

ÓKOR

Folyóirat az antik kultúrákról

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

MEGREDELHETŐ 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

ÁLLAT

Tanulmányok

Liptay Éva	Oroszlánból macska: Basztet kultusza a líbiai korban	3
Gaál Balázs	Sibi király és a galamb: egy üldözött madár nyomában	12
Mogyoródi Emese	Mit tanulhatunk a preszókratikusoktól az állati jogokról?	21
Pataki Elvira	Állati erkölcsök: Ailianos és a teve	27
Grüll Tibor	Halászat, haltenyésztés és halszószygyártás a Római Birodalomban	36
Darab Ágnes	Az állatvilág példázatos élete: idősebb Plinius <i>Természetrájának</i> zoológiájáról	52
Sándor Pál László	A harcos oroszlán Az oroszlán irodalmi jellemzése Plinius <i>Naturalis historiájában</i>	58
Kelenhegyi Andor	Ha ló nincs, ló a számár is – szabad-e a messiásnak szamaragolnia?	64
T. Bíró Mária	Az állatcsontok a görög–római mitológiában, történelemben és a mindennapokban	72
Bartosiewicz László	Szívszorító hasonlóságok Gondolatok a rituális állatvágás kapcsán	77

Régészet

Nyerges Éva Ágnes	A rómaiak állattartása archaeozoológiai nézőpontból Egy római hulladékgyűjtő állattani leletanyaga	82
Hódi Attila	Bronzöntő műhelyek Savariában	89

Múzeum

Bencze Ágnes	1914–2014: százéves az antik terakotta-gyűjtemény	95
--------------	--	----

Könyvek

Darab Ágnes: <i>Plinius Természetrája. Anekdotikus narráció és enciklopédikus gondolkodás</i> (Pataki Elvira)	100
---	-----

A címlapon: Bikaáldozatot ábrázoló bronzöntvény Savariából.
Kr. u. 3–4. század. Savaria Múzeum, Szombathely (Vizi Péter felvétele) –
lásd a cikket a 89. oldalon

A címlap belső oldalán: Erőst ábrázoló terrakottaszobor. Kr. e. 3. század.
Szépművészeti Múzeum (Mátyus László felvétele) – lásd a cikket a 95. oldalon

A hátsó borító belső oldalán: Női fejet ábrázoló terrakottaszobor.
Kr. e. 3. század. Szépművészeti Múzeum (Mátyus László felvétele) –
lásd a cikket a 95. oldalon

A hátsó borítón: Macska ülő szobra. Kr. e. 7–6. század.
Szépművészeti Múzeum (Rázsó András felvétele) – lásd a cikket a 3. oldalon

Állat

Tematikus összeállításunk a mai kultúratudományok egyik legaktuálisabb, az állat koronként változó felfogására, illetve ember és állat változó viszonyára irányuló kérdés-irányából indul ki (vö. *animal studies*, *human–animal studies*), s vonatkoztatja azt az ókori civilizációkra. Az állat témája nagyon sokféle megközelítést tesz lehetővé, az archaeozoológiától az állatok domesztikálásának különféle vetületein, a különféle állatok mitológiai és vallástörténeti jelentőségének feltárásán át az állatszimbolikáig, a képzőművészeti és irodalmi állatábrázolásokig, vagy éppen az állathoz való viszonyulás különféle filozófiai felfogásaiig, nem is beszélve az állat alakú istenségek, istenábrázolások, istenszimbólumok gazdag témaköréről. Amikor állatokról van szó, akkor persze az emberi állapot definíciójáról és hatáiról is beszélünk: az állatok mindenkori felfogása egyfajta tükrö az annak, ahogyan az adott korban és civilizációban az embert mint olyat értelmezték.

Vessünk egy pillantást az amerikai Reed College egyik kurzusának leírására (vö. <http://www.reed.edu/classics/courses.html>), amelyben az alábbi kérdések sorjáznak: „Hogyan gondoltak az ókoriak kedvenceikre? Hogyan domesztikálták és tartották igavonó állataikat? Hogyan szembesültek az egzotikus állatokkal? Milyen szokások és szabályok voltak érvényesek az állatok feláldozásával, megevésével, katonai célokra, szórakozásra vagy látványosságra való felhasználásával kapcsolatban? Milyen lehetőségei és korlátai voltak az állatmetaforáknak? Milyen módzatai voltak az ember–állat bináris oppozíció megkérdőjelezésének vagy felborításának? A metamorfózis-irodalom mit árul el azokról az attitűdökről, amelyek az állat állat és/vagy személy mivoltához fűződtek? A művészi ábrázolások és a régészeti anyag miképpen egészítik ki és bonyolítják az írott forrásokat? Az állatokról szóló ókori irodalom milyen hatást gyakorolt a későbbi hagyományokra?”

Mi ugyanezeket a kérdéseket tettük fel szerzőinknek, s a válaszként született tanulmányokból jött létre a tematikus összeállítás, amelyet az Olvasó a kezében tart. Az írások talán legfontosabb tanulsága, hogy mivel az állatokat mindenkor az ember domesztikálja, eszi meg, használja fel, kategorizálja, ábrázolja, értelmezi és természetesen, ha akarja, ő is „juttatja szóhoz”, miközben az állatok „jellemét” (a szó önmagában is erőszakosan humanizál) csak részben képes befolyásolni, így az állatokról szóló beszéd mindig egyszerre érinti *physis* és *techné*, *natura* és *ars* dimenzióit, pontosabban a kettő határán helyezkedik el. Az állatokról beszélve tehát az ember egyszerre szembesül saját természetéhez kötöttségével, s azzal, hogy eközben minden, amiről beszél, máris az emberi civilizáció részévé válik.

A szerkesztők

Liptay Éva (1966) a Szépművészeti Múzeum Egyiptomi Gyűjteményének vezetője. Kutatási területe az ókori egyiptomi vallási ikonográfia, illetve a Harmadik Átmeneti Kor története és kultúrája.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Az átmenet ábrázolása az egyiptomi művészetben (2013/1).

Oroszlánból macska: Basztet kultusza a líbiai korban

Liptay Éva

A macska alakban vagy macskafejű nőként ábrázolt Basztet istennő az ókori egyiptomi pantheon egyik legismertebb alakja. Kultuszára már a fáraókor legkorábbi időszakából maradtak fenn írásos bizonyítékok. Az istennő alakja a korai időkben azonban még oroszlánfejű nőként jelenik meg a vallásos ikonográfiában. A macska megjelenési formával való kapcsolatára az első egyértelmű bizonyítékok a Kr. e. 1. évezredből származnak. Ekkorra datálható szobrainak legjobban ismert típusa is, amely a hátsó lábain ülő és mellső lábaira támaszkodó állatot ábrázolja¹ (1. kép). A világ egyiptomi gyűjteményeiben őrzött számos bronzból készült, felirat nélküli macskaszobor pontosabb datálása a Kr. e. 1. évezreden belül azonban igen nehéz feladat. Azt sem tudjuk pontosan, mikor jelenik meg először a nőstény macska Basztet istennő ikonográfiájában, de a kutatás hagyományosan a líbiai kor (Kr. e. 10–8. század) tájára keltezi a változást.²

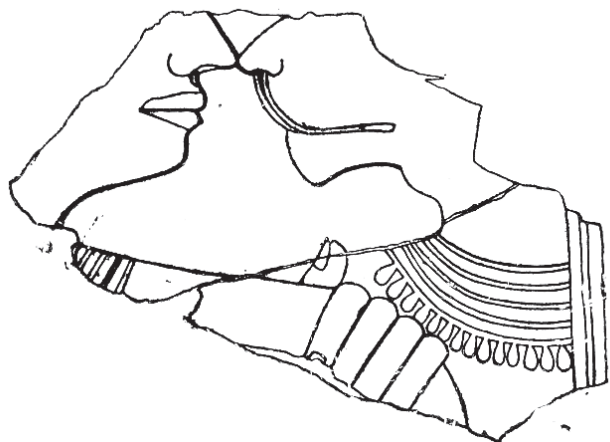
1. Basztet és az uralkodó

Az istennő legkorábbi ábrázolásait a 2–3. dinasztia kori (Kr. e. 2800–2600 körül), többségükben Memphisz környékéről (Szakkara, Gíza) származó kőedények feliratain találjuk: nevének *Basztet* vagy *Wbeszti* olvasatú hieroglifái mögött determinatívumként rendszerint egy oroszlánfejű, homlokán *ureusz*-kígyót viselő, kezében jogart és *ankh*-jelet tartó, álló vagy trónuson ülő istennő alakja jelenik meg.³

Egy (felirat hiányában nem azonosítható) oroszlánfejű istennő és a király közötti bensőséges kapcsolatot örökíti meg Sznofru király (4. dinasztia) dél-dahsuri völgytemplomának híres relíeffe:⁴ azt a pillanatot, amikor az őt átölelő istennő orrát az uralkodóhoz érinti – feltehetőleg életadó, teremtő erejű leheletét adva át ezzel a bensőséges gesztussal (2. kép). Az Óbirodalom idején nemcsak Sznofru, hanem több más uralkodó is kinyilvánította az oroszlánfejű ábrázolt, gyakran Basztetnek nevezett istennő iránti tiszteletét, és hangsúlyozta a vele való szoros kapcsolatát. Gízai völgytemplomának ajtófélfáján egy felirat az ugyancsak 4. dinasztia kori Khafré királyt „Basztet kedveltjének” nevezi.⁵ A szöveg helye azért is különleges, mert a templom egyetlen felirattáblájának egyikéről van szó: a kelet felől nyíló északi bejáratot Hathornak, a délit pedig Basztetnek dedikálta az uralkodó. Szahuré (5. dinasztia) abuszíri halotti templomában a király áldozatot mutat be „Basztet, a Két Ország úrnője az ő minden (kultusz)helyén” előtt.⁶ Az előző példa legközelebbi párhuzamán, Neuszerré (5. dinasztia) abuszíri halotti templomának egy relíeffjén pedig az oroszlánfejű



1. kép. Budapest, Szépművészeti Múzeum 51.2356



2. kép. Fakhry 1959–1961, fig. 141

ábrázolt, kezében papyruszszárat formázó jogart tartó istennőt a szöveg Basztetnek, „Ankh-tawy (Memphisz egyik kerülete) úrnőjének” és egyúttal Szakhmetnek nevezi.⁷ Ugyanezen uralkodó egy másik ábrázoláson az őt éppen szoptató (a megmaradt felirat töredékessége miatt nem azonosítható) oroszlánfejű istennő társaságában látható.⁸

Basztet istennő kultusza tehát már a fáraókor elején szorosan összekapcsolódott a királyság intézményével: az istennőt az uralkodó „anyjának és dajkájának” nevezték és így tartották számon a királykultuszban.⁹ Az uralkodó isteni anyjának különböző megjelenési formái és aspektusai különböző funkciókat képviseltek, illetve az átmeneti rituálé (a halál utáni újjászületés) különböző fázisaiban kaptak szerepet. Ebben a szimbólumrendszerben a víziló alakú megjelenési forma a testébe fogadja és elrejtí, az oroszlán (nagymacska) védelmezi a folyamat során és az újjászületés felé segíti, a tehén alakú istennő pedig megszüli és táplálja a királyt.¹⁰

A nőstényoroszlán alakban megjelenített istennő uralkodóhoz fűződő kapcsolata tehát nyilván annak agresszív, királyi gyermekét az ellenségeitől védelmező, azokat megsemmisítő karakterét állította a középpontba. Erre utal, hogy egy középbirodalmi himnusz szövegében, Szehotepibré sztélén¹¹ III. Amenemhat királyt Basztethez, a „Két Ország védelmezőjéhez” hasonlítják. Az Újbirodalom idején a csatában részt vevő II. Amenhotep és I. Széthi fáraókat pedig egyes szövegek olyan rettegettnek írják le, mint Basztet istennőt.¹² Basztet oroszlán aspektusának kultuszát és tiszteletét bizonyítja IV. Ramszesz ún. nagy abüdoszi sztéléjének szövege is, amely szerint az uralkodó „nem fogott madarat hálóval és nem terített le oroszlánt Basztet ünnepein”.¹³

Basztet fiaként Bubasztiszban egy férfitesttel és oroszlánfejű ábrázolt, szintén harcos természete miatt rettegett istenséget tiszteltek. Mahesz (*M3i-hs3*; démotikus *My-hs*; görögös formájában Miysis vagy Mios) isten „Basztet rettenetes oroszlánja”, aki egyes szövegek szerint „a *rekhit*-nép véréből él”,¹⁴ megőrzi a *Sh3kk*-démonok húsát Héliupolisz urainak jelenlétében,¹⁵ és ártalmatlanná teszi a napisten ősellenségét, az univerzum teremtés előtti kaotikus erőit szimbolizáló Apophisz-kígyót.¹⁶ Mahesz, Basztethez hasonlóan, egyes újbirodalmi szövegekben szintén a fáraó csatákban tanúsított erejét és bátorságát testesíti meg.¹⁷

Ez a Basztet istennő és az uralkodó közötti, tradicionálisan szoros kapcsolat a 22. dinasztia (Kr. e. 10–8. század) líbiai származású királyainak idején különleges hangsúlyt kapott: nemcsak hogy (újra) fontos részévé vált a királyideológiának, hanem sok tekintetben új értelmet is nyert.

2. Basztet és Bubasztisz

Bár Basztet kultuszának eredete ismeretlen, az istennő alakja már a Kr. e. 3. évezredben a Delta délkeleti részén fekvő ókori Bubasztisz (ókori egyiptomi nevén Per-Basztet, „Basztet háza”) városához kötődött. Az istennő nevét a kutatás általában „A Bubasztiszi”-ként értelmezi, egyes kutatók azonban más jelentést tulajdonítanak a névnek.¹⁸

A település, amelynek modern neve Tell Baszta, a mai Zagazig délkeleti részén helyezkedik el. Feltehetőleg Bubasztisz városának legelső hieroglif írásmódját (*B3-st*) rögzítik a Nagada IIc–d kori abüdoszi U-j sírban talált két csont táblácska jelei.¹⁹ A templom isteni triászát Atum, Basztet és a Hor-hekenual és Nofertummal is azonosított Mahesz istenség alkották. A város főtemplomát kb. 2000 évvel ezelőtt földrengés pusztította el, aminek következtében a lelőhelyet ma lényegében a hajdani épületek romjai és a belőlük származó kőblokkok, valamint szobrok töredékei alkotják.

A régészeti lelőhelyen, elsősorban Basztet nagy templomának területén elsőként Édouard Naville végzett eredményes ásatásokat az Egypt Exploration Fund megbízásából 1887 és 1889 között.²⁰ Az ún. bubasztiszi kincseket 1906-ban találták a nagy templomtól nyugatra a vasútvonal építése közben: a lelet arany és ezüst edényeket tartalmazott, amelyeket nagyrészt 26. dinasztia kori fáraók ajánlottak fel a környező templomok számára.²¹ Labib Habachi az 1950-es években dolgozott a lelőhelyen az egyiptomi kormány megbízásából.²² Bubasztiszban 1991 óta a potsdami egyetem és az Egyiptomi Régészeti Felügyelőség közös ásatása és kutatása folyik Tell Basta Project néven.²³

A város és kultuszközpont a jelek szerint a 22. dinasztia idején tett szert a legnagyobb jelentőségre. Nem kétséges azonban, hogy Bubasztisz az oroszlán alakban tisztelt istennő egyik legfontosabb kultuszhelye volt már az Óbirodalomtól fogva. Erről tanúskodnak a településről származó, Khufu és Khafre királyok neveit tartalmazó feliratos kőblokkok, valamint I. Pepi király (6. dinasztia) temploma („Pepi *ka*-temploma Basztetben”), amely Basztetnek a feltételezések szerint már az Óbirodalom idején is álló templomához kapcsolódhatott,²⁴ és amelyet később I. Amenemhat (12. dinasztia) egy további csarnokkal bővített.²⁵ Az Újbirodalom idején a jelek szerint elsősorban III. Amenhotep építkezett Bubasztiszban.²⁶

A kultuszközpont a líbiai kori uralkodók idején központi szerepet töltött be, de a Harmadik Átmeneti Kor után is fontos maradt. A saizsi korban több boltozatos agyagtégla építményt emeltek a Basztet-templomtól északnyugatra, az istennőnek és Atumnak szentelt állattemető (macskák, egyiptomi mongúzok, gyíkok és halak) számára. A temető mellett feltárták azokat a bronzöntő és fajanszkészítő műhelyeket, ahol az ünnepek idején votív ajándékokat készítettek a templomba látogató hívek számára.²⁷

A 30. dinasztia idején II. Nektanebosz, aki talán a szentélyt is felújította, a templom nyugati végén végzett bővítéseket.²⁸ Itt található az általa építtetett csarnok, amelyben több (legalább nyolc) különálló szentélyt helyeztek el a templomban tisztelt istenségek számára.²⁹

2.1. Bubasztisz a 22. dinasztia idején

A líbiai fáraók Basztet iránti tisztelete és Bubasztisz líbiai kori felemelkedése nem véletlen, hiszen Manethón szerint a 22. dinasztia bubasztiszi származású, királyi székhelye pedig általános vélemény szerint Tanisz, Bubasztisz vagy Memphisz volt. Ennek a hagyományos elképzelésnek³⁰ a helyességét azonban az utóbbi időkben Troy Leiland Sagrillo megkérdőjelezte, felvetve, hogy a dinasztia Bubasztisz helyett inkább Hérakleopolisból származhatott, amely szintén fontos líbiai központ volt a Harmadik Átmeneti Kor idején.³¹ Ugyanő azt tartja a legvalószínűbbnek, hogy a dinasztiaalapító I. Sesonk uralkodói székhelye Memphiszben volt, és ugyanígy lehetett a dinasztia korai (a taniszit megelőző) királyi temetője is, Mit Rahine területén, a Ptah-templom közelében.³²

Akárhonnan is származott azonban a dinasztia, és akárhol volt is a királyi székhely, az vitathatatlan, hogy Basztet istennőt különlegesen szoros kapcsolat fűzte annak uralkodóihoz, és hogy I. és II. Oszorkon nagy építkezési és bővítési projektekbe fogtak az istennő templomának területén Bubasztiszban.

A templom keleten elhelyezkedő főbejáratának ábrázolásai és feliratai I. Oszorkon királyhoz köthetők: a jeleneteken különböző isteneknek mutat be áldozatot.³³ A perisztíl csarnok az elszórt köbök és maradványok alapján egy 30 × 50 m² alapterületű, a keleti, déli és északi oldalon pálmalevél-fejezetes oszlopokkal díszített helyiség lehetett. Itt állhatott az a II. Ramszesz idejéből származó, eredetileg feltehetőleg Nofertari királynét ábrázoló, több mint 9 méter magas rózsaszín gránit szoborkolosszus, amelyet a feliratok alapján II. Oszorkon király felesége, Karomama királyné számára szajátított ki.³⁴

A perisztíl csarnoktól nyugatra fekvő területen elsősorban II. Oszorkon nevével ellátott feliratos töredékek kerültek elő az ún. ünnepi kapuról, amelynek jelenetei a királyt az uralkodó

erejének és képességeinek megújulását szolgáló *szed*-ünnepség rituáléinak végzése közben ábrázolják (3. kép). Egy új elmélet szerint a bubasztiszi jelenetek arra utalnak, hogy a líbiai uralkodó számára ez az ünnepség nem elsősorban a király fizikai erejének visszaállítását célozta, hanem sokkal inkább azoknak a speciális tulajdonságoknak és képességeknek a megújítását, amelyek alkalmassá tették az uralkodót, hogy az egybegyűlt istenek (elsősorban Amon és Atum) elfogadják őt isteni elődje legitim örököseként.³⁵

II. Oszorkon templomának magját egy kolonnád, egy hüposztíl csarnok és egy pilléres csarnok alkották.³⁶ A kaputól nyugatra egy majdnem 30 méter hosszú papiruszfőoszlop-sor maradványai láthatóak. Ez az ötlépcsős emelvényen álló hüposztíl csarnokba vezet, amelynek papiruszszár-oszlopait Hathor-fejes oszlopfejek koronázták, ugyanúgy, mint az innen nyugatra található kis csarnokban található oszlopokat.

2.2. „Basztet fia”

II. Oszorkon feliratos emlékein a kartusba írt királynevek mellé helyezett epithetontként több alkalommal megtaláljuk a „Basztet fia” melléknevet.³⁷ Ez a névválasztás az istennő és a fáraó közötti szokatlanul szoros kapcsolatra utal, és – mint-hogy Basztetet már az óbirodalmi fáraók is „anyjuknak és dajkájuknak” tekintették – fontos királyi tradíciót visz tovább, tehát egyfajta, az Óbirodalomból merítő archaizáló tendenciának is felfogható. A líbiai eredetű uralkodó azonban dinasztiaja megerősítésére, a dinasztia trónigényének és legitimációjának megkérdőjelezhetetlenségére használta az istennőhöz fűződő különleges kapcsolatát. II. Oszorkon egy Taniszból származó, szétlét tartó szobrán³⁸ a „Basztet fia” epitheton különösen nagy jelentőséggel bír, hiszen a darab a királyszobroknak abba a típusába sorolható, amelynek közvetítésével az új uralkodó nem sokkal a trónra lépés után szimbolikusan átadja újonnan létrehozott titulaturáját egy istenségnek (ebben az esetben Amonnak), mintegy a jóváhagyását és védelmét kérve uralkodására és a királyi titulatura által szimbolizált politikai irányvonalra.

A 2003 tavaszán a bubasztiszi templom területén folyó kutatások során talált, három oldalán felirattal ellátott, paleográfiai alapon I. Oszorkonnak tulajdonított, rózsaszín gránit kőtömbön fennmaradt hieroglif felirat³⁹ ugyanezt a legitimációs



3. kép. Naville 1981, Pl. 41

igényt fejezi ki. Ebben a szövegben ugyanis éppen az uralkodó és Basztet istennő speciális kapcsolatának kifejtése adott alkalmat a fáraónak, hogy megfogalmazza sok tekintetben újszerű legitimációs és uralmi elképzeléseit. A kötömbön megmaradt egyik szöveg ajándékozási lista: azoknak az adományoknak, a templomi rituálékhoz szükséges, főleg ezüstből készült eszközöknek és kultusztárgyaknak (köztük „Basztet, Bubasztisz úrnője nagyméretű képmása”) a lajstromszerű felsorolása, amelyeket a király az ország azon templomainak adományozott, ahol Basztet istennő kultusza folyt.⁴⁰

A kötömb másik szövegegyesége a fáraó istennőhöz intézett himnikus imájának töredékes részletét tartalmazza, amelyben Basztet („A mézárulás úrnője”) harcos, az ellenséget legyőző és a királyt védelmező aspektusa és félelmetes, vérengző természete dominál. A király hosszú, sikeres uralkodást, egészséget és számos *shed*-ünnepet kér az istennőtől, aminek fejében megígéri, hogy napi áldozati adományokkal látja el Basztetet. A szöveg záró részében uralmának és dinasztiájának fenntartásával kapcsolatos igényeit szokatlanul részletesen sorolja fel: nemcsak trónját kívánja biztosítani fia számára, hanem az ország legfontosabb adminisztratív tisztségeinek és legbefolyásosabb pozícióinak öröklését is a családon belül, utódai között, „fivérrel fivére”.⁴¹

3. Basztet és a harcos Napszem-istennők

A fennmaradt bubasztiszi emlékeken a líbiai uralkodók láthatólag Basztetnek a hagyományos oroszlán aspektusával járó tulajdonságait emelik ki, és az istennő a templom ábrázolásain is ebben a hagyományos formában, női testtel és oroszlánfejjel jelenik meg.⁴²

A nőstényoroszlán megjelenési forma Ré napisten lányát, az isten és az uralkodó ellenségeit megsemmisítő, oroszlán vagy kobra alakban manifesztálódó Napszemet jelenítette meg az egyiptomi vallási ikonográfiában. Az oroszlánfejű Basztet már az Óbirodalom idején szinkretikus kapcsolatba került több

más istennővel, akiket szintén Ré napisten lányaként, Napszemként tiszteltek, oroszlán vagy kobra alakban ábrázoltak, és az *udzsat*-szemmel azonosítottak: például Hathorral,⁴³ vagy a Középbiradalomtól kezdve Muttal.⁴⁴

Az istennő – gyakran Szakhmetnek nevezett – pusztító erejű hatalma a legszemléletesebben abban a mítoszban mutatkozik meg, amelyben Ré napisten a lányát, a Hathorként megtestesülő Napszemet elküldi az isten ellen fellázadó, bűnös emberek elpusztítására (*Az égi tehén mítosza*). Hathor Szakhmetté változva, vérengző oroszlánként lát hozzá a küldetés végrehajtásához. Düh és vérszomja olyan csillapíthatatlan, hogy csak a vérnek hitt, vörösre színezett sörtől lerészegedve lehet rábírní arra, hogy visszatérjen a napistenhez. A *Napszem-mítosz* szerint azonban távollétében az isten egy másik szemmel helyettesítette őt, ami ismét feldühítette az istennőt, aki ekkor elköborolt a Nubia területén fekvő délkeleti sivatagokba, és nem akart visszatérni többé isteni atyjához. Amikor végül sikerült megbékíteni, *ureusz*-kígyóként helyezték vissza a napisten homlokára.⁴⁵ Az *ureusz*-kígyós napkorongot viselő oroszlánfejű Szakhmet és Basztet ábrázolásai általában egy további Napszem-istennővel, a kobra alakú Uadszittal való szinkretikus kapcsolatukra utalnak⁴⁶ (4. kép).

Ezeket a vérengző természetű istennőket különleges templomi rituálék során igyekeztek megbékíteni. Az oroszlánalakban ábrázolt Napszem-istennők, Ré napisten lányai (pl. Hathor, Tefnut, Mut, Szakhmet és Basztet) templomait általában három vagy négy oldalról az *isrw* nevű szent tó vette körül. Az *isrw* volt az egyik eszköz, amely a Napszem-istennő megbékítésére szolgált: az volt a feladata, hogy lehűtse az oroszlán alakjában manifesztálódó istennő dühének tüzeit vagy a kobraként a szájából előtörő tüzes leheletet. Emellett a templom főistene és a megbékélve visszatért Napszem-istennő isteni nászából (*hieros gamos*) születő isteni gyermeket védelmező rejtékhelyül is szolgált.⁴⁷ A Napszem-istennők gyakori építhetónja az „*isrw* úrnője”.

Basztet istennőnek a memphiszi Szakhmettel való kapcsolata is régi keletű. A Memphiszben és Szakkarában (Bubasztion) tisztelt (Szakhmet-)Basztet „Ankh-tawy úrnője” kultuszára már az Óbirodalomból van adat.⁴⁸ A *Halottak Könyve* 164. fejezetében Szakhmet-Basztet istennő, „Ré szeme (Napszem)”, a „Varázslatban nagy” az éjszakai napbárka orrán foglal helyet, ahol – „győzedelmeskedve a Gonosztermészetű felett” – segít a napistennek a sötétséget és káoszt jelképező Apophisz-kígyó elpusztításában.⁴⁹ A Basztet és Szakhmet közötti szoros kapcsolat miatt Basztet oroszlánfejű fia, Mahesz gyakran azonosul Noferummal, Szakhmet fiával.⁵⁰ A szakkarai Bubasztion Későkorban macskatemetőként használt újbirodalmi sírjainak egyikében egy – eredetileg feltehetőleg mumifikált – oroszlán temetkezésének maradványait is megtalálták.⁵¹ Ez a macskamúmiák mellett talált oroszlántemetkezés utalhat Basztet agresszív aspektusára, vagy akár fiának, Mahesznak a helyi kultuszára is.

Basztetnek egy másik Napszem-istennővel, a héliupoliszi isteni kilencség tagjával, Atum(-Ré) teremő isten lányával, az oroszlánfejű Tefnuttal való kapcsolata ugyancsak az Óbirodalomig vezethető vissza.⁵² A kettejük közötti korai asszociáció egyik oka lehet az is, hogy a fáraókorban Basztet kultuszközpontja, Bubasztisz a jelek szerint a héliupoliszi nomoszhoz tartozott,⁵³ Atum pedig – Héliupolisz főisteneként – a bubasztiszi triász tagja is volt.



4. kép. Az oroszlánfejű Mut-Szakhmet-Basztet Napszem-istennő (Leclant 1961, Pl. IC nyomán)

A középbírodalmi *Koporsósövegek* egy helyén (I, 250) Atum lányát nem Tefnutnak, hanem Basztetnek nevezik:

*Basztet, Atum lánya, a Mindenség urának elsőszülöttje,
Ő a védelmeződ napfelkeltéig, míg visszatérsz a temetőbe;
Hórusz szeme ő, aki világít számodra,
Ő veled van a temetőben.*

Basztet tehát a héliupoliszi teremő isten, Atum lányaként jelenik meg, Tefnuttal és egyben az istenség egyik, istennő alakjában megnyilvánuló szemével azonosulva. A szöveg szerint a Napszem-istennő feladata az, hogy mágikus erejű fátylaként világítson a halottnak a túlvilág éjszakai sötétségében, és (kobra alakban) pusztító tüzével megvédelmezze őt az ott rátörő ártó erőktől.⁵⁴

A Harmadik Átmeneti Korban Basztet kultusza a líbiai uralkodócsalád egyik fontos központjában, Hérakleopoliszban is kimutatható. A „*ma*-k [líbiai törzs] nagyfőnöke”, Pami (vagy Pimay Uszermaatré, a 22. dinasztia későbbi uralkodója) feliratával is ellátott Sed-Hórusz-sztélé előző (női) tulajdonosának felirata egy bizonyos Aayt-Basztet istennőnek dedikálta a védőamulettként funkcionáló tárgyat.⁵⁵ Egy 26. dinasztia kori szöveg a Napszem lángoló tüzének nevezi ugyanezt az istennőt.⁵⁶ Bár e Hérakleopoliszban tisztelt helyi istenség kultusza a Harmadik Átmeneti Korban válik jelentőssé,⁵⁷ Aayt-Basztet alakja már a Ramesszida kortól megfogható: egy helyi történet szerint *macska alakba átváltozva* mérszárolja le késével a napisten ellenségét, az Apophisz-kígyót.⁵⁸

4. Basztet és a macska megjelenési forma

A Kr. e. 1. évezred első felében egyre gyakrabban előfordul, hogy Basztet istennőt nem a megszokott, hagyományos oroszlán alakban ábrázolják, hanem új megjelenési formában, szelíd (házi)macskaként vagy macskafejű istennőként (5. kép). Milyen okok vezettek vajon az ikonográfia e jelentős változásához?

Macska alakú amulettek ugyan már az Óbírodalom vége óta ismertek, de nincs bizonyíték rá, hogy ezek bármiféle kapcsolatban állnának Basztettel. Az Újbírodalomból származó macska alakokkal díszített gyűrűk, skarabeuszok és skaraboidok sem köthetők az istennő kultuszához.

A macska háziasítása nagyjából az Első Átmeneti kor végén és a Középbírodalom kezdetén, Kr. e. 2000 körül ment végbe Egyiptomban: ekkorra keltezhető a *miw* („macska”) szó első előfordulása személynevekben.⁵⁹ Ez azt jelenti, hogy a Középbírodalomig nem létezett házimacska a Nílus-völgyben: az addigi macskaábrázolások kizárólag vadon élő, kis- és nagytestű macskaféle ragadozó fajok példányaikat jelenítették meg.

A macska fogalma tehát nyilvánvalóan nem ugyanazt jelentette a Kr. e. 3. évezredben és a Kr. e. 2. évezred elején, mint a háziasítás után, a Kr. e. 2. évezred közepétől kezdve. A korai, háziasítás előtti (vad)macska még veszedelmes ragadozó volt, inkább az oroszlánnal vagy más nagymacskafélékkel rokon állat. A háziasított macskát ezzel szemben az ókori Egyiptomban elsősorban a női szexualitás és a termékenység fogalmaival hozták kapcsolatba. A macska lehetséges szerepeinek jelentős átvértékelődése és az ennek következtében végbement alapvető szemantikai változás jól megmutatkozik az Újbírodalom idejétől, különösen pedig a Ramesszida kortól, majd a Harmadik Átmeneti Kortól kezdve, amikor a macskaábrázolások az addigiakhoz képest sokkal gyakoribbá válnak, és immár nemcsak a vadmacskáé, hanem a háziasított változaté is.⁶⁰

4.1. Újbírodalmi előzmények

Egy legalább a Középbírodalomig visszavezethető elképzelés szerint Ré napisten vadmacska alakjában (A Nagy Kandúr) győzi le a kozmikus ellenséget, a teremés előtti káoszt megtestesítő Apophisz-kígyót. Az elképzeléshez köthető ábrázolásokon (pl. középbírodalmi varázsböjtök, *Halottak Könyve*-vignetták) általában az ókori egyiptomiak által jól ismert és háziasított *Felis libyca* (afrikai vadmacska vagy Caffre-macska) faj példányai jelennek meg. Az előbbiekből kiderült azonban, hogy az Apophisz-kígyó legyőzése más elképzelések szerint a napisten lányának, a Napszem-istennőnek a feladata volt.⁶¹ Nem meglepő tehát, hogy egy 21. dinasztia kori halotti papiruszon a Nagy Kandúr helyett egyértelműen nőnemű macska látható az ismert jeleneten.⁶²

Azok az újbírodalmi macskaábrázolások azonban, amelyeknek szimbolikája valamilyen módon a Napszem-istennőhöz (pl. Hathorhoz vagy Nebet-Hetepethez) köthető, úgy tűnik, eredetileg inkább a *Leptailurus serval* (szervál vagy bozótmacska) faj tagjait modellezték.⁶³ Ez utóbbi nem őshonos Egyiptomban, annál jobban beleillik azonban a Távollévő Istennő, az Egyiptom határain kívül eső afrikai sivatagokba elkóborolt Napszem történetébe. A Napszem-mítosz korai változatai alighanem már a Ramesszida korban is ismertek voltak, és több közvetett bizonyíték is utal arra, hogy az oroszlán vagy idegen földeken élő vadmacska alakú Napszem-istennőről szóló történetekben talán éppen ebben az időszakban



5. kép. Budapest, Szépművészeti Múzeum 83.12-E

bukkant fel a békés (háziasított) macska alakja.⁶⁴ Ha az előbbi gondolatmenet helyes, akkor a macska háziasításával megjelenő, izgalmas új tulajdonságokkal rendelkező házikedvenc ebben az időszakban, fokozatosan vált a Napszem-istennő új modelljévé.

Az Újbirodalom folyamán tehát a macska fogalmához kapcsolódó szimbolika alapvető változásokon ment keresztül. Az átalakulás több okra vezethető vissza. Szerepet játszhatott benne

- maga az átmenet, ahogyan a vadmacskából a háziiasítás során egy új tulajdonságokkal rendelkező állat született;
- magának a ház körül élő macskának a kiismerhetetlen, kettős karaktere (a „megszelídített” állat továbbra is kíméletlenül pusztította a kártékony rágsálókat, rovarokat, sőt a kígyókat is);
- valamint a vérengző ragadozóból (oroszlán, más nagy-macskaféle vagy vadmacska) megbékített, jótékony isteni lényvé váló Napszem-istennő lényének kettőssége.

Nem lehet véletlen tehát, hogy az Újbirodalom folyamán mindazok a kontextusok, amelyekben a macska alakja megjelenik, valamilyen módon mindig egyfajta átmenet-szimbolikát közvetítenek. Erre utalnak azok az ábrázolások, amelyeken egy Hathor-fejes szisztrum látható két macska között,⁶⁵ az újbirodalmi sírok áttört díszítésű áljátóinak felső regiszterében ülő macskapár,⁶⁶ valamint a 21. dinasztia kori thébai halotti papiruszokon időnként megjelenő, női testtel és macskafejjel ábrázolt túlvilági lények, akiknek a feladata a halott kíséréte és védelme annak túlvilági útja során.⁶⁷

4.2. Basztet macska alakban

Szakkarai személynevek már az Óbirodalomban is tartalmazták az istennő nevét, és ez a szokás a későbbiekben is kimutatható, sőt a Basztet istennevet tartalmazó nevek számának növekedése és elterjedése az istennő népszerűségének fokozatos növekedését jelzi.⁶⁸ A nevek nem utalnak azonban arra, hogy az istennőt milyen megjelenési formájában képzeltek el a névalkotáskor.

A líbiai kor idején (Kr. e. 8–7. század) azonban divatba jön a rövid, az „oroszlán” (*m3i*), illetve a „macska” (*miw*) szavakat tartalmazó személynevek használata, mégpedig az uralkodócsaládok tagjainak körében is.⁶⁹ Nagyon valószínű, hogy ezekben a személynevekben az „oroszlán” szó – közvetett módon, mintegy körülírva őt – egy himnemű istenségre utal: feltehetőleg Basztet fiára, Maheszre.⁷⁰ A líbiai kori férfiak (Pamiu) vagy nők (Tamit) nevében egyaránt megjelenő „macska” szó pedig nagy valószínűséggel Basztet istennő körülírására szolgál, ha pedig helyes ez a feltételezés, akkor közvetett módon macska megjelenési formájának korabeli ismertségére, népszerűségére és jelentőségére is utal.

A legkorábbi, biztosan a líbiai korra datálható macska alakú amulett a Kr. e. 900 körüli időkből, tehát a 22. dinasztia kezdetéről származó fajansz szobrocska, amelyen a „Felső- és Alsó-Egyiptom királya, Sesonk” felirat olvasható.⁷¹ Az istennő neve ugyan nem szerepel a tárgyon, de a líbiai dinasztia és az istennő közötti szoros kapcsolat ismeretében nagyon valószínűnek tűnik, hogy őt ábrázolja a képmás. A Louvre egy Bubasztiszból származó, 22. dinasztia (II. Oszorkon) kori gyűrűjén pedig szintén az állat látható a következő felirattal: „Basztet, Bubasztisz úrnője, Ré szeme (Napszem)”.⁷² Ebben az esetben tehát már nemcsak az istennő személyazonosságában lehetünk biztosak, de az isteni epithetonok legfontosabb kultuszközpontjának említése mellett az adott helyzetben betöltött funkcióját is

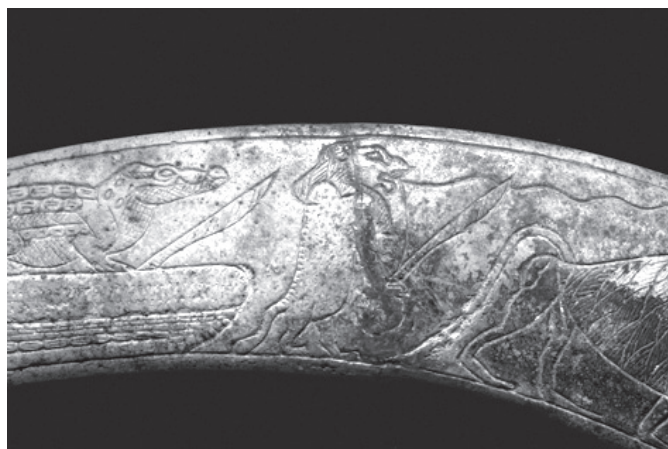
egyértelművé tesszik: az oroszlán alakú Napszem-istennő ezúttal kétségtelenül macska alakban jelenik meg.

A líbiai korra, a 22. dinasztia idejére datálható az a mágikus védelmet nyújtó tárgytypus is, amelynek példányai általában fekete pontokkal díszített kék egyiptomi fajanszból készültek, és az ismert provenienciájú darabok tanúsága szerint elsősorban Bubasztiszból és Taniszból kerültek elő.⁷³ E bonyolult ikonográfiájú amulettek változatos eszközöket alkalmazó újjászületés-szimbolikája arra utal, hogy a termékenység reményében, a szülés idején, illetve az újszülött táplálásakor vártak tőlük védelmet. A hagyományos, hosszú tradícióval rendelkező ikonográfiai elemek (Bész, pávián, majom, *uadzs*-oszlop stb.) mellett gyakran találkozunk a macska alakjával is e szoborcsoportokon. A feliratos tárgyak tanúsága szerint a macska figurája Basztettel, „Ré szemével” (Napszem-istennő), valamint a hozzá és Atumhoz köthető héliupoliszi és bubasztiszi rituálékkal áll kapcsolatban.⁷⁴ A tárgytypus képi szimbolikája emlékeztet egyes, hasonló jelentést hordozó újbirodalmi osztrakonok és háztartási eszközök (pl. kozmetikai edények) képi világára, ugyanakkor egyértelműen utal a későkori templomok falain fennmaradt, Napszem-istennővel kapcsolatos mítoszok szöveges és képi repertoárjára.⁷⁵ Jól látható tehát, hogy a líbiai kor idején Basztet macska megjelenési formája már egyértelműen a Napszem-mítosz oroszlánból macskává szelídült, Egyiptomba visszatért, *isrw*-tavától körbevett templomába visszavonult és a *hieros gamos* után isteni gyermekét megszüülő istennőt jelentette. Ebben a funkciójában pedig nyilvánvalóan hathatós mágikus segítőnek és védelmezőnek tartották a termékenység és a gyermekáldás terén.

4.3. Oroszlán versus macska

A Napszem-istennők kettős természete, az ellenségek számára kontrollálhatatlanul vad, vérengző, ugyanakkor hívei számára jótékony aspektusok közötti fogalmi ellentétet az egyiptomiak már jóval az istennő macska alakban való ábrázolása előtt előszeretettel és hatásos képekben alkalmazták. A pusztító Szakhmet és védelmező Basztet szembeállítására már a fentebb említett középbiriodalmi himnusz szövegében is megjelenik,⁷⁶ ahol a királyt Basztethez, a „Két Ország védelmezőjéhez” hasonlítják, aki ugyanakkor „Szakhmet annak számára, ki megszegi parancsát”. Ugyanennek az ellentétpárnak a képi megfogalmazása lehet a nagyjából ugyanerre az időszakra datálható budapesti varázsbeton (Szépművészeti Múzeum 2005.1-E; 6. kép) látható két figura: a késekkel és szájában tekergőző kígyókkal, teljes egészében állatalakban, ám két lábon járva ábrázolt oroszlánistennő és az oroszlán (vagy más nagymacska) fejét viselő, ülő istennőként, Hathor-parókéval és elegáns ruhában, kezében *ankh*-jellel megjelenített másik figura. Egyértelmű, hogy az előbbi ugyanannak az istennőnek a pusztító, az utóbbi pedig a pacifikált, jótékony aspektusát testesíti meg. Ezekben az esetekben még nincs szó a macska alakról, csupán az oroszlánistennőnek a rituálé (a „megbékítés”) során kiváltott jótékony hatásáról.

A Kr. e. 1. évezredben azonban a megbékített istennő képéhez már egyértelműen a macska alakot rendelték hozzá. A Napszem-mítosz Philae templomában fennmaradt, Ptolemaiosz kori verziója szerint „Hathor kegyes és békés, mint Basztet, és



6. kép. Budapest, Szépművészeti Múzeum 2005.1-E

dühöngő, mint Szakhmet”.⁷⁷ Az ugyancsak Ptolemaiosz-kori irodalmi mű, az *Ankhsesonki intelmei* (15, 11–12) egyik sokat idézett részlete ugyanezt a kettősséget így fogalmazza meg profán kontextusban: „Amikor egy férfi mirrhát szagol, felesége olyan a számára, mint egy macska. Amikor szenved, akkor olyan a felesége számára, mint egy oroszlán.”⁷⁸

Amellett, hogy a macska- és a nőstényoroszlán-fejet időnként nagyon nehéz megkülönböztetni egymástól az egyiptomi ikonográfiában – ami már önmagában az oroszlán-macska ellentétpár tudatos és játékos alkalmazására utal –, az istennő későbbi háromdimenziós ábrázolásain is gyakran megjelenik az oroszlán-macska kettősség: ezt fejezi ki, amikor az oroszlánistennőt kismacskákkal a lábainál jelenítik meg, vagy amikor a legyőzött és eltaposott ellenségek fölött, a talapzaton egy macska figurája is megjelenik.⁷⁹

5. Konklúzió

Bár az elképzelés feltehetőleg az Újbirodalom folyamán alakult ki, a Harmadik Átmeneti Korból vannak az első biztos adatok Basztet istennő macska alakban való tisztelésére. Kultusza hamar elterjedt és népszerű lett Egyiptomban: a „megbékített” Napszem-istennő jótékony segítségét a hétköznapi

emberek a jelek szerint főleg a termékenységgel kapcsolatos problémák elhárításához várták.

Ugyanebben az időszakban Basztet, az oroszlán és macska alakban egyaránt ábrázolt Napszem-istennő kultusza, valamint az uralkodóval való különleges kapcsolata fontos részévé vált a líbiai 22. dinasztia királyideológiájának is. Az istennő legfontosabb kultushelye, Bubasztisz, ahonnan a történeti hagyomány szerint a 22. dinasztia származott, nyilvánvalóan kulcsszerepet játszott Basztet felemelkedésében.

A Harmadik Átmeneti Kor idegen eredetű (líbiai és kúrita) uralkodói számára az akkoriban már biztosan ismert, Napszem-istennővel kapcsolatos történetek jól használható archetípust nyújthattak. A történet különböző verziói szerint Onuris, Su vagy Thot volt az az isten, aki a dühében vérengző Napszem-istennőt megbékítette, és a messzi déli sivatagokból visszahozta Egyiptomba, ezzel biztosítva az istenek által létrehozott világrend (*maat*) visszatérését a Nílus-völgybe és az ország káoszból való újbóli kiemelkedését.⁸⁰ A fáraó mint a Napszem-istennő megszelídítője ugyanezt tette a rituális szinten, az istennő templomában folyó kultusz ápolásával és a rituálék elvégzésével. Az idegen származású uralkodók így egy egyiptomi mítosz felhasználásával felvehették a *maat*ot idegen országból Egyiptomba visszahozó és a káoszt elűző isteni hős szerepét.

Jegyzetek

- 1 Pl. Capel–Markoe 1996, 139–140 (no. 68a).
- 2 Pl. Vandier 1966, 77, 80; Hornung–Staehelein 1976, 120; Velde 1982, 134; Capel–Markoe 1996, 140; Malek 1997, 95.
- 3 Lacau–Lauer 1959, no. 117; Scott 1958, 3; Malek 1997, 95; Raffaele 2005.
- 4 Fakhry 1959–1961, fig. 141; Ćwiek 2003, 185 és fig. 46.
- 5 Hawass 1997, 185.
- 6 Ćwiek 2003, 165–166; Strudwick 2005, 86.
- 7 Borchardt 1907, fig. 72 (Berlin, Ägyptisches Museum, ltsz. 16101); Ćwiek 2003, 169–170.
- 8 Borchardt 1907, 39–41 (Berlin, Ägyptisches Museum, ltsz. 17911); Ćwiek 2003, 179, fig. 43. Ugyanez a motívum a Harmadik Átmeneti Korból: Leclant 1961.
- 9 Pyr. 1111 (Utt. 508); Scott 1958, 3; Capel–Markoe 1996, 140.
- 10 Beinlich 2006, 29.
- 11 Cairo, Egyptian Museum, ltsz. 20538, II 16 (12. dinasztia, III. Amenemhat); Kóthay–Gulyás 2007, 186 (no. 53); Capel–Markoe 1996, 140.
- 12 Scott 1958, 6; sztlé: Bécs, Kunsthistorisches Museum, ltsz. 5909; ún. első Beth-Shean sztlé: KRI I, 12 (3).
- 13 De Wit 1951, 294.
- 14 LGG III, 212 (Harmadik Átmeneti Kor).
- 15 LGG III, 211 (12) (Újbirodalom).
- 16 LGG III, 211 (8) (Pap. Bremner-Rhind: Ptolemaiosz-kor).
- 17 Wit 1951, 230.
- 18 Wit 1951, 292; Riefenstahl 1952, 7; Fischer 1958, 331; Scott 1958, 3; Fischer 1991; Quirke 1992, 31; Wilkinson 1999, 282.

- 19 Dreyer 1998, 124–126, 139, 140–141, fig. 78, pl. 31 (no. 103–104).
- 20 Naville 1891; Naville 1892; Habachi 1957, 4–6.
- 21 Habachi 1957, 6–7.
- 22 Habachi 1957.
- 23 Rosenow 2008, 11–13.
- 24 Habachi 1957, 11–36; Fischer 1958, 331; Fischer 1991, 23–25; Bard 2005, 947; Lange 2006, 122–123. És valószínűleg Teti királynak egy hasonló kultuszépülete állhatott ugyanott: Brovanski 1994, 18 és 15. jegyzet; Bakr–Brandl–Kalloniatis 2010, 100–101 (no. 19).
- 25 Naville 1891, 8–14; Habachi 1957, 39, 111; Bard 2005, 947.
- 26 Habachi 1957, 112–114; Bard 2005, 947.
- 27 Bard 2005, 947–948. A bronzöntő műhelyek (fajanszkészítő műhelyekkel együtt) már a 22. dinasztia idején magas színvonalon működtek: Weiß 2012, 386. Basztet ünnepére lásd Hérodotos II. 59–60.
- 28 Habachi 1957, 71–92.
- 29 Rosenow 2008, 12–13.
- 30 Kitchen 1973, §§ 80, 102, 241.
- 31 Sagrillo 2009. Lásd még Habachi 1957, 3.
- 32 Hasonlóan az Ahmad Badawi által feltárt és részben publikált (Badawi 1956) síregyütteshez, ahová a későbbiekben II. Oszorkon fiát, Sesonk D herceget, a fiatalon meghalt Ptah-főpapot és leszármazottait (fiát, két unokáját és egyikük feleségét) temették: Aston–Jeffreys 2007, 4–5, 79; Aston 2009, 78–82.
- 33 Rosenow 2008, 11.
- 34 A helyszínen talált sok töredék II. Ramszesz idejéből származik, mások pedig stilsztikai alapon a Középbírodalomra datálhatók: Rosenow 2008, 12.
- 35 Lange 2009.
- 36 Rosenow 2008, 12.
- 37 Pl. Jacquet-Gordon 1960, 12; Lange 2008, 131. A fáraót szoptató Basztethez a Harmadik Átmeneti Korban: Leclant 1961.
- 38 Jacquet-Gordon 1960, 21; Jansen-Winkel 2007, 108–109.
- 39 Jansen-Winkel 2007, 48; Lange 2008, 131–141.
- 40 I. Oszorkon ilyen jellegű adományozására lásd: Kitchen 1973, 303–304.
- 41 Lange 2008, 137–141.
- 42 Pl. Naville 1891, Pl. 41; Habachi 1957, 52; Bakr–Brandl–Kalloniatis 2010, 192–193 (no. 60).
- 43 Sepszeszkaf király egyik epithetonja a „Hathor-Basztet szeretettje” (Otto 1975, 629, 10. jegyzet). Khafré gízai völgytemplomának két ikerbejáratát Hathornak, illetve Basztetnek dedikálta. Dendara a „déli Bubasztisz”: Habachi 1957, 42.
- 44 Velde 1982.
- 45 Pinch 1994, 24–26.
- 46 LGG II, 742.
- 47 Tillier 2010, 167–176; Hérodotos II. 138.
- 48 Lásd a 7. jegyzetet.
- 49 Allen 1974, 160 (164 § S 1; Ptolemaiosz-kori verzió).
- 50 Witt 1951, 231.
- 51 Zivie 2005, 114 (no. 44). A szakkarai oroszlántemető említése papiruszon: Bard 2005, 870.
- 52 Vandier 1966, 74; LGG II, 739.
- 53 Habachi 1957, 1–2.
- 54 CT I 250a-e = Darnell 1997, 41.
- 55 Yoyotte 1988, 171–174.
- 56 Yoyotte 1988, 173.
- 57 Perez-Die 2009, 321.
- 58 Yoyotte 1988, 171–173.
- 59 Scott 1958, 1, 3; Malek 2001, 143.
- 60 Riefenstahl 1952, 3–4; Scott 1958, 2; Vandier 1966, 80.
- 61 Velde 1982, 133–134; Pinch 1993, 191. Lásd még az 58. jegyzetet.
- 62 Malek 1993, 84; Pinch 1993, 191.
- 63 Pinch 1993, 192–193.
- 64 Vandier 1966, 81; Pinch 1993, 192–193; Malek 1993, 96.
- 65 Vandier 1966, 77–79; Velde 1982, 134; Pinch 1993, 194–195.
- 66 Hermann 1937; Hornung–Staehelein 1976, 120–121; Liptay *in print*.
- 67 Malek 1993, 96.
- 68 Scott 1958, 4; Otto 1975, 630, 27. jegyzet.
- 69 Yoyotte 1988.
- 70 Yoyotte 1988, 159–160.
- 71 Langton 1936, 116–117; Malek 1997, 100.
- 72 Vandier 1966, 77, 83 (Párizs, Louvre, ltsz. E. 3717); Yoyotte 1988, 159, 34. jegyzet.
- 73 Bulté 2005. A Bubasztiszban feltárt fajanszkészítő és bronzöntő műhelyekről lásd a 27. jegyzetet.
- 74 Bulté 2005, 112–120.
- 75 Bulté 2005, 120.
- 76 Lásd a 11. jegyzetet.
- 77 Junker 1911, 32.
- 78 Velde 1982, 137.
- 79 Langton 1936, 118–199. A szobor töredékessége miatt nem lehet tudni, hogy az ellenségeken taposó figura ki lehetett: logikusnak tűnik a feltevés, hogy egy oroszlánfejű istennő (Basztet vagy Szakhmet?).
- 80 Lásd Gaboda Péter írását in: Kóthay–Liptay 2013, no. 47.

Bibliográfia

- Allen, T. G. 1974. *The Book of the Dead or Going Forth by Day*. SAOC 37. Chicago.
- Aston, D. A. 2009. *Burial Assemblages of Dynasty 21–25. Chronology – Typology – Developments*. ÖAWDG 54. Wien.
- Aston, David A. – Jeffreys, David G. 2007. *The Survey of Memphis III. The Third Intermediate Period Levels*. EESM 81. London.
- Badawi, A. 1957. „Das Grab des Kronprinzen Scheschonk Sohn Osorkons II und Hohenpriesters von Memphis”. *Annales du service des antiquités de l’Égypte* 54, 153–177.
- Bakr, M. I. – Brandl, H. – Kalloniatis, F. (szerk.) 2010. *Egyptian Antiquities from Kufur Nigm and Bubastis*. Museums in the Nile Delta 1. Berlin.
- Bard, K. A. 2005. *Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt*. London – New York.
- Beinlich, H. 2006. „Zwischen Tod und Grab: Tutanchamun und das Begräbnisritual”. *Studien zur Altägyptischen Kultur* 34, 17–31.
- Borchardt, L. 1907. *Das Grabdenkmal des Königs Ne-user-Re*. Leipzig.
- Broekman, G. P. F. – Demarée, R. J. – Kaper, O. E. (szerk.) 2009. *The Libyan Period in Egypt. Historical and Cultural Studies into the 21st – 24th Dynasties: Proceedings of a conference at Leiden University, 25–27 October 2007*. Leuven.
- Brovanski, E. 1994. „Abydos in the Old Kingdom and First Intermediate Period, Part II”: D. P. Silverman (szerk.): *For His Ka. Essays Offered in Memory of Klaus Baer*. SAOC 55. Chicago, 15–44.
- Bulté, J. 2005. *Talismans Égyptiens d’heureuse maternité. «Faïence» bleu-vert à pois foncés*. Paris.
- Capel, A. K. – Markoe, G. E. (szerk.) 1996. *Mistress of the House, Mistress of Heaven. Women in Ancient Egypt*. New York.
- Ćwiek, A. 2003. *Relief Decoration in the Royal Funerary Complexes of the Old Kingdom. Studies in the Development, Scene Content and Iconography*. PhD Thesis. Warsaw. (www.gizapyramids.org/pdf_library/cwiek_royal_relief_dec.pdf)

- Darnell, J. C. 1997. „The Apotropaic Goddess in the Eye”: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 24, 35–48.
- Dreyer, G. 1998. *Umm el-Qaab I. Das prädynastische Königsgrab U-j und seine frühen Schriftzeugnisse*. AVDAIAK 86. Mainz am Rhein.
- Fakhry, A. 1959–1961. *The Monuments of Sneferu at Dahshur*: I. *The Bent Pyramid* II. *The Valley Temple*. Cairo.
- Fischer, H. G. 1958. „Review of Tell Basta by Labib Habachi”: *American Journal of Archaeology* 62/3, 330–333.
- Fischer, H. G. 1991. „Marginalia. An Alabaster Crown”: *Göttinger Miszellen* 122, 23–25.
- Habachi, L. 1957. *Tell Basta*. SASAÉ, Cahier no. 22. Cairo.
- Hornung, E. – Staehelin, E. 1976. *Skarabäen und andere Siegelamulette aus Basler Sammlungen*. Mainz am Rhein.
- Hawass, Z. 1997. „The Pyramids”: D. P. Silverman (szerk.): *Ancient Egypt*. Oxford.
- Hermann, A. 1937. „Die Katze im Fenster über der Tür”: *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 73, 68–74.
- Jacquet-Gordon, H. K. 1960. „The Inscriptions on the Philadelphia–Cairo Statue of Osorkon II”: *Journal of Egyptian Archaeology* 46, 12–23.
- Jansen-Winkel, K. 2007. *Inschriften der Spätzeit. Teil 2: Die 22. Dynastie*. Wiesbaden.
- Junker, H. 1911. *Der Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien*. AK-PAWB. Berlin.
- Kitchen, K. A. 1973. *The Third Intermediate Period in Egypt (1100 – 650 B.C.)*. Warminster.
- KRI = Kitchen, K. A. 1975. *Rameside Inscriptions. Historical and Biographical* I. Oxford.
- Kóthay K. A. – Gulyás A. 2007. *Túlvilág és mindennapok az ókori Egyiptomban*. Miskolc.
- Kóthay K. A. – Liptay É. (szerk.) 2013. *Egyptian Artefacts of the Museum of Fine Arts*. Budapest.
- Lacau, P. – Lauer, J.-P. 1959. *La pyramide à degrés*, Bd. IV. *Inscriptions gravées sur les vases*. Le Caire.
- Lange, E. 2006. „Die Ka-Anlage Pepis I. in Bubastis im Kontext der Ka-Anlagen des Alten Reiches”: *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 133, 121–149.
- Lange, E. 2008. „Legitimation und Herrschaft in der Libyerzeit. Eine neue Inschrift Osorkons I. aus Bubastis (Tell Basta)”: *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 135, 131–141.
- Lange, E. 2009. „The Sed-Festival Reliefs of Osorkon II at Bubastis: New Investigations”: Broekman–Demarée–Kaper 2009, 203–218.
- Langton, N. 1936. „Notes on Some Egyptian Figures of Cats”: *Journal of Egyptian Archaeology* 22, 115–120.
- Leclant, J. 1961. „Sur un contrepoids de menat au nom de Taharqa. Allaitement et »apparition« royale”: J. Sainte Fare Garnot (szerk.): *Mélanges Mariette*. Bibliothèque d'études 32. Le Caire, 251–284.
- LGG = Leitz, C. et al. (szerk.) 2002–2003. *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen* I–VIII. OLA 110–116, 129. Leuven.
- Liptay É. in print. „Ancient Egyptian Coffin as Sacred Space. Sematic Changes during the Third Intermediate Period at Thebes”: A. Amenta (szerk.): *Proceedings of the First Vatican Coffin Conference*.
- Malek, J. 1997. *The Cat in Ancient Egypt*. London.
- Malek, J. 2001. A Lioness at Peace: Two Aspects of the Goddess Bastet”: *Boletín de la Asociación Española de Egiptología* 11, 141–148.
- Naville, É. 1891. *Bubastis, 1887–1889*. Memoir of the Egypt Exploration Fund 8. London.
- Naville, É. 1892. *The Festival-Hall of Osorkon II in the Great Temple of Bubastis, 1887–1889*. Memoir of the Egypt Exploration Fund 10. London.
- Otto, E. 1975. „Bastet”: W. Helck – E. Otto (szerk.): *Lexikon der Ägyptologie* I. Wiesbaden.
- Pérez Die, M. C. 2009. „The Third Intermediate Period Necropolis at Herakleopolis Magna”: Broekman–Demarée–Kaper 2009, 303–326.
- Pinch, G. 1993. *Votive Offerings to Hathor*. Oxford.
- Quirke, S. 1992. *Ancient Egyptian Religion*. London.
- Raffaele, F. 2005. „An Unpublished Early Dynastic Stone Vessel Fragment with Incised Inscription Naming the Goddess Bastet”: *Cahiers Caribéens d'Egiptologie* 7–8, 27–46.
- Riefstahl, E. 1952. „A Sacred Cat”: *The Brooklyn Museum Bulletin* 13, 1–15.
- Rosenow, D. 2008. „The Great Temple of Bastet at Bubastis”: *Egyptian Archaeology* 32, 11–13.
- Sagrillo, T. L. 2009. „The Geographic Origins of the »Bubastite« Dynasty and Possible Locations for the Royal Residence and Burial Place of Shoshenq I”: Broekman–Demarée–Kaper 2009, 341–359.
- Scott, N. E. 1958. „The Cat of Bastet”: *The Metropolitan Museum of Art Bulletin* 17/2, 1–7.
- Strudwick, N. C. 2005. *Texts from the Pyramid Age*. Writings from the Ancient World 16. Atlanta.
- Tillier, A. 2010. „Notes sur l'ichrou”: *Égypte nilotique et méditerranéenne* 3, 167–176.
- Vandier, J. 1966. „Iousâas et (Hathor)-Nébet-Hétépet”: *Revue d'égyptologie* 18, 67–142.
- Velde, H. te 1982. „The Cat as Sacred Animal of the Goddess Mut”: M. H. van Voss – D. J. Hoens – G. Mussies – D. van der Plas – H. te Velde (szerk.): *Studies in Egyptian Religion Dedicated to Professor J. Zandee*. Leiden, 127–137.
- Weiß, K. 2012. *Ägyptische Tier- und Götterbronzen aus Unterägypten. Untersuchungen zu Typus, Ikonographie und Funktion sowie der Bedeutung innerhalb der Kulturkontakte zu Griechenland*, I. ÄAT 81. Wiesbaden.
- Wilkinson, T. A. H. 1999. *Early Dynastic Egypt*. London – New York.
- Wit, C. de 1951. *Le rôle et le sens du lion dans l'Égypte ancienne*. Leiden.
- Yoyotte, J. 1988. „Des lions et des chats. Contribution à la prosopographie de l'époque libyenne”: *Revue d'égyptologie* 39, 155–177.
- Zivie, A. – Lichtenberg, R. 2005. „The Cats of the Goddess Bastet”: S. Ikram (szerk.): *Divine Creatures. Animal Mummies in Ancient Egypt*. Cairo – New York, 106–119.

Sibi király és a galamb: egy üldözött madár nyomában

Gaál Balázs

V iszonylag ritkán történik meg, hogy a filológiai kutatás több évszázados története során egy amúgy szembeötlő és világos szövegegyezés vagy párhuzam mindvégig rejtve maradjon. A klasszikus ókori források szövegének kritikai feldolgozása és kommentárjai általában nem hagynak lehetőséget ezen a téren új felfedezésekre. Nagyjából ugyanez mondható el az ókori indiai forrásokról is. Annál meglepőbb viszont, hogy egy nyilvánvaló párhuzam az egyik különösen kedvelt indiai történet, Sibi király története és egy görög forrásokban elmesélt anekdota között mind ez idáig elkerülte a tudósok figyelmét mind a klasszikus, mind az ókori indiai oldalon.¹ Tanulmányomban azokkal a lehetséges következményekkel foglalkozom, amelyek e párhuzam új felfedezéséből adódnak, különös tekintettel a kelet–nyugati kulturális érintkezésekre. A példa remélhetőleg a motívumkutatás általános területét is gazdagítani fogja.

Sibi király története a következő:² Egy alkalommal a király ölébe repül egy galamb, amelyet egy sólyom üldöz, és oltalomkeresőként folyamodik a királyhoz, hogy védje meg az üldözőjétől. A király a kötelességének eleget téve biztosítja a galambot sértetlenségéről. Ám akkor a sólyom is megérkezik a galamb nyomában, és előáll a saját követelésével, hogy a király adja vissza neki a zsákmányát, hiszen élelem nélkül ő maga és családja is éhen fog halni. A király nem hajlandó kiszolgáltatni az oltalomkeresőt, de, belátva a követelés jogosságát, más húst ajánl a galamb helyett a sólyomnak. A sólyom ezt elutasítja, mivel ragaszkodik természetes táplálékához. Végül azonban megegyeznek, hogy a király a saját húsból vágjon ki annyit, amennyi a galamb súlyával egyezik. A galambot egy mérleg egyik serpenyőjébe helyezik, a király pedig húst vág ki a combjából, hogy a másik serpenyőbe helyezze. A kivágott húsdarabok nem érik el a galamb súlyát, ezért a király a testének újabb és újabb részeiről kénytelen lefejtetni a húst. De bármennyi húst vág ki és helyez is a mérlegre, a galamb mindig nehezebbnek bizonyul. Miután már minden húst lefejtett magáról, és valóságos csontvázzá vált, az egész testével fellép a mérlegre, hogy kiváltsa a galambot, amelynek oltalmat biztosított. Ebben a pillanatban a sólyom és a galamb felfedi valódi kilétét mint Indra, az istenek királya és istentársa, akik azért jöttek a királyhoz, hogy próbára tegyék őt a törvényesség dolgában. Hódolatukat teszik a király előtt, és visszaállítják testi épségét (1–2. kép).

Diogenész Laertios a chalkédóni Xenokratésnak, Platón tanítványának és az Akadémia későbbi fejének az életrajzában utal röviden az alábbi anekdotára:

Egyszer egy veréb, amelyet egy sólyom üldözött, berepült az ölébe. Ő megsimogatta, majd ezekkel a szavakkal szabadon engedte: „Nem szabad kiszolgáltatni az oltalomkeresőt.”³

Ailianos részletesebben meséli el a történetet:

A chalkédóni Xenokratés, Platón tanítványa minden szempontból részvételtjes ember volt, nemcsak embertársai iránt táplált szeretetet, hanem az oktalan állatok közül is sok iránt részvétet érzett. Történt egyszer, hogy a szabad ég alatt üldö-

*gélt, amikor egy veréb, amelyet vadul üldözött egy sólyom, berepült az ölébe. Ő jóindulattal befogadta a madarat, és gondosan elrejtette addig, amíg üldözője el nem távozott. Miután így megmentette a veszélytől, kibontotta a ruháját, és szabadon engedte a madarat, mondván, nem szolgáltatta ki az oltalomkeresőt.*⁴

Világos a párhuzam Sibi király története és a Xenokratés-anekdota között, amelyet a két klasszikus szerző feltehetően közös forrásból merített. Ez a forrás maga is valamilyen vegyes tartalmú, gyűjteményes kötet lehetett. Ha nem Favorinus híres műve, a *Pantodapé historia*, amely Ailianos egyik fő forrását képezte, akkor egy ehhez hasonló mű. Mindenesetre az anekdota keletkezési idejéről ez semmit sem árul el.

Az eltérések között első helyen említendő, hogy a görög anekdota pusztán a Sibi-legenda kiinduló alaphelyzetét tartalmazza, a sólyom által üldözött madár oltalomkeresőként való befogadását, azonban hiányzik belőle a drámai kifejtés, amelyben a király a galamb kiváltása érdekében kivágja a saját testéből a húst, hogy a mérlegre helyezze, majd pedig az egész testével a mérlegre lép. A görög anekdotában nincs szó isteni próbatételről sem, ami maga után vonja, hogy a madarak valóságos állati mivoltukban jelennek meg, nem istenek, akik állatok alakját öltötték magukra, hogy emberi hangon szóljanak a királyhoz és kieszközöljék az önfeláldozó cselekedetet. Egy szóval a görög anekdota közege sokkal valóságosabb.

Szerencsére rekonstruálni tudjuk a Xenokratés-anekdota eredeti összefüggését. Nincs másról szó, mint a részvét és a gyengédség állatokra való kiterjesztéséről, amely a „kisebbről a nagyobbra” (*a minore ad maius*) elve alapján azt a célt szolgálja, hogy az emberszeretet (*philanthrópia*) minél biztosabban megvalósuljon. Az oltalomkeresés jelenségére átfordítva ez annyit jelent, hogy aki még a sólyom által üldözött verebet is az ölébe fogadja, és nem szolgáltatja ki az üldözőjének, az a törvényesség hagyományos követelményét biztosan gyakorolni fogja az embertársaival szemben.⁵ Hogy erről van szó, bizonyítja egy másik anekdota, amely az előbbinek az ellenpéldáját tartalmazza. Az antinoopolisi Helladios késő ókori gyűjteményéből idézi Phótios a következőket:

*Egy veréb, amely egy sólyom elől menekült, az Areiospagoson az egyik areopagita ölébe repült. Az pedig, noha meg kellett volna hogy mentse, megölte a menedéket keresőt. Akkor a bírói testület nyilvánosan kitagadta mint olyat, aki szentségtelenséget követett el. Nem a veréb miatt büntették meg, hanem megátalkodott jelleme miatt.*⁶

A példát Helladios egy olyan sorozaton belül említi, amelylyel az athéniai erkölcsi nagyságát, különösen emberszeretetét kívánja szemléltetni.⁷ A sorozatban megbújik egy másik példa, amely szoros kapcsolatot teremt Xenokratésszal. Ez így szól:



1. kép. Sibi király nem adja ki az oltalomkereső galambot. Dombormű, Mathurá, Kr. u. 2. század. Calcutta, Indian Museum



2. kép. Sibi király húst vág ki a jobb combjából. Dombormű, Mathurá, Kr. u. 2. század. Calcutta, Indian Museum

A Sibi-legenda

Mahábhárata III. 130. 16 – 131. 32

Lómasa¹ így szólt:

– Hallottad hát, Pándu fia,² az összpontosítások összességét.

Íme, látni fogod, hatalmas király, a nagy hegyet, Bhrigutungát, (130) [16]

a Dzsálát és az Upadzsalát a Jamuná folyó két oldalán, ahol Usinara áldozatot mutatván be kiválóságban felülmúlta Indrát. [17]

Azért, hogy meggyőződjenek, csakugyan az istenekhez hasonló-e,

Indra³ és Agni,⁴ ó, népek fejedelme, felkereste a királyt, ó, Bhárata. [18]

Ők ketten, a kívánságot teljesítő, meg akarták ismerni a magasztos lelkű Usínarát,

ezért Indra sólyommá, Agni galambbá változott, és megjelentek az áldozatán. [19]

Akkor a galamb a sólyomtól való félelmében a király combjához repült,

és ott oltalmat keresve, ó, király, a félelemtől gyötörve leszállt. [20]

A sólyom így szólt:

– Minden herceg azt mondja rólad, ó, király, hogy te magad vagy a megtestesült törvény.

Akkor hát miért kívánsz olyat tenni, ami a törvénnyel ellentétes? (131) [1]

A törvény iránti buzgalmadban, ó, király, a jogos élelemtől ne fossz meg,

amikor gyötör az éhség. Így a törvény útjáról térsz le. [2]

A király így szólt:

– A tőled való félelmében, ó, hatalmas madár, rémülten oltalmat keresve

érkezett hozzám ez a madár, az életéért rimázkodva. [3]

Hogyan nem látod, sólyom, hogy a legnagyobb törvénytelenység az volna,

ha a galambnak, mely ily módon keresett nálam biztonságot, én azt nem adnám meg? [4]

A galamb ijedtében, ó, sólyom, szemmel láthatóan remeg. Az életéért folyamodott hozzám. Szégyenletes dolog volna kiadni őt. [5]

A sólyom így szólt:

– Az összes élőlény élelemből él, ó, király.

Az élelemtől gyarapodnak, az által élnek a teremtmények. [6]

Még olyan dolgok nélkül is, amelyek nehezen nélkülözhetők,

hosszú ideig lehet élni, de élelem nélkül nem lehet sokáig élni. [7]

Ha most elragadod tőlem az élelmet, ó, népek fejedelme, az életerőim elhagyják a testem és nem térnek többé vissza bele. [8]

Ha én meghalok, ó, ki magad vagy a törvény, elpusztulnak a fiaim, feleségem.

¹ Híres bölcs, aki a történetet elmondja Judhisthirának.

² Judhisthira, az eposz hőse, Pándu és Kuntí fia, Bharata leszármazottja.

³ Az istenek királya.

⁴ A tűz és az áldozat istene.

*Egy Praxitelés nevű személy megnyűzott egy kost elevenen. Ők [az athéniaiak] pedig megharagudtak és pellengérre állították, nem azért, mert bosszút akartak állni az állatért, hanem mert elborzadtak attól, hogy a férfinak ilyen zsarnoki lelkülete van, és hogy a törvénytelen büntetéseknek egy új fajtáját találja ki ezzel.*⁸

Az esetről Plutarchos a húsevés elleni beszédében úgy emlékezik meg, mint amelyet Xenokratés ismertetett azért, hogy megmutassa, az athéni nép az állatkinzást büntető törvényes ítéleteivel az emberszeretet kialakulását segítette elő, háttérbe szorítva még az állatokkal szembeni kegyetlenkedést is. Plutarchos így ír:

*Vajon az emberszeretetre szoktatás nem tűnik-e csodálatos dolognak? Mert hiszen ki bánná igazságtalanul egy emberrel, aki enyhyire szelíden és emberszeretően viselkedik az idegen, nem emberi lényekkel szemben? Idéztem tegnapelőtt beszélgetésünk során Xenokratés szavait, és hogy az athéniaiak büntetést szabtak ki a kost elevenen megnyűzó férfira...*⁹

Az athéni nép büntetése, amellyel az állatkinzót sújtották, hogy elhárítsák a törvényes városukat fenyegető veszélyt, az Areiospagos kiközösítő ítéletével mutat rokonságot indítékában. Mindkét példa kiemeli, hogy nem magukkal az állatokkal szembeni kíméletlenség volt a büntetés oka, hanem az, ami az emberi kapcsolatokra nézve származik ebből: az areopagita esetében a bírói feddhetetlen jellem elvesztése, az állatkinzót esetében pedig a törvényes demokratikus rend zsarnoksággal való felcserélése, illetve olyan embertelen kivégzési módok bevezetése, mint az elevenen való megnyűzás. A kos elevenen való megnyűzása intő jel volt, amelynek alapján elejét kellett venni a hasonló, emberekkel szembeni kegyetlenkedésnek.

Xenokratés személyéhez több töredék is hozzákapcsolja az állatokkal szembeni igazságosság elképzelését. Biztosan tudjuk például, hogy a törvényekről szóló művében hosszabban fejtegette annak a három ősi törvénynek az értelmét, amelyet Triptolemos eleusisi szentélyében őriztek, és amelyek előírták: *Tiszteld a szüleidet! Áldozz terméssel az isteneknek! Ne árts az állatoknak!* A filozófus a harmadik törvény kapcsán azon elmélkedik, hogy vajon az emberek állatokkal való rokonsága, a haszonelvűség vagy az emberrel együttműködő háziállatok megkímélésének a szándéka vezérelte-e a törvényhozót.¹⁰

A Xenokratésról szóló hagyományba jól illeszkedett az anekdota a sólyom által üldözött oltalomkereső veréb befogadásáról. Mint korábban említettem, az anekdota keletkezési idejét nehéz volna pontosan meghatározni. Ha az életrajzi hagyomány általános kialakulásának az idejét vesszük alapul, akkor a hellénisztikus kor évszázadaira kell gondolnunk. Mindenesetre a sólyom által üldözött oltalomkereső madár képe megjelenik a pontosi száműzetésből segélylevelet küldő Ovidiusnál is. Az érintett sorok prózai fordításban így hangzanak:

*A biztonságot kérjék mások! A legszerencsétlenebb sors biztonságos, mert hiányzik belőle a rosszabb kimeneteltől való félelem. Akit a tenger tajtékozó hulláma sodor el, az karját kinyújtva tövisekbe és kemény sziklákba is belekapaszkodik, és a madár a sólyomtól való félelmében reszkető szárnyakkal, kimerülten az ember ölébe is bele mer repülni, és nem habozik a közeli házra bízni magát a szarvas sem, mely rémülten menekül támadói, a vadászkopók elől.*¹¹

Ovidius irodalmi eszköztárát nagyrészt hellénisztikus mintákból alakította ki, így feltehető, hogy a sólyom által üldözött és az ember ölbe repülő oltalomkereső madár képét is ebből a korból örökölte. A párhuzamos hasonlat a szarvasról, amely a vadászkapók elől az emberi házba is bemenekül, hogy ott keressen oltalmat, Silvia megsebesített szarvasát idézi Vergiliustól, amelynek kétségbeesett jajgatása, akár egy könyörgőé, betölti az egész házat.¹²

Az ókori görög hagyományban az oltalomkereső állat képze egyáltalán nem ismeretlen. Maga az oltalomkeresés (*hikesia*) intézménye a legkorábbi időktől fogva adatolható. Az oltalomért folyamodó sértetlenséget élvezhet akár egy isten oltáránál, amelyet megérint, akár egy tekintélyes embernél, akinek a térdét átkulcsolja. Az értelmezők közül egyesek az oltalomkeresés rituális mozzanataira helyezik a hangsúlyt, mások a törvényi jellegére.¹³ Oltalomkereső állatok gyakran élveznek sértetlenséget istenek szentélyében, ahogy például a verebek, amelyek a Branchidák jósszentélyében vertek fészket. Miután a jósisenség arra szólította fel a kyméieket, hogy adják ki a perzsáknak a lyd oltalomkeresőt, a jóslatot kérő követség vezetője, Aristodikos úgy próbálta megleckéztetni a jósistent, hogy elkezdte leverni körben a szentély falán fészkelő verebeket és más madarakat. Erre az istenség hangosan intette a férfit, hogy hagyjon fel a szentségtelen cselekedettel.¹⁴ Ailianos nem kevesebbet állít, mint hogy az athéniai Atarbést, aki Asklépios szentélyében agyonütött egy verebet, minden további nélkül kivégezték, még azt sem mérlegelve, hogy talán szándékán kívül cselekedett.¹⁵ Ugyanez a szerző említi Arkadiában Pan szentélyét, ahol az isten minden oltalomkereső állatot befogad, és a farkasok kívül rekednek, illetve Kyprosz Apollón szentélyét, ahová az őzek után a vadászkutyák nem lépnek be, hanem megtorpanva csaholnak.¹⁶ A példák tetszőleges számban gyarapíthatók olyan művekből, mint például Pausanias útleírása.¹⁷

Bizonyos állatok oltalomkeresőként való befogadása végbemehet nemcsak a szent, hanem a mindennapi szférában is. Legalábbis a fecske, amely az eresz alatt fészkel, olykor kivívja magának az oltalomkereső rangját.¹⁸ Plutarchos a szárnyasok megölésével és húsupfogyasztásával szemben azt a kifogást emeli, hogy ezek az állatok a tűzhelyünkön keresnek menedéket.¹⁹ Az a gondolat, hogy a háziállatok a vadállatok támadása elől keresnek oltalmat az embernél és rábízta magukat, az epikureus tanítást hirdető Lucretiusnál jelenik meg.²⁰ Végül az életéért könyörgő állat megrendítő képe Empedokléstől fogva Ovidiuson át Plutarchosig megtalálható a görög–római hagyomány egészében.

Ezek alapján erős a gyanú, hogy a Sibi-legenda kiindulását képező alaphelyzet, a sólyom elől menekülő oltalomkereső madár emberi ölbe való befogadása és ki nem szolgáltatása üldözőjének a klasszikus hagyományból vándorolt át az indiai történetbe. Emellett szól, hogy a görög anekdota közege sokkal valószínűbb, hiányzik belőle minden isteni beavatkozásra utaló elem, különösen pedig az önfeláldozás. Ezek jellemzően indiai bővítésnek tűnnek. A Sibi-legenda legkorábbi bizonyítható előfordulása a Kr. u. 2. századból származik, amikor a történetet buddhista emlékműveken (*sztúpa*) ábrázolni kezdik.²¹ Erre az időre a görög–indiai kulturális érintkezéseknek már több szakasza is lezajlott. Nagy Sándor indiai hadjárata után jelentős kapcsolatok alakultak ki a klasszikus hagyományukat ápoló keleti görögség (Baktéria, Arachósia, Gandhára) és az indiai lakosság között. Először az arachósiai görögök kerültek szoros politikai függésbe a Maurja-birodalomtól, aminek egyértelmű bizonyítékai Asóka király rendeleteinek görög nyelvű fordításai. Azután a baktriai görög királyok foglaltak el jelentős indiai területeket és tartották fenn uralmukat hosszabb-rövidebb ideig. Végül a Kusán-korban, a buddhizmus felemelkedésének

Azzal, hogy megkíméled a galambot, sok lelket pusztítasz el. [9]

Az a törvény, mely a törvénnyel ütközik, nem törvény, mihaszna törvény.

Az a törvény a törvény, ó, igazság bajnoka, mely nincs önmagával ellentétben. [10]

Amelyik törvénynél az ellentétek között, ó, király, eldönthető,

hogy mi fontos és mi lényegtelen, és nincs összeütközés, azt a törvényt kell követni. [11]

A döntésben törvény és nem törvény között annak megítélése alapján,

hogy mi fontos és mi lényegtelen, válaszd, ó, király, a törvényt, mivel az súlyosabb! [12]

A király így szólt:

– Sok szép dolgot beszélsz, ó, legkiválóbb madár: Csak nem te vagy Suparna,⁵ a madarak királya?

Kétségkívül törvényismerő vagy,

hisz annyi csodás dolgot mondtál a törvénnyel kapcsolatban. [13]

Úgy veszem észre, semmi sem ismeretlen előtted.

Hogyan gondolhatod akkor, hogy az oltalomkereső kiszolgáltatása helyes? [14]

Élelmet, amelyért indultál, madár,

más módon is szerezhetsz bőségesen. [15]

Készítetek rögtön neked ökröt vagy vadkant vagy őzet vagy bivalyt,

vagy bármi mást, amit kívánsz. [16]

A sólyom így szólt:

– Nem eszem sem vadkant, sem ökröt, sem különféle őzeket,

ó, hatalmas király. Mi haszna számomra az ilyen ételnek? [17]

Amit a sors jogos táplálékomul rendelt, ó, harcosok bikája, azt add ki nekem, ó, király, ezt a galambot itt! [18]

A sólymok galambokat esznek: ez az örök elrendelés.

Ne mássz fel a banánfa törzsére, ó, király, ha világosan látod az utat! [19]

A király így szólt:

– Íme, a Sibik gazdag országa, uralkodj rajta, madarak legtisztelteleméltóbbika!

Vagy ha valami mást kívánsz, sólyom, hadd adjak meg mindent,

kivéve ezt az egy madarat, amely nálam keresett oltalmat. [20]

Mondd, hogy mi az a cselekedet, ó, legigazabb madár, melynek révén hajlandó vagy

lemondani róla, és én megteszem, de a kis galambot nem szolgáltatom ki. [21]

A sólyom így szólt:

– Ha ragaszkodsz a galambhoz, ó, Usinara király, akkor vágj ki a saját húsdoból és helyezd egy mérlegre a galambbal! [22]

Amikor a húsd a galambéval azonos súlyt nyom, ó, király, akkor azt add oda nekem, és én elégedett leszek. [23]

⁵ Garuda, az isteni ragadozó madár, Visnu hátszállata.

A király így szólt:

– Kegynek tekintem azt, ó, sólyom, amit kérsz tőlem.
Adom is hát rögtön, a mérleggel kimérve, a saját húsomat.
[24]

Lómasa így szólt:

– Akkor a király, a törvény legfőbb ismerője, kivágott a saját húsból,
és egy mérlegre helyezte a galambbal, ó, Kuntí hatalmas fia. [25]

*De mert a galamb a mérlegben nagyobb súlyt nyomott,
Usinara király újabb és újabb húsokat vágott ki és adott oda. [26]*

*Amikor nem volt annyi hús, amely a galamb súlyával
egyenlő lett volna,
akkor miután a testéből már minden húst kivágott, saját
maga lépett fel a mérlegre. [27]*

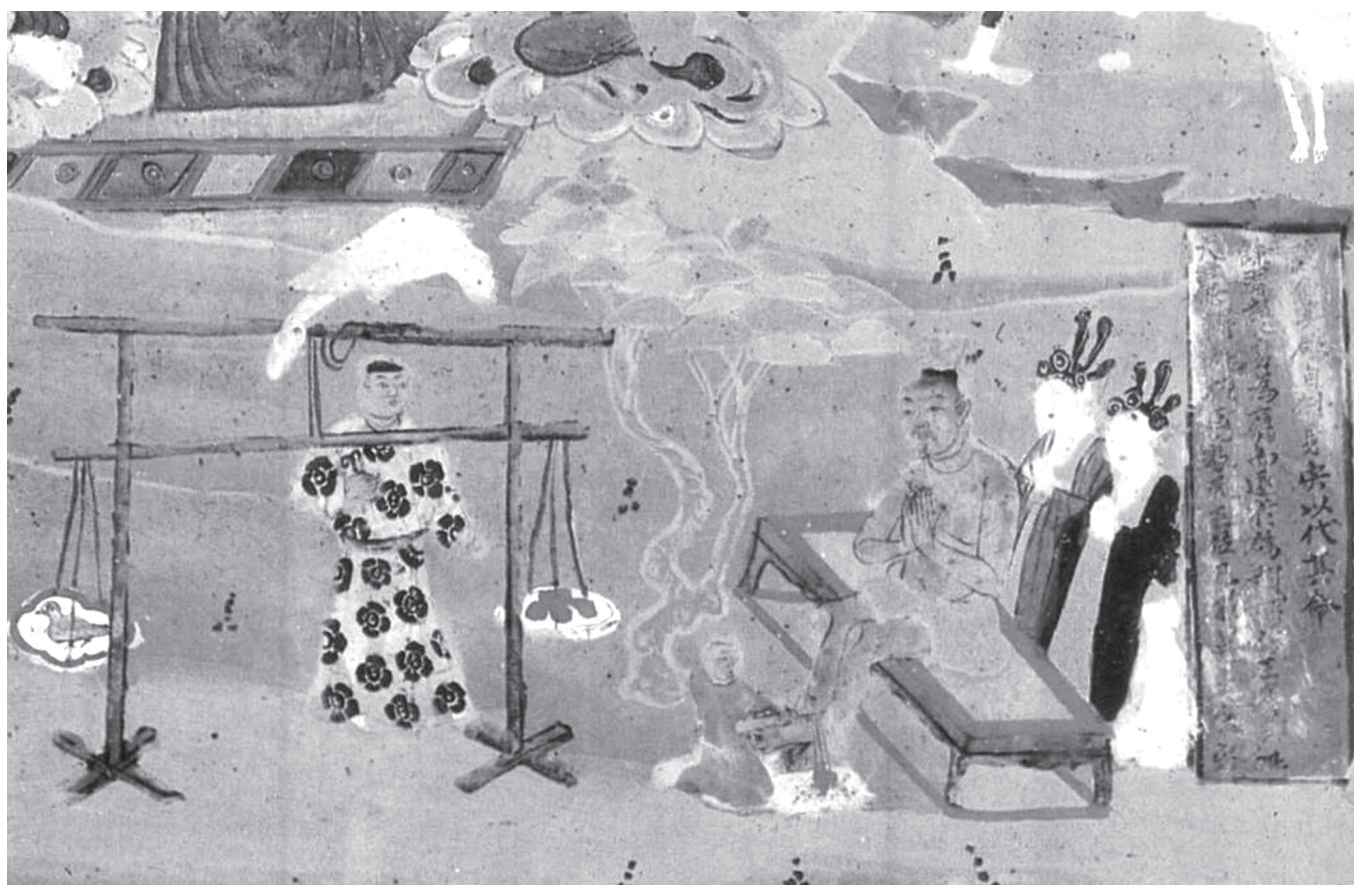
idején, a gandhári művészet hellénisztikus görög és római jegyei mutatják a klasszikus hatások jelenlétét a térségben. E korszakok bármelyikében lehetségesnek tűnik egy motívum átvándorlása nyugatról keletre (3. kép).

Természetesen az oltalomkeresés elég egyetemes jelenség ahhoz, hogy a sólyom által üldözött oltalomkereső madár történetét bármilyen keleti vagy nyugati kultúra befogadja. Ezzel együtt megállapítható, hogy az oltalomkeresésnek sokkal erőteljesebb hagyománya élt nyugaton, az ókori görögség körében. Az ismert történelmi esetek száma több száz, míg indiai földön az elképzelés viszonylag ritkán fordul elő, és ezek az előfordulások sem korábbiak az említett kelet–nyugati érintkezések idejénél. Feltételezésünk meggyőző igazolásához úgy juthatunk közelebb, ha a tágabb indiai összefüggést vizsgáljuk, amelybe az oltalomkereső madár ölbé fogadásának motívuma beépült. Ez az összefüggés a testi önfeláldozás (*déhadána*), amelynek szélsőséges, de hatásos megnyilvánulása a saját hús testből való kivágása.²²

Sibi király legendája a sikerét alapvetően az önfeláldozás eszményének köszönhetette. A történetnek egyedülállóan hindu, buddhista és dzsaina változatai is léteznek. A tamil irodalmi utalások arra a mozzanatra szorítkoznak, amikor a király az összes húsat kivágva egész testével fellép a mérlegre.²³ A legenda ábrázolásai szintén a húskivágás és a mérlegre lépés mozzanatát helyezik előtérbe. A buddhizmus széles elterjedésével ezek az ábrázolások eljutottak Közép-Ázsiába is (4. kép). Érdemes megemlíteni, hogy perzsa közvetítéssel még az arab



3. kép. Sibi király húst vágat ki a lábából Indra jelenlétében. Dombormű, Gandhára, Kr. u. 2. század. London, British Museum



4. kép. Sibi király húst vágat ki a lábából. Barlangfestmény, Mogao 85, Tunhuang, Kr. u. 9. század

világ is átvette és felhasználta a maga céljaira a történetet. Itt Sibi király helyét Mózes veszi át, akit Mihály és Gábiel angyalok tesznek próbára a sólyom és az oltalomkereső galamb alakjában.²⁴

Világhódító útja során a legenda megtartotta az irodalmi szövegekből ismert egységét, az oltalomkereső madár befogadásának mozzanata sohasem vált le (mint az ókori görög anekdotában) a saját hús kivágásának és az önfeláldozásnak a drámai csúcspontot képező eleméről. A Sibi-legenda indiai gyökereit kutatva többen arra a következtetésre jutottak, hogy a húskivágás és az önfeláldozás eleme a védikus-bráhmanikus rituális gyakorlatban találja meg előzményét. Az első hatalmas kozmikus áldozat során az ősi ember feldarabolódott, és testrészeiből alakult ki a világ és a társadalmi osztályok. A rítus a mítoszt ismétli meg, amikor az áldozó képletesen elszenvedi a saját testrészeinek egyenkénti levágását (*szattrá*), vagy éppen az egykori szétDarabolást állítja helyre azzal, hogy összeilleszti a testrészeket (*agnicsajana*).²⁵ Bárhogy is foglalkozunk állást ebben a kérdésben, a testi önfeláldozás és a húskivágás mozzanata eredetében mindenképpen indiainak tűnik.

Az indiai hagyomány az önfeláldozásról szóló hasonló történeteknek egész sorát ismeri. A történeteket elsősorban a Buddha korábbi életét elmesélő buddhista születésregék (*dzsátaka*), illetve példaadó legendák (*avadána*) őrizték meg, bár testi önfeláldozásokkal találkozunk az epikus rétegben és nemritkán a meseirodalomban is. Így általános indiai jelenségről beszélhetünk, amelynek a leggyakoribb példáit a buddhizmus szolgáltatja, mivel a buddhista iskolák az első évszázadoktól soha nem látott népszerűsége tettek szert India területén belül és azon kívül. A buddhizmus közép-ázsiai elterjedésének idején Indiába látogató kínai buddhista szerzetesek, Fa-Hszen (Kr. u.

A sólyom így szólt:

– *Én Indra vagyok, ó, törvény ismerője, ez a galamb pedig itt Agni.*

Azért jöttünk az áldozati ligettedbe, hogy a törvény dolgában megismerjünk téged. [28]

Amit cselekedtél, ó, népek fejedelme, hogy tagjaidból kivágtad a hússodat, az fényes hírneved lesz, mellyel égi világokat hódítasz meg. [29]

Ameddig az emberek mesélnek rólad a földön, ó, király, hírneved fennmarad, és örök világokat nyersz az égen. [30]

Lómasa így szólt:

– *Íme, nézd, ó, Pándu fia, velem együtt a magasztos lelkű királynak*

ezt a szent helyét, mely bűnöktől szabadít meg. [31]

Itt mindig örökkévaló isteneket és vezeklő bölcséket látni, ó, király, nagy érdemű és magasztos lelkű papok társaságában. [32]

5. század), Szung Jün (Kr. u. 6. század) és Hszüan-Cang (Kr. u. 7. század) útleírásaikban beszámolnak róla, hogy felkeresték e testi önfeláldozások állítólagos színhelyeit, ahol buddhista emlékművek emelkedtek.

A testi önfeláldozások főhősei az esetek többségében királyok vagy hercegek, akik az adakozás (*dána*) erényét olyan eszményi fokon valósítják meg, hogy a saját testrészeiket, vérüket-húsukat vagy egész testüket felajánlják a rászorulóknak. A kérelmező gyakran maga Indra, aki kolduló pap alakját ölti magára.²⁶

Sibi nevét a páli buddhista iskola nem húsának kivágásához és testének feláldozásához kötötte, mint a szanszkrit buddhista iskolák, amelyektől a galambot ölébe fogadó és a saját húsát kivágó király története ismertté vált, hanem szemének odaadásához. Egy alkalommal a király fogadalmat tesz, hogy külső adományok helyett belső adományt fog felajánlani annak, aki kéréssel fordul hozzá. A fogadalom szövege magában foglalja a vér és a hús felajánlásának lehetőségét is:

*Ha ma bármely koldus nem valamilyen külső dolgot kér, hanem saját magamból nevez meg valamit – ha a szívemet nevezi meg, akkor a lándzsámmal szétnyitva a mellkasomat, mintha egy csendes tóból szárával együtt kihúznék egy lótuszt, úgy veszem ki és adom neki oda a vércseppektől csöpögő szívemet; ha a húsomat nevezi meg, akkor mintha egy véső eszközzel vésnék, úgy fejem le magamról és adom neki oda a húsomat; ha a véretem nevezi meg, akkor egy odahozott edényt megtöltök vele, és a szájába öntve odaadom neki a véretem...; ha pedig a szememet nevezi meg, akkor mintha a pálmafa belét húznám ki, úgy tépem ki és adom neki oda a szemeimet.*²⁷

A király fogadalmát hallva Indra kolduló pap alakját ölti, és próbára teszi a királyt. Az egyik szemét kéri tőle, mire Sibi mindkettőt odaigéri. Drámai képekben ecseteli a szöveg, ahogy a király sebésze egymás után kiműti a két szemet, hogy azután a pap a szemgödreibe illessze. Természetesen végül fény derül a próbatételre, a király pedig visszanyeri látását.

Csandrprabha király egy kolduló pap kérésére hajlandó levágni és odaadni a saját fejét. A történet később a Vikramádítja önfeláldozó cselekedeteit dicsőítő mesékben (*Vikramacsarita*) le visszhangra.

Szarvamdada király lemondva az uralkodásról, hogy elkerülje a harcot az ellenséges uralkodóval, találkozik egy kolduló pappal. Mivel nincs semmije, amit odaadhatna neki, felajánlja, hogy verje láncba és vigye az ellenséges királyhoz, aki vérdíjat tűzött ki a fejére.

Maitribala királytól öt húsevő démon, akik papok alakját öltik, a megvendégelésüket kérik. A király hiába tálatat eléjük fenséges ételt, ők meleg vérre és nyers húsrá vágnak. A király megnyitja öt eret a testén, és azokból itatja meg a démonokat, azután kardjával húst szel ki magából, és azzal kínálja őket. Az éhes húsevő démonok motívuma beépült Manicsúda király meséjébe, amely feltehetően már a legkorábbi mesegyűjteményben (*Brihatkathá*) is megtalálható volt. Később drámai feldolgozást is megért (Csandragómin: *Lókánanda*). Manicsúda király csodás drágakövel a homlokában születik, amelynek segítségével biztosítja népének jólétét. Előbb egy húsevő démon érkezik hozzá, aki valójában Indra, és enni-inni kér. A ki-

rály, nem akarván ártani más élőlénynek, a saját vérével és húsával lakatja jól a kérelmezőt. Az istenség az önfeláldozást követően meggyógyítja a király testét. Az események úgy alakulnak, hogy később a szomszédos király papok útján a csodás drágakövet kéri, mert a népét csapás sújtja. Manicsúda hagyja, hogy nagy fájdalmak és vérözön kíséretében kivágják a homlokából a drágakövet.

Szurúpa király felajánlja a testét egy húsevő démonnak, ez esetben egy bölcs mondásért. Indra a próbatétel után felfedi kilétét. Hasonló célból mások a szívüket, fejüket vagy egész testüket adják oda.

Mahászattva herceg testi önfeláldozásának története közkedvelt volt. A herceg egyszer az erdő mélyén meglát egy végletekig lesóványodott nösténytigrist, amely éppen a kölykeit készül felfalni. Elhatározza, hogy a tigris elé veti magát, de még előtte bambusznáddal keresztülvágja a saját torkát, hogy könnyebb prédául szolgáljon az elgyengült ragadozónak. A történet itt is tovább bővült. Rukmavati hősnő levágja és odaadja melleit egy éhező asszonynak, aki a gyermekeit készül felfalni. Ezzel a tettével még életében férfivá változik. A következő életében folytatja áldozatos cselekedetét. Megvagdosza késsel a testét, és kifekszik egy hamvasztóhelyre, hogy ragadozó madarak tépkedjék. Egy dögkeselyű óvatosan csipkedni kezdi az egyik szemét. Ő bátorítja, hogy nyugodtan vágja csak ki mindkét szemét. A madarak csontig felemésztik a húsát, miközben ide-oda ráncigálják a testét. A következő életében előkelő születést érdemel ki. Megpillant egy éhező nösténytigrist a kölykeivel, elvágja a saját torkát, és a ragadozó elé veti magát.

Padmaka király nem tudja elviselni, hogy a népét járvány sújtja, és miután megtudja, hogy csak a Róhita nevű óriáshal húsa segíthet a bajon, azzal a kívánsággal, hogy a folyóban e halként szülessen újra, leveti magát palotájának tetejéről. Abban a pillanatban megszületik a folyóban mint Róhita. Az emberek odatódulnak, és mindenféle vágóeszközzel még élve elkezdik darabolni a halat.

A történetek egy csoportjában állatok áldozzák fel magukat, hogy a hússal emberek életét mentsék meg. Egy elefánt a hegyről a mélybe veti magát, hogy éhező száműzöttek sokaságának legyen a szolgálatára húsával egy sivatagban. Egy teknősbéka hajótöröttest ment meg a hátán. Azoknak mégis a húsára fáj a foguk, a szolgálatkész állat pedig önként felajánlkozik. Egy nyúl, amely nem képes a saját húsán kívül más ételt felajánlani a hozzá érkező kolduló papnak, aki valójában Indra, kész élve tüzre vetni és megsütni magát. A párhuzamos történetben ugyanezt teszi egy galamb a havas hegységben egy éhező eltévedt vándorral. A meseirodalomba (*Panycsatantra*) is eljutott változatban egy madarász viharba kerül, és egy fa alatt keres menedéket. A fán élő galamb, amelynek párját a madarász foglyul ejtette, a vendégszeretet legmagasabb fokát tanúsítja, amikor parazsat hoz a csőrében, tüzet gyújt, és megsüti magát vendégének.

Néha a hús kivágásának mozzanata egészen szélsőséges formát ölt. Szuprijá, a jámbor buddhista hívő nő a saját combjából vág ki húst és főzti meg egy buddhista szerzetesnek más hús hiányában, hogy kieszközölje gyógyulását.

Visákha herceg az ájulás szélén lévő feleségének a saját véreből ad inni és a húsából enni. Az asszony később álnokul megcsalja. Bimbiszára király várandós feleségében vágy támad, hogy a férje hátából húst tépjen ki és az ereiből vért szív-

jon. A király eleget tesz a kívánságnak még akkor is, ha tudja, a későbbi apagyilkos magzat jelzi így szándékát.

Szudzási herceg megrendítő történetében a gyermek felajánlja, hogy az úton reménytelenül eltévedt szülei napról napra húst vágjanak ki a testéből és azzal tartsák fenn magukat, mígnem valóságos csontvázvá válik, amelyre azután a vadak rontanak rá. A próbatétel után Indra megjutalmazza emberföltötti tettéért.

Talán a legbizarrabb példa Ambara király nevéhez fűződik. Miután egész vagyonát és királyságát elajándékozta, kolduló papoknak odaadja szemeit, füleit, kezeit, lábait, nemi szervét, húsát és véréit. Akkor a királyt, aki nem több már, mint hasznavehetetlen húsdarab, kihajítják a hamvasztóhelyre, ahol ragadozók és férgek lakmároznak a testéből. Azzal a kívánsággal hal meg, hogy húshegyként szülessen újra. Ez bekövetkezik, és húsával-vérével hosszú időn át táplálja az élőlényeket.

A fenti tömör kivonatok is bizonyítják, hogy a testi önfeláldozás és a saját hús testből való kivágása mélyen az indiai vallásos gondolkodásban gyökerező elképzelés. Nem hiába vetődött fel már a 19. században, hogy bizonyos világszerte ismert irodalmi és mesemotívumok indiai földről sarjadtak.²⁸ Míg az „egy font hús” shakespeare-i motívumáról (J 1161.2) gyakrabban bizonyították be, hogy rokonságát a középkori Európában kell keresni, addig egy másik mesemotívum, amelyben a hős a saját testéből húst vág ki, hogy egy segítő állatot megetessen (B 322.1), Eurázsia egész mesekincsében megtalálható „A három elrabolt hercegnő” mesetípusban (ATU 301), amelyet mi elsősorban a *Fehérlófia* és rokon mesékből ismerünk.²⁹ Az óriási ragadozó madár (griff, ruk, szimurg, anka) megetetése a főhős saját combjából kivágott húsával erősen emlékeztet a Sibi-legenda mozzanatára, amelyben a király húst vág ki a combjából a sólyomnak. Vélhetően már a legkorábbi indiai mesegyűjteményben (*Brihatkathá*) megtalálható volt az óriási ragadozó madárnak való testi önfeláldozás motívuma Dzsimútaváhana történetében, aki feláldozza magát az isteni Garuda-madárnak az ennek napi áldozatul szánt kígyófiú (*nága*) helyett. A történet népszerűségét mutatja, hogy drámai feldolgozása is készült (Harsa: *Nágánanda*). Bizonyos mesékben hűsevő démonok hajlandók ég és föld között szállítani a főhőst, ha a saját combjából kivágott hússal eteti őket (*Kathászariszágara*). Perzsatorök fordításból (*Tútínáme*) ismerünk egy indiai eredetű mesét a papagáj-mesék hagyományából, amelyben a főhős megment egy békát egy kígyó szájából, azután a saját combjából vág ki húst, hogy a kígyót kárpótolja. Mindkét állat háláját elnyeri ezzel, akik a segítőjéül szegődnek. A testi önfeláldozáshoz kapcsolódva a kígyó felesége elmeséli a Sibi-legendából ismert történetet, amelyben a főhős szerepét Mózes veszi át.

A testi önfeláldozásokról szóló történetek állandóan visszatérő elemekből építkeznek. Az oltalomkereső állat befogadásának eleme a Sibi-legendán kívül egyetlen más történetben sem kerül elő. Az egymástól eltérő buddhista hagyományok más-más történeteket kapcsolnak Sibi király nevéhez, amelyek annyiban közösek, hogy mind tartalmazzák a testi önfeláldozás és a saját hús kivágásának mozzanatát. A változatok szoros ro-

konságot mutatnak a bemutatott történetek egyikével-másikkal.

A páli buddhista iskola változatában Sibi király a szemeit adja oda a kolduló papnak. Az egyik szanszkrit buddhista iskola hagyományában Sibi királyhoz egy könyörgő beteg járul, és a meggyógyítását kéri. Az orvosok reménytelennek nyilvánítják az esetet, mivel a beteget egy olyan ember vérével kell fél évig táplálni, aki élete során sohasem érzett haragot. Miután a király megbizonyosodik róla, hogy megfelel ennek a feltételnek, öt eret megnyit a saját testén, és fél évig táplálja a beteget, aki így felgyógyul.³⁰

Egy másik szanszkrit buddhista hagyományban Sibi királyt hűsevő démon alakjában felkeresi Indra, és egy bölcs mondásért cserébe a jóllakatását kéri meleg vérről és nyers hússal. A király egymás után húsdarabokat vág ki a testéből, ám a démon éhsége nem enyhül. Végül felajánlja az egész testét, mire Indra felfedi kiletét és megjutalmazza.³¹

Egy harmadik szanszkrit buddhista hagyományban több, már ismert elem ötvöződik. Sibi király az emberek után az apróbb lényeknek is adományt akar juttatni, de már nincs semmije. Ezért késsel megvagdossa a testét, majd kifelé szökik egy olyan helyre, amely hemzseg a böglyöktől-szúnyogoktól, és hagyja, hogy azok kedvükre szívják a véréit. Akkor Indra próbára akarja tenni, keselyű alakját ölti, odarepül, és a csőrrel tépkedni kezdi a szemét. A király buzdítja, hogy vegyen el bármit a testéből. Erre Indra kolduló pappá változik, és a két szemét kéri. A király minden további nélkül felajánlja neki a szemeit. Az istenség a próbatétel után felfedi kiletét, és dicsőíti a királyt nemes tettéért.³²

Nem tudni pontosan, hogy melyik szanszkrit buddhista hagyomány építette be a saját Sibi királyról szóló történetébe a sólyomtól üldözött oltalomkereső madár mozzanatát. Több kínai fordítás őrzi a Sibi-legendának ezt a változatát. Bizonyára a véletlen műve, hogy teljes szanszkrit eredetije nem maradt ránk. Ismerjük viszont a Sibi-legendának epikus változatait (*Mahábhárata*), amelyek lényegesen nem térnek el a buddhista változatoktól. Csupán annyi a különbség, hogy a legrégebbi szövegváltozat Usinara királynak, Sibi apjának tulajdonítja az önfeláldozó cselekedetet. A Sibi-legenda később beépült a meseirodalomba is (*Panycsatantra*, *Kathászariszágara*), hasonlóan más önfeláldozás-történetekhez.

Az ókori görög és indiai források összehasonlító elemzése egyik oldalon az oltalomkereső állat motívumával, másikon az önfeláldozással és a saját hús kivágásának mozzanatával a Sibi-legenda több rétegben való kialakulására mutat. A görög anekdotából ismert alaphelyzet, amely tartalmazta a sólyom által üldözött madár ölbe fogadásának a mozzanatát, jó kiindulási alapul szolgált a Sibi-legenda szervesen indiai drámai kifejtéséhez. A két eltérő elem összekapcsolása a görög-indiai kulturális érintkezéseknek egy olyan pontján mehetett végbe, amikor a két kultúra kölcsönösen befogadóvá vált egymás iránt. A buddhizmus könnyen lehetett a hordozó közeg. A Sibi-legenda ebben az összetett változatában minden más önfeláldozó történetnél alkalmasabbnak bizonyult a világ meghódítására.

Jegyzetek

- 1 A párhuzamra röviden utaltam már: Gaál 2013, 278–279.
- 2 A történet ismertetésében a legenda egyes változatainak eltérései miatt egyszerűsítéshez folyamodtam. A legenda széles körű feldolgozásához az eredeti források alapján lásd Meisig 1995.
- 3 Diogenész Laertios: *Vitae philosophorum* IV. 10 = Xenokratész: 2. töredék, 49–51 Isnardi Parente. A klasszikus és az ókori indiai forrásokat itt és a továbbiakban a saját fordításomban közlöm.
- 4 Ailianos: *Varia historia* XIII. 31 = Xenokratész: 7. töredék Isnardi Parente.
- 5 További fejtegetésekhez lásd Gaál 2012a, 49–58; 2012b, 190–191.
- 6 Phótios: *Bibliotheca* Cod. 279. 534a37–534b3.
- 7 A példákat részletesen tárgyalja Schamp 2005.
- 8 Phótios: *Bibliotheca* Cod. 279. 534b38–535a4.
- 9 Plutarchos: *De esu carniū* I. 7, 996a = Xenokratész: 53. töredék Isnardi Parente.
- 10 Porphyrios: *De abstinētia* IV. 22. 1–5 = Xenokratész: 252. töredék. Xenokratésznek az állatok megkímélésével kapcsolatos töredékeihez lásd Isnardi Parente 1985.
- 11 Ovidius: *Epistulae ex Ponto* II. 2. 31–38.
- 12 Vergilius: *Aeneis* VII. 500–502.
- 13 Az oltalomkeresés jelenségéről átfogóan, főleg a törvényi jelleget hangsúlyozva, lásd Naiden 2006.
- 14 Hérodotos: *Historiae* I. 157–159.
- 15 Ailianos: *Varia historia* V. 17.
- 16 Ailianos: *De natura animalium* XI. 6–7.
- 17 A példák gazdag gyűjteményét adja Mastrocinque 2009.
- 18 Plutarchos: *Quaestiones convivales* VIII. 7. 1–3; Ailianos: *De natura animalium* I. 52; Philón: *De animalibus* 22.
- 19 Plutarchos: *De sollertia animalium* 2, 959e.
- 20 Lucretius: *De rerum natura* V. 860–874.
- 21 Az ábrázolások teljes listáját közli az irodalmi források feltüntetésével Schlingloff 2000, I. 222–230.
- 22 A testi önfeláldozásról részletes elemzést nyújt Ohnuma 2007.
- 23 A tamil forrásokhoz lásd Kapp 1993.
- 24 Az arab források feldolgozásához lásd Bellino 2002–2003.
- 25 Az elméletekhez lásd Parlier 1991; Oberlies 2001.
- 26 Az egyes történetekhez a főhősök nevei alatt lásd Grey 2000.
- 27 *Páli dzsátaka* 499.
- 28 Theodor Benfey fejtegetéseire gondolok, amelynek kiváló újraértékelését végezte el a közelmúltban Vajda 2000.
- 29 A meséről és elemeiről legutóbb lásd Hoppál 2007.
- 30 *Műlaszarvástivádavinaja* II. 132–133 Dutt.
- 31 *Karmasataka* X. 12–13.
- 32 *Avadanasataka* IV. 4.

Bibliográfia

- Bellino, F. 2002–2003. „Mosè, il falco e la colomba: origine, trasformazioni e intrecci di una storia della letteratura islamica”: *Quaderni di Studi Arabi* 20–21, 207–228.
- Gaál B. 2012a. „»Aki az állattal kegyetlen, nem lehet emberséges ember«: Ponori Thewrewk Emil és az állatvédelem a régi görögöknél”: *Antik Tanulmányok* 56, 17–63.
- Gaál B. 2012b. „»Állatvédő« törvények az ókori görögöknél”: *Társadalomkutatás* 30, 186–194.
- Gaál B. 2013. „Vegetarianizmus és nem-ártás az ókori Indiában. Keleti és nyugati perspektívák”: Déri B. (szerk.): *Convivium*. Budapest, 197–316.
- Grey, L. 2000³. *A Concordance of Buddhist Birth Stories*. Oxford.
- Hoppál M. (szerk.) 2007. *Fehérlófia*. Budapest.
- Isnardi Parente, M. 1985. „Le »tu ne tueras pas« de Xénocrate”: J. Brunschwig – C. Imbert – A. Roger (szerk.): *Histoire et structure. À la mémoire de Victor Goldschmidt*. Paris, 161–172.
- Kapp, D. B. 1993. „Allusions to the Śibi Legend in Classical Tamil Literature”: *PILC Journal of Dravidic Studies* 3, 75–85.
- Mastrocinque, A. 2009. „Sacred Precinct: Cattle, Hunted Animals, Slaves, Women”: U. Dill – C. Walde (szerk.): *Antike Mythen. Medien, Transformationen und Konstruktionen*. Berlin – New York, 339–355.
- Meisig, M. 1995. *König Šibi und die Taube. Wandlung und Wanderung eines Erzählstoffes von Indien nach China*. Wiesbaden.
- Naiden, F. S. 2006. *Ancient Supplication*. Oxford.
- Oberlies, T. 2001. „König Šibis Selbstopfer”: *Bulletin d'Études Indiennes* 19, 241–250.
- Ohnuma, R. 2007. *Head, Eyes, Flesh, and Blood. Giving Away the Body in Indian Buddhist Literature*. New York.
- Parlier, E. 1991. „La légende du roi des Šibi: du sacrifice brahmanique au don du corps bouddhique”: *Bulletin d'Études Indiennes* 9, 133–160.
- Schamp, J. 2005. „Un viatique pour la critique: le cas de l'éthiopée”: E. Amato – J. Schamp (szerk.): *ἩΘΙΟΠΙΑ. La représentation de caractères entre fiction scolaire et réalité vivante à l'époque impériale et tardive*. Salerno, 143–155.
- Schlingloff, D. 2000. *Erzählende Wandmalereien. Narrative Wall-Paintings. Vol. I. Interpretation*. Wiesbaden.
- Vajda L. 2000. „Vermutungen zu Benfey's *Pantschatantra* (Paragraph 166)”: C. Chojnacki – J.-U. Hartmann – V. M. Tschannerl (szerk.): *Vividharatnakarandaka. Festgabe für Adelheid Mette*. Swisttal-Odendorf, 503–517.

Mogyoródi Emese az SZTE BTK Filozófia Tanszékének docense.

Legutóbbi írása az *Ókorban: Szabadság és erkölcsiség a homérosi világban* (2007/1–2).

Mit tanulhatunk a preszókratikusoktól az állati jogokról?

Mogyoródi Emese

Az állati jogokkal foglalkozó irodalomban az állatokra standard módon „nem emberi élőlényként/állatként” (*nonhuman animal*) utalnak.¹ Emögött egy hosszú történettel rendelkező vita és egy vele kapcsolatos állásfoglalás körvonalazódik. A vita arról szól, vajon mi különbözteti meg az embert mint fajt az állatoktól, és milyen következményekkel jár ez a különbség az állatokkal való emberi bánásmód mikéntjére nézve. Az embernek az európai kultúrkörben széles körben meghatározóvá vált megkülönböztető jegye Aristoteléstől kezdődően az, hogy ésszel (görög: *logos*, latin: *ratio*) rendelkező lény,² aki ennek köszönhetően hozta létre, amit legáltalánosabb értelemben „kultúrának” vagy „civilizációnak” nevezünk, melynek két, alapvető pillére a technikai eszközkészlet és a nyelvhasználat. Az ember így meghatározott *differentia specificája* – a továbbiakban utalunk rá *logosként* – óriási elméleti jelentőséggel bír az állatokkal való bánásmód vagy a hozzájuk való emberi viszonyulás problémaköre szempontjából. Ha az állatokból teljes mértékben hiányzik a *logos*, vajon van-e rá bármiféle elméleti jogalapunk vagy indokunk, hogy felveszük egyáltalán, miként *kellene* bánnunk velük, vagyis felvethető-e egyáltalán a „jogaik” kérdése vagy általában a velük való bánásmód „erkölcsös” vagy „erkölcstelen” volta? Hiszen amennyiben az állatokból éppúgy hiányzik a *logos*, mint a növényekből, kövekből vagy a csillagokból, akkor amint ezekkel kapcsolatban abszurd volna vizsgálni erkölcsi jellegű viszonyulásunkat, úgy az állatokkal kapcsolatban is az.³

A meggondolás mögött két, rejtett előfeltevés körvonalazódik. Az egyik az (1), hogy csupán a velünk egyívású (vagy legalább egyenrangú) lények vonatkozásában vethető fel a(z erkölcsös) bánásmód kérdése, hiszen miféle kötelezettségünk volna olyan lények/dolgok felé, akik/amelyek esetében nem beszélhetünk olyasféle méltóságról, amellyel az embert a *logos* felruházza.⁴ A másik az (2), hogy ráadásul – a *logos* hiánya folytán – nem is feltételezhetjük, hogy az állatok egyáltalában *felfogják*, miként is bánnak velük.⁵ Az állati jogok mellett érvelők szótárában a „nem-emberi élőlény/állat” kifejezés ezt a fajta megközelítést kívánja megkérdőjelezni azzal, hogy az ember és az állatok halmazának átfogó elemét (a *genust*: „élőlény/állat”) hangsúlyozza, nem pedig a kettő megkülönböztető jegyeit (a *differentia specificát*). Ezzel azt fejezi ki, hogy az ember is *alapvetően* állatszerű élőlény, amivel elméleti jogalapot kíván szolgáltatni az állatokkal való emberi bánásmód erkölcsi kérdésként való kezeléséhez.

Ezzel azonban a probléma még nincs megoldva, sőt továbbiakat generál. Egyfelől nem elég hangsúlyozni a két faj közösségét, a *logost* mint *differentia specificát* is felül kell vizsgálnunk, mivel a fenti érvelés második pontját (az állatok a *logos* hiánya miatt nem is fogják fel, miként bánnak velük) a két faj közösségének hangsúlyozása nem érinti. Ennél súlyosabb probléma azonban, hogy amint az „ember” fajt eltoljuk az „állatszerű élőlény” irányába, az nem egyszerűen sérti sok ember méltóságérzetét, hanem valójában ugyanazt a problémát veti fel, mint a különbség hangsúlyozása. Ha az ember egyívású az állatokkal (maga is lényegét tekintve „állatszerű”), akkor, amint náluk nem vetődik fel (akár egymás között, akár irányunkban) az erkölcsi viszonyulás kérdése, úgy miért vetődne fel részünkről feléjük, és ami még rosszabb, saját magunk

(az emberek) irányában? A két faj közötti lényegi azonosság hangsúlyozása valójában elméleti ambivalenciát teremt: éppúgy alkalmazható az állati jogok elvitatására, mint annak igazolására. Az állati jogok elméleti igazolását ennél fogva nem kereshetjük a két faj közötti különbség *elmosásának* irányában, mert az nemcsak elégtelen az ember–állat erkölcsi viszonyának megalapozásához, hanem súlyos problémákhoz is vezet az ember–ember viszony alapvetően erkölcsi jellegüként való értelmezése szempontjából.

Ami a *logos* mint *differentia specifica* felülvizsgálását illeti, a próbálkozások jellemzően az érzelmek és az érzelmi élet irányában történnek: ha el is fogadhatjuk a *logos*t emberi *differentia specificaként*, az még nem jelenti azt, hogy elvitathatnánk az állatoktól a velük való bánásmód *érzelmi* felfogását (pontosabban megélését), ráadásul ha vannak olyan jellegű érzelmeik, amelyek az emberek közötti (erkölcsileg mérlegelhető) cselekvések következményei, akkor ez egyúttal megteremti a közösséget a két faj között ahhoz is, hogy velünk egyívásúnak tekinthessük őket.⁶ Ez azonban további bonyodalmakhoz vezet. Először is, nem minden állatnak tulajdoníthatunk az emberéhez megközelítőleg is hasonló érzelmevilágot; másodsor, az érzelmek (például harag, félelem, szégyen, vonzalom, undor stb.) nem igazán tartoznak a magasabb rendű lelki funkciók sorába, „ösztönkésztetéseként” inkább az állati ösztönélet szintjén mozognak – vagyis, ezek a funkciók tovább hasonlítják az embert az állatokhoz, és újra csak felvetődik a fenti probléma: a két faj közötti különbség elmosása, és ennek tarthatatlan következményei.

Az állatokkal való bánásmód erkölcsi relevanciájának megalapozásához ennél fogva egy olyan megközelítésre volna szükség, amelyik nem mossa el a két faj közötti lényegi különbséget, ugyanakkor lehetővé teszi annak belátását, hogy nem bánhatunk az állatokkal kegyetlenül vagy „erkölcstelelenül”, még akkor sem, ha nem tekinthetők velünk egylényegűeknek, ennél fogva olyan lényeknek sem, akikre erkölcsi kategóriák vonatkoztathatóak volnának.

A görögöknél kétféle, egymástól alapvetően különböző intellektuális közegben jelenik meg a gondolat, hogy az ember az állatokkal egylényegű vagy legalábbis közös eredettel bír velük. Ezt egyfelől a pythagoreusok vallásos csoportjai (vagy az általuk inspirált olyan gondolkodók, mint Platón) képviselik, hiszen a lélekvándorlás hite azt implikálja, hogy az állatokban emberi lelkek inkarnálódtak.⁷ Ez együtt jár annak feltételezésével, hogy az állatok osztoznak az emberrel az ész (vagy értelem, *phronein* vagy *noein*) képességében,⁸ másfelől ennek megfelelően az állatokkal való „emberséges” bánásmód propagálásával,⁹ sőt, egyenesen a húsevés, illetve az állatölés tiltásával.¹⁰ Az ember állatokkal való egylényegűségének gondolata azonban megjelenik olyan gondolkodóknál is, akiknek nincs köztük a pythagoreus közösségekhez, és nem vallásos, ellenkezőleg, egyfajta evolucionista vagy mechanisztikus filozófiai kontextusban fogalmazzák meg a két faj közös osztozását az értelemben (*nus*). Archelaos, Anaxagoras tanítványa (aki maga is úgy tartotta, hogy minden állat rendelkezik értelemmel¹¹) a következő elméletet vallotta:

Az állatokra vonatkozóan azt állítja, hogy amikor kezdetben a föld alsó részei melegedni kezdtek, ahol a meleg és a hideg összekeveredett, megjelent a sok egyéb állat és az ember is.

Életmódjuk azonos volt, és táplálékukat az iszapból nyerték. Ezek rövidéletűek voltak; később már egyik állat a másiktól született. Az emberek különbözni kezdtek a többi állattól, vezetőket választottak, törvényeket alkottak, mesterségeket találtak ki, városokat alapítottak, meg más efféléket csináltak. Azt mondja, az ész (nus) minden állattal ugyanúgy vele születik. Ésszel él ugyanis minden állat, bár az egyiké lomhább, a másiké gyorsabb.

Hippolytos: Ref. I. 9. 5–6¹²

A két elmélet (a pythagoreus és az anaxagorasi-archelaosi) modern értékelése (mármint az állati jogok megalapozásának szempontjából) figyelemre méltó. Úgy tűnik, modern szemzőből nézve kedvezőbb fogadtatásra talál az utóbbi, határozottan szekuláris elmélet,¹³ holott az egylényegűség hangsúlyozása mellett a pythagoreus tanításnak egyértelműen pozitív gyakorlati következményei vannak az állatokkal való bánásmódról nézve, míg ez egyáltalán nem mondható el az evolucionista elméletéről, ellenkezőleg.¹⁴ Ez bizonyos értelemben érthető. Egyfelől nehéz belehelyezkednünk a pythagoreusok lélekvándorlásba vetett hitébe, és valami hasonló világnézetre alapozni az állati jogok modern elméletét. Másfelől az is belátható, hogy a pythagoreus elmélet mondhatni túl messzire megy az állatok és az ember egylényegűségének elismerésében: az állatok valójában emberek, (inkarnálódtak) emberi lelkek. Ha ezt valaki őszintén hiszi, valójában nincs is szüksége semmiféle elméleti igazolásra az állatokkal való baráti bánásmóddhoz (már ha alapvetően erkölcsi lényként kíván viselkedni, amit azonban hite meg is követel). Vegyük észre azonban, hogy a szekuláris, evolucionista elmélet hasonlóképp extrém, csak éppen az ellenkező irányban, és azt a súlyos problémát veti fel, amit fent jeleztem: aláássa az emberek közötti erkölcsi viszonyt. Ez világossá válik, ha figyelembe vesszük Archelaos egy további tanítását:

(Archelaos) azt mondta, hogy a keletkezésnek két oka van, a hideg és a meleg; az élőlények az iszapból keletkeztek, és a jó (to dikaion) és a rossz (to aischron) nem természettől (physei) vannak, hanem csupán közmegegyezés (nomói) révén.

DK 60 A 1¹⁵

Platón úgy látta, szoros összefüggés áll fenn az evolúciós fizikai elméletek és az erkölcsiség (vagy a törvény, *nomos*) konvencionista eredetének felfogása között (Törvények 889a), melynek veszélyeit a *Gorgias*ban bontja ki. Kalliklésznek a szociáldarwinizmust előrevetítő felfogásában az a helyes (igazságos, erkölcsös), ha az erősebb vagy hatalmasabb uralkodik a gyengébb felett, és elveszi, ami (természettől fogva) jár neki, pontosan úgy, „miként az az állatoknál van” (*Gorgias* 483c–d). Kalliklész ezzel relativizálja (vagy inkább egyenesen felfüggeszti) az emberek közötti erkölcsi viszony természeti/természetes voltát, és ezt arra a kimondatlan előfeltevésre építi, hogy az ember teljességgel egylényegű az állatokkal. Azaz, itt éppen azt látjuk, amit problémaként jeleztem azzal kapcsolatban, hogy az ember és az állatok közötti egylényegűség hangsúlyozása veszélybe sodorhatja az emberek közötti erkölcsi viszonyt. Tehát míg a pythagoreus elmélet mondhatni túlságosan emberivé teszi az állatokat, az evolucionista elmélet túlságosan

san állativá teszi az embereket. Létezik-e középút e két, extrém megközelítés között?

Úgy gondolom, egy ilyen megközelítés is megfogalmazódott már a korai görög gondolkodók műveiben, mégpedig a preszókratikus filozófusok két olyan alakjának tanításaiban, akiket nem szokás emlegetni az állati jogok problémakörével kapcsolatban.¹⁶ Közel éltek egymáshoz (térben és időben is), és mindketten az ión (természet)filozófia jeles képviselői. Kolophóni Xenophanésről (kb. 570/65–470) és Hérakleitosról (*flor.* 504–501) van szó, aki Ephesosban élt.¹⁷ Xenophanés legfőképp teológiai tanításairól híresült el, noha természetfilozófiai és episztemológiai meglátásai sem kevésbé jelentősek. Erkölcsstelenségük (fr. 11, 12) és antropomorfizmusuk miatt (fr. 13) kritizálta a Homéros és Hésiodos műveiben megjelenő – tegyük hozzá, a hagyományos, görög vallásra jellemző – isteneket, és helyettük vagy egyetlenegy, vagy egy leghatalmasabb isten tiszteletét propagálta, aki egyáltalán nem hasonlít az emberre, sem „formájára” (*demas*), sem „értelmére” (*noéma*) nézve (fr. 23).¹⁸ Hogy miként jutott Xenophanés ennek az istennek az eszméjére, vitatott kérdés – ebben mindenesetre bizonyosan szerepet játszott egy gondolatmenet, melyet két, egymással összefüggésbe hozható töredék őrzött meg számunkra:

[*Lám csak*], a négernek fekete s laposorrú [*az isten*],
[*s közben*] a thrákoknál íme kékszemű, rőt [*valamennyi*]
Fr. 16

Ám ha a [lónak], ökörnek, oroszlánnak keze volna,
s fessen tudna kezük, s vele azt tennék, mit az ember,
akkor a ló is a lóra, ökör meg ökörré hasonlóan
mintázná meg az isteneket, testük meg olyanak
alkotná, amilyen formát épp önmaga hordoz.
Fr. 15

Ez a felvetés az európai kultúrában megőrzött első ún. „hipotetikus argumentum”, ami valamiképp nyilván a hagyományos görög vallással szemben megfogalmazott xenophanészi istenség eszméjét hivatott alátámasztani. Milyen következtetések vonhatóak le ezekből a töredékekből arról, hogy mit gondolt Xenophanés az ember és az állatok viszonyáról, illetve az ember megkülönböztető jellemzőjéről?

Először is, érdemes észrevenni a két töredék argumentatív párhuzamát: az, ahogyan más népek (néger, thrákok) elképzelik/elgondolják/ábrázolják a saját isteneiket – nyilván különbözőképp a görögöktől –, éppúgy függ attól, hogy ők maguk épp milyen (antropológiai) jellemzőkkel rendelkeznek, mint függne attól, ha – a hipotézis szerint – az állatok elképzelnék/elgondolnák/ábrázolnák őket. Az argumentum végkicsengése az, hogy egy fekete és lapos orrú vagy kékszemű és vörös hajú isten épp olyan abszurd vagy elfogadhatatlan, mint egy ló vagy ökör alakú isten. Ebből még akár valamiféle xenophóbiára is következtethetnénk, nemhogy az állatok bármilyen értelmű megbecsülésére, ha nem tudnánk, hogy Xenophanés mindezzel egy az emberre mint olyanra (tehát semmilyen emberre) nem hasonlító istenség létezését támasztja alá – ami azt jelenti, hogy ez az isten *éppúgy* nem hasonlít a görögök isteneire, mint a négerkéire vagy a thrákokéira. Xenophóbiáról tehát szó sincs: az argumentáció szerint a görögök éppúgy té-

vednek arra vonatkozóan, hogy milyen is az isten (valójában), mint a néger, vagy a thrák, amennyiben úgyszólván a saját képükre és hasonlóságukra képzeli el őket. De mi a baj ezzel? Feltehetőleg az, hogy szubjektivizálja vagy relativizálja az isten eszméjét, és ebben az értelemben antropomorfizálja. Az üzenet az, hogy az isten, ha valóban istenség, nem függhet az embertől – sőt, egyéb „istenektől” sem –, egyáltalán, nem függhet semmitől, ellenkezőleg, tőle függ minden.¹⁹ Ezzel Xenophanés nemcsak hallatlan vallási reformot hajt végre – hiszen mi sem jellemzőbb a hagyományos görög vallásra, mint épp az istenek erős antropomorfizálása –, hanem egyúttal az általa megfelelőnek tartott vallásos attitűdre vonatkozóan is egy lényeges üzenettel áll elő. A legkülönbözőbb népeknél megtalálható legkülönbözőbb istenekbe vetett hit tényéből nem arra következtet – mint teszik később, a felvilágosodás korában –, hogy maga az istenhit mint olyan szubjektív vagy relatív, ennél fogva *hamis*, hanem arra, hogy egy (vagy inkább az) isten (aki feltétlenül létezik) nem lehet valóban olyan, mint amilyenként – önmagukból kiindulva – az egyes népek elgondolják. Emögött tehát az a meggyőződés körvonalazódik, hogy az isten nem függhet az embertől, ellenkezőleg, az ember – és minden egyéb – függ az istentől. Vagyis az isten eszméjének abszolutizálásával párhuzamosan Xenophanés szublimálja vagy elmélyíti a görög *pietast* (istentisztelet, vallásosság) is: azt sugallja, hogy helytelen vallásos attitűd az istenséget hozzánk hasonlítani vagy mérni, az efféle isten(ek)e)t nem lehet megfelelő tisztelettel övezni, mert nem elég emelkedettek, nem elég hatalmasak, nem elég tökéletesek, sem fogalmilag, sem erkölcsileg. És valóban, a Xenophanés által egyetlenként (vagy egyetlen, leghatalmasabbként) elismert Isten egyáltalán nem hasonlít az emberre, különösképp nem kognitív képességei tekintetében:

*Mindene lát és mindene ért (noei) és mindene hall is.*²⁰
Fr. 25

Azt látjuk tehát, hogy amellet, hogy erkölcsstelenségeikért kritizálja a homérosi-hésiodosi isteneket, Xenophanés egy mélyebb *pietas* szellemében deantropomorfizálja a hagyományos görög istenképzetet. Ezt pedig oly módon teszi, hogy megnöveli az ontológiai szakadékot isten és ember között: az isten kategoriósan különbözik az embertől, nem áll fenn közöttük hasonlóság (*homoiósis*), határozottan nem egylényegűek. Ez igencsak jelentős eltérés mind a hagyományos, homérosi-hésiodosi isten-ember viszonyra vonatkozó elgondolásoktól,²¹ mind a pythagoreus elképzelésektől.²²

De hogy állunk az állatokkal? Mint rámutattam, a 15. és 16. töredék arra szolgál, hogy bemutassa annak az elgondolásnak az abszurditását, hogy az isten bármilyen módon függne az emberektől. A 15. töredék hipotetikus argumentuma egyúttal egyfajta *ad absurdum* érvelés is. Ha belegondolunk, milyen abszurd lenne a helyzet, ha az állatok (lovak, ökrök, oroszlánok) is ábrázolni tudnák az isteneiket, és azok az egyes állatfajokra hasonlítanának, akkor beláthatjuk, hogy épp ilyen abszurd az is, hogy a különféle népekhez hasonlóak. Mármint nem az az abszurd, hogy volnának állat alakú istenségek (említsük csak a mitikus Pegasost, aki éppenséggel lóhoz hasonló), hanem az, hogy az állatok egyáltalán isteneket tisztelhetnének. Ebből arra következtethetünk, hogy Xenophanésnek határozott

véleménye van róla, hogy mi különbözteti meg az állatokat az embertől – ez pedig nem más, mint az istenhit. Ez jelentős, az arisztotelészi-sztoikus, logocentrikus emberképtől alapvetően eltérő elgondolás.²³ Mivel az isten éppen különösen kognitív képességeiben különbözik az embertől, ez nem lehet az, ami megkülönbözteti az embert az állatoktól. A lényeges különbséget az jelenti, hogy az ember isteneket tisztel – aminek ennél fogva persze nem is lehet köze a racionalitáshoz, ugyanakkor azonban köze kell legyen az erkölcsiséghez, hiszen a *pietas* elmélyítésének motivációja feltehetőleg alapvetően erkölcsi Xenophanés számára.²⁴

Xenophanés teológiai tanításaiban tehát az ember és az isten közötti határ kategorikus megvonása párhuzamos az ember és állat közötti határ szigorú megvonásával. Azt látjuk, hogy egyfelől a pythagoreus teológiával, illetve antropológiával szemben (melynek értelmében elmondható, hogy „az ember mértéke az isten”),²⁵ másfelől az evolucionista elméletek extrém *physis*-párti értelmezésével szemben (ahol épp ellenkezőleg, „az ember mértéke az állat”), Xenophanésnél az ember mértéke egyszerűen csak az ember – miközben az ember nem mértéke semminek. Ha Tom Regan, az állati jogok egyik jelentős kortárs teoretikusa az antropocentrikus látásmód kritikáinak törekvését úgy jellemzi, hogy azok Prótagorast kívánják „eltemetni” (és itt Prótagoras híres *homo mensura* tételére kell gondolnunk: „mindennek mértéke az ember”),²⁶ akkor elmondhatjuk, hogy Xenophanés volt az első, aki világos alternatívát kínált erre az antropocentrikus látásmódra. Ez azonban nem jelentette számára az istenség, az emberek és az állatok közötti hierarchikus viszony tagadását: a hierarchia megmarad, és így nem eliminálódik a különbség ember és állat között sem. Am azáltal, hogy kategorikus határt von az ember és az istenség között, arra figyelmezteti az embert, hogy nem lehet túlságosan büszke rá, hogy az állatok felett áll, ez a méltósága vagy felsőbbrendűsége egyáltalán nem ad rá okot, hogy önmagát *teljhatalmúnak* tekintse: ez egyedül az isten kiváltsága.

Bár Hérakleitos sok tekintetben eltérő gondolkodó Xenophanéstól, mégis, ami az isten és az ember, illetve az isten és az állat viszonyát illeti, hasonló hierarchiát találunk az ephesosi bölcsnél. Hérakleitos egyfelől szintén világossá teszi, hogy az ember és az állat összemérhetetlen:

*A legszebb majom is csúnya az emberhez képest.*²⁷
Fr. 82

Másfelől azonban arra is rávilágít, hogy az ember és az istenség is összemérhetetlen:

A legbölcsebb ember is majom az istenhez képest, bölcsességben (sophiai), szépségben és minden másban.
Fr. 83

Az ember a csecsemő nevet kapja az istentől, ugyanúgy, ahogy a gyermek a felnőtt férfitől.
Fr. 79

Az ember és az állat közötti határ Hérakleitosnál Xenophanéshez hasonlóan határozott, különös tekintettel a test és a lélek javainak szembeállítására:

Ha boldogság volna a test gyönyöreiben, az ökröket mondanánk boldognak, mikor borsót találnak, hogy egyenek.
Fr. 4

[Mert] egyet választanak mindenekkel szemben a legkitűnőbbek, el nem apadó hirt a halandók között. A sok ember pedig eltöltekezik, akár a barmok.
Fr. 29

De mégis, miben különb az ember az állattól? Hérakleitos Xenophanéshez hasonlóan nem az ember kognitív képességeiben találja meg az ember *differentia specificá*ját:

Emberi éhosszal ugyanis nem jár együtt értelem (gnómas), az istenivel azonban együtt jár.
Fr. 78

Vajon mire vonatkozhat a *gnómé*, a bölcs belátás, mely az emberből hiányzik, az istenben azonban megvan? Úgy gondolom, a válasz a jóra és a rosszra (így az erkölcsre) vonatkozó hérakleitosi tanításokban keresendő. Hérakleitos elsősorban azért ostromozza a tudatlan tömeget – de a görögök legnagyobb tekintélyű tanítóit is, mint Homéros, Hésiodos vagy éppenséggel Pythagoras –, mert nem ismerik fel az isteni, kozmikus rendet – az ellentétek egységét.²⁸ Ez azonban nem önmagában ad okot Hérakleitos rosszallására, hanem gyakorlati következményei miatt. Ugyanis a kozmikus rend felismerésének/elismerésének következtében a többségnek nincs fogalma a jó és a rossz valódi természetéről sem:

Az embereknek, ha teljesülne mindaz, amit kívánnak, nem válna javukra.
Fr. 110

Csak ne hagyjon el benneteket a gazdagság, ephesosiak, hogy rátok bizonyuljon a nyomorúságotok.
Fr. 125a

Az, amit a legtöbb ember jónak vél – a test gyönyörűségei, a reflektálatlan öntudatlanság szintjén rekedő élet – valójában nem az; és fordítva, amit rossznak vél – a fájdalom, a szenvedés – valójában nem az, hanem éppenséggel az ember javát szolgálhatja:

Minden élőlényre az, aki pásztora, sújtva ügyel.
Fr. 11

Ezért az ember legsajátlagosabb feladata és felelőssége – mind az istennel, mind az állatokkal szemben – a jó és a rossz körületek mérlegelése, méghozzá annak tudatában, hogy éppen ennek megítélésében tévedhet a leginkább. Az ember ugyanis nem részesedik a legmélyebb, isteni bölcsességben:

*Ahánynak tanításával megismerkedtem, senki sem jut el odáig, hogy tudná, a bölcs dolog mindentől különálló.*²⁹
Fr. 108

Ámde az ember számára mégiscsak elérhető az *emberi* „bölcsesség”, tudniillik éppen ennek felismerése révén:

Józanság (sóphronein) a legnagyobb érdem (areté), és bölcsesség a természetre hallgatva igazat mondani és cselekedni.

Fr. 112

A „józanság” vagy „mértékletesség” (*sóphrosyné*) a természet rendének felismerésében, ennek a felismerésnek, az igazságnak, a dolgok valódi állásának a hirdetésében és az ennek megfelelő életvezetésben (cselekvésben) keresendő. A természet rendje pedig az, hogy az isten isten, az ember (csupán) ember, az állatok pedig csupán állatok. Az ember méltósága és egyúttal felelőssége ennek a rendnek a megértésében és elismerésében áll. Ugyanis:

Minden embernek osztályrészül jutott, hogy ismerjen magát (ginóskein heautus) és józan (sóphronein) legyen.

Fr. 114

Hérakleitosnál tehát éppúgy fennáll az isten–ember–állat hierarchia, mint Xenophanésnél, és éppúgy az ember–isten határ tudatosítására figyelmeztet, mint a kolophóni. Nem maga a hierarchia rejt veszélyeket az állatokhoz való emberi viszonyulás szempontjából,³⁰ hanem a hierarchia értelmezése az ember részéről. Az embert joggal töltheti el büszkeséggel és méltóságérzettel, hogy nem amorális lény, hogy e tekintetben felette áll az állatoknak. De ha ez a tudat göggé válik, mert elfelejti, hogy véges és esendő lény, az nem emberi lehetőségeinek meghaladásához, hanem azok alulmúlásához vezet. Helytelen, és éppenséggel ember voltát – mely nem adott, hanem meg kell felelni neki – veszélybe sodró, ha az ember lefokozza magát az állati öntudatlanság szintjére; de épp ilyen helytelen és ugyanígy veszélyes, ha istennek képzelet magát. Minden efféle törekvése – akár istenné, akár állattá akar válni – nem a felette, illetve alatta lévő két szférára jellemző amoralitáshoz, hanem immoralitáshoz vezet; az állatokkal szemben éppúgy, mint saját fajtársaival szemben. Ez az a szemlélet, amit érdemes meg tanulnunk preszokratikus bölcsseinkről.

Jegyzetek

- 1 Az angol *animal* ebben az összefüggésben nyilván „élőlényként” értendő. Nem lehet eltekinteni azonban attól, hogy ez „állatot” is jelent (sőt, leggyakrabban ezt jelenti).
- 2 Vö. *Nikomachosi etika* 1097b33–1098a4, *Politika* 1332b3–8, *Metafizika* 980a28–981a4. Megjegyzendő azonban, hogy Aristotelést megelőzően az értelem (*synesis*) megkülönböztető szerepét már az 5. századi Alkmaion is kifejezésre juttatta (fr. 1a).
- 3 Hésiodos, aki a görög irodalomban először különbözteti meg az embert az állatoktól, *Munkák és napok* című művében az ember megkülönböztető jegyeként az igazságosságot (*diké*) jelöli meg; az állatok azért falják fel egymást, mert ebben nem részesülnek (274–280). Aristotelés ezt explicit módon a *Nikomachosi etikában* a következőképp fogalmazza meg: „Mert ahol vezető és vezetett között semmi közösség (*méden koinon*) sincs, ott barátságról (*philia*) sem lehet szó, aminthogy igazságosságról (*dikaion*) sem; köztük csak olyan viszony lehetséges, mint a mesterember és a szerszám, a lélek és a test, az úr és a szolga közt: hasznot ezek is élveznek azok részéről, akik alkalmazzák őket, ámde barátságról nem lehet szó élettelen tárgyakkal szemben, aminthogy igazságosságról sem. S éppúgy nem lehet szó barátságról lóval, ökörrel, sőt még rabszolgával szemben sem – rabszolga minőségében” (1161a32–b3; Szabó Miklós fordítása, kisebb javítással).
- 4 Ezt a gondolatot a sztoikusok átvették Aristoteléstől, és kibővítették azzal a gondolattal, hogy mivel a gondviselés mindent az ember kedvéért teremtett, az ember az állatokat az erkölcsstelenség vádjá nélkül használhatja a maga javára. Vö. Cicero: *De finibus bonorum et malorum* 3. 67 (Chrysippos tanításaként); Seneca: *Epistulae morales* 76. 8–10. A gondolatot azután Augustinus veszi át a sztoikusoktól (vö. *De civitate Dei* I. 20), így él tovább az európai kultúrkörben.
- 5 Mármost haláluk kilátásának lehetőségét. Ez a gondolat – tudomás szerint – nem található meg az ókori görögöknél, ellenben vannak modern képviselői (vö. pl. Cigman 1980, 58–59).
- 6 Az ókorban hasonló megfontolásokat találunk Porphyriosnál (*De abstinentia* III. 11–12, 18) és Plutarchosnál (*De amore prolis* 495a–b, *De sollertia animalium* 962a–b). Plutarchos egyenesen az igazságosság forrásának tartja az állatok utódaik iránt táplált szeretetét.
- 7 Vö. Xenophanés fr. 7 (alább idézve); Empedoklés fr. 115, 117, 118, 119, 120, 121, 124, 126, 127; Platón: *Phaidón* 81e–82b.
- 8 Vö. Empedoklés fr. 103, 107, 110. 10; Platón: *Törvények* 961d.
- 9 Vö. Xenophanés fr. 7: „újabb gondolatot kezdek s feltárom az ösvényt... / Egyszer, amint egy kis kutyakölyköt vertek az úton, / ott járván – mondják – megkönyörült s odaszólt: / »Hagyd már abba, ne üsd! hisz ez itt egy férfibarátom / lelke, – felismertem nyomban a hangjairól.«” (Marticskó József fordítása). A tudósítás a legkorábbi fennmaradt utalás Pythagoras lélekvándorlásra vonatkozó tanítására. (Xenophanés töredékeit a továbbiakban is Marticskó fordításában közlöm.)
- 10 Vö. Empedoklés fr. 115, 128, 136, 137, 138, 139. Pythagorasra vonatkozóan lásd Diogenész Laertios VIII. 13. Platónnál az őseredeti (a legtökéletesebb) államban az emberek vegetáriánusok voltak (*Állam* 372a–d, vö. *Törvények* 781e–783b).
- 11 Vö. Aristotelés: *Metafizika* 1009b12–13.
- 12 KRS 515 (Cziszter Kálmán és Steiger Kornél fordítása).
- 13 Newmyer 2011, 114 szerint Pythagoras nem azért ítéli el a kutyakölykökkel való rossz bánásmódot, mert *per se* ítéli el az állatokkal való kegyetlenkedést, hanem mert egy *embert*, a barátját véli felfedezni benne. Harden 2013, 25–26 szerint a pythagoreus filozófia egy olyanfajta hierarchikus felfogást képvisel, amelyik az embert tekinti az élőlények csúcsának, és antropocentrikus marad; azt sugallja, hogy ezzel szemben Archelaos (és Empedoklés!) nem implicál efféle hierarchiát (17–18, 22).
- 14 Amellett, hogy úgy tartotta, az állatoknak is van *nusa*, Anaxagoras így vélekedett az ember és az állatok viszonyáról: „Noha minden efféleiben (ti. képességben) szerencsétlenebbek vagyunk az állatoknál, Anaxagoras szerint tapasztalataink, emlékezetünk, bölcsességünk és mesterségbeli tudásunk révén mi vagyunk azok, akik hasznot hajtunk (*chrómetha*) belőlük: mézet gyűjtünk, tejet fejtünk tőlük, húzzuk-vonjuk és csordában terelgetjük őket” (DK 59 21b – saját fordításom). Ez egyértelműen arra utal, hogy Anaxagoras az embert az állatok urainak tartotta, tehát nagyon is hierarchikus viszonyt tételezett közöttük.
- 15 Saját fordításom.
- 16 Sem Newmyer, sem Harden gyűjteményében nem szerepelnek (kivéve Xenophanés Pythagorasra történő utalását, fr. 17).
- 17 Töredékeit lásd KRS 245–270 és 271–316.

- 18 A töredék első sora (*heis theos en te theosi kai anthrópousi megistos*) nyelvileg ambivalens, megengedi azt is, hogy Xenophanész csupán egyetlen (valóban istennek tekinthető) isten létezését állítja, és azt is, hogy egy olyan istenről beszél (állít valamit, ami a töredék elvesztett folytatásában szerepelt), aki „leghatalmasabb az emberek és istenek között”.
- 19 Vö. fr. 25: „fáradozás nélkül ráz mindent gondolatával”.
- 20 Szó szerint „egészében/mint egész (*ulos*) lát, felfog/gondolkodik és hall”. A sugallat az, hogy az istennek nincs szüksége elkülönült érzékszervekre, illetve kognitív képességekre a dolgok (a mindenség) észleléséhez, illetve (értelmi) felfogásához – éles ellentétben az emberrel.
- 21 Homéros a legkitűnőbb hősöket – különösen Achilleust – lépten-nyomon „isteninek” (*dios*) nevezi.
- 22 Vö. ezzel Empedoklést, aki saját magát már nem is „isteninek”, hanem egyenesen „istennek” tartja: fr. 112. 4–6. Ez a xenophanészi teológia felől tekintve egyenesen *hybris*nek (vallási véteknek) volna minősíthető.
- 23 Egyetlen párhuzamát Platón *Prótagoras* című dialógusában Prótagoras ún. „nagy beszédében” találtam (322a). Figyelemre méltó, hogy a Prótagoras által előadott Prométheus-mítoszban az istenek tisztelete megelőzi a beszéd (*logos*) kialakulását is.
- 24 Emellett részletesebben érveltem egy tanulmányomban (Mogyoródi 2002).
- 25 Vö. Platón: *Törvények* 716c: „Minden dolog mértéke pedig elsősorban az isten lehet számunkra, sokkal inkább, mint akármelyik ember, pedig ezt tartják sokan” (Kövendi Dénes fordítása).
- 26 Tom Regan Előszava in Linzey–Clarke 2013, 2.
- 27 Kerényi Károly fordítása. Ha másképp nem jelölöm, Hérakleitos töredékeit a továbbiakban is Kerényi fordításában közlöm (Kerényi 1983).
- 28 Vö. fr. 50, 51, 57.
- 29 Kerényi Károly fordítása, javítással.
- 30 *Contra* Harden 2013, 10.

Bibliográfia

- Cigman, R. 1980. „Death, Misfortune and Species Equality”: *Philosophy and Public Affairs* 10, 47–64.
- Diels, H. – Kranz, W. 1952.⁶ *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Bd. I. Weidmann, Berlin (rövidítve: DK).
- Harden, A. 2013. *Animals in the Classical World. Ethical Perspectives from Greek and Roman Texts*. London – New York.
- Kerényi K. 1983. *Hérakleitos műzsái vagy a természetről*. Budapest.
- Kirk, G. S. – Raven, J. E. – Schofield, M. 1998. *A preszókratikus filozófusok*. Ford. Csiszter Kálmán és Steiger Kornél. Budapest (rövidítve: KRS).
- Linzey, A. – Clarke, P. B. (szerk.) 2013. *Animal Rights. A Historical Anthology*. Columbia University Press.
- Mogyoródi E. 2002. „Xenophanes as a Philosopher: Theology and Theodicy”: A. Laks – C. Louguet (szerk.): *Qu'est-ce que la philosophie Présocratique? What is Presocratic Philosophy?* Villeneuve d'Ascq, 253–286.
- Newmyer, S. T. 2011. *Animals in Greek and Roman Thought*. A Sourcebook. London – New York.

Pataki Elvira klasszika-filológus, a PPKE BTK docense. Fő kutatási területe a hellénisztikus görög irodalom.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Változatok Archilochos sírjára
(2010/4).

Állati erkölcsök: Ailianos és a teve

Pataki Elvira

A görögül író római polihisztor, Klaudios Ailianos (170–225) az állatvilág sajátosságairól írott művében (*Peri idiótés zóón / De natura animalium*) olvasni az alábbiakat (III. 47):

Engedjétek, az atyai Zeusra kérem, hogy megkérdézzem a tragédiáírókat s elődeiket, a mítoszok szerzőit: ugyan miért zúdítanak akkora tudatlanságot (agnoia) Laios gyermekére, aki szerencsétlen együttlétben egyesült anyjával; illetve Télephosra, aki nem kísérelte meg ugyan az ilyesfajta együttlétet, de szülőanyja mellé heveredett, s talán ugyanazt tette volna, ha a kígyó, ezen isteni küldött, meg nem akadályozza? A természet az okatlan állatoknak (alogois zóois) engedi, hogy az ilyesfajta vegyülés eshetőségét a külső jelek alapján is felismerjék, s nincs szükségük ismertetőjegyekre, sem pedig annak a tanúskodására, aki kitette Oidipust a Kithairónon. A teve például semmi szín alatt nem egyesülne anyjával. Egyszer egy tevehajcsár betakarta a nőstényt, amennyire csak lehetett, kivéve annak nemi szervét, majd odavezette hozzá a csikót. Az a párosodás vágyában (hormé), anélkül hogy tudna róla, egyesült anyjával, majd rájött, mit tett. A szörnyűségért felelős férfit összeharapdálva, megtaposva, térdeivel agyonnyomva, kínhalállal pusztította el, majd magát a mélységbe vetette. Tudatlan (amathés) tehát ezek szerint Oidipus, aki nem ölte meg magát, csupán a szeme világát oltotta ki, hiszen nem ismerte fel a szörnyűségekből való szabadulás módját: lehetséges lett volna megölnie magát, ahelyett, hogy átokkal sújtsa házát és nemzetségét, s hogy végül gyógyíthatatlan bajjal próbálja orvosolni a korábbi csapásokat.



1. kép. Tevét ábrázoló persepolti dombormű (Kr. e. 6. század)

A meglehetősen bizarr anekdota nem csupán az ókori zoológia vagy az irodalomtörténet kutatóinak lehet fontos: mitológiai párhuzama révén a történet komoly etikai problémákat vet fel. Azonosnak tekinthető-e a *per definitionem* értelem nélküli állat (*a-logos*), illetve Oidipus tette? Miféle érzelmi, értelmi motiváció rejlik cselekvésük mögött? Kevésbé bűnös-e az ösztöneinek engedelmeskedő teve, mint az őt feleségéhez, egyben anyjához fűző vérségi kapcsolatról mit sem tudó, az *incestus* törvényes házasságban elkövető thébai király? A bűn felismerését követően melyikőjük válaszreakciója megfelelőbb az erény helyreállítására? Egyáltalán, lehetséges-e a tevénél tudatos cselekvésről,

bűnről, erényről beszélni? Az állatok megnyilvánulásainak emberi magatartásformákkal való összevetése a homérosi eposzok állathasonlataitól kezdve része a görög gondolkodásnak, s a különböző filozófiai iskolák antropológiájában állandó, közös elem az animális és a humán viselkedés viszonyítása, amely néhol az állat követendő erkölcsi példakénti tételezésével bővül. Az alábbiakban ezen összetett kérdéskör néhány fontos jegyére szeretnénk felhívni a figyelmet az ailianosi történet elemzésével.

Ami a görögségnek a tevéről alkotott képét általában illeti, a nevében is idegen *kamēlos*,¹ nem lévén őshonos, nem képezi részét a görög vallási-kulturális bestiáriumnak, így sajátos hellén eszmék hordozójává sosem válik. A névtelen szerzőségű, állatkaraktereiben évszázados állandóságot mutató aiséposzi mese nem túl hízelgő színben tünteti fel. Egy késő bizánci keltezésű, de bizonyára ősi hagyományon alapuló szatirikus elbeszélő költeményben (*Diégēsis Paidiophrastos tōn zōōn tōn tetrapodōn, A négylábúak elmés meséje*) a ló támad rá a tisztátalanok közé sorolt tevére, gúnyolja annak hosszú nyakát, vékony lábakon imbolygó, formátlan testét, lassúságát, balgaságát, s az állatvilág „nevetséges szennyé”-nek titulálja (775: *geloion katharma tōn zōōn*). A teve szarvának hiányát magyarázó eredettörténet (*aition*) az állat irigységét, nagyravágását hangsúlyozza (*Fab.* 119). Az ökör szarvait csodáló teve Zeus-tól hasonlót kér magának is, az isten azonban nehezményezi, hogy az állat nem éri be meglévő nagyságával, testi erejével (melyeknek egyébiránt rendszeres megjelenítője²): büntetésül nem csupán megtagadja tőle a szarvakat, de hosszú füleit is megkurtítja. (Érdekes módon a sokkalta szemebetűnőbb púp eredetéről nem szól görög történet, angol etimológián alapuló mese olvasható viszont Kiplingnél.³) A *Camelus saltat* latin közmondásban is továbbélő mese szerint (*Fab.* 85) a teve a táncával nagy sikert arató majomtól irigyli el annak ügyes mozgását, de amikor maga is táncolni próbál, csúfos kudarcot vall: az önnön képességeik határait be nem ismerők helytelen cselekvésének tematikája a cinikus eszmeiséggel rokon.⁴ A teve lustaságát és önzését egy plutarchosi hely (*Tanácsok az egészség megőrzéséhez* 137d) szemlélteti: a csomagokkal megrakott, holtfáradt számár kéri társát, hogy az vegyen át terheiből, mert ha nem, hamarosan elpusztul, s akkor a teve majd az ő lenyúzott bőrét is vinni kényszerül – valóban ez történik. Az ailianosi, a rajta esett sérelmet kíméletlenül megtorló teve motívumával látszólag ellentétes az a mese, amelyben az állatok királyválasztó gyűlésén azért utasítják el a teve jelentkezését, mert annak nincs epéje (*cholē*), s mivel ezáltal a harag is hiányzik belőle, nem képes majd kellő eréllyel fellépni a bűnösökkel szemben (*Fab.* 246).⁵ Ami a történeti hitelű szerzőket illeti, az archaikus kor szemlátomást nem ismeri a tevét, alakja csupán a perzsa háborúk idejétől tűnik fel, többnyire a keleti népekről beszámoló forrásokban. A szó első előfordulása az aischylosi *Oltalomkeresőkben* (463) olvasható, melyben a drámaíró az állatot a hellén–barbár oppozíció megjelenítésére használja. Az Egyiptomból őseik földjére menekülő, idegen külsejű Danaos-lányok kilétét, etnikai hovatartozását azonosítani próbáló argosi király a magukat görögnek valló nőket előbb Líbia, Egyiptom, Ciprus lakóihoz, majd a nomád, „teveháton nyargaló, fanyergű ind” asszonyokhoz hasonlítja (284–286, Kerényi Grácia fordítása). A látszólag pusztán az orientális színezet megteremtésére szolgáló kép kapcsán ér-

demes felidézni, hogy a Danaidák az unokafivéreikkel kötendő házasság jelentette majdani vérfertőzés elől menekülnek, s hogy a modern szakirodalom szintén a darab központi kérdésének tekinti az exogám/endogám házasság problematikáját – az állat szerepeltetése e helyütt tekinthető akár a tevék közötti vérfertőzés-tabura vonatkozó elliptikus utalásnak is, noha az *incestus* elutasításának a tevével való nyílt, tudatos társítására elsőként csupán Aristotelésnél látni adatot. A történetírás leginkább a perzsákra vonatkozó információk háttérében szerepelteti a tevét. Kroisos és Kyros csatájának leírásában Hérodotos utal a lovak teveszag előidézte vadságára (amely fontos taktikai döntés meghozatalához vezet, I. 80); míg a Hellas ellen induló Xerxés seregszemléjében az állat az arab segédcapatok leírásában tűnik fel (VII. 86–87), a 479-ben vívott plataiai csata után pedig a győztes görögök osztják szét maguk közt a perzsáktól szerzett javakat, köztük azok tevéit (IX. 81). Az állatot a perzsákhoz fűző tendenciát az arabokon túl még egy alkalmmal bontja meg más nép említése, az aranyásó hangyáktól azok zsákmányát megszerző, tevéen közlekedő indusokra vonatkozó, a későbbi paradoxográfiában rendre idézett adat (III. 103). E részlet egyébként a *Historiae* első, tevét szerepeltető helye, Hérodotos mégsem ad teljes leírást, mondván, a hellének ismerik az állatot, s így annak bemutatását néhány, részben téves anatómiai adatra korlátozza.⁶ Szintén a *paradoxon* műfajával rokon az az adat, hogy a görögök ellen vonuló perzsa sereget északon oroszlánok támadják meg, akik kizárólag a málhát hordó, eddig sosem látott tevéket falják fel (VII. 125). A történelmi eseményekhez kötődő feljegyzéseken túl a teve viselkedésével kapcsolatos, az állat későbbi, etikai példakénti szerepeltetése felé mutató elemeket nem találni sem a klasszikus, sem a későbbi korok történetírásában.

A komédia színpadán az állat hol a perzsa-toposz részeként tűnik fel, hol a személyes inzultus eszközeként. Előbbire példa a középkomédia egy töredéke (ahol ételkatalógusban szerepel a nagykirály asztalára készült, egészben sült teve, Antiphón fr. 172), illetve egy aristophanési hely. A 414-ben bemutatott *Madarakban* a Felhőkakukkvár urainak hódoló szárnyasok között feltűnik egy gyalogos „méd kakas” is, akinek származásával kapcsolatban a főhősben kétségek merülnek fel: „Méd?... Aztán hogy repülhetett bé, teve nélkül, hogyha méd?” (276–278, itt és a továbbiakban Arany János fordításában). A darab egy későbbi részében a szokásos politikai szatírán túl, melynek célpontja az egykori demokratából az oligarchák egyik vezérévé előlépő, majd a Négyszázak bukása után Spártába emigráló, korrupt és híresen gyáva Peisandros, a teve egyedülálló vallási összefüggésben jelenik meg. A politikus sajátos rituálé keretében igyekszik megidézni még életében elvesztett lelkierejét, bátorságát (1555–1563):

...S áldozatképp egy tevének a bárányát ölve le távozik, mint egy Odysseus, és feljött az alvilágból
Vérszagára a tevének Chairephón, a bőregér.

Az epikus reminiscenciákra (az *Odysseia* alvilágjárása, a kék-rők lelkének Hádésba távozása) épülő részben a denevér egy Sókratész-tanítvány megjelenítésére szolgál. A teve említése kevésbé egyértelmű, hiszen az állat sem isteni attribútumként, sem áldozati állatként nem ismert:⁷ a komikum forrása bizo-

nyára Peisandros és a teve (a közönség számára jól ismert) külső vagy belső hasonlóságában keresendő. Teve és politikus hasonló megfeleltetését látni a 422-ben bemutatott *Darazsak*-ban (1033–1035) és a 421-ben írott *Békében* (757–758) is, a gúny tárgya mindkét esetben az aristophanési közéleti humor legfőbb áldozata, Kleón. A kezdetben alantas, majd alpári mitológiai és állathasonlatokkal élő karikatúra félelmetes, egyben nevetséges hibridként ábrázolja Kleónt, akinek „búze... mint a főké, / a t...e mosdatlan cápáé,⁸ s...e tevéé”. Az állatot a politikus legkevésbé szalonképes testrészéhez társító kép pontos jelentése vitatott, az értelmezők hol a szexuális és szkatologikus mellékértelmű „szélesülepűség”-re, hol az említett állatok dögléses szagára utalnak, utóbbit Kleón cserzőműhelyének elviselhetetlen levegőjének feleltetve meg.⁹ Az ailianosi történet összefüggésében megemlítendő, hogy egy *scholion* viszont a *thermoprókton* terminussal magyarázza a helyet, mondván, a „melegülepű” Peisandros a tevéhez hasonlóan buja (*lagnos*). Az állítás meglepő, hiszen a teve kivételes nemi vágyáról a hagyomány nem tud, mindenütt csupán az állat párzás idejére korlátozódó idegessége, vadsága említődik. Ami a képsorozat egészének mondanivalóját illeti, a mindkét darabban a közvetlen esztétikai állásfoglalásra alkalmat adó *parabasis* során elhangzó portré metapoétikai szerepe nyilvánvaló: a szörnyeteg (*teras*) Kleón bátor legyőzője maga a harcot „héraklési, dühös elszántsággal” (*Darazsak* 1030, *A béke* 752) vállaló, öntudatos szerző.

A teve biológiájának tudományos igényű kutatása Aristotelésszel kezdődik, aki mindenekelőtt az élőlények minden osztályát magában foglaló rendszertan létrehozására törekvő *Historia animalium* lapjain összegzi az állattal kapcsolatos addigi ismereteket. Az állatot (miként a rabszolgát, a nőt vagy a gyereket) a szabad születésű férfihoz képest tökéletlen élőlénynek látó Aristotelésnél sajátos kettősség mutatkozik az animális létmód megítélésében. Lélefilozófiai írásaiban dominál az a kereszténység közvetítésével évszázadokra meghatározó antropocentrikus gondolat, amelynek jegyében az értelmes lélekkel nem rendelkező állatokban csupán a környezettel való érintkezést szolgáló érzékelő és vágyakozó funkció lelhető fel, így azok fejletlenebbek a többi élőlényt a maga javára használó, értelem vezérelte embernél. Zoológiai témájú munkáinak egyes passzusai viszont feltételezik bizonyos intellektuális képességek meglétét az állatoknál is: a méhek, hangyák közösségalkotása, a pók technikai tudása, a polip mimikrije, a madarak mimetikus képességei stb. alapján Aristotelés hajlamos feltételezni a gyakorlatias gondolkodás (*phronésis*), az értelem (*dianoia*) meglétét az állatok esetében is.¹⁰

Ami a tevére vonatkozó konkrét adatokat illeti, Aristotelés utal a púp meglétére (*HA* 499a13), a szarv hiányára (*HA* 501a14, mellőzve bármiféle eredetmondát), s tényként közli, hogy a tevének nincs epéje (*PA* 677a35), anélkül, hogy ebből az állat jellemére vonatkozó következtetést vonna le. Említi testi erejét (*HA* 498b7), gyorsaságát (*HA* 632a30), hadászati szerepét (kiterve a teveszagtól irtózó lóra: *HA* 571b25). Ezen adatokra is érvényes az egyes biológiai kategóriák közötti ok-okozati összefüggéseket, vagy éppenséggel a feltűnő anomáliákat tudatosító szemlélet: a teve nagy termete révén képes önmagát megvédeni, emiatt vemhességéből csupán egy utód születik (*GA* 711a19, *HA* 578a10); noha teste hatalmas, mégsem fogyaszt nagy mennyiségű táplálékot, csupán tüskés, száraz nö-



2. kép. Amphorákat szállító teve. Terrakotta figura
a Kr. u. 2–3. századból. Metropolitan Museum of Art, New York

vényeket, emiatt rendelkezik viszont többszörösen összetett gyomorral (*HA* 674a34) – a gondolat az aristotelési biológiára általánosan jellemző teleologikus érvelés példája. A *Historia* különösen sok információt közöl a teve nemiségéről, szaporodásáról, utalva a hím ivarszervének különlegességére (500b23, 540a18), pontos adatokat hozva a párosodás idejével, módjával (546b1, 540a13), a vemhességgel, a nőtényállat emlőinek felépítésével és tejével (499a18, 500a29, 520b32) kapcsolatban. Az ailianosi történet összefüggésében három hely emelendő ki. Az első szerint a tevék egyesülése a nyilvánosság kizárásával zajlik (*HA* 540a16–18): „Valahányszor csak párosodnak, félreeső helyre vonulnak vissza, s nem lehet közeledni hozzájuk, még a hajcsárnak sem.” (A félrevonulás tényét alátámasztja a *Historia animalium*hoz készült, másfél évszázaddal későbbi *Epitomé* is, II. 460). A hímállatnál a párzás idején sajátos viselkedés tapasztalható (*HA* 571b):¹¹ „Ingerlékeny (*chalepos*) a hímteve a párzás idején, akár ember, akár pedig teve közeledik feléje.” Mint láttuk, az aiosóposi *corpus* és Aristotelés szerint az állatnak nincs epéje, a vadság tehát kizárólagosan a nemi érintkezés idején jelentkezik nála – mindez a vérfertőzés utáni eszmélés szempontjából igen fontos. Az ailianosi *incestus*-történet előképe, amelyet a közvetlenül utána olvasható lovas variáns erősít meg, szintén Aristotelésnél olvasható (*HA* 630b31):

A tevék nem párosodnak saját anyjukkal, s akkor sem hajlandók erre, ha kényszerítik őket. Egyszer, megfelelő hímállat hiányában, egy teve gondozója letakarta az anyaállatot, s így küldte rá a csikót. A fedeztetés közben a takaró lehullott, s a csikó, noha megtörtént az együttlét, nem sokkal később halálra marta a tevehajcsárt. Azt is beszélnek, hogy a szkíta királynak volt egy nagyszerű nőténylova, amelytől csak kitűnő lovak születtek. Közülük a legszebb méntől szeretett volna utódot a király, ezért odavezette az anyaállathoz, hogy hágya meg. A csikó nem volt erre hajlandó, de

miután az anyaállatot letakarták, a hím tudtán kívül mégiscsak párosodott vele. Mikor azonban az együttlét végén láthatóvá vált a kanca feje, a csikó ráismert anyjára, elrohant, és egy szakadékba vetette magát.

A két anekdota több ponton eltér: a névtelen tevehajcsárral szemben a lovas történetben (talán a perzsák és a tevék társításának hatására) keleti uralkodóról van szó; a lovas variáns kiemeli a kancsát és a csikó kivételes szépségét, utóbbi öngyilkossága tragikus színezetet kölcsönöz az anekdotának, s az ailianosi önpusztító teve előzményének tekinthető. Jelentős a különbség a becsapott állatok válaszreakciójában is: a kamélos az álnok hajcsáron áll bosszút, a hippos megöli magát. A vérfertőzésre kényszerített állatokról szóló anekdoták nélkülöznek minden, a zoológiai, illetve paradoxografikus érdeklődésen túlmutató etikai célzatot, Aristotelés az állatok viselkedését nem minősíti, azt emberi magatartásmóddal, szokással nem veti össze. Ennek ellenére a minden ironia nélkül előadott történetek alkalmasak a majdani, erkölcsi reflexióval bővülő újraírására: a teve bosszúja s a ló öngyilkossága tekinthető az állat értelmes, a felismerés, a megbánás, a szégyenérzet előidézte tudatos cselekvésnek – ilyesfajta emocionális állapotok megletétét az állatoknál Aristotelés ugyancsak hajlamos elfogadni.¹² A teve anekdotája rövidített formában, a lovas párhuzam nélkül az aristotelési *corpus*ban másutt is felbukkan. Az *Epitomé* kevésbé részletező előadásban ugyanezt a történetet hagyományozza (II. 457); a pseudo-aristotelési *Mirabilia* magát a történetet, a tevecsikó megtevesztését és bosszúját nem adja elő, pusztán az *incestus*-kerülés tényét hozza, azt viszont, ismét a Kelet-toposz jegyében, Arábiára korlátozza (850b18).

Az akaratan kívül vérfertőzést elkövető teve morális *exemplum*kénti alkalmazására tehát Ailianos¹³ nyújtja az első példát. A *De natura animalium* 17 kötete nem csupán a korábbi görög szerzőknél olvasható zoológiai sajátosságokat gyűjti egybe, s nem is kizárólag a nemesebb szórakoztatás céljából: írója a kor erkölcsi válságából kivezető spirituális megújulás lehetőségét keresi az állatvilág idealizáló felmutatása során.¹⁴ Ailianos világképét, benne a természetben való harmonikus létezés céljával, az istenekkel szembeni jámborsággal, a bölcsesség és a szellemi autonómia mindenek feletti tiszteletével sztoikus eredetre szokás visszavezetni, a *De natura* azonban gyakran túlmutat ezen. Az állatvilágban megfigyelhető, a megszokottól eltérő jelenségek leírásai többségükben örömteli, az állattal való közösség élményét kialakító, a pozitív hasonlóság révén rokonság- és biztonságérzetet adó felismerésekhez vezetnek az olvasót; miközben a rútra, a félelmetesre, a császárkor latin irodalmában kedvelt horrorisztikus *spectaculum*ra nincs példa. A zoológiai jegyzetek a látható, fizikai valóságon túli, lényegében metafizikai fogalomként kezelt Természet misztikus erejére kívánnak rámutatni: a rácsodálkozás gesztusa, a *mirabilia* himnikus-retorikus magasztalása szintén túllép a sztoikus racionalitás keretein.¹⁵ Az állat Ailianos értelmezésében bizonyos szituációkban az *oikeiōsis* modellje lehet az ember számára. Eltérően az állatot nem beszélő, nem gondolkodó, alacsonyabb rendű lénynek tekintő sztoikus felfogással (amely a kosmost átható egyetemes *Logos* fogalma miatt eleve kérdéses, s amellyel kapcsolatban az iskola doxográfiája sem titkolja kételyeit),¹⁶ a *De natura* az állatok technikai, gondolkodásbeli és szociális teljesítménye alapján a mindenséget irányító érte-

lemben részesülő lényként tekint rájuk. Az érzelem és az értelem Aristotelés feltételezte minőségein túl Ailianos további képességekkel is felruházta az állatokat, így a barátsággal (IV. 44–45), az istenfogalom ismeretével (IV. 10; VII. 44), valamint a társalány, az ember iránti elfogadó attitűd, a *philanthrópia* érényével is, amelyet a közös gondviselőhöz való együttes tartozás érzése alakít ki.¹⁷

Abban nincs semmi csodálatra méltó (paradoxon), hogy az ember bölcs és igazságos, gondot visel gyermekeire és szüleire, táplálja és óvja önmagát, s birtokolja a természet egyéb ajándékait, hiszen nyelvvel és értelemmel rendelkezik, s tiszteli az isteneket. Az igazán nagy dolog az, hogy az oktan állatok ugyancsak részesei valamiféle természet adta érénynek (meteinai tinos aretēs kata physin), s az emberekkel együtt számukra is megadatott számos hasznos tulajdonság

– olvasni az előszóban. Az *Epilógus* (idejét vagyonszerzés helyett tudományra fordító, bevallottan a közjó érdekében fáradozó) szerzője az állatok jámborságát (*eusebeia*) méltatja, szégyenkezve az ember istentelensége, kegyetlensége (*asebeia*) miatt.

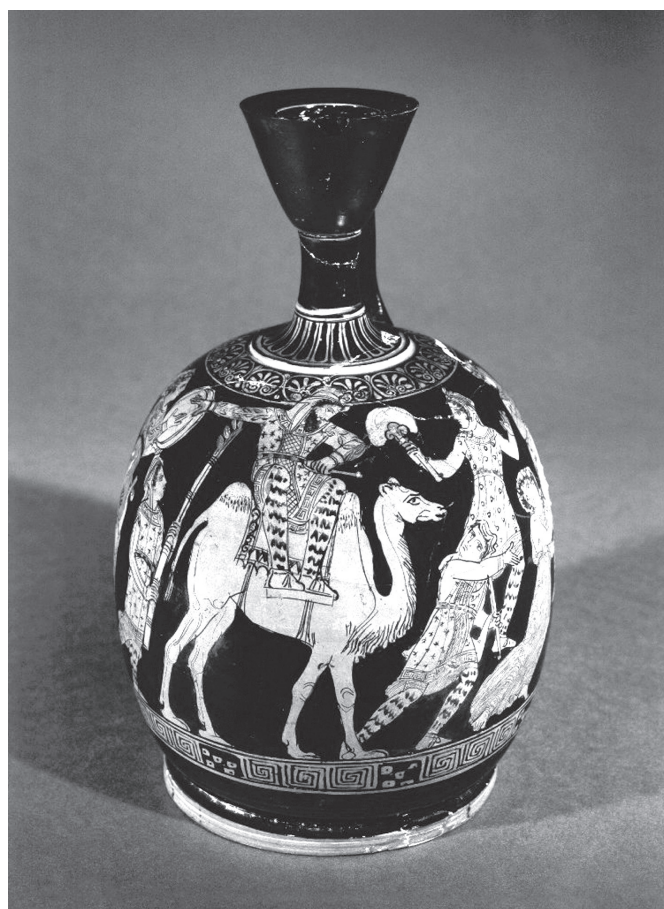
A felismerhető belső szerkezetet és külső narratív keretet egyaránt nélkülöző gyűjtemény vállalt rendszerező elve az esetleges, a prológusban réthez és koszorúhoz hasonlított tarka változatosság. A *poikilia* jegyében az adatok véletlenszerűen kerülnek egymás mellé, az azonos témák nem alkotnak elkülönülő csoportokat. Nincs ez másképp a tevéről szóló, szétszórt jegyzetek esetében sem, mindazonáltal rejtett kapcsolódási pontok, visszacsatolások felismerhetők. Az első említés változatos felsorolás végén található, amely a képességek hiányával indít (a nem ordító nőstényszamár stb.), majd az antipátia témájával folytatva (az illatoktól elpusztuló keselyű) jut el a lovak tevével való viszolygásának perzsákkal társított tényéig (III. 7); erre következik a könyv legvégén a vérfertőzés-történet (III. 47). A IV. könyv 55. fejezete szintén sok információt halmaz. Beszél a teve várható életkoráról, majd a katonai célokra használt hímek kasztrálásáról, amelynek révén erejük megtartásával szüntethető meg az állatok dölyfös fékezhetetlensége (*hybris, akolasteia*); ezt egészíti ki a nőstény nemű vágyért felelős testrészeinek kiegészítéséről szóló mondat. (A hímek párázás alatti vadságának aristotelési adatát [HA 571b] Ailianos tehát elfogadja, noha azt külön sehol nem közli.) Az V. könyv egyetlen, valójában nem is a tevéről szóló adatot hoz (50): a huzamosabb ideig tevékkel, lovakkal együtt élő szárnyasok az összeszoktatás hatására nem ijednek meg a néglábuaktól – a félelem témája az imént (III. 7) a ló és a teve összefüggésében szerepelt. Különösen fontos a teve viselkedését etnográfiai adattal szembeállító hely (VI. 60):

A massageták, állítja Hérodotos, tegezűket felakasztják, s azután a nő a férfival nyilvánosan közösül, s még ha a többiek látják is őket közben, nem tulajdonítanak neki jelentőséget. A tevék párosodása ezzel szemben soha nem történik nyilvánosan, sem úgy, hogy nézőik akadnának. (Hogy ezt szeméremnek [aidōs] nevezzük, vagy inkább a természet kifürkészhetetlen ajándékának [physeōs dōron aporrēton], hagyjuk inkább Démokritosra és mindazokra, akik képesek

megvitatni s okát adni a rendkívüli s máshoz nem fogható dolgoknak.) Ráadásul a tevehajcsár, mikor érzi a párosodás vágyát az állatok között, maga is eltávolodik közülük, mintegy utat engedve a nászszobába lépő menyasszonynak és vőlegénynek.

A massageták egyéb szokásairól is beszámoló hérodotosi részben (I. 216) nem találkozni a paradoxon morális kommentárjával, a *De natura* fejezetének lényege viszont pontosan az emberi (itt barbár) *nomos* és a tevék képviselte, Ailianos által kimondatlanul is helyesnek tekintett, természet (*physis*) sugallta magatartás szembeállítása.¹⁸ A párosodó tevék félrevonulása, mint láttuk, aristotelési adat (*HA* 540a16–18), ott azonban a szemérem fogalma nem hangzik el, s nyoma sincs az állatok nemi érintkezését esküvővé nemesítő, humanizáló kifejezéseknek (*thalamos*, *nymphé*, *nymphios*) sem. Az újabb egység (X. 3) pusztán anatómiai adatot közöl, megismételve a hérodotosi (III. 103) leírást. Az erre következő, látszólag logikátlan felsorolás (XI. 36) korábbi helyek adatainak összevonásából származik: (1) *a szekérhúzásra a ménnek a legalkalmasabbak*, (2) *a lovak imádják az illatszereket*, (3) *a perzsák, mikor Kynos vezetésével Lydiában harcoltak, tevéiket lovakkal tartották együtt, hogy így vegyék elejét azok félelmének*. A kapocs az utolsó két állítás között a lovakat vadító teveszag motívuma (vö. *HA* 571b25); a zárómondat ezen túl az V. 50-ben olvasható madár-teve viszonylatban megjelenő félelemmotívumhoz is kötődik. A sagareusok tevéinek évente Athéné tiszteletére rendezett futóversenyéről esik szó ezután (XII. 34) – a görög istennővel társított nomádok említése a korábbi, minden hellyen vonatkozást nélkülöző massageta-utalást (VI. 60) idézheti. Az utolsó könyvben arról olvasunk, hogy a teve kedveli a piszkos vizet (XVII. 7, vö. *HA* 595b30), majd másnappal nem ismert adatként a Kaszpi-tenger környéki tevék kivételesen finom szőréről, a belőle készült papi (!) ruhákról (XVII. 34) esik szó, Ailianos végül Xerxés oroszánok felfalta tevéit említi (XVII. 36).

Mint látható, az állatról közölt információk jelentős része a nemiséggel kapcsolatos. Mindez a mű arányainak ismeretében nem meglepő: a 792 fejezet 14 százaléka az állatok szexualitásáról számol be. A biológiai nemek s kapcsolatuk Ailianos természettudományos érdeklődésének kiemelt fontosságú, etikai dimenzióval rendelkező területe, amelynek főbb vonásai a sztoicizmus mellett (helyett?) részben pythagoreus alapokra nyúlnak vissza.¹⁹ A *De natura* határozottan utal a nemek különbségére, képességeikben és viselkedésben tapasztalható elkülönülésére, miközben a hímek és a nőstények, ha nem is azonos mértékben, egyaránt alkalmasnak tartja az erény gyakorlására.²⁰ Ailianos, talán a Stoa kevésbé ismert *erős*-felfogása alapján, önmagában nem utasítja el a természettel való együttélés és az erkölcsi fejlődés szempontjából meghatározónak tartott nemiséget, azonban annak mértéktelen, exhibicionista vagy aberrált megnyilvánulásait és a pusztá gyönyörszerzést (*lagneia*) elítélni látszik; s mindazzal szemben a szemérmes, önfegyelem alá rendelt vágyon, a házassággal egyként bűnszerű *philia*-kapcsolaton, hűségen nyugvó, kizárólag az utódnemzésre irányuló érintkezést tartja kívánatosnak.²¹ E felfogás jegyében sorolja az állatvilág érdekességeit az életrajzi adatok szerint *pontifexi* tisztséget viselő, soha meg nem házasodó, a gyereknemzésről tudatosan lemondó,²² magát az utószóban „az



3. kép. Kr. e. 400 körül készült, vörösalakos attikai lékythos, tevéen utazó, keleties külsejű férfival (véltetően perzsa isten vagy főméltóság). British Museum, London

igazság szeretőjé”-nek (*erastés alétheias*) nevező szerző. A *De natura* számos elítélendő s jóval több követendő példát nyújt e téren, egyes szexuálisan túlfűtött halfajok (I. 2; I. 12) és a fogoly kivételes kéjvágyától (III. 5) a társához annak halála után is hű galambon (III. 5), a varjak diszkrét szerelmén (III. 9) át a hűtlen társukat szétépítő gerlékig (III. 44), az önmegtartóztató (VIII. 17), a házasságtörést szintén büntető (X. 1; XI. 15) elefántig.²³ A paradoxografikus elemek ismertetése ezen idealizált, bölcshez méltó nemiség normatívá tételét szolgálja, noha a szövegben nem hangzik el semmiféle közvetlen, kötelező érvényű felszólítás. Az „ó, ember” s hasonló, általános megszólításokkal bevezetett mondatok megmaradnak a rácsodálkozás, illetve az állati erőnnel szembeni szégyenérzet szintjén:²⁴ az etikai parancsot az olvasónak magának kell megfogalmaznia és lehetőség szerint követnie.

Mindezek ismeretében a vérfertőző teve aristotelési történetének ailianosi feldolgozása különös figyelmet érdemel, a téma ugyanis szorosan kötődik a *De natura* egyik alapkérdéséhez, a *physis* és a *nomos* oppozíciójához, az ember természeti/társadalmi lényként történő meghatározásához. Az *incestus* jelenségének modern kutatói szerint a vérfertőzés tiltása nem vezethető vissza tisztán biológiai, sem pedig kizárólag szociális tényezőkre: a jelenség pontosan a természeti létből a civilizációba való átlépés kiemelkedő fontosságú határvonalát jelenti.²⁵



4. kép. Tevegelő gyerekek. Császárkori (Kr. u. 2. századi) mozaik Anatólia területéről. Istanbul Mosaic Museum

Noha az ailianosi anekdotában a természeti és az emberi törvény szembeállítása *expressis verbis* nem szerepel, nyilvánvaló, hogy a szerző számára az *incestus* az állatvilágban is létező etikai normák elleni megbocsáthatatlan véték, amely az *oikeiōsis* megvalósítására legalkalmasabb társulást, a házasságot és a családot teszi tönkre.²⁶ A *philia* legmagasabb fokának tekintett, férfi és nő kölcsönös szeretetén alapuló törvényes házasság, a gyermeknemzés, illetve az utódok nevelése és a szülőkről való gondoskodás a sztoikus etika szerint a bölcs elsődleges kötelességei közé tartozik, s egyéni morális fejlődésének kulcsa, amint arról Rómában Musonius Rufus több, mára csak címéből ismert, az őt nem idéző Ailianos által feltehetőleg olvasott műve is vélekedett.²⁷ Hogy a sztoikus életvezetési szabályokat nem feltétlenül követő Ailianos állatokkal kapcsolatos felfogását mindez mennyire befolyásolta, pontosan nem tudható. (*Nota bene*: az ideális állam nőközösségéből adódó vérfertőzés állítólagos elfogadása az Ailianos által sosem hivatkozott Chrysipposznál és Zénónnál a sztoikus etika máig vitatott kérdése.²⁸)

Az *incestus* problematikája a teve anekdotáján túl másutt is feltűnik a műben.²⁹ A szöveghelyek egyikében, az Aristotelésnél a tevével együtt olvasható lovas anekdota átdolgozásában szintén több változtatás ismerhető fel (IV. 7):

Hallom, hogy a szkíta királynak (a nevét most, bár tudom, mellőzöm – mi hasznom is lenne ugyan belőle?) volt egy, minden, a lovaktól elvárható és tapasztalható nagyszerű tulajdonságban kiemelkedő kancája, s volt egy előbbtől származó, a többi ló közül kiválóságban messze kiemelkedő csikaja. Bár keresett, mégsem talált méltó mént a kancához, sem pedig a csikó magjának befogadására alkalmas kancát, s emiatt őket kettejüket eresztette össze. Azok pedig cirógatták egymást és szeretetteljesen viselkedtek, de nem egyesültek. Mivel az állatok bölcsőbbnek bizonyultak mesterkedésénél, a király letakartatta mindegyiket, s ekkor végrehajtották a törvénytelen s igazságtalan tettet. Miután azonban mindkét ló rádöbbsen, mit tett, bűnüket halállal váltották meg, s szakadékba vetették magukat.

A *Historia animalium* névtelen szkíta királyát a kissé tudálékos Ailianos meg is nevezhetné, lényegesebb azonban, hogy előadásában kiemeli: az ember ravaszságánál bölcsőbb állatok (*sophótera zóa*) természetes ösztönüknél fogva nem követnék el a vérfertőzést, harmonikus anya–gyerek viszonyban közelednek egymáshoz, a nem akaratlagos érintkezés után pedig közösen követnek el öngyilkosságot: az együttes, mintegy szavak nélküli közös megegyezést követő halál

hangsúlyozása újdonság Aristotelészhez képest. A következő, a csoda motívumával indító ailianosi *incestus*-elbeszélés sajátossága az emberi világra, történeti szereplőkre való nyílt utalás, s legfőképp az állatok (gyerekgyilkossággal kiegészülő!) magatartásának elfogadása az emberi bűnnel szemben (VI. 39):

Nem kell-e csodálnunk tehát a természetet egyebek mellett az alábbiak miatt is? A vadzamaraknál³⁰ az apaállatok a hímnemű utódok többségét elpusztítják, hogy azok ne szaporodjanak el túlságosan, s ne párosodjanak anyáikkal. Úgy tűnik ugyanis, szegényfoltnak (miasma) számít s vérbűnnel terhelt ez az értelemmel nem bíró lényeknél. Bezzeg Kyrosnak s Parysatisnak, ugye, perzsák, mindez helyesnek s törvényesnek (kala, endika) tűnt! Bűnös módon szerette anyját Kyros, s az hasonló módon viszonzta szerelmét. Az állat tehát <uralkodik vágyai felett>, az ember viszont vágyat érez minden iránt, s nem kímél semmit.

A tevés elbeszélés Oidipusával párhuzamba állítható történeti szereplő, az ifjabb Kyros másutt is megjelenik a műben, *exemplumként* alkalmazható biografikus történetegész azonban nem bontakozik ki alakja körül. A teve és a ló rossz viszonyát tárgyaló, már látott részekben (III. 7; XI. 26) túl egy fejezet (I. 59) a végtelen gazdagságú uralkodó kertjeit méltatja (majd marasztalja el a méhek még tökéletesebb viaszsejtjeivel szemben). A Kyros halálára utaló adatból (VI. 25) sem olvasható ki a vérfertőzéssel indokolható bűnhődéstörténet (noha ilyesmire Ailianos több példát hoz a túlzott nemi vágy fűtötte élőlények kapcsán, lásd például I. 2; I. 9; I. 12): a történet az uráért önmagát feláldozó névtelen szolgát dicséri, a fejezetet bevezető „hű kutya” motívumához kapcsolódva. A vadzamarak a vérfertőzés megakadályozása érdekében tehát vállalják a halált is, amely ez esetben annak elszenvedése helyett utódaik elpusztítását (így alapvető sztoikus etikai parancs megszegését) jelenti; Kyros viszont nem csupán nem eszmél rá görög szemmel nézve megbocsáthatatlan vétkére (hiszen azt nem bűnnek, hanem hazája *nomosa* alapján megengedettnek tekinti), de meg sem lakol érte.

Az ailianosi anekdota leginkább az állat és Oidipus viselkedésének nyílt összehasonlítása miatt érdemel figyelmet. A vérfertőzést *par excellence* megtestesítő mitológiai hős és különféle állatalakok párhuzama korábról is ismert. Dión Chrysostomosnak a szolgaságról írott művében a cinikus Diogenész és beszélgetőtársa jó száz évvel Ailianos előtt hasonló szellemben helytelenítik Oidipus magatartását, mondván, a bűnét felismerő király előtt két lehetőség állt: vagy titkolja, amit tett, vagy pedig törvényerőre emelve egész népe számára kötelezővé teszi. Oidipus ehelyett nyilvános beismerést tett, hangos szóval panaszolva a történeteket, utána pedig megvakította magát, „mintha ép látással nem tudott volna száműzetésbe menni”, állítja a dióni Diogenész. Mindez helytelen, „hiszen a kakasok sem méltatlankodnak emiatt, sem a kutya, a zamarak közül se senki, sem a perzsák, akik az Ázsiában élők közül a legnemesebbek” (Or. X. 29–30). A kérdést ugyancsak a *physis* és *nomos* ellentéte jegyében vizsgáló Ailianos minden bizonnyal ismeri Dión művét, azt azonban jelentősen átalakítja: az öncsonkítással kapcsolatos, szellemesnek szánt, valójában otromba megjegyzést ignorálja (noha az önvakítást maga

is elítéli); az *incestus* természetes mivoltát szemléltető, bárhol fellelhető állatokból álló sorozatot pedig kihagyja, illetve azt az vérfertőzést kerülő tevére cseréli, ezáltal lényegében szembeesítve annak cinikus, elfogadó és sztoikus, elutasító olvasatát. A dióni felsorolás végén álló, így az állatokkal egy szintre helyezett perzsákra, azaz a tevével a korábbi görög tradícióban a leggyakrabban asszociált népcsoportra vonatkozó utalást Ailianos egy későbbi fejezetbe, a vadzamarak iménti anekdotájába (VI. 39) helyezi át, a méd történelem valós adataival bővítve azt.³¹

A *De natura* teveanekdotájának Oidipusa szintén több okból méltó figyelemre. Ailianos e helyütt egyrészt szakít a tevét a barbár Kelettel társító toposszal, s az állatot sorstársként görög hős mellé állítja. A bölcs Oidipus és az okatlan teve hasonló testi késztetésből ugyanazt a vétket követi el, mint a vadzamar-anekdota perzsái, de míg az előbbieket tudatlanságuk, illetve megtévesztettségük miatt tesznek így, majd saját elhatározásból bűnhődnek, utóbbiak a vérfertőzést természetesnek találják, s vétek hiányában nem is bűnhődhetnek. A bűn és az erény tehát nem egyszerűen etnikai határok mentén különül el, s nem is a *felsőbbrendű ember – értelemmel nem bíró állat* közti demarkációs vonalon: az állatok között is van olyan faj, amely ösztönösen, a természet íratlan törvénye alapján tabunak tekinti a vérfertőzést (mindez ritka, azaz *paradoxon* az állatvilágban), miként a népek között is akadnak, amelyek saját *nomosuk* alapján azt természetesnek tartják (*paradoxon* az embereknél).

Oidipus emellett drámai hős: az anekdota erősen színpadias, méltatlankodó felütése a szülőket védő Zeust hívja tanúul, majd a tragédia és a mítosz szerzőin keresztül azok szereplőinek helytelen cselekvését ítéli el. A mitológia hőseivel Ailianos meglehetősen egyoldalú:³² a *De natura* kizárólag elítélő hangon beszél róluk (döntő többségükben nőkről). Egy felháborító korabeli római büntény kapcsán (egy özvegy patriciusnő megöletti fiait, mivel azok nehezményezik, hogy anyjuk egy rabszolgával folytat viszonyt, VII. 15) Ailianos Médeia, illetve a (később példás ivadékgondozásáról ismert fecskévé változó) gyermekgyilkos Prokné alakját idézi; egy további helyen pedig azt írja, az áspiskígyó mérge, a kaméleon színlelése alulmarad Médeia és Kirké gonoszságával szemben (I. 54; II. 14). Állatalak emberi bűn megtorlójaként is feltűnik: a házasságtörő Alkinoénak a családszeretetéről híres gólya vájja ki a szemét (VIII. 20). A felháborodott, igazságosztó madár, csakúgy, mint a teveanekdota tudtán és akaratán kívül vétkező, önbüntető négy lábúja egyértelműen az állatok intelligens, az emberénél tisztességesebb viselkedését, illetve a természet által az állatokba ültetett ösztönös erény emberi rendelkezéseknél hathatósabb mivoltát igyekszik szemléltetni. Úgy tűnik tehát, az állatok olykor használhatóbb cselekvésmoddal nyújthatnak az ailianosi jelenkor erkölceiben megtévedt embere számára, mint a mitológia hősei.

Különösen igaz utóbbi állítás a teve történetére. Ailianos nem a vérfertőzésben való (akaratlan) részvétel, hanem a bűn felismerését követő reakciója miatt ítéli el Oidipust. (Az isteni közbenjárás révén a büntől megmenekülő Téléphos további sorsáról a szöveg nem beszél; a teve történetében szereplő, vétlen anyaállatról, szemben a lovas történet fiához a halálban társuló kancájával, illetve a sophoklési Iokastéval, szintén nem hallunk.) Állítása szerint az oidipusi vezeklés módja elégtelen,

szemben a hasonló szituációt átélő állatával. A fiatal teve előbb bosszút áll (ennek részletező, klasszikus retorikai sémát követő bemutatása különösen hatásos), majd magányosan öngyilkos lesz. (Ailianos tehát összevonja az Aristotelésnél humánitakai vonatkozások nélkül előadott két történetet, amelyekben a teve csupán bosszút áll félrevezetőjén, de nem öli meg magát; a ló pedig öngyilkos lesz, anélkül, hogy a vele szemben elkövetett, újabb bünt eredményező sérelmet, a megtévesztést megtorolná.) Oidipus nem áll bosszút senkin (kérdés, kire irányulhatna egyáltalán a megtorlás), s nem vet véget életének, noha ezzel Ailianos szerint számos további csapástól menthetne volna meg övét. A halál vállalása helyett csupán megvakítja önmagát – az öncsonkítás e fajtája az előbbi, a házasságtörést a gólya végrehajtotta megvakítással büntető elbeszélés ismeretében érdekes egyezés. Ailianos Oidipus (gyávaságnak ugyan nem minősített) életben maradásával szemben egyértelműen a teve öngyilkosságát tekinti az adott krízisben egyedül lehetséges, morálisan adekvát cselekvésnek.

A teve *incestus*t követő öngyilkossága újfent Ailianos sztoicizmusának kérdését veti fel. Az iskola állásfoglalása a *suicidium* tekintetében nem teljesen egyértelmű: a bölcs öngyilkossága – azaz a tradicionális eufemizmus szerint az életből való ésszerű (*eulogós*) visszavonulása – bizonyos helyzetekben megengedett, így gyógyíthatatlan betegség, elviselhetetlen lelki fájdalom esetén, vagy akkor, ha egyedül a halál vállalásával kerülhető el a becstelenség és az erény elvesztése, ha a krízis a bölcs lelki integritását, önrendelkezését veszélyezteti, mint például zsarnoki uralom idején.³³ Az ailianosi teve öngyilkossága, melyet a felette hatalommal rendelkező hajcsárral való leszámolás (akár zsarnokölésnek is tekinthető) motívuma egészíti ki, leginkább az erény további gyakorlását ellehetetlenítő

tragikus tettet követő, a nem akaratlagos becstelenséget kiigazító, bölcshez méltóan felelősségteljes, nemes befejezésnek tekinthető. A történet másrészt az állati intelligencia kérdéséhez kötődik: Ailianos az önként vállalt halál hangsúlyozásával az állatot olyan, a belátás, a lelkiismeret, a büntudat feletti reflexió összetett mentális-pszichés folyamatán alapuló cselekvés végrehajtójaként ábrázolja, amelyre az állati értelem ókori kutatóinál egyebütt ritkán lelteni példát. (A bosszúállás közvetlen mozgatórugója persze nem az értelem, hanem a harag, a megszégyenülés – az indulatos lélek rész működésbe lépése azonban kiegészül a rádöbbenéssel, a bűn elkövetésének tudatosodásával, s ez a fajta, távolról a tragédia *anagnórismos*át idéző, a takaró lehullásának színpadias pillanatával kiegészített reakció kétségtelenül értelmi természetű is.) A gyilkosságba torló bosszúállás indulat vezérelte motívumát leszámítva az önérzetes, megtépzott erénye miatt öngyilkos teve tehát bizonyos tekintetben a sztoikus bölcs ideáját látszik megvalósítani, s magatartása Ailianos szerint következetesebb, mint az azonos krízishelyzetben életben maradó királyé (noha, tegyük hozzá, a halál elutasítása Oidipus részéről felfogható a közösség érdekeinek szolgálatát előíró sztoikus parancs követésének is).

A vérfertőzés ellenére erényesnek megmaradó teve anekdotája nyílt vagy leplezett morális *exemplum*ként a későbbiekben más kultúrkörökben is felbukkan, a 4. századi teológus, Nagy Szent Vazul *Hexaëmeron*jában éppúgy, mint Albertus Magnus *De animalibus*ában vagy a 15. századi Al-Damīrī arab enciklopédiájában. A gazdag és izgalmas recepciót ez alkalommal nincs módunk követni, de a fentiek alapján talán ennek hiányában is állítható, hogy Ailianos gyakorta nonszensznek minősített állattörténetei néha univerzális etikai kérdések közvetítői.

Jegyzetek

- 1 Az Arab-félszigeten őshonos egypúpú (*Camelus dromedarius*) és a Belső-Ázsiából származó kétpúpú teve (*Camelus Bactrianus*) megkülönböztetése a források többségére nem jellemző. A *kamelos* a sémi *gāmāl* alakból származik, noha a kései antikvitásból ismert görög etimológia is, amely a nevet a láb hajlításával (*kamptein*) magyarázza, vö. Artemidóros: *Álommagyarázat* I. 4, Hórapollón: *Hieroglyphika* II. 100.
- 2 Vö. Plutarchos: *Az állati leleményességről* 963; Lukianos: *Egy teremtről* XVI. 7; *Saturnalia* XIX. 13.
- 3 A *How the Camel Got his Hump?* című írás szerint a teve a vadonátú világ leglustább teremtménye, aki a többi állat figyelmeztetésére sem hajlandó felhagyni a semmittevással, s azok rosszallására csak dühös morgással (*humph*) felel. A Dzsinn megelégteli ezt, s büntetésül púpot (*hump*) növeszt a hátára.
- 4 Vö. Adrados 2003, 114–115; 185.
- 5 Vö. Adrados 2003, 310.
- 6 A teve hátsó lábán nincs négy comb és négy térd, nemi szerve viszont valóban hátrafelé, a farka felé néz.
- 7 Vö. Porphyrios: *A húsevéstől való tartózkodásról* I. 14. Noha a dionyszosi *triumphus*t ábrázoló római mozaikokon, szarkofágokon olykor láthatók tevegélő Silénoszok, az isten maga sem a képzőművészetben, sem az irodalomban nem jelenik meg teveháton. A viszonylag ritka görög ábrázolások listáját lásd Kitchell 2014, 22–23.
- 8 A görög *lamia* szó jelenthet cápát, de a mitológia gyerekek ijesztgetésére szolgáló, bűzös, vérszívó démonát is.

- 9 Vö. Corbel-Morana 2012, 133.
- 10 Vö. Steiner 2010, 71–74.
- 11 Az adatot igazolja a modern biológia is, vö. Mukasa-Mugerva 1981, 21.
- 12 Vö. Steiner 2010, 75 skk.
- 13 Általánosságban lásd Kindstrand 1998.
- 14 Vö. Hübner 1984, 173.
- 15 Vö. García Valdés 2003, 13–19; Smith 2014, 100–120.
- 16 Lásd a hangyák intelligens viselkedésére rádöbbenő Kleantész anekdotáját (*NA* VI. 50).
- 17 Bővebben lásd Hübner 1984, 165.
- 18 Az emberi *nomos* és az ösztönös állati erény összevetésére lásd még például I. 13 (Solón családtörvényei / az *etnaioi* hal hűsége; VI. 61 (az idősök tiszteletét előíró spártai törvény / az elefántgenerációk közötti, a „természet törvénye” (*physeós nomos*) által meghatározott példás viselkedés).
- 19 Általánosságban lásd Smith 2013.
- 20 A hímek magasabbrendűségéről lásd VII. 26; IV. 29; IV. 41; XI. 26.
- 21 Az állatok házasságáról lásd García Valdés 2003, 34–36. – Smith (2013; 2014, 179–214) az ember és állat (delfin, ló, kígyó) közötti barátságról szóló anekdoták kétértelmű fogalmazásmódja alapján ezen látszólag ártatlan történetekben feltételezi valamiféle elfojtott, a felszíni tisztaságeszménytől erősen különböző *sexual innuendo* meglétét.
- 22 Vö. Suda s.v.; Philostratos: *Szofisták életrajzai* 31, 625.

- 23 Ailianos rajong a virágokat, az illatokat s a női szépséget kedvelő (I. 38), muzikális (XI. 44), görögül is értő (XI. 25) elefántért, magasztalását lásd II. 11.
- 24 Lásd például a jégmadarak hűségét a feleségük háta mögött fiatal lányokat nézegető férjekkel szembesítő részt (VII. 17).
- 25 Vö. Lévi-Strauss 2002², 28–29.
- 26 A témát jelzésszerűen érinti Hübner 1984, 106–161; García Valdés 2003, 35; Smith 2014, 109 és 110, 27. jegyzet.
- 27 Musonius erós-felfogásáról lásd Gill 2013, 152. Smith (2014, 211) a prokreáció vonatkozásában veti fel Musonius esetleges hatását.
- 28 Az *incestus* korai sztoikus megítéléséről lásd Gill 2013, 153–156.
- 29 Smith (2013, 75, 8. jegyzet) ide sorolja azt az anekdotát is, melyben egy csikó megöli s még halottaiban sem hagyja nyugodni az anyaállattal szexuális viszonyt létesítő lovászt. Az állatok közti vérfertőzésről itt nyíltan nincs szó.
- 30 A kézirati hagyományból nem derül ki, milyen állatról van szó, de a *lacuna* párhuzamos helyek (*Mir.* 831a22) és Plinius (*NH* VIII. 108) segítségével megszüntethető. A bármiféle humánetológiai utalást mellőző *Mirabilia* a vérfertőzés motívumát a féltékenységgel vegyíti: Szíriában a vadszamarak vezérhíme, ha azt tapasztalja, hogy a nőtényekhez az utódnemzedékből származó him közelednék, üldözi, majd végül harapásával kasztrálja a csikót.
- 31 Vö. Frandsen 2009, 13–16.
- 32 Smith (2014, 109) néhány név felsorolásán túl a mitológia szerepét nem tárgyalja.
- 33 Vö. Thalheim 1923, 1134–1135.

Bibliográfia

- Adrados, F. R. 2003. *History of the Graeco-Latin Fable: Inventory and Documentation of the Graeco-Latin Fable*. Leiden–Boston–Köln, 2003.
- Carey, Ch. – Thumiger, Ch. – Sanders, E. – Lowe, N. J. (szerk.) 2013. *Eros in Ancient Greece*. Oxford.
- Corbel-Morana, C. 2012. *Le bestiaire d'Aristophane*. Paris.
- Frandsen, P. J. 2009. *Incestuous and Close-Kin Marriage in Ancient Egypt and Persia: An Examination of the Evidence*. Copenhagen.
- García Valdés, M. 2003. „Eliano desde Aristóteles y a la luz del estoicismo y la 'zoofilia' moderna”: *Emerita* 71, 1–50.
- Gill, Ch. 2013. „Stoic Erôs, Is There Such a Thing?”: Carey–Thumiger–Sanders–Lowe 2013, 143–157.
- Hübner, W. 1984. „Der Mensch in Aelians Tiergeschichten”: *Antike und Abendland* 30, 154–176.
- Kindstrand, J. F. 1998. „Claudius Aelianus und sein Werk”: ANRW II. 34.4, Berlin – New York, 2954–2996.
- Kitchell, K. F. Jr. 2014. *Animals in the Ancient World from A to Z*. New York.
- Lévi-Strauss, C. 2002². *Les structures élémentaires de la parenté*. Berlin – New York.
- Mukasa-Mugerwa, E. 1981. *The Camel (Camelus dromedarius): A Bibliographical Review*. Addis Abeba.
- Smith, S. D. 2013. „St. Monstrous Love? Erotic Reciprocity in Aelian's *De natura animalium*”: Carey–Thumiger–Sanders–Lowe 2013, 73–89.
- Smith, S. D. 2014. *Man and Animal in Severan Rome: The Literary Imagination of Claudius Aelianus*. Cambridge.
- Steiner, G. 2010. *Anthropocentrism and Its Discontents: The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*. Pittsburgh.
- Thalheim, Th. 1923. „Selbstmord”: *RE* II. A 1, 1134–1135.

Grüll Tibor (1964) egyetemi docens a Pécsi Tudományegyetem Ókortörténeti Tanszékén. Fő kutatási területe a császárkori Római Birodalom, ezen belül is különösen annak történeti földrajza és gazdaságtörténete. Emellett régóta foglalkozik a hellenisztikus és római kori zsidóság, valamint a korai kereszténység történetével.

Legutóbbi írása az *Ókorban*: *Mediterrán kikötővárosok a római korban* (2014/1).

Halászat, haltenyésztés és halszószygyártás a Római Birodalomban

Grüll Tibor

„A hal a legfinomabb étel a világon.”
A Nagy Levin

1.1. Halak a római természettudományos irodalomban

Bár a Földközi-tenger halainak fajgazdagsága nem mérhető az óceánokéhoz,¹ az ókori szerzőket lenyűgözte a tenger élővilágában megmutatkozó változatosság. A Flavius-korban működő idősebb Plinius természettudományi enciklopédiájának XXXII. könyvében 144 fajta halat sorolt fel; a közel kortárs Columella pedig már a Mediterráneumban őshonos halak élőhelyeire is kitért: elmondása szerint például a kardhal a Pamphyliai-tengerben; a papagájhal Kis-Ázsia és Szicília partjai között, de sohasem a Ligur-tengerben; a muréna a Karpathosi-tengerben tenyészik.² A Kr. u. 2. század végére már olyannyira ismertté váltak a különféle halfajok és élőhelyeik, hogy Galénos *Az élelmiszerek tulajdonságairól* (*De alimentorum facultatibus*) írt művében Hispaniától Syriáig és a Fekete-tengeről Egyiptomig összesen 73 földrajzi helyet említett meg a tengeri és folyami halászattal összefüggésben. (Számos helyet ezek közül személyesen is felkeresett.) A 2–3. századi Egyiptomból származó Athénaios a *Lakomázó bölcsek* (*Deipnosophistai*) VI–VIII. könyvében már több száz földrajzi helyet sorolt fel, ahonnan különlegesen finom halak kerülhetnek a rómaiak asztalára.³

1.2. A *halieutika* mint irodalmi műfaj

A *halieutika* – amit egyetlen szóval talán „tengerköltészetként” lehetne magyarra fordítani – a hellenisztikus tudós költészet egyik megbecsült irányzata volt. Ez a kor különös kedvét lelta a világ dolgainak katalogizálásában, így a változatos tengeri élővilágot is számba vette. Az alexandriai Museion igazgatója, Kallimachos is írt egy lexikológiai művet *A halak neveiről*. A halak népszerűsége a római császárkor költőinek körében is fennmaradt.⁴ A bizánci *Suda*-lexikon megemlíti egy Demonstratus nevű római szenátort, aki 20 könyvre terjedő halászati tankölteményt írt össze, amelyből azonban egyetlen sor sem maradt fenn. Az utókor a Fekete-tenger partján száműzetését töltő Ovidiusnak is tulajdonított egy *Halieuticon* című költeményt, amelyből mindössze 132 sor maradt ránk, és máig vitatott, valóban a nagy költő szerzeményét tisztelhetjük-e benne. A császárkor kétségkívül legsikeresebb ilyen témájú művét a kilikiai Anazarbos szülte, Oppianos alkotta, aki öt könyvre terjedő, daktilikus hexameterekben írt halászati tankölteményt hagyott hátra.⁵ Munkáját Marcus Aureliusnak és Lucius Verusnak ajánlotta. Oppianos tisztában volt azzal, hogy a „mérhetetlen mélység” ugyanannyi fajnak ad otthont, mint amennyi a szárazföldön él, s összesen 120 tengeri teremtmény élőhelyét, táplálkozási szokásait és szaporodási módját szedte versebe. A későbbiekben kitérünk arra, hogy ebben az időben divatos retorikai téma volt a szárazföldi és vízi állatok szokásainak összehasonlítása (lásd a 2.2. pontot). Paradox módon a *Halieutika* szerzője a pálmát a szárazföldi állatoknak adta, mivel szerinte:

*Nincsen igazság, sem törvény odalent a halak közt,
sem szeretet, mert mindnek az ellensége a másik;
úsznak rosszakarattal, és az erősnek mindig
étke a gyöngébb – míg emez úszva a vízben amannak
hozza a véget, másik a tápláléka emennek.*⁶

A halak elfogása ugyanakkor különleges képességeket kíván a halásztól, mivel a tenger teremtményei ugyancsak fortélyosak, ha az életükről van szó. Ezért a halásznak értenie kell mesterségét, ezenfelül állhatatosnak és erősnek is kell lennie. Hogy ez nem mindig megy könnyen, mutatja a költemény befejezése is, amely nem éppen happy endinggel zárul. Oppianos egy szerencsétlen szivacsshalász esetét mondja el, akit kettéharapott egy „hatalmas és undok fenevad”, s társai a partra visszatérve siratják. Végül említsük meg a burdigalai (Bordeaux) születésű Decimus Magnus Ausonius (Kr. u. 310–382) költeményét a Mosel folyóról (Mosella), amely 483 hexameterből áll, s szerzője az Augusta Treverorumtól (Trier) Bingiumig (Bingen) a Moselen és a Rajnán lezajlott utazását írja le. Mindeközben számba veszi a környék és a folyók nevezetességeit, egyebek mellett a halakat. A harcsát például így írja le:

*Most téged dicsőítlek, nagy vízi állat:
Harcsa, akit folyó delfinjének vélnek:
Hátad, mintha Actaeonnak olajával kenve
Vonszolod óriás testednek tömegét a vízen,
Vagy a sekélybe, vagy hinarasba bújsz menedékbe.
Ám a folyóban csendesén úszván és nyugodtan:
Partjai zöldje, kék halaknak nagy sokasága,
Még a folyamnak hajjai, ők is megcsodálnak:
Zúg a hullám és a mederből forrva kiárad.*⁷

1.3. Halábrázolások

A császárkorban az egész *imperium* területén megtaláljuk a halakat és a halászatot mint népszerű díszítőmotívumot, elsősorban a mozaikon, de ugyanúgy freskókon, üveg- és agyagedényeken, illetve egyéb használati és dísz tárgyakon (1. kép). Toynbee megfigyelése szerint a halakat igen alaposan tanulmányozták, és egyes fajaik jellegzetességeit is felismerhetően, részletezve ábrázolták az 1. század végéig, ám ettől kezdve inkább csak a mintakönyvek kissé elnagyolt és sematikus ábrázolásaival találkozhatunk a mozaikokon.⁸ Ez a megállapítás mindenképpen igaz a britanniai mozaikokra, amelyeket már részletesen feldolgozott a kutatás. A britanniai villákban általában delfinekkal együtt, csupán ornamentális motívumként, vagyis nem önálló panelekben, rendszerint fürdők díszítésénél alkalmazták őket.⁹

A tengeri jelenetek részletes feldolgozása az észak-afrikai mozaikok esetében is megtörtént, ahol igen nagy számban kerültek elő halakat és

halászokat ábrázoló alkotások: a tengeri tematika az összes észak-afrikai mozaik 22%-át, vagyis csaknem egynegyedét adja.¹⁰ A motívum esetében a két leggyakrabban alkalmazott helyszín a díszkút, ahol a mozaikábrázolások témái 77%-ban tengeri jelenetek; a fürdőkben ez 31%-ot tesz ki. Novello a következő típusokba sorolja a tengeri jeleneteket: (1) a tengeri istenségek – különösen Neptunus és Venus – ábrázolásai, amelyek általában diadalmenet-szerű jelenetekben tűnnek fel, valamint Ókeanos istenséget ábrázoló képek; (2) a tengeri *thiasosok*, amelyeknél esetenként a menet egyes szereplői ki vannak emelve; (3) a halban gazdag tenger ábrázolásai (halak tengeri háttérrel); (4) realisztikus és mesebeli halászat jelenetei, valamint tengeri környezetbe ágyazott, hétköznapi életképek; (5) hajók ábrázolásai. Szerinte a tengeri témájú mozaikok a gazdagság és bőség kifejeződései voltak, s készítésük a Severus-korban és a 4–5. században érte el csúcspontját.¹¹ A kutatás számára különösen érdekesek a halászatot minden részletében és tárgyyszerűen bemutató mozaikok: a horgászbottal, vetőhálóval, sőt doronggal is dolgozó horgászok (El Alia, Hadrumetum, Carthago, Thuburbo Maius, Thugga); továbbá a hajóábrázolások, amelyek a hajóroncsok azonosításában is sokat segítenek (Althiburos, Hadrumetum, Themetra, Neapolis, Puppit, Ammaedara).



1. kép. A pompeii Faun Háza (Casa del Fauno) mozaikja: szürke pérhal (*Liza aurata*); homoki sügér (*Serranus cabrilla*); közönséges muréna (*Muraena belena*); rája (*Torpedo torpedo*); aranydurbincs (*Sparus auratus*); rózsaszínű durbincs (*Pagrus pagrus*); skorpióhal (*Scorpaena scrofa*); biborfestőcsiga (*Murex brandaris*); viaszlazac (*Dentex dentex*); homár (*Palinurus vulgaris*); közönséges polip (*Octopus vulgaris*); nagy macskacápa (*Scyliorhinus stellaris*); vörösmárna (*Trigla* sp.); tengeri rák (*Penaeidae*); fésűkagyló (*Pecten jacobaeus*); európai íjhal (*Mullus barbatus*); farkassügér (*Dicentrarchus labrax*); aranydurbincs (*Diplodus sargus*); gyűrűs durbincs (*Diplodus annularis*); garnélarák (*Leander* sp./*Palaemon* sp.); morgóhal (*Trigla* sp.)

Végül megemlíthetünk olyan híres egyedi mozaikokat is, amelyeken szintén jelentős szerepet kap a tengeri tematika. A zeugmai „Posiedón Háza” *peristylum*ának középső mozaikján Poseidont látjuk diadalszekerében, amint tengeri teremtmények veszik körül: különféle halak, kagylók, csigák, rákok, polip, tengeri kígyók és fantázia szülte tengeri szörnyek (például a *capricornus* és a *hippocampus*). Az alkotás az oszlopos udvar medencéjét (*impluvium*) díszítette egykor, és a 2–3. század fordulóján készülhetett. 1996-ban útépités közben bukkantak rá az izraeli Lod (az ókori Lydda) város mellett egy Kr. u. 300 körül készített hatalmas mozaikpadlóra, amely 2009 óta „világjáró körútra” indult, magam 2014 tavaszán Berlinben találkoztam vele. A mozaikon egzotikus szárazföldi állatok mellett tengeri jeleneteket láthatunk, amelyek értelmezése egyelőre még várat magára. Az alsó paneleken szereplő hajó típusát viszont már sikerült meghatározni.¹²

2.1. Halászati módszerek

Irodalmi forrásaink – elsősorban Aelianus és Oppianos szerint – a római korban a horgászok és halászok már olyan rafinált módszertanát dolgozták ki a halfogásnak, amely szinte minden egyes faj esetében külön-külön meghatározta a legcélravezetőbb módszert. Az irodalmi forrásokból nyert információkat régészeti leletekkel és képi ábrázolásokkal egészíthetjük ki.¹³

Úgy látszik, már a római korban is divat volt a bottal és zsinórral történő „sporthorgászat” (2. kép). Ehhez 2–3 méter hosszú zsinórt használtak, amit hajlékony botra erősítettek; ez utóbbit *harundónak* nevezték. Ez az elnevezés eredetileg „nád”-at jelent, ami nem feltétlenül jelenti azt, hogy a botok valóban nádból is készültek, hiszen ennek a növénynek a szára igen törekeny, ezért csak kis halak horgászására jó. A zsinór lószörből, lenszálakból vagy eszpartófűből készült. Horgok igen nagy számban kerülnek elő római lelőhelyeken.¹⁴ Ezek eleinte csontból készültek, majd a Kr. e. 8–7. században – föníciai hatásra – mindenütt áttértek a bronzból készült horgok használatára. Bár Aelianus említ vashorgokat is, Hispaniában gyakorlatilag csak bronzból készülteket találtak eddig. A horgokat nagyságuk alapján négy kategóriába sorolhatjuk: igen kis horgok (<2,5 cm, San Antonio di Pertí, Liguria); kicsi horgok (2,5–4 cm); közepes horgok (4–8 cm, ezek fordulnak elő leggyakrabban a régészeti anyagban); nagy horgok (>8 cm, ezek igen ritkák, például Baelo Claudiában találtak egy 11 cm-es horgot, amit nyilván tonhalak fogására használtak; 3. kép). Ismerünk kettős, sőt négyes horgokat is (*Comacchio*- és *Pisa I*-hajóroncs); a zsinórra sorbakötött horgokról Oppianus beszél, de egyelőre csak egyetlen ilyen került elő Herculanumban; azután vannak bronzláncra függesztett horgok, melyekből egy Pompeiiben maradt fenn.¹⁵ Végül meg kell említenünk a régészeti kontextusban leggyakrabban megjelenő lelettípust: a hor-



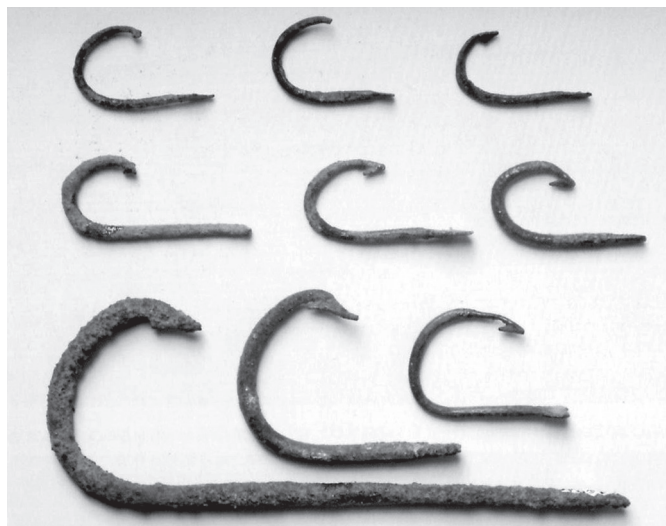
2. kép. Pécás egy észak-afrikai mozaikon (Bardo Múzeum, Tunézia)

gászsúlyokat, amelyek fémből, kőből vagy cserépből készültek, és már tipológiájukat is elkészítette a kutatás.¹⁶ A horgászok csalinak (*esca*) élő rovar, kishalat, férget, vagy akár színesre festett gyapjúcsomóból készített „műleget” használtak.¹⁷ A nagyobb halakhoz gyakran megfőzték a csalit, mivel azt hitték, hogy annak illata is csalogatja a halakat. Esetleg mérgező növényeket (például ciklámengyökeret) is bevetettek a biztos fogás érdekében, de ezt a szokást már Plátón is elítélendőnek tartotta.¹⁸

Az egyágú szigonyt általában a bálnavadászathoz és más nagy testű halak kifogásához használták. Eddig nem túl sok került elő belőle a római korból.¹⁹ Ez egyfajta presz-

tíz halászati módszer lehetett, amit már a fáraók is gyakoroltak erejük és ügyességük bizonyítására.²⁰ A Gibraltári-szoros közelében fekvő Traductában is előkerült egy példánya, ahol a bálnavadászat egyik központját sejtethetjük.²¹ Sokkal gyakoribb volt a háromágú szigony (*tridens*) használata, amely már a késő bronzkori Ulu Burun-i hajóroncsban is előkerült. Ezeket a szigonyokat többnyire vasból készítették.²² A Fucinus-tóban vasból készült 3, 5 és akár 10 ágú villákkal is halásztak, természetesen még a tó Hadrianus idejében történt teljes lecsapolása előtt.²³

A leggazdaságosabb halászati módszer természetesen a hálólal történő halfogás volt (4. kép).²⁴ Az ókori irodalomban megkülönböztettek tengeri, tavi, folyami és lagúnahalászathoz használható hálókat. A hálókat csónakról vagy a partról vízbe vetették; a hajóról vontatták; vagy a sekélyebb vizekbe telepítették. Aelianus szerint lószörből is készülhettek, ezeket kékre vagy bíborszínűre festették.²⁵ A szerző mindazokat a dolgokat felsorolja, amelyek a háló készítéséhez kellettek: eszpartófű, fekete és fehér lenszálak, gyékény, parafa, ólom, fenyő, szí-



3. kép. Bronzhorgok Emporium (Ampurias) Kr. u. 2–3. századi leletanyagából



4. kép. Halászat hálóval a Piazza Armerina villa (Szicília) mozaikján

jak, szömörcefa, kő – de sajnos nem részletezi, hogyan alkalmazták ezeket a hálókészítéskor. Oppianos részletesen leírja az egyes hálófajtákat, és hogy melyiket mire használták – ezt az észak-afrikai mozaikok ábrázolásaival kiegészítve egészen jó képet kaphatunk a hálóval történő halászatról. Eszerint van kivetőháló; vonóháló; kagylóháló; fenékháló; a kerek zsákháló, amivel bíborcsigát halásztak; a legközönségesebb az eresztőháló és a takaróháló. Régészeti kontextusban általában a kőből vagy ólomból készült hálónehezékek,²⁶ a fából, papiruszból, parafából vagy könnyű égetett agyagból készített úszók²⁷ és a hálókészítéshez használt nagylyukú tük kerülnek elő.²⁸

Néhány különleges halászati módszert is meg kell említenünk. A varsa vagy kosár használatát irodalmi, régészeti és epigráfiai adatok is megerősítik. Ez utóbbiak közül kettőt említsünk meg. Az egyik Euarestos, Dionysios fiának családi sírboltja Ephesosban, amely a varsás halászok (*kyrteutai*) oltalma alatt állt; a másik a kosaras halászok céhének (*synergasia kyrtoholón*) márványból készült súlymértéke, amit a smyrnai városi tanács rendeletére tettek közszemlére.²⁹ A súlyokkal ellátott varsát vagy kosarat egyébként zsinórra erősítve húzták a fenéken, és elsősorban kagylók, csigák és rákok fogására használták.³⁰ Több egyiptomi papiruszon előfordul a „gyalogos halász” (*halieus apo podos*) kifejezés, amit úgy értelmeznek, hogy a halász a vízben lábalt, és úgy húzta maga után a varsáját vagy kosarát.³¹ A polip halászatához kb. 5 literes, legfeljebb 30 cm magas és 10 cm nyílásátmérőjű agyagedényeket használtak, amelyek a Nápolyi-öbölben és a Gibraltári-szoros körül is előkerültek.³²

Az ókori halászatról szóló első nagyhatású könyv szerzője, Thomas W. Gallant 1985-ben még amellettt érvelt, hogy az ókorban a halászás rendkívül fejletlen volt, ezért gyakorlatilag csak a partról végezték ezt a tevékenységet.³³ Bekker-Nielsen jó két évtizeddel később írt tanulmányaiban már úgy foglalt állást, hogy csónakról vagy bárkáról ugyan az ókorban is ha-

lásztak, de ezek a vízi alkalmatosságok rendkívül kicsik voltak: vitorla nélküliek, s csak evezőkkel hajtották őket.³⁴ A bűvárrégészek eddig valóban nem tudtak nagy számban halászcsonakokat (*piscatoria scapha*) kiásni a tengerfenékről, de azért akad néhány példány belőlük.³⁵ Mindenekelőtt említjük meg a Galileai-tengerből előkerült „Jézus-csonakot”, amelynek nem biztos, hogy köze lehetett a Názáretihez, de azokhoz a galileai halászhajókhoz mindenképpen, akik közül a Mester első tanítványait is elhívta (5. kép). Emellett Ostiában, Herculaneumban, Nápolyban, Marseille-ben és Toulonban találtak görög–római kori halászcsonakokat. Csakhogy halászni nemcsak speciálisan erre a célra tervezett csónakokból, hanem hajókról is lehetett! Carlo Beltrame 2001-ben 177 addig feltárt hajóroncs maradványait megvizsgálva arra a következtetésre jutott, hogy ezek közül ötvenkettőn volt valamiféle halász/horgászfelszerelés, így tehát nem állí-

thatjuk azt, hogy az ókorban nem fogtak halat hajókról.³⁶

Hajókról kivett háló nélkül a tonhal halászata elképzelhetetlen lenne, pedig ez mindig is kiemelkedő eseménynek számított a mediterrán tengerparti közösségek életében, úgyhogy a spanyolban külön szó is van rá: *almadraba* (6. kép).³⁷ A középkorban és a korai újkorban sok helyről gyűlte össze a halászok, hogy bárkáikban háromágú szigonyokkal és különlegesen kiképzett varsákkal felszerelve várják a halrajok megjelenését. A tonhalszezon áprilistól június közepéig tartott.³⁸ Nagyjából az ókorban is ilyennek képzelhetjük a tonhal halászatát, amire abból következtethetünk, hogy az itáliai partok mentén például Cosában és Populoniában, vagy az Azo-vi-tenger melletti Klazomenoiban tonhalmegfigyelő állomásokat (*thynnoskopeia*) működtettek.³⁹ Ezek a tornyok többnyire valószínűleg fából készültek, de Cádiz mellett (Chiclana de la Frontera) az „El Puerco” névre keresztelt római eredetű kőto-



5. kép. A Ginosar kibucban kiállított 1. századi „Jézus-bárka”

Halászat a Genázáreti-tavon

Földünk legalacsonyabban (209 méterrel a tengerszint alatt) fekvő édesvízi tava, a Kinneret-tó (más néven Galileai-tenger, Genázáreti-tó) hossza mintegy 21 kilométer, legnagyobb szélessége 13 kilométer, kerülete kb. 53 kilométer, területe 166 km², legnagyobb mélysége 43 méter. A héberül Kinneretnek, a Bibliában pedig Genezaretinek nevezett tó nyugati oldalán a termékeny Galileai-síkság terült el, keletre pedig kopárabb hegyek emelkednek. Bár a tavat föld alatti források is táplálják, fő vízforrása a Jordán folyó, amely észak–déli irányban keresztülfolyik rajta. A tavat alacsony fekvése miatt gyakran hirtelen érkező viharok korbácsolják. A Balatonnál három és félszer kisebb területű „tenger” túlzás nélkül világtörténelmi jelentőségre tett szert, mikor a galileai Názáretből származó Jézus innen hívta el első tanítványait (Péter és András, valamint János és Jakab is halászok voltak, Lévi Máté pedig vámszedő-biztos Kapernaumban). Jézus maga is a Kinneret északi partján fekvő Kapernaumba (Kefar Nahum) költözött, és működésének hátterét a tó körül fekvő kis települések jelentették: a már említett Kapernaum mellett Magdala, Genázaret, Korazin, Bétsaida és Gadara.

A tó partjain kevés a természetes horgonyzóhely. Tabghától 300 méterre északkeletre a helyiek által Hallának nevezett kis öböl az egyik, ahol tucatnyi 5–40 kg-os kőhorgonyra bukkantak a régészek; ezen kívül a Jordán be- és kifolyása körül akadnak még kisebb védett öblök. Flavius Josephus közlése szerint a Kr. u. 1. század első felében mintegy 230 halászbárka tevékenykedett a Galileai-tavon, s ezeknek szükségük volt horgonyzóhelyekre. A kőből épült kikötőket az 1970-es években egy helyi halász, Mendel Nun fedezte fel az alábbi helyeken: Kfar- Akavia, Gergesa (Kursi), Ein-Gofra, Susita (Hippas), Duerban, Gadera, Beit-Yerah, Kinneret, Seinabris, Tiberias, Ammaus, Magdala, Ginnosar, Tabgha, Kapernaum és Aish. A kikötők, vagy inkább horgonyzóhelyek, kis és közepes nagyságú (1–50 kg) megmunkálatlan kötőbökből épültek. Néhol átlukasztott kövekből (30–150 kg) készült kötélrögzítőket is találtak. Mesterséges mólók nyomait is sikerült felfedezni, ezek érdekes módon nem a partra merőlegesen, hanem azzal párhuzamosan futottak. Alapos régészeti feltárást Hippasban, Kursiban és Magdalában végeztek eddig.

Magdala, ahol a 2010-es években jelentős eredményekkel járt a kutatás, Márk evangéliuma szerint Dalmanuta környékén fekszik. Ez a szó a szír nyelvben „kikötő”-t jelent. Magdala másik neve a héberben Migdal Nuniya, ami azt jelenti: „halászok tornya”. Az Izraeli Régészeti Hatóság kutatói az 1990–91-es ásatási idényben a parttól néhány tíz méterre a szárazföldön fekvő sziklán, amelyet a helyiek Hangya-dombnak neveznek, egy faragott kövekből álló építményt rekonstruáltak, amely valószínűleg egy kisebb világítótorony lehetett. Szerintük a falu innen nyerte a nevét. A szemközti parton, Kursiban nemcsak a kikötő rakpartját sikerült megtalálni, hanem egy abban elhelyezett halasmedencét is, ahol a halászok zsákmányukat tárolhatták. A medence mellett egy hivatali helyiség padlózata is előkerült, valószínűleg itt végezték az elszámolást. A hajólegénység létszámát illetően pontos adatokkal szolgál az 1986-ban, az ókori Magdala környékéről előkerült hajóroncs (az ún. „Jézus-bárka”, ma Ginosar kibuc tulajdonában), amely minden bizonnyal itteni halászok munkaeszközéül szolgált. E fontos lelet alapján megállapítható, hogy egy ilyen csónak kb. 1 tonna súly hordozására volt alkalmas: ez ötfős legénység és egy átlagos halfogás, vagy a legénység és nagyjából tíz szállítandó személy súlyának felel meg (vö. Mk 6:45). A körülbelül száz éven át (Kr. e. 1. – Kr. u. 1. század közepe) használt bárkában rengeteg javítást találtak, amihez összesen tizenkét környékbéli fafajt használtak fel. Ez is azt bizonyítja, hogy az itteni halászok nem tartozhattak a tehetősebbek közé. Egy 1990-es kutatás huszonnégy halfajt fedezett fel a tóban, legjelentősebbek a pontyfélék családjába tartozó *Acanthobrama terraesanctae*, a bölcsőszájú halak közé sorolható *Tristramella simonis*, a nevezetes tilápia, amelyet közönségesen „Szent Péter-halnak” neveznek. Az endemikus *Tristramella sacra* a tavat sújtó szárazság miatt az 1990-es években kipusztult. A zárt ökoszisztéma miatt a helyi halászoknak a túlhalászásra is nagyon kell vigyázniuk: 2005-ben például 270 tonna tilápiát fogtak ki a tóból, ezért 2009-ben a fogás mindössze 7,3 tonna volt. A halászat és halfeldolgozás mindig is fontos gazdasági tevékenységnek számított a környéken, erre utal az egyelőre bizonytalanul lokalizálható Tarichaeae görög neve is („Halszófalva”), az itteni hal nagyszerű minőségét Strabón is kiemelte (*Geographika* XVI. 2. 45 C 764). A szóáshoz nagy mennyiségű nyersanyagra volt szükség (mint például olaj, só, bor, fűszerek és tárolóedények), ami a kereskedők újabb rétegét mozgatta meg.

rony szerencsénkre fennmaradt (7. kép).⁴⁰ Strabón részletesen leírja a tonhalak vonulását Egyiptom felől a Fekete-tengerbe, és a tonhalhalászatot Byzantionnál, amely „a byzantioniaknak és a római népnek jelentős bevételt biztosít”.⁴¹ Az éjszakai halászathoz fáklyákat használtak, hogy a fény odavonzza a halakat, sőt sokszor zenéltek és táncoltak is a halászok a fedélzeten, mert a rájárat és más halfajokat is odacsalogatta a láрма.⁴²

A rendkívüli halfogást az isteneknek köszönték meg az ókoriak: a Kr. e. 5. században a kerkyraiak (Korfu szigetének lakói) állítottak egy bronz bikát a delphoi Apollón tiszteletére a tonhalhalászatban elért sikereikért.⁴³

A bálnavadászatról csak szórványos irodalmi, régészeti és ikonográfiai adataink vannak.⁴⁴ Annyi bizonyos, hogy az ókorban a cet, a bálna és a kardszárnyú delfin (orka) még sokkal



6. kép. Tonhalhalászat (*almadraba*) a 20. század első felében Spanyolországban

gyakoribb volt a Földközi-tengerben, mint ma. Plinius maga is szemtanúja volt annak az esetnek, amikor egy kardszárnyú delfin bejutott az épülőfélben lévő ostiai kikötőbe, ahová beszorult. Claudius parancsára a testőrgárda próbálta lándzsával és hálókka leejteni, de a hatalmas állat összetörte az egyik bárkát.⁴⁵ Halászatára vonatkozó elsődleges forrásunk Oppianus *Halieutikája*. Ebben a szerző hangsúlyozza, hogy a bálnavadászat is közösségi feladat, és egy város ostromához hasonlítja azt.⁴⁶ A régészek nemcsak a Gibraltári-szoros közelében, hanem Dél-Franciaországban (Lattes; szürke bálna), Szicíliában (Motyia; ámbráscet) és Görögországban (Athén; közönséges barázdásbálna) is megtalálták a bálnahús fogyasztásának bizonyítékait.⁴⁷ Egyelőre még nem teljesen bizonyított az a felvetés, hogy az ókorban bálnaalajat is előállítottak volna, de a Mauretániában (Tahadart) és Hispania északnyugati részén (Gijón) működő halfeldolgozó üzemekben olyan üstök maradványait is megtalálták, amelyekben még a 19. században is kifőzték a bálnaalajat.

Végül röviden emlékezzünk meg a teknőcökről is, amelyek páncélját Plinius szerint előszeretettel használták intarzia-bevakásokhoz, bútorok díszítésére. Szerinte a teknőcöket könnyűszerrel ki lehet fogni a „föníciai tengeren”, és az év bizonyos időszakában az Eleutheros-folyó (Nahr al-Kebir, a mai Szíria és Libanon határán) torkolatvidékénél is nagy számban jelennek meg. A teknőcpáncél – a vörös korall mellett – fontos kereskedelmi árucikk volt a mediterrán világra, Kelet-Afrika és

India közti kereskedelemben is. A Földközi-tengeren a Ravenától északra elsüllyedt *Comacchio*-hajóroncsban került elő két teknőcpáncél, egyéb állatok (köztük 247 juh és 11 ökör) nagyszámú maradványa között.⁴⁸



7. kép. Tonhalfigyelő torony (*thynnoskopeion*) Baelo Claudia mellett

2.2. Halászhók

Plutarchos egyik párbeszédének azt a címet adta: *Vajon a szárazföldi, vagy a tengeri állatok a bölcsőbbek?*⁴⁹ A dialógusban Aristotimos képviseli a vadászok nézetét, vagyis hogy a szárazföldi állatok intelligenciában messze fölülmúlják a vizeket:

Mert nem kell ahhoz semmi bátorság, vagy az ügyesség gyakorlása, vagy gyors cselekvés, ha az ember a hálójával küszködik egy sügérrel, tengeri angolnával vagy papagájhallal; ellenben a szárazföldi vadászat során a merész és veszélyeket kedvelő emberek megmutathatják, mit tudnak. A ravasz állatok kiélezik támadóik elméjét és fortélyossá teszik őket, míg a gyors állatok üldözőik erejét és kitartását teszik próbára. Ezek azok a tulajdonságok, amelyek miatt a vadászat nemes sport, míg a halászatban nincs semmi dicsőséges.

Aristotimos hozzáteszi, hogy egyetlen istenséget sem neveztek el halászhatról: Apollón „farkasölő”, és nem „angolnaölő”, Artemis pedig „szarvasölő”, és nem „márnaölő”. Válaszában Phaidimos is számos érvet sorol fel a vízi állatok védelmében: a feketesügér bátrabb, mint az elefánt; a rókaápa elkerüli a horgot; a csapdába esett papagájhallnak fajtársai segítenek kiszabadulni (amire pedig nincs példa a szárazföldi állatok között); a polip rejtőszínt vesz fel; a tőkehal ugyanott jelenik meg a tavaszi és az őszi napéjegyenlőség idején; a bíborhal olyan kaptárakat épít, mint a méhek; a kalauzhal a bálnák előtt halad és mutatja nekik az utat; de a legfantasztikusabb tengeri teremtmény a delfin, akinek köszönhetően még éjszaka is biztonsággal járhatnak a hajósok, és akinek ragaszkodása az emberhez felülmúlja sok törvényes feleség ragaszkodását a férjéhez... Különbö az istenek is választottak maguknak halászhattal és halakkal kapcsolatos nevet: Artemist Diktyinna („hálós”) néven is tisztelik, Apollónnak pedig van Delphinios mellékeve is – vág vissza ellenfelének Phaidimos.

Lehet, hogy a halászat végső soron van olyan nemes szórakozás, mint a vadászat, de megélni belőle nem könnyű. A tenger ugyanis szegény.⁵⁰ Az olyan területek lakói, akik földjük terméketlensége miatt kénytelenek a tengerből élni, igen szerényen tengetik életüket. Pseudo-Dikaiarchos így írja le a boiótiai Anthédón lakóit:

*Polgárai csaknem valamennyien halászhók, akik horgaikkal élnek: halat, biborcsigát és szivacsot hoznak fel a tengerből, s kunyhóikban öregsznek meg a hínárral lepett tengerparton. A tengeren való gürcöléstől szenvednek, bőrök vörös, csontsoványak, s körmük teljesen elkopott; komposok és hajóépítők, és nemcsak hogy nem művelik a földet, de nem is igen van nekik. A tengeri Glaukos leszármazottjának tartják magukat, akiről mindenki úgy tartja, hogy halász volt.*⁵¹

Strabón szerint Phókaiá lakóit is a föld szegénysége kényszerítette arra, hogy a „tengeren vállalkozzanak munkát”.⁵² Nemcsak a tenger „kietlensége”, vagyis terméketlensége (a *solitudo* az egyik leggyakoribb főnévi kiegészítője a *mare* szónak a latinban), hanem a halak kisebb tápértéke is hozzájárult ahhoz, hogy a csak halászhattól élő „tengeri munkások” épp hogy csak létüket tudják fenntartani.⁵³ A jó fogás ráadásul szerencse dolga is. LITORE BAIANO FELICI KALAMO CAPERE PISCES: „a

baiaei parton szerencsés náddal fogj halat” – egy márványlapba vésett táblajáték felirata ez, amely Rómában került elő.⁵⁴ A táblajáték készítője tehát a horgászás metaforáját használta fel a szerencsejátékhoz.

Ezt a kissé talán túlságosan is sötét színekkel festett képet két dologgal lehet némileg enyhíteni. Az egyik, hogy a mediterrán térségen belül jelentős eltérések vannak a halak lakóhelyeinek megoszlását illetően: a Gibraltári-szoros vagy a Helléspontos (Dardanellák) körüli vizekben sokkal nagyobb a biodiverzitás, és a halak mennyisége is jóval több, mint a Hellas körüli vizekben. A másik: a nyugat-mediterrán térség lagúnáinak felhasználása a haltenyésztésben. Itt kétszer akkora fogásmennyiséget lehetett elérni, mint a nyílt vízi halászhattban; de ha jól menedzseltek a haltenyésztést, a fogás évente és hektáronként akár 130 kg hal is lehetett, vagyis hússzor annyi, mint a nyílt tengeren.⁵⁵

A halászhók és bűvárok a római világban külön szakmai szervezetbe (*corpus piscatorum et urinatorum*) tömörültek, amely lehetővé tette számukra a költség és a kockázat megosztását.⁵⁶ Birtokunkban van a kis-ázsiai *collegium piscatorum* tagnévsora, és egy folyami halászhattot folytató egyiptomi társulás elszámolása. A Helléspontos mellett fekvő Parion nemcsak a *colonia* rangot élvezte, hanem igen fontos kereskedelmi központ is volt, elsősorban kitűnő halászhatti lehetőségeinek köszönhetően. Az itteni halászhatti társaság egy Priaposnak állított feliratát ismerjük.⁵⁷ Ez a szöveg is alátámasztja azt, amit Aelianus leírásából tudunk a tonhal halászhattáról, amely szerint az összetett, szárazföldi–tengeri művelet. A parioni feliraton is szerepelnek a parti állomásokba telepített megfigyelők (*skopiadzón*), legalább öt jelzőcsónak „hálómesterekkel” (*diktyarchos*), a kissé homályos értelmű „úszók meglazítója” (*phellokalastuntos*), és természetesen a bárkákat irányító kapitányok (*lembarchos*) és egyszerű matrózok, illetve halászhók. A feliraton szereplő nevek azt mutatják, hogy a résztvevők nagy része vagy családi kapcsolatban, vagy *cliens-patronus*i viszonyban állt egymással. „A napi fogás feljegyzője”-ként aposztrofált titkár jelenléte mutatja, hogy a zsákmány igazságos elosztása megkívánta az ellenőrzést. Az is világos, hogy a „hálómesterek” rangban megelőzték a hajók legénységét irányító kapitányokat, hiszen az előbbieket szerepelnek a lista élén. A hálómesterek egyben az adózásért is felelősök voltak (*telónarchontes*). A tonhalhalászhatt költséges művelet volt, amelyben külső befektetők is részt vettek, egy ilyen *manceps*et említ egy 2. századi felirat, amely Hollandiában került elő.⁵⁸ Bekker-Nielsen szerint az is elképzelhető, hogy az adót nem a fogás mennyisége után kellett befizetni, hanem hálónként (*vectigal*), és ez esetben magától értetődik, hogy a „hálófelelős” reszortja volt az adózás is.⁵⁹ Ephesosban fennmaradt az ottani halpiac adóügyi illetékeseinek felirata, amelyet Artemis Ephesiának – akit „só-hozó” (*halophoros*) néven is tiszteltek a városban – ajánlottak fel.⁶⁰

Ugyancsak Ephesosban került elő az ottani halászhók és halkereskedők céhének felirata, amely szintén érdekes adatokkal szolgál a római kori halászhatt szervezetével kapcsolatban.⁶¹ A kikötőben *in situ* álló, 1,91 méter magas sztélé feliratáról van szó, amely a vámház épületének felállításáról emlékezik meg, hosszan sorolva az épületre adakozó halászhók és halkereskedők neveit és az összegeket. Horsley szerint az ephesosi halászhók az Artemisontól bérelték a Kaystros-folyó területét és az öblöt is, így az adót közvetve a templom kapta.⁶² Az eph-

sosi halász-céh patrónáját, egy bizonyos Cominia Iuniát is ismerjük egy másik feliratról, amit egyebek mellett a „halászati adó beszedéséért felelős dolgozóknak” ajánlott fel.⁶³ A céh listáján egyébként kb. 100 név szerepelt eredetileg, akik összesen mintegy 1000 *denariust* adományoztak (a legkisebb adomány 5, a legnagyobb 200 *denarius* volt). A megnevezett személyek 50%-a volt római polgár, 46%-a *peregrinus* jogállású ephesosi polgár, 3% rabszolga, és 1% azonosíthatatlan. Ebből a legfeltűnőbb a római polgárok nagy száma, abban az időszakban, amikor ez egyáltalában nem volt szokásos Keleten. Ők valószínűleg rabszolga-felszabadítás révén nyerték el a szabadságukat együtt a római polgárjogot, egyikük egyenesen a *familia Caesaris* szabadosa volt.



8. kép. Sziklába vágott halas medence Ventotene szigetén

3.1. Haltenyésztés

Görögországban a haltenyésztést természetes vizekbe (általában lagúnákba) telepített hálók vagy medencék segítségével végezték.⁶⁴ A halasmedencék (*piscinae*) a Kr. e. 3–2. században jelentek meg Rómában, ahol a haltenyésztés a *pastio villatica* – vagyis a villákhoz kötődő „kisüzemi” állattenyésztés – szerves részét képezte.⁶⁵ A tengeri halak növekvő fogyasztása vezetett el a tengerparti halasmedencék építéséhez, amelyekben rafinált csatornarendszeren keresztül oldották meg a tengervíz ki- és beáramlását. A rendszert legtökéletesebben a börtönnek használt Pandoteria (Ventotene) szigetén lehet tanulmányozni (8. kép).⁶⁶ Mivel a *piscinák* építése elég nagy befektetést kívánt, eleinte csak a felsőbb osztályok körében terjedt el, ahol egyfajta státuszszimbólumként tartották őket számon.⁶⁷ Az első halastavat Italiában L. Licinius Crassus (*ces.* 92) létesítette. Hamarosan követői is akadtak L. Marcius Philippus (*cos.* 91), Hortensius és Lucullus személyében, aki első ízben épített tengeri halak számára akváriumot, valamint az itáliai szövetséges háború idején. A *murena*-tenyésztés bevezetése L. Lucilius Hirrus nevéhez fűződik.⁶⁸ Az első osztrigatelepeket C. Sergius Orata létesítette Baiae melletti villájában, még a szövetséges háború előtt.⁶⁹ A gazdag villatulajdonosok majd megőrültek a haltenyésztésért, amit az írók is gyakran kigúnyoltak. Cicero is élcelődik azokon a politikusokon, akik holmi halakért választották a forumi közszereplés helyett a visszavonulást – *piscinariinak*, azaz „halasmedence-imádóknak” nevezve őket.⁷⁰ A principátus korában a császári családok nőtagjai is gyakran birtokoltak halasmedencéket.⁷¹

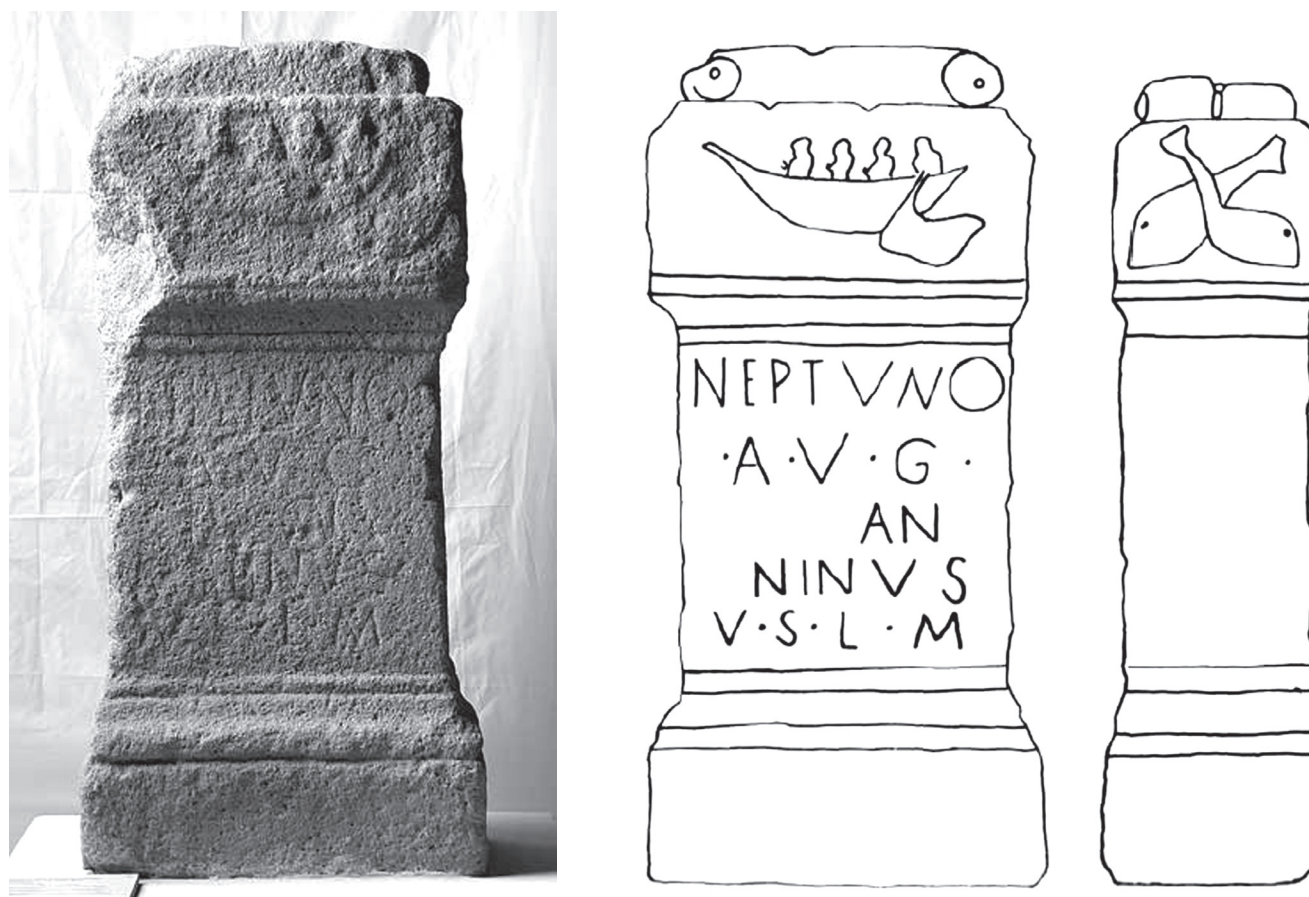
Columella – miközben jövedelmezőség szempontjából a földművelés mögé

helyezi a haltenyésztést – részletes útmutatást közöl a halastavak kialakításához. Először is: halastó létesítésére a tengerparti területek alkalmasak, ahol a talaj rossz minősége miatt nehéz a növénytermesztés. A halastó három fajtája: az iszapos, a homokos és a köves medrű különböző halak, kagylók és csigák tenyésztésére alkalmas.⁷² A halasmedencék és halastavak telepítése természetesen nem maradt a római felsőbb osztályok privilégiuma, hanem az egész birodalomban elterjedt. A mediterrán térségekben elsősorban a tengerparti villák (*villae maritimae*) részeként alakítottak ki medencéket. A belsőbb területeken a *villa rusticae* tulajdonosai is gyakran építettek haltenyésztő medencéket.⁷³

Pannonia területén, amely a területén található számos vízfolyás miatt igen alkalmas volt haltenyésztésre, gátrendszerek kiépítésével nagy halastavakat alakítottak ki, amelyek közül néhány mind a mai napig funkcionál (Körakásmajori-gát, Pákozd-halastavak; vö. 9. kép).⁷⁴ A legismertebb római kori



9. kép. A Pákozd melletti halastó római kori gátja (a szerző felvétele)



10. kép. Neptunusnak szentelt oltár halászati jelenettel (Nagyvázsony)

duzzasztógát Öskü–Várpalota mellett épült, amely a Péti-patak vizét duzzasztotta fel a Kikeri-tóba. A Sopronkőhida mellett található Tómalom is része annak a halastórendszernek, amely Balf és Fertőrákos környékén szolgált ki a városok és a villagazdaságok igényeit. Nevében máig őrzi római eredetét a Római-tó, más néven Agostyáni-tó Tata közelében. A balatoni halászatról tudósító egyetlen fennmaradt köemlék egy Neptunusnak emelt votív oltár, amely Nagyvázsonyban került elő.⁷⁵ Az oltárkő felső részén egy egyszerű halászcsonak látható négy emberrel, amint éppen hálót húz maga után. Az oltár keskenyebbik oldalán pedig két egymást keresztező hal ábrázolása látható (10. kép).

3.2. Halfajok áttelepítése, háziasítása, pusztulása

Most márnát kap urunk, mit néki Taormina küldött szirtjeiről, vagy Corsica, mert tombolva az étvágy felkutatott mindent itt, s tengereink kiürültek. Húspiacunk fürgén kihalásztá fenéig a szomszéd mélyvizeket; tyrrhén vízben hal nem növekedhet. Így konyhánk a provincia látja el...

– panaszkodik Iuvenalis az itáliai vizek túlhalászásáról,⁷⁶ ami-
ben lehet némi költői túlzás, de annyi bizonyos, hogy a 2. szá-
zadra egymillió lakost számláló Róma hatalmas fogyasztási

igénye elsősorban a Tirrén-tenger halállományára hathatott negatívan. Iuvenalis azt is megemlíti, hogy az így keletkező halhiányt a provinciális importtal enyhítették, ami – az óriási mértékű *garum*fogyasztással együtt – azt eredményezhette, hogy a túlhalászás a provinciákra is kiterjedt. Modern ökológiai kutatások szerint a Római Birodalomban nemcsak a nagy emlősök pusztultak ki korábbi élőhelyeikről (például az elefántok Észak-Afrikából, az oroszlánok Görögországból és Kis-Ázsiából, a vízilovak Alsó-Egyiptomból stb.), hanem bizonyos halfajok biotópja is jelentősen szűkült, vagy teljesen meg is szűnt. Így például felvetették, hogy a szünoglárvákat pusztító kishalak eltűnése Görögország mocsaraiból és tavai-
ból és a latiumi Pontinus-mocsarakból az előbbi helyen már a Kr. e. 5. századra, az utóbbin a Kr. e. 2. századra jelentősen hozzájárult a malária elterjedéséhez, amely valóságos népbe-
tegséggé vált ezeken a területeken.⁷⁷ (Ezeket a halakat nyilván csak a legszegényebb rétegek fogyasztották.) Ezzel szemben a tehetős rómaiak egyik kedvenc csemegéje, az óriás fűrészes sügér – amelynek hossza a 3 métert, súlya pedig a 600 kg-ot is elérheti – szintén a túlhalászás következtében került a kihalás szélére a Földközi-tengerben.⁷⁸ A mediterrán barátfoka vadászata is nagy méretekben folyt, mivel ennek az állatnak bő-
rét, zsíráját és húsát is fel tudták használni, ráadásul a gyógyá-
szatban és bizonyos mágikus praktikákban is szerepe volt, élő példányait pedig az amfiteátrumok vízirevűiben mutogatták. Ókori források is arról szólnak, hogy a császárkor folyamán a faj igencsak megfogyatkozott.⁷⁹ Más egyéb okok mellett ez

is okozhatta, hogy Diocletianus Kr. u. 301-ben kiadott árrendeletében a barátfőkabőr volt a legdrágább bőráru, amely még az oroszlan és a leopárd bőrének árát is 25%-kal felülmúlta!

Ugyanakkor tenyésztani is megpróbáltak bizonyos fajokat: Optatus Elipertius flottaparancsnok Tiberius idején rengeteg papagájhalat fogott be az Égei-tengerben, amelyeket a Tirrén-tenger campaniai partjaihoz telepítettek át, s öt évig tartó halászati tilalmat rendeltek el rájuk, hogy elszaporodhassanak.⁸⁰ Columella arról is beszámol, hogy a nagy haltelepítési akciók során nemcsak mesterségesen kialakított medencékbe szállították át a tenyésztani kívánt halakat, hanem a természetes vizeket is átalakították „halasmedencékké”. Így a Velinus, Sabatinus, Ciminus és Volsinius folyókban is nagy sikereket értek el a haltenyésztők.⁸¹

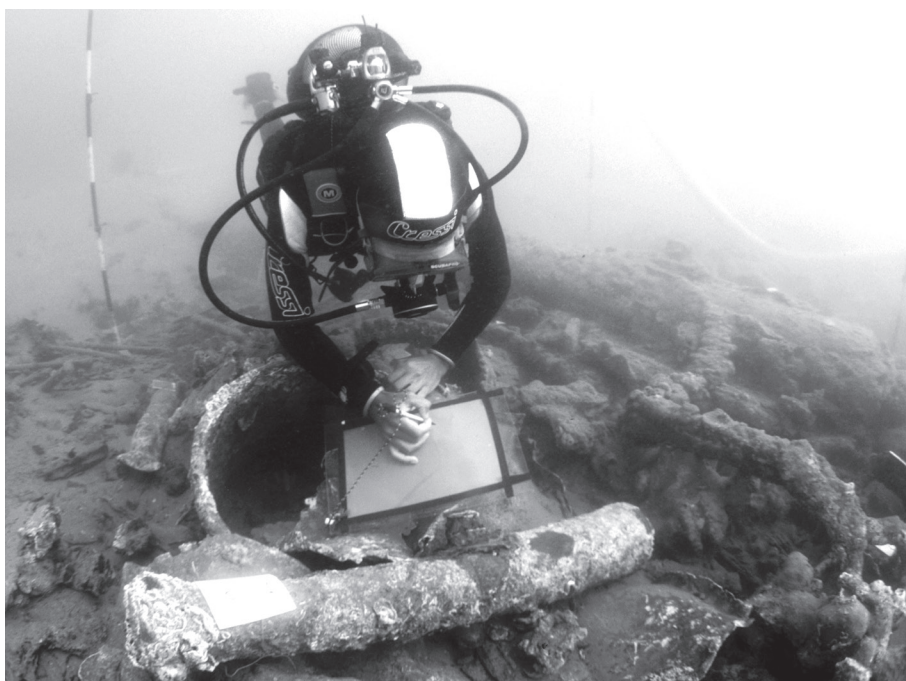
4. Élőhal-kereskedelem

Rómában különlegességnek számítottak a nílusi halak, amelyeket, mint a lykiai Sagalassosban végzett zooarcheológiai kutatások is mutatják, széles körben exportáltak. A nílusi sügér, az afrikai harcsa, a márnafélék és a pontylazac a Közel-Kelet (elsősorban Iudaea/Palaestina), Kis-Ázsia (Iónia, Lykia, Kilikia), Ciprus és Kréta területén számított közkedvelt csemegének.⁸² Ezek nagy részét nyilvánvalóan szárítva vagy sózottan hozták forgalomba, de az sem lehetetlen, hogy hordókban vagy speciális tartályokban (*vivaria*) élő halakat is szállítottak. Ez utóbbi nyomai maradtak fenn egy Grado melletti hajóroncsban.⁸³ A *Iulia Felix*nek keresztelt hajó a 2. században süllyedt el. A hajó 16,5 méter hosszú, 5,9 méter széles és kb. 2 méter magas volt, valószínűleg az észak-adriai térségben építették. Csak érdekességképpen említjük meg, hogy kb. 600 amphorát is szállítottak rajta, melyeknek összsúlya 23-25 tonna lehetett. Ebből 10-11 tonna afrikai olajos amphora, amelyeket feldolgozott szardíniák szállítására hasznosítottak újra; kb. 2 tonna Tripolitaniából származó, szintén újrafelhasznált olajos amphora, amelyekben ezúttal sózott makrélát szállítottak; kb. 5 tonna knössosi, A-53 típusú újrahasonított borosamphora, amelyekben szintén szardíniát vittek; valamint 4 tonna kisebb észak-italiai amphora, amelyekben a festett feliratok (*tituli picti*) szerint halszószy volt. Ehhez jöttek hozzá az élő halak, melyeknek szállítására az ókori irodalomban is találunk utalásokat. Athénaios a *Lakomázó bölcsekben* említ egy *Syrakusia* nevű hatalmas hajót, amelyen fából készült és ólommal megerősített tartályokban szállították az élő halat; és Macrobiusnál is szerepel egy utalás „élő halat szállító tartályhajókra” (*vivariae naves*).⁸⁴ A kutatók számítása szerint a Gradónál talált hajóroncs 4 m³-es tartályában kb. 200 kg élő halat fuvarozhattak. A tartályba ólomból készült csővezeték és egy hozzá tartozó pumpa szállította a friss vizet (11. kép). Élő halak szállítá-

sára még a kisebb halászcsonakokon (lásd a 2.1. pontban) is sor került. A *Portus* (Ostia) kikötőjében előkerült 5,2 m hosszú és 1,5 m széles *Fiumicino* 5 jelzésű halászbárka (Kr. u. 2. század) kellős közepén egy 314 liter űrtartalmú, négyszögeletes alapú, fából készült tartályt helyeztek el, nyilvánvalóan a kifogott halak szállítására.⁸⁵ Hasonló tartállyal felszerelt hajó máshonnan egyelőre nem került elő, de etnográfiai párhuzamai ismertek Szardíniáról (carloforina), Hollandiából (waterschepen), a Loire-folyóról (fütreau) és a Temzéről (Medway doble).

5.1. Halszószyártás

A hal ugyan romlandóbb, mint a hús, de mindkettő jól viseli a szárítást és különösen a sóval történő tartósítást. Ennek módját valószínűleg a föníciaiak találták ki és terjesztették el,⁸⁶ bár R. Étienne azt a feltevést is megkockáztatta, hogy phókaiak telepesei adták át a technológiát a föníciaiaknak, valamikor a Kr. e. 7. században.⁸⁷ A halszószyártás folyamatát Manilius örökölte meg *Astronomica* című tankölteményében. Ennek során a feldarabolt és belsősegeitől megtisztított halakat – *nota bene*: ezeket is felhasználták – sóágyra helyezték, majd újabb száraz sóréteget helyeztek rájuk, amire újabb halak, esetleg más adalékok (pl. fűszernövények) következtek, végül az egészet lezárták és súllyal lenyomták, majd 2-3 hónapig a napon érlelték. A sózás technikáját Plinius nem részletezi, de a 10. századi bizánci mezőgazdasági traktátus, a *Geoponika* szerint a hal és a só aránya 8:1 volt a *garumban*.⁸⁸ A halszószy – minden ellenkező híresztelés ellenére – nem a hal *rothadás*a révén keletkezik.⁸⁹ Ez tulajdonképpen hidrolízis, amelynek során a sóba ágyazott halak kötőszövetének anyaga átalakul, és melléktermékként egy karamellszínű folyadék keletkezik, amelyben a magas sótartalom mellett igen sok protein található. (Ettől függetlenül az ókoriak, főként a szatíraírók is főként a „rothasztás” szót használták a *garum* készítésével kapcsos-



11. kép. Szivattyú ólomcsöve a *Iulia Felix* hajóroncsán



12 a–b kép. Halsózó medencék (*cetariae*): Baelo Claudia (Spanyolország) és Tróia (Portugália)

latban.) A magas sótartalom miatt a halszós önmagában nem fogyasztható, csak táplálékkiegészítőként. A Távol-Kelet bizonyos országaiban (Thaiföld, Malajzia, Vietnam) ma is nagy népszerűségnek örvend, és a kutatók szerint ennek köszönhető a lakosság fogazatának átlagosan igen jó egészségi állapota. Egyébként a rendkívül egészséges fogazat már a Herculanumban előkerült csontvázak tanulmányozásakor is feltűnt a kutatóknak, amit szintén a *garum*-nak lehet tulajdonítani.⁹⁰ Plinius szerint leggyakrabban makrélát (*scomber*) használtak a *garum* készítéséhez, de ugyancsak felhasználtak hozzá tonhalat, csikhalat, sprotnit, pérhalat, bűzőslazacot, valamint osztrigát, tengeri sünt, tengeri rózsát és más kagylóféléket is.⁹¹

A halszósznak annyi változata és elnevezése alakult ki a római korban, hogy ezek azonosítása még David L. Thurmond számára is reménytelen vállalkozásnak tűnt.⁹² A leggyakrabban használt három kifejezés a *garum*, a *liquamen* és a *muria*. Ami a *liquamen* illeti: ez eleinte bizonyosan másfajta halszószt jelölt, mint a *garum*, de a Kr. u. 5. századra már annak szinonimájává, sőt a halszószt illetően a legáltalánosabban használt megjelöléssé vált. A *muria* („sós víz, sós páclé”) egy rosszabb minőségű sós halle, amit a vietnami *nuoc mam* halszószhhoz hasonlóan készíthettek.⁹³ Hallunk azután keverékekről is: az *oxygarum* ecettel, az *oinogarum* borral, a *hydrogarum* vízzel, az *elaiogarum* pedig olajjal kevert halszószt jelent.⁹⁴ Ezenkívül előfordul még az *allec* (*hallec*, *hallex*) is, amely egyfajta krémes állagú halpasztát jelent; a *sapa* (más néven *defrutum*), amely úgy készül, hogy sós vizet kevernek össze haldarabokkal, oregánóval és egy kis forralt musttal, amit felfőznek, majd lehűtenek, háromszor átszűrnek és palackoznak. Az epigráfiai forrásokban gyakran előforduló *salsamenta* sózott halat jelent, amelynek készítési módjáról szintén keveset tudunk – s ezzel még korántsem mérítettük ki a tartósított halételek elnevezéseinek összes változatát.⁹⁵

A sózott-hal- és *garum*gyártás a Kr. e. 1. század közepétől jelentős vállalkozássá fejlődött az ókori Mediterráneumban. Már az Augustus–Tiberius-kori Strabón is rendszeresen megemlíti a tengerparti halszózótelepeket, de a régészeti kutatás csak a 20. század második felében figyelt fel rájuk.⁹⁶ Azóta számtalan publikáció jelent meg Africa (a mai Marokkó,

Algéria, Tunézia), Lusitania (Portugália), Hispania (Spanyolország), Britannia, Italia, Cyprus és a Fekete-tenger környéki területek halszózó telepeiről (*cetariae*) és halszószkészítő üzemeiről.⁹⁷ Az előbbieket helyének kiválasztásakor két fontos szempontnak kellett érvényesülnie: a *garum* készítéséhez nagy mennyiségű édesvízre és sóra volt szükség.⁹⁸ A nagyobb hispaniai és lusitaniai telepeknél megfigyelhető, hogy vagy folyók torkolatainál helyezték el őket, vagy kutakból nyerték, vagy ciszternákban tárolták (Lixus, Essaouira), vagy vízvezetékekkel szállították (Kouass) az édesvizet. A sós mocsarakból (például Estuário do Sado, Setúbal) vagy tengeri sólepárlásból nyerték (például Tróia, Kaunos). A halasmedencéket több helyütt alulról, „padlófűtéssel” (*hypocaustum*) fűtötték, hogy a melegítés révén gyorsabb lebomlási időt és nagyobb koncentrációt érjenek el. A vízálló vakolattal (*opus signinum*) falazott medencék átlagos mérete 1,5 × 1,03 × 1,85 méter és 4,0 × 3,7 × 2,0 méter között változott.⁹⁹ A tunéziai Neapolis (Nabeul) területén olyan tartályokat fedeztek fel, amelyekben még a kis szardíniák maradványai is benne voltak, vagyis ezekben valószínűleg *allec* szószt készítettek.¹⁰⁰ A medencék nagyságából arra következtethetünk, hogy a sózott halat, illetve különféle halszósztokat eladásra termelték. A spanyolországi *salazones* átlagos összmérete telepenként 600–750 m³ volt, míg az eddigi legnagyobb sózóüzemet a mauretániai Lixusban találták meg a régészek (1000 m³).¹⁰¹ Keleten a kutatás még csak Ciprus és a Fekete-tenger környékének halszózó üzemével foglalkozott behatóbban, a többi nagyrészt máig feltáratlan. A római világban legjobb hírnévnek kétségkívül a hispaniai, a lusitaniai és a galliai halszószt örvendett. Az északi tartományokban saját halszószt is készítettek és fogyasztottak (12. kép).¹⁰²

Összefoglalóan mit is mondhatunk tehát a halászat, a haltenyésztés és a halszószkészítés gazdasági jelentőségéről?¹⁰³ Az 1980-as években – Gallant tanulmánya nyomán¹⁰⁴ – konszenzus uralkodott abban a kérdésben, hogy a hal nem játszott fontos szerepet a római kori táplálkozásban, ami elsősorban alacsony kalóriaértékének tudható be. A mai felfogás szerint a mediterrán étkezés három alapélelmiszere (a bor, az olaj és a gabona) mellett negyediként a *garum* sorakozik fel. Modern gasztronómusok szerint a rómaiak a *garumot* só helyett,

természetes ízesítőként használták. Erjedés közben ugyanis nátrium-glutamát, egy természetes ízfokozó keletkezik benne, amely a misztikus *umami*, vagyis az „ötödik alapíz” hordozza. Kikunae Ikeda (1864–1936) japán kémikus 1908-ban fedezte fel ezt az ízminőséget, s ő is nevezte el *umaminak*: egy japán konyhákban használt algában mutatta ki a glutamátot, s ebben állapította meg az *umami* jelenlétét. Néhány éve kutatók azt is felfedezték, hogy az embernek valóban léteznek külön receptorai az *umami* érzékelésére. A valódi halszósztól tehát nem lesz halízű az étel! Számos vakkóstimulációs kísérlet bizonyítja, hogy az európai ember is egyértelműen jobbnak találja az erjesztett halszószzal, mint a sóval ízesített leveseket, mártásokat. A *garum* használata a Római Birodalom bukása után lassan háttérbe szorult Európában, de sokáig nem tűnt el teljesen: egyes kolostorokban étvágytalanság s más kórságok elleni titkos gyógyszerként használták.¹⁰⁵

5.2. Halszószykereskedelem

A halászat gazdasági fontosságát jól mutatja az ezzel a témával foglalkozó kereskedelmi ágazatok specializálódása. A *negotiatores allecarii* olyan halszószykereskedők voltak, akik javarészt amphorákban szállították árujukat, velük szemben a *murarii* inkább fatartályokban vagy hordókban. A *negotiatores salsarii* sózott-hal-árusokat jelent, akiket meg kell különböztetnünk a *negotiatores salarii*tól, ők ugyanis sóval kereskedtek. Mint a legtöbb szakma az ókori Rómában, a halkereskedők is *societasokba* tömörültek. Ismerünk ilyeneket Baelo Claudia, Gades és Carthago Nova városából. Nyugaton valószínűleg Gades volt a *garumkereskedelem* központja, és egyes feltevések szerint a mauretániai és lusitániai *garumot* is *Gaditanus* címkével hozták forgalomba. A Cartagenából származó *garum socio-rumot* Plinius és Martialis is dicsérőleg említi.¹⁰⁶ A *negotiatores allecarii* közül számosat név szerint is ismerünk.¹⁰⁷ Talán a leghíresebb római halszószykereskedő a pompeii Aulus Umbricius Scaurus lehetett, akinek edényei felbukkantak a Római Birodalom két legtávolabbi végén: a britanniai Durovernum Cantiacorum (Canterbury) városában és Egyiptomban is.¹⁰⁸ Az utóbbi helyen A. Umbr(ici) felirattal ellátott, Augustus korából való Dressel 2-4 amphorákban forgalmazták – vagyis talán ez a Scaurus az ismert pompeii kereskedő apja vagy nagyapja lehetett. Kevésbé meglepő Scaurus amphoráinak felbukkanása a római testőrlaktanya (*castra praetoria*) és Saint-Gervais (Narbonensis) területén.¹⁰⁹ A pompeii Umbricius Scaurus egy sajátos tárolóedényben, a Schoene-Mau VI típusba sorolt *urceus*ban szállította saját termékét, amelynek ábrázolásával pompeii házának mozaikpadlóját díszítette – vagyis mai szóval élve komoly marketingtevékenységet is folytatott.¹¹⁰ Egyébként számos más, Pompeiiben és Herculaneumban lakó *garumgyártó* és -kereskedőt ismerünk név szerint, többnyire edényfeliratokról.¹¹¹ Ezek között azonban messze Umbricius Scaurus volt a legnépszerűbb, akinek tárolóedényei az összes, valamely vállalkozóhoz köthető edények 30%-át adták a Vezűv-környéki településeken.

A halszószykereskedők áruikkal Britanniában, az északi tartományokban, Baeticában, Egyiptomban, Pamphyliában, de még Heródes masadai erődjében is jelen voltak, amint azt részben az *amphoramaradványok*, részben az epigráfiai és régészeti leletek is megerősítették.¹¹² Különösen élénk volt a Hispania

és Italia közötti *garumkereskedelem*, amely már a Kr. e. 1. században is nagy volumenben zajlott, mint azt a *Le Titan* névre keresztelt hajóroncs leletei is mutatják (Dél-Franciaország). A „jófajta hispán halból sajtolt *garum*” még Horatius verseibe is utat talált.¹¹³ Hispaniai halkereskedőket szintén ismerünk név szerint: Suel (Fuengirola, Baetica) városában egy bizonyos L. Iunius Puteolanus hagyta hátra oltárát, amelyet Neptunusnak és Augustusnak szentelt. Ugyanennek a rabszolgasorból felkapaszkodott és a *sevir Augustalis* testületbe beválasztott személynek a neve – aki az általa állított oltáron nem nevezi meg foglalkozását – Rómában előkerült Dressel 12-es amphorákon is szerepel, amennyiben a *G(arum) sc(ombri) f(los) Puteolani* feliratot „A Puteolanus-féle, makrélából készült legjobb halszószy”-ként értelmezhetjük. A feltehetően Puteoliban felszabadított és talán *patronusa* által a hispaniai *municipium Suelitanumba* küldött kereskedő Puteoliba szállította áruját, ahonnan az továbbkerült Rómába.¹¹⁴

6. A hal mint vallási jelkép

Franz Joseph Dölger csaknem száz éve megjelent, öt vaskos kötetre rugó monográfia-sorozatban dolgozta fel a hal motívum összes akkoriban fellelhető ókori emléket Mezopotámiától Egyiptomtól át a kereszténységig.¹¹⁵ Figyelme kiterjedt az egyiptomi vallás „szent halaira” (például Hathor szent állatára, az *oxyrhynchusra*); Atargatis szír istennő és a *Pisces* állatövi jegy kapcsolatára; a babilóni Istárnak felajánlott hal-áldozatokra; az ugyancsak babilóniai Béróssos *Babylóniakájában* Óannés néven szereplő hal-istenre; a hal szerepére Hadad és Adónis föníciai kultuszában; a filiszteusok Dagon nevű istenségére – amelyet ma már ugyan senki nem hoz összefüggésbe a héber *dag* (hal) szóval –; a hal szerepére a karthágói Ta’anit és Ba’al Hammon kultuszában; a római Vulcanus, Hecate és Dea Tacita számára felajánlott hal-áldozatokról; valamint az eleusisi misztériumok és a pythagoreusok halfogyasztást illető tabujáról.

E felsorolásból is kitűnik: a rendelkezésünkre álló szűk terjedelemben még vázlatosan sem foglalkozhatunk e kérdések mindegyikével. Elégedjünk meg azzal az általános megállapítással, hogy a hal az ókori világban általában a szerencse, az élet és a termékenység jelképének számított. A kereszténység számára azonban – mint az köztudott – a hal kiemelt fontosságú szimbólum volt. A 3. század elején élt észak-afrikai egyházatya, Tertullianus, kis halakhoz hasonlította a keresztényeket: „Mi az IXΘYC [ichthys, ejtsd: ihtüsz] szerint, a mi Jézus Krisztusunk szerint vagyunk halacsák, akik a vízben születünk, máshogy nem is üdvözülhetünk, csak megmaradva a vízben.”¹¹⁶ A latin szövegben görög betűkkel szereplő IXΘYC igen elterjedt betűszó, amely a *Iésus Christos Theu Hyios Sótér* (Jézus Krisztus, Isten Fia, Megváltó) görög szavak kezdőbetűjéből állt össze.

A korai keresztény epigráfia egyik legjelentősebb darabja az Augustodunumban (Autun) 1839-ben felfedezett Pectorius-felirat.¹¹⁷ A márványtáblán három elégikus disztichon (1–6. sor) és öt hexameter (7–11. sor) olvasható görög nyelven, Pectoriusnak anyja halálára írt sirverse. A költemény első hat sora az IXΘΥΣΣΕ akrostichont adja ki (az *E* talán az *elpis*, azaz „reménység” szóra utal), és első sorában a keresztényeket „a mennyi Hal isteni nemzetségének” (*Ichthyos uraniu theion genos*) nevezi. A hal mint szakrális jelkép feltűnik a hierapolisi (Phrygia) Aberkios

feliratában is, amit – Augustus önéletírására, a *Monumentum Ancyranum*ra utalva – „a keresztény feliratok királynőjének” is szoktak nevezni.¹¹⁸ Az epitáfium első darabjait már 1883-ban felfedezte a római kori Kis-Ázsia érdemes kutatója, Sir William M. Ramsay. Aberkios feliratát általában Kr. u. 216 előttre datálja a kutatás, de legvalószínűbben a 2. század második felében keletkezhetett.¹¹⁹ A felirat szerzője *expressis verbis* sehol sem állítja magáról, hogy „keresztény”, a vers ellenben telis-tele van olyan jelképekkel, amelyek evangéliumi szövegkörnyezetben értelmezhetők. Természetesen a hal-jelkép is felbukkan a versben. A pontosság kedvéért most csak szó szerinti prózai fordításban közöljük az ominózus részt: „A hit vezetett mindenhol előre, / és mindenütt adott nekem halat enni a forrásból / hatalmasat és tisztát, amit a szent szűz húzott ki, / s ezt adta enni a testvéreknek mindörökké.” A „hatalmas és tiszta hal” igen sokrétű

jelentéstartalmat hordoz, de legvalószínűbben primér módon az *eucharistiára* utalhat.¹²⁰

Az IXΘΥΣ akrostichon egyébként olyan népszerűsége tett szert, hogy a keresztény átdolgozású *Oracula Sibyllina* is átvette, mégpedig úgy, hogy egy hosszú hexameteres verset kötött a *Iésus Christos Theu Hyios Sótér* minden egyes betűjével kezdve, amelyben összefoglalta az evangélium üzenetét.¹²¹ Ezt a verset – természetesen latin fordításban – Augustinus érdekesnek tartotta teljes egészében közölni főművében, a *De civitate Dei*ben.¹²² A keresztény sírfeliratokon a 4. századtól már nem kriptikus szimbólumként jelenik meg az IXΘYC.¹²³ Ezt jelzi, hogy a latin epitáfiumokon IESUS CHRISTUS DEI FILIUS SALVATOR alakban is kiírják, egy Marciana nevű, 17 évesen elhunyt lány sírfeliratának végén pedig már csak ennyi szerepel odabiggyesztve: PISCIS.¹²⁴

Jegyzetek

Jelen tanulmány 2014 májusában az oxfordi Sackler Libraryben készült, ahová Prof. Andrew Wilson (School of Archaeology, Oxford) meghívására és a Campus Hungary nagylelkű támogatásával juthattam el. Külön köszönöm Kovács Gábor barátomnak – egykori magyar tengerésznek – a pecázással kapcsolatos észrevételeit, amelyeket volt szíves megosztani velem.

- 1 A halak állatkörének (Pisces) eddig 613 fajtát írták le a Földközi-tengerben. Ebből 81 faj a porcos halak osztályába (Chondrichthyes), míg 532 faj a csontos halak közé (Osteichthyes) sorolható. A mediterrán halfajok 11%-a endemikus.
- 2 Columella: *De agricultura* VIII. 16. 9.
- 3 Plinius halairól: Richmond 1971.
- 4 A halieutikákról általában: Wilkins 2005, 26; a császárkori halieutikáról: Corcoran 1964; a pseudo-ovidiusi halkölteményről: Richmond 1962.
- 5 Gow 1968.
- 6 Oppianos: *Halieutika* II. 42–48. Grüll Tibor fordítása.
- 7 Ausonius: *Mosella* 135–143. Udvardy Ágnes fordítása. – A fordítás lelőhelye: Szabó-Kádár 1984, 319. Itt jegyezzük meg, hogy a fordítónak nem sikerült az eredeti versmértéket hibátlanul visszaadnia.
- 8 Toynbee 1973, 209–215.
- 9 A következő villákban találtak halas motívumokat: Bath, Bignor, Bromham, Dewlish, Fishbourne, High Wycombe, Littlecote, Lopen, Lufton, Rudston, Whatley (Neal–Cosh 2002, 2005, 2009).
- 10 Novello 2007, 29–42.
- 11 Novello 2007, 140–141.
- 12 Zeugma: Önal 2009; Lod: Haddad–Avissar 2003.
- 13 Monteagudo 2010; Marzano 2013, 28–37, 51–88.
- 14 Bernal Casasola 2010a.
- 15 Oppianos: *Halieutika* III. 78; V. 139–146.
- 16 Bernal Casasola 2010a, 96–117.
- 17 Martialis: *Epigrammata* V. 18. 7–8; Aelianus: *De natura animalium* XIV. 22, XV. 1.
- 18 A ciklámengyökérrel történő halászáshoz vö. Oppianos: *Halieutika* IV. 658–672; az elítélést lásd Platón: *Törvények* VII. 824c.
- 19 Néhány fontosabb lelőhely: Ampurias és Algeciras (Spanyolország), Dor (Izrael), *Dramont G*-hajóroncs, Le Rondet és Haut-Vully (Franciaország).
- 20 Bernal Casasola 2010a, 123–124.
- 21 Bernal Casasola 2009, 275.
- 22 Néhány fontosabb lelőhely: Maga'an Michael-hajóroncs (Izrael), *Cavallo I*-hajóroncs (Szardínia), Baelo Claudia (Spanyolország); vö. Bernal Casasola 2010a, 135–137.

23 Faccenna *et al.* 2001, 72.

24 Alfaro Giner 2010.

25 Aelianus: *De natura animalium* XII. 43.

26 Néhány fontosabb lelőhely: Orópos (Görögország), Ampurias, Cala Olivera, Ibiza (Spanyolország), Mainz (Németország).

27 Néhány lelőhely: a pisai hajóroncsok; Untereschenz, Bodeni-tó (Svájc).

28 Néhány lelőhely: La Albufereta, Alicante, Zaragoza (Spanyolország).

29 Ephesosi felirat: *SEG* XLVIII, 1363; smyrnai felirat: *I. Smyrna* 715.

30 Oppianos: *Halieutika* III. 85–87. Néhány lelőhely: Valkenburg (Hollandia), a pisai hajóroncsok (80–103 cm hosszú fonott kosarak), Bernal Casasola 2010a, 130.

31 Az adatok a Kr. u. 190 és 217 közötti időszakból valók: *P. Louvre* 1/36 (Soknopaiu Nésos), *BGU* 3/756 (uo.), *BGU* 1/221 (uo.), *P. Louvre* 1/37 (uo.), *BGU* 1/220 (Gynaikón Nésos), *P. Louvre* 1/38 (Soknopaiu Nésos), vö. Ruffing 2008, II. 413.

32 Bernal Casasola 2010a, 124–126.

33 Gallant 1985.

34 Bekker-Nielsen 2002b; 2005, 87–88.

35 Carlson 1999; Beltrame 2010.

36 Beltrame 2010, 230.

37 Donati–Pasini 1997; Bernal Casasola 2011, 231–251.

38 Mollat du Jourdin 1996, 180.

39 Strabón: *Geographika* V. 2. 6. C 223; XI. 2. 4. C 494.

40 Regueira–Regueira 1993.

41 Strabón: *Geographika* VII. 6. 2. C 320. Földy József fordítása.

42 Oppianos: *Halieutika* III. 29–31.

43 Pausanias: *Descriptio Graeciae* X. 9. 3–4.

44 Bode 2002; Bernal Casasola 2010b; Bernal Casasola 2011, 95–117.

45 Plinius: *Naturalis historia* IX. 5.

46 A bálnavadászatról: Oppianos: *Halieutika* V. 114–358; a várostrom-hasonlat: V. 115–120.

47 Gibraltár: Bernal Casasola 2009, 259–285; 2010b, 76–77; Dél-Franciaország: Macé 2003; Szicília: Reese 2005; Görögország: Papadopoulos–Ruscillo 2002.

48 Plinius: *Naturalis historia* IX. 36–39; mint exportcikk: *Periplus maris Erythraei* 63.21.10; Farello 1990, 124–126. – A Comacchio-roncsban a *Testudo hermanni* maradványait találták meg, amely az Itália és a Balkán-félsziget körüli vizekben is elterjedt.

- 49 Potera tón zóion phronimótera ta chersaia é ta enhydra = *Terrestrianae an aquatilia animalia sint callidiora. Moralia* 959A–985A.
- 50 „The sea is poor” – mondja Nicholas Purcell (1995, 134).
- 51 *Geographi Graeci Minores* I. 7, ed. Müller (1855), p. 104.
- 52 *Thalatturgein*, Strabón: *Geógraphika* VI. 1. 1. C 252. Földy József fordítása.
- 53 Egy kilogramm halhús tápértéke a kutatások szerint egy kilogramm gabona tápértékének csak a harmada. Ehhez vegyük hozzá, hogy a halászat nem kevés erőfeszítést – még hozzá mindennapos erőfeszítést – kívánt, amihez nagyobb tápértékű élelmiszert kellett volna fogyasztani.
- 54 *AE* 1949, 80; Ferrua 1946; Purcell 1995, 137.
- 55 Margalef 1985, 15.
- 56 A római kori halászok szakmai szerveződéseiről általában lásd Marzano 2013, 38–50.
- 57 Priapost a tenger egyik védőistenének tartották Pan, Isis, Aphrodité/Venus és természetesen Poseidón/Neptunus mellett. A szöveg kiadása: *IGSK* 25.5; vö. Purcell 1995, 146–147.
- 58 *CIL* XIII 8830 = *ILS* 1461.
- 59 Bekker-Nielsen 2005, 90.
- 60 *IvEph.* 1503, Kr. u. 138–161.
- 61 *IvEph.* 20, Kr. u. 61; Horsley 1989.
- 62 Egy Tebtynisből fennmaradt papirusz az ottani halászok jegyzőjét esketi meg, hogy a halászok nem fognak egyet sem kifogni a szent halak közül: *PSI* 8 (1927) 901.
- 63 *Epi tó telónion tés ichthyikés pragmateumenois*, *IvEph.* V. 1503.
- 64 Aristotelész: *Historia animalium* 592a.
- 65 Gellius: *Noctes Atticae* II. 20. 6; Varro: *Res rusticae* III. 3. 1; III. 17. 1.
- 66 Legalaposabb feldolgozása online is elérhető: Zarattini, A. – Trígona, S. L. – Bartoli, D. G. – Atauz, A. D. 2010. „The Roman Fishpond of Ventotene”: *The Journal of Fasti on-line*, www.fastionline.org/docs/FOLDER-it-2010-191.pdf.
- 67 Plinius: *Naturalis historia* IX. 170; Varro: *Res rusticae* III.17.2.
- 68 Plinius: *Naturalis historia* IX. 141.
- 69 Plinius: *Naturalis historia* IX. 168; XXXII. 161; Valerius Maximus IX. 1. 2 szerint a Lucrinus-tó mellett.
- 70 Cicero: *Epistulae ad Atticum* I. 18. 6; I. 19. 6; I. 20. 3; II. 1. 7; II. 9. 1.
- 71 Antonia, Claudius anyja (Plinius: *Naturalis historia* IX. 172); Domitia Longina, Domitianus felesége (Tacitus: *Évkönyvek* XIII. 21. 3).
- 72 Columella: *De agricultura* VIII. 16. 8–9.
- 73 Schwartz 2006; Higginbotham 1997; Anglia, Franciaország, Belgium, Hollandia, Luxemburg, Svájc területén is sok került elő (Hagendorn 2006), néhány érdekesebb példa ezek közül: Pully, Orbe-Boscéaz, Dietikon, Busch (Svájc) és Gross-sachsen (Némeország), ahol egy fával bélelt, 31 m hosszú, 7 m széles és 0,8 m mély medencét készítettek.
- 74 Póczy 1980, 92–96; Mócsy–Fitz 1990, 129.
- 75 *Neptuno / Aug(usto) / Ti(berius) Cl(audius) / Matinus / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*, *AE* 1969/70, 471; *AE* 1996, 1244; *RIU* 2 no. 345; *CSIR* Mogetiana 83; Alföldy, *Specimina Nova* 1990, 102 no. 12. (Baláca inv. 65.443.1) Kép: Ubi erat lupa 7019.
- 76 Iuvenalis: *Satirae* V. 92–97. Muraközy Gyula fordítása.
- 77 Radcliffe 1926, 230.
- 78 Marino *et al.* 2001.
- 79 Plinius: *Naturalis historia* XXXII. 143–144; Johnson-Lavigne 1999, 32.
- 80 Plinius: *Naturalis historia* IX. 79; Bullock 2008.
- 81 Columella: *De agricultura* VIII. 16.
- 82 Waelkens *et al.* 2004; Van Neer *et al.* 2006.
- 83 Beltrame *et al.* 2011.
- 84 Athénaios: *Deipnosophistai* V. 208a; Macrobius: *Saturnalia* III. 16. 10.
- 85 A tartály méretei: 89 cm hosszú, 85 cm széles, 55,8 cm magas, lásd Boetto 2006.
- 86 Curtis 1991; Bekker-Nielsen 2005.
- 87 Étienne 1970, 298.
- 88 Manlius: *Astronomica* V. 656–681; Plinius: *Naturalis historia* XXXI. 93–95; *Geoponika* XX. 46. 3.
- 89 Thurmond 2006, 223.
- 90 Mollinson 1993, 127–128.
- 91 Plinius: *Naturalis historia* XXXI. 95.
- 92 „Identifying them with any degree of certainty with the numerous Latin terms used is hopeless”, Thurmond 2006, 231.
- 93 Thurmond 2006, 231.
- 94 Ezek az elnevezések irodalmi szövegekben fordulnak elő, ezért sajnos készítésükről semmit sem tudunk, lásd Curtis 1991, 8.
- 95 Étienne–Mayet 2002, 46–53.
- 96 Strabón: *Geógraphika* III. 1. 6 C 144; III. 4. 2 C 157; VI. 1. 1 C 251; VII. 6. 2 C 320; XI. 2. 4 C 493; XVII. 3. 18 C 835. – Az első összefoglaló publikáció: Ponsich–Tarradell 1965.
- 97 Africa: Ben Lazreg *et al.* 1995; Lusitania: Cleto 1995–96; Hispania: Ponsich 1988; Étienne–Mayet 2002; Britannia: Zeepvat 1988; Italia: Higginbotham 1997; Ciprus: Nicolaou–Flinder 1976; Fekete-tenger: Curtis 2005.
- 98 A tengeri só kinyerésről az eddigi legteljesebb feldolgozás: Marzano 2013, 123–142.
- 99 Az előbbi lelőhelye: Vaõ, Hispania Baetica (Portugália); az utóbbi: Caetobriga (Setúbal); Curtis 1991, 53–54.
- 100 Sternberg 2000, 133–153.
- 101 Étienne–Mayet 2002.
- 102 Hispania: Curtis 1988; Lusitania: Edmondson 1987; Gallia: Martin–Kilcher 1990; északi tartományok: Van Neer–Lentacker 1994.
- 103 Ørsted 1998; Bekker-Nielsen 2002a; Ejstrud 2005; Wilson 2006; Marzano–Brizzi 2009.
- 104 Gallant 1985.
- 105 A témáról részletesen lásd Grüll 2013, 193–198.
- 106 Plinius: *Naturalis historia* IX. 66; XXXI. 93; Martialis: *Epigrammata* XIII. 102; Curtis 1991, 62–63.
- 107 Curtis 1984a; Étienne–Mayet 2002.
- 108 Curtis 1984b; Arthur 1986.
- 109 *Castra praetoria*: Lagóstena 2002–03; Saint-Gervais: Liou–Marichal 1978, no. 69.
- 110 Curtis 1984c.
- 111 Los 2000.
- 112 Britannia: Locker 2007; északkeleti tartományok: Immerzeel 1990; Hispania Baetica: Vargas–Maganto 2009; Egyiptom: Drexhage 1993; Pamphylia: Van Neer *et al.* 2003; Masada: Cotton–Lerenau–Goren 1996.
- 113 *Garò de sucis piscis Hiberi*, Horatius: *Satirae* II. 8. 46.
- 114 *CIL* II 1944 = *ILS* 6914; Haley 1990.
- 115 Dölger 1928–1943.
- 116 Tertullianus: *De baptismo* 1. 3. Vanyó László fordítása.
- 117 *IG* XIV 2525 = *SEG* XXIX, 825.
- 118 *ICVR* 2, 1, 1888, XIII: *epigramma dignitate et pretio inter Christiana facile princeps*; vö. Wirbelauer 2002, 359.
- 119 Merkelbach 1997; Hirschmann 2000; Wirbelauer 2002; Merkt 2013.
- 120 Rasimus 2011.
- 121 *Oracula Sibyllina* VIII. 217–250.
- 122 Augustinus: *De civitate Dei* XVIII. 23.
- 123 Szinte megszámlálhatatlanul sok korakeresztény előfordulását (sírfeliratokon, gemmákon, hétköznapi használati tárgyakon stb.) összegyűjtötte Dölger 1928, I. 52–87.
- 124 Dölger 1928, I. 224.

Bibliográfia

- Alfaro Giner, C. 2010. „Fishing Nets in the Ancient World: the Historical and Archaeological Evidence”: Bekker-Nielsen – Bernal Casasola 2010, 55–82.
- Arthur, P. 1986. „Roman Amphorae at Canterbury”: *Britannia* 17, 239–258.
- Bekker-Nielsen, T. 2002a. *Fish in the Ancient Economy*. Roma.
- Bekker-Nielsen, T. 2002b. „Nets, Boats and Fishing in the Roman World”: *Classica et Mediaevalia* 53, 215–234.
- Bekker-Nielsen, T. 2005. „The Technology and Productivity of Ancient Sea Fishing”: Bekker-Nielsen 2005, 83–95.
- Bekker-Nielsen, T. (szerk.) 2005. *Ancient Fishing and Fish Processing in the Black Sea Region*. Black Sea Studies 2. Aarhus.
- Bekker-Nielsen, T. – Bernal Casasola, D. (szerk.) 2010. *Ancient Nets and Fishing Gear. Proceedings of the International Workshop on 'Nets and Fishing Gear in Classical Antiquity: A First Approach', Cádiz, November 15-17, 2007*. Cádiz–Aarhus.
- Beltrame, C. 2010. „Fishing from Ships. Fishing Techniques in the Light of Nautical Archaeology”: Bekker-Nielsen – Bernal Casasola 2010, 229–242.
- Beltrame, C. – Gaddi, D. – Parizzi, S. 2011. „A Presumed Hydraulic Apparatus for the Transport of Live Fish, Found on the Roman Wreck at Grado, Italy”: *International Journal of Nautical Archaeology* 40/2, 274–282.
- Ben Lazreg, N. – Bonifay, M. – Drine, A. – Troussset, P. 1995. „Production et commercialisation des salsamenta de l'Afrique ancienne”: *Productions et exportations Africaines. Actualités archéologiques*. Colloque sur l'Histoire et l'Archéologie de l'Afrique du Nord 6. Paris, 103–142.
- Bernal Casasola, D. 2011. *Pescar con Arte. Fenicios y Romanos en el Origen de los aparejos Andaluces, Catálogo de la Exposición, Baelo Claudia, diciembre 2011-julio 2012*. Cádiz.
- Bernal Casasola, D. 2009. *Arqueología de la pesca en el Estrecho de Gibraltar de la prehistoria al fin del mundo antiguo*. Cádiz.
- Bernal Casasola, D. 2010a. „Fishing Tackle in Hispania: Reflections, Proposals, and First Results”: Bekker-Nielsen – Bernal Casasola 2010, 83–138.
- Bernal Casasola, D. 2010b. „Rome and Whale Fishing – Archaeological Evidence from the *Fretum Gaditanum*”: C. Carreras – R. Morais (szerk.): *The Western Roman Atlantic Façade. A Study of the Economy and Trade in the Mar Exterior from the Republic to the Principate*. BAR International Series 2162. Oxford, 67–80.
- Bode, M. 2002. „Wale und Walfang in der Antike”: *Laverna* 13, 1–23.
- Boetto, G. 2006. „Roman Techniques for the Transport and Conservation of Fish: the Case of the Fiumicino 5 Wreck”: L. Blue – F. Hocker – A. Englert (szerk.): *Connected by the Sea. Proceedings of the Tenth International Symposium on Boat and Ship Archaeology, Roskilde 2003*. Oxford, 123–129.
- Bullock, A. 2008. „Lo *Scarus* degli antichi. La storia dello *Sparisoma Cretense* nel I secolo d. C.”: R. Gertwagen *et al.* (szerk.): *Il mare, com'era: le interazioni tra uomo ed ambiente nel Mediterraneo dall'Epoca Romana al XIX secolo: una visione storica ed ecologica delle attività di pesca*. Chioggia, 94–105.
- Carlson, D. 1999. „Roman Fishing Boats: Form and Function”: R. F. Docter – E. M. Moormann (szerk.): *Proceedings of the XVth International Congress of Classical Archaeology, Amsterdam, July 12-17, 1998*. Amsterdam, 107–109.
- Cleto, J. 1995–96. „A indústria de conserva de peixe no Portugal romano. O caso de Angeiras”: *Matesinus* 1–2, 23–45.
- Corcoran, T. H. 1964. „Fish Treatises in the Early Roman Empire”: *Classical Journal* 59/6, 271–274.
- Cotton, H. M. – Lerenau, O. – Goren, Y. 1996. „Fish Sauces from Herodian Masada”: *Journal of Roman Archaeology* 9, 223–238.
- Curtis, R. I. 1984a. „*Negotiatores Allecarii* and the Herring”: *Phoenix* 38, 147–158.
- Curtis, R. I. 1984b. „The Salted Fish Industry of Pompeii”: *Archaeology* 37/6, 58–59, 73–75.
- Curtis, R. I. 1984c. „A Personalized Floor Mosaic from Pompeii”: *American Journal of Archaeology* 88, 557–566.
- Curtis, R. I. 1988. „Spanish Trade in Salted Fish Products in the 1st and 2nd Centuries A. D.”: *International Journal of Nautical Archaeology* 17, 205–210.
- Curtis, R. I. 1991. *Garum and Salsamenta: Commerce and Production in Materia Medica*. Studies in Ancient Medicine 3. Leiden.
- Curtis, R. I. 2005. „Sources for Production and Trade of Greek and Roman Processed Fish”: Bekker-Nielsen 2005: 31–46.
- Donati, A. – Pasini, P. (szerk.) 1997. *Pesca e pescatori nell'antichità*. Venezia.
- Dölger, F. J. 1928–1943. *Das Fisch-Symbol in frühchristlicher Zeit*. IXÖYC 1–5. Münster in Westfalen.
- Drexhage, H.-J. 1993. „Garum und Garumhandel im römischen und spätantiken Ägypten”: *Münsterische Beiträge für Antike Handelsgeschichte* 12, 27–55.
- Edmondson, J. C. 1987. *Two Industries in Roman Lusitania: Mining and Garum Production*. BAR International Series 362. Oxford.
- Ejtsrud, B. 2005. „Size Matters: Estimating Trade of Wine, Oil and Fish-Sauce from Amphorae in the First Century AD”: Bekker-Nielsen 2005, 171–181.
- Étienne, R. 1970. „À propos du *garum sociorum*”: *Latomus* 29, 297–313.
- Étienne, R. – Mayet, F. 2002. *Salaisons et sauces de poisson Hispaniques*. Trois clés pour l'économie de l'Hispanie romaine II. Paris.
- Faccenna, D. *et al.* 2001. „I rilievi Torlonia del Fucino”: A. Campanelli (szerk.): *Il tesoro del Lago. L'archeologia del Fucino e la collezione Torlonia*, Avezzano, 34–45.
- Farello, P. 1990. „Reperti faunistici”: F. Berti (szerk.): *Fortuna Maris. La nave romana di Comacchio*. Bologna, 118–130.
- Ferrua, A. 1946. „Tavole lusorie scritte”: *Epigraphica* 8, 53–73.
- Gallant, T. W. 1985. *A Fisherman's Tale: An Analysis of the Potential Productivity of Fishing in the Ancient World*. Miscellanea Graeca 7. Ghent.
- Gow, A. S. F. 1968. „On the Halieutica of Oppian”: *Classical Quarterly* 18/1, 60–68.
- Grüll T. 2013. *50 dolog, amit nem képzeltél volna a rómaiakról*. Budapest.
- Haddad, E. – Avissar, M. 2003. „A Suggested Reconstruction of One of the Merchant Ships on the Mosaic Floor in Lod (Lydda) Israel”: *International Journal of Nautical Archaeology* 32/1, 73–77.
- Hagendorn, A. 2006. „Von Gaumenfreuden und Augenweiden: Fischbecken in römischer Zeit”: H. H. Plogmann (szerk.): *Fisch und Fischer aus zwei Jahrtausenden*. Forschungen in Augst 39. Augst, 143–148.
- Haley, E. W. 1990. „The Fish Sauce Trader L. Iunius Puteolanus”: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 80, 72–78.
- Higginbotham, J. 1997. *Piscinae: Artificial Fishponds in Roman Italy*. Chapel Hill.
- Hirschmann, V. 2000. „Untersuchungen zur Grabschrift des Aberkios”: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 129, 109–116.
- Horsley, G. H. R. 1989. „A Fishing Cartel in First-Century Ephesos”: G. H. R. Horsley (szerk.): *New Documents Illustrating Early Christianity. Vol. 5. Linguistic Essays*. Sydney, 95–114.
- Immerzeel, M. 1990. „*Negotiator Allecarius*. Fabrication et commerce de sauce de poisson dans le Nord-ouest de l'Empire Romain”: *Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden* 70, 183–192.

- Johnson, W. M. – Lavigne, D. M. 1999. „Monk Seals in Antiquity”: *Netherlands Commission for International Nature Protection*. Leiden, 1–101.
- Lagóstena Barrios, L. 2002–03. „Aportación al conocimiento de la sociedad de la costa de la *Ulterior* en época republicana y Julio-Claudia. El registro δ en los *tituli picti* de las ánforas salsarias de *Castra Praetoria*”: *Lucentum* 21–22, 227–236.
- Liou, B. – Marichal, R. 1978. „Les inscriptions peintes sur amphores de l'anse Saint- Gervais à Fos-sur-mer”: *Archaeonautica* 2, 109–181.
- Locker, A. 2007. „In piscibus diversis: the Bone Evidence for Fish Consumption in Roman Britain”: *Britannia* 38, 141–180.
- Los, A. 2000. „Les affaires »industrielles« des élites des villes campaniennes sous les Julio-Claudiens et les Flaviens”: *Mélanges de l'École française de Rome* 112/1, 243–277.
- Macé, M. 2003. „Did the Gray Whale, *Eschrichtius robustus*, Calve in the Mediterranean?»: *Lattara* 16, 153–164.
- Margalef, R. 1985. *The Western Mediterranean*. Oxford.
- Marino, G. – Azzurro, E. – Massari, A. – Finoia, M. G. – Mandich, A. 2001. „Reproduction in the Dusky Grouper from the Southern Mediterranean”: *Journal of Fish Biology* 58/4, 909–927.
- Martin-Kilcher, S. 1990. „Fischsaucen und Fischkonserven aus dem römischen Gallien”: *Archéologie Suisse / Archäologie der Schweiz* 13, 37–44.
- Marzano, A. 2013. *Harvesting the Sea. The Exploitation of Marine Resources in the Roman Mediterranean*. Oxford.
- Marzano, A. – Brizzi, G. 2009. „Costly Display or Economic Investment? A Quatitative Approach to the Study of Marine Aquaculture”: *Journal of Roman Archaeology* 22, 215–230.
- Merkelbach, R. 1997. „Grabepigramm und Vita des Bischofs Aberkios von Hierapolis”: *Epigraphica Anatolica* 28, 125–139.
- Merkt, A. 2013. „Doppelte und multiple Identitäten: Ein neuer Akzent in der Deutung der Aberkios-Inschrift und des Verhältnisses von Christentum und Antike”: B. Edelmann-Singer – H. Konen (szerk.): *Salutationes–Beiträge zur Alten Geschichte und ihrer Diskussion: Festschrift für Peter Herz zum 65. Geburtstag*. Region im Umbruch 9. Berlin, 125–134.
- Mócsy A. – Fitz J. (szerk.) 1990. *Pannonia régészeti kézikönyve*. Budapest.
- Mollat du Jourdin, M. 1996. *Európa és a tenger*. Budapest.
- Mollinson, B. 1993. *Ferment and Human Nutrition*. Tyalgum, Australia.
- Monteagudo, G. L. 2010. „Nets and Fishing Gear in Roman Mosaics from Spain”: Bekker-Nielsen – Bernal Casasola 2010, 161–186.
- Neal, D. S. – Cosh, S. R. 2002, 2005, 2009. *Roman Mosaics of Britain*. Vol. 1. *Northern Britain incorporating the Midlands and East Anglia*. Vol. 2. *South-West Britain*. Vol. 3. *South-East Britain*. London.
- Nicolaou, K. – Flinder, A. 1976. „Ancient Fish-Tanks at Lapithos, Cyprus”: *International Journal of Nautical Archaeology* 5/2, 133–141.
- Novello, M. 2007. *Scelte tematiche e committenza nelle abitazioni dell'Africa proconsolare. I mosaici figurati*. Biblioteca di Eidola 1. Pisa–Roma.
- Ørsted, P. 1998. „Salt, Fish and the Sea in the Roman Empire”: I. Nielsen – H. S. Nielsen (szerk.): *Meals in a Social Context. Aspects of the Communal Meal in the Hellenistic and Roman World*. Aarhus Studies in Mediterranean Antiquity 1. Aarhus, 13–35.
- Önal, M. 2009. *A Corpus of Zeugma Mosaics*. Istanbul.
- Papadopoulos, J. K. – Ruscillo, D. 2002. „A *ketos* in Early Athens. An Archaeology of Whales and Sea Monsters in the Greek World”: *American Journal of Archaeology* 106, 187–227.
- Póczy K. 1980. *Közművek a római kori Magyarországon*. Budapest.
- Ponsich, M. 1988. *Aceite de oliva y salazones de pescado. Factores geo-economicos de Betica y Tingitania*. Madrid.
- Ponsich, M. – Tarradell, M. 1965. *Garum et industries antiquae de salaison dans la Méditerranée occidentale*. Bibliothèque de l'École des Hautes Études Hispaniques 36. Paris.
- Purcell, N. 1995. „Eating Fish: the Paradoxes of Seafood”: J. Wilkins – D. Harvey – M. Dobson (szerk.): *Food in Antiquity*. Exeter, 132–149.
- Radcliffe, W. 1926. *Fishing from the Earliest Times*. London.
- Rasimus, T. 2011. „Revisiting the Ichthys: A Suggestion Concerning the Origins of Christological Fish Symbolism”: C. H. Bull – L. Lied – J. D. Turner (szerk.): *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices: Studies for Einar Thomassen at Sixty*. Leiden, 76–127.
- Reese, D. S. 2005. „Whale Bones and Shell Purple-Dye at Motya (Western Sicily, Italy)”: *Oxford Journal of Archaeology* 24/2, 107–114.
- Regueira, J. – Regueira, E. 1993. *Túñidos y tunantes en las almadras de las costas gaditanas*. Algeciras.
- Richmond, J. A. 1962. *The Halieutica Ascribed to Ovid*. London.
- Richmond, J. A. 1971. „Pliny's Catalogue of Fishes”: *Hermes* 99, 135–141.
- Ruffing, K. 2008. *Die berufliche Spezialisierung in Handel und Handwerk. Untersuchungen zu ihrer Entwicklung und zu ihren Bedingungen in der römischen Kaiserzeit im östlichen Mittelmeerraum auf der Grundlage griechischer Inschriften und Papyri*. Pharos: Studien zur griechisch-römischen Antike Bd. 24, Teil I–II. Rahden/Westfalen.
- Schwartz, P.-A. 2006. „Gewässerkorrekturen in römischer Zeit”: H. H. Plogmann (szerk.): *Fisch und Fischer aus zwei Jahrtausenden*. Forschungen in August 39. August, 51–61.
- Sternberg, M. 2000. „Donnée sur les produits fabriqués dans une officine de Neapolis (Nabeul, Tunisie)”: *Mélanges de l'École française de Rome* 112, 133–153.
- Szabó Á. – Kádár Z. 1984. *Antik természettudomány*. Budapest.
- Thurmond, D. L. 2006. *A Handbook of Food-Processing in Classical Antiquity*. Technology and Change in History 9. Leiden–Boston.
- Toynbee, J. M. C. 1973. *Animals in Roman Life and Art*. London.
- Van Neer, W. – Lentacker, A. 1994. „New Archaeozoological Evidence for the Consumption of Locally-Produced Fish Sauce in the Northern Provinces of the Roman Empire”: *Archaeofauna* 3, 53–62.
- Van Neer, W. – Hellemans, B. – Robben, J. – Volckaert F. – Waelkens, M. 2003. „Roman Trade Relationships at Sagalassos (Turkey) Elucidated by Ancient DNA of Fish Remains”: *Journal of Archaeological Science* 30/9, 1095–1105.
- Van Neer, W. – Hamilton-Dyer, S. – Cappers, R. – Desender, K. – Ervynck, A. 2006. „The Roman Trade in Salted Nilotic Fish Products: Some Examples from Egypt”: *Documenta Archaeobiologiae* 4, 173–188.
- Vargas, E. G. – Maganto, J. M. 2009. „Fuentes de riqueza y promoción social de los *negotiantes salsarii* Béticos en el alto imperio romano. Una aproximación diacrónica”: *Archivo Español de Arqueología* 82, 133–152.
- Waelkens, M. – Poblome, J. – Mumford, G. – Friedman, R. – Lerna, O. – Van Neer, W. 2004. „Fish Remains from Archaeological Sites as Indicators of Former Trade Connections in the Eastern Mediterranean”: *Paléorient* 30/1, 101–147.
- Wilkins, J. R. 2005. „Fish as a Source of Food in Antiquity”: Bekker-Nielsen 2005, 21–30.
- Wilson, A. I. 2006. „Fishy Business: Roman Exploitation of Marine Resources”: *Journal of Roman Archaeology* 19/2, 525–537.
- Wirbelauer, E. 2002. „Aberkios, der Schüler des reinen Hirten, im Römischen Reich des 2. Jahrhunderts”: *Historia* 51/3, 359–382.
- Zeepvat, R. J. 1988. „Fishponds in Roman Britain”: M. Aston (szerk.): *Medieval Fish, Fisheries and Fishponds in England*. Vol. 1. Oxford, 17–26.

Darab Ágnes (1959) klasszika–filológus, tanszékvezető egyetemi docens (ME Összehasonlító Irodalom- és Kultúratudományi Tanszék). Érdek-lődési területe az irodalom és a társ-művészetek, fő kutatási területe az idősebb Plinius *Naturalis historiája*.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Kozák Dániel: *Achilles másik pajzsa*
(recenzió, 2013/2).

Az állatvilág példázatos élete: idősebb Plinius *Természetrájának* zoológiájáról

Darab Ágnes

Az enciklopédiáról röviden

A Flavius-kor befolyásos katona-politikusának, az idősebb Pliniusnak 37 könyvből álló *Természetrája* (*Naturalis historia*) az Aristotelés utáni antik tudományosság egyetlen fennmaradt forrása. A Kr. u. 77-ben elkészült monumentális munka enciklopédikus összegzése mindannak, amit a görög–római antikvitás a természetről tudott. Éppen ez a mindent átfogó tartalom az, ami miatt a *Természetrájot* nemcsak az ókor *Encyclopaedia Britannicájaként* aposztrofálják,¹ hanem Európa első enciklopédiájaként is, tehát egy műfaj megteremtőjeként tartják számon.

Az enciklopédia római teljesítmény,² a megnevezése azonban a görög kultúrából ered: az *enkyklios paideia* jelentéstartománya eredetileg a tudományoktól tökéletesen független volt. Lényegében a jól neveltség és az általános műveltség megnevezése, amelyet a szabad születésű ifjaknak el kellett sajátítaniuk ahhoz, hogy majdan képesek legyenek megfelelni polisuk elvárásainak.³ A *Természetráj* műfaját Plinius az *enkyklios paideiában* határozza meg (*praef.* 14), a tárgyát azonban a természetben jelöli meg: „Az elbeszélés tárgya a természet, vagyis az élet” (*praef.* 13: *rerum natura, hoc est vita, narratur*).

Plinius *Természetrája* egy olyan folyamatba illeszkedik, amelynek mintegy 150–200 éves történetében még nem egységesült egyrészt a „tudományok” megnevezése: *artes*,⁴ *disciplinae*,⁵ *doctrinae*,⁶ *enkyklios paideia* – mindezek használatban voltak. Másrészt még nem kanonizálódott a tudományoknak a köre sem.⁷ Ugyanakkor Plinius munkáját, az egyetlen szóval (*natura*) megnevezett tárgyválasztás ellenére, nem véletlenül szokás tudományterületek szerint felosztani. A kozmológia (II. könyv), geográfia (III–VI.), antropológia (VII.), zoológia (VIII–XI.), botanika (XII–XIX.), farmakológia (XX–XXXII.), mineralógia (XXXIII–XXXVII.) sorrend az égbolttól a föld és a vizek élővilágán át jut el a föld mélyében található élettelen fémekig és ásványokig. Ha ehhez a nagy ívű struktúrához hozzávesszük azokat a szövegbe foglalt ismereteket is, amelyek betekintést nyújtanak a természetben fellelhető növények, élőlények és anyagok felhasználásába, mint például a kőfajták ürügyén az építészet, a fémek és ásványok ürügyén a képzőművészetek minden ága, a botanika és a zoológia kapcsán a farmakológia, medicina, földművelés és állattartás, vagy a kozmológia kapcsán az asztrológia világába, akkor belátható: a *Természetráj* abban a tekintetben valóban az első enciklopédia, hogy átfogja csaknem az összes tudományterületet.

A *Természetráj* lényege és jelentősége éppen ezen a ponton ragadható meg. Plinius enciklopédiája a műfaj történetének határhelyzetében született, mert még őrzi a fogalommal jelölt emberformáló szándékot, de a legtágabb értelemben: élni tanít, valamennyi embert, harmonikus szimbiózisban legtermészetesebb közegével, a természettel.⁸ Ez Plinius ismeretközlésének nemcsak minden tudományos megfontolást felülíró szándéka, hanem az ismeretek rendszerezésének a mozgatója is. Természet és ember szimbiózisának feltétele pedig ennek a közegnek, ez esetben a rendezett világ, a kozmosz egészének a megismerése. A *Természetráj* tehát több, mint amit addig *enkyklios paideiának* neveztek, ugyanakkor természetesen kevesebb, vagy inkább más, mint amit manapság egy enciklopédiától elvárunk, de mindkettő benne van – még és már.

A Természetrájk zoológiája

Az égbolt világából (II.) leereszkedve Europa, Africa és Asia földjére (III–VI.), következnek a földrészeket benépesítő élőlényeknek a leírása (VII–XI.). Ennek az egységnek az élén az antropológia áll (VII.), mintegy leképezve az embernek az élőlények hierarchiájában elfoglalt helyét. Ezt követi a szárazföldet (VIII.) és a vizek világát (IX.) benépesítő élőlényeknek, majd a szárnyasoknak (X.), végül a rovaroknak (XI.) a leírása. Jól látható, hogy az ereszkedő tendencia, a *descensus* elve,⁹ amely a *Természetrájk* egészének a szövegét alapvetően strukturálja, az enciklopédiának ebben a nagyobb tematikus egységében is érvényesül: a narráció a földről a tenger mélye, az égből a szárazföld felé halad. Sőt az egyes könyvek struktúráját is alapvetően szervezi: az elefántoktól jutunk el a gyíkokig (VIII), a bálnától a tengeri csillagig (IX.), a struccról a tyúkig (X.). Ez pedig rávilágít Plinius zoológiájának alapvető sajátosságára: az ismeretek elrendezését nem a korabeli tudományos szempontjai határozták meg.

Plinius sem a VIII. könyv felépítésében, sem az egyes állatok leírásában nem a tudomány szempontjai vezették. August Steier már a 20. század elején felhívta a figyelmet arra, hogy a *Természetrájk*ot más mércével kell mérni, mint Aristotelés zoológiai munkáit.¹⁰ Aristotelés a maga korának mércéi szerint tudós volt, aki elsőként állapította meg és osztotta fel az állatokat *genusokra* és *speciesekre*.¹¹ Azonban valójában az ő zoológiai munkáiban sem található meg az állatok áttekinthető rendszerben történő leírása; a neki tulajdonított, *scala naturae* néven nevezett zoológiai rendszertant valójában az újkori kutatás tárta fel és állapította meg.¹² Pliniusnak, aki nem volt tudós, óriási tudománytörténeti érdeme, hogy összegezte a maga korának zoológiai tudását. Ez korántsem merült ki abban, hogy kivonatolta Aristotelés biológiai munkáit, és ezzel átörököltette a számunkra elveszett forrásokat is. Miként maga írja (VIII. 44): „Aristoteles, miután ezeket az embereket kikérdezte, megírta ama híres könyveit az állatokról, mintegy ötven kötetben; ezeket foglaltam össze én azokkal a tudnivalókkal együtt, amelyeket ő még nem ismerhetett.”¹³ Plinius itt említett kiegészítései – miként ezt a filológiai kutatások kimutatták – több mint százötven új tétellel növelték az Aristotelés említette állatfajok és -fajták számát.¹⁴ Ez a látványos – még ha nem is mindig tudományos jellegű – gyarapodása a zoológiai ismereteknek annak a terjeszkedésnek köszönhető, amelyet Róma a Flaviusok koráig véghezvitt. Plinius az ennek során szerzett, hol mások leírásából, hol a maga tapasztalatából, vagy éppen hallomásból vett ismeretekkel egészítette ki Aristotelés biológiai munkáit.¹⁵ A *Természetrájk* VIII–XI. könyvei ezért mind a mai napig a legfontosabb forrásunk arról, amit a rómaiak az állatokról és a hozzájuk kapcsolódó, valós vagy tévhitekről tudtak.

Vizsgálatunkat – melynek tanulságai a *Természetrájk* valamennyi zoológiai tárgyú könyvére érvényesíthetők – a továbbiakban a VIII. könyvre korlátozzuk. E könyv két nagy tematikus egységre oszlik: az 1–141. fejezetek a vad- vagy vadon élő állatokat, a 142–229. fejezetekből álló másik egység a házi-, illetve a ház körül élő, szelíd, illetve domesztikált állatokat ismerteti. A narratíva ereszkedő irányának megfelelően a könyv a legnagyobb szárazföldi állat, az elefánt leírásával kezdődik (1–34). Ezután következik az oroszlán (41–60), a párduc (62–64), a tigris (65–66), majd a teve, a zsiráf, a rinocérosz, hiúz,

farkas, krokodil, víziló, hiéna, vadszamar, szarvas és medve, végül az egér, sündisznó, borz, mókus, a csiga és a gyíkfélék (67–141). A könyv másik nagyobb tematikus egysége a kutyák, a lovak, a házi szamar, a szarvasmarha után az aprójószágokat: birkát, disznót és nyulat, végül az egereket és a pelét ismerteti.

A vadállatok és háziállatok felosztásból magától értetődően adódik a perifériáról a centrum felé haladó narráció. A vadállatok, a VII. könyv barbár népeihez hasonlóan, itt sem kizárólag a távoli Africa, Aithiopia és India földjéhez kötődnek, azonban jellemzően ott élnek. Miként a háziállatok sem kizárólag, de jellemzően Itáliához kötődnek. Az ismereteknek a perifériától a centrum irányába, a vadállatok világától a domesztikált állatok felé, lényegében tehát a civilizálatlan világtól a civilizáció felé tartó elrendezése megismétlése a VII. könyvben már alkalmazott sémának.

Ugyanakkor vannak egyéb megfontolások is, amelyek esetenként felülírják a szövegstruktúra eddigiekben vázolt alapsémáját. A kutya nyilvánvalóan kisebb, mint az utána ismertetett ló, mégis, amiért megelőzi ezt: a kutya az ember leghűségesebb társa (VIII. 142: *fidelissimumque ante omnia homini canis atque equos*). Ebből a félmondatból igen sok minden levezethető. Először is rávilágít arra az antropocentrikus szemléletmódra, amellyel Plinius az univerzum egészére tekintett: a kutya és a ló helyét az emberhez való viszonyuk jelöli ki Plinius rendszerében. És még ez sem elsősorban a hasznosságban határozható meg, noha ezeknek az állatoknak az *utilitasáról* a folytatásban bőven esik szó, hanem egy etikai értékben: a hűségben (*fides*). Bár e tekintetben a kutya és a ló egyformán – egyetlen mondatban – a háziállatok pliniusi hierarchiájának az élére kerül, mindkét állatnak vannak egyéb tulajdonságai is, amelyek kijelölik a helyüket a *Természetrájk* rendszertanában. A kutya a lovat bizonyára azért előzi meg, mert: „Az emberen kívül nincs élőlény, amelynek jobb lenne a memóriája” (VIII. 146: *nec ulli praeter hominem memoria maior*). Az a képesség ez, amelyet Plinius az emberről szólva a legszükségesebbnek és a legnagyobb jónak tartott: „Nem könnyű megmondani, hogy ki rendelkezett a legjobb emlékezőképességgel, az életnek ezzel a leginkább szükséges adományával” (VII. 88: *Memoria necessarium maxime vitae bonum cui praecipua fuerit, haud facile dictu est*). A lónak is számos hasznos tulajdonsága van, de a hűség mellett egyvalamiben ez az állat is páratlan: intelligenciában. „Elmondhatatlanul intelligensek” (VIII. 159: *Ingenia eorum inenarrabilia*) – ez a mondat vezeti be azokat az anekdotákat, amelyek ugyanarról szólnak: a lovaknak a legkülönbözőbb helyzetekben tanúsított tanulékonyságáról, leleményességéről, eszességéről.

Plinius ambíciója az volt, hogy az *orbis terrarum* (a földkerekség) valamennyi szárazföldi állatfajtaját ismertesse a VIII. könyvben. Ennek a megvalósításában segítségére volt a rendszerezés egy további szempontja: az állatok élőhelye. Africa, Aithiopia, India, avagy Egyiptom, azon belül is a Nílus vidékén őshonos állatok leírása ugyanabban a narratív egységben történik meg. Így kerülhet sor az egyiptomi kígyófajtak (VIII. 85–86) után azok legnagyobb ellenségének, az *ichneumon*-nak, más néven egyiptomi patkánynak az ismertetésére (VIII. 87–88), ezután a Nílusban élő krokodil (VIII. 89–94), majd a nilusi víziló (VIII. 95) leírására. Ugyancsak szövegstrukturáló szempontként funkcionál az állatok életmódjának egy-egy jellegzetessége. Ilyen a télre való felkészülés, illetve a téli álm:

Naturalis historia praef. 17

20 000 olyan információt, amely érdemes arra, hogy alaposan megismerjük (ezért, miként Domitius Piso mondta, a munkámat inkább thesaurusnak kellene nevezni, nem könyveknek), gyűjtöttem ki mintegy 100 kiválasztott író 2000 könyvéből, amelyekkel a tudósok igen kevésbé foglalkoztak, minthogy a témájuk nem áll az érdeklődés középpontjában, és ezeket foglaltam össze 36 kötetben, hozzáátve még több mindent, amiről vagy az elődeim nem tudtak, vagy amit az élet csak később talált fel.

Naturalis historia VIII. 23

Az elefántról azt mondják, hogy a kevésbé erős állatokkal szemben olyan kíméletes, hogy ha aprómarhanyáj kerül az útjába, az ormányával félretolja, nehogy óvatlanul eltapossa. Csak azokra támad, akik provokálják, és minthogy mindig csordában jár, valamennyi közül az elefánt a legkevésbé magányos állat. Ha a csordát lovasok veszik körül, a gyenge, fáradt vagy sebesült társaikat középre fogják, és harcba bocsátkoznak felváltva, hol úgy, mintha parancsot teljesítenének, hol pedig mintha egy haditerv szerint cselekednének.

Naturalis historia VIII. 13–14

Azt mesélik, hogy Egyiptomban egy elefánt beleszeretett egy koszorúáros lányba, és nehogy bárki azt gondolja, hogy hétköznapi nőre esett a választása, mert ez a lány a mesze híres grammaticusnak, Aristophanésnak volt a hön szeretett kedvese. Egy másik elefánt annyira szerette a syracusai Menandrust, egy Ptolemaeus seregében szolgáló zsenge ifjút, hogy valahányszor nem látta, a fiú utáni vágyódásának úgy adta tanújelét, hogy nem evett.

így kerülhet egy narratív egységbe a medve, a pontosi egér és a sündisznó (VIII. 125–138).

Az Itáliában nem őshonos állatok csoportosításában – a *Természetrájk* egyéb könyveihez hasonlóan – kiemelkedően fontos szempont volt, hogy Rómában mikor látták először az éppen ismertetett egzotikus állatot: „Vízilót, valamint öt krokodilt Rómában először M. Scaurus mutatott be az *aedilisi* hivatalának évében rendezett játékokon, egy erre az alkalomra épített vizesárokbán” (VIII 96). Ugyanígy az elefántról, oroszlánról, tigrisről és párduráról, a tevéről és a hiúzról szólva sem mulasztja el Plinius a kitérőt arra, hogy mikor látta őket először Róma népe. Ezek az alkalmak természetesen a Circus Maximusban¹⁶ rendezett állatviadalok és vadászatok (*venationes*) voltak.¹⁷

A *Természetrájk* univerzumában a *venatiók* Róma világméretű *triumphusának* és *imperiumának* kontextusában kapnak jelentőséget, azt vizualizálják: Róma népe elé vitték azokat az addig sohasem látott állatokat, amelyek a birodalom legtavolabbi vidékein éltek, és amelyeknek Rómába szállítása és lemészárlása a római hadsereg, áttételesen a római nép világméretű *triumphusát* és uralmát jelenítette meg.¹⁸ Az információközlésnek ez a módja is a perifériáról halad a centrum, Róma felé, ezzel a narrációs technikával mintegy leképezve azt a folyamatot és annak eredményét, amelyet az állatviadalok vizualizáltak a római közönség számára.

Az elefántok közössége mint az ideális állam *exemplum*

Descensus, a vadállatoktól a domesztikált állatokig, a perifériáról a centrum felé haladó narráció, igen kevés anatómiai és fiziológiai leírás, helyette az állatok rendkívüli képességei, etikai értékeik és mindezek szövegstrukturáló funkciója, az állatok *utilitasa* a *spectaculumok*ban, és mindezekben Róma világméretű *triumphusának* a leképeződése – Plinius zoológiájának ezeket a sajátosságait tökéletesen illusztrálja a VIII. könyvet nyitó harmincnégy fejezetnyi nagy narratív egység, amely az elefántokat mutatja be.¹⁹

Ennek a terjedelmes szövegegységnek alig néhány részlete közöl valóban szak tudományos ismereteket az elefántról, azokat is a narratívában elszórtan, nem koherens egészként. Ezek a következők: az elefántagyar leírása (7); mindig csordában vonulnak (11); pázás, vemhesség, ellés (13 és 28); felnövekedés, élettartam, táplálkozás, betegség (28–29); testük, pontosabban a bőrük és a farkuk (30); hol élnek (32). Ennél jóval nagyobb figyelmet kap az elefántok használatának a leírása: szántásra (3), harci elefántként és diadalmeneten fogat elé fogva (16–17), *circusi* látványosságként (19–20). Miként az is, ami ezeket lehetővé teszi, vagyis a befogásuk (24), szelídítésük (26–27), végül a vadászatok főként a luxuscikknek számító agyarukért (26). Az egész narratív egységet az elefánt és az óriáskígyó küzdelmének a leírása (33–34) zárja, amely egyben az átvezetést is jelenti az óriáskígyók ezután következő ismertetéséhez. Mindezt igen sok adat, történelmi esemény és főként anekdota tördeli szét, illetve fűzi egybe, egyszerűen.

Az elefántok leírásának mindennél szembetűnőbb különlegessége, hogy az állatok számos etikai-morális tulajdonsággal rendelkeznek, továbbá a képességeik is olyanok, amelyek nem az állatokat, hanem az embert jellemzik.

A legnagyobb, és amelyik az emberi értelemhez is legközelebb áll, az elefánt. Ez az állat tudniillik képes megérteni szülőföldjének beszédét (intellectus), engedelmeskedik az utasításoknak (oboedientia), nem felejt el, amit egyszer megtanult (memoria), szeretet- és dicsőségvágy (amoris et gloriae voluptas) munkálkodik benne, sőt, ami még az emberben is ritka, van benne tisztesség (probitas), körültekintés (prudentia), igazságosság (aequitas), még kultikus alázat is a csillagok (religio siderum), valamint tisztelet a Nap és a Hold iránt (solis ac lunae veneratio).

Ezzel a mondattal kezdődik ennek az állatnak és egyúttal a VIII. könyv állatvilágának az ismertetése. A folytatásban megnevezett további tulajdonságok és képességek: szemérmesség és házastársi hűség (13–15: *pudor; nec adulteria novere*),

könyörületesség (23: *clementia*), leleményesség (32–34: *solertia*).

Az elefántokat az ókorban nagy tisztelet övezte, éppen az itt is felsorolt szellemi képességeik és intelligenciájuk miatt.²⁰ Plinius azonban nemcsak a mások által is hangoztatott szellemi képességeikről ír, hanem olyan etikai-morális erényekkel, *virtusokkal* ruházza fel őket, amelyekről a derék római polgár ismerszik meg: *virtus, pietas, officiorum memoria, aequitas, clementia*. Mindennek eredményeként az elefántból *exemplum* lesz, olyan élőlény, amelynek életmódja egyénként és a közösség tagjaként is példázattá válik.

Állatok közösségére úgy tekinteni, mint az emberek társadalmára, annak a mintáját, nem ritkán az ideális állam utópiáját látni benne, nem új gondolat az antikvitásban. Cicero például a következőt írja az állatokról: „néhány csoportosulásai pedig valamiképpen egy állam közösségét utánozzák”.²¹ Ennek a gondolatnak a leghíresebb költői megfogalmazása Vergilius *Georgicájának* a IV. könyvet – egyben az egész tankölteményt – lezáró leírása a méhek államáról (149–209). Az emberek és az állatok társadalmi közötti analógiának tehát vannak előzményei. Annak azonban nincs, hogy képességek és erények mentén haladva épüljön fel több könyvnyi zoológiai munka, amely tehát egészében nem a tudományos ismeretközlést tekintti elsődleges céljának, hanem azt a fajta *utilitast*, amely a műfaj, az *enkyklios paideia* kezdeteire vezethető vissza: a nevelést. Példázattá, etikai *exemplum*má tenni az állatok világát, akként felmutatni, és mindezt alapvetően anekdoták sorozatával érthetővé tenni – ez az, amiben Plinius zoológiája minde nekfelett unikum.

Csodálatos állatvilág

A *Természetrájk* VIII. könyvét nemcsak a szöveget strukturáló megoldások sokfélesége, azok jelentésszerű volta jellemzi, hanem Plinius sajátos narrációs technikája is.²² Plinius enciklopédiáját a benne elbeszélte anekdoták és egyéb kitérők nagy száma egyébként is kiemeli és egyedivé teszi az antik szaktudományos prózairodalomban.²³ A VIII. könyv ebből a szempontból kiemelkedő, mert nemcsak igen sok anekdotát tartalmaz, hanem azok többsége egyszersmind az információknak abba a kategóriájába tartozik, amelyeknek gyűjtőneve a *mirabilia* (gör. *paradoxa*; lásd a 3. idézetet a margón). A megnevezés nem véletlenül származik a „szokatlan”-t és „csodálatos”-t egyaránt jelentő *mirabilis* melléknévből: ami nem szokványos, de létezik vagy legalábbis úgy hírlik, azt csodáljuk, vagy inkább rácsodálkozunk. Plinius nemcsak mások feljegyzéseit és írásait olvasta a csodákról, hanem germaniai katonai, valamint hispaniai *procuratori* szolgálatai során maga is sok mindent látott és hallott. A saját tapasztalatnak, egyben a *mirabiliához* való személyes viszonyulásnak a dokumentuma, amikor azt írja: „A természet megfigyelése mindig arról győz meg, hogy vele kapcsolatban semmit se gondoljak hihetetlennek” (XI 6: *Nam mihi contuenti semper suasit rerum natura nihil incredibile existimare de ea*).

A *mirabilia* az információk pliniusi csoportosításának egyik fontos kategóriája volt.²⁴ A Flavius-korban virágzó *mirabilia*-irodalom a szórakoztatást állította középpontjába, a *Természetrájk* célja azonban az ismeretközlés volt. Kérdés te-

hát, miért jut szóhoz a *mirabilia*-irodalom egy *enkyklios paideia*-ban, és ha már így van, hogyan értelmezhető a szövegbeli szerepe.

A *Természetrájk* leképeződése annak, ahogy Róma katonailag, politikailag és immáron kulturálisan is birtokba vette a világ egészét. Olyan kulturális vállalkozás, amelynek koherens részét képezik az emberi és a természeti furcsaságok is, a *mirabilia* világa, amelyre Plinius ugyanúgy a tökéletesnek vélt természet produktumaként tekintett, mint annak minden egyéb teremtményére. Az alig hihető, olykor bizarr jelenségeket is meg kell ismerni, mert részét képezik annak a természetnek, amelyben és amellyel együtt az embernek meg kell tanulnia élni. A *Természetrájk* mintegy végigvezet – a kozmosztól a föld mélyéig és a világ periferiájától a centrumig, Rómáig – a természet világán: megismerteti minden produktumát és jelenségét, köztük a legfantasztikusabbakat is, hogy az ember mindennek az ismeretében képessé váljék arra a harmonikus szimbiózusra, amelyre a VIII. könyv különösen plasztikus példát mutat. Az *enkyklios paideia* eredeti szellemiségéhez híven: erre megtanítani, ehhez hozzásegíteni, mindenekfölött ebben ragadható meg Plinius írói ambíciója, a *iuvare mortalem* („az ember segítségére lenni”).

Másrészt a tudományos érdeklődés koronként más és más formát öltött. A rendszerező Aristotelés számára még a tudás megszerzése volt a cél, amelynek a korabeli világ szűkös volta szabott határt. Plinius számára már nem a valóság megismerése jelentette a feladatot, hanem az addig feltárt és lejegyzett ismeretek kivonatolása és új rendszerbe foglalása. A Flavius-korra a megismert világ és vele együtt az ismeretek mennyisége olyan hatalmas lett, hogy Plinius számára éppen ez jelentette a korlátot: az ő feladata a lebontás, a világ belseje, a részletek felé haladás, végül ezeknek a részleteknek a bemutatása volt.²⁵

Annak a fajta tudományos érdeklődésnek, amely Pliniust jellemezte, a *curiositas* a latin megnevezése. Könnyen adódna a „kíváncsiság” mint fordítás, mégsem egészen erről van szó. Olyan szellemi magatartás ez, amely mindenekelőtt a szorgalmas, alapos, gondos munkálkodásban áll.²⁶ E Plinius korában új szellemi jelenségről a kortársak nem minden tekintetben vélekedtek egyformán. Seneca (*Az élet rövidségéről* XIII. 1 skk.), Tacitus (*Évkönyvek* XIII. 31) és Quintilianus (*Szónoklattan* XI. 3, 143, 148) összességében negatívan ítélték meg: túlzásba vitt alaposággként, amely nem tesz különbséget a tudni vagy emlékezetre érdemes és érdemtelen dolgok között. Külön érdekesség, hogy Seneca a tudni nem érdemes dolgokra kilenc példát hoz fel, és ezekből öt megtalálható a *Természetrájk*-ban.

Ennek a fajta attitűdnek a megnevezésére sem Plinius előtt, sem a *Naturalis historiában* nem használatos a *curiositas* főnévi forma, hanem a *cura* és mindenekfölött a melléknévi alak, a *curiosus*. Ez utóbbi a *Természetrájk*-ban hétszer fordul elő,²⁷ és minden esetben a „pontos, alapos, részletes” jelentésben. Pliniusnál összességében tehát pozitív tulajdonságot jelöl, elsősorban a tudományos kutatásban tanúsított alaposágot, részletekbe menő vizsgálatot, amely végtelen szorgalommal tárja fel és összegzi az ismereteket.

Az ifjabb Plinius levele (III. 5), amelyben nagybátyjának *curiosus* voltáról maradéktalanul plasztikus képet nyújt, szinte vizualizálja egy minden percét hasznosan töltő, olvasó, diktáló

vagy jegyzetelő tudós képét, aki a teljesség igényével gyűjti össze forrásaiból munkájának temérdek információját. A legkülönbözőbb, köztük a *mirabilia* kategóriájába, tehát nem a tudomány körébe tartozó jelenségek iránti érdeklődés – paradox

módon – azt az utat nyitotta meg, amely a tudományos kutatáshoz vezet. Plinius *curiositas*ának jelentősége abban áll, hogy a görögöktől, a forrásokkal együtt, átmementette az újkorba a tudományos kíváncsiság hajtóerejét.²⁸

Jegyzetek

A tanulmány a K 81619 számú OTKA pályázat támogatásával készült. A másként nem jelölt idézetek fordítása a szerzőtől származik.

- Carey 2003, 7; Murphy 2004, 2; Doody 2009, 19–22; Doody 2010, 59–62.
- Beagon 1992, 12; Murphy 2004, 13 és 194; Doody 2010, 9–39.
- A fogalom görög–hellénisztikus kori történeti áttekintését lásd Fuchs 1962, 365–390.
- Celsus írt *Artes* címmel több tudomány ismereteit összegző munkát, amelyből csak az orvostudományi könyv maradt fenn.
- Varro ugyancsak több tudományterület ismereteit kivonatolva – csak töredékekben ismert – művének a címe. Az építész Vitruvius azt a képzést nevezte *encyclos disciplinának* (*Tíz könyv az építészetről* I. 1. 7–12), amely az építészen kívül még más tudományterületeket is magában foglalt.
- Quintilianus a vitruviusi értelemben felfogott képzésideált nevezi *orbis doctrinae*nek (*Szónoklattan* I. 10. 1), az ideális szónok képzésére vonatkoztatva.
- Varro, Celsus, Vitruvius és Quintilianus említett képzésideáljában a tudományosnak nevezett ismeretek köre igen eltérő.
- A római császárkorban a sztoikus filozófia etikai tanítása került az érdeklődés előterébe, amelyet a helyes élethez elvezető egyfajta útmutatásnak tekintettek: Pohlenz 2010⁸, 278 skk. A *Természetről*ban a természet megismerésének pontosan ez a módja és ez a szándéka, az etikai célzatossága érhető tetten. Ezért nevezhető Plinius viszonya a természet megismeréséhez, valamint ábrázolásmódja alapvetően sztoikusnak: Paparazzo 2011, 110.
- Az elnevezést Hübner (2002, 25–41) alkalmazza mint a római szaktudományos szövegeket általában is jellemzően szervező elvet.
- Aristotelés abszolút tekintélyéről a zoológiában, amely egészen a 19. századig megfellebbezhetetlen volt, lásd Steier 1913b, 1–7; Bodson 1986, 98–100.
- Aristotelés osztályozásáról és a *scala naturae*ről lásd Ross 1996, 151–155. A *genus*nak (faj) és a *species*nek (fajta) mint antik zoológiai terminusnak a képlékeny jelentéstartományáról, ennél fogva pontosan vagy következetesen aligha fordítható voltáról lásd Moser 2013, 38–56.
- Steier 1913a, 4–11; Moser 2013, 10–23, különösen 16–17.
- Karystosi Antigonos szerint, aki a Kr. e. 3. században írta meg filozófus-életrajzeit, Aristotelés hetven zoológiai tárgyú köny-

- vet írt. Ránk húsz maradt: *Historia animalium* (10 könyv), *De generatione animalium* (5 könyv), *De partibus animalium* (4 könyv), *De motu animalium* (1 könyv).
- Steier 1913c, 113.
- Plinius forrásainak típusairól lásd Bodson 1986, 101–102.
- A leglátványosabb állatviadokat később a *Colosseum* néven híressé vált *amphitheatrum Flavium*ban rendezték, amelyet a Plinius halálát követő évben (Kr. u. 80) avattak fel.
- A felvonultatott állatok igen széles köréről és antik képzőművészeti ábrázolásokról ad jó összefoglalást Mielsch 2005. A *circusi* és *amphitheatrumi* látványosságokról általában lásd Augé 1978 és Meijer 2009. A rómaiak viszonyáról az egzotikus állatokhoz, azon belül is a vadasparkokról és a cirkuszi látványosságokról lásd Toynbee 1973, 15–32. Mind a vadállatok befogásáról, szállításáról és felléptetéséről, mind a *venatio*ok mozaikábrázolásainak funkciójáról a római villákban jó áttekintést nyújt Kalof 2007, 27–34.
- Meijer 2009, 102.
- Az elefántokról és ábrázolásaikról az ókorban lásd Mielsch 2005, 50–59; sokkal részletesebben Scullard 1974, a pliniusi leírásról: 208–218. A VIII. 1–34. narratív struktúráját vázolja fel Fögen 2007, 186.
- Lásd még Aristotelés: *Historia animalium* IX. 46 (630b18) skk. és Cicero: *Az istenek természete* I. 97.
- Cicero: *A legfőbb jóról és rosszról* II 109: *congregatione aliae coetum quodam modo civitatis imitantur* (Szekeres Csilla fordítása).
- Plinius anekdotikus narrációjáról, az anekdoták és egyáltalán a történetmesélés *exemplum* funkciójáról, valamint az *exemplum*oknak és a példázatos elbeszélésmódnak az antik retorikából eredő voltáról és mint retorikai eszköznek a funkciójáról részletesen lásd Darab 2012, különösen 114–124.
- Fögen 2007, 192–195. A kitérők, az *excessus*ok irodalomtörténeti megítéléséről lásd Darab 2012, 22–27.
- Köves-Zulauf 1978, 196: „plinianische Grundkategorie”; Naas 2002, 280–292.
- Köves-Zulauf 1972, 332–333.
- Köves-Zulauf 1972, 326; Beagon 2011, 71.
- A pontos szöveghelyeket és értelmezésüket lásd Köves-Zulauf 1972, 328.
- Köves-Zulauf 1972, 333; Healy 2005, 70; Beagon 2011, 86.

Bibliográfia

- Augé, R. 1978. *Kegyeltenség és civilizáció. A római játékok*. Fordította Balkay Bálint. Budapest.
- Beagon, M. 1992. *Roman Nature. The Thought of Pliny the Elder*. Oxford.
- Beagon, M. 2011. „The Curious Eye of the Elder Pliny”: Gibson–Morrow 2011, 71–88.
- Bodson, L. 1986. „Aspects of Pliny’s Zoology”: R. French – F. Greenaway (szerk.): *Science in the Early Roman Empire: Pliny the Elder, His Sources and Influence*. London, 98–110.

- Carey, S. 2003. *Pliny’s Catalogue of Culture. Art and Empire in the Natural History*. Oxford.
- Cicero, Marcus Tullius 2013. *De finibus bonorum et malorum. A legfőbb jóról és rosszról* I–II. Latinul és magyarul. Fordítás, jegyzet és utószó: Szekeres Csilla. Debrecen.
- Darab Á. 2012. *Plinius Természetről. Anekdotikus narráció és enciklopédikus gondolkodás*. Budapest.
- Doody, A. 2009. „Pliny’s Natural History: *Encyclos Paideia* and the Ancient Encyclopedia”: *Journal of the History of Ideas* 70/1, 1–22.

- Doody, A. 2010. *Pliny's Encyclopedia. The Reception of Natural History*. Cambridge.
- Fögen, Th. 2007. „Pliny the Elder's Animals: Some Remarks on the Narrative Structure of *Nat. Hist.* 8–11”: *Hermes* 135/2, 184–198.
- Fuchs, H. 1962. „Enkyklios Paideia”: *RAC* 5. kötet, 365–398.
- Gibson, R. K. – Morello, R. (szerk.) 2011. *Pliny the Elder: Themes and Contexts*. Leiden–Boston.
- Healy, J. F. 2005². *Pliny the Elder on Science and Technology*. Oxford.
- Hübner, W. 2002. „Der *descensus* als ordnendes Prinzip in der 'Naturalis Historia' des Plinius”: Ch. Meier (szerk.): *Die Enzyklopädie im Mittelalter vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit*. München, 25–41.
- Kalof, L. 2007. *Looking at Animals in Human History*. London.
- Köves-Zulauf, Th. 1972. *Reden und Schweigen. Römische Religion bei Plinius Maior*. München.
- Köves-Zulauf, Th. 1978. „Plinius der Ältere und die Römische Religion”: *ANRW* II. 16.1, 187–288.
- Meijer, F. 2009. *Gladiátorok*. Fordította Dióssi Adrienn. Budapest.
- Mielsch, H. 2005. *Griechische Tiergeschichten in der antiken Kunst*. Mainz am Rhein.
- Moser, B. 2013. *The Roman Ethnozoological Tradition: Identifying Exotic Animals in Pliny's Natural History*. London (Ontario).
- Murphy, T. 2004. *Pliny the Elder's Natural History. The Empire in the Encyclopedia*. Oxford.
- Naas, V. 2002. *Le Projet Encyclopédique de Pliny l'Ancien*. Collection de l'École Française de Rome 303. Rome.
- Paparazzo, E. 2011. „Philosophy and Science in the *Naturalis Historia*”: Gibson–Morello 2011, 89–111.
- Pohlenz, M. 2010⁸. *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*. Göttingen.
- Ross, Sir D. 1996. *Arisztotelész*. Fordította Steiger Kornél. Budapest.
- Scullard, H. H. 1974. *The Elephant in the Greek and Roman World*. London.
- Steier, A. 1913a. *Aristoteles und Plinius. Studien zur Geschichte der Zoologie*. Würzburg.
- Steier, A. 1913b. *Der Tierbestand in der Naturgeschichte des Plinius. Ein Beitrag zur Geschichte der Zoologie*. Würzburg.
- Steier, A. 1913c. „Die Tierformen des Plinius”: Steier 1913a, 49–114.
- Toynbee, J. M. C. 1973. *Animals in Roman Life and Art*. Ithaca (N. Y.).

Sándor Pál László (1978) latin nyelv-
tanár, az ELTE BTK Ókortudományi
Doktori Programjának hallgatója.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Nagy Sándor látogatása a török kori
Budán (2014/1).

A harcos oroszlán

Az oroszlán irodalmi jellemzése Plinius *Naturalis historiájában*

Sándor Pál László

Idősebb Plinius *Naturalis historia* című enciklopédikus műve a klasszikus ókor természettudományos ismereteinek egyik legnagyobb ránk maradt gyűjteménye. Hosszú évszázadokon keresztül befolyásolta a természettudományok alakulását:¹ főleg gyógyászati és csillagászati könyvei szolgáltak a praktikus ismeretek forrásául egészen a középkor végéig.² Később, amikor az európai tudományok fejlődése miatt már túlhaladottá vált, az enciklopédia inkább a filológiai kutatás érdeklődését vonta magára. Plinius ugyanis fáradhatatlanul kivonatolta, összegezte az antik forrásokat,



1. kép. Aššur-bān-apli oroszlánvadászata. Ninive, Északi Palota, Kr. e. 669–630. British Museum, London

ezáltal sokat megőrzött számunkra rég elveszett művekből. Ennek köszönhetően tehát valamiféle híd szerepét töltheti be a legrégebbi és a legutóbbi idők között.

Am az egyszerű közvetítői szerepen túlmenően a kutatás látóterébe az utóbbi évtizedekben más szempontok is bekerültek. Így egyre inkább felfedezzük a *Naturalis historia* gazdag filozófiai háttérét és mondanivalóját; illetve egyre elfogadottabbá válik a mű önálló irodalmi teljesítményként való szemlélete.³ Nemcsak magáról a természetről tudhatunk meg többet az enciklopédiát olvasva, hanem arról a világnézetéről is, amellyel Plinius mint ember a természetre tekintett. Nyomon követhetjük, hogy a római kutató, amikor enciklopédikus igénnyel az általa hozzáférhető tudásanyag átfogó leírására vállalkozik, hogyan lát neki, milyen információkat tart közlésre alkalmasnak, és miket mellőz, milyen rendszer alapján csoportosít, és így tovább. Mindebből remélhetőleg következtetni tudunk arra, hogyan látták maguk a rómaiak a világot két évezreddel ezelőtt: mi volt számukra fontos a természeti és kulturális környezetből.⁴ Annak elemzésével tehát, hogy Plinius milyen fogalmakat alkotott a természet általunk is ismert dolgairól, valamelyest betekintést nyerhetünk a kora császárkori római tudományos gondolkodásba. Ezt az aspektust a *Naturalis historia* állatokról szóló könyvein keresztül igyekszem vizsgálni. Az a mód például, ahogyan Plinius emberi tulajdonságokkal ruhazza fel az állatokat, sokat elárul abból, milyen fogalmai lehettek neki magának, illetve a korabeli olvasónak az ember-világgal kapcsolatban.

Plinius a *Naturalis historia* nyolcadik, szárazföldi állatokról szóló könyvében nagy terjedelmet szentel az oroszlán bemutatásának. Az oroszlán egyike azon állatoknak, amelyek szimbolikája végigvonul az emberiség történetén. Ábrázolásaival már az őskori barlangfestményeken is találkozhatunk;⁵ az ókori Egyiptom, Mezopotámia, India, Kína művészetében és építészetében az egyik leggyakrabban megjelenített állat. Nem ritkán oroszlánfigurák állnak őrt városok bejáratánál (például a babilóni Istar-kapu felé vezető felvonulási út mázastégla borítású falain, valamint Mykéné város kapuján), vagy éppen templomok, pagodák előtt Egyiptomban és Kínában.

A mitológiában szerte a világon ismerünk olyan oroszlánölő hőseket, mint Gilgameš, Sámson vagy Héraklész. Az uralkodót dicsőítő asszír domborművek kedvelt témája az oroszlánvadászat, és a Közel-Keleten az oroszlán alakjához a legkülönbözőbb szimbolikus jelentések is kapcsolódnak. Magában a Bibliában az egyik leggyakrabban előforduló és leggazdagabb szimbolikával rendelkező állat az oroszlán. A *Jelenések könyve* 5. 5 Jézust „Júda oroszlánjának” nevezi.

Ereje, bátorsága, méltósága folytán az oroszlán harcosok és uralkodók (így Oroszlánszívű Richárd) kedvelt jelképe még a középkorban és az újkorban is. A heraldikában magasan felülreprezentált a többi állathoz képest. Napjainkban tizenöt európai állam címerében találunk oroszlánt, tehát a kontinens országainak egyharmadánál. Összehasonlítául: az afrikai



2. kép. Nagy Sándor és társa, Craterus oroszlánnal harcol.
Kr. e. 3. századi mozaik. Régészeti Múzeum, Pella

országok címereiben számszerűen is ritkább az előfordulása, az arányokat tekintve pedig csak ötödrészüknél, ami egyértelműen kultúrtörténeti okokra enged következtetni. Feltehetőleg közrejátszik ebben az a különbség, hogy az afrikai népek oroszlánokkal kapcsolatos tapasztalatai kevésbé fonódtak össze olyan, az irodalmi hagyományból származó, szimbolikus képzetekkel, mint az uralkodói vagy hősi erények.

Az oroszlán szimbolikája a görög-római irodalomban is a kezdet kezdetétől fogva jelen van. Már a homérosi eposzokban is megjelenik az a fajta ábrázolásmód, melynek nyomait a pliniusi szövegben is tetten érhetjük.⁶ Homéros az *Ilias* epikus hőseit számos helyen oroszlánhoz hasonlítja:⁷ gondoljunk például Tlépolémosz szavaira az V. ének 639. sorából:

*Mily másképp szólnak Héraklész édesapámnak
hős-erejéről, mert hisz oroszlánszívű vitéz volt!*⁸

Nyilván nem találjuk meglepőnek, ha hasonló sztereotípiákkal rendszeresen találkozunk a Homéros utáni költői művekben is. A következő elemzésben azt kívánom bemutatni, hogy az irodalmi hagyományhoz köthető, mintegy az irodalmi elvárásainknak megfelelő klisék hasonlóképpen megjelennek a *Naturalis historia* szövegében is. Plinius enciklopédikus szemléletére jellemző, hogy a világ egészét mint organikus egységet igyekszik megragadni – ennek következtében a szövegben természettudományos és irodalmi jellegű motívumok egyaránt felismerhetők. Plinius a forrásaira néhol a szerző megnevezésével hivatkozik, néhol pedig mintegy magától értetődően folytatja az irodalmi hagyományt a forrás megnevezése nélkül.

A klasszikus ókorban még nem létezett biológiai rendszer, ezért egy enciklopédista szerző saját maga szembesült az élőlények rendszerezésének problémájával. A szöveget olvasva hamar nyilvánvalóvá válik, hogy Plinius módszere távol áll a mai tudományos elvárásainktól. Jól mutatják ezt a szöveg legnagyobb egységeinek, azaz maguknak a könyveknek a témái: szárazföldi állatok (8. könyv), vízi állatok (9. könyv), madarak (10. könyv), ízeltlábúak (11. könyv). Ezen belül a felszínes szemlélőnek könnyen támadhat az a benyomása, hogy a kisebb egységek átgondolatlanul, jegyzetszerűen követik egymást. Ennél azonban többről van szó: az állatokról szóló könyvekben az egyes témákat átfogó rendezési elvként



3. kép. Hercules legyőzi a nemeai oroszlánt.
Az ún. Campana-reliefek egyike, Kr. e. 1. – Kr. u. 1. század

jól tetten érhető egy jellegzetes asszociációs technika, melynek alapján az állatfajok bemutatásai felsorakoznak, kiegészülve hosszabb-rövidebb kitérőkkel.⁹ Tehát az egyik élőlény bemutatása a másikat úgy követi, hogy valamely közös motívumról asszociálunk a következőre. Például a békák ugyanúgy kételtű életmódot folytatnak, mint a tengeri tehén; a tarajos sül téli álmat alszik, hasonlóan a medvéhez, és így tovább.

Amikor pedig egy-egy bővebb téma szervesen kapcsolódik valamely állat bemutatásához, akkor kerülnek be a szövegbe nagyobb kitérők, melyek nem is mindig biológiai tárgyúak. Például az egyiptomi íbisz öngyógyító képessége kapcsán hosszas kitérő következik arról, hogyan gyógyítják magukat az állatok, illetve hogyan képesek természeti katasztrófák előrejelzésére. A birka néhány soros leírása voltaképpen a gyapjával kapcsolatos tudnivalókra szorítkozik, majd egy terjedelmes betoldás szól a gyapjúkészítésről és a különféle ruhákról. Mindezek a jellegzetességek egy olyan egységes világszemléletből fakadnak, melyben minden mindennel összefügg.¹⁰

Egy másik jellegzetes rendező elv, mely nemcsak az állatokról szóló könyveken, hanem az egész enciklopédián végigvonnul, a legnagyobb egységektől a legkisebbekig: az ún. *descensus* elve,¹¹ mely azt jelenti, hogy sorrendben mindig a nagyobb vagy a szubjektíve fontosabbnak tartott dolgoktól haladunk a kisebbek, illetve kevésbé fontosak felé. Ennek megfelelően a szárazföldi állatokról szóló könyv az elefánt bemutatásával kezdődik, mely ráadásul terjedelmét tekintve is jelentős részt foglal el a szövegből: 11 fejezetet az 59-ből. A következőkben mindvégig megfigyelhető, hogy a kulturális szempontból je-

lentőséggel bíró állatok bemutatása nagyobb terjedelemben történik, míg a kevésbé jelentőseké meglehetősen szűkszavú, és általában csak néhány sorra szorítkozik. A szelekció során tehát jól megfigyelhető az emberközpontú szemléletmód, ami természetesen a korabeli római szempontjait jelenti – s ezek azok, amelyek jelen tanulmányban érdekelnek bennünket. Csupán néhány szórványos mondat foglalkozik például a tigrissel, amely az ázsiai kultúrákban kiemelt jelentőségű állat, viszont a görög-római kultúrában nem játszott különösebb szerepet. Ezzel szemben az oroszlánról szóló rész a hosszabbak közé tartozik, mely egyértelműen az állat kulturális jelentőségének köszönhető, és az ilyen jellegű motívumok hangsúlyosan meg is jelennek a szövegben.

Mint fentebb utaltunk rá, irodalmi forrásokból világos leírásokkal rendelkezünk arról, milyen a jó harcos, a jó uralkodó, illetve a rossz harcos, a rossz uralkodó. Ezeket a jegyeket az oroszlánokra mint az állatok királyára vonatkozóan fogjuk röviden áttekinteni. Így tulajdonképpen azt a kérdést is vizsgáljuk, hogy mennyiben tekinthető Plinius ábrázolásmódja természettudományosnak, vagy mennyiben illeszkedik inkább az irodalmi hagyományba. Régi probléma ugyanis, hogy vajon a *Naturalis historia*t érdekességek laza gyűjteményének tekintsük-e, mint amilyen például Gellius műve, a *Noctes Atticae*, vagy a kor mércéjének megfelelő, komoly tudományos munkának.

Az enciklopédia oroszlánról szóló részében megtalálhatóak azok az elemek, amelyeket egy tudományos bemutatástól elvárunk: például a testalkatával és földrajzi elterjedésével kapcsolatos adatok. Ezeknek a biológiai információknak a legnagyobb része jól nyomon követhetően Aristotelés *De historia animalium* című munkájából származik. Például az a jellegzetes motívum, hogy az oroszlán a lábát felemelve vizel, a kutya-hoz hasonlóan (*Naturalis historia* VIII. 16. 46; Aristotelés: *De historia animalium* 594b20). Aristotelés egyéb állattani könyveire egyetlen kivételtől eltekintve az oroszlánról szóló részben nem találunk utalásokat (*Naturalis historia* VIII. 16. 44, vö. Aristotelés: *De generatione animalium* 650a30; 660b20), noha azokban biológiailag jóval részletesebb leírásokkal találkozhatunk. Plinius szemmel láthatóan nem ezekre az információkra helyezi a hangsúlyt.

A pliniusi szöveg jelentős hányada viszont történeti típusú elbeszélés, például arról, hogy mikor és kik mutattak be először oroszlánokat cirkuszi játékokban (*Naturalis historia* VIII. 16. 53).¹² Más helyeken tudományos megfigyelések alapján magyaráz ismert anekdotákat, például egy Lysimachos nevű férfinak az esetét, akinek Nagy Sándor parancsára egy bekötött szemű oroszlánnal kellett megvívnia (*Naturalis historia* VIII. 16. 55). Plinius a történetet annak illusztrálására hozza fel, hogy az oroszlánnak a látása a legfontosabb a harcban.

Megtaláljuk továbbá a közismert Androcles-történet egyik variánsát is (*Naturalis historia* VIII. 16. 57–58). Az anekdota szerint Androclet, a szökött rabszolgát halálra ítélik, és a Circus Maximusban egy oroszlán elé vetik. Azonban a fenevad ahelyett, hogy széttépné, barátságos érülettel közelít az elítélthez. A császár érdeklődésére Androcles elmeséli, hogy szökése után több évet töltött a sivatagban, ahol találkozott ezzel a bizonyos oroszlánnal. Az állat önként közelítette meg, hogy segítséget kérjen, mivel egyik lába sérült volt. Androcles pedig segített rajta, azaz kihúzta a talpába fűródött tövist, majd

ellátta sebeit. Ezek után évekig barátságban éltek a sivatagban, az oroszlán élelemmel látta el a férfit – mígnem egymástól függetlenül mindkettejüket foglyul ejtették, és a Circus Maximusba vitték. Plinius története egy Elpis nevű, samosi illetőről szól, aki hasonló módon segített egy oroszlánon, s ezért az állat cserébe szintén megosztotta vele zsákmányát. Ebben a variánsban nem jelenik meg a cirkuszi játékok motívuma. Plinius ezzel az anekdotával is példázza ama megfigyelését, miszerint az állatok ösztönösen kitüntetett figyelemmel viszonyulnak az ember felé, akár mert tudják, hogy tartaniuk kell tőle, akár mert segítséget remélhetnek.

A fenti betoldások azonban nem Aristoteléstől származnak. Olvashatunk továbbá olyan részeket is, elkeveredve a többi adattal, melyek maguk is anekdotaszerű motívumoknak tekinthetők. Ezek a megjegyzések pusztán csak antropomorf jellegük miatt érdekesek, mivel emberi fogalmakat vetítenek az oroszlánra. Mai szemünkkel meglepőnek találjuk, hogy egy állat leírásakor az etikai karakterének a bemutatása is szerepet kap.

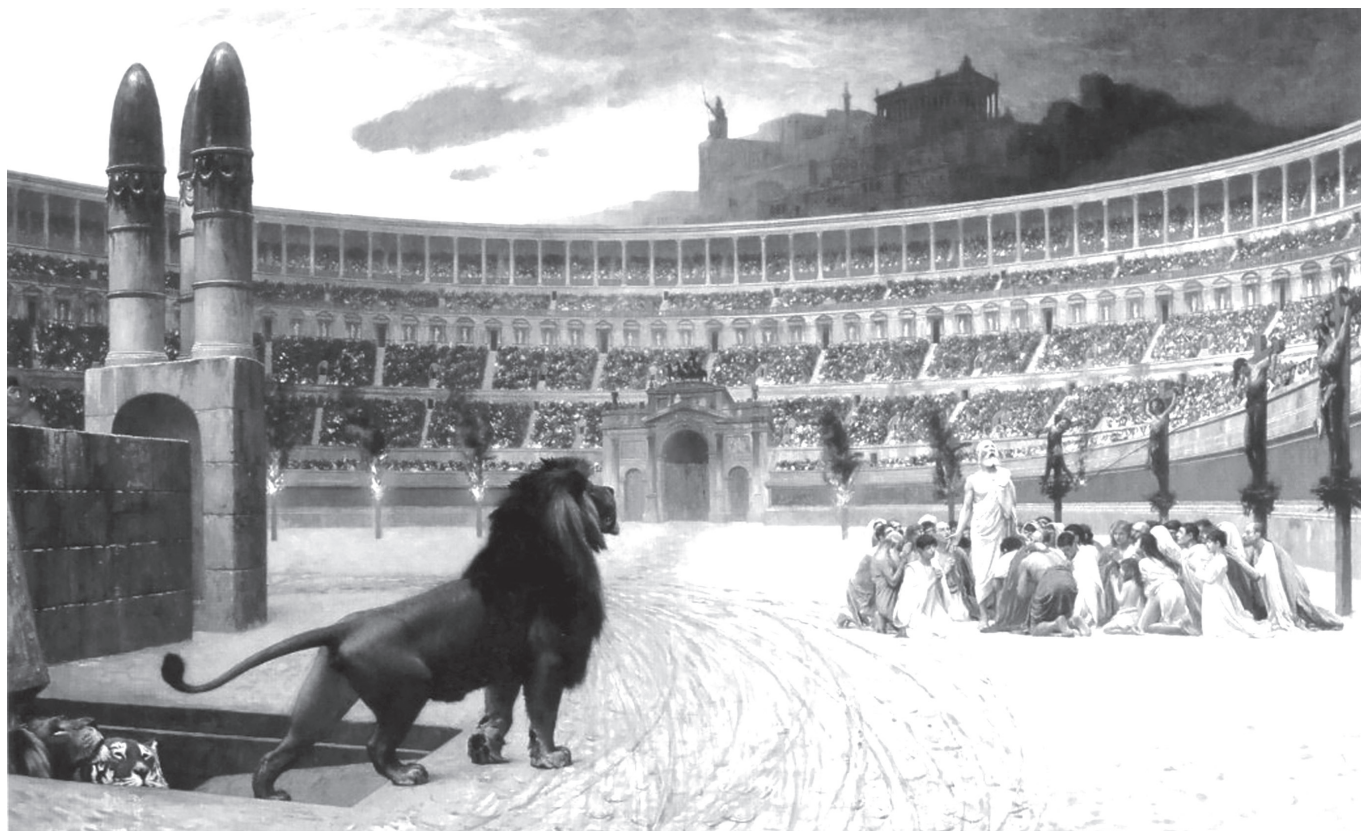
Néhány részlet pedig abból a szempontból érdemel figyelmet, hogy célja kifejezetten az oroszlán harcos, uralkodóhoz illő jellemének ábrázolása – s ezáltal voltaképpen irodalmi klisék folytatásának tekinthető; az előzményeket mintegy természetes kiindulópontnak veszi. Ilyen betoldásokkal számos ponton találkozunk a szövegben, melyek közül most hármat emelnék ki.

A 16. 48-ban olvassuk: „A vadállatok közül kizárólag az oroszlánban van meg az esdeklőkkel szembeni könyörületesség, a legyőzötteket megkíméli” (*Leoni tantum ex feris clementia in*

supplices, prostratis parcat). Majd Plinius hozzáteszi: „és amikor dühöng, akkor is inkább a hímekre, mint a nőstényekre ordít” (*et ubi saevit, in viros potius, quam feminas fremit*); mégpedig a következő indoklással: annak a nemes állatnak, amelyik az összes többinek parancsol, méltatlan az efféle zsákmány. Lejebb így folytatja: „Ha megsebesül, csodálatos megfigyelőképességével a megsebzőjét felismeri, és bármekkora sokaságból célba veszi” (*vulneratus observatione mira percussorem novit, et in quantalibet multitudine adpetit*) (VIII. 16. 51).

E három jellemvonás közül Aristotelésnél csak az utóbbinak találjuk meg a konkrét előzményét: annak, amelyik a bosszúálló oroszlánra vonatkozik (*De historia animalium* 629b20). Ha felvetjük a kérdést, hogy lehetett-e Aristotelésnek valami-féle irodalmi előképe, nyilvánvalóan az *Ilias* jut eszünkbe. Homérosznál gyakori kép a sebzett oroszlán, amely semmivel se törődve, mindenáron bosszút áll. Például a III. ének 23–38. soraiiban Menelaos úgy örül meg Alexandrosnak, akár az oroszlán, mert arra gondol, bosszút állhat azon, aki megsértette.

A másik két pliniusi megjegyzésnek azonban, miszerint az oroszlán megkíméli a legyőzötteket, és nem támad meg nőstényeket, Aristotelésnél semmi nyomát nem találjuk. Ellenben mindhárommal kapcsolatban eszünkbe juthat egy-egy híres vergiliusi szöveghely. Az elsővel kapcsolatban: *parcere subiectis et debellare superbos* (*Aeneis* VI. 853), magyarul: „megkímélni a meghódoltakat és legyőzni a gőgöseket”. Ez a szinte szállóigévé vált kifejezés az *Aeneis* VI. énekének jóslatában hangzik el. Közismert jelenet az eposzban, amikor a főhős, Aeneas leszáll az alvilágba, hogy halott apjától, Anchisestől kér-



4. kép. Jean-Léon Gérôme (1824–1904): *A keresztény mártírok utolsó imája* (*La dernière prière des martyrs chrétiens*). Walters Art Museum, Baltimore



5. kép. Oroszlánvadászat. Észak-Afrikai mozaik. Tripoli Múzeum

jen jóslatot, azaz eligazítást az új haza megtalálásához. Ekkor fogalmazódik meg a híres hitvallás a római nép hivatásáról és a világban betöltött szerepéről. A néhány soros leírás lényege, hogy a rómaiak feladata az emberiség feletti uralkodás: „hatalmukkal uralkodni a népeken” (*regere imperio populos*), illetve a mindennapi élet kereteinek meghatározása: „a békeidőnek szabályt kiróni” (*pacique imponere morem*; vö. a római jog rendszerével). Mivel tehát a rómaiak magukra mint a többi nép feletti uralkodókra tekintettek, érthető, ha az oroszlán, az állatok királya és a hozzá kapcsolódó szimbolika kiemelt helyet foglal el a *Naturalis historia* állatokról szóló könyveiben is.

A fent említett másik pliniusi megjegyzéshez („és amikor dühöng, akkor is inkább a hímeke, mint a nőstényekre ordít”) az *Aeneis* II. énekében, a Helené-epizódban találunk párhuzamba állítható részletet. A jelenet Trója pusztulásakor játszódik le, mikor Aeneas a Vesta-templomban rátalál az ott rejtőzködő Helenére. Első felindulásában meg akarja őt ölni mint a trójai háború tulajdonképpeni okozóját, de anyja, Venus istennő megjelenik előtte teljes valójában, és lebeszéli erről. Érvelésében először is figyelmezteti Aeneast a küldetésére, másodszor, hogy a város pusztulása a végzet rendelése volt. A leírásban először Aeneas belső vívódásáról olvashatunk, aki tisztában van vele, hogy nem harcoshoz méltó dolog egy nő megölése: „sose volt egy nőn hőstett boszut állni, / úgyszintén ily győzelmet dicsérni se szoktak” (*nullum memorabile nomen / feminea in poena est, nec habet victoria laudem*; II. 583–584).¹³

Végül a harmadik pliniusi megállapításhoz: a bosszúálló hős alakja az *Aeneis* záró képsoraiban jelenik meg, egy hosszabb

szakaszban, a nagy rivális, Turnus legyőzésekor (XII. 681–790, 887–952). Aeneasnak az eposz XII. énekében, a trójaiak Latiumban való letelepedése, illetve Lavinia kezének elnyerése érdekében párviadalban meg kell küzdenie a rutulusok királyával, Turnusszal. A végső leszámolásra Aeneast a dühös bosszúvágy is hajítja, ugyanis Turnus az előzetes harcok során megölte Evander fiát, Pallast, akit Aeneas fogadott fiának tekintett.

Előképek epikus művekben az első két motívummal kapcsolatban nincsenek, legfeljebb az első esetben Cicero, Livius, Polybius, Horatius és Caesar jöhet szóba,¹⁴ a nőkkel kapcsolatban pedig *expressis verbis* leírva sehol nem találjuk, hogy dicstelen lenne a megölésük. (Helené meggyilkolásának ténye és jogszerűségének indoklása megjelenik Euripidész *Orestésében*.¹⁵) De az *Aeneis* kiemelkedő szerepe, s ezen belül az idézetek kiemelt pozíciója miatt – akár vannak, akár nincsenek más párhuzamok – a fenti két szöveghely Pliniusnál jellegzetesen „vergiliusi” színezetű, miközben az eposz költője egyikenél sem alkalmaz *oroszlános hasonlatot* (egyedül a harmadik helyen, a Turnus megölését leíró, bosszúálló jelenetkor). Úgy tűnik tehát, hogy az ideális hős viselkedési mintáit éppen Plinius kapcsolja össze az oroszlánok jellemzésével.

Pliniusnál nem hasonlatok szerepelnek, hanem éppen arról az itt megkonstruált „valóságalemről” olvasunk, amelyen egyébként az irodalmi hasonlatok alapulnak: mintha visszamenőlegesen megalkotná azt a „tudást”, amely alapján az epikus hősöket oroszlánként jellemezhetjük – még azokat a vergiliusi hősöket is, akiket az adott helyeken a vergiliusi elbeszélő éppen nem hasonlít oroszlánhoz. A *Naturalis historia* szóban forgó helyein

az oroszlán nem költői struktúrában jelenik meg, hanem sokkal konkrétabb leírásban. Mégis megtaláljuk ugyanazokat az irodalmi motívumokat: mintha a hasonló és a hasonlított közötti határok elmosódnának. Az eposz szokásos eljárása a visszájára fordul: nem a kiemelkedő harcos hősiességét érzékelteti az oroszlán képének felidézése, hanem az oroszlán lovagias viselkedésének képzete nyer az epikus irodalomból megismert formát.

Talán túlzás lenne azt állítani, hogy közvetlen összefüggés van az említett művek között, de az biztos, hogy olyan általános mintát ad mindegyik, ahol a hősiességgel kapcsolatos alapkérdések fogalmazódnak meg. Mondhatni: a nemesen viselkedő harcos jellemzése ugyanazon a gondolati síkon mozog.

A feszültség akkor lép fel, amikor az irodalmi hagyományokban jól illeszkedő leírások a tapasztalati megfigyelésekkel nem bizonyulnak összeegyeztethetőnek. Hiszen hogyan is ismerné fel az oroszlán a prédaállat nemét, és hogyan lehetne a nőtényekkel szemben kíméletes? Továbbá Plinius a harcoló és vadászó oroszlánt mindvégig magától értetődően hímneműnek fogja fel, holott köztudottan inkább a nőtények a zsákmányszerzők. Nőtény oroszlánokról Plinius egyetlen kontextusban tesz említést: amikor azok *adulterium*áról, házasságtöréséről beszél. Tehát a mai olvasóban joggal merül fel a kérdés, hogy miféle megfigyelések állhattak ezek mögött a beszámolók mögött egyáltalán.

Ráadásul néhány állatfaj esetében az említett pontatlanságoknál sokkal nagyobb képtelenségeket is olvashatunk. Ha hozzátesszük, hogy ez a szemlélet nemcsak a zoológiai könyvekre terjed ki, hanem az enciklopédia egészére, például az emberekről, a földrajzról vagy a gyógyító szerekről szóló könyvekre is, akkor már nem zárhatjuk le a kérdést azzal – ahogyan a 19. századi kritika tette –, hogy Pliniusnak nem volt

erőssége az állattani megfigyelés. Az egész *Naturalis historia*-hoz nem érdemes úgy viszonyulni, hogy szerzője tudatlan volt, aki nem megfelelően kezelte a valóságot.

Ehelyett inkább olyasféle következtetésre juthatunk, hogy az enciklopédia egy sajátos képződmény, melyben az irodalmi hagyomány összefonódik a természet megfigyelésével. Plinius a valóságot a kulturális tradíció szemüvegén keresztül láttatja, amelytől azt már soha többé nem lehet elválasztani. A leírt jelenség és a hagyományosan neki tulajdonított jellemzők közt nem tesz éles különbséget, s ez a miénktől teljesen eltérő viszonyt eredményez: Plinius számára az említett pontokon egyáltalán nem merült fel az igény, hogy szétválassza a kulturális hagyományt a biológiai megfigyeléstől. Olyannyira nem, hogy még formai szinten sem különíti el az egyes témákat és motívumokat, hanem azok legtöbbször átfedik egymást. Mi magunk sem tudjuk mindig egyértelműen kategorizálni a megállapításokat: például az „ügyet sem vetnek a sebesülésekre” (*contemptores vulnerum*) kifejezés jól megfér a biológiai jellemzők felsorolásában, ugyanakkor a harcos oroszlán „jellemének” ábrázolására is szolgál.

Mindez arra utal, hogy akárcsak egykor maga a szerző, úgy az olvasó is hiába próbálná elvonatkoztatni szemléletét az adott kultúráétól, amelybe beleszületett. Hiába várnánk tehát Pliniustól, hogy csak a természetről beszéljen, a pusztá megfigyelésekre szorítkozva, hozzákapsolt jelentések nélkül. A folyamat tehát kétirányú: a természet megfigyelése hat az emberre, az emberi nézőpont pedig meghatározza, hogyan látjuk a természetet. Plinius gondolatvilágában e kettő éppúgy szerves egységet alkot, akárcsak a királyokéban, akik magukat oroszlánokhoz hasonlították.

Jegyzetek

1 Nauert 1979, 73–78; Doody 2010, 31–35.

2 Albrecht 2004, 1018; Doody 2010, 14–15.

3 Darab 2012, 13–14, 20.

4 Vö. Murphy 2004, 1.

5 Kalof 2007, 13–17.

6 Nyilvánvaló azonban, hogy még ősbibb, keleti hagyományból erednek, már csak az oroszlánok földrajzi elterjedését figyelembe véve is, illetve az említett írásos és képzőművészeti emlékek tanúsága szerint.

7 Leaf 1902, 660.

8 Devecseri Gábor fordítása.

9 A *Naturalis historia* beosztását és részleteit az alábbi kiadás alapján közlöm: Plinius Maior: *Naturalis Historia*. Vol. II. Ed. C. Mayhoff. Stuttgart, 1986.

10 Beagon 2005, 26–27.

11 Darab 2012, 21; vö. Doody 2010, 27.

12 A cirkuszi játékok kérdése tipikusan római jellegzetesség, és megjelenik minden olyan állat bemutatásában, amelyeket a látványosságokhoz szokás volt felhasználni.

13 Lakatos István fordítása.

14 Cicero: *A kötelességekről* I. 35; Polybios XVIII. 37. 7; Livius XXX. 42. 17; XXXVII. 45. 8. sk.; Horatius: *Carmen Saeculare* 49 skk.; vö. Austin 1977, 264. Austin nem említi Caesart, pedig nála számos előfordulása van a motívumnak, pl. *A gall háború* II. 28. 3. Sem Servius, sem Norden nem fűz semmit az adott vergiliusi sorhoz.

15 „There is a little doubt, that the argument derives from Eur. *Orest.* 1132. ff. (cf. Heinze, p. 48.)”, Austin 1964, 225.

Bibliográfia

Albrecht, M. von 2004. *A római irodalom története*. I–II. Budapest.
Austin, R. G. 1964. *P. Vergilii Maronis Aeneidos Liber Secundus*. Oxford.
Austin, R. G. 1977. *P. Vergilii Maronis Aeneidos Liber Sextus*. Oxford.
Beagon, M. 2005. *The Elder Pliny on the Human Animal*. Oxford.
Darab Á. 2012. *Plinius természetrajza*. Budapest.
Doody, A. 2010. *Pliny's Encyclopedia. The Reception of the Natural History*. Cambridge.

Kalof, L. 2007. *Looking at Animals in Human History*. London.
Leaf, W. (szerk.) 1902. *Homerus, The Iliad*. Vol. II. New York.
Murphy, T. 2004. *Pliny the Elder's Natural History. The Empire in the Encyclopedia*. Oxford.
Nauert, Ch. G., Jr. 1979. „Humanists, Scientists and Pliny: Changing Approaches to a Classical Author”: *The American Historical Review* 84/1, 72–85.

Ha ló nincs, *ló* a számár is – szabad-e a messiásnak szamaragolnia?

Kelenhegyi Andor

Jelentős ellentmondás mutatkozik a bibliai *corpus* és a klasszikus, görög-római irodalom és természettudományos hagyomány szamarakra vonatkozó elképzelései között. Sőt, ami azt illeti, a jórészt ez utóbbira támaszkodó európai irodalmi kánonban is meglehetősen lekezelő elképzelések élnek a szamarak szellemi képességeit és munkakedvét illetően; a címben megidézett közmondás rokonai nemcsak a magyar köznyelvben ismertek, de jelen voltak már az antik görög irodalmi hagyományban is.¹

Ugyanakkor az ószövetségi és az erre támaszkodó újszövetségi hagyományban a számár nem kimondottan az ostobaságot vagy az értéktelenséget jelképezi. Épp ellenkezőleg, korai házasítása és jó terhelhetősége révén – alighanem hétköznapi tapasztalatok alapján – épp az vált általános vélekedéssé, hogy a számár már-már létfontosságú tagja egy-egy háztartásnak, s kiváló tulajdonságai arra is predesztinálják, hogy szamaragolója magas társadalmi státusát is jelezzék. Tanulmányomban egy sajátos *corpus*, a – bibliai szöveghagyományra épülő, de a késő antikvitás² görög és római közegében érvényesülő – keresztény és zsidó exegézis szövegeivel foglalkozom. Vélekedésem szerint e *corpus* szerzői az imént felvázolt ellentmondás következtében komoly nehézséggel szembesültek a bibliai hagyományban kimondottan előkelő helyet betöltő számár-szimbólum értelmezésével kapcsolatban. Elemzésemben először a két hagyomány közötti ellentmondás részleteit világítom meg, majd rátérek az ószövetségi és újszövetségi számár-szimbolika felvázolására. Tanulmányom második felében pedig a rabbinikus és az egyházatyai hagyomány emblematisztikus kommentárjait elemezve mutatom be a két hagyomány uralom-értelmezése közötti különbségekre is rávilágító megoldási kísérleteket.

Mindenekelőtt fontos röviden felvázolni egyes, a görög-római irodalmi hagyományban elfogadott megállapításokat. Bár a görög és római világban alapvető és széles körben elterjedt volt a szamarak használata teherhordásra, és ilyenformán a szamarak alighanem kulcsszerepet töltek be a Mediterráneum gazdasági életének fenntartásában,³ az archaikus korban kibontakozó irodalmi hagyományban meglehetősen negatív kép él róluk.⁴ Ha és amikor egyáltalán szó esik szamarokról, e nélkülözhetetlen háttér leggyakrabban az ostobaság, a csökönyösség jelképeként jelennek meg.⁵ Meglehetősen pontosan összefoglalja a szamarakról alkotott közkeletű elképzeléseket az *Ilias* XI. énekének néhány sora, amelyek szerint:

*Mint a vetés mellől csökönyös szamarat ha hiába
Vérnek vissza fiúi s botokat tördelnek a hátán,
Ám a számár a kövér veteményt letapossa, s az ifjak
Bárha botokkal ütik, nem győzik mégsem erővel,
S csak miután megtelt, tudják nehezen tovaűzni.*

Homéros: *Ilias* XI. 558–562⁶

De hasonló méltatlankodással csattan fel a Kr. e. 7. századi Sémonidész is, aki a rossz asszonyokat és a jó asszonyt előszámoló versének hatodik versszakában a következő – nem éppen hízelgő – képet rajzolja a számról:

*Az ütlegelt, nyakas szamárból lett a nő,
ki tűr szidalmat, kényszerű erőszakot,
minden munkát és fáradságot elvisel;
csak enni kíván folyton háza rejtekén,
s a tűzhelynél eszik nappal meg éjjel is.
Hasonlóképp szerelmi vággyal hogyha jön
akárki hozzá, szívesen fogadja mind.*

Sémonidés: *Az asszonyok* 42–49⁷

És bár a klasszikus hagyomány meglehetősen ritkán foglalkozik *expressis verbis* a számmal, sajátos – de a szamarakra nézve megint csak meglehetősen fitymáló – bizonyítéka az erre az állatra vonatkozó általános megvetésnek Apuleius *Metamorphoses* című művének egésze (legalábbis ami a szöveg felületes értelmét illeti). A *Metamorphoses* Luciusát ugyanis olyannyira elképeszti a mágia, és végtelen mohóságában és oktalanságában – mintegy emberi számarként – olyannyira beleveti magát a mágikus gyakorlatok üzésébe, hogy egy szerencsétlen véletlen folytán végül maga is számmá változik, és csak nagy nehézségek árán sikerül visszanyernie emberi alakját. A *Metamorphoses* szinte kimeríthetetlen tárháza a szamarakkal kapcsolatos megrovó ítéleteknek, s éppen csak a példa végett idézek kettőt ezek közül. A IV. könyvben, amikor Lucius – immáron számaralakban – banditák kezébe kerül, tervet eszel ki, hogy megszabaduljon fogva tartótól:

*Éppen kapóra jött ez a pompás alkalom: úgy gondoltam,
hogy ügyesen térdre ereszkedem s belevetem magam a vízbe, azzal a megingathatatlan elhatározással, hogy akárhogy
vernek is, föl nem kelek, meg nem indulok.*

Apuleius: *Metamorphoses* IV. 4⁸

Terve jól illeszkedik számartestéhez, amennyiben alapja a szamarakra közmondásosan jellemző csökönyösség színlelése. A X. könyvben, számtalan szorultság után, Lucius végül egy inycsiklandó étellel megrakott szobában köt ki:

Mikor aztán elmentek üdülni a fürdőbe s rám zárták a kis szobát, én az isteni rendelésből kínálkozó étellekkel torkig töltekeztem. Annyira tudniillik már mégsem voltam ostoba s igazi szamár, hogy otthagytam volna ezeket a pompás ételleket és szűrös szénát vacsoráztam volna.

Apuleius: *Metamorphoses* X. 13

Ezen a szöveghelyen Apuleius a szamarak – megint csak – közmondásos mohóságát⁹ állítja pellengérré. A számartestbe zárt Lucius épp azt kívánja bizonyítani, hogy nem szamár, amivel – és ez alighanem ékesen dicséri Apuleius humorát – akaratlanul is épp azt bizonyítja, hogy számarteste jól kiegészíti jellemvonásait.

E klasszikus szöveghelyek rajzolta kép ugyan nem egészen idegen az ószövegségi hagyománytól, ám a bibliai *corpus*ban a szamarat oktan, haszontalan állatként ábrázoló – elvértve előforduló – szöveghelyeket számtalan olyan vers egészíti ki, ami a szamarak kiváló tulajdonságait, kiváltságos szimbolikus jelentőségét emeli ki. Ennek egyik oka az, hogy a mezőgazdasági termelésen alapuló, ószövegségi zsidó társadalomban a szamár nem pusztán egyike volt a közlekedést és áruszállítást elősegítő lábasjóságoknak. A szíriai-palesztinai régió szárazsága, illetve a sziklás, sokszor kopár talaj olyan háttérállatot kívánt meg, amely jól tudott alkalmazkodni a mostoha körülményekhez. A szamár legendásan jó teherbírása, valamint igénytelensége a táplálék terén már a Kr. e. 2. évezred fordulójára a szamarat tette a térség *par excellence* háttérállatává.¹⁰ Ennek következtében a szamarak nem pusztán háztartási eszközként szolgáltak, de csakhamar olyan tehetős, a társadalmi elithez tartozó famíliák státuszszimbólumaivá is váltak, amelyek megengedhették magunknak, hogy a teherhordás mellett közlekedésre is használjanak szamarakat.¹¹

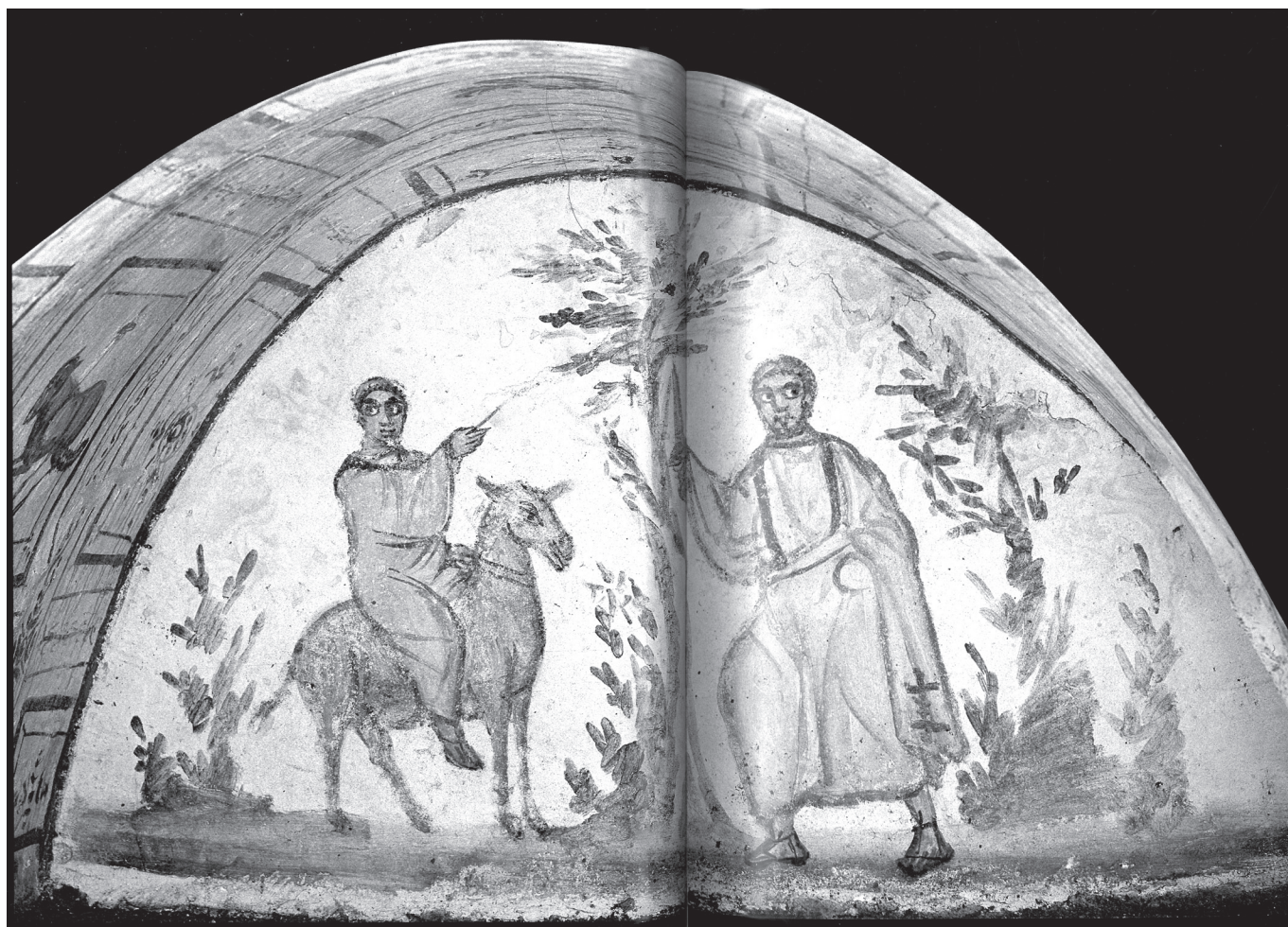
Az ószövegségi szöveghelyek rövid áttekintése ékesen bizonyítja fenti megállapításaimat. Az ősapákról szóló történetekben a szamarak gyakorta szerepelnek egyszerű teherhordóként, háttérjósággént,¹² azonban több esetben is a kimagasló



1. kép. Jézus bevonulása Jeruzsálembe. Fából készült architráv a kairói Szűz Mária kopt ortodox (ún. Független) templomból (El Mullaka) Kb. Kr. u. 7. század. Kopt Művészet Múzeuma, Kairó (Crippa *et al.* 1998, 126. kép nyomán)

gazdagság szimbólumaiként bukkannak fel.¹³ Sőt, a szamarak olykor a mózesi könyvekből származó további elbeszélésekben és más bibliai *corpus*okban is szolgálnak értékmérőként.¹⁴ Ám különös jelentőséggel az a tíz ószövetségi szöveghely bír, amelyekben a szamarak személyiséggel felruházva, vagy önálló tényezőként jelennek meg.¹⁵ Ezek közül kettő ugyan kimondottan negatív konnotációval bír,¹⁶ mégis nyilvánvaló, hogy az ószövetségi szöveghagyományban a szamarak általánosságban nem az ostobaságot, csökönyösséget vagy éppen mohóságot szimbolizálták, hanem a magas társadalmi státust és az ezzel járó kiváltságokat. Ezt támasztja alá Jákob áldásának egyik sora, amely a szamarat erős, türelmes állatként aposztrofálja: „Issakár olyan, mint az erős csontú samár, a karámok közt heverész”;¹⁷ Ézsaiás, aki a szamarak hűségét emeli ki („Az ökör ismeri gazdáját és a samár is urának jászlát”);¹⁸ Bálám története, amelyben a samár ugyan csökönyösen viselkedik, de vonakodásának oka épp az, hogy gazdájával ellentétben belátással viseltetik az isteni akarat vonatkozásában.¹⁹ Bálám hatásának kiváltsága egyébiránt abban is kifejeződik, hogy – az ószövetségi hagyományban gyakorlatilag egyedülként²⁰ – emberi nyelven is megszólalhat. Bár Bálám története nem annyira a samárról, inkább gazdájáról szól,²¹ hatása mégiscsak Isten akaratát közvetíti, és szerepe mintegy előhírnöke annak a szerepnek, amelyet a samár-szimbólum az ószövetségi uralkodói hagyományban betölt.

A samár ugyanis nem pusztán a magas társadalmi státus szimbóluma lehet, de bizonyos mezopotámiai hagyományokban²² egyenesen az uralkodó szimbolikus hatásaként szerepel. Alighanem ezekre a hagyományokra, illetve az ezekkel összecsengő bibliai emlékeztetere referálnak azok a többnyire archaikus narratívák, amelyekben a szamarak politikai vezetők mindennapi, illetve ünnepi hatásaként szolgálnak. Előbbit példázzák Jáir fiai, akik harminc samáracsikón lovagoltak,²³ míg utóbbinak állít emléket Salamon gíhoni bevonulásának története, amely szerint az ifjú uralkodó samárháton érkezett koronázására.²⁴ Fontos leszögezni, hogy éppen az utóbbit leíró *Királyok könyve* e részének keletkezése²⁵ az, ami egybeesik a samár-szimbólum központiségének megváltozásával.²⁶ Uralma kezdetén Salamon még samárháton közlekedik, de ugyanő hatalmas istállókat is építtetett Jeruzsálemben, amivel már előrevetíti utódai, a lovakon közlekedő izraeli és júdai uralkodók gyakorlatát.²⁷ Minden bizonnyal ugyanennek az átalakulásnak állít emléket a Saul királlyá kenését elmesélő történet,²⁸ amely szerint Saul azért indult útnak, hogy apja szamarait megtalálja, ám királyságot talált. Elképzelésem szerint a szöveg szerzője érezte az ellentmondást a samáron lovagló királyok toposza és a nagyobb, erősebb lovakon közlekedő katonák/hadvezérek/királyok egyre inkább elfogadott gyakorlata között, s úgy döntött, megőrzi a klasszikus utalást, ugyanakkor el is rejti azt egy metaforikus, már-már tréfás elbeszélés keretei között.²⁹



2. kép. Bálámot megállítja az angyal. Kr. u. 4. századi freskó a római, Via Latina katakombá F cubiculumából (Crippa et al. 1998, 28. kép nyomán)

A legnagyobb jelentősége azonban – különösen az exegetikai hagyomány ismeretében – annak a két szöveghelynek van, amelyek megnyitották az utat a számaron lovagló uralkodó toposzának eszkatologikus értelmezése előtt. Jákob áldásának egy emblematikus pontja szerint Júda törzse lesz a királyi hatalom örököse, s miután a maradék tizenegy törzs meghajol akaratára előtt, Júda eljövendő fejedelme „Szőlőtőhöz köti szamarát és nemes venyigéhez samara csikóját, a ruháját borban mossa és köntösét a szőlő vérében”.³⁰ Bár e jövendölés szavai eredendően talán a Dávid házából származó királyokra vonatkoztak,³¹ egy, a babilóni fogság után keletkezett, a zsidók megszabadulását egyértelműen a jövőbe vetítő profetikus hagyomány alapján Jákob szavai is eszkatologikus színezetet nyertek.³² Zakariás így ír az eljövendő szabadító, a felkent, a messiás majdani jeruzsálemi bevonulásáról:

*Örülj nagyon, Sion leánya, ujjongj, Jeruzsálem leánya! Íme, Királyod jön hozzád, aki igaz és szabadító, alázatos, és számarháton ül, nőtény számár csikóján.*³³

Zakariás szavai szerint az eljövendő király – éppen alázatossága jeléül – érkezik számarháton. Sőt, a következő vers („Kiirtja a harci szekeret Efraimból és a lovat Jeruzsálemből, kivész a harci íj is. Békességet hirdet a népeknek, az egyik tengertől a másik tengerig uralkodik, és a folyamtól a föld határáig”) azt is egyértelművé teszi, hogy Zakariás éles ellentétet lát a számarháton bevonuló uralkodó és a lovakon harcoló katonák között.³⁴ Ezzel Zakariás szavai épp azt a kettőséget fogalmazzák meg, ami Saul felkenésének sámueli történetében is megmutatkozott: a szerző egy már idejétmúlt hagyományra hivatkozik, amikor megállapítja, hogy az eljövendő messiás alázatosságának jeleként választja majd a samarat háttasául.³⁵

Zakariás szavai átvezetnek elemzésem második – az újszövetségi hagyományt áttekintő – részéhez, mivel vonatkoztatási pontul szolgálnak a négy evangélium mindegyikében felbukkanó jeruzsálemi bevonulás történetéhez. Az újszövetségi számár-interpretáció – eltekintve egy Bálám samarára tett utalástól³⁶ – lényegében Zakariás szavainak értelmezésére szorítkozik. Jézus, amikor megfeszítése előtt Jeruzsálembé érkezik, úgy dönt, számarháton közelíti meg a várost, hogy tulajdon bevonulásával teljesítse be Zakariás szavait.³⁷ Döntése olyan jelentős és olyannyira hozzátartozik a bevonulásáról kialakult hagyományhoz, hogy ez a történeti elem mindhárom szinoptikus evangéliumba utat talált, és – bár eltérő keretben – János evangéliumában is megtalálható.³⁸ A szinoptikus hagyomány szerint Jézus, ahogy tanítványai kíséretében a város felé közeledett, utasítást adott két apostolnak, hogy egy közeli településről szerezzenek be egy samarat jeruzsálemi bevonulásához. János evangéliuma – mivel az esetet véletlenként prezentálja („Jézus pedig talált egy samarat, és felült rá”) – kevésbé tűnik valószínűnek. Szavai mögött azonban tudatos szerkesztés jelei lapulnak: a jánosi *corpus* üzenete az, hogy nem Jézus rendezte úgy a dolgokat, hogy Zakariás prófécijája beteljesüljön, hanem az isteni akarat.³⁹

Azáltal, hogy beszámol a számarháton Jeruzsálembé érkező Jézusról, az evangéliumi szöveghagyomány kettős üzenetet fogalmaz meg. Egyrészt kinyilvánítja, hogy Jézus az ószövetségi hagyományban megjövendőlt, Dávid házából származó király, másrészt azonnal kvalifikálja is királyi dicsőségét.

Belátható, hogy a számarháton lovagló uralkodó nimbusza, ami már a *Királyok* könyvének keletkezésekor is hanyatlóban volt, lényegében megszűnt az evangéliumi hagyomány kialakulásának korára.⁴⁰ Nehéz feltételezni, hogy a Kr. u. 1. századi Palesztina lakóinak római lovastisztekhez és méltóságviselőkhöz⁴¹ szokott szeme különösebben elismerésre méltónak talált volna egy számarháton Jeruzsálembé érkező prófétát.⁴² Ezért a számarháton érkező Jézus képe egyben a jézusi politikai agendának megfelelő üzenetet is közvetít:⁴³ a számár hátán lovagoló király békét hoz, sőt „megalázza magát”, amennyiben nem lovat választ közlekedési eszközzé.

Szemben tehát az ószövetségi hagyománnyal, az evangéliumok a számarban már nem a tényleges dicsőség, hanem éppen a visszajára fordított, Jézus lemondásából származó, szellemi nagyság szimbólumát látják és láttatják. Ez az ószövetségi és az újszövetségi tradíció között meglévő különbség aztán tovább gyűrűzik a két szöveghagyományra épülő rabbinikus és patrisztikus exegetikai irodalomban. Tanulmányom második felében ezzel az exegetikai hagyománnyal foglalkozom.

A bibliai szöveghagyományról általánosságban elmondható, hogy az állatokkal, állatszimbólumokkal kapcsolatos elképzelések jórészt a mózesi hagyományra épülő tisztasági/tisztátalansági dichotómia, valamint – különösen háziállatok esetében – a hasznosság elve alapján fogalmazódnak meg,⁴⁴ amit a mezopotámiai és egyiptomi irodalmi és vallási hagyományból eredő elképzelések egészítenek ki. Ebből következik, és a számár esetében ezt a fenti elemzés is bizonyítja, hogy a görög és római természettudományos és irodalmi hagyomány vajmi kevés befolyást gyakorolt arra, ahogyan az Ó- és Újszövetség a samarakat ábrázolja, értelmezi. Ugyan ez azonban a legkevésbé sem mondható el a bibliai exegézisről. Ennek mind rabbinikus, mind patrisztikus ágát erősen befolyásolta a görög-római irodalmi és természettudományos kánon koncepciója.

Már a rabbinikus hagyomány legkorábbi rétegeiben is megfigyelhető egy, a bibliai számár-előfordulásokkal kapcsolatos bizonytalanság-érzés, olykor egyenesen ellenséges álláspont. A 3–4. század fordulóján összeállított⁴⁵ *Sifre Deuteronomium* egyik anonim kommentárja például meglehetősen negatív kontextusba helyezi a számár-szimbólumot:

„Ne a halottat sirassátok, és ne érte bánkódjatok, hanem azt sirassátok, aki elmegy, mert nem jön többé vissza, és nem látja többé szülőföldjét” (Jer 22:10). Ne a halottat sirassátok: ez Jójákimra, Júda királyára vonatkozik, akiről azt is mondják: „Úgy temetik el, mint a samarat, kivonszolják és kidobják Jeruzsálem kapuin kívül!” (Jer 22:19). Azt sirassátok, aki elmegy: ez pedig Jójákinra, Júda királyára vonatkozik.

*Sifre Deuteronomium 43*⁴⁶

Mivel Jójákim király a rabbinikus hagyományban mintegy a gonosz megtestesüléseként szerepel, kézenfekvő a következtetés, hogy a *Sifre Deuteronomium* számár-interpretációját negatívnak kell tekinteni. Figyelemre méltó ugyanakkor, hogy a számár-szimbólum itt sem önmagában kap negatív konnotációt, hanem uralkodói referenciaként. Ezzel a kommentár szerzője félreérthetetlenül jelzi, hogy tudatában van a

szamár-szimbólum és az uralkodó kapcsolatát kifejező hagyománynak, és tudatosan fordítja ki azt, amikor Jeremiás versét értelmezi. A rabbinikus hagyomány azonban nem csak azokat a „szamarakat” értelmezi lesújtóan, amelyek a bibliai szövegben is negatív szerepet kapnak. Gyakorta előfordul, hogy a bibliai szöveg szintjén még egészen marginális jószágok válnak a kommentátorok céltáblájává. Ezt a tendenciát képviseli többek között a *Genesis Rabba* is, amely Ábrahám és Izsák Mórijjá hegére vezető útját írja le:

„Harmadnapon fölemelte szemét Ábrahám, és meglátta a helyet messziről” (Ter 22:4). Mit is látott? Egy felhőt, amely beborította a hegyet. Magában így szólt: ez éppolyan, mint a hely, amiről Ő, aki legyen áldott, azt mondta nekem, hogy ott áldozzam fel fiamat. Majd megkérdezte fiát: Izsák, látod, amit én látok? Izsák így válaszolt: Látom! Ekkor Ábrahám a szolgákat kérdezte: Látjátok, amit én látok? Ők pedig így válaszoltak: Nem látjuk! Erre Ábrahám így válaszolt: Mivel nem láttátok, itt maradtok a samárral, mert ti is olyanok vagytok, mint a samarak (ebből tanuljuk meg, hogy a samár olyan, mint a szolgál).

Genesis Rabba 56

Bár nem egyértelmű, hogy Ábrahám ítélete a szolgák szellemi képességeire vagy érzékszerveire vonatkozik, aligha lehet kétséges, hogy a *Genesis Rabba* anonim kommentárja szerint a samarakat és a szolgákat összekötő hasonlóság nem éppen hízelgő a samár-szimbólum értelmezésére nézve.

A rabbinikus hagyomány egyik – még ennél is explicitebb és jóval gyakrabban elhangzó⁴⁷ – megállapítása szerint a bibliai textusok samarai az egyiptomiakat jelképezik, akikkel osztoznak elvetemült szexuális vágyaikban és kicsapongásaikban. Ez a görög tradícióval erős hasonlóságot mutató⁴⁸ kommentárhagyomány alighanem arra az elképzelésre épül, hogy a samár tisztátalan állat.⁴⁹ A tisztátalan állatokról pedig az aggadikus hagyomány gyakran fogalmaz meg az immoralitás irányába mutató tulajdonságokat:⁵⁰

Amikor Izráel fiai Egyiptomban voltak, az egyiptomiak páráználkodtak, ahogy írva van: „Olyan szeretők iránt gerjedt vágyra, akiknek olyan a testük, mint a samaraké” (Ezék 23:20).

Leviticus Rabba 23:7

A keresztény kommentárhagyományban is megjelennek hasonló tendenciák, ám ott a bibliai samarak interpretációja kapcsán sokkal ritkábban találkozni hasonló elképzelésekkel, és ezek az elképzelések rendszerint visszafogottabbak, mint rabbinikus megfelelőik. Ilyen például a Bálám-történet samarára utaló Ambrosius, aki *De virginibus* című értekezése elején magát hasonlítja ostoba samárhoz:

Ekképpen, a saját képességeimben elbizonytalanodva, de az isteni kegyelem példázataiból bátorságot merítve vállalkozom rá, hogy megfogalmazzam mondanivalómat. Hiszen amikor Isten is úgy akarta, még a samár is megszólalt. Én – aki megfáradtam a világ terheitől – én is kinyitom hát oly sokáig hallgató ajkaim, hátha engem is megsegít az angyal és megszabadít a hozzá nem értés

akadályától, ahogy a samarat is megszabadította természetes akadályától.

Ambrosius: *De virginibus* I. 1. 2

A görög-római irodalmi hatás nem csak a samár-szimbólum általános értelmezésében befolyásolja a bibliai exegézist. Ugyanis előbbi sajátos hierarchiába szervezi a lovak rendjébe tartozó állatokat. Ebben a hierarchiában a samarak – a fenetebb már részletezett okok miatt – semmiképpen nem tölthetnek be előkelőbb helyet, mint a lovak.⁵¹ Minden bizonnyal a görög-római tradíció interiorizálásának következménye, hogy az egyházatyák és a rabbinikus hagyomány képviselői egyaránt kifejezik fenntartásaikat amiatt, hogy a messiás ló helyett samáron vonul be Jeruzsálembe. A bizonytalanságot külső forrásra hivatkozva prezentálja a Babilóni Talmud Szanhedrin traktátusa:

R. Alexandri, R. Josua b. Lévi nevében ezt a verset: „Láttam az éjszakai látomásban, hogy íme, az ég felhőin jött valaki, olyan, mint egy emberfia. Az öregkorúhoz ment, és eléje vitték őt” (Dán 7:13), hasonlította össze ezzel: „Örülj nagyon, Sion leánya, ujjongj, Jeruzsálem leánya! Íme, Királyod jön hozzád, aki igaz és szabadító, alázatos, és samárháton ül, nőtény samár csikóján” (Zak 9:9). Ha a zsidók méltók lesznek, a messiás felhőn jön el, de ha nem, akkor alázatosan, egy samár hátán. Sáhpur király azt mondta Sámuelnek:⁵² Azt állítod, hogy a messiás egy samár hátán fog eljönni? Pedig én küldenék neki inkább egy fehér lovat. Sámuel azt válaszolta: Talán még százszínű lovad is van?

bSanhedrin 98a.⁵³

Hasonlóképpen külső forrásra hivatkozik Eusebius a *Demonstratio Evangelica* VIII. könyvében:

„Menjetek az előttek levő faluba, és ott mindjárt találtok egy megkötött samarat a csikójával együtt. Oldjátok el, és vezessétek ide hozzám” (Mt 21:2). Itt aztán van okunk csodálni a prófétai jóslatot, hiszen a Szent Lélek révén előre látta, hogy prófétájának tárgya nem szekereken vagy lovakon érkezik, mint egy előkelő férfi, hanem samárháton meg samárcsikóén, mintha csak egyszerű szegény ember lenne. Erre más prófeta is rácsodálkozott, aki azt mondta: „Örülj nagyon, Sion leánya, ujjongj, Jeruzsálem leánya! Íme, Királyod jön hozzád, aki igaz és szabadító, alázatos, és samárháton ül, nőtény samár csikóján” (Zak 9:9).

Eusebius: *Demonstratio Evangelica* VIII. 1⁵⁴

Ezek a kommentárok már előrevetítik a keresztény és zsidó hagyományban egyaránt legfontosabb exegetikai feladatot, a samáron lovagoló messiás értelmezését. A rabbinikus exegézis alapvetése az, hogy a messiás a lovaglás alternatívájaként – mintegy szándékoltan – fog majd samárháton bevonulni Jeruzsálembe. Ezáltal a bibliai és rabbinikus hagyományban egyaránt⁵⁵ katonai tevékenységet jelképező lóval szemben a békét jelképező hátast választja, s mint ilyen, a rabbinikus tradíció két messiása közül⁵⁶ a másodikat, Dávid házának leszármazottját jelenti. Ez az interpretáció jelenik meg többek között a *Genézis Rabbában*:

„Vannak ökreim és szamaraim” (1Móz 32:5). R. Jehuda, R. Nehemia és a rabbik megvitatták ezt a verset... A rabbik véleménye szerint az ökör az első messiásra vonatkozik, mert írva van: „Dicsősége olyan, mint az elsőként született bika-borjú” (5Móz 33:17), a szamár pedig a messiás-királyra, mert írva van: „alázatos, és szamarháton ül” (Zak 9:9).

Genesis Rabba 75. 6

Az természetesen a rabbinikus kommentároktól függetlenül is nyilvánvaló, hogy a szamár – különösen a lóval szembeállítva – aligha fejezhet ki katonai sikereket, dicsőséget. A rabbinikus újítás abban áll, hogy a szamaragolás tevékenységét sajátosan interpretálva eljutottak annak kimondásáig, hogy a katonai elkötelezettségtől mentes, de szamár használata révén kifejezett magas társadalmi státus egyenesen a szellemi nagyság jelképe lehet. Ezt fejezi ki implicit formában a Babilóni Talmud *Baba Kama* traktátusa (17a), illetve explicit formában az *Eruvin* traktátus:

R. Anan tanítása: Mit jelent az, hogy ti, „akik fehér szamarakon nyargaltok” (Bír 5:10)? A szamarakon nyargalók a tanult, bölcs embereket jelentik, akik egyik városból a másikba, egyik faluból a másikba utaznak, hogy a Tórát tanítsák.

bEruvin 54b

Ám az ehhez hasonló források dacára meg kell állapítani, hogy a rabbinikus hagyomány ellentmondásos benyomást kelt. A nagyszámú, a szamárban pozitív szimbólumot látó kommentárt csak kevéssel haladja meg azoknak az interpretációknak a száma, amelyekben a szamár negatív jelképként tűnik fel. A jelen tanulmány elkészítéséhez vizsgált harmincöt szöveges forrás a következő arányokat mutatja: négy forrás jelentéktelen, marginális tényezőként tekint a szamárra, tizenöt forrásszöveg a tanult, bölcs emberek, uralkodók vagy a messiás szimbólumaként tekint rájuk, tizenhat ugyanakkor a pogányok, egyiptomiak, valamint különböző erkölcsstelen tevékenységek jelképeként értelmezi. A rabbinikus hagyomány e bizonytalansága akkor lesz különösen szembeszökő, ha párba állítjuk a patrisztikus hagyománnyal, amelyben – dacára annak, hogy képviselői nyelvi és kulturális is közelebb vannak a görög-római irodalmi hagyomány szemléletéhez – csak elvétve találunk a szamarat negatív konnotációkkal kezelő kommentárt.

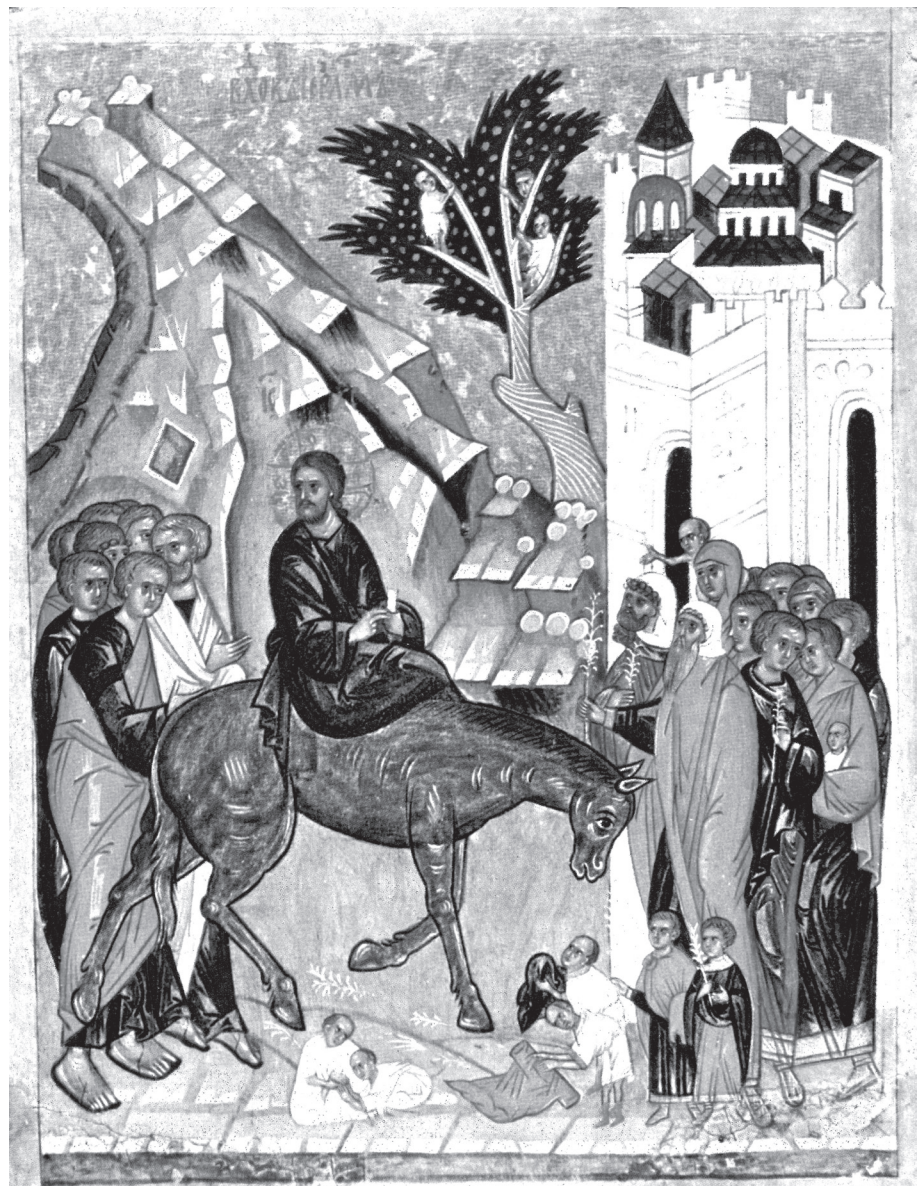
A keresztény hagyomány ugyanis döntően Krisztus, illetve Krisztus uralma jelképeként tekint a szamárra. Ez az

uralom ráadásul – a legtöbb korai egyházatyá szerint⁵⁷ – szellemi természetű. Ezt a megállapítást elsőként Órigenés szögezi le egyértelmű szavakkal:

„Íme, Királyod jön hozzád, aki igaz és szabadító, alázatos, és szamarháton ül, nőtény szamár csikóján” (Zak 9:9). Ha ez a tényleges, evangéliumi eseményekre vonatkozna, vajon azok, akik a szöveget szó szerint értik, azt is meg tudják magyarázni, hogy a prófécia többi szava hogyan teljesült be? „Kiirtja a harci szekeret Efraimból és a lovat Jeruzsálemből, kivész a harci íj is. Békességet hirdet a népeknek, az egyik tengertől a másik tengerig uralkodik, és a folyamtól a föld határáig” (Zak 9:10).

Órigenés: *Commentarii in Evangelium Ioannis* X. 23

Az uralkodás mikéntjét illetően pedig rendkívül következetesek az egyházatyák. Kommentárjaikban szinte sosem utalnak a tényleges, fizikai hatalom jellemzőire. A hangsúlyt inkább a



3. kép. Jézus bevonulása Jeruzsálembe (Onasch, K. 1961. *Ikonen*. Gütersloh, 53. kép nyomán)

szellemi iránymutatásra, a krisztusi üzenet elfogadása révén megváltott lélekre helyezik. Didymus Caecus kommentárjában épp ezt, a szellemi iránymutatás tevékenységét emeli ki mint a krisztusi üzenet legfontosabb elemét:

Ezért eljövendő királyod az igazságot és a megváltást képviseli. Alázatosan lovagol egy számaron és egy számarcsikón. És ahogyan az evangéliumban megállapítja magáról: „Vegyétek magatokra az én igámat, és tanuljátok meg tőlem, hogy én szelíd és alázatos szívű vagyok, és lelketek nyugalmat talál” (Mt 11:29).

Didymus Caecus: *Commentarii in Zacchariam* III. 132

A krisztusi királyság pontos természetéről alkotott, a kommentátorok által általánosságban elfogadott keresztény álláspont jól rekonstruálható Ióánnés Chrysostomos kommentárjából:

Próféta volt a szemükben, és arra készültek, hogy királlyá válasszák, de Krisztus inkább elmenekült. Miért? Hát azért, hogy megtanítsa minket a világi méltóság megvetésére, és hogy bebizonyítsa, e világon semmire nincs szüksége... Azt is megtanította nekünk, hogy megvessük a világi hívságokat, és hogy ne kápráztasson el minket a földi élet csillogása. Inkább ne vessük ki és vessük meg ezeket, és vágyainkat az eljövendő dolgokra irányítsuk... Akkor miért mondja a próféta, hogy: „Íme, Királyod jön hozzád, aki igaz és szabadító, alázatos, és számarháton ül, nőtény számar csikóján” (Zak 9:9)? Mert nem a földi királyságról, hanem a mennyei királyságról beszélt!

Ióánnés Chrysostomos: *Homilia in Mattheum* 66

A leírtakból kiviláglik, hogy a keresztény és zsidó kommentárhagyomány között a legnagyobb különbség nem a perspektívában, hanem az arányokban mutatkozik. Mindkét tradícióra hatást gyakorol a számár iránt meglehetősen lenézéssel viszonyuló görög és római természettudományos és irodalmi koncepció, ám – legyen ez bármilyen meglepő – az egyházatyák mintha kisebb hajlandóságot mutatnának e hagyomány integrációjára. Helyette sokkal inkább az ószövetségi *corpus*ból eredeztethető királyi számaragolás toposzát hangsúlyozzák. Megítélésem szerint ez a különbség összefügg azzal, hogy a rabbinikus és patrisztikus hagyományban eltérően értelmezik az uralkodás koncepcióját. A midrások éles különbséget vonnak az oktatási, spirituális vezetői tevékenység és az uralkodás politikai aspektusa között.⁵⁸ Míg előbbit a rabbik előszeretettel vindikálják, utóbbitól komoly távolságot tartanak.⁵⁹ Következésképpen nem állt szándékukban hangsúlyozni, illetve népszerűsíteni a politikai tényezőként értelmezhető, számaron ülő uralkodó toposzát, de semmi kivétnevel nem találtak a számaragolást a tanítással összekötő hagyomány elfogadásában. Az egyházatyai hagyományban ugyanakkor az ószövetség uralkodói koncepciója új értelmet nyer. A szellemi iránymutatás és tanítás többé nem független a politikai uralomtól, hanem éppen annak legfontosabb kifejezési formája.⁶⁰ Ebben az értelmezési keretben az egyházatyák nem engedhették meg maguknak, hogy elfogadják a görög-római irodalmi hagyomány megvető koncepcióját, mert egy olyan Krisztus mellett kell lándzsát törniük, aki nem ódzkodott „alázatosan” egy számar hátán belovagolni Jeruzsálembe, és aki ezzel éppen eszkatologikus szerepe és szellemi vezetésre való igénye mellett érvelt.

Jegyzetek

- 1 Raepsaet 1998, 129–136.
- 2 Elemzésemben olyan bibliai kommentárokat, kommentárgyűjteményeket használok fel, amelyek az 1. és a 8. század között keletkeztek.
- 3 Vö. Bodson 1986.
- 4 Toynbee 1973, 192–197.
- 5 Vö. Gilhus 2006, 235–237.
- 6 Devecseri Gábor fordítása.
- 7 Kerényi Grácia fordítása.
- 8 Révay József fordítása.
- 9 Harden 2013, 101.
- 10 Collins 2002, 291.
- 11 Megjegyzendő, hogy a mezopotámiai régióban elterjedt szamarak termete és formája sokkal közelebb áll a lovakéhoz, mint európai fajtársaiké (vö. Möller-Christensen–Brockmann–Jørgensen 1969, 18–19).
- 12 Pl. 1Móz 22,3, 5; 1Móz 42,27; 1Móz 44,13 stb.
- 13 Vö. Tova 2008, 71–72.
- 14 Pl. Exod 13,13; Deut 22,3; Job 1,3 stb.
- 15 1Móz49,11, 14; 4Móz22,21–27; Bír 5,10; Bír 10,4; Zak 9,9; Ézs 1,3; Jer 22,19; Ezek 23,20; Péld 26,3.
- 16 Míg Ez 23,19–20 a szexuális kicsapongások szimbólumaként látja a szamarakat, addig a Péld 26,3 a szamarak ostobaságát állítja pelengérré. Mindkét elképzelés ismert a klasszikus hagyományban is, lásd. 8. jegyzet.
- 17 1Móz 49,14. A bibliai idézetek minden esetben az ún. revideált Károli-bibliából (1987) származnak.
- 18 Ézs 1,3. Vö. Blenkinsopp 2000, 182.
- 19 4Móz 22,21–35.
- 20 Levine 2000, 156–157.
- 21 Uo., 154.
- 22 Collins 2002, 220.
- 23 Bír 10,4. Vö. Bír 5,10, 12,14.
- 24 1Kir 1,38–40. Vö. 2Sam 16,2.
- 25 Vö. Lemaire–Halpern–Adams 2010, 87–88.
- 26 Hobgood–Oster 2008, 24–27. Vö. Keel 1996, 280.
- 27 Möller-Christensen–Brockmann–Jørgensen 1969, 69–72.
- 28 1Sám 9,1–10,1.
- 29 McCarter 1980, 174; Meyers–Meyers 1993, 130.
- 30 1Móz 49,14.
- 31 Rad 1961, 425–426.
- 32 Fishbane 1985, 501–502.
- 33 Zak 9,9.
- 34 Klein 2008, 272–274. A lovaglással ellentétben számaragolás közben a kezek nem maradnak szabadon, így ez az állat meglehetősen kevésbé alkalmas fegyveres harcra (lásd Borowski 1998, 95).
- 35 Meyers–Meyers 1993, 130–131.
- 36 2Pét 2,16.
- 37 Tan 1997, 149–150.
- 38 Mt 21,1–7; Mk 11,2–7; Lk 19,29–35; Jn 12,14–16.

- 39 Bruner 2012, 709–710.
- 40 Møller-Christensen–Brockmann–Jørgensen 1969, 22–23.
- 41 Toynbee 1973, 168–171, 173–175.
- 42 Vö. Gilhus 2006, 83–85.
- 43 Lásd Róm 5,1; Eféz 2,14. Vö. Penna 2010, 299.
- 44 Vö. Houston 1993, 13–16.
- 45 Strack–Stemberger 1991, 272–273.
- 46 A rabbinikus és patrisztikus kommentárok fordításai a sajátjaim. A rabbinikus szövegek eredetijét a Bar Ilan University Responsa CD 17-es kiadásából vettem, míg az egyházatyák kommentárjait egyrészt a Thesaurus Linguae Graecae (www.tlg.uci.edu), másrészt a Brepols Library of Latin Texts Series A (LLT-A) forrásai-
adásaiból fordítottam.
- 47 Vö. *GenR* 96. 5; *bYevamot* 98a; *DeutR* 4. 5 stb.
- 48 Bough 2011, 66–67.
- 49 Lásd 3Móz 11,3; 5Móz 14,6.
- 50 Hayes 2002, 195–196.
- 51 Gregory 2007, 194–197.
- 52 Samuel v. Mar, 3. századi *amóra*, a nehardeai Talmud-iskola vezetője. Lásd Bader–Katz 1940, 78–90.
- 53 A perzsa Sápúr királyról mint a politikai önállóságba, felszabadulásba vetett 3. századi rabbinikus hit kifejezőjéről lásd Lieberman 1946, 37–41.
- 54 Vö. Jeruzsálemi Cyrillus: *Catecheses* XII. 10–11.
- 55 Meyers–Meyers 1993, 129–131.
- 56 Lásd Collins 1987, 104–106.
- 57 Az általam ismert egyedüli kivételt a 2. századi Iustinos kommentárja jelenti: *Apologiae* I. 32. 1, 5, 6.
- 58 Lorberbaum 2010, 109–112.
- 59 Uo., 169–175.
- 60 Pettipiece 2007, 127–128.

Bibliográfia

- Bader, G. – Katz, S. 1940. *The Jewish Spiritual Heroes: The Lives and Works of the Rabbinical Teachers from the Beginning of the 'Great Synagogue' to the Final Completion of the Talmud. Seven Centuries of Jewish Thought.* New York.
- Blenkinsopp, J. 2000. *Isaiah 1-39: A New Translation with Introduction and Commentary.* New York.
- Bodson, L. 1986. „L'utilisation de l'âne dans l'antiquité gréco-romaine”: *Ethnozootechnie* 37, 7–14.
- Borowski, O. 1998. *Every Living Thing: Daily Use of Animals in Ancient Israel.* Walnut Creek.
- Bough, J. 2011. *Donkey.* London.
- Bruner, F. D. 2012. *The Gospel of John: A Commentary.* Grand Rapids, Mich.
- Collins, B. J. 2002. *A History of the Animal World in the Ancient Near East.* Leiden.
- Collins, J. J. 1987. „Messianism in the Maccabean Period”: J. Neusner – W. S. Green – E. S. Frerichs (szerk.): *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era.* Cambridge, 97–119.
- Crippa, M. A. et al. 1998. *L'art paléochrétien: des origines à Byzance.* Saint-Léger-Vauban.
- Fishbane, M. 1985. *Biblical Interpretation in Ancient Israel.* Oxford.
- Forti, T. 2008. *Animal Imagery in the Book of Proverbs.* Leiden.
- Gilhus, I. S. 2006. *Animals, Gods and Humans: Changing Attitudes to Animals in Greek, Roman and Early Christian Ideas.* London.
- Gregory, J. 2007. „Donkeys and the Equine Hierarchy in Archaic Greek Literature”: *Classical Journal* 102, 193–212.
- Harden, A. 2013. *Animals in the Classical World: Ethical Perspectives from Greek and Roman Texts.* New York.
- Hayes, Ch. E. 2002. *Gentile Impurities and Jewish Identities: Inter-marriage and Conversion from the Bible to the Talmud.* Oxford.
- Hobgood-Oster, L. 1996. *Holy Dogs and Asses: Animals in the Christian Tradition.* Urbana.
- Houston, W. 1993. *Purity and Monotheism: Clean and Unclean Animals in Biblical Law.* Sheffield.
- Keel, O. 1996. *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament: am Beispiel der Psalmen.* Göttingen.
- Klein, G. L. 2008. *Zechariah.* Nashville, Tenn.
- Lemaire, A. – Halpern, B. – Adams, M. J. 2010. *The Books of Kings: Sources, Composition, Historiography and Reception.* Leiden.
- Levine, B. 2000. *Numbers 21-36: A New Translation with Introduction and Commentary.* New York.
- Lieberman, S. 1946. *Palestine in the Third and Fourth Centuries [Continued].* Philadelphia.
- Lorberbaum, Y. 2010. *Disempowered King: Monarchy in Classical Jewish Literature.* New York.
- McCarter, P. K. 1980. *1 Samuel.* Garden City, NY.
- Meyers, C. L. – Meyers, E. M. 1993. *Zechariah 9-14: A New Translation with Introduction and Commentary.* New York.
- Møller-Christensen, V. – Brockmann, H. – Jørgensen, K. E. J. 1969. *Biblisches Tierlexikon.* Konstanz.
- Penna, R. 2010. „The God of Peace in the New Testament”: *Deutero-canonical and Cognate Literature – Yearbook*, 279–302.
- Pettipiece, T. 2007. „Et sicut rex...: Competing Ideas of Kingship in the Anti-Manichean Acta Archelai”: J. BeDuhn – P. A. Mirecki (szerk.): *Frontiers of Faith. The Christian Encounter with Manichaeism in the Acts of Archelaus.* Leiden, 119–129.
- Rad, G. von 1961. *Genesis: A Commentary.* Philadelphia.
- Raepsaet, G. 1998. „Esel”: *Der neue Pauly.* Bd. 4. Stuttgart, 135.
- Strack, H. L. – Stemberger, G. 1991. *Introduction to the Talmud and Midrash.* Edinburgh.
- Tan, K. H. 1997. *The Zion Traditions and the Aims of Jesus.* Cambridge.
- Toynbee, J. M. C. 1973. *Animals in Roman Life and Art.* Ithaca, N. Y.

T. Bíró Mária (1946) ókortörténész,
régész. Kutatási területe a provinciá-
lis régészet és az ókori vallástörténet.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
R. Facsády Annamária:
„*Forma bonum fragile est...*”
(recenzió, 2014/1).

Az állatcsontok a görög–római mitológiában, történelemben és a mindennapokban

T. Bíró Mária



1. kép. Csuklyás majmot ábrázoló késnyél Aquincumból,
ma a Magyar Nemzeti Múzeum gyűjteményében
(a szerző felvétele)

Az őskori közösségekben, az ókori keleti kultúrákban, a görög–római világban a rítusok nélkülözhetetlen része volt az állatáldozat. A művészeti alkotások jelentős része csontfaragvány vagy csontfaragványokkal díszített nemesfém volt, a római korban pedig a műhelyek tömegesen ontották a háztartásoknak szánt csont használati tárgyakat, viseleti kiegészítőket, de még a katonaságnak is voltak olyan fegyvernemei, ahol a fegyveralkatrészek csontból készültek. Az ember és az állatvilág viszonya, a csont mindennapi alkalmazása alapjaiban, de fokozatosan változott meg a kora újkortól napjainkig. Az állatcsontok használati eszközként történő megmunkálása és az állatcsontokból (agyar, agancs, szaru) készülő műtárgyak divatja – részben az állatokkal való bánásmód tekintetében bekövetkezett szemléletváltásnak köszönhetően – erősen visszaszorult. A használati eszközöknél a különböző, egyre tartósabb és színesebb műanyagok vették át a csontok szerepét. A népművészet, a kézművesség sok esetben nem lép túl a szuvenírgyártás színvonalán, és az egzotikus állatcsontok iparművészeti feldolgozása mostanra már csak speciális régiókra korlátozódik.

Az emberiség történetének első plasztikus műalkotásai csontból készültek. A 2008-ban talált, negyvenezer éves hohlefeldsi Venus 6 cm magas, mamutagyarból készült szobra a legrégebbi bizonyosan ismert emberábrázolás, amelyet a Magdalénien-korszak rénszarvasagancsból, mamutagyarból készített állatfigurái követtek.¹ Ha továbbra is kontinensünkön maradunk, látjuk, hogy a mediterrán világ legkorábbi istenábrázolásainak az anyaga is állatcsont. A krétai kultúra kígyós istennőjének egyik szobra² és a későbbi eleusisi istentriász alakjaihoz (Déméter, Koré és a gyermek Dionysos) hasonló szoborcsoportot elefántagyarból faragták. Az Urbs, az antik Róma első régészeti leletei között van az a csont dobókocka, mely a Palatinus Múzeum legkorábbi leleteket őrző tárlójában látható. A dobókockák mint a jóslatokat közvetítő eszközök szintén az istenek hatásköréhez tartoztak.

A paleolitikumtól a késő ókorig ránk maradt faragványok döntő többségének szakrális mondanivalójuk volt. Az őskori ember- és állatábrázolások a termékenység mágia körébe tartoztak, a görög–római világban pedig az ősök és az istenek kultuszának voltak a részei, bár a csontokhoz köthető mágikus vonatkozások itt is megmaradtak. Az állatcsontokhoz kapcsolódó hiedelmek elsősorban jóslásnál figyelhetők meg; archaikus jellegükre utal, hogy a jósdák papjai mellett magánszemélyek is tömegesen gyakorolták. Walter Burkert írja, hogy a hellének ugyanúgy jósoltak a lapockacsontokból, mint a 20. századi görög falvak lakói teszik. A lapocka mellett szintén a jósláshoz köthető csont a régészeti leleteink között a kockajáték előzményének tekinthető, eredeti anatómiai alakját megőrző, megmunkálatlan *astragalos*. Az *astragalos*okat a kecskék vagy a juhok szabálytalan,

hatoldalú bokacsontjaiból készítették. A feldobásukkal jósoltak belőlük, de már kezdetektől játékre – valószínűleg szerencsejátékre is – is használták őket. Az egyik pompeii falfestményen elegáns hölgyek játszanak ilyen csontokkal. A kecskék, birkák bokacsontjainak efféle felhasználásáról még a 20. század közepéről is vannak adataink; a magyar falusi gyerekek tikázásnak nevezték ezt a játékot.

A korai görög–római sírokban talált *astragalosok* és dobókockák inkább szakrális, mint profán tárgyaknak tarthatók, a csontoknak nem a szórakoztató, hanem inkább mágikus funkciójáról vallanak. Az istenek a szentélyekben táblákon rögzített szövegeken olvashatták a dobás jelentését értelmező felvilágosítást, a jóslatot. A késő ókorból több hasonló is fennmaradt. A római köztársaság idején valószínű, hogy nem erkölcsi, hanem szakrális okokból tiltották a kockajátékot. A császárkorban legális, majd Iustinianus császár által ismét betiltott kockázást a Saturnaliákon kivételesen engedélyezik, ami szintén a csontból készült kockáknak a szentélyekhez, a kultuszhoz kötődő eredetére utal. Kr. u. 529-ben Decius consulsága alatt a császár edictumot küld Athénba, ebben a rendelkezésben tiltja be az athéni Akadémiát, az asztrológia magyarázatát és a kockázást. Azért kerülhettek egymás mellé, mivel mind a kettő, az asztrológia és a kockavetés is, a jóslás gyakorlásával álltak kapcsolatban.³

Az állatcsontok kultikus szerepét mind az istenek, mind az emberek közötti kapcsolat-tartásban lényegesnek tartották. Amikor Zeus, az istenek királya és az embereket pártfogó titán, Prométheus összeültek megtárgyalni az isteneknek szánt áldozatok „összetételét”, Zeus a választásra felajánlott csomagok közül a nagyobbikat, a fénylő hájjal betakart fehér csontokat választotta. Azóta az emberek, amikor áldozatot mutatnak be az isteneknek, a fehér csontokat égetik el az oltárokon – legalábbis Hésiodos szerint. Áldozati rítusaik során állatokat ajánlottak fel az isteneknek, ezek közvetítettek az olimposiak és az emberek között. Ahogy az istenek számára létfontosságú a leölt állatok égő áldozata, az egyének és a közösségek mind látványosabb ceremóniák közepette fejezték ki lojalitásukat az égieknek, és a Zeus által nem igényelt kisebbik csomag tartalmát, a színhúst, jóízűen elfogyasztották. Az emberek az áldozatoktól függetlenül is védelmet reméltek a leölt állatok csontjaitól. Egyes állatok (medve, szarvas, vadkan) csontjainak viselésével mágikus védelmet véltek biztosítani maguknak. Ma már látjuk, hogy hamisították is ezeket az apotropaikus tárgyakat. Aquincumban találtak egy három „medvefogból” álló nyakéket. A 8–9 cm hosszú „fogakon” még a fogkorona és a foggyökér elválasztása is jól kivehető, az archaeozoológus azonban megállapította, hogy az amulett „fogai” valójában egy szarvasmarha hosszúcsontjából készültek.⁴



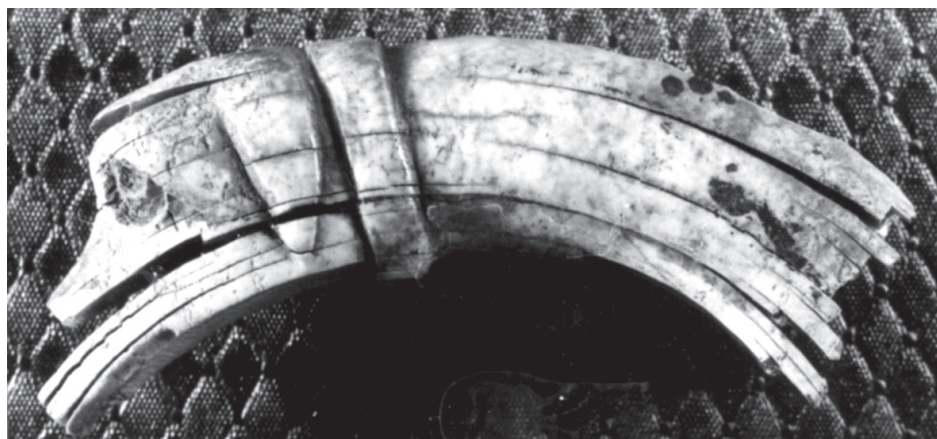
2. kép. Szarkát mintázó fibula Tácról (Gorsium) a székesfehérvári István Király Múzeumból (a szerző felvétele)



3. kép. Gímszarvast ábrázoló tűfej Esztergomból (Solva) az Esztergomi Balassa Bálint Múzeum gyűjteményéből (a szerző felvétele)

A szentélyekben őrzött állatokból készült fogadalmi ajándékokat Platón filozófiai okokból elítéli. Az isteneknek szánt fogadalmi ajándékokról írja: „Az arany és ezüst a szentélyekben irigység tárgya, az elefántcsont meg a lelkétől megvált test része, nem illő fogadalmi ajándék...”⁵ Az állatok testi mivoltának tiszteletben tartására utal Burkertnek az a megfigyelése, hogy az ókoriak az áldozat bemutatása után a megmaradt csontokat rituálisan elrendezték.⁶ A filozófust és a rítusokat végző papságot érthető módon az állatok esetében is foglalkoztathatta az élőlények testi és szellemi egységének gondolata. De a hús és a váz szétválása a többség számára is mindennapi tapasztalat volt, amelyben kézzelfoghatóvá vált az élet és a halál közti átmenet folyamata. Amint Burkert állítja, az áldozat bemutatása után, a lehetőségek keretei között (ma úgy mondanánk: virtuálisan), a csontváz elrendezésével igyekeztek jót tenni a gyilkolást mint aktust. Az állati vagy emberi csontváz ábrázolása azonban művésziileg kerülendő téma. A görög–római művészetben csontvázakat igen ritkán ábrázoltak, kivéve a szarvasmarha bikák girlandokkal díszített koponyáit.

Az elpusztított állatok nyersanyagként történő feldolgozása legfeljebb egy filozófus számára okozhatott problémát, de abban konszenzus lehetett, hogy bizonyos különleges csontoknak a szentélyekben van a helyük. Hellénisztikus epigrammák szerint a halászok a tengerből kifogott különleges csontokat szentélyeknek ajánlották fel.⁷ Az istenek leghíresebb szobrai *chryselephantin*ből, elefántcsont és arany kombinációjából készültek, így például Pheidias alkotásai, az Athéné Parthenos az Akropolison vagy az olympiai Zeus-szobor. Ezeknek a szobroknak az elefántcsont részeit az emberi bőrt utánzó színes viasszal vonták be. Vajon az a szándék is benne volt ebben, hogy a szobor állati eredetét eltakarják?



4. kép. Római vadászkutyát ábrázoló csontfogantyú (Brigetio?)
a Magyar Nemzeti Múzeum gyűjteményében (a szerző felvétele)

Az elefántcsont szinte szakrális tisztelete szólhatott a nyersanyag ritkaságának és értékének, de esetleg magának a gigantikus állat különlegességének is. A görög kultúra nagy csodálója, Hadrianus császár Rómában is divatba hozta a *chryselephantin* szobrok készítését. Pausanias szerint ő élesztette fel ezt a technikát. Ekkor jelentek meg az elefántcsont-faragók, az *eborariik* kollégiumai Rómában.⁸ Az elefántcsontnak mint különleges és önmagában, megmunkálás nélkül is magas értékkel bíró anyagnak a tiszteletét a keresztényeknél is megtaláljuk. Hippolytos említi, hogy a keresztények elefántcsont *pixis*ben tartják otthon az *eucharistiát*.⁹ Az ókeresztény művészet legtöbb korai emlékeinek zöme éppen elefántcsont-faragványokon maradt ránk.¹⁰



5. kép. Kakast ábrázoló tüfej Szönyböl (Brigetio) a Magyar Nemzeti Múzeum gyűjteményében (a szerző felvétele)



6. kép. Galambot ábrázoló tüfej Szönyböl (Brigetio) a Magyar Nemzeti Múzeum gyűjteményéből (a szerző felvétele)

Visszatérve a korai görögségnek az állatcsontokhoz kapcsolható elbeszéléseire, az állati és emberi csontvázak összekeveréséből igen furcsa történetek kerekedtek ki a történetírók és régiségkutatók nyomozásai során. A görögség esetében a mítoszokból és a trójai háború hősinek sorsából táplálkozó héróskultusz sajátos állomása, amikor megtalálják a környékükön éppen tisztelt hős tényleges sírját. Ezeket a hérósoknak tulajdonított hatalmas méretű csontokat, „ereklyéket” különböző istenek templomaiban helyezik el. Pausanias legalább két tucat hatalmas hérós vagy óriás csontjáról tudott, amelyeket Asklépi-

os szentélyekben őriztek.¹¹ Ezek közül a feltételezhetően fosszilis állatcsontok közül a legismertebb Pelops lapockacsontja.¹² A mítosz szerint a gyermek Pelopsot apja, hogy próbára tegye az istenek mindentudását, megölette és feltálalta egy lakomán. Az istenek azonban tudták, hogy mit cselekedett Tantalos, és feltámasztották a gyermeket. A Peloponnésos jövődő nagy királyát csak elefántcsontból készült lapockája emlékeztette a történetekre, mivel a lakomán a búskomor, lányát kereső Déméter figyelmetlenségében megette az igazit. A Pausanias által elmesélt történet szerint Pelops óriási lapockáját Artemis templomában őrizték. Trója ostroma során ezt a lapockát kellett Olümpiából átszállítani Kis-Ázsiába. A görögöknek végül győzelmet hozó ereklyét a háború végén hajóra rakták, de a hajó Euboiá szigeténél elsüllyedt.

A lapockát több évszázad múlva egy halász találta meg, és Delphoi jósdájának engedelmességre visszavitte Olümpiába. A halász és leszármazottai lettek az ereklyét védő szentély, a Pelopion őrzői. A szentélyt valószínűleg a Kr. e. 8. században építették. A híres csontereklye Pausanias látogatásának idejére már elporladt. Az itt tisztelt első hatalmas lapocka valószínűleg egy, az Alpheion völgyében talált pleisztocén mamutcsont lehetett, a második, a halász által a tengerből kifogott és visszahozott darab pedig az eredetnél több millió évvel idősebb miocén kori csont volt.¹³

A történet még további kérdéseket is felvet, például hogy miért tisztelték a mítosz szerint is mesterséges implantátumot, egy elefánt lapockáját, Pelops valamelyik igazi testrésze helyett. Ebben a lapockacsontok ősi mágikus hatalmáról szóló hiedelem is szerepet kaphatott, melynek egy késői megjelenítése maradt ránk abban az invazív jelenségben, amikor Sol egy lapockacsonttal érinti meg Mithras vállát.

A görög területeken nemcsak egy-egy fosszilis csont tiszteletéről, de egész temetkezésekről is tudunk. Koporsóba helyezve megtalálták Orestés és Aias hatalmas csontvázait. Georg Huxley szerint valószínűleg a Kr. e. 9–8. században – a hőskultusz virágkorában – embernek vélt fosszilis csontokat temettek el, és ezeket a sírokat találták meg a Kr. e. 5–4. század lelkes hagyományőrzői.¹⁴ Itt idézném A. Mayor megállapítását, amit fotóval is alátámaszt: „ha egy mamut csontvázát úgy rendezzük el, mintha kétlábú óriásé lenne, és mellé teszünk egy emberi csontvázat, akkor megértjük az ókori görögöknek a mediterrán térségben talált óriási csontokra vonatkozó értelmezését.”¹⁵ Ehhez hasonló tévedésekre még napjainkban is van példa, gondoljunk itt az 1996-ban előkerült észak-amerikai, szintén embernek tartott csontvázra. Persze vannak esetek, amikor felismerték a fosszilis csontok állati eredetét, de a méretek miatt ehhez is megfelelő mitológiai hátteret kellett keresni – ezért beszél Plutarchos Dionysosnak Mytiléné mellett megtalált harci elefántjairól. Az ősi hőskultusz és temetkezések anomáliáinak lecsengésével, a tudományos ismeretek bővülésével egyre többen adtak hangot kételyeiknek. A szentélyek és a fogadalmi állatcsontok, hősi ereklyék mellett megjelennek a különleges állatok csontvázainak profán gyűjtőhelyei, a császárok múzeumai. Augustusnak különleges állatcsontokat őrző gyűjteményét Ovidius is látta, Suetonius is ír Tiberiusnak Capri szigetén levő „öslénytani” múzeumáról.¹⁶

Eddig általánosságban csontokról beszéltünk, pedig a régészek, paleozoológusok az állati eredetű tárgyak meghatározásánál mindig megkülönböztetik az agyart, az agancsot és a szarut a vázcsontoktól.

A legkeresettebb nyersanyag az ókorban is az agyar volt, és ezek közül is a legértékesebb az elefántcsontagyar. Elsősorban nagy mérete tette alkalmassá monumentális szobrok készítésére. Philostratos megkülönbözteti a hegyi (ázsiai), a síkvidéki (afrikai) és a mocsári elefántokat.¹⁷ A mai kutatók egy része szerint a mocsári elefántok alatt az id. Plinius által is említett, szkíta területeken előkerült mamutokat kell értenünk. Az elefántcsont iránt a Római Birodalomban hatalmas volt a kereslet, Seneca eldicsekszik vele, hogy kétszáz elefántcsont asztallapja van, úgy tudta cserélni őket, mint mi az asztalterítőket. Szobrokat, ládikákat, illatszeres dobozokat, ékszereket készítettek belőlük, Martialis elefántcsontból készített fogpótlásokról is tud.

A Római Birodalom meggyengülését, majd összeomlását követően megszűnik a keleti távolsági kereskedelem. Igazán királyi ajándéknak számított Nagy Károly elefántja, melyet Harún al Rasidtól kapott. Az Abbul Abbas névre hallgató elefánt a szászok elleni hadjáratban pusztult el, agyarából sakkkészletet készítettek.¹⁸

A késő antik, Karoling, viking leletek rozmáragyarából készültek. A rozmáragyarakat a skandináv kereskedők szállították le a Volgán Európába és a Közel-Keletre. Felhasználása sokkal nehezebb, mint az elefántagyaré, például a viszonylag kicsi wallingfordi pecséttartó figurális fedőlapjához három agyarra volt szükség.¹⁹

Az elefántcsont-agyar mellett leggyakrabban előforduló lelet a vadkanagyar. Itt csak a dendrai tumulusban talált vadkanagyarokkal díszített sisakot emelném ki, amely elkészítéséhez A. M. Snodgrass, szerint legalább negyven vadkant kellett le vadászni.²⁰



7 kép. Oroszlánt ábrázoló bicskanyél a Magyar Nemzeti Múzeum gyűjteményéből (a szerző felvétele)

A nagy csontfaragó központok, köztük Alexandria is, állandó elefántcsonthiánnyal küszködött. Itt és Egyiptom egész területén ez vízilófoggal próbálták helyettesíteni. Pannoniából is ismerünk egy ilyen tárgyat: a Magyar Nemzeti Múzeum gyűjteményében van egy a rómaiaknál kedvelt vadászkutyát, a kotorékebet (ismertebb nevén tacsót) ábrázoló, vízilófogból faragott fogantyú.²¹ A British Museumban őrzött római pikelypáncél pedig orrszarvúagyarakból készült.

A hód szintén jó megtartású fogából talizmánt készítettek, rózsaszínes árnyalatával a korálra emlékeztet.

Az agyarhoz képest jóval egyszerűbb és elterjedtebb a gím-szarvas- és az őzagancs felhasználása. A vadászat során megölt állatok trófeája mellett gyűjtötték és feldolgozták a levedlett agancsokat is. A műhelyhulladéknak számító agancsrózsákból amulettek lettek. Ezeket a phallosokkal díszített agancsrózsákat tömegesen találjuk meg a római katonai táborok területén. Divatjuk akár a kelta szarvasagancsral ábrázolt Cernunus isten kultuszának továbbélésével is magyarázható.

A birodalom összeomlását követő barbár lakosság csontleleteinek többsége agancsból készült. A népvándorlás kori sírokba helyezett számos fésű is agancsból van.

A szarvasmarha, kecske, juh szarvaiból készült szarutárgyak – a provinciák közül – különösen Germania Inferior területén gyakoriak. Az eredeti formájukat megtartva, szinte megmunkálás nélkül voltak alkalmasak bor és olaj tárolására. Az ivókürtöket pedig előszeretettel díszítették vadkan-, kos- vagy egyéb állatfejekkel.

A vázcsontok közül elsősorban a településeken tenyésztett és elfogyasztott állatok csontjait dolgozták fel a helyi csontfaragó műhelyekben. A szarvasmarha, ló metapondiusa, metacarpusa, metatarzusa mellett megmunkálható volt a bor-

da és lapockacsont. Házi sertés, sőt vaddisznó vázcsontját is megmunkálták, a nagy testű gázlómadarak hosszú csontjaiból pedig síp vagy tűtartó készült.

Forrásaink különleges állatokról is beszámolnak. Gázai Timotheus írja, hogy az asszonyok az Észak-Afrikában, Sziciliában és Dél-Olaszországban élő tarajos sül 40 cm hosszú tüskéit bearanyozták, és abból készítenek maguknak hajtűt.²²

Mind a görögök, mind a rómaiak felhasználták az őket körülvevő állatvilág fosszilis, vadon élő és háziállatként tartott egyedeinek csontvázát. Kezdetben elsősorban mágikus, szakrális céllal, majd a császárkor tömegtermelése szinte ipari méretben ontotta az élet szinte minden területén (katonaság, férfi- és női viselet, házimunka, oktatás stb.) megjelenő tömegtermékeket. Voltak állatok, amelyekkel előszeretettel díszítettek csontfaragványokat, ilyenek a hím- és nőstényoroszlán, a párdúc, a majom, a csuklyásmajom, a macska, a farkas, a kutya, a gím-szarvas és a szamár. Sok mágikus céllal készített kígyós faragvány is megmaradt. Ritkább a halábrázolás (mint amilyen a brigetiói ponty), és a leggyakoribb a madarak ábrázolása volt: kakas, tyúk, galamb, szarka, sólyom. Gyakori, hogy csak *pars pro toto*, azaz egy-egy részlettel, például egy özpatával jelzik az állat jelenlétét. Késnyeleken állatküzdelmi jeleneteket is láthatunk.

Jegyzetek

- 1 Az aurignaci kultúrához köthető leletet Stuttgartban őrzik.
- 2 Museum of Fine Arts, Boston, no. 14.863
- 3 Malalas: *Chronographia* 18. 47.
- 4 Choyke 2010, fig.18/7.
- 5 Platón: *Törvények* XII. 955e–956b.
- 6 Burkert 1983, 57.
- 7 *Görög antológia* VI. 222, 223.
- 8 Barnett 1982, 70–71.
- 9 Hippolytos: *Az apostoli hagyomány* XXXVII.
- 10 Volbach 1952.
- 11 Pausanias: *Görögország leírása* II. 10. 2; Plinius: *Naturalis historia* VIII. 31. Pliniustól tudjuk azt is, hogy Pelops lapockacsontjának gyógyító erőt tulajdonítottak. Esetleg hasonló meggon-dolás miatt került a többi fosszilis csont Aszklepiosz papjaihoz: XVIII. 34.

- 12 Pausanias: *Görögország leírása* V. 13. 1–7.
- 13 Mayor, 120–126.
- 14 Huxley 1979.
- 15 Mayor 139, 3.5 kép.
- 16 Suetonius: *Augustus* 72.
- 17 Plinius: *Historia naturalis* XXXVI. 134.
- 18 A fehér elefántot 803-ban hozták magukkal Nagy Károly köve-tei, az állat 810-ben Lippenheimben pusztult el. Németországban 2003-ban kiállítással és háromkötetes tanulmánnyal emlékeztek meg róla. Lásd Tóth 2006, 466–467.
- 19 MacGregor 1985, 126, fig. 68.
- 20 Snodgrass 1976, 24–25.
- 21 Bíró 1994, fig. 547.
- 22 Kádár–Tóth 2000, 13.

Bibliográfia

- Barnett, R. D. 1982. *Ancient Ivories in the Middle East*. Jerusalem.
- Burkert, W. 1983. *Homo Necans. An Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Berkeley – Los Angeles.
- Choyke, A. M. 2010. „The Bone in the Beast: Animal Amulets and Ornaments in Power and Magic”: D. V. Campana – P. Crabtree – S. D. deFrance – J. Lev-Tov – A. M. Choyke (szerk.): *Anthropological Approaches to Zooarchaeology*. Oxford, 197–209.
- Huxley, G. 1979. „Bones for Orestes”: *Greek, Roman and Byzantine Studies* 20/2, 145–148.
- Kádár Z. – Tóth A. 2000. *Az egyszarvú és egyéb állatfajták Bizánc-ban*. Budapest.
- Marinatos, N. – Hagg, R. 1993. *Greek Sanctuaries*. London.
- Mayor, A. é. n. *Az ókor régészei. Öslénytan a görög-római világban*. Debrecen.
- MacGregor, A. 1985. *Bone, Antler, Ivory and Horn: the Technology of Skeletal Materials Since the Roman Period*. London.
- Snodgrass, A. M. 1976. *Arms and Armour of the Greeks*. Ithaca – New York.
- T. Bíró M. 1994. *The Bone Objects of the Roman Collection*. Catalogi Musei Nationalis Hungarici. Ser. Archaeologica II. Budapest.
- T. Bíró M. 2000. *Pannonia csontművészete*. Budapest.
- T. Bíró M. – Choyke, A. M. – Vass L. – Vécsey Á. 2012. *Aquincumi csonttárgyak – Bone Objects in Aquincum*. Az Aquincumi Múzeum gyűjteménye 2. Budapest.
- Tóth E. 2006. „Az Elefánt helynév eredetéről”: *Magyar nyelv* 102, 465–470.
- Volbach, W. F. 1952. *Elfeinbearbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters*. Mainz, 1952.

Bartosiewicz László (1954) archaeozoológus, egyetemi tanár, az ELTE BTK Régészettudományi Intézet Archeometriai és Régészetmódszertani Tanszékének vezetője. Kutatási területe a régészeti korok állattartása, gazdálkodása és állattenyésztése.

Szívszorító hasonlóságok

Gondolatok a rituális állatvágás kapcsán

Bartosiewicz László

Bevezetés

A régészeti állattan természettudományos alapjainál fogva látszólag távol áll az írásos és képi forrásokban bővelkedő ókori művelődéstörténet kutatásától. Sokan vélik afféle őskoros huncutságnak, amellyel csak a megbízhatóbb dokumentumok híján kénytelen az írásbeliség megjelenése előtti korok régésze foglalkozni. Mivel azonban e tudomány feladata az ember és az állatvilág kapcsolatának történeti vizsgálata régészeti leletek alapján, az állatmaradványok vizsgálatát éppen az említett források gazdag választéka teszi érdekessé ebben a sokoldalúan kutatott időszakban. Az állatokról folyó gondolkodás, testfelépítésük alapos ismerete, más korok hozzájuk fűződő hiedelmei és tudása haszonnal illeszthető az ókor szellemi történeti vizsgálatának vonulatába.

Az ókori régészet szerepe és fontossága világos. Magától értetődő tudományos érdek, hogy az ásatási leletegyüttesek szerves részét képező állatmaradványokat meghatározzuk. Egy-egy lelőhely állatmaradványai maguk is régészeti leletek, hiszen az adott kor anyagi kultúráját (állattenyésztésének fejlettségét, jószágainak küllemét, húsfeldolgozási és -fogyasztási szokásait, állatokkal kapcsolatos hiedelmeit) tükrözik. Ezek az írásos vagy képi forrásokban nem feltétlenül korabeli fontosságuk arányában jelennek meg. A homérosi eposzok hasonlataiban és metaforáiban például az oroszlanokról sokkal több szó esik, mint azt az egykori balkáni oroszlanok gyéren előforduló csontleleteiből gondolnánk.¹

Mára a régészeti állattan sokoldalú tudománnyá vált, túlmutat a csontleletek pusztá meghatározásán. E rövid tanulmányban tematikus példaként kiragadható a lábasjószág megőlésének egy mára jobbra elfelejtett módja. Akár hétköznapi, akár ünnepi alkalommal végeznek egy-egy állattal, a módszer megválasztását manapság is számos tényező (hagyomány, technikai feltétel, hitbéli megfontolás) befolyásolja. Az állattani leletanyagban azonban a halál okára közvetlenül utaló csontleletek száma valamennyi régészeti korszakban elenyészően kevés.

Az állatvágás régészeti állattani nyomai

Több évezredes hagyomány, hogy a „helyesen” levágott állat torkát a vélhetően legkegyesebb módon átvágják, a tetemet pedig kivéreztetik. A kivéreztetés mai, tudományosan értelmezett célja az, hogy a kimúlt állat fertőző bélflórája az érrendszerben rekedt pangó véren keresztül a tetembe visszaáramolva ne szívódhasson fel az értékes húst jelentő izomszövetbe.²

A legismertebb mai rituális vágásmódok a judaizmus kóser³ és az iszlám halal valóságilag szabályozott húsevési szokásaihoz kötődnek.⁴ Az iszlám változat ugyan évezredekkel későbbi, de az állatvágás szempontjából a kóser előírásokból fakadó fogalom.⁵ A vér tisztátalan táplálékként mindkét vallásban a dög- és sertéshússal szerepel egy sorban,⁶ kizárólag életveszélyben szabad megenni.

A vallásos zsidóság számára egyáltalán fogyasztásra engedélyezett állatfajokat tehát a vallásjognak, a halakhának megfelelően kell levágni ahhoz, hogy a húruk va-



1. kép. Hagyományos mongol juhvágás: a halál beálltának pillanata a főverőér kézi átszakításakor (Alice M. Choyke felvétele)

lóban fogyaszthatóvá válik.⁷ A kóser és halal vágás lényeges szempontja, hogy az állatnak minél kevesebb szenvedést okozzanak. Tilos az áldozat szeme láttára fenni a kést, vagy társait levágni.⁸ E feltételek a vallásos törvény részei, ha csak egyikük nem érvényesül, a hús emberi fogyasztásra alkalmatlan lesz, ehetetlenné válik. A kivézetetés és kíméletesség alapvető szempontjai annyiból ellentmondanak egymásnak, hogy a tökéletes kivézetetés érdekében nem szabad az áldozatot elkábítani, mert a renyhülő szív működés rontaná a vér távozásának hatásfokát a szervezetből.⁹

Kóser vágáskor a nyak gyors átmetszéséhez megfelelő hosszúságú, tökéletes pengéjű kést kell használni, amelynek élen nem lehet csorbulás. A torkot a fülek irányába haladva kötelező egyetlen, határozott mozdulattal átvágni.¹⁰ A judaizmushoz hasonlóan¹¹ ezt a vágást az iszlám az elejtett vadak esetében is megköveteli. Noha a keresztények számára hasonlóan szigorú előírások nincsenek (még a böjti hústilalom is csak időhatárokat szab meg, „állatvédelmi” szempontjai nem léteznek), a vágás – különösen a kivézetetés gyakorlati fontosságát tekintve – nagyjából megfelel a felidézett ószövetségi előzményű technikai hagyománynak.

A torok átvágására régészeti csontleleteken akkor következtethetünk, amikor a fej közeli nyakcsigolyák alsó, azaz hasi oldalán haránt irányú vágásnyomokat találunk. Ezeket tulajdoníthatjuk leginkább a nyak lágy szövetein áthatoló határozott metszés következményének. Az ilyen leletek azonban nagyon ritkák. Egyrészt a csigolya eleve nem minden esetben sérül, hiszen a cél a lágy szövetek roncsolása. Másrészt, míg a különböző kő- és fémpengékkel ejtett vágásnyomok egy-egy csonton jól felismerhetők és elkülöníthetők, ezek elsősorban a porlékony csigolyáknál ellenállóbb vázrészeken, pontosabban azokkal együtt maradtak fenn a régészeti leletanyagban.¹² A régészeti állattani szakirodalomban a háziállatok fejhez közel eső, első két nyakcsigolyáján, a fejgyámon (*atlas*) és a forgatón (*epistropheus*) ejtett haránt irányú vágásnyomokat

gyakran értelmezik halálókként, mert formailag egybeesnek az Ószövetség és a Korán lapjain írásba foglalt rendszabályokkal.¹³

Fontos megjegyezni, hogy e törvények írásos megjelenését egyes iráni leletek messze megelőzték,¹⁴ akárcsak az a hasonló haránt irányú vágásnyomokat mutató szarvasmarha fejgyám, amelyet a svájci Schützenmatt késő újkőkori (horgenai kultúra) lelőhelyéről közöltek.¹⁵ Mindkét korszakban csak kőeszközök álltak még rendelkezésre az állatok megöléséhez, amelyek közül nagyon kevés lehetett alkalmas a torok határozott átmetszésére.¹⁶ Egy kifejtett szarvasmarha torkának átvágása még éles kőpengével is körülményes, sőt veszedelmes vállalkozás lett volna. Pusztán technikai megfontolásból valószínűbb értelmezés tehát e korai régészeti korokból származó csigolyákon a vágásnyomokat a már megölt jószág egyszerű darabolásának tulajdonítanunk.¹⁷

Egy távoli jelenség

Az eddig részletezett, vélhetően ókori eredetű kóser/halal módszer különös megvilágításban jelenik meg egy se nem ókori, se nem óvilági képes krónikában. Egy Bolíviában talált alpaka fejgyámon megfigyelt fém vágásnyomok¹⁸ értelmezésekor akadtam Guaman Poma perui krónikás intelmére, amelyet a 16–17. század fordulóján vetett papírra egy különös rajzzal szemléltetve az alábbi figyelmeztetést: „...ne így öld meg, miként a bálványimádás idején, hanem vágd át a birka torkát, ahogy azt manapság a keresztények teszik”.¹⁹ A szöveget kísérő rajz legalább ennyire érdekes. A kerülendő „pogány” módszer a gúzsba kötött láma belső szerveinek roncsolása pusztá kézzel az állat bordái mögött vágott seben keresztül. Az eljárásnak semmi köze az állat nyakához vagy torkához, tehát a csigolyákon sem hagy nyomot.²⁰ Ráadásul az állat megölésének ez a módja nem követel olyan nagyméretű, fémpengéjű kést, mint a nyak sokrétű, ellenálló szerveinek és szöveteinek átmetszése. A kisebb lábasjószág mellkasa akár egyszerű kőeszközzel is megnyitható.

Mint a történelem során oly gyakran, éppen ez a tiltás hívja fel a figyelmet arra, hogy a kultúra, azon belül is a rítus az új hatalom megjelenésének hatására szükségszerűen változik. A torok átvágásának az európai kereszténység története során „elfelejtett” rituális tartalma a gyarmati hódítás új, konfliktusoktól terhelt ideológiai közegében hangsúlyos, követendő példává válik. A perui ábrázolás láttán Csiky Gergely hívta fel a figyelmemet arra, hogy hasonló módon ölnek juhokat Mongóliában.²¹ Saját megfigyelésem szerint a hátára döntött állat szegycsontja táján, középen ejtett legfeljebb félarasnyi, hosszanti bemetszésen benyúlva a gyakorlott mészáros pár perc alatt végez az állattal (1. kép), a szív bal kamrájából kilépő fő verőér elcsippentésével lényegében heves szívrohamot idéz

elő. A kéz behatolásához szükséges rövid vágás egészen kicsiny késsel, akár mandula méretű kőpengével is megejthető.²²

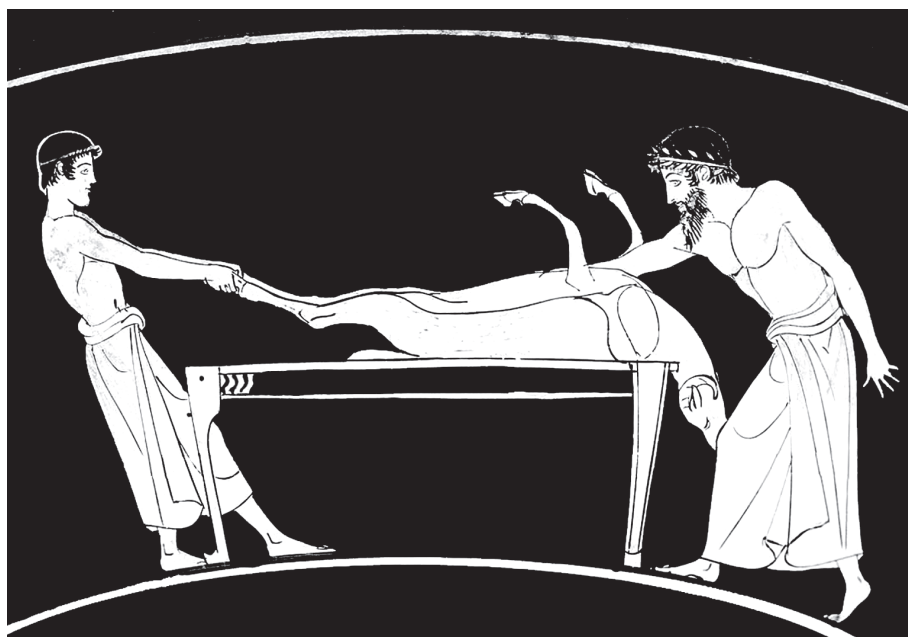
Még a görögök is?

Az állatáldozat az ókori görög vázafestészet kedvelt témája. Ebben a rendkívül gazdag képi forrásanyagban gyakran láthatunk virágfüzérékkel díszített szarvasmarhákat, de a késsel megölt vagy oltárra helyezett háziállatok megjelenítése sem ritka. Ezek egyike az a vörös alakos jelenet, amely egy *skyphos* oldalán látható (Muzeum Narodowe, Varsó, ltsz. 142467). A darabot az athéni Duris műhelyéhez kötik (Kr. e. 490–480). A képet alaposabban szemügyre véve feltűnik, hogy míg a rajta ábrázolt fiatalabb férfi az állat hátsó lábait fogva a juhot hanyatt fekvé tartja, az idősebb jobb keze a jószág mellső lábai között, annak mellkasi táján „eltűnik” (2. kép). Maga a művészi kompozíció szinte csak a fiatal juh immár lehanyatlott fejtartásában tér el az 1. ábrán fényképpel dokumentált, Mongólia-szerte gyakorolt módszertől.

A hasonlóságot felületesnek vélők joggal vethetik fel, hogy a fejlett vasművességgel rendelkező Athénban már nem lehetett szükség az állatok ilyen „primitív” leölésére, hiszen más korabeli vázáképeken az áldozati állatokon kívül maguk a hatalmas kések is jól láthatók.²³ Elképzelhető azonban, hogy ebben az esetben a *skyphoson* megörökített archaikus módszer éppen a rituális keretek között maradt fenn, például Artemis ősi kultuszával kapcsolatban, amely eredetét tekintve a Közel-Kelet bronzkoráig nyúlik vissza.²⁴

Következtetés

A mellkas megnyitásának minimális eszközigényéből, tehát az ahhoz szükséges penge kis méretéből kiindulva feltételezhetjük, hogy az ősi állatvágási mód kialakulásának ideje a háziasítás utáni,²⁵ de a nagyobb méretű, jó minőségű fémpengek elterjedését megelőző időszak lehetett, maga a módszer pedig a zsidó-keresztény-iszlám szokások által hosszú ideig nem érintett Belső-Ázsia és Dél-Amerika – európai szemmel nézve – „peremterületein” maradt fenn. Ami a torok átvágásának bronz-, illetve vaskori megjelenését illeti, további kutatás szükséges annak eldöntéséhez, hogy az állatvágás bibliai korban megjelenő szigorú, az eszköz minőségét is előíró aprólékos szabályozása mennyire lehetett a közösségi húselosztás központi ellenőrzésének vallási köntösben megjelenített módja.²⁶ Délnyugat-Ázsiában a társadalmi rétegződés a bronzkortól fogva a településszerkezetben és a régészeti leletekben



2. kép. Athéni vörösalakos vázakép a Kr. e. 5. századból, amely vélhetően egy áldozati juh kézi megölését mutatja

is egyre inkább megnyilvánul. Ezzel lényegében egyidejűleg számos lelőhelyen nyoma vész a vadászatnak és a kis közösségek „háztáji gazdaságaiban” is hatékonyan folytatható sertéstartásnak.²⁷ A húsellátást a központilag könnyebben számon tartható, mai fogalommal élve szinte „monokultúrás” juh- és kecskenyájak kezdik biztosítani.²⁸ Ebbe a logikai sorba illeszthető, hogy a szigorú állatvágási rítus kialakítása nem független a hatalom összpontosításának gazdasági, társadalmi és vallási törekvéseitől.

Elképzelhető, hogy az állatvágás módjának szigorú vallásos szabályozása a Földközi-tenger keleti partvidékén az átlagemberek jelentős részét rekesztette ki a vaskor hétköznapi húsfogyasztásából. Akárcsak a távoli Peru spanyol meghódítása idején, ebben a dinamikusan változó kulturális közegben kell elhelyeznünk az állatvágás különböző módozatainak értelmezését.

Ezen a szinten az állatok régészeti-történeti tanulmányozása már nem egyszerűen az ember és állat kapcsolatáról, hanem az emberek egymáshoz fűződő társadalmi viszonyairól szól. Az állat, illetve a hús médium, az irányítás és reprezentáció eszköze. Az itt tárgyalt, egyetlen markáns technikai részleten alapuló felvetés három korszakot, három földrészt és három világvalást köt össze, egyetemes volta kizárólag funkcionális alapon magyarázható. Ez a közös alap azonban mindhárom említett kultúrában magába foglalja az állat testfelépítésének alapos ismeretét, a fejlett vágóeszközök (kezdeti) hiányát, valamint a húsfogyasztás alkalmának és résztvevőinek helyzetenként eltérő jellemzőit. A klasszikus írott források kutatóira vár a feladat, hogy az állatok iránti kegyeleti megfontolások vagy a vértabu²⁹ fogalmának ókori görög értelmezésével pontosabb közegbe helyezhessük ezt a mára különösnek ható, mégis igen egyszerű eljárást.

Jegyzetek

- 1 Bartosiewicz 2009, fig. 1. Ide kívánczik Bökönyi Sándor anekdotája. Eszerint mentora, Kretzoi Miklós paleontológus háziállatok névsorát tette elé, a fajok neve mellett százalékos arányok szerepeltek. Azt kérdezte, miféle lelőhelyről származhatnak ezek az adatok? Bökönyi a kecskék és különösen a juhok nagy arányából a Balkán-félsziget őskorára gyanakodott, amelyen belül a lőfélék jelenléte már a késő bronzkorra, illetve a vaskorra utalt. Kiderült, Kretzoi nem régészeti lelőhely csontleleteinek leltárát mutatta neki, hanem a háziállatfajok előfordulásait számolta össze az *Odysseia* szövegében: az oroszlánál ellentétben a hétköznapi állatok szöveges előfordulása jobban tükrözte a régészeti anyagban megfigyelt, kultúrára jellemző fajösszetételt és fontossági sorrendet.
- 2 A mai közegészségügyi megfontolás formailag egybecseng a zsidó és muszlim hagyományokkal. A szakszerűen végzett hazai disznóöléseken a kivéreztetés ugyanilyen fontos, pedig a vértabu a keresztény vallásokban ismeretlen. Ez utóbbiakat időben meghatározott tilalmak (böjtök) jellemzik. A levágás módjával, az állatok sorsával a keresztény tanítás külön nem foglalkozik.
- 3 A kóser ellentéte a héber *teréfa* kifejezés, szó szerint elpusztult, vagy megsebzett állat, dög (vö. jiddis „tréfi”).
- 4 Az állatvágás technikája két pontban azonos: ez a teljes kivéreztetés, valamint az, hogy tilos az állatnak felesleges kínokat okozni. Az ölést általában tiltó parancsolat megszegését követő büntudat enyhítésében ez utóbbi elvnek az egykori vallási közösségekben lélektani szerepe lehetett (Bartosiewicz *et al.* 2008, 133).
- 5 Hussaini (1993) hangsúlyozza, hogy a muszlim törvények (*zabih*) szerint levágott állat húsanak fogyasztása a muszlim identitás része.
- 6 „Csakhogy abban állhatatos légy, hogy a vért meg ne egyed; mert a vér, az a lélek: azért a lelket a hússal együtt meg ne egyed! Meg ne egyed azt, a földre öntsd azt, mint a vizet” (*Deuteronomium* 12,23-24; a Biblia szövegét itt és a továbbiakban a revideált Károli-fordításban idézem); „Csupán a dög tiltatott meg nektek, a vér, a disznóhús, és mindaz, amit nem Allahnak áldoztak...” (Korán, 2. szúra: 173).
- 7 A képzett zsidó mészáros hivatása gyakran apáról fiúra száll, olykor maga a rabbi látja el ezt a feladatot. Az iszlám törvény betartásával az állatot bármilyen felseledült igazhitű muszlim, sőt akár zsidó vagy keresztény mészáros is levághatja, amennyiben az aktus során tiszteltben tartja az iszlám szigorú előírásait (Benkheira 2002).
- 8 Az ismert rituális vágási elvek hangsúlyos pontja az áldozat iránti kíméletes bánásmódba vetett hit. El kell fogadnunk, hogy e hitben gyökerező elvek eredetileg őszinte szándékot tükröznek, de bebizonyíthatatlan, hogy a halálán levő állatnak mi mekkora szenvedést okoz.
- 9 A kóser és halal vágás gyakorlati célja a levágott állat vérkeringésének fenntartása mindaddig, amíg az összes folyékony testszövet távozik a testből (Twaigery–Spillman 1989). Az esetlegesen visszamaradt vér tökéletes eltávolítását szolgálja a hús kiáztatása, besózása minden oldalon egy órára, majd háromszori öblítése vízben, az ún. kóserolás.
- 10 Ez az irány átszeli a lég- és nyelőcsövet, a nyaki verőeret és vénát, a gerincoszlop csontos alapjának megsértése nélkül. A halal vágás során ugyancsak minden nyaki eret át kell metszeni, az állat így másodperceken belül eszméletét veszti és elvérzik (Twaigery–Spillman 1989).
- 11 „És ha valaki Izráel fiai közül, vagy a köztök tartózkodó jövények közül vadászásban vadat vagy madarat fog, a mely megehető: ontsa ki annak vérét és fedje be azt földdel” (*Leviticus* 17,13).
- 12 Sajnos a laposcsont szerkezetű csigolyák nem ezek közé tartoznak, nagymértékben károsodnak, semmisülnek meg a leletképződési folyamat során.
- 13 Ilyen jellegű vágásnyomokat ismerünk juh és kecske fejgyámjának hasi oldalán a libanoni Kamid el-Loz késő bronzkori anyagából (Bökönyi 1985, Taf. 85/1–2). Lepiksaar (1990, 117) a szíriai Tell es-Salihiyeh Kr. e. 800-ra keltezett rétegéből határozott meg hasonló vágásnyomot sertés összetartozó első két nyakcsigolyája közül ugyancsak a fejgyámon. E leletek külön érdekessége, hogy noha a sertés ma nem kóser/halal állatfaj, ez a két időszak viszonylag kevéssel előzi meg a bibliai időket, és ugyanabból a földrajzi térségből származik.
- 14 Gilbert (1988, 85, fig. 5, Pl. XIV/1–4) Kr. e. 2600–1500-ra keltezett példányokat közöl az iráni Godin Tepe lelőhelyről. Ezek viszonylag koraiak, így fokozott körültekintéssel, a vágások anatómiai helyzete alapján igyekszik különbséget tenni azok oka, illetve eredete között.
- 15 Chaix 1989, 45, fig. 3.
- 16 A halal vágás céljára a kellő élességű kovapenge is elfogadható eszköz, amennyiben a rítus egyéb szabályainak betartását nem akadályozza (Benkheira 2002).
- 17 Gilbert (1988, 85) szerint az állat leölésekor ejtett nyomok a fejgyám hasi oldalán teljes szélességben futnak. Ugyanakkor a koponya közvetlen közelében, a fejgyám nyakszirti büttyköt befogadó izárcának (*fovea articularis cranialis*) peremén ejtett vágások a fej utólagos lefejtésére utalnak. A kétféle vágás teljes biztonsággal aligha különböztethető meg minden esetben egymástól, mégis jelentős kulturális különbség, hogy legalább részben halálokként (*perimortem* sérülés) vagy az egyszerű darabolás jeleként (*post mortem* károsodás) értelmezzük őket (Bartosiewicz 2008, 73). Az első esetben ugyanis összefüggésbe hozhatók a kóser, illetve halal jellegű rituális vágásmóddal.
- 18 Bartosiewicz 1999, 102.
- 19 Guaman Poma 1980, 827.
- 20 Az állat megölésének ugyanezt a módját örökölte meg az anyai ágon inka uralkodó családba született Garciaso de la Vega is a 16. század közepéről, amikor a Napistennek bemutatott áldozatot írja le (Markham 1910, 155–167).
- 21 Azóta megjelent közös cikkünkben (Bartosiewicz *et al.* 2008) középkori arab forrásokra (Ibn Fadlân Alláh al-'Umari, Rasid al-Din) hivatkozva foglalta össze az állat megölésének ilyen módja, illetve a muszlim közösségek halal vágási gyakorlata ürügyén zajlott súlyos ideológiai ellentéteket. Az ilyen feszültségek nem ritkán a hódításokat kísérő öldöklő vallásháborúk keretei között törnek felszínre.
- 22 A torok átvágásához képest az állat megsebzésének technikája mellett a legfontosabb különbség az, hogy a kóser és halal vágással kapcsolatban részletesen tárgyalt teljes kivéreztetés szokásával szöges ellentétben a mongolok a hasüregbe tödült vért az állat megnyitott testéből közvetlenül merik a főzőedénybe.
- 23 Pl. egy ugyancsak athéni vörös alakos csészén (Kr. e. 510–500; Louvre, Párizs, ltsz. G 112) az áldozati malaccal együtt jókora kést is ábrázolnak. Tehát az eszköz használata a vélhetően áldozati közegben is ismert volt. Az 1912–1913-ban festett, *Egy nap Mongóliában* című festmény (Zanabazar Museum of Fine Arts, Ulanbator) bal oldalán a művész, Balduu Sharav a torkot elkerülő vágásmódot, azaz a juh szívének megszakitását örökölte meg. Ezen a képen is látható egy méretes kés, de azzal nem a nyak tájékán ejtettek sebet, hanem a mellkast vágták fel.
- 24 Az a feltételezés, hogy rituális közegben az archaikus eljárások jobban megőrződnek párhuzamba állítható a nagytestű háziállatok tarkón szúrással végrehajtott megölésével. Ehhez ugyancsak kicsi, alig 10 cm pengehosszúságú kés elegendő, amellyel a gerincvelőt

- az 1. és a 2. nyakcsigolya ívei közötti természetes hézagon behatolva átvágják azonnali bénulást, illetve ezáltal fulladásos halált okozva. Az erre utaló csontsérüléseket római és avar kori szarvasmarha- és lócsigolyákon egyaránt sikerült megfigyelni. Maga az igénytelen módszer azonban a 21. századra a nyugati világban már csak a bikaviadalokon használt kegyelemdöfés (*descabello*) formájában maradt fenn. Fontos megjegyezni, hogy ez az eljárás nem szerves része a bika rituális kivégzésének, egyszerűen a már leterített állat szenvedéseit hivatott megrövidíteni. Az archaikus elem az áldozati rítus apró részleteként élte túl a modern állatvágás iparszerű eljárásainak térhódítását (Bartosiewicz *et al.* 2013).
- 25 Míg a már elejtett vadak gyors utólagos kóser/halal kivéreztetése megoldható, az elevenen befogott és letepert vadállat szívéhez pusztán kézzel hozzáférni hosszadalmas és körülményes eljárás lenne.
- 26 Megfelelő körülmények között, szakszerű pontossággal végezve sem a torok átvágása, sem a szív működés kézi leállítás nem okoz egy-két percnél több szenvedést az állatnak.
- 27 Clason–Buitenhuis 1998.
- 28 Diener–Robkin 1978.
- 29 A vallásos zsidók és muszlimok szemében a vér elfogyaszthatatlan, táplálékként nincs értéke. Hasonló megjegyzéssel az Újszövetségben is találkozhatunk: „A pogányokból lett hívők felől pedig mi írtunk, azt végezvén, hogy ők semmi ilyenfélét ne tartsanak meg, hanem csak oltalmazzák meg magukat mind a bálványoknak áldozott hústól, mind a vértől, mind a fülvahlott állattól, mind a paráznaságtól” (ApCsel 21,25). A mongol szokást viszont általában a vérkultusszal hozzák összefüggésbe: a vér életerő, tehát ha kifolyik a húsból, akkor az kevésbé lesz értékes. Egy edénnyel várakozó női alak a perui Guaman Poma (1980, 827) rajzának jobb oldalán is látható, és a képhez tartozó szöveg említi is, hogy a bálványimádóknak a hagyomány szerint a nyers vért el kellett fogyasztani, ami a kereszténység elterjesztése után, amikor már nem a „szíven keresztül” ölik meg az állatot, tilossá vált.

Bibliográfia

- Bartosiewicz L. 1999. „Animal Bones from the Cochabamba Valley, Bolivia”: Gyarmati J. – Varga A. (szerk.): *The Chacaras of War: An Inka Site Estate in the Cochabamba Valley, Bolivia*. Budapest, 101–109.
- Bartosiewicz L. 2008. „Taphonomy and Palaeopathology in Archaeozoology”: *Geobios* 41/1, 69–77.
- Bartosiewicz L. 2009. „Lion’s Share of Attention: Archaeozoology and the Historical Record”: *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungariae* 59, 759–773.
- Bartosiewicz L. – Csiky G. – Gyarmati J. 2008. „Emberieségi szempontok és a hagyományos állatvágás két példája”: *Animal Welfare, Ethology and Housing Systems* 4/3, 130–149.
- Bartosiewicz L. – Vaughan, M. – Tóth Zs. 2013. „Roman Period Evidence for a Special Form of *perimortem* Trauma in Large Livestock”: *Archeometriai Műhely* 10/4, 301–305.
- Benkheira, M. H. 2002. „Let It Bleed. Slow”: *The International Herald of Taste* 24, January–March, 71–78.
- Bökönyi S. 1985. „Tierknochenfunde aus dem Bereich der Werkstatt von Kamid el-Loz”: B. Frisch – G. Mansfeld – W. R. Thiele – S. Bökönyi (szerk.): *Kamid el-Loz. 6. Die Werkstätten der spätbronzezeitlichen Palaste*. Saarbrücker Beiträge zur Altertumskunde 33. Bonn, 199–205.
- Chaix, L. 1989. „La faune du site de Schützenmatt (Zoug, Suisse; Néolithique récent)”: *Jahrbuch der schweizerischen Gesellschaft für Ur- und Frühgeschichte* 72, 43–48.
- Clason, A. T. – Buitenhuis, H. 1998. „Patterns in Animal Food Resources in the Bronze Age in the Orient”: H. Buitenhuis – L. Bartosiewicz – A. Mathea Choyke (szerk.): *Archaeozoology of the Near East III*. ARC Publications 18. Groningen, 233–242.
- Diener, P. – Robkin, E. E. 1978. „Ecology, Evolution and the Search for Cultural Origins: The Question of Islamic Pig Prohibition”: *Current Anthropology* 19/3, 493–540.
- Gilbert, A. S. 1988. „Zooarchaeological Observations on the Slaughterhouse of Meketre”: *The Journal of Egyptian Archaeology* 74, 69–89.
- Guaman Poma de Ayala, F. 1980 [1615]. *El primer nueva crónica y buen gobierno*. Siglo XXI, Mexico D.F. – Madrid – Bogota.
- Hussaini, M. M. 1993. *Islamic Dietary Concepts and Practices*. Bedford Park, Ill.
- Korán 2006. *A Kegyes Korán értelmezésének fordítása. 1–3. fejezet*. Budapest.
- Lepiksaar, J. 1990. „Die Tierreste vom Tell es-Salihiyeh in Südsyrien”: J. Schibler – J. Sedlmeier – H. Spycher (szerk.): *Festschrift für Hans R. Stampfli. Beiträge zur Archäozoologie, Archäologie, Anthropologie, Geologie und Paläontologie*. Basel, 115–120.
- Markham, Sir C. 1910. *The Incas of Peru*. London.
- Twagery, S. – Spillman, D. 1989. „An Introduction to Moslem Dietary Laws”: *Food Technology* 43/2, 88–90.

Nyerges Éva Ágnes (1978) régész, archaeozoológus, a Magyar Tudományos Akadémia BTK Régészeti Intézetének tudományos segédmunkatársa. Kutatási területe a régészeti korok állattartása, gazdálkodása és állattenyésztése.

A rómaiak állattartása archaeozoológiai nézőpontból

Egy római hulladékgödör állattani leletanyaga

Nyerges Éva Ágnes

Történeti háttér

A Kr. u. 1. században Pannonia tartománnyá szervezésével összefüggésben Claudius (Kr. u. 41–54) római császár az észak-itáliai Aquileiától észak felé tartó, a Dunát Carnuntumnál keresztező, majd a Balti-tengerig vezető Borostyánkőút mentén – annak Arrabona, Aquincum és Sopianae felé vezető elágazása mellett – megalapította Savaria coloniát (Colonia Claudia Savariensium, azaz „a savariaiak claudiusi coloniája”, földrajzilag a mai Szombathely)¹ (1. kép). A város alapítását a kutatás korábban hagyományosan Kr. u. 43-ra tette, azonban az újabb eredmények szerint az esemény csupán a Kr. u. 50-es években történhetett.

A város első lakói a XV. Apollinaris Legio római polgárjogot kapott veteránjai, valamint a hozzájuk kapcsolódó kereskedő- és iparosközösségek voltak. Az alapított város – amely a nevét a Savaria(s) patakról (mai Perint) kapta – a tulajdonképpeni településből és a hozzá tartozó földterületből (*territorium*) állt. A colonia territoriumán élő lakosok szintén savariai polgároknak számítottak. A letelepített, kiszolgált katonáknak a *missio agraria* okán juttatott, művelésre alkalmas földeket e város körüli területekből osztották ki. A kialakított parcellákon villagazdaságok létesültek, amelyek központja a tulajdonos lakhelye, a *villa rustica* volt. A villák jellegzetes, leginkább a modern majorságokhoz hasonlítható, vegyes gazdálkodásra épülő, önellátásra (illetve helyi piaci termelésre) berendezkedett, római gazdasági-mezőgazdasági termelőegységek voltak, lakó- és gazdasági épületekkel (csűrök, istállók, ólak, *horreumok*), illetve kertekkel.

Savaria a Kr. u. 2. századra a 24-25 hektárnyi fallal körülvett magjával, illetve a falakon kívüli beépített területeivel együtt kb. 40-50 hektár területet foglalt magába, lakossága megközelítőleg 4-6 ezer főre rúgott. Az italikus eredetű alaplakosság a római hagyományoknak megfelelő városi környezetet hozott létre.

Kr. u. 106-ban Traianus császár (Kr. u. 98–117) Pannoniát kettéosztotta. Az így kialakított Felső-Pannonia provincia (Pannonia Superior) vallási (*ara augusti provinciae*), valamint polgári közigazgatási központja, illetve a tartománygyűlés (*concilium*) helyszíne Savaria lett. A település eredetileg fa szerkezetű épületeinek kőbe való átépítésére feltehetően a Kr. u. 117–138 között uralkodott Hadrianus császár idején kerülhetett sor.

Bár nincsenek régészeti adataink a várost érő pusztításról, azonban a territoriumán elrejtett kincsleletek alapján valószínűsí-

nítható, hogy a Kr. u. 160–180 között zajló, a Duna északi partján lakó germán törzsekkel folytatott háborúk Savaria polgárainak életére is hatással lehettek.

Kr. u. 193-ban a pannoniai legiók által Carnuntumban császárrá kikiáltott Septimus Severus (Kr. u. 193–211) Rómába menet Savariában gyűjtötte össze csapatait. Ekkor a városban, mint a császárkultusz központjában, minden bizonnyal valamely avatási ceremóniára is sor került. A Kr. u. 3. század végén, Diocletianus császár (Kr. u. 284–305) birodalomszervező közigazgatási reformjait követően Savaria lett a Pannonia Superior provincia kettéosztásával létrehozott Pannonia Prima tartományon belül a polgári igazgatás székhelye. A Kr. u. 4. századtól a város jelentős ókeresztény központtá vált. Savaria hanyatlásáról igen kevés információval rendelkezünk. A Kr. u. 5. század elejére ugyan a lakott területének aránya erőteljesen lecsökkent, de a városi élet nem szűnt meg teljesen.

A város császárkori történetének végét egy Kr. u. 456-ban bekövetkezett földrengéshez szokás kötni, azonban az erre vonatkozó régészeti bizonyítékok teljességgel hiányoznak. A hanyatlás, majd pedig a fokozott elnéptelenedés okai sokkal inkább más, külső hatásokban keresendők (pl. a tartományi közigazgatás felbomlása, illetve a barbár pusztítások). A népesség egy része ugyanakkor a pusztulás ellenére helyben maradt – a lakosság továbbélése régészeti és történeti források alapján is igazolt.²

A római állattartásról

A tudatos állattenyésztéssel behatóan foglalkozó első európai írott forrásaink az ókori Rómából származnak. Columella *A mezőgazdaságról* című munkájában a következőket írja: „A mezőgazdaságban a legrégebbi ágazat, egyben a legjövedelmezőbb is az állattartás, éppen ezért a pénz (*pecunia*) és a birtok (*peculium*) neve, úgy tűnik, az élő állat (*pecus*) nevéből származik” (VI. 4).

A római korban a Kárpát-medencébe behozott új fajok a szarvas és a macska. A teve feltehetően katonai alakulatok révén jutott el időszerűen Pannoniába. A házityúk jelenléte ugyan a vaskor óta kimutatható, de elterjedése, a lúdével együtt, ekkor válik igazán általánossá. A kutyák esetében pedig a faj formai változatainak nagymértékű gazdagodása figyelhető meg.³

A rómaiak által meghonosított fejlett mezőgazdasági kultúra, az annak okán kifejlődő tudatosabb helyi tenyésztések, illetve a virágzó kereskedelem révén a pannoniai állatállományban nem csupán új fajokkal, hanem változatos fajtamegjelenésekkel is számolhatunk.

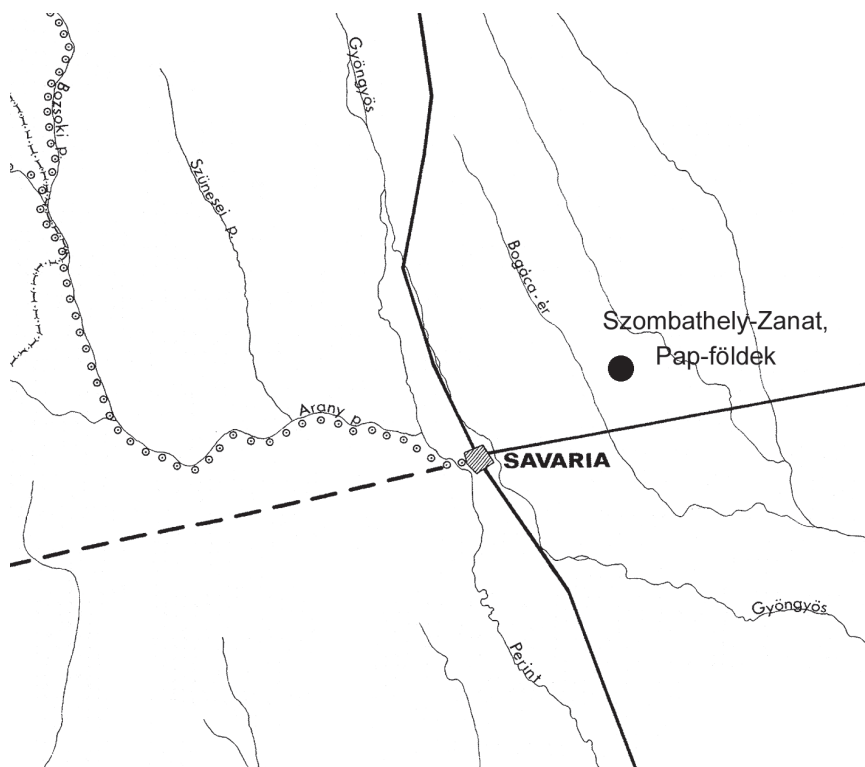
Az archaeozoológiai vizsgálatok arra ugyan nem adnak választ, hogy egy állatfaj maradványainak variabilitása milyen mértékű összefüggésben állhatott az egykori tudatos tenyésztői munkával, illetve mekkora lehetett a véletlen keveredés vagy mutáció hatása, azonban a szakírók annál részletesebben tárgyalják e témát műveikben. Columella például négy szarvasmarhafajtát különböztetett meg: a karcst, fehér campaniait; a nagy, világos vagy vörös színű umbriait; a zömök, erőteljes etruszkot; és a legszívósabb appennini szarvasmarhát (*A mezőgazdaságról* VI. 1. 1–2).

A római gazdaságok alapvető haszonállatai a szarvasmarha, a ló, a szamár, az öszvér, illetve a juh, a kecske és a sertés voltak. Mindezekben belül is a legfontosabbak a szarvasmarha (*taurus*), a juh (*ovis*) és a sertés (*sus*) – ez visszaköszön például a föld javaiért cserébe Janus, Jupiter és Mars istenek elnyerése végett Cato által is ajánlott hármas állatáldozat elnevezésében (Suovetaurilia) is.

A jószágok hasznóvétele – amint a gazdasági munkák is tájékoztatnak – teljes körű és igen alapos volt. A szárnyasok közül a tyúk, lúd, kacs, gyöngytyúk, galamb, gerle, páva, daru voltak a legelterjedtebbek, de tartottak erdei szalonkát, fajdot, hattyút, sőt még struccot is (Apicius: *De re coquinaria* VI. 1. 1–2). Az ingyenc étkezési igények kielégítésére pedig a gazdaságok madárházaiiban különféle énekes és más apró madarakat is tenyésztettek, például fülemülét, fürjet, fecskét, különböző rigóféléket, foglyot stb.

Varro, majd az ő nyomán idősebb Plinius is megemlékezik a római Quintus Fulvius Lippinusról (Kr. e. 1. század), aki egyenesen csigafarmot üzemeltetett, ahol saját tápkeverékével hizlalt eladásra különféle csigákat, valamint vadasparkot alapított, amit nyulakkal, vaddisznókkal, különböző szarvasfélékkel (*Cervidae*) és kecskeformákkal (*Caprinae*) népesített be.⁴

A gazdag írásos forrásanyag által bemutatott, ideális (!) és rendkívül változatos római étkezési kultúra képét ugyanakkor a hazai ásatások archaeozoológiai leletanyaga nem minden esetben tükrözi. Habár az olyan kiemelkedő helyszínek, mint például a savariai Isis temploma is, néhány leletanyaguk által – *amphora*-oldaltörredék olajbogyó lenyomatával, osztrigák, egyéb tengeri kagylók és halak maradványai a Kr. u. 1–2 századból – valamelyest bepillantást engednek a klasszikus mediterrán életmód Pannoniában is megelevenedő voltára.⁵ Az ásatási csontanyag tanúsága szerint azonban a változatosság (általánosságban) leginkább a korban ismét fel-fellendülő vadászat arányában jelentkezik – mindazonáltal ez nem csupán a luxustáplálkozás mutatójaként értelmezhető. A 4. században a pannoniai hadsereg központi húsellátása egyre akadozóbbá



1. kép. A lelőhely Savaria territoriumán

vált, a katonaság pedig (de az inséges időkét élő lakosság is) vadállatokkal próbálta bővíteni táplálékforrását.⁶

Bár a római leletegyüttesekben a háziállat-maradványok dominanciája egyértelmű, a különböző típusú településeken – katonai létesítmények és az azokat kiszolgáló *vicus*ok, a városok és a villagazdaságok – a haszonállatok eltérő arányai más-más képet mutatnak a húsfogyasztás tekintetében.

Vörös István archaeozoológus 40 eltérő típusú (21 katonai, 19 civil) római kori pannoniai lelőhely állattani leletanyagának szarvasmarha-, juh- és sertésmaradványainak arányát összevetve megállapította, hogy általában a hadsereg településeinek esetében a szarvasmarha csonttörredékek aránya 30% alatti, míg a juh- vagy sertéscsontok 50% fölötti gyakorisággal szerepelnek a leletanyagokban. A katonai táborokban és az azokat kiszolgáló településeken a lómaradványok száma is magasabb volt. A szarvasmarhák aránya a villagazdaságok leletanyagában is 50% alatt maradt, azonban a városi hulladékokból igen magas százalékban kerültek elő a faj maradványai.⁷

A jómódú lakosság esetében a konyhahulladékból előkerülő háziszárnyasok és a néhány hónapos malacok maradványai utalnak leginkább a gazdagabb életvitelre, az ingyencsének számító apró emlősök (pl. az ún. *glirarium*okban hizlalt pelék) vagy énekes madarak csontjai iszapolás nélkül nemigen kerülnek elő ásatásokon.⁸

A lelőhely

A Szombathely–Zanat–Pap-földek lelőhely Vas megyében, Zanat község északi határán, a Szombathelyről északkeleti irányba kivezető 86. számú főút Zanat települést elkerülő szakasza mentén helyezkedik el (1. kép). A közel hat és félezer



2. kép. 2. sz. objektum (római kori gödör) metszete (Varga Krisztina felvétele)



3. kép. 2. sz. objektum (római kori gödör) részlete (Varga Krisztina felvétele)

négyszetméternyi terület, a Pap-földek-dűlő délkeleti részén, egy, a környezetből kiemelkedő domb déli oldalát foglalja el. Régészeti feltárására először 1999-ben a szombathelyi Savaria Múzeum, majd 2008-ban a Kulturális Örökségvédelmi Szakszolgálat (MNM NÖK) részéről került sor (ásatásvezető: Skriba P., Varga K.). A 2008. évi feltárást a 86-os számú főút 1999 után megépült szakaszának észak–déli irányú kiszélesítése indokolta. Az alig másfél hónapos ásatás során 6320 m²-en régészeti korszakokhoz azonosítottan összesen 22 (14 bronzkori, 8 római kori) objektumcsoporthoz sorolható 120 régészeti jelenséget (gödröket, vermeteket, cölöphelyeket) tártak fel.

A római korhoz köthető objektumok a lelőhely északnyugati részénél kerültek elő: néhány cölöphely erősen faszenes betöltéssel; egy keskeny rövid árok; egy nagyobb, szemétgödörként definiálható gödör, melynek alján nagy mennyiségű állatsont volt felhalmozva (2. számú objektum); valamint egy földbe süllyesztett padlójú (gazdasági) épület maradványaként értelmezhető, kisebb, egyenes aljú sekély jelenség.⁹

A lelőhely régészeti állattani leletanyagát 228, közel 500 töredékben előkerült állatmaradvány képezi, amelynek legnagyobb része, összesen 214 váztöredék, az említett római hulladékgödörből származik.

Módszer

Az archaeozoológiai vizsgálatok tárgyát a régészeti feltárások során napvilágra került állattani leletek alkotják. E maradványok az egykori ember környezetében élt (tartott, illetve vadászott) állatoknak a – gazdasági és kulturális szükségletek révén befolyásolt szelekcióval keletkezett – hulladékai. Kutatásuk, az állatfajok jellemzése mellett, az adott társadalmak életére vonatkozóan is adatokat szolgáltat. A vizsgálatok folyamán elsőként a maradványok fajmeghatározása, az egyes fajok csontjainak egymáshoz viszonyított aránya, a csontvázrészek gyakorisága, az egyedek életkora, neme, a csontméretek, az esetleges kóros elváltozások, darabolás, vágás-nyúzás és az egyéb megfigyelhető tafonómiai elváltozások adatfelvételére kerül sor. Az archaeozoológiai eredmények, a rendelkezésre álló fajoknak, valamint azok környezeti igényeinek jellemzésén túl választ adnak az állattartás és a vadászat arányával, jellegével kapcsolatos kérdésekre; utalnak az állatok egészségi, takarmányozási, tartási és tenyésztési körülményeire, hasznosításuk módjára, feldolgozásuk technikai

színvonalára. Információkat adnak az egyes időszakok húsfgyasztásáról: a minimálisan elfogyasztott hús mennyiségére, minőségére, feldolgozására, valamint a keletkezett hulladékok tárolására vonatkozóan.

Az archaeozoológiai leletanyag jellemzése

A hulladékgödörként azonosított 2. számú objektumot egy római kori gödör és annak betöltési rétegei alkotják (2–3. kép). A gödör a lelőhely északi területének északi szelvényfala mentén helyezkedik el. Átmérője 3,5–4 m, relatív mélysége 60–70 cm. Leletanyaga: néhány római kerámiatöredék, üvegdarabok, nagy mennyiségű állatsont.

Az állatsontok a gödör alján „összedobálva” az alsó (154-es számú) rétegben feküdtek, illetve egyetlen szarvasmarha felső *molaris* darabjai a gödör felsőbb rétegéből (152-es számú) kerültek elő. A két réteget részben elválasztva helyezkedett el egy fekete, faszenes réteg (153), amely az alsóbb (154-es) réteg állatsontjai közül (213 db) a magasabban lévőket (9 db) eny-

hén égett hatására színezte. Az előkerült csontok nagy része rossz megtartású és igen töredékes volt, ugyanakkor viszonylag nagy számban maradtak közel ép állapotban lévő, a különféle értékelésekre leginkább alkalmas hosszúcsontok is. A váztöredékek 79%-át lehetett faj-szinten pontosan elkülöníteni (1. ábra). A maradványok 95,9%-át (162 db) a szarvasmarha (*Bos taurus* Linnaeus 1758) csontok alkották, amelyek közé 7 db (4,1%) lócsont (*Equus caballus* Linnaeus 1758) volt még vegyítve.

A gödörben fellelt marhacsontok körülbelül 6 egyedhez, míg a lómaradványok egy, de maximum három állathoz tartozhattak valaha. A pontos meghatározásra alkalmatlan csonttöredékek esetében, azok némely jellegzetessége alapján, feltételezhető, hogy szintén e két nagypatás (*Ungulata [maior]*) váztöredékeiből kerültek ki.

A kisebb leletanyagokban a ritkább, apróbb állatfajok (pl. baromfik) maradványainak előkerülési lehetősége a leletanyag-mennyiséggel egyenes arányban csökken.¹⁰ Az tehát, hogy bizonyos fajok vázcsontjai hiányoznak az archaeozoológiai leletek közül, nem feltétlenül jelenti azt, hogy ezek az állatok nem voltak megtalálhatók. A jelen tanulmányban tárgyalt római gödör aprólékos bontása, illetve archaeozoológiai leletanyagának jól dokumentált felszedése, valamint az objektumnak a terepen is megfigyelt zártága, jellemzői mégis abban erősítenek meg minket, hogy a belőle előkerült állattani leletanyagot valóban csupán az említett két faj, a szarvasmarha- és a háziló-maradványok képezik – ez irányú tafonómiai veszteséggel tehát az adatkiértékelés során nem kell számolnunk.

Életkor-csoportok szerint a töredékek 29,4%-át (63 db) lehetett elkülöníteni. Ezek, 11 csont kivételével (8 subadultus, 3 maturus) mind kifejlett, 3,5-4 évesnél idősebb egyedektől származtak (2. ábra). Ez az arány általában, nagy értékű és hosszú szaporodási ciklusuk miatt, mind a szarvasmarhára, mind pedig a lóra jellemző. A hosszabb élettartam – a mindkét faj esetében általános izomerő hasznosításán (pl. szállítás, teherhordás, igavonás) túl – a szarvasmarhák tejhasznosítására is utalhat. A tehénnek kifejlett korukban, a 3-4. laktációs időszakra érik el tejtermelési képességük legkedvezőbb szintjét, ami majd csak a 6-7. tejelési periódusuktól kezd csökkenni. Amint pedig azt az írott forrásokból tudjuk, a római konyhá-
nak kedvelt alapanyagok voltak a különféle tejtermékek. A tehén tejtermelő képességéről műveikben, az állattartáshoz kapcsolódóan az antik szakírók is rendszeresen értekeztek. Egy-egy tehén beszerzésére vonatkozóan ez okból is különös odafigyelést javasoltak az állat életkorára. Columella például a bikákról és tehénkről értekezve a vásárlandó állat megfelelő küllemi, fizikai megjelenésén túl külön kitér annak korára is. A tehénkről megjegyzi, hogy mivel azok tízéves koruk felett már terméketlenek lesznek, ajánlott a fiatal egyed vásárlása, amit azonban nem érdemes két évesnél fiatalabb korban hágtatni semmilyen célból (*A mezőgazdaságról* VI. 21. 1–2).

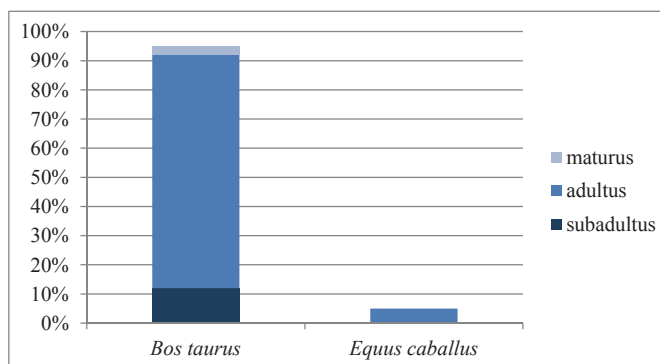
A régészeti korok táplálkozásának rekonstrukciójához szükség van az állattani maradványok hússzempontú értékelése is.

Faj	Species	N	%
Szarvasmarha	<i>Bos taurus</i> Linnaeus 1758	162	95,9
Házi ló	<i>Equus caballus</i> Linnaeus 1758	7	4,1
Faj szinten meghatározható töredékek (NISP*)		169	100%
Tulokformák	Bovinae	1	
Lófélék	Equidae	1	
Kérődző	Ruminantia (maior)	4	
Patás	Ungulata (maior)	4	
Emlős	Mammalia (maior)	20	
Nem meghatározható	indeterminabile	15	
Összes töredék (n)		214	

1. ábra. 2. sz. objektum (római kori gödör): az állattani leletanyag faj szerinti megoszlása (*NISP – Number of Identifiable Specimens; Fragmentzahl)

Egy-egy csont az állat valamely testtáját, vagyis húsrészeit is képviseli. A vázrészek előfordulási gyakorisága a leletanyagokban, valamint az egymáshoz viszonyított mennyiségi arányuk bizonyos mértékben jellemzik az állatok húsának hasznosítását az adott közösségekben. A csontok testtájak, illetve húsrészek szerinti csoportosításának a régészeti állattanban használt, funkció alapú, testtájékok szerinti (5 kategóriás) minőségelosztása Kretzoi Miklósnak köszönhető.¹¹ Az inkább a gazdasági hasznosság szempontjából vizsgálódó (3 kategóriás) rendszert pedig Hans-Peter Uerpmann készítette el¹² (3. ábra). Bár „minőségi” kategóriákról van szó, egyértelmű, hogy sem a lokális, sem a tágabb körű hagyományok, szokások által befolyásolt étkezési variációkat nem lehet ilyen mértékben beskatulázni, azonban a csoportosítások az archaeozoológiai értékelés során támpontot adnak az állatfajok testrégióinak hasznosítási fokára vonatkozóan.¹³

A húsmínőségi osztályozás szerint – az Uerpmann-féle három húsmínőségi osztálynak megfelelően – a leletanyagot legnagyobb számban a „közepes minőségű” húsok csontjai alkotják (4. ábra). Ez a megállapítás a korábbi, közvetlen terepi megfigyelések alapján a kis csontmennyiség ellenére is fenntartható. A számítás nem a töredékek, hanem a vázrészek számára épül, így – bár lényegében a vékony, lapos, jellegénél fogva könnyebben aprózódó bordacsontok magas száma (48 db) növeli meg csupán – a kategória értéke reális képet mutat. Nem meglepő talán, hogy a rostélyos, illetve (magas)hátszíni részek előnyös felhasználásaként még manapság is az egybesütést jelölik meg elsőként a szakácskönyvek.



2. ábra. 2. sz. objektum (római kori gödör): a szarvasmarha (*Bos taurus*) és a ló (*Equus caballus*) életkor szerint elkülöníthető vázrészeinek megoszlása

<i>Kretzoi (1968) osztályozása</i>	<i>Uerpmann (1973) osztályozása</i>
A) fejtájék: a koponya és állkapcsok, fogak, a nyelvcsontok és az első két nyakcsigolya	A) legnagyobb értékű hús: a gerincoszlop csontjai (kivéve a farokcsigolyákat), a lábszárak testközeli része, a váll- és medenceöv csontjai
B) törzstájék: a gerincoszlop, a bordák, a szegycsont, a keresztcsont és a medence	B) közepes értékű hús: a lábak alsó vége, a koponya (az agyvelővel), állkapocs (nyelvvel és rágóizomzattal), a borda és a szegycsont
C) lapocka és comb: a lapocka a karcsont, a könyök- és orsócsont testközeli vége; comb térdkalács, a síp- és szárkapocscsont testközeli vége	C) legkisebb értékű hús: az arc csontjai, a farok, a lábfejek (a csánkizülettel)
D) száraz végtag: az orsó- és könyökcsont alsó vége, a kéztő- és kézközépcsontok; a síp- és szárkapocscsontok alsó vége, a lábtő- és lábközépcsontok	
E) bőrben maradó: a terminális csontok, ujjpercek, a farokcsigolyák és a ragadozók peniscentja	

3. ábra. A csontok testtájak, illetve húsérték szerinti csoportosítása Gábori-Csánk – Kretzoi 1968 és Uerpmann 1973 alapján (Bartosiewicz 2006, 153, 13. táblázat nyomán)

	<i>Bos taurus</i>				<i>Equus caballus</i>				<i>Mammalia (maior)</i>				Összesen
	<i>subadultus</i>	<i>adultus</i>	<i>maturus</i>	<i>indet.</i>	<i>subadultus</i>	<i>adultus</i>	<i>maturus</i>	<i>indet.</i>	<i>subadultus</i>	<i>adultus</i>	<i>maturus</i>	<i>indet.</i>	
Legjobb minőségű húsrészek („A”)													
vertebrae	1	9		8								2	20
scapula				5								1	6
humerus	1	1		5									7
pelvis		1		1							1	6	9
femur	2	1		3									6
„A” összesen:	4	12	0	22	0	0	0	0	0	0	1	9	48
Közepes minőségű húsrészek („B”)													
neurocranium				2									2
mandibula		3		2									5
costa				43								5	48
radius	1	3		2									6
ulna				1									1
tibia	1	4		1		2							8
„B” összesen:	2	10	0	51	0	2	0	0	0	0	0	5	70
Alacsony minőségű húsrészek („C”)													
viscerocranium		2		1									3
os carpale				1									1
metacarpus				2									2
os tarsale	1	7	1	2				4					15
metatarsus		3		5		1							9
phalanges		3		16									19
„C” összesen:	1	15	1	27	0	1	0	4	0	0	0	0	49
Húsminőség szempontjából értékelhető töredék összesen (db):													167

4. ábra. 2. sz. objektum (római kori gödör): a húsminőség szerint értékelhető töredékek megoszlása Uerpmann 1973 alapján

	vázrész	oldal	életkor	legnagyobb hosszúság (mm)	proximalis szélesség (mm)	marmagasság (mm)	nem
<i>Equus caballus</i>	metatarsus	dex.	adultus	260,4	51,1	1364,1	
<i>Bos taurus</i>	metacarpus	dex.		196,7		1186,1	tehén
<i>Bos taurus</i>	metacarpus	sin.		212,3	68	1343,9	bika
<i>Bos taurus</i>	metatarsus	sin.	adultus	230,1	45,2	1226,4	tehén
<i>Bos taurus</i>	metatarsus	dex.		232,7		1240,3	tehén
<i>Bos taurus</i>	metatarsus	sin.		234,9		1252,0	tehén
<i>Bos taurus</i>	metatarsus	dex.	adultus	235,1	55,5	1253,1	tehén

5. ábra. 2. sz. objektum (római kori gödör): marmagassági adatok (Nobis 1954 és Vitt 1952 nyomán)

Méretadatot 47 csont esetében lehetett felvenni.¹⁴ Marmagasság számítására 7 érték volt alkalmas (5. ábra).¹⁵

A szarvasmarhánál a két kéz- (*metacarpus*), illetve négy lábközépcsont (*metatarsus*) alapján kapott marmagassági értékeket tekintve leginkább „kis-közepes” és „közepes” méretű egyedekről beszélhetünk. A tehénknél az átlagos marmagasság 123 cm, míg az egyetlen bika metacarpusa 134 cm-es marmagasságot jelez. A 120 cm alatti marmagasságú egyedeket általában helyi típusként szokás számon tartani, míg a 125 cm marmagasság felettiéknél esetében felmerül a behozott itáliai fajtákkal való kereszteződés lehetősége. Jelen leletanyagban az 5 marmagassági értékkel rendelkező tehén közül egy csupán 118,6 cm-es, míg a további 4 egyed inkább a 125 cm-es mérethez közelít, illetve azt meg is haladja.¹⁶

Egy igen vékony, hosszú ló-lábközépcsonton végzett számítások szerint a hajdani állat 136 cm marmagasságú, vagyis, bár az értéktartomány felső határával, de alacsonynak mondható egyed volt. A vázrész feltűnő karcsúsága utalhat az állat esetleges hátszló mivoltára is. A kistermetű, karcsú csontozatú lovak igen jellemzőek voltak Pannonia bennszülött kelta településein.¹⁷

A domesztikált állatok vad őseikhez viszonyított küllemi méretcsökkenése lassabban, enyhébb formában vázrendszerükön, illetve azon belül a fogazat alakulásán is nyomot hagy. Öröklődve idővel kialakul a fogak kulisszaszerű zsúfolódása, rendellenes állása vagy hiánya. Mindez szabálytalan kopáshoz (abból fakadóan akár más betegségekhez is) vezethet.¹⁸ A gödör állattani anyagában több, igen erősen kopott szarvasmarhafog is volt; más paleopatológiai szempontú elváltozást nem észleltünk.

A csontok rossz felületi megtartottsága miatt egyértelmű hasznosításukra utaló vágásnyomot csupán a leletanyag egyetlen csonttöredékén (nagypatás borda) figyelhetünk meg. Ugyanakkor az anatómiai rendben előkerült, összefüggő, vagyis egyben leválasztott vázrészek (felső-, alsó lábszár, gerinc a bordákkal), illetve egy szarvasmarha töredékekben megmaradt fél arckoponyája jellegzetes alakjukkal mind-mind a szakszerű darabolási, húsfeldolgozási technika mutatói.¹⁹

Kutya általi, illetve egy esetben kisebb, vagy fiatal egyed okozta rágásnyomok négy töredéken voltak megfigyelhetők. Ez az érték komolyabb következtetést nem engedhet meg, azonban azt mindenképpen jelzi, hogy az állatmaradványokat földbe kerülésük előtt kutya rágta meg.

Következtetések

A helyszíni megfigyelések, valamint a csontok vizsgálata alapján a Szombathely–Zanat–Pap-földek lelőhely római kori hulladéktároló gödre kapcsán elmondhatjuk, hogy annak alsó rétegébe a nagyobb darabokból álló, összefüggő testrészeket képviselő állatmaradványok egyidejűleg, de legalábbis igen rövid időn belül kerültek bele.

Mivel a bontott testrészekben belül a vázcsontok anatómiai rendben sorakoztak, a darabokon – azok földbe kerülésének pillanatában – szükségszerűen legalább inaknak még kellett lenniük.

A gödör zömében kifejtett egyedektől származó szarvasmarha- és háziló-csontokat tartalmazott. A töredékek teljes vázat nem adtak ki.

A csontokon egyértelmű húsfeldolgozási jeleket nem észleltünk (ez minden bizonnyal a talaj roncsoló kémhatásával is összefügg), az összetartozó részek (fél koponya, bordai részek, lábszár) azonban szakszerű darabolási módra utalnak.

A vázrészek képviselte húsmennyiség jelentős volt (mivel a csontok rossz megtartottságúak voltak, ezért a súlyukra vonatkozólag és az ebből következtethető húsmennyiség pontos becslésre nincs mód). Bár egy kisebb embercsoport élelmezésére elegendő húshalmazt képzelhetünk el, azonban lakomára való mennyiségről még nem beszélhetünk.

A gödör alsó és felsőbb rétegét elválasztó, nem szerves folyamatok révén, hanem égetés okán kialakult fekete rétegnek az állatok feldolgozásához nincs köze.

A testrészeket, mielőtt azokat föld fedte volna be, kutya rágta meg. A hulladéktároló tehát valószínűleg nyitott gödör volt, és így a csontokat fedő égett, fekete, faszenes réteg egy esetleges (fertőtlenítő céllal történt) szemétegetés nyomaként értelmezhető.

Jelen ásatási területtől déli irányba 200–300 méterre, 1999-ben, a 86. számú főút zanati bekötő útjánál folyó ásatások alkalmával Sosztarits Ottó régész (VMMI/Savaria Múzeum – IS) egy Kr. u. 2. századi római villa maradványait tárta fel. A villát a Savaria–Bassiana–Arrabona főúthoz bekötő útnak egy szakaszát pedig, szintén a Savaria Múzeum képviselőjében, Ilon Gábor régész tárta fel 2000-ben.²⁰

Feltételezhető, hogy az itt tárgyalt hulladékgödör, illetve a vele együtt a Skriba Péter és Varga Krisztina által vezetett 2008-as évi ásatások során feltárt gazdasági funkciójú épületként azonosított régészeti objektum, valamint az 1999-ben dokumentált római villa között kapcsolat állt fenn, azonban ennek régészeti bizonyítása még várat magára.

Jegyzetek

- 1 Balázs *et al.* 2013, 7–13.
- 2 Kiss *et al.* 1998, 16, 20–21, 33–34, 56; Ilon–Kvassay 2009, 24–26; Ilon–Kreiter 2010, 20–21; Balázs *et al.* 2013, 7–13.
- 3 Bökönyi 1984, 66–92.
- 4 Kron 2014, 128.
- 5 Balázs *et al.* 2013, 29; Hoffmann 2011, 16.
- 6 Bartosiewicz 1990–91, 103–124.
- 7 Vörös 2000, 28–30.
- 8 Bartosiewicz 1999, 5. jegyzet.
- 9 Skriba 2010, 28–29.
- 10 Bartosiewicz 1990–91, 103–124.
- 11 Gábori-Csánk–Kretzoi 1968, 230.
- 12 Uerpmann 1973, 316.
- 13 Bartosiewicz 2006, 153–158; Vörös 2007, 31–36.
- 14 Driesch 1976.
- 15 Nobis 1954, 155–194; Vitt 1952, 163–205; Matolcsi 1970, 89–137.
- 16 Bökönyi 1984, 27–28.
- 17 Vörös 1991, 354; Körösi 2011–12, 18.
- 18 Bartosiewicz–Gál 2013, 174–175.
- 19 Takács 1990–91, 41.
- 20 Ilon 2000–2001, 75.

Bibliográfia

- Apicius: *De re coquinaria. Szakácskönyv a római korból.* Szerk. Orlovsky G. Budapest, 2003.
- Balázs P. – Csapláros A. – Sosztarits O. (szerk.) 2013. „Iseum – Isis savariai temploma Szombathelyen”: *Sistrum*. Ser. B. No. 2. Szombathely.
- Bartosiewicz L. 1999. *Régészeti állattan* (jegyzet).
- Bartosiewicz L. 1990–91. „Animal Bones as Indicators of Continuity at Roman Provincial Sites”: *Antaeus* 19–20, 103–124.
- Bartosiewicz L. 2006. *Régenvolt háziállatok. Bevezetés a régészeti állattanba.* Budapest.
- Bartosiewicz L. – Gál E. 2013. *Shuffling Nags, Lamé Ducks. The Archaeology of Animal Disease.* Oxford.
- Bökönyi S. 1984. *Animal Husbandry and Hunting in Tâc–Gorsium.* Budapest.
- Columella: *Rei rusticae libri XII. A mezőgazdaságról.* Ford. Hoffmann Zs. Szeged, 2005.
- Driesch, A. von den 1976. *A Guide to the Measurement of Animal Bones from Archaeological Sites.* Peabody Museum Bulletin 1. Harvard University, Cambridge, MA.
- Firnigl A. 2012. *Római kori villák történeti környezetének vizsgálata a Balaton-felvidéken.* Doktori értekezés. Budapesti Corvinus Egyetem Tájépítészeti és Tájökológiai Doktori Iskola. Budapest.
- Gábori-Csánk V. – Kretzoi M. 1968. „Zoologie archéologique”: Gábori-Csánk V.: *La station du paléolithique moyen d’Érd–Hongrie.* Monumenta Historica Budapestinensia III. Budapest, 223–244.
- Hoffmann Zs. 2011. *Ételek és italok az ókori Rómában.* Szeged.
- Hoffmann Zs. 2014. *Mezőgazdaság és agrárviszonyok az ókori Rómában – A köztársaság és a principatus kora.* Szeged.
- Ilon G. 2000–2001. „Egy valódi »Via rustica« Savaria territoriumán”: *Savaria. A Vas megyei Múzeumok Értésítője* 25/3, 69–80.
- Ilon G. – Kvassay J. (szerk.) 2009. *Összeköttetés föld fölött és föld alatt – A Győr–Szombathely és Szombathely–Hévíz közötti 400 kV-os távvezeték régészeti kutatásai 2003–2009.* A K. Ö. Sz. tudományos-népszerűsítő füzetek 1. Szombathely–Budapest.
- Ilon G. – Kreiter E. (szerk.) 2010. *Vízalatti régészet – A Lukács-házi árvízcsúcs-csökkentő tározó területén végzett régészeti feltárások bemutatása.* A K. Ö. Sz. tudományos-népszerűsítő füzetek 3. Budapest.
- Kiss G. – Tóth E. – Zágórhidi Czigány B. 1998. *Savaria – Szombathely története a város alapításától 1526-ig.* Szombathely.
- Körösi A. 2011–2012. „A budaörsi kora római temető kősi- és lósi-jának archaeozoológiai vizsgálata, avagy a budaörsi kora római temető lovai”: *A Magyar Mezőgazdasági Múzeum Közleményei*, 9–36.
- Kron, G. 2014. „Animal Husbandry”: G. L. Gampbell (szerk.): *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life.* Oxford Handbooks in Classics and Ancient History. Oxford, 109–135.
- Marosi S. – Somogyi S. (szerk.) 1990. *Magyarország kistájainak katasztere.* I–II. Budapest.
- Matolcsi J. 1970. „Historische Erforschung der Körpergrösse des Rindes auf Grund von ungarischen Knochenmaterial”: *Zeitschrift für Tierzüchtung und Züchtungsbiologie* 87/2, 89–137.
- Nobis, G. 1954. „Zur Kenntnis der ur- und frühgeschichtlichen Rinder Nord- und Mitteldeutschlands”: *Zeitschrift für Tierzüchtung und Züchtungsbiologie* 63/2, 155–194.
- Skriba, P. 2010. „Szombathely–Zanat – Pap-földek (Vas megye 12. lelőhely, Zanat I/2 lelőhely)”: Kvassay J. (szerk.): *Évkönyv és jelentés a K. Ö. Sz. 2008. évi feltárásairól.* Budapest, 28–29.
- Takács I. 1990–1991. „The History of Pig (*Sus scrofa dom.* L.) Butchering and the Evidence of Singeing of Subfossil Teeth. Adatok a házi sertés (*Sus scrofa dom.* L.) feldolgozásának történetéhez és bizonyítékok a sertések perzselésére szubfosszilis fogletek alapján”: *A Magyar Mezőgazdasági Múzeum Közleményei*, 41–56.
- Uerpmann, H-P. 1973. „Animal Bone Finds and Economic Archaeology: A Critical Study of ‘Osteo-Archaeological’ Method”: *World Archaeology* 4/3, 307–322.
- Vitt, V. O. 1952. „Losadi pazyrykskih kurganov. The Horses of the Kurgans of Pazyryk”: *Советская Археология* 16, 163–205.
- Vörös I. 1991. „Temetési étel és állatáldozat leletei Solymár kora császárkori temetőjében”: *Studia Comitatus* 21, 344–363.
- Vörös I. 2000. „Farm and Hunted Animals from the Roman Imperial Period in Hungary”: *Specimina Nova. Dissertationum ex Institutis Historicis Universitatis Quinqueecclesiensis* 16, 227–242.

Hódi Attila (1976) régésztechnikus, az Iseum Savariense segédmuzeológusa. Kutatási területe az Isis-szentély építési fázisainak régészeti vizsgálata. 2002 óta vesz részt a savariai Iseum kutatásában.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Apuleius Savariensis II (2012/4).

Bronzöntő műhelyek Savariában

Hódi Attila

Az ókori Savaria történetével kapcsolatos információink a régészeti kutatások eredményeképpen évről évre bővülnek, így napjainkra a római város iparáról is kiemelkedő mennyiségű adat áll rendelkezésünkre. Az ismert lelőhelyek közül a legfontosabbak közé sorolhatjuk a romkert fazekastelepet¹ és a közelmúltban publikált iseumi textilműhelyeket.² A fémmegmunkálás emlékei ismertek a város falain belül és kívül egyaránt, amelyek közül a bronzöntéshez kapcsolódóak vannak túlsúlyban (1. kép).

A közelmúltban Sey Nikoletta doktori disszertációjában³ foglalta össze a pannoniai bronzművesség emlékeit, külön fejezetet szentelve Savariának, melyben részletesen tárgyalja az itt csak a felsorolás szintjén említett lelőhelyeket.

Az evangélikus templom közeléből ismert egy leletcsoport,⁴ amelyet a kutatás már korábban egy bronzöntéssel foglalkozó műhely beolvasztásra deponált készleteként értelmezett.⁵ Tóth Endre hívta fel a figyelmet arra, hogy az összes tárgy valószínűleg a késő római idősakra datálható. Bronzművességre utaló további leletek ismertek a Romkert, a Sörház utca, a Szily János utca, a Szent Márton utca és a Fő tér területéről.

Savaria belvárosában, a Kőszegi utca és a Király utca közötti területre tervezett parkolóház kutatásakor, egy Kr. u 2. században felhagyott vályogépületben álló, kisméretű olvasztókemencét tártunk fel⁶ (3. kép). Az épülettől délre egy félkész ládikaveret⁷ is előkerült, amely az 1990-es években feltárt, Kőszegi utcai késő római lemezfeldolgozó műhellyel⁸ mutat kapcsolódást.

Az utóbbi évek kutatásai nyomán két területet emelhetünk ki Savariában a bronzmegmunkáláshoz köthető leleteik miatt. Ezek közül az egyik a déli külvárosban, az Isis-szentély területén helyezkedett el. A másik a fallal körülvett belváros nyugati részén, a mai Szily János utca 18. szám alatt feküdt.⁹ A továbbiakban az erről a két lelőhelyről származó műhelyleleteket szeretném röviden bemutatni.



1. kép. Bronzművességgel kapcsolatos lelőhelyek Savariában
(Isztin Gyula és Sosztarits Ottó nyomán)



2. kép. Bikaáldozatot ábrázoló bronzöntvény
(Vizi Péter felvétele)

Bronzöntő műhely a Szily János utca 18. ásatásán

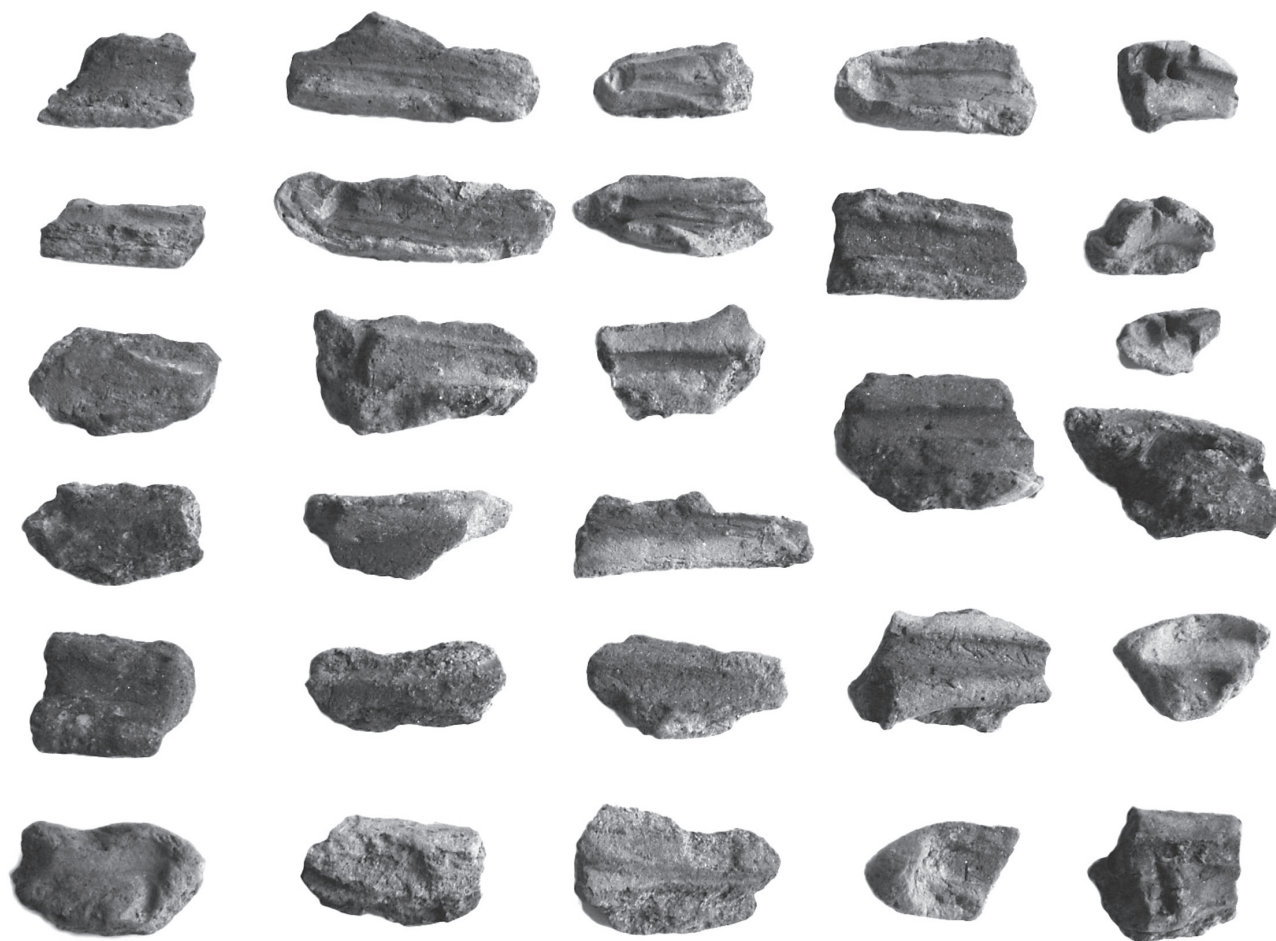
2006 őszén a lelőhelyen egy lakóház építését megelőzően két hétig tartó leletmentés történt.¹⁰ A Szily János utca vonala nyugatra esik a római kori város erre a területre lokalizált fórumától. Az ásatás kezdetén a humuszrétegek eltávolítása után egy kelet–nyugati irányú, bazaltlapokkal burkolt, római kori út maradványai kerültek napvilágra. A helyenként érintetlenül álló útburkoló köveket fedő törmelékben egy kő *ossuarium* feküdt, mintegy mementójaként a város fokozatos pusztulásának. A bazalt burkolólapok egy részét az út gerince alatt futó, beszakadt boltozatú szennyvízcsatornában találtuk meg. Az utca északi oldalán fekvő épületeket az alapozásukig visszabontották. A kutatott terület keleti felén a római út sódere alaposítását két szondában vizsgáltuk, és rétegenként elbontottuk. Az útalapozás alatt meglepetésünkre egy Kr. u. 1. századi műhely nyomait találtuk: egy kemence és egy talpgerendás szerkezetű épület maradványaira bukkantunk. Az ebből a rétegből származó kisleletek között a legfontosabb csoportot a terrakotta öntőminták (4. kép) adják, melyek a később ismertetésre kerülő, Iseumban talált töredékek tökéletes párhuzamai. Az összesen 116 minta mindegyike kézzel formázott, apró kavicsal soványított agyagból készült, és vannak köztük a használattól szinte teljes keresztmetszetben átégett állapotúak is. Az első vizsgálatok alapján megállapítható, hogy az iseumi műhelyekhez hasonlóan itt is többféle terméket készítettek bronzból. Öntőformáink közül elsőként a fibulák, azaz a ruhakapcsolók készítésére szolgáló példányokat sikerült azonosítanunk, melyek több különböző méret gyártását igazolják. Töredékeségük ellenére ezekről annyit biztosan megállapíthatunk, hogy van közöttük olyan, egyszerre több darab készítésére alkalmas forma is, amelyben párhuzamosan helyezkedtek el a fibulák.



3. kép. Kőszegi utca, Parkolóház. Olvasztókemence metszete
(Tárczy Tamás felvétele)

Több töredéken megfigyelhető, hogy a bennük készült fibulák áttört tűtartóval rendelkeztek. Ez az információ és a hát erősen ívelt vonala egy- vagy kétgombos erősprofilú fibula gyártására utal. Az öntőformák másik csoportja több kérdést is felvet. További kutatásnak kell tisztáznia azt, hogy mi volt az ezekben készített hosszúkás, lapos bronztárgyak rendeltetése. A negatívok egy csoportjáról feltételezhető, hogy tű, másik részük-ről pedig az, hogy csipesz vagy más orvosi eszköz készítésére szolgálhatott.¹¹ A tárgyalt rétegből további – a bronzöntést bizonyító – tárgyak kerültek elő: öntőtégely-töredékek használati nyomokkal, fémolvadékok, bronzmaradványok és salak. Ennek a műhelynek a különös jelentősége abban áll, hogy topográfiai helyzete miatt fontos adatokkal szolgál Savaria korai történetének megismeréséhez. A korábbi kutatások¹² nyomán tudjuk, hogy a fallal körülvett belvárosban a korai fa-vályog szerkezetű épületeket a Kr. u. 2. század első felére már maradandóbb anyagokból építették át. A kőépítkezések során készült el a város utcái alatt húzódó szennyvízelvezető rendszer is. Ezt követően kőburkolattal látták el az insulákat határoló utcákat.¹³ Éppen egy ilyen út fedi le a műhelymaradványainkat, ami azt bizonyítja, hogy Savaria belvárosában az utcahálózat kiépítése előtt – egy akkor még teljesen szabadon álló területen – bronzöntéssel foglalkozó műhely működött. Sokáig tartotta magát az a nézet, hogy a tűzzel dolgozó szakmákat csak a város falain kívül művelhették, elsősorban a tűzveszély miatt. A műhelyünk esetében ezt figyelmen kívül hagyták, ami a terület beépítettségére utal: feltételezi, hogy a közelben nem álltak épületek, tehát a tűzveszélyesség sem merült fel. A másik fontos információ az, hogy a várostervezés és -kivitelezés során volt egy olyan időszak, amikor az általunk ismert és a késő római időszaki használatban lévő belvárosi utcák egy részének helyén még szórványosan különböző funkciójú épületek álltak. Az ipari tevékenységre utaló leleteink kutatási

egysége (rétege) a Savariában megfigyelhető egyik legkorábbi jelenséghez kapcsolódik. A korábban már említett talpgerendás szerkezetű épület alapozása a legalsó, még érintetlen agyagrétegbe mélyül. A feltárás során a műhelyhez tartozó járószinten egy fapadló maradványát is megfigyelhettük. A két egymással párhuzamosan futó gerenda-alapárok egyikének felső részén egy vályogtégla feküdt (5. kép). Az agyag-negatívok rétegében – amelyek, ahogy említettük, a város korai periódusához kapcsolódnak – meglepően gazdag, import kerámiatöredékekből álló leletgyűtest találtunk. Érdekes ezek közül megemlíteni az Itáliában készült vékonyfalú csészék, volutás mécsesek és terra sigillata-töredékek mellett egy arcos edény darabjait is. A rétegünkben legalább három különböző típusú amphora töredékeit is meghatározhattuk. Szinte meglepő ez a leletgazdagság egy műhely maradványai között, de egyben fontos információ a település korai kereskedelmi gazdasági viszonyait illetően. A műhely működésének



4. kép. Öntőminta-töredékek a Szily János utca 18-ból
(Tárczy Tamás felvétele)

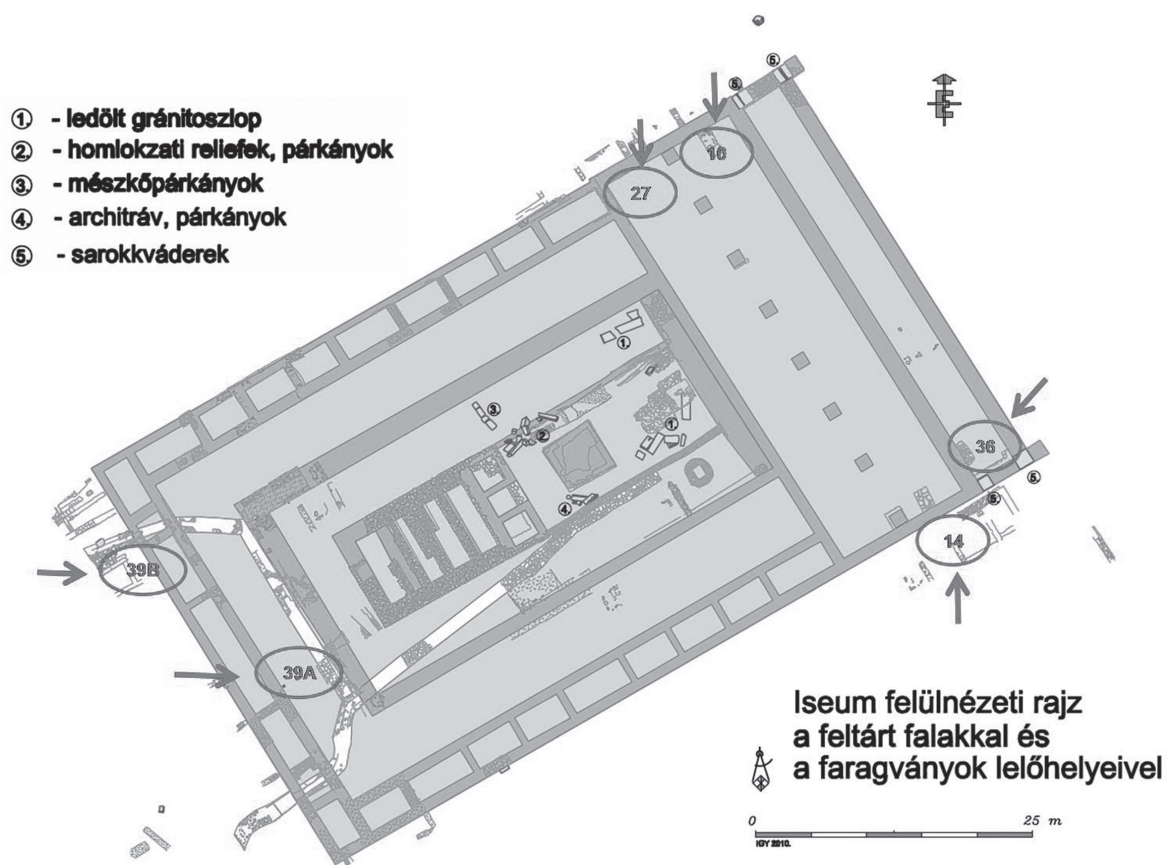
időszakát a városalapítást követő időszak és a belváros tervezett kiépítése, a Kr. u 2. század első fele közé tehetjük.¹⁴

Bronzöntő műhelyek az Isis-szentély területén¹⁵

Savaria Iseumának régészeti kutatása során látott napvilágot egy a Szily János utcaihoz hasonló leletegyüttes. Itt azonban az apróbb tárgyakon kívül az egykori műhelyépületek, közvetlen környezetük járósíntjei és a hozzájuk tartozó tüzelőberendezések maradványai is előkerültek. A szentkerület a Borostyánút nyugati oldalán, Savaria fallal körülvett belvárosának déli előterében fekszik. A fémművességre utaló első leletek – köztük öntőtégely-töredékek¹⁶ használati nyomokkal – már a Szentlélek Tihamér által vezetett ásatásokon előkerültek. Az újraindított kutatások során 2001-ben a Iseum hatalmas elő-



5. kép. Szily János utca 18. Párhuzamos gerenda-alapárkok vályogtégglával
(Tárczy Tamás felvétele)



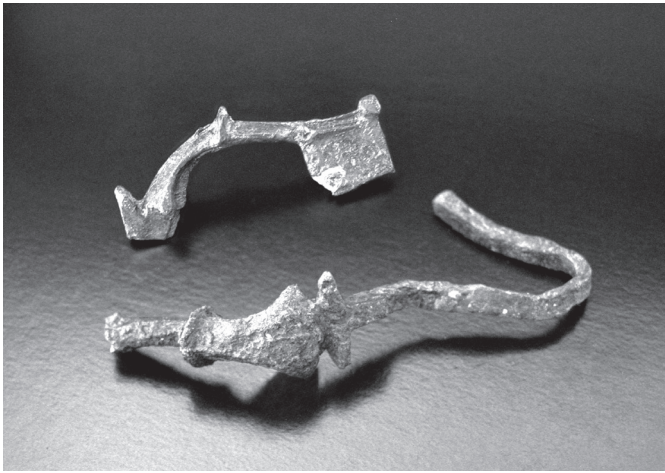
6. kép. Bronzöntő-műhelyek az Iseum területén
 (Isztin Gyula és Sosztarits Ottó nyomán)



7. kép. Agyag öntőminták félkész fibulákkal és fűjtatócső
 (Tárczy Tamás felvétele)

csarnokának északi felén¹⁷ mutatkoztak műhelytevékenységre utaló nyomok (6. kép). Az elterített faszenes, égett rétegek közelében salakdarabokra¹⁸ és egy olvasztókemence maradványaira bukkantunk. A tüzelőberendezés közelében agyag öntőminta-törödékek¹⁹ feküdtek. A további kutatások során 2002–2003-ban a szomszédos szelvényben²⁰ megtaláltuk a műhely szemétködrét, betöltésében fűjtatócső²¹ és egy zárnyelv öntőmintájának²² töredékeivel (7. kép). Ugyanebben a szelvényben egy öntéshibás,²³ a szelvény közelében pedig egy félkész, egygombos erősprofilú fibulát²⁴ találtunk (8. kép).

2007-ben az előző műhelyek párhuzamaként szintén az előcsarnok területén, csak annak déli végében mutatkoztak fémmezmunkálásra utaló nyomok.²⁵ Itt azonosíthattuk a műhely járószintjét (agyagpadló), melynek a felületébe beletaposott bronzlemezdarabok mellett egy Medusa-fővel díszített, öntéshibás bronztárgy²⁶ feküdt. A vályogépület



8. kép. Félkész és öntési hibás egygombos, erősprofilú fibulák
(Tártsy Tamás felvétele)

maradványai között egy kemence hamus gödrét és agyag öntőminta-töredékeket dokumentálhattunk.²⁷ Fontos különbség az előcsarnok területének két végén fekvő műhelyek között, hogy az északi oldalon megfigyelhető maradványok elsősorban bronzöntésre utalnak, míg a déli épületben talált nagy mennyiségű kovácsalak vasmegmunkálást is feltételez.

A szentkerület előcsarnoka előtt futó Borostyánút átvágásakor vizsgált, többször megújított sóderecs útalapozási rétegekben megfigyelhettük a műhelyekből az akkor még burkolat nélküli út felületére kihordott faszenes-salagos rétegeket.²⁸ Az egyik ilyen jelenségben öntőtégely-töredéket is találtunk. Korábban kézenfekvő volt a Borostyánút közelségével indokolni az ipari létesítmények ide telepítését. A 2007–2008-as kutatások azonban újabb műhely maradványait hozták napvilágra, ezúttal azonban a szentkerület nyugati szélén, az úttól közel 70 méteres távolságban. Ezen a területen egy műhely munkagödreként azonosítható jelenség, illetve ennek közelében a járószintre elterített faszenes salagos rétegek jelezték a fémöntő műhely jelenlétét. A munkagödör sóderecs betöltésében minden bizonnyal beolvasztásra váró különféle bronztárgyak maradványai feküdtek. Ezek közül a strigilis- és serpenyőnyél-töredékek,²⁹ egy lovasági csüngődísz³⁰ (9. kép), a korsófedelek, az Aucissa³¹ és korongfibulák³² érdemelnek külön említést. Ez a leletcsoport a műhelyben újraolvasztásra váró készletnek csak az elvesztett, szétszóródott darabjait tartalmazza. Feltételezhető, hogy vannak az öntőműhelyből vagy annak közeléből származó olyan tárgyak is, melyek helyben készültek. Két teljesen egyforma bronz korsófedele és egy öntéshibás, egygombos erősprofilú fibulát³³ sorolhatunk ide. Több apró, sodrott orsó-

kampót is találtunk a műhely közelében, melyek méretükénél fogva mint beolvasztandó fém nem képviselhetek túl nagy értéket. Valószínűbb, hogy itt készítették őket, különös tekintettel arra, hogy a bronzöntő műhelyekkel egy időben ruhakészítő és -javító műhelyek is működtek a későbbi Isis-szentély területén.³⁴ Biztosan itt gyártott terméktípusra utal az az ólom lunula-modell,³⁵ melyet a műhely maradványait lefedő és a korai Isis-szentély freskóanyagát tartalmazó rétegben találtunk.

Az imént felsorolt jelenségektől kis távolságra, de szintén a későbbi szentkerület nyugati felén lemezmegmunkálásra utaló leleteket is dokumentálhattunk. Egy talpgerendás, fa-vályog szerkezetű épület közelében³⁶ három, szinte teljesen egyforma méretű, babérlevél alakú tárgyat³⁷ találtunk. A felületük alapján megállapítható, hogy az egy diadém alkatrészeként meghatározható leveleket másodlagosan felhasznált bronzlemezéből vágták ki. Bronztárgyak helyi javítását bizonyítja az az Iseum területén talált serpenyőnyél³⁸ (10. kép), melynek felületén forrasztásnyomokat lehet megfigyelni.

A későbbi szentély insulájában elhelyezkedő, önmagában is fontos információkkal szolgáló ipari negyed kronológiai szempontból is különösen fontos számunkra. A „műhelyperiódus” vége jelzi a felette létesített szentkerület köépítkezéseinek lehetséges legkorábbi időpontját.³⁹ Az előcsarnok északi végében lévő műhely szeméttégdrében talált Traianus *denarius* a Kr. u. 2. század első évtizedére datálja az épület használatának végét. Az Iseum nyugati területein talált műhely vagy műhelyek felhagyása is a Kr. u. 2. század első felére datálható.

A Iseum és a Szily János utcai lelőhely jellemző adatait összehasonlítva megállapíthatjuk, hogy mindkét műhelyben készítettek kisebb méretű bronztárgyakat, melyek közül a fibulagyártás mindkét esetben bizonyítható. A Szily János utca 18. szám alatt talált műhelyt a belváros sűrűbb beépítésekor számolták fel. A több műhely egyidejű működése bizonyítja, hogy folyamatosan kereslet volt a helyi gyártmányokra, annak ellenére, hogy a városalapítást követően a távolsági kereskedelem segítségével szinte minden importáru eljutott a településre. A helyi mesterek nemcsak új termékeket készítettek, hanem használati tárgyak ja-

vításával is foglalkoztak, a sérült, használhatatlanná vált tárgyakat pedig alapanyagként begyűjtötték és újraolvasztották. A város déli előterében a Borostyánkőút közelsége miatt is egyre értékesebbé váló területekről a műhelyek kiszorultak, helyükön szakrális funkciójú épületeket hoztak létre, köztük az Isis-szentéllyel. Szinte bizonyos, hogy a bronzöntő műhelyek innen áttelepülve tovább dolgoztak, és a város római korszakában kiszolgálták a városlakók igényeit.



9. kép. Lovassági csüngődísz
(Vizi Péter felvétele)



10. kép. Bronz serpenyőnyél javításnyomokkal
(Magyar Vivien felvétele)

Jegyzetek

- 1 P. Buócz 1991, 17; Sey 2013a, 71.
- 2 Balázs *et al.* 2013b, 24; Balázs *et al.* 2013a, 9–10.
- 3 Sey 2013a.
- 4 P. Buócz 1967, 10; Sey 2013a, 74, Kat. 339–343.
- 5 Tóth 2001, 17; Sey 2013a, 74.
- 6 Sosztarits 2007, 290; Savaria Múzeum Régészeti Adattár, a továbbiakban SMRA 2130-06; SMRA 2200-07.
- 7 Sosztarits *et al.* 2013, 187, Kat. 14.41.
- 8 Egy vésett bronzlemezekkel díszített vödöröske és egy táncoló menádöt ábrázoló ládikaveret is ismert a fent említett, lemeztechnikával dolgozó műhelyből. Sosztarits 1996, 311; Sey 2013a, 74–75, Kat. 368–369.; SMRA 1238-97.
- 9 Mindkét ásatás Sosztarits Ottó régész vezetésével zajlott, akinek ezúton szeretném megköszönni a lehetőséget a két leletsoport vizsgálatára.
- 10 SMRA 2042-06; SMRA 2168-07.
- 11 Az agyagnegatív-töredékek tisztított, de jelenleg még restaurálatlan állapotban vannak.
- 12 Kiss–Sosztarits 1996–97, 106.
- 13 P. Buócz 1971–72, 211; Sosztarits 1995, 236.
- 14 A datálói leletek szakértők általi meghatározása után pontosíthatjuk majd ezeket az adatokat.
- 15 Sey 2013a, 72–74.
- 16 Sey 2013a, 72–74, Kat. 350.
- 17 10. szelvény, Sey 2013a, 72–73.
- 18 Sey 2013a, 73, Kat. 347–349.
- 19 Sosztarits *et al.* 2013, 250–251, Kat. 22.3–22.5 A, B, C, D; Sey 2013a, 72, Kat. 350–357.
- 20 27. szelvény.
- 21 Sosztarits *et al.* 2013, 251, Kat. 22.6; Sey 2013a, 72, Kat. 359.
- 22 Sosztarits *et al.* 2013, 253, Kat. 22.11; Sey 2013a, 73, Kat. 358.
- 23 Sosztarits *et al.* 2013, 253, Kat. 22.12; Sey 2013a, 73, Kat. 360–362.
- 24 Sosztarits *et al.* 2013, 252, Kat. 22.7; Sey 2013a, 73, Kat. 360–362.
- 25 36. szelvény.
- 26 Sey 2013a, 73, Kat. 363; Sosztarits *et al.* 2013, 187, Kat. 14.39.
- 27 Az agyagnegatívok között itt is találtunk fibulakészítésre szolgáló darabot. A még restaurálatlan töredékek túlnyomó része viszont egy kis átmérőjű korong alakú tárgytípus (talán övdísz) gyártását bizonyítja.
- 28 Mladonicki–Sosztarits 2009, 337–338.
- 29 Sosztarits *et al.* 2013, 188, Kat. 14.42.
- 30 Sosztarits *et al.* 2013, 150, Kat. 11.28.
- 31 Sosztarits *et al.* 2013, 155, Kat. 12.3.
- 32 Sosztarits *et al.* 2013, 160, Kat. 12.18.
- 33 Sosztarits *et al.* 2013, 253, Kat. 22.13.
- 34 Pásztókai-Szeőke – Radman-Livaja 2013, 254–270; Pásztókai-Szeőke 2014, 7–21.
- 35 A tárgy meghatározásáért Dr. Sey Nikolettának tartozunk köszönettel; Sosztarits *et al.* 2013, 252, Kat. 22.9.
- 36 39/A szelvény.
- 37 Sosztarits *et al.* 2013, 116, Kat. 8.63; Sey 2013a, 73, Kat. 366–367.
- 38 Sosztarits *et al.* 2013, 93, Kat. 8.9; Sey 2013a, 73, Kat. 365.
- 39 Sosztarits 2010, 149.

Bibliográfia

- Balázs P. – Csapláros A. – Sosztarits O. (szerk.) 2013a. *Isis savariai otthona. Vezető az Iseum Savariense Régészeti Műhely és Tárház állandó kiállításához*. Sistrum Serie B. No. 1. Szombathely.
- Balázs P. – Csapláros A. – Sosztarits O. (szerk.) 2013b. *Iseum – Isis temploma Szombathelyen*. Sistrum Serie B. No. 2. Szombathely.
- Hódi A. 2011. *A legújabb kutatási eredmények a savariai Iseum építéstörténetéhez*. Egyetemi szakdolgozat, NYME SEK BTK Történelem Intézet Tanszék (kézirat).
- Kiss P. – Sosztarits O. 1996–1997. „Ein besonderer Meilenstein aus Savaria”: *Savaria. A Vas Megyei Múzeumok Értesítője* 23/3, 101–114.
- Mladonicki R. – Sosztarits O. 2009. „Die Strecke der Bernsteinstraße in Savaria”: Bíró Sz. (szerk.): *Ex Officina... Studia in Honorem Dénes Gabler*. Győr, 325–356.
- Ottományi K. – Sosztarits O. 1996–1997. „Spätrömischer Töpferofen im südlichen Stadtteil von Savaria”: *Savaria. A Vas Megyei Múzeumok Értesítője* 23/3, 145–216.
- Pásztókai-Szeőke J. 2014. „A római toga viselése Pannoniában – egy mítosz és a valóság”: *Korall* 55, 5–21.
- Pásztókai-Szeőke J. – Radman-Livaja I. 2013. „Textilműhelyek az Iseum területén”: Balázs *et al.* 2013c, 254–270.
- P. Buócz T. 1967. *Savaria topográfiája*. Szombathely.
- P. Buócz T. 1971–1972. „Savaria úthálózatának kronológiája a Járdányi Paulovics István Romkertben”: *Savaria. A Vas Megyei Múzeumok Értesítője* 5–6, 201–216.
- P. Buócz T. 1991. „A Járdányi Paulovics István Romkert helyreállítási és feltárási munkái (I–III. sz.)”: *Savaria. A Vas Megyei Múzeumok Értesítője* 20/1, 13–25.
- Sosztarits, O. 1995. „Topografische Forschungen in südlichen Teil von Savaria. Die Notgrabung auf dem Hauptplatz von Szombathely (1991–1992)”: Hajnóczi G. (szerk.): *La Pannonia e l'Impero romano (Atti di convegno)*. Milano, 233–242.
- Sey N. 2013a. A pannoniai római kori bronzművesség műhelykérdései. Doktori disszertáció. Eötvös Loránd Tudományegyetem, Budapest.
- Sey N. 2013b. Bronzműhelyek az Iseum területén, In: Sosztarits O. – Balázs P. – Csapláros A. – (szerk.) 2013c. *A savariai Isis szentély. Isis savariai otthona – kiállítási katalógus*. Sistrum Serie A. No. 2. 249–254.
- Sosztarits O. – Balázs P. – Csapláros A. (szerk.) 2013. [2014] *A savariai Isis szentély. Isis savariai otthona – kiállítási katalógus*. Sistrum Serie A. No. 2. Szombathely.
- Sosztarits O. 1996. „Urchristliche Kleidungsnael aus Savaria”: *Specimina Nova Universitatis Quinqueecclesiensis* 12, 311–317.
- Sosztarits O. 2010. „Evidenzen der Chronologie vom Iseum in Savaria”: Győry H. (szerk.): *Aegyptus et Pannonia IV*, 145–152.
- Tóth E. 2001. „A császárkultusz főoltára Pannonia Superiorban”: *Archaeologiai Értesítő* 216, 5–33.

Hagyományteremtő szándékkal indította útjára 2003 telén a Szépművészeti Múzeum Antik Gyűjteménye „Az évszak műtárgya” kamarakiállítás-sorozatot. 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

1914–2014: százéves az antik terrakotta-gyűjtemény

Paul Arndt (1865–1937) tiszteletére

Alapításának hivatalos, 2008-as centenáriuma után a Szépművészeti Múzeum Antik Gyűjteménye okkal ünnepelheti „második megalapításának” évfordulóját 2014 őszén, éppen száz évvel Paul Arndt hatszázötven tételes terrakotta kispasztikai gyűjteményének megvásárlása után. Ez a vásárlás nemcsak az addig nálunk őrzött tárgyak számszerű megsokszorozását jelentette, hanem annál jóval többet: a gyűjteményt elindította a jelenlegi vásárlások által is követett fejlődési irányba, műfajában és perspektíváiban újította meg.

A Szépművészeti Múzeum alapításának idején érvényes koncepció szerint az antik műtárgyak szerepe az új múzeumban lényegében a pasztikai műfaj művészeti szempontból kiemelkedő alkotásainak képviselete volt, és erre a célra ekkor még elegendőnek látszott a legfontosabb ókori szobrászati alkotások gipszmásolatainak kiállítása. 1908-ban azonban mégis sor került az első vásárlásra, amely eredeti ókori alkotásokkal egészítette ki az „antik pasztikai gyűjteményt”. Ennek az alapító eseménynek is ugyanaz a két személy volt a főszereplője:



1. kép



2. kép



3. kép

az első, (egy kivétellel) márvány nagyszobrászati emlékekből álló, százharmincöt darabos gyűjteményt szintén Paul Arndttól vásárolta a múzeum, az akkor még a Nemzeti Múzeumban dolgozó Hekler Antal (1882–1940) szakértői javaslatára, aki hat évvel később, immár a Szépművészeti Múzeum antik plasztikai osztályának vezetőjeként a terrakotta gyűjtemény vásárlását bonyolította. A müncheni műgyűjtő-archeológus és az antik régészet és művészettörténet magyarországi megalapítója szakmai-szellemi gyökerei községek voltak, és valószínű, hogy együttműködésük nélkül a klasszikus antikvitás művészeti emlékeinek máig egyetlen, átfogó hazai gyűjteménye nem vagy nem így jött volna létre.

Paul Arndt (1865–1937) előbb Lipcsében, majd Münchenben tanult klasszika archeológiát, vagyis azokban a központokban, ahol ez a tudományág voltaképpen megszületett a 19. század második felében. Müncheni mestere, Heinrich Brunn mellett a tudományos karrier útján indult el és részben az ő ösztönzésére és munkásságát folytatva vágott bele az 1890-es években az antik művészet emlékeit átfogó, illusztrált gyűjteményekben hozzáférhetővé tevő publikációk létrehozásába: ezek közül talán a legfontosabb a W. Amelung közreműködésével 1893-tól kiadott sorozat, a *Photographische Einzelaufnahmen antiker Skulpturen*, amely több nemzedéken keresztül szolgált az antik szobrászat kutatói számára korszerű és mással nem helyettesíthető segédeszközként. 1894-től kezdve, amikor Brunnt Adolf Furtwängler, a 19. századi német archeológiai



4. kép



5. kép

hagyomány utolsó nagy alakja követte a müncheni katedrán, Arndt független tudósként és magángyűjtőként folytatta tevékenységét. Müncheni háza a német klasszika archeológia és antik műgyűjtés informális központjává vált, szakértőként és olykor mecénásként is támogatta számos európai közgyűjtemény kialakulását és fejlődését. Tájékozottsága és kapcsolatrendszere lehetővé tette számára, hogy nyomon kövesse a klasszikus antikvitásnak a századfordulón ismert lelőhelyein folyó felfedezéseket és ásatásokat, enciklopédikus szakmai műveltsége és kritikai érzéke pedig a piacon forgó antik tárgyak elsőrangú ítézőjévé tette. Miközben kutatói publikációs tevékenységet is folytatott, teljesítménye ma elsősorban az antik művészet 20. századi múzeumi gyűjtésének és rendszerezésének megalapozásában mondható jelentősnek. Arndt rendszeres szakértői és közvetítői szerepet töltött be a müncheni Antikensammlung, a koppenhágai Ny Carlsberg Glyptothek és az amsterdami Allard Pierson Museum gyűjteményeinek fejlesztésében is. A müncheni Antikensammlungnak egy antik kistárgyakból álló saját gyűjteményt is adományozott; a Ny Carlsberg Glyptothek részben az ő közreműködésével szerzett antik szoborgyűjteményének nagy képtáblákkal illusztrált, monumentális katalógusa szintén Arndt műve (*La Glyptothèque Ny Carlsberg. Les Monuments Antiques*. München, 1896–1912).

A budapesti Szépművészeti Múzeum antik gyűjteményének születésében játszott szerepe nagyrészt Heklerrel való ismeretségének köszönhető, aki 1904-től Münchenben Furtwängler tanítványa volt, és néhány szakmai tárgyú levél tanúsága szerint hazatérése után Arndttal is kapcsolatban maradt. Így került sor arra, hogy 1908-ban Arndt márványgyűjteményét az újonnan alapított budapesti múzeum vásárolja meg. Arndt ezután közvetlenül is folytatta önkéntesnek mondható szaknácádói tevékenységét a Szépművészeti Múzeum szolgálatában, így egyebek mellett már 1910-ben felajánlotta egy antik kistárgyakból álló gyűjtemény eladását is Budapestnek. Ahhoz azonban, hogy legalább a terrakotta kispasztikai gyűjtemény a Szépművészeti Múzeumba kerüljön, alapvető koncepció-

váltásra volt szükség: az elsősorban a művészeti akadémiák igényeinek kielégítésére szánt pasztikai gyűjtemény antik részlege helyett egy olyan gyűjtemény elgondolására, amely történeti szemlélettel, lehetőség szerint teljességre törekedve



6. kép



7. kép

és még ha nagyrészt töredékes vagy éppen kisméretű tárgyak által is, de eredeti műveken keresztül mutatja be az ókor tárgyi kultúráját. Ennek a szakmai váltásnak jött el az ideje 1914-ben Hekler kinevezésével, és ennek vált döntő lépésévé Arndt terrakotta-gyűjteményének megvásárlása. A hatszázötven tétel a múlt század elején ismert minden jelentősebb antik lelőhely terrakotta-produkciójából és szinte minden műfajból tartalmazott tárgyakat, minden egyes tételt a gyűjtő gondos dokumentációjával kísérve. (Arndt nevezetes „cédulái”, amelyeket az Antik Gyűjtemény a mai napig őriz, nemzedékeken keresztül a tárgyak katalogizálásának kiinduló forrásául szolgáltak.)

Az itt bemutatott válogatás célja e gyűjtemény sokrétűségének és tágas horizontjainak érzékeltetése. A kiállított tárgyak mindegyike a száz évvel ezelőtti vásárlásból származik, túlnyomó többségükben azonban az 1930-as, Oroszlán Zoltán által gondozott kiállítás óta nem került a nagyközönség elé. Többségükre az jellemző, amit egy hasonló gyűjtemény eladásakor Arndt az amsterdami Allard Pierson múzeum vezetőjének írt: nem éppen főművek, de jellemzőek az antik kultúra egy-egy korszaka és régiója vizuális kultúrájára. Az együttes kronológiai határai az Égeikum bronzkoráig nyúlnak vissza: a kiállított legkorábbi emlékek a mykénéi kultúra késői szakaszának, a Kr. e. 12–11. századnak a jellegzetes terrakotta kistárgyai (1. kép). Ezeknek a „primitíveknek” a beemelése a plasztikai gyűjteménybe ellentmondott a gyűjtendő tárgyak körét csak a klasszicizmus esztétikája szerint értelmezhető művészi stí-

lusban mintázott szobrászati emlékekre szűkítő szemléletnek. Ugyanez áll a jóval későbbi (Kr. e. 6. századi), de absztrakciójuk fokában nagyon hasonló boiótiai „lécidolokra” és a ciprusi archaikus terrakottákra is, amelyek szintén képviseltetve vannak a gyűjteményben. A kevés, de jó minőségű, érett archaikus stílusú darab példája a töredékességében is nagyszobrászati igényű, Dél-Itáliából származó, de kis-ázsiai görög központra jellemző stílusú női mellkép (*protomé*; 1. kép).

A legnépesebb csoportot az világ múzeumaiban is legnagyobb számban látható hellénisztikus kori terrakottaszobrocskák csoportja alkotja (2. kép), elsősorban is az úgynevezett Tanagrinaké (a boiótiai Tanagra lelőhelyről elnevezett, zsánerszerű nőalakoké), amelyek divatja már az előző századfordulón hódított Európa műkereskedelmében, Arndt kissé eltúlzott megállapítása szerint azonban a 20. század első évtizedében „Budapesten el sem tudták képzelni, hogy néznek ki”. A hellénisztikus kisplasztika változatos formavilágát képviseli két mitológiai témájú, kisázsiai darab is: egy lebegő Erös az ún. pihe-nő típusból (3. kép) és egy patetikus fejtartású büszt, amelynek arcán a satyros-arcok és a pergamoni művészetben a Kr. e. 3. században kialakult galata-ábrázolások (vagyis a Kis-Ázsiába betörő kelta csoportokkal folytatott összecsapások nyomán a görög művészetben megfogalmazott, hosszú utóéletű barbár fiziognómiák) vonásai keverednek.

Az antik terrakottaplasztika emlékanyagában számos múzeumban megtalálhatók a terrakották készítéséhez hasz-

nált negatív formák. Arndt Budapestre küldött gyűjteménye e tekintetben sem lehetett hiányos. Az itt bemutatott példány mindkét oldalán az égetés előtt bekarcolt betűsor, talán a készítő mester rövidített szignatúrája olvasható, de a belőle ki-formálható kompozíció is ritkaságnak számít: rövid tunikája és phrygiai sapkája révén mitológiai pásztor-alakkal (talán Attisz-szal) azonosítható figura játszik pánsípon, tájképi háttér előtt.

A gyűjtemény teljessége megkövetelte továbbá, hogy épületek díszítésére szolgáló terrakotta elemek is szerepeljenek benne: ennek a műfajnak két szép itáliai példája az épületsarokra készített, nagyméretű női fej (4. kép) és egy jól megmaradt színes festése miatt is különleges antefix (5. kép). A terrakotta nagyszobrászat főleg Dél- és Közép-Itáliában virágzó műfajából egy kiemelkedő minőségű töredék illusztrálja Arndt válogatásának gondosságát: egy vörösre festett,

csészét tartó, közel életnagyságú kéz egy közép-itáliai terrakottaszoborról (6. kép).

A „klasszikus antikvitás” határait Arndt gyűjteménye nemcsak időben, hanem földrajzi kiterjedésében is feszegette: a gyűjteménybe – a császárkori római emlékeken túl – a késő ókori Egyiptomi jellegzetes terrakottái közül is számos darab jutott, amelyek tematikus változatosságát és formai egységét itt három kiemelt példa illusztrálja (7. kép). Arndt és Hekler, a 19. századi archaeológiai hagyomány két kiváló tanítványa ezzel egy olyan gyűjtemény előfeltételeit teremtette meg a budapesti Szépművészeti Múzeumban, amely az antik művészet történetét kutató tudomány 20. század eleji fordulatának szellemében kiterjesztette érdeklődését a „klasszikuson” túlra, egyszersmind felmondta a „nagy művészet” és „iparművészet” kategóriái közti merev különbségtétel szabályát is.

Irodalom

- Nagy Á. M. 2014. *Classica Hungarica. A Szépművészeti Múzeum Antik Gyűjteményének első évszázada (1908–2008)*. Budapest.
- Lullies, R. – Schiering, W. 1988. *Archäologenbildnisse*. Mainz am Rhein, 158–159.
- Fuchs, W. „Arndt, Paul”: *Enciclopedia dell’Arte Antica e Orientale* ([http://www.treccani.it/enciclopedia/paul-arndt_\(Enciclopedia-dell’-Arte-Antica\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/paul-arndt_(Enciclopedia-dell’-Arte-Antica)/))
- Oroszlán Z. 1930. *Az Országos Magyar Szépművészeti Múzeum antik terrakotta gyűjteménye*. Budapest.

Az évszak műtárgya – 2014. ősz
Szépművészeti Múzeum, Reneszánsz Csarnok
2014. szeptember 16. – 2014. december 7.
A fényképeket Mátyus László készítette

Darab Ágnes: *Plinius Természetrája. Anekdotikus narráció és enciklopédikus gondolkodás. Electa sorozat. Gondolat, Budapest, 2012, 167 oldal, 2800 Ft.*

A *Naturalis historia* révén az európai tudomány- és kultúrtörténet meghatározó alakjának tekinthető Plinius Maior munkássága nem tartozik a magyar ókortudomány kedvelt témái közé. Az 1970–80-as évek kezdeményei¹ ellenére a mű teljes fordításban sosem volt olvasható, egyes részleteinek hozzáértő elemzéseiből is kevés született² – e helyzetet változtat Darab Ágnes kitűnő könyve, amelynek jelentőségét érzékeltetendő nem árt kissé messzebből kezdeni az ismertetést.

Az utóbbi évek hazai Plinius-kutatását sajátos kétarcúság jellemzi. Nyomban pontosítanunk kell: a kutatás szó nem alkalmas minden, a császárkori szerzőhöz kötődő belföldi publikáció megjelölésére, döntő többségükben ugyanis fordításokról, a monumentális egészről szemelvényező összeállításokról van szó. A tematikus válogatások gyors ütemben történő megjelenése részben üdvözlendő, hiszen a latinul nem tudó nagyközönség általuk betekintést nyerhet a mindenséget felmutatni szándékozó mű számos alegységébe: olvashatja immáron a gyógyászattal és a farmakológiával, a mezőgazdasággal, az állati eredetű orvosságokkal foglalkozó fejezeteket,³ az antropológiát tárgyaló VII. könyvet,⁴ s válogatás jelent meg a mágiával kapcsolatos⁵ kötetekből is. Külön tárgyalást igényelne a magát igen ambiciózusnak láttató *Bibliotheca Pliniana* sorozat is, amelynek keretében előbb az ásványok kapcsán művészettörténeti áttekintést is nyújtó XXXVII. könyv látott napvilágot, majd az asztronómiai, meteorológiai témájú I. és II. könyv.⁶ A mennyiségi növekedés azonban nem feltétlenül járt együtt a minőséggel – erről tanúskodnak a fentebbi munkák némelyikére reagáló, értő (s emiatt lesújtó) kritikák.⁷ Egyetlen példa a tudományosság alapvető kritériumainak figyelmen kívül hagyására, amely egyben az e helyütt vizsgálendő mű felé vezet: a 2004-es, alcímében a latin szöveg fordítását és feldolgozását ígérő *Bibliotheca Pliniana*-kötet lefegyverzően naiv, tárgyi tévedésekkel teli bevezetője lényegében nem vesz tudomást a mű három évvel korábban megjelent

magyar fordításáról, Darab Ágnes és Gesztelyi Tamás jegyzetekkel, mutatókkal, kísérő tanulmánnyal ellátott kétnyelvű kötetről.⁸

Az alábbiakban elemzendő mű a szerző publikációs listájának tanúsága szerint eredetileg habilitációs anyagnak készült, amelyet írója a szakszerűség igényét megtartva tágabb érdeklődésre is számot tartó monográfiává dolgozott át. A munka, ha úgy tetszik, *fordítás és feldolgozás* ez esetben optimális, értékes egészhez vezető összekapcsolásán alapul: a XXXIV. és XXXVI. kötet korábbi lefordítása garancia az alapos szövegismeretre, amely kiindulópontja bármiféle értelmezésnek. A bevezetés és összegzés keretezte, öt nagyobb fejezetből álló kötet alapvetésében a nemzetközi Plinius-kutatás azon, egyre meghatározóbb irányzatához csatlakozik, amely szakít a forráskutatás (*Quellenforschung*) mindenek feletti értékét hangsúlyozó szemlélettel, és a hatalmas információömeget egyesítő, természet-tudományos szempontból azonban már a kora modernitás idejére elavult *Naturalis historiát* elegyes tartalmú, szerkesztetlen verbális *museum* helyett tudatos programot megvalósító alkotásnak tekinti. E törekvésnek, miként arra D. Á. maga is utal, a művet olvashatatlannak, irodalmilag értéktelennek minősítő nordeni elutasítás ellenére már a 19. században is akadtak képviselői, s talán nem véletlen, hogy a Pliniust írónak tekintő megközelítés egyik kiemelkedő szószólója maga is szépíró. (Örvendetes tény, hogy a kötet szerzője az ókori auktor elemzése során folyamatosan reflektál nem csupán a modern irodalomelméletre, hanem a félmúlt és a jelenkor világirodalmára is, lásd a gyakori Eco- és Borges-hivatkozásokat.)

Italo Calvino az 1982-es olasz Plinius-fordítás élére helyezett esszéjében⁹ (amelyre D. Á. is utal) az asztronómiai, az antropológiai és a zoológiai könyvekből vett példákra hivatkozva érvel a lát-szólag innen-onnan összehordott adatok rengetegéből kibontakozó összefüggő világkép mellett, amelynek alapját a természeti törvények irányította, rendezett mindenséget birtokba vevő ember s annak folyamatos technikai, szellemi fejlődése, a civilizáció jelenti. Egy ilyesfajta egységes világképet sugalló, roppant terjedelmű vállalkozás nem valósítható meg tudatos program nélkül, folytatja Calvino, aki, szemben a korábbi sztereo-

típiákkal, a szerzőben idegbeteg, mániákus adatgyűjtő (*nevrotico collezionista di dati*) helyett költőt és filozófust lát, s Plinius legfőbb érdeként a gondolat tömör világosságát, a bonyolult tudományos képzetek visszaadásának letisztult harmóniáját emeli ki.¹⁰ A regényíró egy további megállapítása ugyancsak fontos lehet Darab Ágnes Plinius-értelmezése kapcsán is. Calvino olvasatában a latin szerző gondolatmenete és annak nyelvi megjelenítése a *nomos* és az *anomalía* dinamikájára épül: a mű célja a természet nagyszerű rendjének felismerése és tudatosítása az olvasóban (*intento di riconoscere un ordine nella natura*), amelyet a szabályt erősítő különleges, az egyedi, a *mirabile* lelkes és kíváncsi feljegyzése (*la registrazione dello straordinario e dell'unico*) tesz teljessé.¹¹

A jelen monográfia fontos újdonságot jelentő narratológiai alapvetése hasonló felfogásra vezethető vissza.¹² Noha (a Pliniusról már-már elragadtatott hangon író, egyes részletek kapcsán filozófiai-lírai tónusokról beszélő Calvinótól¹³ eltérően) D. Á. tartózkodik a szöveg erőteljes esztétikai hatásának feltételezésétől, elemzése ugyancsak határozott vezérmotívumokra épülő, egységes írói szándék mellett érvel. A kutató a pliniusi *opus diffusum, eruditum, varium* („szerteágazó témájú / szétáradó előadásmódú, tudós és változatos mű”, vö. 23. o.) narratív stratégiájának vizsgálatára vállalkozva újraértelmezi a feltűnően gyakran megjelenő anekdotikus elbeszélések szerepét, amelyet a korábbi kutatás az elemi szövegalkotási szabályokat felrúgó, fegyelmezetlen mesélőkedvre vezet vissza, míg azt az újabb irányzatok digresszív-asszociatív narrációként pozitívan értékeli. Könyve pontosan azt kívánja bemutatni, miként bontakozhat ki összefüggő világkép, a kozmosz nagyszerűségét hirdető egyéni eszmerendszer az információk rendezetlen konglomerátumából, pontosabban: miként lehet ezen, a művön belül valamiféle, első pillantásra nehezen érzékelhető rendet teremtő folyamat megvalósításának elbeszélői eszköze az adott téma főcsapásától elkalandozó, az ez idáig feleslegesnek, legjobb esetben is csupán szórakoztató adaléknak tekintett kitérő.

A bevezetés (7–26) áttekintést nyújt a szöveg hagyományozásáról és utóéletéről, elhelyezi a *Naturalis historiát* a görög és latin enciklopédiák sorában (hang-

súlyozva a műfaj sajátos római jegyeit), majd vázolja a Plinius-kép átalakulását a feltétlen tudományos tekintélytől a szorgos, de önállóan kompilátor képzetéig, amelyet a 20. század második felében kezdett felváltani az említett elfogadóbb, Pliniusban a gondolkodót, a személyiséget kereső irányzat. A fejezet emellett áttekintést ad a *NH* feljegyzéseinek eredetéről is, mégpedig a hagyományos, az adott információ elsődleges szerzőtől az idézöig vezető útját nyomozó forráskutatás helyett a mű által közvetített 20000 (!) adat általános episztemológiai tipológiáját nyújtva: a *Praefatio* felosztása szerint az adatok a tényszerű dokumentum (*res*), az azt alátámasztó történeti példa (*historiae*) és a – Pliniusra kevésbé jellemző – személyes megfigyelés (*observatio*) csoportjaiba sorolhatók.

Az I. fejezet (27–61) a pliniusi kitérők első csoportjával, a művészettörténeti vonatkozású könyvek aitiológiai anekdotáival foglalkozik, amelyek egy-egy ásvány, fém eredete kapcsán adnak alkalmat kisebb-nagyobb terjedelmű elbeszélés beiktatására. Az egyes témák tárgyalása azonos sémát követ (az anyag keletkezése, tulajdonságai, használata), ezen narratív keret azonban változatos alkalmazásokra ad lehetőséget, amint azt az elemzés szerencsésen kiválasztott példákkal szemlélteti. Az égetett ólomfehér (*cerussa usta*) keletkezésére egyetlen mondat utal csupán, míg a mágneskő (*magnus lapis*) és az üveg (*vitrum*) keletkezésének, feltalálásának ismertetése önálló kis történetre kerekedik, szereplőkkel, valós földrajzi helyszínnel, valamint az időtlenség és a véletlen (*casus*) mesegeneráló erejével. Más esetben historikus háttér szolgál az anekdota alapjául: a lucullusi márvány és az obszidián neve a római történelem ismert alakjaihoz kötődik, s ez az információ jellegének megváltozását eredményezi: a *historia* a kronológiai pozicionálás révén átkerül az igazolható, a *casus* befolyása alól mentes *res* kategóriájába, amelyet a történet felvezetése is érzékeltet: a mesét többnyire az eredendően a szóbeliségre utaló *fama*, *fertur* („úgy beszél, az a hír járja”) alakok, míg a tényeket igen gyakran auktorhivatkozások vezetnek be. Mindezen elbeszélői lehetőségek tudatos váltogatását D. Á. a pliniusi elbeszélés alapvető sajátosságának tekinti, amit az egyes pliniusi eredettörténetek egyéb római forrásokkal való összevetésével

is szemléltet (lásd pl. a hajlékony üveg felfedezésének *fabula*-szerű előadását Petroniusnál, illetve annak dezanekdotizálását Pliniusnál.)

A fejezet második részében az ókorban megfizethetetlen státusszimbólumként ismert, mára valamikori létezésében is megkérdőjelezett korinthusi bronz pliniusi tárgyalásának elemzése olvasható. A hagyomány szerint aranyat, ezüstöt és bronzot tartalmazó *corinthia* bemutatásánál Plinius szakít a keletkezés / tulajdonság / használat sémájával, s az anyag létrejöttéről csupán egyetlen szűkszavú, a véletlenre és történeti eseményre egyaránt utaló mondatot közöl (*NH* 34, 6: *Hoc casus miscuit Corintho cum caperetur, incensa*, „ezt az ötvözetet a véletlen hozta létre, amikor Corinthus elfoglalásakor a város leégett”, D. Á. ford., 35. o.), a téma azonban a későbbiekben újra meg újra felbukkan, mégpedig a mű egészének világképét meghatározó gondolati oppozíciók mentén. A tárgy evidens példája a szórakoztatás, a *delectare* funkcióján túlmutató kitérőnek, hiszen a korinthusi bronzkal kapcsolatos további adalékok fontos morális reflexiók alapjául szolgálnak, amelyek a görög – római, szent – profán, ősi egyszerűség – a közelmúlt romlott fényűzése tengelyek mentén szerveződnek. Hasonló jellegű erkölcsi mondanivaló fedezhető fel a borostyánnal (*electrum*) kapcsolatos részben is, amely a *corinthia* egymondatos eredetmondája, illetve több könyvön átívelő, szándékolatlan fragmentált bemutatása ellenpontjának tekinthető. A luxust *par excellence* megtestesítő borostyán hosszas, egybefüggő fejezetek tárgya, amelyekben Plinius nyelvészeti, etimológiai fejtegetésekbe bocsátkozva igen sok, döntően görög forrást használ, hogy azok megbízhatatlanságára, hazug mivoltára (*falsum, improbitas*) hívja fel a figyelmet, eltökélten védve a római öntudatot a káros görög befolyással (*vanitas Graecorum*, „a görögök üres fecsegése”, D. Á. ford., 35. o.) szemben.

A II. fejezet (62–113) a művészanekdotákat tárgyalja, amelyek az anyagleírások fentebb jelzett szerkezeti hármasságának utolsó egységéhez, az *usus*hoz kötődnek. A képzőművészethez a közfelfogás szerint keveset értő Plinius *digressiói* ez esetben esztétikai kijelentések indirekt hordozóivá lesznek, azon elv jegyében, amely a természet által kínált anyagokat megformáló művészet elsőd-

leges feladatául magát a tökéletes alkotásokat létrehozó természet (vö. *NH* XXII. 117: *parens illa ac divina rerum artifex... natura*, „a dolgok ama isteni szülője és létrehozója, a természet”) lehető leghívebb utánzását jelöli ki. Szorosan kapcsolódik ehhez a művészet legitimációjának kérdése: Plinius számára a műalkotás létjogosultsága a józan keretek között maradó hasznosság (*utilitas*) révén igazolható egyedül, s ez kizárja mindenfajta, a természet adományaival visszaélő, azokat nem rendeltetésüknek megfelelően használó *luxuria* (fényűzés) és *avaritia* (kapzsiság) lehetőségét. A képzőművészet mint *usus* vagy *abusus* kérdése történeti dimenzióval egészül ki a művét Titusnak ajánló Pliniusnál: a közelmúlt zsarnokot szolgáló luxusa (ennek legfőbb példája a Nero építtette, az uralkodó hihetetlen gazdagságát fitogtató pompás épületegyüttes, a *domus aurea*) Vespasianus és Titus uralkodása idején a közösséget, a római népet szolgáló nyilvános reprezentáció hasznos eszközévé válik. A szerző számos példával igazolja a pliniusi művészettelfogás kettős meghatározottságát, a *delectare* (gyönyörködtetés) szándéka mellett a *prodesse* (gyakorlati hasznosság) jelenlétét, s meggyőzően érvel utóbbi különös fontossága mellett annak politikai-ideológiai meghatározottsága okán: a *Naturalis Historia* patriotizmusa értelmében a természet ajándékait tovább tökéletesítő (görög) műalkotások méltó helyüket csakis Rómában, a mindenséggel már-már szinonim *imperium* középpontjában nyerik el. (A természet adta alapanyag, a formát biztosító görög művészet és az alkotásokat a világ minden tájáról összegyűjtő, kincstárban megőrző birodalom együttes koncepcióját érdemes lenne összevetni a Ptolemaidák művészetpolitikájával, illetve annak irodalmi reprezentánsaival, így Poseidippos gemmákról szóló ciklusával. Hogy Plinius ismeri – bár gyakran félreérti – a hellénisztikus epigrammákat, az a *NH* XXXIV. 57 alapján igen valószínű.)

Darab Á. érvelése alapján kétségtelen, hogy a *Természettörténet* több forrástípusból összegyűjtött, gondosan bemutatott művészanekdotái nem kizárólag szórakoztató célzattal szerepelnek a műben (a pusztán *delectatio* kerüendő mivoltára a *Praefatio* maga is utal). Az egyes szobrászokkal, festőkkel kapcsolatos kitérők, amint azt az elemzés meggyőzően iga-

zolja, szervesen illeszkednek a természet és az ember viszonyáról, az emberi tudás folyamatos kiteljesedéséről vallott pliniusi gondolatmenetbe. Az interpretáció a művészanekdoták néhány jellegzetes alaptípusát különbözteti meg, amelyek közvetetten alapvető esztétikai kérdéseket is felvetnek. A mesterséget *nullo doctore*, tehát autodidakta módon elsajátító alkotók történetei a *techné* (mesterségbeli tudás) és a képzőművészet esetében az ihlet szerepét átvevő, magát utánzásra kínáló természet viszonyát kutatják. A versyanekdoták az *aemulatio* (versengés) fogalmához, Zeuxis szülője és Parrhasios függőnye az *imitatio* (utánzás), illetve a valóság és a látszat viszonyának tárgyalásához szolgálnak adalékkal; a Lysippos egyik bronzába beleszerető Tiberius története a műalkotás befogadóra tett hatására kérdez rá. Kiemelkedő fontosságúak az uralkodó és az alkotó kettősére épülő anekdoták, amelyek a hatalomnak (*imperium*) a valódi művészet (*ars*) előtti hódolását hívták hangsúlyozni, s amelyek bizonyos mértékben a képzőművészet apológiájának is tekinthetők. Plinius szerint Nagy Sándor nem csupán Pindaros, Homéros emléket őrizi tisztelettel, de néhány festőt is – mindez újdonságot jelent a vizuális művészeteket a tetet lealacsonyító, szabad emberhez nem méltó tevékenységnek tekintő klasszikus görög felfogáshoz képest, s gyökerei bizonyára a hellénisztikus esztétikában keresendők. (Ezen anekdotatípus akár metanarratív távlatba is helyezhető: Títus császár vélhetően ugyanolyan megbecsülésben fogja részesíteni immáron művészeti íróként is bemutatkozó polihisztorát, mint amilyenben annak idején Nagy Sándor udvari festőit, szobrászait s a múlt költőit.)

Számos tanulsággal szolgál a művészanekdotákkal kapcsolatos egység narrációs technikákat vizsgáló alfejezete (85–113), amely részben a kánonképzés szempontjából vizsgálja néhány hellénisztikus művész életrajzát, részben pedig a narratíva háttérében körvonalázódó etikai üzenetre hívja fel a figyelmet. A mester híján a természetet követő Lysippos munkásságát a szobrászat történetében Plinius a már többször jelzett progresszív civilizációs séma jegyében az *inventumtól* a *perfectumig*, a felfedezéstől a kiteljesedésig tartó fejlődés tetőponján helyezi el (egyéb forrásból olykor nem is ismert) anekdotái segít-

ségével. Ugyancsak a különféle típusú digressziókból történő tudatos építkezésre világít rá Zeuxis és Parrhasios, illetve Apellés és Prótogenész párhuzamos életrajzainak egybevetése. A kanonikus festők elsőnek említett párosát a *Naturalis historia* a fejlődéselvű civilizációs keret megtartásával, sok adat, kevés anekdota segítségével túlzottan magabiztos, gazdagságával és tehetségével kérkedő egyéniségekként ábrázolja, s ezzel részben a művészet mibenlétével kapcsolatos *usus/abusus* vitára utal vissza. Apellés és Prótogenész anekdotákra épülő bemutatásakor ezzel szemben Plinius a két festő technikai tökélyén túl mindennekfelett azok emberi nagyságára utal, amely főként a társas kapcsolatokban (így a féltékenység hiányában, a másik tehetségének felismerésében és felkarolásában, a nyájasságban) mutatkozik meg, s amelynek ezekkel párhuzamos egyéni karakterjegyei a már-már aszkézissal felérő egyszerű életmód, a *nulla dies sine linea* („egy nap se múljk el ecsetvonás nélkül”) elvét követő folyamatos kitartás és szorgalom, amelynek csupán a halál vet véget. (Lásd az Apellés festés közbeni haláláról szóló anekdotát, amely mintegy a *summum bonum*, a „legjobb jó” paradigmájaként szerepel, s amely szépen egybecseng a Plinius utolsó óráiról szóló beszámolókkal is.) Mindez, hangsúlyozza joggal az elemző, nem más, mint a *simplicitas* (egyszerűség), a *comitas* (kedvesség), a *benignitas* (jóindulat) római erényeinek retrospektív kivetítése a görög művészetre. Az egymással ellentétes két „párhuzamos életrajzot” keretező egység után a nagyobb ívű, a korábbi festőanekdoták számos eleme révén antcipált Prótogenész-novella elemzése olvasható. Ennek autodidakta, évtizedekig szegénységben és ismeretlenségben élő, majd fáradhatatlan művészi munkája (*labor*) és szerény életvitele (*vita parvo contenta*, „kevéssel beérés”) révén abból kitörő, királyok hódolatát elnyerő főhőse Plinius művészideálját tűnik megtestesíteni, amelynek eredetét talán érdemes lenne szorosabban kötni a *ponos* (művészi fáradozás) hellénisztikus eszményéhez. Prótogenész életútjának *példaértékű pátosza* (110) vezet át a művészettörténetek morális *exemplum*kénti alkalmazását vizsgáló fejezetbe, amely alkotás és erkölcs viszonyát, a művészi felelősség kérdését sajátos római dimenzióba helyezi. A lényegében azonos technikai

tudással rendelkező négy festő esetén Zeuxis és Parrhasios *superbia* (gőg), *luxuria* (különcködés), *ostentatio* (magamutogatás, kérkedés) jellemezte emberi és művészi pályáját a *mos maiorum* elveinek megfelelő apellési, prótogenési *curriculum* ellenpontozza, hangsúlyozza az elemzés, amelynek zárása a művészek életútját az Augustus-életrajz néhány helyével összevetve a boldogság mibenlétének a *Természetrájkban* nyíltan soha el nem hangzó definíciójára is utal, s így ismét a *Naturalis historia* immanens etikája felé mutat.

A rövidebb IV. fejezet (114–123) összegzi a kötet fényében joggal a pliniusi próza legegységibb jellemzőjének tekintendő *digressio* jellegzetességeit, majd az alkotói helyett immáron a befogadói oldalra tekintve utal annak kettős funkciójára: az *agricolae opificum turbae* („földművesek és kézművesek tömege”) és a *studiorum otiosi* („akik nem fordítanak időt elmélyült tanulmányokra”, D. Á. ford., 117. o.) előszóban (*Praef.* 6.) megjelölt célcsoportjai ismeretében az anekdota egyidejűleg betöltheti (az *utilitas* és a *decorum* jegyében fogant előszó által makacsul tagadott) szórakoztatás és a rómaihoz méltó tartás kialakítását szolgáló tanítás feladatát. Ugyanitt esik szó Pliniusnak az egyiptomi obeliszok faragványainál a szállítás ügyes műszaki megoldásaiért jobban lelkesedő, sajátos esztétikai gondolkodásáról, amely viszszevezethető akár a művészetet a római gyakorlatiasságnak alárendelő sztereotípiára, de értelmezhető az antropológiai megalapozottságú, a haladásba, a technikai fejlődésbe vetett meggyőződés összefüggésében is. (A miniatűr műtárgyak iránti, ugyancsak feltűnő pliniusi lelkesedés viszont ismét a hellénisztikus esztétika örökségének lenne inkább tekintendő.)

Az összefoglalás előtt álló zárófejezet (124–139) a vizsgálat narratológiai kiindulópontja jegyében műfajelméleti kérdésekre koncentrálna. A szerző előbb az ókori anekdota általános mibenlétét igyekszik meghatározni (legfőbb műfaji jegyként a lineáris szerkezetet, a tömörséget, a történet egységességét s a narratíva mögül felsejlő szóbeli hagyományt említve, 135); majd, Assmann nyomán, a pliniusi anekdotikus kitérőnek a közösség emlékezetben, a római kulturális identitásában, illetve az adott kor episztémájának rögzítésében (*ars memorandi*) játszott szere-

pe mellett érvel. A kötetet angol nyelvű tartalmi összefoglaló és a szakirodalom alapos ismeretéről tanúskodó bibliográfia zárja; mutatók nem készültek.

A megbízható szövegismeretre támaszkodó, a narratológia ez idáig Plinius kapcsán alig vizsgált szempontján alapuló értelmezés fontos új adalékokkal szolgál a *Naturalis historia* megismeréséhez. Ami a stílust s egyebeket illeti: jellemző a világos, közérthető, hatásos mondatformálás, amely sok esetben az élőbeszédet idézi (lásd a sok „és”-sel kezdett mondatot, illetve az egyszavas, *point*-ként ható kijelentéseket, *passim*). A kötet tudományos apparátusa olykor sajnos kívánnivalót hagy maga után. Néhány példa: mondaton belüli betűnagyság, illetve írásjelek hibás használata vagy elmaradása (9. o. 1. bek. 11. sora, 65¹⁹), a latin forrásszövegekkel ellentétben nem fordított idegen nyelvű szakirodalmi idézetek pontatlan helyesírása (20⁸⁹), egyes külföldi szerzők nevének következetlen írásmódja.¹⁴ A 2001-es magyar műfordításban megtartott latinizált formák idézése miatt keletkezik némi zavar a görög nevek átírásában, amelynek hatására egyképp olvasni egyazon személy jelölésére a Polykleitos (71, 87, 131) és Polyclitus (70), Xenokratés (71⁵⁶) és Xenocrates (71⁵⁵) alakokat. Nem szerencsések az önisméltések sem (lásd 85 és 98²³⁰, a *nulla dies sine linea* mondás eredetéről; 32²¹ és 102²⁴⁸: Giotto és Cimabue találkozása). Mindezen, alaposabb szerkesztői munkával kiküszöbölhető hibáktól eltekintve fontos mű született, amely méltán tart igényt az irodalmárok, művészettörténészek, esztéták figyelmére, s amelynek igényességét, megbíz-

hatóságát mi sem igazolja jobban, mint Darab Ágnes tanulmányainak immáron folyamatos jelenléte elsőrangú nemzetközi folyóiratokban.¹⁵

Pataki Elvira

Jegyzetek

- 1 Lásd Váczy Kálmán fordítását (C. Plinius Secundus: *A természet históriája. Válogatott részek az I–VI. könyvekből, csillagászati és földrajzi ismeretek az ókorban*. Bukarest, 1973), illetve a XII–XXI. könyvből válogató, Tóth Sándor fordításában, Erdélyi Zsuzsanna kézírásával és rajzaival megjelent kötetet: *A természet históriája – A növényekről*. Budapest, 1987.
- 2 Korábbiól szinte csak a Kádár Zoltán – B. Révész Mária szerzőpáros tanulmánya említhető: „Die Anthropologie des Plinius Maior”: *ANRW* II. 32.4, Berlin–New York, 1986, 2201–2224.
- 3 Lásd a Hoffmann Zsuzsanna fordításában, jegyzeteivel és kísérő tanulmányaival megjelent köteteket (Idősebb Plinius: *Természetrész XIV–XVIII. könyv*. Szeged, 2009; *Naturalis Historia. Természetrész. XX–XXVII. Római medicina és farmakológia*. Szeged, 2012 [Rábai Krisztina közreműködésével]; *Naturalis Historia XXVIII–XXXII könyv. Orvosságok állatokból*. Szeged, 2013).
- 4 *Idősebb Plinius: Természetrész. VII. könyv: az emberről*. Fordította, a jegyzeteket és a bevezető tanulmányt írta Kozma Laura. Debrecen, 2012.
- 5 *Idősebb Plinius a mágiáról (részletek a 28. és 30. könyvből)*. Fordította, a jegyzeteket és a bevezető tanulmányt írta Takács Anikó. Szeged, 2011.
- 6 Gábli Cecília: *Caius Plinius Secundus Természettudományának 37. könyve*. Szeged, 2004; *Caius Plinius Secundus Természettudományának 2. könyve*. Pécs, 2005; *Caius Plinius Secundus Természettudományának 1. könyve*. Pécs, 2006.
- 7 Gáblihoz lásd Ferenczi Attila: „A kritikus pont”: *BUKSZ* 17, 2005, 266–271; Takács Anikó kötetéről lásd Gellérfi Gergő recenzióját: *Antik Tanulmányok* 57, 2013, 154–159.
- 8 *Idősebb Plinius: Természetrész (XXXIII–XXXVII). A ásványokról és a művészetekről*. Budapest, 2001. Ferenczi Attila kritikáját lásd *BUKSZ* 16, 2004, 53–57. Darab Ágnes 2012-es kötete (joggal) ignorálja Gábli munkáit.
- 9 Italo Calvino: „Il cielo, l’uomo, l’elefante”: *Perche leggere i classici?* Milano, 1995, 42–55.
- 10 Vö. Calvino 1995, 44.
- 11 Calvino 1995, 45.
- 12 Előfutárként Thorsten Fögen cikke említhető: „Pliny the Elder’s Animals: Some Remarks on the Narrative Structure of *Nat. Hist.* 8–11”: *Hermes* 135, 2007, 184–198. A kutatás legújabb eredményeit összefoglaló kötetben nem olvasható hasonló megközelítés, vö. Roy K. Gibson – Ruth Morello (szerk.): *Pliny the Elder: Themes and Contexts*. Leiden–Boston, 2011.
- 13 Vö. Calvino 1995, 43.
- 14 Vö. Foucault (helyesen) / Foucauld (7, ill. 161), Gallette de Santerre–Le Bonniec (helyesen) / Le Bonniec–Santerre / Santerre–Le Bonniec (88¹⁷⁰, 42 és 88¹⁷¹), Gossman (helyesen) és Gossmann (162, ill. 127^{16, 19}).
- 15 Vö. Ágnes Darab: „*Corinthium aes versus electrum*”: *Hermes* 140, 2012, 149–159; „*Natura, Ars, Historia*. Anecdotic History of Art in Pliny the Elder’s *Naturalis Historia*. Part I–II.”: *Hermes* 142, 2014, 206–224, 298–325.

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 császárának 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?

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, bekövetkeztek 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 legkülönbébb 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>