

# ÓKOR

## Folyóirat az antik kultúrákról

Megjelenik negyedévente

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG

Bács Tamás

Bencze Ágnes

Ferenczi Attila

Gabler Dénes

Grüll Tibor

Kalla Gábor

Kárpáti András

Kendeffy Gábor

Németh György

SZERKESZTŐSÉG

Beszkid Judit

Dobos Barna

Juhász Daniella

Pártay Kata

Tamás Ábel

Vér Ádám

KAPCSOLAT

veradam@gmail.com

<https://ojs.elte.hu/okorfolyoirat>  
1088 Budapest, Szentkirályi u. 16.

Tel.: 486-1527

MEGRENDÉLÉS

veradam@gmail.com

Tel.: +36 30 826 6148

Egy szám ára 2500 Ft,  
duplaszám esetén 4000 Ft.

Az éves előfizetés ára  
2025-ben 7000 Ft

Kiadja a Gondolat Kiadó  
1088 Budapest, Szentkirályi u. 16.  
Tel.: 486-1527

e-mail: [info@gondolatkiado.hu](mailto:info@gondolatkiado.hu)  
[gondolatkiado.hu](http://gondolatkiado.hu)  
Tördelő Lipót Éva

ISSN 1589-2700

A lapszám megjelenését  
a Magyar Tudományos Akadémia  
támogatta.

A tipográfiai megújulás és az új honlap  
létrehozása az ELTE Folyóiratfejlesztési  
Alap támogatásával valósult meg.



**MTA** MAGYAR  
TUDOMÁNYOS  
AKADÉMIA  
**ELTE**  
EÖTVÖS LORÁND  
TUDOMÁNYEGYETEM

## Tartalom

### Tanulmányok

|              |                                                                                                                                  |    |
|--------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Grüll Tibor  | Mitől szent egy szöveg?                                                                                                          | 3  |
| Simon Attila | Egy udvarló költemény bonyodalmai<br>Performatív kétértelműség Sapphó 137. töredékében                                           | 15 |
| Agócs Péter  | Keretezés, helyszín és műfaj<br>A symposion mint a dicsőítő ének kontextusa<br>a töredékes Pindaros- és Bacchylides-skolionokban | 23 |
| Simon Rita   | Korai hajópetroglifák a nyugati-sivatagi<br>oázisok térségében                                                                   | 34 |

### Régészet

|                |                                                                  |    |
|----------------|------------------------------------------------------------------|----|
| Ocsenás Mihály | Vas az égből<br>Tutanhamon töre a legfrissebb kutatások tükrében | 46 |
|----------------|------------------------------------------------------------------|----|

### Textus

|                                                                                                                                            |    |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Egyiptomi átokrecept fogathajtók ellen<br>Fordította, a bevezetést és a jegyzeteket írta Takács Barbara                                    | 55 |
| A Sínai palimpszeszt hexameteres költeménye<br>Egyed Attila és Rácz Leonóra fordításában, Egyed Attila<br>bevezetőjével és magyarázataival | 68 |
| Kerényi Károly és Martin Buber levelezése<br>Fordította, a bevezetést és a jegyzeteket írta Zsellér Anna                                   | 85 |

### Dualis

|                  |                     |     |
|------------------|---------------------|-----|
| Szikora Patricia | Egyensúly mozgásban | 101 |
|------------------|---------------------|-----|

A címlapon: táncoló lány szobra Tarasból.

Kr. e. 3. század. Metropolitan Museum of Art, New York (ltsz. 11.212.20)

© Metropolitan Museum of Art / Public Domain

<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/248601>

A hátsó borítón: lányt ábrázoló szobor Tarasból. Kr. e. 3–2. század.

Metropolitan Museum of Art, New York (ltsz. 13.227.12)

© Metropolitan Museum of Art / Public Domain

<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/248792>

A címlap és a hátsó borító belső oldalán: terrakotta szoborcsoport Tarasból.

Kr. e. 4. század második fele. The Metropolitan Museum of Art, New York

(ltsz. 2012.546) © Metropolitan Museum of Art / Public Domain

1. és 3. kép: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/257999>

# Kedves Olvasóink!

Az *Ókor* 2025/1-es száma különleges mérföldkő folyóiratunk életében. Az ELTE Folyóiratfejlesztési Pályázat támogatásának tavaly őszi elnyerése lehetőséget adott arra, hogy az idei évben átfogó megújulást valósítsunk meg. Ennek egyik legfontosabb eredménye új honlapunk, amely hamarosan mindenki számára elérhető lesz az [ojs.elte.hu/okorfolyoirat](https://ojs.elte.hu/okorfolyoirat) címen. Az új felület nemcsak korszerű megjelenést kínál, hanem lehetővé teszi, hogy a nemzetközi tudományos kommunikáció követelményeihez igazodva rendszerezetten, kereshetően és áttekinthetően legyenek hozzáférhetők a cikkeink.

A digitális fejlesztés tipográfiai változásokkal is együtt jár: a cikkek kezdőoldala egységesebb, áttekinthetőbb formát kapott, miközben a nyomtatott folyóirat jól ismert arculata megmaradt. Továbbra is kézbe vehető, papíralapú kiadványként jelenünk meg, ugyanakkor – immár korszerű keretek között – írásaink *open access* formában online is hozzáférhetők lesznek. A megújulás részeként minden tanulmány kapott DOI-azonosítót, valamint magyar és angol nyelvű címet, absztraktot és kulcsszavakat. Ezek az online felületen két nyelven, a nyomtatott lapszámokban és a kereshető pdf-ekben pedig magyarul lesznek olvashatók. A nemzetközi szabványokhoz való igazodás – számos további technikai feltétel teljesítésével – megnyitja az utat rangos nemzetközi adatbázisok felé, ami növelheti nemzetközi láthatóságunkat és hazai olvasótáborunkat is.

Ugyanakkor továbbra is kitartunk folyóiratunk alapvető küldetése mellett: úgy kívánunk fórumot biztosítani a legújabb ókortudományi kutatásoknak, hogy az az ókor iránt érdeklődő szélesebb közönség számára befogadható legyen. A tudományos igényességet és az ismeretterjesztés nyitottságát nem egymást kizáró, hanem egymást erősítő lehetőségeknek tekintjük. Köszönjük az ELTE-nek, hogy ezt mostantól még korszerűbb formában tehetjük; a nagyvonalú támogatás és az egyetemi kötődésű honlap nem jelenti ugyanakkor, hogy az egyetem kötelékébe kerülnénk. Hálás köszönettel tartozunk a Gondolat Kiadónak és munkatársainak, akik továbbra is biztosítják a kiadói háttérrel – enélkül egy olyan tudományos folyóirat, mint a miénk, ma nehezen tudna talpon maradni.

A mostani, nem tematikus szám tanulmányai széles spektrumot képviselnek. A nyitó írás a szövegek szentségének kérdését vizsgálja történeti, vallástudományi és filológiai szempontból. Egy másik tanulmány Sapphó egyik töredékének performatív kétértelműségét elemzi, feltárva a költői kommunikáció finom rétegeit. Olvas-hatunk a symposion világáról mint Pindaros és Bacchylidés dicsőítő énekeinek kulturális kontextusáról, valamint a nyugati-sivatagi oázisok térségében található korai hajóábrázolások jelentőségéről. Régészeti rovatunk a legfrissebb kutatások tükrében mutatja be Tutanhamon híres, meteoritvasból készült törét. A *Textus* rovat három, bevezetővel és jegyzetekkel ellátott forrásszöveget kínál: egy óegyiptomi átokreceptet, a Sínai palimpszeszt hexameteres költeményét, valamint Kerényi Károly és Martin Buber levelezésének magyar fordítását. A *Dualis* rovat kortárs reflexiót nyújt az ókori művészet mozgásban rejlő egyensúlyáról.

Bízunk benne, hogy a 2025-ös év új formátumában és új felületén is változatlanul otthonra találnak az *Ókor* világában – akár kutatóként, akár az ókori világ iránt szenvedélyesen érdeklődő olvasóként.

A szerkesztők

**Grüll Tibor** ókortörténész, az MTA doktora, egyetemi tanár, a Pécsi Tudományegyetem Ókortörténeti Tanszékének vezetője. Fő kutatási területe a Római Birodalom története, valamint a hellénisztikus és római kori judaizmus és a korai kereszténység világa. Legutóbb megjelent kötete: *Ézsau három könnycseppje – A zsidók három háborúja Róma ellen* (Budapest, 2024).

**E-mail:** grull.tibor@gmail.com

**ORCID:** 0000-0003-0622-4112

**Absztrakt:** Bár az elterjedt vélekedés szerint az ókori görög-római vallásoknak nem voltak normatív „szent szövegei”, a valóságban tetemes mennyiségű textus kapcsolódott a különféle kultuszokhoz. A cikk azt vizsgálja, hogy milyen értelemben tekintették ezeket „szentnek” az ókorban. A szakralitás fogalmát a rómaiak elsősorban jogi szempontból közelítették meg, például a császári leiratokat a *res sacrae* kategóriájába sorolták. A Sibylla- és más jóskönyvek, szertartásszövegek, a misztériumokhoz kapcsolódó *hieros logos*ok szentsége azonban külsődleges volt: a (legtöbbször fiktív) szerzőség mellett a megtalálás és őrzés különleges körülményei tették azzá, szövegüket általában csak kevesen ismerték, és a „változtathatatlanság” dogmája sem merült fel velük kapcsolatban. Ezzel szemben Homéros (és a rómaiaknál Vergilius) műveit már az archaikus korban is „belsőleg szent”, vagyis inspirált szövegeknek tartották. A héber és görög Biblia könyveit is az inspiráltság tette „szent szöveggé”, bár a „külsődleges szentség” bizonyos elemei is kapcsolódtak hozzá.

**Kulcsszavak:** religio, jóskönyvek, szertartáskönyvek, beavatási szövegek, inspiráció, kinyilatkoztatás

**DOI:** <https://doi.org/10.63872/KTUR2804>

# Mitől szent egy szöveg?

Grüll Tibor

Az eddigi kutatás viszonylag keveset foglalkozott az írásbeliség szerepével az antik vallásokban, és többnyire megelégedett olyan sztereotípiákkal, mint hogy az ókorban csak erős meg-szorításokkal beszélhetünk normatív „szent szövegekről”.<sup>1</sup> Pedig Cicero a *De natura deorum*-ban a *relegere* szóra vezette vissza a *religio* jelentését: „Akik mindazt, amit az istenek tisztelete előír, gondosan újra tanulmányozzák, mintegy újra és újra elolvassák, azokat vallásosoknak mondják az olvasás szóról”.<sup>2</sup> A latin szöveg fordítása pontos: a vallásos emberek (*religiosi*) mindazt, ami az istenek kultuszához tartozik (*omnia quae ad cultum deorum pertinerent*) újra és újra alaposan tanulmányozzák (*pertractarent*) „azaz mintegy újraolvassák” (*tamquam relegerent*). Cicero szerint tehát – aki maga is az *augurok* testületének tagja volt – a római vallás lényege a kultusz „alapos tanulmányozása”, illetve „újra-olvasása”. Ebben a mondatban a *relegere* (újraolvasni) nem egyszerűen a *pertractare* retorikai párhuzama, hanem a *religio* kifejezés etimónja, amely arra is közvetlenül utal, hogy az ókori vallásokhoz írások is kapcsolódtak. Ezek a kultikus szövegek (pl. himnuszok és aretalógiák, kultuszszabályzatok, áldozati- és imaformulák stb.) azonban nagyrészt csak a papok és a beavatottak számára voltak elérhetők, egyfajta „titkos tudást” is jelentettek, amihez a *profanum vulgus*-nak – vagyis a be nem avatottaknak – semmi közük nem volt.<sup>3</sup> A nagy becsben tartott Sibylla-jóskönyvekkel a *quindecimviri sacris faciundis* papi testület tagjai konzultáltak,<sup>4</sup> de a praenestei és delphoi jóslatokat szintén professzionális papi testületek foglalták írásba a jóslatkérők számára.<sup>5</sup> A Villa dei Misteri jól ismert beavatásjelenetében egy tíz év körüli fiú olvas fel valamilyen szöveget – feltehetően magának a beavatásnak a rítusát vagy egy aretalógiát –, de ennél többet nem tudunk róla.<sup>6</sup> A *Corpus Hermeticum* XIII. traktátusában egy hosszú himnusz vége felé egy „titkos” szöveg található, amelyet Tat az apjától, Hermés Trismegistostól tanul (*CH* XIII, 17–20). Ez az utolsó lecke a többfokozatú vallásos nevelés során, amely Tatot abba a helyzetbe hozza, hogy már képes saját szívéből dicsegni az istenséget. A szöveggörnyezetből teljesen nyilvánvaló, hogy a himnusz előadása egybeesik az *adeptus* – ebben az esetben Tat, de potenciálisan a szöveg bármelyik odaadó olvasója – lelki átalakulásával. Richard Reitzenstein ezért is nevezte *Lesemysterium*-nak, amely megvilágosítja olvasója elméjét, s ezáltal megy végbe rajta keresztül a misztikus beavatás. Reitzenstein azt is hangsúlyozta, hogy a szöveg egyben *Lehrschrift* is, amelyben összekapcsolódik a tanulás és a beavatás, mint előadás folyamata.<sup>7</sup> A misztériumvallásokhoz kapcsolódó textusok *eo ipso* „szent szövegek” voltak, egyrészt mivel rajtuk keresztül lehetett eljutni az *unio mystica* állapotába, másrészt mivel titkosak voltak.<sup>8</sup> Walter Burkert meghatározása szerint *hieros logos* az, „amit nem szabad



1. kép. A Villa dei Misteri beavatás-jelenete (Pompeii)

felfedni a beavatatlanok előtt, így egy ilyen címet viselő könyv eleve apokrif”.<sup>9</sup> Burkert arra is felhívta a figyelmet, hogy a *hieros logos* lényegénél fogva anonim, vagy ha mégis feltüntetik a „szerző” nevét, az csakis valamilyen mitikus vagy legendák övezte alak lehet (pl. Orpheus vagy Pythagoras).<sup>10</sup> A jelen tanulmánynak nem célja az összes *hiera grammata*, *hieroi logoi*, *hierai bibloi*, *sacrae litterae* stb. ókori előfordulását megvizsgálni,<sup>11</sup> hanem elsősorban azt kutatja: mitől válhatott egy *textus* „szentté”?

## I. A „szentség” fogalma

A „szentség” mibenlétéről való gondolkodásunkat akarva-akaratlanul is zsidó–keresztény kultúrkörben mélyen beivódott fogalmak befolyásolják. A „szent” (az Ószövetségben *qados*, az Újszövetségben *hagios*) mindaz, ami Istené: Tőle száрма-

zik, vagy Neki lett felajánlva, azaz el van különítve a „profán” dolgoktól.<sup>12</sup> A görög világban használt *ιερός*, *ἅγιος*, *ἁγνός*, *θεῖος*, *ὅσιος* stb. jelentését szinte lehetetlen pontosan visszaadni, mivel ezek tartalmának megjelölésére a legtöbb mai nyelvben nem is léteznek fogalmak. Annyi bizonyos, hogy a ’rituálisan tiszta’ és a ’valamely istennek áldozattal és fogadalmakkal felszentelt’ jelentés egyaránt megvan bennük.<sup>13</sup> Arra viszont igen nehéz választ adni, Homéros miért nevezi Automedón harci szekerét *ιερός*-nak (*Il.* XVII. 464), vagy milyen értelemben „szent” a görög hadsereg (*ιερός στρατός*), amikor sírdombot emel Achilleusnak (*Od.* XXIV. 81)?<sup>14</sup>

A latinban is többféle terminus volt használatban a „szent” megnevezésére. A rómaiak kifinomult jogrendszert dolgoztak ki, amely az emberi dolgok mellett az isteniekre is kiterjedt, s ez talán némi segítséget nyújt az eligazodásban. Rómában az „isten jog” (*ius divinum*) megkülönböztette egymástól a *res sacrae*-t, a *res religiosae*-t és a *res divinae*-t, melyeknek jelentését alighanem egyetlen modern nyelven sem tudnánk pontosan visszaadni.<sup>15</sup> (1) A *res sacrae* körébe tartoztak az isteneknek *dedicatio* és *consecratio* révén a *pontifex*ek által felszentelt dolgok: templomok, oltárok, ligetek. (2) A *res religiosae* olyan dolgokra vonatkozik, amelyeket magánemberek szenteltek fel és magántulajdont képeztek. Ezek legtipikusabb képviselői a síremlékek, amelyeket „szent helyeknek” (*loci religiosi*) tartottak, s a nekik kijáró tisztelet mellett a törvények is védelmeztek.<sup>16</sup> (3) Végül a *res sanctae* kategóriába tartozó dolgok eredetileg a jogi szankciókkal védett helyekre vonatkoztak. Ulpianus írja, hogy a *sanctus* „se nem *sacer*, se nem profán (*profanum*), [...] se nem *religiosus*” (*Dig.* I. 8, 9: *dicimus sancta, quae neque sacra neque profana sunt*). A jogtudós Gaius szerint egy istenségnek szentelt templom *sacrum*, de a várossal és a városkapu csupán *sanctum*, amely azonban – mivel madárjósággal szentelték fel és rituális szabályoknak megfele-

lően készült – az istenek védelme alatt áll.<sup>17</sup> Különféle istenségek, tárgyak, helyek, sőt emberek – különösen a senatorok és a tisztségviselők – kaphatták meg a *sanctus* jelzőt. A császárkorban a *sanctissima* az édesanyák, feleségek és leánytestvérek megszokott epithetonja lett (*sanctissima femina, coniunx, uxor, mater, domina, soror* etc.), de a férfiaknak is kijárt ugyanez a megtisztelő titulus (*sanctissimus coniunx, maritus, dominus, patronus, pater, filius* etc.), ami, természetesen, a császárokat is megillette, pl. *[Di]s Immortalib(us) et numini sanctissimor(um) Augustorum*, IDR III. 2, 225. Érdekes módon a görög–római istenségek csak ritkán kapták meg ezt az epithetont.<sup>18</sup> A *sacrae litterae* a Severus-korban vált a császári rendeletek kötelező megnevezésévé, amit sokszor csak rövidítettek az *edictumok* első sorában: *S(acrae) L(itterae)*, vagy görög változatban Θ(εία) Γ(ράμματα), más változatban Ἱ(ερὰ) Γ(ράμματα) – ez utóbbi egyébként a pontos fordítás, a *Theia Grammata* latinra visszafordítva inkább a *divinae litterae* megfelelője.<sup>19</sup> Mindenesetre érthető, hogy Tertullianus hatalmas életművében miért fordulnak elő a Szentírás megnevezésére a *doctrina, instrumentum, lex, litterae, litteratura, scripturae, testimonium* és *voces* főnevek a *divina, a sancta* és a *Dei* jelzőkkel összekapcsolva – de sohasem a *sacrae litterae* jelzős szerkezet.<sup>20</sup>

## II. Betűk és istenek

Az írás az istenek ajándéka. Ugyanakkor az ókorban hatalmas zűrzavar uralkodott azzal kapcsolatban, hogy az emberiség melyik istennek vagy hősnek köszönheti a betűk feltalálását. A legismertebb aitiológiai elbeszélés Hérodotosé, aki a föníciai Kadmosnak tulajdonította a *prótos heuretés* szerepét (Hérod. V. 58, 1).<sup>21</sup> Az egyiptomi hagyományban – amelyet Platón közvetített a görögök számára – Thot volt az írás feltalálója (*Phil.* 18b; *Phaidr.* 274d).<sup>22</sup> A görögök azonban széles körben Palamedésnek, Nauplion királyának, a trójai háború görög hőségének tulajdonították a betűk felfedezését. Philostratos írja a *Héroikos*-ban: „Palamedés előtt [...] nem volt pénz, súly és mérték, hiányzott a vágy is a bölcsesség után, mert nem voltak még betűk” (33, 1). Philostratos elbeszélése szerint mikor Odysseus – aki rettentően féltékeny volt Palamedésre – azt vágta Palamedés fejéhez, hogy nem is ő, hanem a darvak találták fel a betűket, a hős így vágott vissza: „Nem én találtam fel a betűket, ők találtak rám. Már ősidők óta a Múzsák lakában heverték, csak egy ilyen férfira vártak, az istenek bölcs emberek által hozzák napvilágra az efféle dolgokat” (33, 11).<sup>23</sup> Platón az *Állam* 7. könyvében megjegyzi, hogy a számokat is Palamedés találta fel; és széles körben ismert volt, hogy a játékkocka és más táblajátékok is az ő elméjéből pattantak elő. Pausanias azt állította, hogy Korinthosban volt egy Tychének emelt templom, amelyben Palamedés az általa feltalált kockát felszentelte (II. 20, 3). Hyginus írja, hogy egyesek szerint a Moirák vagy a Párkák

találtak fel hét betűt (A, B, H, T, I, Y), míg mások szerint Hermés volt az, aki a darvak repülése által inspirált betűket alkotta. A továbbiakban azt mondja, hogy Palamedés tizenegy betűt, Simonidés négyet (Ω, E, Z, Φ), Epicharmos pedig kettőt (Π, Ψ) talált fel.<sup>24</sup> Ezután Hermés Egyiptomba vitte a betűket, Kadmos Egyiptomból Görögországba, végül Euander Árkádiából Itáliába, ahol elkészítette az eleinte tizenöt betűből álló latin ábécét. Az idősebb Plinius (*NH* VII. 56) azonban a mítosznak egy kissé eltérő változatát írja le. Azt állítja, hogy bár szerinte az asszírok mindig is tudtak írni, más szerzők szerint az írást Hermés találta fel Egyiptomban, a tizenhat betűből álló ábécét pedig Kadmos hozta el Föniciából Görögországba. Palamedés négy betűt (Z, Ψ, Φ, X), Simonidés pedig további négyet (Y, Ξ, Ω, Θ) tett hozzá. Ezt az ábécét később a pelasgok vitték át Latiumba.<sup>25</sup> Ellenben, a szicíliai Diodóros szerint a görögök már Kadmos előtt tudtak írni (5. 57). Elmondja, hogy Görögországban nagy árvíz volt, amely a lakosság nagy részét megölte, és elpusztította az összes „írási emléket”. Az özönvíz után a görögök tudatlanságba zuhantak, az egyiptomiak pedig elkezdtek maguknak követelni az írás feltalálásának elsőségét.

## III. Isteneknek és hősöknek tulajdonított szövegek

Az írást ugyan az istenek vagy hősök találják fel, de paradox módon a görög istenek és hősök nem írtak könyveket. Zeus dódónai vagy Apollón delphoi szentélyében nem őriztek „az istenségek által írt” könyveket. Ők csupán inspirálták azokat a jóspapokat és -papnőket, akik az emberek kérdéseire választ adtak. Néhány kivétel azonban akad. Az egyiptomiak számos, a legkülönbözőbb témájú szöveget tároltak az „Élet Házai-ban”, vagyis a templomkomplexumokban található könyvtárakban.<sup>26</sup> Mivel Thot a tudás istene volt, sok ilyen szövegről azt állították, hogy az ő műve.<sup>27</sup> Az egyiptomi történész-pap, Manethón szerint Thot 36 525 könyvet írt.<sup>28</sup> Alexandriai Kelemen egyházatya *Strómata* című művének hatodik könyvében negyvenkét, az egyiptomi papok által használt könyvet említ, amelyek szerinte „az egyiptomiak teljes filozófiáját” tartalmazzák (*Strom.* VI. 4). Kelemen szerint mindezeket a könyveket Hermés írta (egy korábban létező görög isten, akit



2. kép. Kadmos átadja az ábécét a görögöknek. Gallienus (253–268) idején Tyrusban vert bronz sestertius. Kadmos lábánál egy bíborcsiga, a mezőben Hellénés és Kadmos felirattal (BMC 488)



3. kép. Turmasgadénak ajánlott oltár (Dülük Baba Tepesi)

a görögök Thothhoz hasonlítottak, azt állítva, hogy ugyanaz az isten, hasonló tulajdonságokkal rendelkeznek, pl. mindketten feltalálták az írást). Az egyiptomi nyelvről és fogalmakról a görög nyelvre és fogalmakra történő fordítás nem volt teljesen pontos, és némi egyiptomi hitelesség elveszett. A témák között szerepelnek himnuszok, rituálék, templomépítés, asztrológia, földrajz és orvostudomány.<sup>29</sup> Richard Lewis Jasnow és Karl-Theodor Zauzich egyiptológusok „Thot könyvének” neveztek el egy, a ptolemaiوسي korból fennmaradt hosszú egyiptomi szöveget. Ez a több mint negyven töredékes másolatból ismert démotikus szöveg egy „Az-az-egy-ki-szereti-a-tudást” nevű személy és egy olyan alak közötti párbeszédéből áll, akit Jasnow és Zauzich Thotként azonosít. Beszélgetésük témái között szerepel az írástudók munkája, az istenek és szent állataik különböző aspektusai, valamint a Duat, a holtak birodalma.<sup>30</sup>

„Hallunk egy másik [Hérakléről] is Egyiptomban, a Nílus fiáról, aki állítólag a frígek írásait állította össze” (*alter traditur Nilo natus Aegyptius, quem aiunt Phrygias litteras conscripsisse*, Cic. *Nat. deor.* III. 42). Ebben a szövegrészben Cicero arról beszél, hányféle Héraklét ismertek a mediterrán világ lakói. (Erről már Hérodotos, Diodóros és Tacitus is tudott, és mindannyian azon a véleményen voltak, hogy a legősibb közülük az egyiptomi.) Az „egyiptomi Héraklés” azonosítása azonban nem könnyű: talán ő lehetett Shu, az oroszlánfejű istenség, aki az eget tartotta és a héliopolisi kilencek közé sorolták; vagy a kecskefejű Heryshaf, akit Hérakleopolisban tiszteltek a Ptolemaida korban és az „erő urának” (*hrj-šf.t*) nevezték. Sem arról nem tudunk, hogy bármelyikük könyveket írt volna, sem arról, hogy milyen kapcsolatban álltak a frígekkel. Egyáltalán, milyen ősi vagy titkos írásai lehettek a frígeknek?<sup>31</sup> Valószínűleg semmilyenek, erre csupán abból a közismert – Hérodotos által terjesztett (II. 2) – legendából következtek, miszerint a világ legősibb nyelve a fríg. Ha mármost ennyire ősi ez a titokzatos nyelv, akkor bizonyára valamilyen ősi írásokkal is rendelkeznek. Ezt erősíti meg a kapcsolat Egyiptommal: a legenda szerint ugyanis I. Pszammetik (Kr. e. 664–610) fáraó végezte el azt a kísérletet, amelynek során fény derült a fríg nyelv ősiségére.

Platón szerint „kolduló papok és jósok” jártak házról házra, Musaios és Orpheus könyveire hivatkozva, „amelyek szerint ők az áldozataikat végzik, s egyes emberekkel, de egész államokkal

is elhitetik, hogy bizonyos áldozatok és kellemes játékok segítségével még a földi életben is lehetséges az igazságtalanság bűne alól való feloldozás és megtisztulás” (*Resp.* 364e, Szabó Miklós ford.). Euripidés *Alkéstis*-ében a kar énekli, hogy a „Kényszerűségnél / nem leltem magasabb erőt, / thrák táblán se, melyet mind / Orpheus írt be varázssal” (966–970, ford. Kerényi Grácia). A mitikus Orpheus neve tehát már a Kr. e. 4. században is számos apokrif könyvhöz, valamint az ókor legnehezebben megfogható rituális szakértőihez, az úgynevezett „orphikusokhoz” kapcsolódott.<sup>32</sup> Amint arra a Derveni papyrus is bizonyíték, a hellenisztikus korban Orpheust egyértelműen a „Szent történetek” vagy „Szent beszédek” (*Hieroi logoi*) címen egybegyűjtött különféle theogonikus költemények szerzőjének tartották.<sup>33</sup> Eric Dodds megfogalmazásában: „a szent könyvhöz legközelebb álló dolog, amit a klasszikus Görögország ismert, az orphikus költemény volt”.<sup>34</sup>

A misztériumvallások és a könyvek kapcsolata még mindig tartogathat meglepetéseket. A szíriai Doliché (Dülük Baba Tepesi) szentélyében tisztelt Iuppiter Dolichenus kultusza az egész Római Birodalomban elterjedt volt.<sup>35</sup> Azonban sem az istenségről, sem magáról a kultusról nem sokat tudunk, a ránk maradt kultusztárgyak (az istenség ábrázolásai) nem sokat árulnak el róla. Úgy tűnik, vele együtt tisztelhatték a Turmasgade nevű arámi istenséget, akinek egy bizonyos Pitorónis oltárt ajánlott fel ugyancsak Dolichéban, amelynek oldalán egy tekercset tartó kéz ábrázolása látható.<sup>36</sup> Mintha egy láthatatlan istenség keze nyúlna le a felhőkből és akarna átadni egy tekercsre írt könyvet. Nagy kérdés, hogy összefügg-e ezzel a carnuntumi Iuppiter Dolichenus-szentélyben talált ábécésfelirattal, amelyen az *ex visu* megjelölés is szerepel (*CIL* III 11186 = *CSIR* Carnuntum Suppl. 1. Nr. 704).<sup>37</sup> Vagyis, hogy a latin ábécé betűit tartalmazó követ valaki az istenség látomásos kinyilatkoztatásában látta, és ezért állította fel a szentélyben. Az ábrázolás és a felirat jelentéséről azonban egyelőre csak találgatni tudunk.

Ezt a szakaszt azzal a megállapítással kezdtük, hogy istenek nem írtak könyveket. Azonban, ha tekercseket nem is, de feliratokat hagyhattak hátra. Az állítólag Messénében született Euhémeros a Kr. e. 4–3. század fordulóján működött, tevékenységéről Polybios, Diodóros és Plutarchos is közölt bizonyos adatokat. Eszerint Kassandros makedón király (Kr. e. 305–297) megbízásából felderítette a Vörös-tenger vidékét. „Szent feljegyzés” (*Ἱερὰ ἀναγραφὴ*) címen egy utópisztikus utazási regényt (Erwin Rohde meghatározása szerint) hagyott hátra, amit azonban annyira nagy becsben tartottak, hogy Rómában az archaikus költő Ennius fordította latinra.<sup>38</sup> Mivel a mű nem maradt ránk, csak töredékei ismertek. Diodóros így



4. kép. A carnuntumi ábécésfelirat Iuppiter Dolichenus szentélyéből

idéz belőle: „Euhémeros pedig, aki Kassandros barátja volt, azt a felkérést kapta tőle, hogy bizonyos állami ügyeket intézen és nagy utazásokat tegyen külföldön. Beszámolója szerint dél felé utazott, egészen az [Indiai-] óceánig; mert Arábiából kihajózva igen sok napon át utazott az óceánon keresztül, és néhány tengeri sziget partjára jutott, amelyek közül az egyik a Panachaia nevet viselte. [...] A szigeten, egy rendkívül magas dombon található Zeus szentélye is, amelyet még abban az időben alapított, amikor az egész lakott világ királya volt, és még az emberek között élt. És a templomban van egy szíнарanyból készült sztélé, amelyen a panachaiosok által használt írással összefoglalóan fel vannak jegyezve Uranos, Kronos és Zeus tettei” (Diod. VI. 1, 1). Természetesen már az ókorban sem vették komolyan, hogy ezeket a feljegyzéseket az istenek írhatták. Sőt, Kallimachos az *Iambosok*ban egy szószátyár vénembernek nevezte Euhémerost, aki mindenfélét összehordott istentelen könyveiben (ᾠδικα βιβλία).<sup>39</sup>

#### IV. Jósok/jósnők és próféták által írt szövegek

Úgy tűnik, hogy amíg Hellasban csupán néhány istenségnek és hősnek fült a foga az íráshoz, addig se szeri, se száma azoknak a prófétáknak, jósoknak és jósnőknek, akiket összefoglalóan *chrésmologoi*nak neveztek, s akik közül elég, ha csak Bakis nevét említem meg.<sup>40</sup> A „szent könyveket” is gyártó jósok közül legismertebbek a Sibyllák, akik közül Aristotelész és Pausanias négyet, a római polihisztor, Terentius Varro azonban legalább tízet különböztetett meg (perzsa, líbiai, delphoi, kimmeriai, erythrai, samosi, kyméi, helléspontosi vagy marpéssosi, phrygiai, és végül a tiburi). Többüknek az íráshoz is köze van. A kimmeriai Sibylla (aki *Carmenta* vagy *Carmentis* néven is ismert) állítólag 60 évvel a trójai háború előtt vándorolt Árkádiából Itáliába. Itt letelepedvén a campaniai Cimmerium városában prófétált. Egyesek őt tartották az első, 15 betűből álló latin ábécé megalkotójának. Mivel Cimmerium az Avernus-tó közelében feküdt, egyes kutatók a kyméi Sibyllával azonosítják, aki a legnevesebb és legtiszteltebb látnoknő a Sibyllák sorában. A hagyomány szerint a falevelekre írta jóslatait, amelyeket azután szétszórta a szélben. A kérelmezők feladata volt, hogy a leveleket összeszedjék és a jóslatokat értelmezzék. Szintén a kyméi Sibylla alakjához kötődnek a Sibylla-könyvek, és azok eladásának története Tarquinius Priscus idején. Annyi bizonyos, hogy ilyen néven őriztek Rómában bizonyos szent könyveket, amelyekbe a *quindecimviri sacris faciundis* papi testületnek volt joga betekinteni.<sup>41</sup>

A helléspontosi vagy marpéssosi Sibylla a hagyomány szerint Solón (Kr. e. 638–558) vagy Nagy Kyros (Kr. e. 559–529) idején vetette papiruszra látomásait, amelyek a kilenc tekercsből álló Sibylla-könyvek néven váltak híressé. A Tiburban lakó Sibylla Augustusszal is találkozott. Lactantius így ír erről: „A tiburi Sibylla, neve Albunea, akit a látomásait ihlető Anio folyó partján fekvő Tiburban istennőként tisztelnek, könyvet tart kezében. Jóslatai a senatus révén a Capitoliumba jutnak” (*Div. Inst.* I. 6). Rómában is léteztek tehát olyan *per definitio-nem* „szent” – vagyis a *res sacrae* körébe sorolható – könyvek, amelyeket egy papi testület felügyelt és az államot érintő ügyekben konzultált a szövegekkel súlyos válságok (járvány, éhínség, tűzvész, árvíz, ellenséges betörés) idején.<sup>42</sup> Hadrianus

szabadosa, a tralleisi Phlegón szerint a könyveket görögül írták, hexameterekben, a sorok eleje *akrostichon*okat adott ki. Bár az eredeti könyvekből semmi sem maradt ránk – az említett Phlegónnál megőrzött részletek hitelessége vitatott<sup>43</sup> –, az utalások alapján bizonyos, hogy azok nem jövődöléseket tartalmaztak, hanem az istenekhez fűződő helyes viszonyról adtak kijelentést, a *pax deorum* helyreállítása érdekében. Az állam szoros felügyelet alatt tartotta a könyveket, amibe csak egy választott papi testület tagjai pillanthattak be a senatus utasítására. Mikor M. Atiliust, a Tarquinius Superbus által ki-nevezett *duumvir sacris faciundis* egyikét rajtakapták, hogy a Sibylla-könyvekből másolatot készít, zsákba varrva a tengerbe dobták (Dion. Halic. IV. 62, 4; Val. Max. I. 1, 13; Zon. VII. 11, 1).

A *senatus* azonban – ritka alkalmakkor – mégiscsak köz-zétette azokat a Sibylla-jóslatokat, amelyek alapján válsághe-lyezetekben döntéseket hozott, éppen azért, hogy a magános jövődömondóktól eredő – az államra nézve veszélyes – jósla-tok terjedésének elejét vegye. Ilyenek voltak a cannaei csata idején elterjedt Marcus-féle jóslatok is (*carmina Marciana*), amelyek azonban – az etruszk Vegoia nimfának tulajdoní-tott jóslatok mellett – később belekerültek a Sibylla-gyűjte-ménybe.<sup>44</sup> Kr. e. 83-ban Sulla ostromakor Iuppiter Capitoli-nus szentélye elpusztult, s az ott őrzött Sibylla-könyvek is elégték. Feltehetően Sulla kezdeményezte ennek pótlására egy új Sibylla-jóslatgyűjtemény összeállítását. A különbö-ző hagyományok szerint a Mediterráneum (Erythrae, Tibur, Samos, Sicilia, Ilium, Africa) egészébe küldtek követeket és kérték be a Sibyllának tulajdonított tekercseket, hogy azo-kat Róma számára lemásolják.<sup>45</sup> A halikarnassosi Dionysios szerint a papok az *akrostichon*ok segítségével állították ösz-sze az új gyűjteményt, mivel az *akrostichon* egyszerre volt mnémotechnikai eszköz, és védett a hamisítások ellen. Erre a szerkesztőmunkára egyébként Cicero is utal, aki éppen az *akrostichon*ok használatára hivatkozva tagadta, hogy ezek a versek a Sibyllák önkívületi állapotában születtek volna (*Div.* II. 54, 112). A Sibylla-könyveket később Augustus átvitette a palatinusi Apollo-templomba.<sup>46</sup> A „szent szöveg” fogalmába tehát nem tartozott bele a szöveg változtathatatlansága. Ma-gát a jósnőt *theoléptének* tekintették, de ennek az „ihletettsé-gének” vagy „megszállottságnak” (transz állapotnak) semmi köze nem volt a szöveg „szentségéhez”.

A görögöknél megfigyelhető a szent szöveg, az orális re-citáció és a rituális cselekedet közötti összefüggés. A jóslatok státusza, mint minden szent szövegé, végső soron annak az is-teni forrásnak a tekintélyétől függ, amelyből vélhetően szár-maznak, valamint az őket közvetítő emberi mediátorok hiteles-ségétől.<sup>47</sup> A görögöknél a végső tekintély Apollóné. A recitáció fontos, bár a szóbeliség és az írásbeliség határai gyakran elmo-sódtak, és a két kategória nagyrészt felcserélhetővé vált az iste-ni kijelentések továbbításának folyamatában, a beszéd maradt az orákulumkommunikáció és -továbbítás uralkodó módja a klasszikus korszakban. Ugyanakkor – hangsúlyozza Henrichs – „a jóslással foglalkozó könyvek (*biblioi peri mantikés*), bele-értve a jóskönyvgyűjteményeket is, gyakoriak voltak a klasszi-kus Görögországban”.<sup>48</sup>

## V. Papi szertartáskönyvek

A szertartáskönyvekre történő legkorábbi utalás Démostenész *Koszorú* című művében olvasható, amelyben össellensége, Aischinész ellen egyebek mellett azt hozza fel, hogy anyjának, aki Sabazios papnője volt, a rítusok bemutatásához szükséges tekercsekből szokott felolvasni (*Cor.* 18, 259). Albert Henrichs szerint ezeken a beavatási szertartás szövege lehetett. Ugyanez a gyanú a pompeii Villa dei Misteri freskójának híres jelenetével kapcsolatban is, ahol egy nő bal kezében összegöngyölt tekercset tart, előtte pedig egy mezítelen fiú egy tekercsből olvas fel, minden bizonnyal egy bacchikus beavatási szertartás részeként.<sup>49</sup> Ezeket a szövegeket különbözőképpen értelmezték a szakirodalomban: mint „szent könyveket”, „szent meséket”, „szent beszédeket”, „szent tanításokat”, „szent archívumokat” vagy „liturgikus szövegeket”.

Andania a hellenisztikus korban csupán egy apró település volt Messénében, de Mnasistratos *hierophantész* Kr. e. 92-ben újjászervezte az itteni misztériumokat, amelyek eredetileg Démétér, Hagné (a barlangi forrás istennője), Apollón Karneios és a Nagy Istenek (Kabeiroi) tiszteletére lettek megalapítva.<sup>50</sup> Pausanias szerint ez tekintélyben a „második volt az eleusisi mögött” (Paus. IV. 33, 5). Egy ismert feliraton (*IG V/1.1390* és *Syll.*<sup>3</sup> 735) a szent férfiak (*hierosok*) és nők (*hierák*) esküje maradt fenn, összesen 194 sorban.<sup>51</sup> Ebben szerepel a következő kitétel: „A ládikát (*kamptra*) és a tekercseket („the capsule and the books”<sup>52</sup>), amelyeket Mnasistratos adott, a szent férfiak adják át az újonnan hivatalba lépőknek, valamint mindazon tárgyakat, amelyek a misztériumok kellékei” (11–12). Hogy ki lehetett az a bizonyos Mnasistratos?<sup>53</sup> Pausanias szerint egy helyi hérós, Aristomenész, elásott egy bronz *hydriát*, benne a Nagy Istennők tiszteletére bemutatandó szent rítusokról (*tele-té*) szóló utasításokkal, hátha valaki a későbbi időkben meg-

találja és felújítja a misztériumot (IV. 20, 3). Mikor a terület a thébai Epameinondas uralma alá került, maga Epameinondas és az argosi hadvezér Epitelész álomban kaptak kettős látomást a *hydria* hollétéről (IV. 26, 6–8). Azok a papok, akik a második messénéi háború idején Eleusisba menekültek (IV. 14, 1), lehetőséget kaptak, hogy a *hydriában* talált, önlemezekre írt szövegekbe betekintsenek (IV. 27, 5) és a misztériumokat újraalapítsák a Karnaseia-barlangban (*Karneaseion*), Andania mellett. Pausanias a második században még látta a nevezetes *hydriát* (IV. 33, 4–5). Az eddigi magyarázatok szerint Mnasistratos Andania gazdag jötevője lehetett, egy pap (*hierophantész*), aki újra alapította misztériumot. Ezt erősítette meg egy Argosban előkerült felirat is, amely egy Apollo Pythaios nevében Mnasistratos *hierophantész*nek adott jóslatot örökített meg.<sup>54</sup> Pirenne-Delforge szerint, ha az andaniai felirat Kr. u. 24-ben keletkezett, akkor felvethető, hogy a misztérium-alapító Mnasistratos nem más, mint Philoxenidas fia, akit egy Kr. u. 42-re keltezhető tisztelgő felirat említ (*SEG XXIII*, 208; *LIV*, 466). Ez a Mnasistratos egy arisztokrata származású, gazdag tanácsos és pap volt, akinek három generációnyi felmenője és leszármazottja követhető nyomon az epigráfiai forrásokban. A szerző azt a lehetőséget is felveti, hogy a „tekercsek” (amelyek mellett semmiféle „ősi” vagy „szent” jelző nem szerepel), pusztán hamisítványok. Párhuzamként a pisidiai Kremnában előkerült feliratot említi, amelyben Artemis Ephesia örökletes papjának nagyapját említik meg, mint aki „rátalált az istenség misztériumára”.<sup>55</sup> Az iratok még egyszer előkerülnek a feliraton, Hagné forrásával kapcsolatban, ahol „Hagnénak a régi iratokban is megnevezett forrását”-ról van szó (84. sor, kiemelés tőlem – *G. T.*), de a fordítás nem megfelelő, ugyanis itt *ἀρχαία ἐγγράφα*-ról, vagyis „rég feliratokról” van szó. Laura Gawlinski kommentárjának valószínűleg igaza lehet, hogy itt talán a forrás mellett álló régi szobor<sup>56</sup> – Pausanias is említi

egyet, bár összekeveri Koréval (IV. 33, 4) – feliratról lehet szó, aminek alapján a Hagné nevet azonosíthatták, vagyis ezeknek az írásoknak semmi közük a 12. sorban említett könyvtekercsekhez. Összegezve, az andaniai feliraton szereplő „a kapszulát és a tekercseket, amelyeket Mnasistratos adott” (*τὰν δὲ κάμπτραν καὶ τὰ / βιβλία ἃ δέδωκε Μνασίστρατος*, 11–12) minden valószínűség szerint azokra a (papirusz- vagy pergamen-) tekercsekre vonatkozik, amelyeket a kultusz újraalapítója, Mnasistratos hagyott hátra. Bár a szövegben ezeket *expressis verbis* nem nevezik „szent szövegeknek”, feltehető, hogy annak tartották. Erre utal elhelyezésük az átadás ceremóniális módja a beavatáskor. További kérdés, hogy mi a viszonya Mnasistratos tekercseinek a Pausanias által említett, egy bronz *hydriában* talált (ὄδρι χαλκῇ, Paus. IV. 26, 7), vékony önlemezékből készített tekercsekre írt szertartásszövegekhez, amelyeket Aristomenész hérós – akit a kultusz alapítójának tekintettek – rejtett el.<sup>57</sup> Pau-



5. kép. Az andaniai misztériumok szertartásszövege

sánias saját korában már csak a *hydria* volt meg, a lemezekről nem tesz említést (Paus. IV. 33, 5), viszont azt írja, hogy ennek szövegét papok tekercsekre „tették át” (ὥς δὲ ἡ τελετὴ σφισιν ἀνεύρητο, ταύτην μὲν, ὅσοι τοῦ γένους τῶν ἱερέων ἦσαν, κατετίθεντο ἐς βίβλους, Paus. IV. 27, 5). A Hagna-forrással kapcsolatos „ősi vésetek” (διὰ τῶν ἀρχαίων ἐγγράφων, 84. s.) bizonyosan nem az önlemez-tekercsekre, hanem egy közelben álló (talán bázis-) felíratra vonatkoznak. Ami a tekercstartót illeti, Piolot a κάμπτω „hajlítani”<sup>58</sup> igével hozza összefüggésbe, Sauppe (és nyomában Gawlinski is a latin *capsa*-ból eredezteti. Az utóbbi nyelvészetiileg is meggyőző,<sup>59</sup> mint ahogy az is valószínű, hogy a *kamptra* aligha lehet azonos a Pausanias által említett *hydriával*. Az árkádiai Pheneosban a Démétér misztériumait tartalmazó szövegeket egy *petrómában* (πέτρωμα), egy két részből álló kőládában őrizték.<sup>60</sup> A kultusz (*teleté*) eredeti formájára tehát mindenképpen jellemző, hogy (1) azt egy hērós alapította (Aristomenés, a második messénéi háború [kb. Kr. e. 660–650] félig legendás hőse, akinek nemcsak sírját tisztelték Pausanias korában, hanem költeményekben és népdalokban is megénekelték<sup>61</sup>), (2) „a messénéieknek volt egy titkos tárgyuk” (ἀπόρητος, Paus. IV. 2, 4), ami nem volt szabad, hogy elpusztuljon, mert akkor Messéné teljesen elnéptelenedik – ezt a tárgyat Aristomenés ismerte, és teljes titokban elvitte Ithóméba, ahol eltemette. Nincs szó tehát arról, hogy ő írta volna őket, eredetük tehát nem világos, de bizonyosan nagyon régieknek kellett lenniük! (3) Ezt különleges módon találta meg Epameinondas és Epitelés (kettős álomlátáson keresztül, amelyben egy öregember, valószínűleg Démétér papja jelent meg, IV. 26, 6–8), egészen biztosan ugyanaz volt, amit Aristomenés elrejtett (Paus. IV. 26, 8). (4) A szertartásszövegek különleges íróanyagon voltak (vékony önlemezekből készített tekercs); (5) különleges helyre voltak elrejtve (bronz *hydria*), (6) és az eredeti szertartásszövegeket valószínűleg papok lemásolták papirusz- vagy pergamentekercsekre (Paus. IV. 27, 5). Egyelőre vitatott, hogy az andaniai felirat szövegében szereplő „Mnasistratos (*hierophantés*) könyvei” azonosak-e az eredeti szertartásszövegekkel. Nagyjából tehát minden együtt van, amit egy „szent szöveggel” kapcsolatban a görögök gondoltak: ősi eredetű; egy hēróshoz kapcsolódik; titkos „tabu”-szöveg, amit különleges anyagra írnak; különleges módon rejtik el; arra méltó személyek természetfeletti módon bukkannak rá; papok másolják át; egy kultusz épül köréje.

## VI. „Inspirált” szövegek

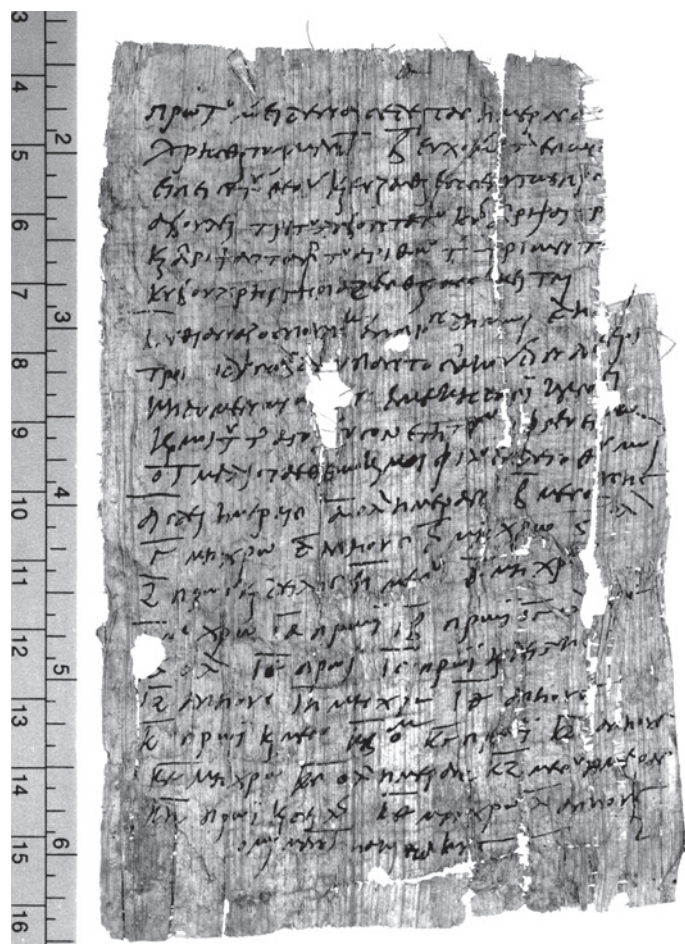
### 1. Inspiráció-tan a görög költészetben

Minden bizonnyal a zsidó és keresztény teológia befolyása a felelős azért, hogy ma a szövegek „szentségét” legtöbbször az „inspiráltsággal” azonosítják. Ez az inspiráció-tan egyébként a görögöknél is létezett, de az előbbieken tárgyalt „szent szövegekkel” ellentétben inkább az archaikus költői szövegekhez – különösen a homérosi eposzokhoz – kapcsolódott.<sup>62</sup> Érdekes, hogy bár ez utóbbiakat nem nevezték „szent szövegeknek”, számos olyan tulajdonságuk megvolt, ami alapján a „szentség” fogalmával összekapcsolhatók. Platón *Ión* című dialógusában, amelyben Sókratész egy Ión nevű rhapsódossal találkozott, a filozófus rávilágít arra, hogy az igazi költők a múzsai ihletettség

vagy megszállottság állapotában alkotnak, mert „lenge lény a költő, szárnyas és szent (πιηνὸν καὶ ἱερὸν), s mindaddig nem képes alkotni, míg az isten el nem töltötte, józansága el nem hagyta, és többé nincsen benne értelem” (534b, ford. Ritoók Zsigmond). A költők „megszállottságára” a szakkifejezés az ἐνθουσιασμός volt, amit az abderai Démokritosnak tulajdonítanak: „Amit egy költő *enthusiasmos*szal és isteni lélegzettel ír, az különösen elragadó” (B18 DK 68B = fr. 574 Luria). Dion Chrysostomos szerint: „Démokritos a következőképpen beszél Homérosról: »Homéros, mivel isteni természetet kapott, mindenféle témával foglalkozó sorok szépséges szerkezetét építette fel«, ezzel arra utalva, hogy isteni és daimóni természet nélkül lehetetlen ilyen szép és hozzáértő sorokat alkotni” (Or. LIII. 1). Ezzel szemben mind Flavius Josephus, mind az alexandriai Kelemen szerint a zsidó és keresztény Szentírás felsőbbrendű a görög költészetnél. Az előbbi ezt azzal bizonyítja, hogy míg a görögök közül senki nem vállalná a halált azért, hogy egy könyvtekercset megmentse; a zsidók ellenben önként áldozzák életüket a saját szent tekercseikért, amelyeket „Isten végzéseinek” tartanak (θεοῦ δόγματα, C. Ap. I. 8. [42], ford. Hahn István).<sup>63</sup> Alexandriai Kelemen viszont saját fegyverüket fordítja a pogányok ellen, s a görög filozófusok költészetéről alkotott negatív ítéleteit idézi (Prot. VIII–XII. 77–123).

### 2. Jóslás Homérosból

A görögök Homéroszt nemcsak az iskolai oktatás alapjának, hanem minden tudomány bölcsőjének is tekintették, sőt szövegeit jóslás céljára is használták, amire már Aristophanésnál is találunk utalást Hieroklés és Trygaios párbeszédében: „Combota az istennek minemű jóslatra pirított?” – „Arra, mit oly szépen költött régente Homéros” (Pax 1088–1089, ford. Arany János). A római korban még egyértelműbb Homéros használata a mágiában és jóslásban: „Hogyan ne tulajdoníthatnánk tehát minden erényt Homérosnak, amikor az utána következők még azt is megtalálták költészetében, amit ő maga nem gondolt volna beleírni? Egyesek jóslásra használják a költészetét, akár egy isten orákulumát, míg mások egészen más témákat és gondolatokat vetnek fel, és a verseket ezekhez igazítják, átfordítják és új módon fűzik egymás mellé őket” – írja a pseudo-plutarchosi *De vita Homeri* (II. 218. Diels). A *Homéromanteion* egy olyan jóskönyv, amelyet a homérosi versekből válogattak össze, és kockavetés útján lehetett belőle jóslatokat nyerni. Szövege három különböző papiruszon maradt fenn.<sup>64</sup> A Homéros-jóslás úgy működött, hogy kockavetéssel kaptak egy háromjegyű számot (1-1-1 és 6-6-6 között), majd az erre a célra készített mintakönyvben, ahol random módon összeválogatott homérosi verssorokat utaltak a fenti számokhoz, megnézték a sorsvetés által kapott számhoz tartozó hexametert. Az, hogy kik állították össze ezeket a könyveket, továbbá hol és kik végezték ezt a műveletet, egyelőre rejtély. Mindenesetre Phrygiában előkerült egy bizonyos Zósimos sírfelirata, amely arról beszél, hogy az elhunyt: „Tiszteletnek örvendő tagja szülővárosának [Nakoleiának], aki a Legfelsőbb [Isten] népéből való, szellemi írásokkal és homérosi szavakkal (πνευματικαῖς γραφαῖς καὶ Ὀμηρίοις [ἐ]πέεσσιν) írt a táblákra mindent, amire a halandóknak szükségük van, összezsukott táblán megmondva a jövőndőt a bölcséknek” (SEG XLIII, 945 = SGO III 16/41/09,



6. kép. Homéromanteion egy oxyrhynchusi papiruszon  
(P. Oxy. LVI 3831)

Yapíldag). A *Chironban* 2021-ben megjelent cikkemben azt próbáltam bizonyítani, hogy a szerző aligha lehetett zsidó, minden bizonnyal a *Hypsistarioi* nevű gnósztikus szekta tagja.<sup>65</sup> Ami a számunkra itt és most legérdekesebb: a „szellemi írásk”-nak – a zsidók és/vagy keresztények szent könyveinek – összekapcsolása Homérosszal, mivel Zósimos mindkettőt jósláshoz használta fel.

## Jegyzetek

A jelen írás előadás formájában elhangzott a XV. Magyar Ókortudományi Konferencián, 2024. május 24-én, Esztergomban.

- 1 Beard 1991, 1998, 2007; Rutgers 1998; Irrgang 2011; Zinser 2011; Sawyer 2012.
- 2 *qui omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter pertractarent, et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo*, II. 28, 72, ford. Havas László. A *religio* etimológiájáról lásd Petersmann 1993. A *religio* használatáról a római irodalomban lásd Rüpke 2007; Kendeff 2012.
- 3 A papi kollégiumok által gyártott írott dokumentumokról (*Priesterbücher*) lásd Beard 1998; Linderski 1985; Scheid 1994.
- 4 Bővebben lásd a jelen tanulmány IV. fejezetében.
- 5 Régészeti leletek bizonyítják, hogy Praenestében (Palestrina) már a Kr. e. 4. században fából készített sorstáblákat osztogattak a papok a jóslatkérőknek (Cic. *Div.* II. 85), Livius és más történetírók

## 3. Kinyilatkoztatott írásk: „inherens módon szent” szövegek

Végül elérkeztünk az európai kultúra *par excellence* „szent szövegéhez”, a Bibliához, amelyekre „szent könyvek” (βιβλία τὰ ἅγια, 1Makk 12:9); „Isten beszéde” (λόγια τοῦ Θεοῦ, Róm 3:2); „szent írásk” (γραφὰι ἁγίαί, Róm 1:2); és „szent betűk” (ἱερὰ γράμματα, 2Tim 3:15) megnevezésekkel utalnak az újszövetségi iratok.<sup>66</sup> De vajon egy kortárs zsidó vagy keresztény hogyan értette ezeket a megnevezéseket? Erre vonatkozóan Flavius Josephus és az Újszövetség is tartalmaz utalásokat. Itt csak az utóbbira térek ki: „Amíg az ég és a föld el nem múlik, egy ióta vagy egy vessző sem vész el a törvényből, míg az egész be nem teljesedik” (Mt 5:18 RÚF); „Sohasem ember akaratóból származott a prófécia, hanem a Szentlélektől indítatva szóltak az Istentől küldött emberek” (2Pét 1:20–21 RÚF); „A teljes Írás Istentől ihletett, és hasznos a tanításra, a feddésre, a megjobbításra, az igazságban való nevelésre” (2Tim 3:16 RÚF). – Jézus szavai szerint a Szentírás a legkisebb betűig lemenően jövőre vonatkozó prófétai jelentéssel bír, amelyek bizonyosan be fognak teljesedni. Péter és Pál pedig a próféták isteni ihletettségét hangsúlyozza. A Timotheos-lelél itt egy olyan hapaxot használ (θεόπνευστος = „istentől lehellt”), amely Pál előtt nem fordul elő a görög–római irodalomban. A John Poirier által összegyűjtött szövegek közül csupán az *Ötödik Sibylla-könyv* bizonyos részei születhettek a *hurbán* előtt, de ma már ebben sem tudjuk szétszálazni a „zsidó” és „keresztény” részeket.<sup>67</sup> A bibliai szövegekben inherens módon jelen lévő „ihletettség” vagy „inspiráltság” jelenti tehát a szöveg „szentségét”, és minden más – például a prediktív prófétai jelleg – is ebből ered. Ez pedig megkülönbözteti a Bibliát a görög–római világban ezerszámra megtalálható „szent könyvektől”, s még leginkább a legnagyobb költők szövegeihez hasonlítja azt, bár ez utóbbiak közvetlenül nem beszéltek a jövőről, hanem csupán a *manteia* mesterséges módszereivel állítottak elő belőlük ilyen üzeneteket.

szerint pedig az első pun háború idején a senatus hivatalosan is kikérte a jósda véleményét (Klingshirn 2006). Ugyanakkor a Fortuna Primigenia és Isis tiszteletére épített templom maradványai csak a Kr. e. 2. századból ismertek. A delphoi jósda működéséről lásd Steiger 1992.

- 6 A freskó jeleneteit legtöbbször a Bacchus-kultuszba történő beavatásként értelmezik, lásd Swetnam-Burland 2000, 68–69.
- 7 Reitzenstein 1927, 52, 64.
- 8 A leggyakrabban használt *hieros logos* szó szerinti jelentése ’szent elbeszélés’, egyéb elnevezései: „szent könyvek”, „szent mesék”, „szent beszédek”, „szent tanítások”, „szent iratok”, amelyeknek őrzése a „szent írnok” (ἱερογραμματεὺς) feladata volt, Henrichs 2003, 229.
- 9 „that which is not to be disclosed to the initiated, so that a book with such a title is a priori apocryphal” (Burkert 1972, 219). Vö. a VII. Derveni papirusz orphikus bevezetőjével: „Azokhoz szólok,

- akiknek jogukban áll azt meghallgatni. Ami pedig titeket, beavatlanokat illet, zárják be füleiket.”
- 10 Baumgarten 1998, 70–121, 146–170.
  - 11 Ezekről összefoglalóan lásd Henrichs 2003.
  - 12 A שָׁמַיִם szó alapjelentése: ’elkülöníteni’, vagyis a „szent” eredetileg arra a személyre, időszakaszra, térre, áldozatra stb. vonatkozott, ami Isten számára el lett különítve. – A „szent” az ókori Izraelben: Gammie 2005; az Újszövetségben: Peterson 2001; a korai egyházban: Louth 2011.
  - 13 Ebben a témában ma is alapvető Rudolf Otto (1869–1937) *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (Breslau, 1917) című munkája. Itt jegyzem meg, hogy Otto koncepcióját a latin *numen*-fogalom és a tibeti buddhizmus igen mélyen befolyásolta. A fogalmak jelentéséhez lásd Parker 1983; Robertson 2013; Peels 2016.
  - 14 „What is concerned is a chariot which was immobilized, since the horses refused to advance (cf. 441, 451, 456): then Zeus inspires the horses and impels them to take away the chariot of Automedon. This is why the chariot is called *hierós*. It is so in these particular circumstances; it is not the natural epithet for a chariot.” Émile Benveniste szerint a másik esetben is ugyanerről van szó: a hadsereg egy „szent cselekedet” közben, időlegesen válik „szentté” (Benveniste–Lallot 1973, 535).
  - 15 Rüpke 2001, 130.
  - 16 Thomas 2004.
  - 17 Kaiser 2016.
  - 18 Pl. *sanctissimo deo Silvano aram d(onum) d(edit)*, AE 1954, 194; *sanctissimo deo Patri[o] ex voto consummavit*, CIL X. 1553; *sanctissimo deo Genio coloniae Puteolanorum*, CIL X. 1564 stb.
  - 19 Eck–Drew–Bear–Herrmann 1977; Vessey 2004; Mitchell 2016.
  - 20 Néhány példa a Tertullianus által használt kifejezésekre: *divina litteratura* (Praes. 39, 6–7; Apol. 47, 1); *divinae scripturae* (Test. 5, 6; Apol. 20, 1); *scripturae sanctae* (Apol. 39, 18; 47, 3); *litterae Dei* (Test. 5, 7); *divinae litterae* (Test. 6, 1; Apol. 19, F7; 39, 3; 46, 1); *divina doctrina* (Apol. 19, F5); *lex divina* (Apol. 19, F1; Apol. 45, 4); *testimonium divinitatis* (Apol. 20, 3); *litterae sanctae* (Apol. 22, 3); *Dei voces* (Apol. 31, 1); *sanctae voces* (Apol. 39, 3); *instrumentum vetus ... noviculus* (Apol. 47, 9).
  - 21 A főnői eredet cáfolatát legújabbban lásd Waal 2022.
  - 22 Érdekes, hogy az egyiptomi hagyományban Thot nemcsak az írás, hanem a kockajáték feltalálója is (Nifosi 2023), éppúgy, mint a görögöknél Palamedés.
  - 23 A mítosz elemzését legújabbban lásd Vespa 2022.
  - 24 Willi 2013.
  - 25 A római írás eredetéről szóló ókori elbeszéléseket lásd Briquel 1988; Pugliarello 2014.
  - 26 Itt említést kell tennünk Wessetzky Vilmosról (1909–1997), aki több tanulmányt is közölt a fáraó-kori egyiptomi könyvekről és könyvtárakról, lásd pl. Wessetzky 1958. A legújabb szakirodalomhoz lásd pl. Hagen 2019.
  - 27 Fowden 1993, 57.
  - 28 Jasnow–Zauzich 2005, 2.
  - 29 Fowden 1993, 58–59.
  - 30 Jasnow–Zauzich 2005, 2–9; 72–73.
  - 31 Rives 2005.
  - 32 Parker 2002; Edmonds III 2013; Chrysanthou 2020.
  - 33 Ezekre Philodémosnál is található utalás, lásd Obbink 1994, 130–134.
  - 34 „The nearest thing to a Sacred Book that classical Greece knew was the Orphic poem”, Dodds 1985, 142.
  - 35 A kultuszra vonatkozó források gyűjteménye: *Corpus Cultus Iovis Dolicheni* (CCID), Hörig–Schwertheim 1985. A kiterjedt szakirodalomból egyetlen tanulmánykötet, amely a kultusz elterjedtségéről ad áttekintést: Blömer–Winter 2005.
  - 36 A henger alakú oltár 45 cm magas és 25 cm átmérőjű, a 2–3. századra datálják. Jelenleg az Archaeological Museum of Gaziantep raktárában található (find no. 13.414–400). Margerita Facella leírása az objektumról nem sokat mond: „The right hand holds an object of a similar oblong rectangular shape, but without any incisions or patterns. The nature of the object is difficult to determine. It recalls a book scroll, which is a common attribute in the sculptural representation of men in North Syria, as in many parts of the Roman Empire, though rarely attested in the divine sphere”, lásd Blömer–Winter 2005; Facella 2017; Blömer–Facella 2022, #4, 48–52.
  - 37 A feliratról Láng Nándor már 1946-ban kisebb könyvet jelentetett meg (Láng 1946). A felirat állítója talán úgy gondolkodhatott, hogy a 125 × 32 cm-es kőre vésett 23 betűben minden valaha mondott, és a jövőben elmondható szöveg benne van – az istenség ki tudja belőle olvasni. Az ábécésfeliratokat a mágiában is széles körben használták (Alphabetzauber, Dornseiff 1925).
  - 38 Whitmarsh 2013; Winiarczyk 2013.
  - 39 *Iamboi* 191, 11 Kerkhecker, vö. Caspers 2021.
  - 40 A Kr. e. 6–5. század között több Bakis nevű próféta is működött: egy Boiótiában, egy Árkádiában és egy Athénban is. Működésükről már Hérodotos is beszámolt és Pausanias is több adatot közölt róluk (Hérod. VIII. 20, 77; IX. 43; Paus. IV. 27, 2; IX. 17, 4; X. 12, 6, 14, 3, 32, 6). Jósolataikat ők is hexameteres formában adták közre.
  - 41 A papi kollégium létszáma fokozatosan növekedett, kezdetben kettő (*duoviri*), majd Kr. e. 367-ben tíz fő (*decemviri*) alkotta, a késő köztársaságban tizenöt, végül tizenhatra nőtt (bár a név továbbra is *quinddecimviri* maradt). A többi kollégiumhoz hasonlóan a Kr. e. 104-ben elfogadott *Lex Domitia* révén elvesztették a saját tagválasztás jogát, de továbbra is a legnemesebb családokból toborozták őket. Történetük során fő feladatuk a Sibylla-könyvek őrzése volt; a könyvekből való konzultáció, ha a szenátus erre felkérte őket, különösen csodás előjelek vagy katasztrófák esetén, lásd Gillmeister 2019.
  - 42 Parke 1988; Orlin 1997; Takács 2013; Gillmeister 2015; Satterfield 2023.
  - 43 Satterfield 2011.
  - 44 Guittard 2007, 239–274 (Sibylla-könyvek), 275–288 (*carmina Marciana*), 289–304 (Vegoia-jóslatok).
  - 45 Lact. *Div inst.* I. 6, 13, lásd Fischer 2022, 186–190.
  - 46 Marton 2022.
  - 47 Henrichs 2003, 219.
  - 48 Henrichs 2003, 219–220. A hellenisztikus kor előtti orákulumgyűjteményekről lásd Fontenrose 1978, 158–165.
  - 49 Beckmann 2023.
  - 50 A feliraton csak az „55. évben” dátum olvasható, amit tradicionálisan a római éra kezdetétől számítottak a kutatók. P. Themelis azonban felvetette, hogy ha az actiumi érával számolunk, a felirat dátuma Kr. u. 24. A kultuszról részletesen lásd Harter–Uibopuu 2002; Nielsen 2017; Deshours 2019.
  - 51 A szöveg kiadása: Gawlinski 2011. Magyar fordítása: Hegyi 2003, 106–113.
  - 52 A κάμπτρα szó eredete és jelentése kérdéses, Henrichs (2003, 248–249, 149. jegyzet) szerint egy hengeres tok, amelyben a tekerceket tartották.
  - 53 Mnasistratos kilétéről lásd Pirenne–Delforge 2010.
  - 54 Vollgraff 1909, 178–179; vö. Piérart 1990.
  - 55 Horsley 1992, 121.
  - 56 Gawlinski 2011, 196.
  - 57 Müller 1993, 315; Henrichs 2003, 248. Ugyanakkor Pirenne–Delforge (2010, 230–235) szerint a Mnasistratos által hátrahagyott tekercek újak voltak, és a *hierophantés* kutatásainak eredményeit foglalták össze. Laura Gawlinski kommentárjában ezt a szkeptikus véleményt osztja (2013, 105). – „[Epameinondas] kinyitotta

- a *hydriát* és talált valami nagyon vékony, könyv alakúra tekert lemezt. Rá voltak írva a Nagy Istennők misztériumai, és ez volt az Aristomenés által letétbe helyezett zálog” (Paus. IV. 26, 8).
- 58 Piolot 1999, 200, 27. jegyzet, vö. Henrichs 2003, 248; Deshours 2019, 73.
- 59 A tekercsek tárolásához használt különféle alkalmatosságokról lásd: Bellier-Chaussonnier 2002, 338. BGU III 781 = TM 25637 (1–2. századi papirusz egy templomi inventáriummal, Arsinoé körzetből) egyértelműen edények felsorolása között szerepel: [...] λογη κάμπτρα ἐπιγραφὴν ἐχούση Γάλλου (col. I, 12. sor), lásd Kramer 1983, 118.
- 60 παρὰ δὲ τῆς Ἐλευσινίας τὸ ἱερὸν πεποιῆται Πέτρωμα καλούμενον, λίθοι δύο ἡρμοσμένοι πρὸς ἀλλήλους μεγάλοι, Paus. VIII. 15, 1. –
- A szokáshoz érdekes párhuzam, hogy Argosban felfedeztek olyan köladákat, amelyekbe bronzlapokra írt elszámolásokat találtak (SEG L, 356), vö. Wright 1981.
- 61 Paus. IV. 6, 3; lásd Ogden 2004.
- 62 Erről bővebben lásd Hanula 2023.
- 63 Az „ihletettségről” Josephusnál lásd Adorjáni 2023 (Philónnal ki egészítve); a kérdéssel a qumráni tekercsek és rabbinikus judaizmus irodalmában lásd Zsengellér 2023.
- 64 P.Lond. 121 = PGM VII; P.Oxy. LVI 3831; P.Bon. 3. Vö. Schwendner 2002; Collins 2008; Karanika 2011; Meerson 2018.
- 65 Grill 2021.
- 66 Átfogóan lásd Peres 2023.
- 67 Poirier 2022.

## Bibliográfia

- Adorjáni Z. 2023. „Josephus és Philón inspiráció-tana”: Kustár Z. (szerk.): *Inspiráció az ókorban és a keresztyén hagyományban*. Debrecen, 99–120.
- Baumgarten, R. 1998. *Heiliges Wort und Heilige Schrift bei den Griechen. Hieroi Logoi und verwandte Erscheinungen*. Tübingen.
- Beard, M. 1991. „Ancient Literacy and the Function of the Written Word in Roman Religion (JRA Suppl. 3.)”: M. Beard – A. K. Bowman – M. Corbier (szerk.): *Literacy in the Roman World*. Ann Arbor, 35–58. <https://doi.org/10.4159/9780674039186-014>
- Beard, M. 1998. „Documenting Roman Religion”: *La mémoire perdue. Recherches sur l’administration romaine. Actes des tables rondes de Rome (mai 1994–mai 1995)*. Rome, 75–101. <https://doi.org/10.1086/722232>
- Beard, M. 2007. „Writing and Religion”: S. I. Johnston (szerk.): *Ancient Religions*. Cambridge, Mass., 127–138. <https://doi.org/10.4159/9780674039186-014>
- Beckmann, S. E. 2023. „The Naked Reader. Child Enslavement in the Villa of the Mysteries Fresco”: *American Journal of Archaeology* 127, 55–83. <https://doi.org/10.1086/722232>
- Benveniste, É. – Lallot, J. 1973. *Indo-European Language and Society*. Miami.
- Bellier-Chaussonnier, M. 2002. „Des représentations de bibliothèques en Grèce classique”: *Revue des Études Anciennes* 104, 329–347. <https://doi.org/10.3406/rea.2002.4873>
- Blömer, M. – E. Winter 2005. „Doliche und das Heiligtum des Iupiter Dolichenus auf dem Dülük Baba Tepesi. 1. Vorbericht (2001–2003)”: *Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts. Abteilung Istanbul* 55, 197–214.
- Blömer, M. – M. Facella 2022. *Dülük Baba Tepesi II. Inscriptions and Sculptures from the Sanctuary of Jupiter Dolichenus*. Bonn.
- Briquel, D. 1988. „Les traditions sur l’origine de l’écriture en Italie”: *Revue de philologie, de littérature et d’histoire anciennes* 62, 251–271.
- Burkert, W. 1972. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge, Mass.
- Caspers, C. L. 2021. „Gods in Space and Time. Callimachus and Euhemerus”: S. Pugh (szerk.): *Euhemerism and Its Uses. The Mortal Gods*. London, 36–53. <https://doi.org/10.4324/9781003094760-2>
- Chrysanthou, A. 2020. *Defining Orphism: The Beliefs, the „teletae” and the Writings*. Berlin. <https://doi.org/10.1515/9783110678451>
- Collins, D. 2008. „The Magic of Homeric Verses”: *Classical Philology* 103, 211–236. <https://doi.org/10.1086/596515>
- Deshours, N. 2019. *Les mystères d’Andania. Étude d’épigraphie et d’histoire religieuse*. Bordeaux.
- Dodds, E. R. 1985. *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*. Oxford.
- Dornseiff, F. 1925. *Das Alphabet in Mystik und Magie*. Leipzig–Berlin.
- Eck, W. – Drew-Bear, T. – Herrmann, P. 1977. „Sacrae litterae”: *Chiron* 7, 365–383.
- Edmonds III, R. G. 2013. *Redefining Ancient Orphism. A Study in Greek Religion*. Cambridge. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139814669>
- Facella, M. 2017. „Giove Dolicheno e Turmasgade a Dülük Baba Tepesi: note epigrafiche”: *Historika* 7, 169–198. <http://journals.openedition.org/historika/391>
- Fischer, J. 2022. *Folia ventis turbata. Sibyllinische Orakel und der Gott Apollon zwischen später Republik und augusteischem Principat*. Göttingen. <https://doi.org/10.13109/9783949189265>
- Fontenrose, J. 1978. *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations*. Berkeley – Los Angeles. <https://doi.org/10.1525/9780520331310>
- Fowden, G. 1993. *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*. Princeton.
- Gammie, J. G. 2005. *Holiness in Israel*. Eugene.
- Gawlinski, L. 2011. *The Sacred Law of Andania. A New Text with Commentary*. Berlin–New York. <https://doi.org/10.1515/9783110268140>
- Gillmeister, A. 2015. „Kulturális parafrázis az Augustus-kori római vallásban. A Sibylla és a Sibylla-könyvek” (ford. Rung Á.): *Ókor* 14/1, 11–17.
- Gillmeister, A. 2019. *The Guardians of the Sibylline Books. The viri sacris faciundis College in Roman Religion*. Lugano.
- Grill T. 2021. „»With Spiritual Writings and Homeric Words«. A Hypsistarian Soothsayer in Fourth-Century Phrygia”: *Chiron* 51, 355–385. <https://doi.org/10.1515/9783110742770-011>
- Guittard, C. 2007. *Carmen et prophéties à Rome*. Turnhout. <https://doi.org/10.1484/M.RRR-EB.5.107015>
- Hagen, F. 2019. „Libraries in Ancient Egypt, c. 1600–800 BCE”: K. Ryholt – G. Barjamovic (szerk.): *Libraries Before Alexandria. Ancient Near Eastern Traditions*. Oxford, 244–318. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199655359.003.0007>
- Hanula G. 2023. „Ihlet és inspiráció a görög / hellén világban”: Kustár Z. (szerk.): *Inspiráció az ókorban és a keresztyén hagyományban*. Debrecen, 143–158.
- Harter-Uibopuu, K. 2002. „Strafklauseln und gerichtliche Kontrolle in der Mysterieninschrift von Andania (IG V 1,1390)”: *Dike* 5, 135–159.
- Hegyi D. 2003. *Görög vallástörténeti chrestomathia*. Budapest.
- Henrichs, A. 2003. „»Hieroi Logoi« and »Hierai Bibloi«: The (Un)Written Margins of the Sacred in Ancient Greece”: *Harvard Studies in Classical Philology* 101, 207–266. <https://doi.org/10.2307/3658530>

- Horsley, G. H. R. 1992. „The Mysteries of Artemis Ephesia in Pisidia. A New Inscribed Relief”: *Anatolian Studies* 42, 119–150. <https://doi.org/10.2307/3642955>
- Hörig, M. – Schwertheim, E. 1985. *Corpus Cultus Iovis Dolicheni (CCID)*. Leiden.
- Irrgang, N. 2011. „Vom literarischen Kanon zum, heiligen Buch. Einführende Bemerkungen zu den autoritativen Textsammlungen der griechisch-römischen Welt”: E.-M. Becker – S. Scholz (szerk.): *Kanon in Konstruktion und Dekonstruktion. Kanonisierungsprozesse religiöser Texte von der Antike bis zur Gegenwart – Ein Handbuch*. Berlin – New York, 130–136. <https://doi.org/10.1515/9783110245561.130>
- Jasnow, R. L. – Zauzich, K.-T. 2005. *The Ancient Book of Thoth*, 1–2. Wiesbaden.
- Kaiser, W. 2016. „»Res sacrae« und »res religiosae«. Zur Textkonstitution von D. 1.8.1 pr. (Gaius 2 inst.)”: *Index. Quaderni Camerti di Studi Romanistici* 44, 7–20.
- Karanka, A. 2011. „Homer the Prophet: Homeric Verses and Divination in the Homeromanteion”: A. Lardinois – J. Blok – M. G. M. van der Poel (szerk.): *Sacred Words. Orality, Literacy and Religion. Orality and Literacy in the Ancient World*. Leiden, 255–278. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004194120.i-415.66>
- Kendeffy G. 2012. „A religio etimológiája Cicerónál és a patrisztikus hagyományban”: *Ókor* 11/2, 29–36.
- Klingshirn W. 2006. „Inventing the sortilegus. Lot divination and cultural identity in Italy, Rome, and the Provinces”: C. E. Schultz – P. B. Harvey (szerk.): *Religion in Republican Italy*. Cambridge, 137–161. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511482816.007>
- Kramer, J. 1983. „Etyma romanischer Wörter in griechischen Papyrusurkunden”: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 51, 117–122.
- Láng N. 1946. *Egy pannóniai föliratról. Az ábécés föliratok értelmezése*. Budapest.
- Linderski, J. 1985. „The libri reconditi”: *Harvard Studies in Classical Philology* 89, 207–234. <https://doi.org/10.2307/311276>
- Louth, A. 2011. „Holiness and sanctity in the early church”: *Studies in Church History* 47, 1–18. <https://doi.org/10.1017/S0424208400000814>
- Marton, M. 2022. „The Case of Apollo and the Sibylline Books”: Gelérfi G. – Hajdú A. – Jászay T. (szerk.): *Sapiens ubique civis* 3, 147–176.
- Meerson, M. 2018. „Secondhand Homer”: A. Luijendijk – W. E. Klingshirn (szerk.): *My Lots are Thy Hands. Sortilege and its Practitioners in Late Antiquity*. Leiden, 138–153. [https://doi.org/10.1163/9789004385030\\_008](https://doi.org/10.1163/9789004385030_008)
- Mitchell, S. 2016. EPMHNEIA. „The Greek Translations of the *sacrae litterae* on Official Hospitality (AD 204)”: B. Takmer – E. N. Akdogu Arca – N. Gökalp Özdlil (szerk.): *Vir doctus Anatolicus. Studies in Memory of Sencer Şahin*. Istanbul, 635–639.
- Müller, R. J. 1993. „Tradierung religiösen Wissens in den Mysterienkulten am Beispiel von Andania”: W. Kullmann – J. Althoff (szerk.): *Vermittlung und Tradierung von Wissen in der griechischen Kultur*. Tübingen, 307–316.
- Nielsen, I. 2017. „Collective Mysteries and Greek Pilgrimage. The Cases of Eleusis, Thebes and Andania”: T. M. Kristensen – W. Friese (szerk.): *Excavating Pilgrimage. Archaeological Approaches to Sacred Travel and Movement in the Ancient World*. London, 28–46. <https://doi.org/10.4324/9781315228488-3>
- Nifosi, A. 2023. „Petteia, Kubeia, and Grammata. Thoth’s Connection with Senet and Knucklebones in Ancient Egypt”: *Journal of Near Eastern Studies* 82, 303–325. <https://doi.org/10.1086/726652>
- Obbink, D. 1994. „A Quotation of the Derveni Papyrus in Philodemus’ *On Piety*”: *Cronache Ercolanesi* 24, 110–135.
- Ogden, D. 2004. *Aristomenes of Messene. Legends of Sparta’s Nemesis*. Swansea. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1tbhrkz>
- Orlin, E. M. 1997. „The Sibylline Books”: *Temples, Religion and Politics in the Roman Republic*. Leiden, 76–115. [https://doi.org/10.1163/9789004329898\\_005](https://doi.org/10.1163/9789004329898_005)
- Parke, H. W. 1988. *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*. London.
- Parker, R. 1983. *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford.
- Parker, R. 2002. „Early Orphism”: A. Powell (szerk.): *The Greek World*. London, 497–524.
- Peels, S. 2016. *Hosios. A Semantic Study of Greek Piety*. Leiden.
- Peres I. 2023. „Az Újszövetség tanítása az inspirációról”: Kustár Z. (szerk.): *Inspiráció az ókorban és a keresztyén hagyományban*. Debrecen, 159–170.
- Petersmann, H. 1993. „Eusebeia, Threskeia and religio. An Etymological Analysis of Three Disputed Terms”: *Linguistica* 33, 177–186. <https://doi.org/10.4312/linguistica.33.1.177-186>
- Peterson, D. G. 2001. *Possessed by God. A New Testament Theology of Sanctification and Holiness*. Lisle.
- Piérart, M. 1990. „L’oracle d’Apollo à Argos”: *Kernos* 3, 319–333. <https://doi.org/10.4000/kernos.1002>
- Piolot, L. 1999. „Pausanias et les Mystères d’Andanie. Histoire d’une aporie”: J. Renard (szerk.): *Le Péloponnèse. Archéologie et Histoire. Actes de la rencontre internationale de Lorient (12-15 mai 1998)*. Rennes, 195–228. <https://doi.org/10.4000/books.pur.20626>
- Pirenne-Delforge, V. 2010. „Mnasistratos, the ‘hierophant’ at Andania (IG 5.1. 1390 and Syll. 3 735)”: J. Dijkstra – J. Kroesen – Y. Kuiper (szerk.): *Myths, Martyrs, and Modernity. Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*. Leiden, 219–235. [https://doi.org/10.1163/9789004193659\\_016](https://doi.org/10.1163/9789004193659_016)
- Poirier, J. C. 2022. *The Invention of the Inspired Text. Philological Windows on the Theopneustia of Scripture*. London. <https://doi.org/10.5040/9780567696755>
- Pugliarello, M. 2014. „Scrittura, mito, grammatica: l’origine dell’alfabeto latino”: *Civiltà e Religioni* 1, 33–50.
- Reitzenstein, R. 1927. *Die Hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*. 3. Leipzig–Berlin.
- Rives, J. B. 2005. „Phrygian Tales”: *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 45, 223–244.
- Robertson, N. 2013. „The Concept of Purity in Greek Sacred Laws”: C. Frevel – C. Nihan (szerk.): *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*. Leiden, 195–243. [https://doi.org/10.1163/9789004232297\\_008](https://doi.org/10.1163/9789004232297_008)
- Rutgers, L. V. et al. (szerk.) 1998. *The Use of Sacred Books in the Ancient World*. Leuven.
- Rüpke, J. 2001. *Die Religion der Römer. Eine Einführung*. München.
- Rüpke, J. 2007. „Religio and religiones in Roman Thinking”: *Études Classiques* 75, 67–78.
- Satterfield, S. 2011. „Notes on Phlegon’s Hermaphrodite Oracle and the Publication of Oracles in Rome”: *Rheinisches Museum für Philologie* 154, 117–124.
- Satterfield, S. 2023. „The Sibylline Books in the Early Roman Empire”: *Journal of Ancient History* 11, 107–129. <https://doi.org/10.1515/jah-2021-0016>
- Sawyer, J. 2012. *Sacred Languages and Sacred Texts*. London. <https://doi.org/10.4324/9780203047750>
- Scheid, J. 1994. „Les archives de la piété”: C. Nicolet (szerk.): *La mémoire perdue. À la recherche des archives oubliées, publiques et privées, de la Rome antique*. Paris, 173–185. <https://doi.org/10.4000/books.purbonne.25089>
- Schwendner, G. 2002. „Under Homer’s Spell. Bilingualism, Oracular Magic, and the Michigan Excavation at Dimê”: L. Ciraiolo – J. Seidel (szerk.): *Magic and Divination in the Ancient World*. Leiden, 107–118. [https://doi.org/10.1163/9789004497368\\_011](https://doi.org/10.1163/9789004497368_011)
- Steiger K. 1992. *Delphoi jóslatok*. Budapest.

- Swetnam-Burland, M. 2000. „Bacchus/Liber in Pompeii: A Religious Context for the Villa of the Mysteries Frieze”: E. Gazda (szerk.): *The Villa of the Mysteries in Pompeii. Ancient Ritual, Modern Muse*. Ann Arbor, 59–73.
- Takács, S. A. 2013. „Forging a Past. The Sibylline Books and the Making of Rome”: J. Ryan – A. Thomas (szerk.): *Cultures of Forgery. Making Nations, Making Selves*. London, 15–27.
- Thomas, Y. 2004. „*Res Religiosae*. On the Categories of Religion and Commerce in Roman Law”: A. Pottage – M. Mundy (szerk.), *Law, Anthropology, and the Constitution of the Social Making Persons and Things*. Cambridge, 40–72. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511493751.002>
- Vespa, M. 2022. „Tales of Imitation. Palamedes, the Cranes, and Interspecies Learning in Greco-Roman Antiquity”: *Illinois Classical Studies* 47, 406–431. <https://doi.org/10.5406/23285265.47.2.10>
- Vessey, M. 2004. „Sacred Letters of the Law. The Emperor’s Hand in Late Roman (Literary) History”: *Antiquité Tardive* 11, 345–358. <https://doi.org/10.1484/J.AT.2.300268>
- Vollgraff, W. 1909. „Inscriptions d’Argos”: *Bulletin de correspondance hellénique* 33, 175–200. <https://doi.org/10.3406/bch.1909.3213>
- Waal, W. 2022. „Deconstructing the Phoenician Myth: »Cadmus and the Palm-Leaf Tablets« Revisited”: *Journal of Hellenic Studies* 142, 219–254. <https://doi.org/10.1017/S0075426922000131>
- Wessetzky V. 1958. „Az óegyiptomi könyvtár”: *Antik Tanulmányok* 5, 149–160.
- Whitmarsh, T. 2013. „Belief in Fiction. Euhemerus of Messene and the Sacred Inscription. From the Book Beyond the Second Sophistic”: *Beyond the Second Sophistic. Adventures in Greek Postclassicism*. Berkeley – Los Angeles, 49–62. <https://doi.org/10.1525/california/9780520276819.003.0004>
- Willi, A. 2013. „Epicharmus, Simonides, and the »Invention« of the Greek Alphabet”: *Museum Helveticum* 70, 129–140.
- Winiarczyk, M. 2013. *The „Sacred History” of Euhemerus of Messene* (Beiträge zur Altertumskunde, 312.) Berlin. <https://doi.org/10.1515/9783110294880>
- Wright, H. C. 1981. „Ancient Burials of Metal Documents in Stone Boxes. Their Implications for Library History”: *Journal of Library History* 161, 48–70.
- Zinser, H. 2011. „Texte in der antiken römischen Religion”: E.-M. Becker – S. Scholz (szerk.): *Kanon in Konstruktion und Dekonstruktion. Kanonisierungsprozesse religiöser Texte von der Antike bis zur Gegenwart – Ein Handbuch*. Berlin – New York, 153–170. <https://doi.org/10.1515/9783110245561.153>
- Zsengellér J. 2023. „»Szent lélek« (rúach ha-qódes) és inspiráció Qumránban és a rabbinikus irodalomban”: Kustár Z. (szerk.): *Inspiráció az ókorban és a keresztyén hagyományban*. Debrecen, 121–142.

**Simon Attila** az ELTE Összehasonlító Irodalom- és Kultúratudományi Tanszékének egyetemi tanára. Antik gyakorlati filozófiával, rétorikával és poétikával, valamint görög drámákkal foglalkozik.

**E-mail:** simon.attila@btk.elte.hu

**ORCID:** 0000-0001-6763-8891

**Absztrakt:** A tanulmány Sapphó 137. töredékét vizsgálja a lírai performativitás elméleti keretében, különös tekintettel a szégyen és a hallgatás retorikai szerepére. A szöveg értelmezése nem a keletkezés és előadás kontextusának helyreállítására törekszik – ami ebben az esetben lehetetlen –, hanem magából a nyelvi megformálásból indul ki. A töredék két beszélőjének kijelentései ironikusan is olvashatók, vagyis illokúciójuk önmagával ellentétes is lehet, a szégyenre való hivatkozás pedig nem csupán a beszéd akadályaként, hanem a vágy és az erotikus kommunikáció paradox módon megjelenített formájaként is értelmezhető. A tanulmány amellett érvel, hogy a hallgatás performatív kinyilvánítása maga is jelentést termel, és a kimondhatatlan vagy szégyenletes tartalmak irodalmi közvetítésének egyik módjaként működik. A töredék ilyen megközelítése azt is lehetővé teszi, hogy a költői nyelv társadalmi nemi szerepeket átrendező és az erotikus diskurzus határait feszegető potenciálját feltárjuk.

**Kulcsszavak:** Sapphó, archaikus líra, performativitás, hallgatás, szerelmi költészet

**DOI:** <https://doi.org/10.63872/STCI4170>

# Egy udvarló költemény bonyodalmai

## Performatív kétértelműség Sapphó 137. töredékében

Simon Attila

### 1.

A Sapphó 137. töredékével kapcsolatos modern szakirodalom túlnyomó része mindmáig a szövegkritikai kérdésekre, a szerzősége és a vers keletkezésének, illetve előadásának kulturális kontextusára összpontosít.<sup>1</sup> A töredék Aristotelésnél maradt fenn (*Rétorika* 1367a6–9), s a filozófustól származó kommentárja jelentős hatást gyakorolt a modern értelmezőkre, még azokra is, akik túllépnek a szerzőség vagy az előadás hiteles rekonstrukciójának kérdésén.<sup>2</sup> Aristotelés moralizáló értelmezését követve Cecil Bowrától Olivier Thévenazon át Camillo Neriig (hogy csak néhányukat említsem) a kutatók gyakran erkölcsi kérdések felől vizsgálták a szöveget, ragaszkodva annak szó szerinti jelentéséhez.<sup>3</sup> Legjobb tudomásom szerint William Mure, a 19. századi skót tudós volt az első, aki fölvetette annak lehetőségét, hogy amikor a második beszélő elutasítja a közeledést, a szemérmesség általa használt nyelve éppúgy lehet a kacérkodás eszköze, mint ahogyan lehetséges az is, hogy az általa mondottakat „szó szerinti értelemben vegyük, mint amiket egy kiválóan erényes személy mond”.<sup>4</sup> Ez a javaslat számol a szöveg udvarló, flörtölő költeményként olvasásának lehetőségével, amelyben a női válaszadó egyáltalán nem tiltakozik a férfi közeledése ellen.<sup>5</sup> Mure ezt az olvasatot nem dolgozta ki részletesen. Később Dennis Page és Gregory Nagy is röviden utal egy ilyen értelmezés lehetőségére, szintén részletes kifejtés nélkül.<sup>6</sup>

A következőkben azt fogom megmutatni, hogy a 137. Sapphó-töredék a lírai performativitás egy sajátos példáját kínálja. Értelmezésem ennyiben ahhoz az irodalomtudományos irányhoz csatlakozik, amely elsősorban nem a lírai szövegek eredeti, kontextusba ágyazott előadásával (*performance-in-context*) foglalkozik, hanem Sapphó verseire mint „nagy gonddal kidolgozott nyelvi műalkotásokra” igyekszik „ráirányítani a figyelmet”.<sup>7</sup> A 137. töredék esetében ez a megközelítés nagyrészt nem tudományos beállítódás vagy döntés kérdése, amennyiben a töredék eredeti előadási kontextusáról semmit sem tudunk, s így ezzel kapcsolatban kizárólag spekulációkra hagyatkozhatunk. Csakis a töredék szavait ismerjük (és még ezek jelentős szövegromlásával is számolnunk kell), melyek olyan szöveget alkotnak, amely függetlenedett „az eredeti előadás alkalmától” (ha egyáltalán előadták).<sup>8</sup> Ilyen esetben nem sokat tehet az „antropológiai paradigma” módszere,<sup>9</sup> azaz a „gondos figyelem arra az anyagi, társadalmi-történelmi, politikai és rituális környezetre, amelyben a líra működik”.<sup>10</sup> Ezért nem módszertani választás kérdése, hanem szükségszerű, hogy a lehetséges értelmezéseket elsősorban a szövegnek abból a képességéből merítsük, hogy képes meghaladni azt a helyzetet, amelyben keletkezett és amelyben előadták.<sup>11</sup> A 137. Sapphó-töredék esetében ez a megközelítés egyfelől tudomásul veszi azt a kedvezőtlen körülményt, hogy lehetetlen az eredeti helyze-

tet, azaz a keletkezés körülményeit és az előadás kontextusát helyreállítani, másfelől pedig az olvasás esélyeként igyekszik megragadni, hogy a jelentésképződés dinamikus folyamatára kell hagyatkoznia és magából a szövegből kiindulva kell egy lehetséges jelentést megalkotnia – akkor is, ha ez a jelentés éppen önmaga folyamatos felfüggesztéseként áll elő.<sup>12</sup>

Ebből a tágabb elméleti keretből kiindulva az alábbi értelmezés szorosan a szöveg retorikai performativitására összpontosít.<sup>13</sup> Ezzel elsősorban annak bemutatását tűzi ki célul, hogy miként hozza létre a vers egy sajátos kétértelműségen keresztül a jelentés meghatározhatatlanságát, és miként válik ez a bizonytalanság a költői hatás egyik fő forrásává. A retorikai olvasat képes a szó szerinti olvasattal ellentétes illokúciós erővel felruházni a párbeszéd két résztvevőjének performatív megnyilatkozásait. Sapphó versének jelentése a komolyság és az ironia közötti feszültségben, a nyíltan kimondott és sejtett kijelentések közötti lehetetlen választásban rejlik. Az én olvasatomban ez a költemény is „saját illokúciós erejének két összeegyeztethetetlen olvasata közé helyezi magát”.<sup>14</sup> Ezt úgy éri el, hogy szüntelenül létrehozza „ugyanazon nyelvi megnyilatkozásnak az egymást látszólag kizáró olvasatait”.<sup>15</sup> Ez mindenekelőtt a szöveg kommunikatív tapasztalatával hozható összefüggésbe: a következő értelmezés a költemény sajátos erotikus nyelvi játéka keretei között „a játékosság és a komolyság különböző árnyalataival állítja szembe Erós erejét, [...] és azt tárja fel, mi teszi a szerelmet és az erotikus tapasztalatot jelentőségteljessé.”<sup>16</sup> Ha pedig az irodalmi értelmezéshez (társadalom)kritikai tétet is akarunk rendelni, akkor az itt következő olvasat az irodalomnak arra a szerepére kívánja felhívni a figyelmet, hogy „az irodalom olyan dolgokat képes kifejezni, amelyek a szövegen kívül, a társadalom nyelvén kimondhatatlanok – s így lehetőséget nyújt annak fölismerésére, hogy hol húzódnak a kimondhatóság határai egy kultúrában: kérdéseket tehet fel a rendről, újrarendezheti azt, vagy akár új renddé is alakíthatja”.<sup>17</sup>

## 2.

Idézem Sapphó töredékét:

θέλω τί τ' εἶπην, ἀλλὰ με κωλύει  
αἰδώς .....

αἰ δ' ἦχος ἔσλων ἱμερον ἢ κάλων  
καὶ μή τί τ' εἶπην γλῶσσ' ἐκούκα κάκων,  
αἰδώς †κέν σε οὐκ† ἦγεν ὀππατ'  
ἀλλ' ἔλεγε †περὶ τὸ δικαίω†

*Szeretnék mondani neked valamit, de megakadályoz  
a szégyen.....*

*De ha szépre és nemesre vágnál  
és nyelved nem kavarva föl, hogy valami rút dolgot mondj,  
nem tartaná fogva szemedet a szégyen,  
hanem el tudnád mondani azt, ami tisztességes.*<sup>18</sup>

Sapphó költeménye úgy bontakoztatja ki retorikai erejét, hogy a versbéli első megszólaló egyszerre beszél a *hallgatásról* és a *hallgatással*, majd pedig a második beszélő ugyancsak a *hallgatásról* beszél, amennyiben az első megszólaló hallgatásáról adja elő értelmezését – feltűnő bőbeszédűséggel. Ennek a különös, beszédes hallgatásnak és hallgatag beszédnek a során a megnyilatkozások retorikai-performatív hatása, mint látni fogjuk, akár ellent is mondhat a beszélők kimondott állításainak.

Aristoteléstől kezdve a szöveget dialógusként értelmezték, ahol a dialógus felosztása a versszakok tagolását követi, anélkül, hogy „egyes szám első személyű narráció keretezné a párbeszédet”, amely „így színpadiasabb és közelebb áll a zenei előadáshoz” (hasonlóan a 114. és 140. töredékhez, de eltérően a 94. és 95. töredék dialógusától).<sup>19</sup> Ezt a hagyományt követve beszélnek első és a második megszólalóról, pusztán fiktív szereplőkként felfogva a beszélőket, azaz – eltérően Aristoteléstől – nem azonosítva őket Alkaioszsal, illetve Sapphóval.<sup>20</sup> Abban is követem a kritikai hagyományt, hogy az első beszélőt férfiként, a másodikat pedig nőként fogom emlegetni, ahogyan a bizánciak, és közvetetten persze már Aristotelés kommentárja is teszi. Bár a szöveg nyelvtanilag nem jelzi a beszélők nemét, a viselkedési minták, amelyekre a második beszélő nyíltan, az első pedig cselekvésébe foglaltan hivatkozik, férfi és női beszélőre utalnak.<sup>21</sup> Az első két sort, amelyet egy *lacuna* szakít meg, az első beszélőnek, a 3–6. sort pedig a másodiknak tulajdonítom.

A fennmaradt töredék központi témája a szégyen és nyelv, pontosabban a szégyen, beszéd és hallgatás közötti kapcsolat, ahol a *hallgatást* mint a *beszéd* sajátos formáját érthetjük, melyet a görög szónoklattanok *aposiópésis*nek, a latin nyelvűek pedig leggyakrabban *reticentiának* neveztek.<sup>22</sup> Az első beszélő a beszédre való képtelenségét az *aídósszal*, a szégyennel magyarázza. Az *aídós* sajátos szerepe itt nem más, mint hogy közbelép és megakadályozza a beszédet akkor, amikor a beszélő olyasmit akar közölni partnerével (a θέλω τί τ' εἶπην-ben a τ' a τοι, a második személyű személyes névmás dativusa),<sup>23</sup> amit a társadalmi, sőt már a bizalmas személyközi nyelvhasználat íratlan szabályai szerint sem lehet vagy nem illik kimondani.<sup>24</sup> Pontosabban: olyasmit akar mondani, ami az adott kulturális és diszkurzív kontextusban illetlenségként, szemérmertlenségként, sőt sértésként kellene fölfogni. Ugyanakkor azt nem tudjuk, hogy *mit* nem mondhat ki az első beszélő, sőt voltaképpen arról sem kapunk explicit információt, hogy az, ami kimondhatatlan, milyen tematikus mezőbe vagy diskurzustípusba tartozik. Valójában az is pusztá föltevés, hogy a két beszélő különböző nemű (mint már említettem, a beszélők nyelvtani nemét és ennek megfelelően társadalmi és biológiai nemét sem tudjuk semmilyen nyelvtani jel alapján meghatározni), vagy hogy a szégyen kimondatlan kiváltó oka valamiképpen a beszélők nemiségével kapcsolatos. Ugyanakkor ezt az értelmezői projekciót – legalábbis ami a szexuális vagy erotikus tartalmat illeti – maga a fennmaradt töredék szövege látszik igazolni.<sup>25</sup> Az olyan lexémák, mint az αἰδώς ('szégyenérzet'), ἱμερος ('vágy'), κάκων ('rossz, szégyenletes'), valamint a megjelenített gesztusok: a szemek lesütése, s persze a hallgatás maga is mind-mind ebbe az irányba mutatnak. Az αἰδώς egyik tipikus jelentéstani fókuszpontja a kifejezetten a szexualitással összefüggő szégyenérzet. A harmadik sorban szereplő *vágy* könnyen utalhat erotikus jelentésre. A következő sorban

szereplő kákov kézenfekvően jelenthet valami szexuális vonatkozását ’csúnyát’, ’visszataszítót’ vagy ’szégyenteljest’. Végül a tekintet szemérmes elfordítása, a szem lesütése („nem tartaná fogva szemedet a szégyen”) szintén könnyen utalhat erotikus helyzetre, ahogyan magának a szóba hozott elnémulásnak a kiváltója is lehet ezzel kapcsolatos szégyen. Ezek az elemek önmagukban nem tisztázzák, még kevésbé azonosítják a szóban forgó szégyen konkrét kiváltó okát, de valószínűsítik, hogy erotikus helyzetről van szó. Vagyis amit az első beszélő elhallgat, aligha lehet más, mint bók, vallomás, kérés vagy akár ajánlat. Ám miközben ezt viszonylagos biztonsággal kijelenthetjük, figyeljünk föl arra, hogy ezek a beszédmodok és beszédaktusok maguk is jelentősen eltérő diskurzusformákat és modalitásokat képviselhetnek, melyek között már korántsem dönthetünk ilyen biztonsággal.

Mindenesetre, visszatérve beszéd és szégyen, vagy – ami majdnem ugyanaz – hallgatás és szégyen kapcsolatára, azt mondhatjuk, hogy a második beszélő sorai is tartalmaznak erőteljes utalásokat erre a viszonyra. A negyedik sorban például ezt olvassuk: καὶ μὴ τί τ’ εἴπην γλῶσσ’ ἐκούκα κάκον, „[ha] nyelved nem kavarja föl, hogy valami rútot dologt mondj”.<sup>26</sup> Figyelemre méltó, hogy grammatikailag itt nem a nyelv önkifejezést akadályozó zavaráról van szó, amelyet valamilyen bűnös (valószínűleg szexuális) szándék vagy annak kimondása okoz a τί ... κάκον („valami rútot, rossz, szégyenletes dolog”) formájában, hanem maga a nyelv válik cselekvővé, amely felkavarja, összezavarja a beszélőt és fölébreszti benne a vágyat, hogy τί ... κάκον, azaz valami gonoszt, hitványt, aljasat, csúnyát vagy akár bűnösöt mondjon. Természetesen a felkavaró, zavart keltő nyelv metonímia és alliteráció révén önreflexívvé válik, amennyiben itt maga a (diszkurzív értelemben vett) nyelv vagy inkább a nyelvhasználat kavarodik fel, és ez nem csak a második beszélő megnyilatkozásának „erőszakos”, „felcsattanó”, „durva és rosszálló” modalitásában jelenik meg, mellyel az első beszélő megnyilatkozását minősíti.<sup>27</sup> Ezt a hatást a hangzás is egyértelműen kifejezi: az ἐκούκα κάκον erősen *kakofonikus* szintagma. A nyelvnek és a beszédnek erre az autonómmá válására még visszatérek. Ami most fontos, hogy ez a nyelvi zavar újrendezi az első beszélő által létrehozott viszonyokat. A θέλω τί τ’ εἴπην, „szeretnék mondani neked valamit” mondat az első beszélő tudatos szándékát jelzi, amelynek végrehajtását aztán az *aidós* gátolja meg a beszélő elhallgattatásával („de megakadályoz a szégyen”). Ráadásul azzal, hogy a szöveg egy része sajnálatos módon elveszett, az első beszélő a későbbi olvasók számára ténylegesen is elnémul, hiszen a szövegben itt *lacuna* van.<sup>28</sup> Az első beszélő esetében tehát az *aidós* az, ami megakadályozza, hogy kimondja a τι-t, azt a „valamit”, amit szándéka szerint ki akar mondani (θέλω τί τ’ εἴπην), de nem mondja ki, mert nem tudja szégyen nélkül kimondani (ἀλλὰ με κωλύει αἰδώς). A második beszélő viszont az első megszólaló nyelvét hibáztatja, amiért az olyasmit akar mondani, ami nem helyénvaló. Persze, ha úgy tekintjük, hogy az első beszélő habozása a nyelv „felkavaró” hatásának (ἐκούκα) eredménye volt, amelyet az *aidós* megfékezett, akkor mindkét megnyilatkozásban párhuzamos struktúra rajzolódik ki: az *aidós* megakadályozza, hogy a nyelv és a beszéd valami rosszat tegyen.

Ezután az ötödik sorban a második beszélő az *aidós* hatását nem kapcsolja közvetlenül a nyelvi kifejezéshez (majd az utolsó sor fogja ezt ismét megtenni), hanem egy spontán,



Alkaios és Sapphó. A Brygos festőnek tulajdonított attikai vörösalakos kalathos. Kr. e. 470 körül. München, Staatliche Antikensammlungen, Inv. 2416. (ARV 385/228)

önkéntelen, vagy épp ellenkezőleg: szándékos, mindenesetre konvencionális, társadalmi jelként értelmezhető gesztusra utal, amelyet jól ismerünk a görög irodalomból: a szem eltakarása vagy lesütése, a tekintet el- vagy lefelé fordítására („nem tartaná fogva szemedet a szégyen”). Ez nem pusztán az illeten körébe tartozott, hanem szociálintropológiai és etikai jelentőséggel bírt az ókori görögök számára, hiszen ők „teljes mértékben tisztában voltak a tekintet erejével és fontosságával a társadalmi interakcióban”.<sup>29</sup> Amikor a második beszélő azt mondja, hogy az *aidós* az első beszélő szemét (szó szerint) „fogva tartja” vagy „megfogja” (ῥῆεν), azaz eltakarja – vagyis a beszélő lehunyja vagy elfordítja a szemét –, akkor egy, a görög társadalomban és irodalomban jól ismert gesztusra utal. Ilyen például, amikor egy halandó valaki más szemében istenként jelenik meg, mire az őt szemlélő zavarában elfordítja a tekintetét.<sup>30</sup> Ahogyan Douglas Cairns fogalmaz: „Bármilyen, ami szégyenérzetet idéz elő, kiválthatja ezt a reakciót, attól kezdve, hogy valaki tisztában van azzal, hogy bűncselekményt követett el, egészen a [szakrális] beszenyezettség tudatáig, azután addig, hogy valaki becsapja a beszélgetőpartnerét, végül az alkalmatlanság vagy éppen a kudarc általános érzéséig.”<sup>31</sup> Ez a gesztus erotikus kontextusban is megjelenik, amelynek relevanciáját jó okkal gyaníthatjuk Szapphó 137. töredékének

esetében is. A homérosi Aphroditéhoz írt himnuszban Anchis, miután meglátja a gyönyörű Aphrodité nyakát és szemét, rádöbben, hogy egy istennővel szeretkezett, s megijed és elfordul.<sup>32</sup> Sókratész eltakarja a fejét, amikor az Erósról szóló első beszédét mondja Phaidrosnak, hogy ne szégyellje el magát (ὕπ' αἰσχύνῃς) attól, hogy beszélgetőpartnerére néz.<sup>33</sup>

A „nem tartaná fogva szemedet a szégyen” (αἰδώς ἥκέν σε οὐκ ἦχεν ὀππατ')<sup>34</sup> kifejezés pontos jelentése azonban nem egyértelmű. Utalhat a szem szó szerinti eltakarására (ami szintén többféleképpen történhet, akár kézzel, akár ruhadarabbal, például a *himation*nal), vagy, ami valószínűbb, utalhat a tekintet elfordítására vagy a szem lesütésére is, vagyis arra, hogy a tekintetet maga *aidós* fordít(tat)ja el vagy zárja le. Egy hasonló jelenetet, amely egy attikai vörösalakos vázán (*kalathos*) maradt fenn, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorfftól kezdve Gregory Nagyon át Wolfgang Röslerig számos kutató a verssel hozott összefüggésbe. A vázán egy férfi – a felirat alapján Alkaios – látható, aki szégyellősen *lesüti a szemét* egy női alak – a felirat alapján Sapphó – előtt.<sup>35</sup> Akárhogyan kell is értenünk pontosan, a Sapphó-szöveg által felidézett kép vagy gondolat a tekintet útjának valamiféle elzárása utal.

Ugyanakkor ez a megfogalmazás azt a paradoxont is magában foglalja, amely a görög kultúrában jellemezte szégyen és láthatóság kapcsolatát. Aristotelész a *Rétorika* II. 6. fejezetében a szégyen (*aischyné*) elemzése során a nyilvánosságot tekinti a szóban forgó affektus alapvető alkotóelemének, és vizsgálata során többször hangsúlyozza a láthatóság, a látás és a látva levés elemét. „Még inkább szégyelljük magunkat a mások szeme előtt és a nyilvánosság előtt történő dolgokért; innen származik az a szólás: »a szemben lakozik a szégyen.«” (1384a33-4; ford. Adamik T.)<sup>36</sup> Már csak az a kérdés, kinek a szemében. Aristotelész itt nyilvánvalóan arra az esetre utal, amikor a szégyenletes tettet *mások szeme láttára* követi el valaki.<sup>37</sup> Az *aidós* azonban gyakran az arc eltakarásának, tehát a *saját szem* elfedésének vagy elfordításának gesztusával jár együtt, mint ahogy ugyanez a gesztus, ambivalens módon, kifejezhet tiszteletlenséget is, azaz az *aidós* hiányát.<sup>38</sup> A gesztus rejtett indítéka lehet tehát az is, hogy megakadályozza a tekintetek találkozását.<sup>39</sup> Például azért, mert aki szégyelli magát, az nem tud a másik ember szemébe nézni. A 137. Sapphó-töredék esetében is – a *Rétorika* II. 6-ban említett mondás jelentésétől eltérően – ez lehet a helyzet.<sup>40</sup>

A töredék hatodik és egyben utolsó sora visszatér a negyedik sorban odahagyott témához, és ismét a beszédről szól: ἄλλ' ἔλεγε ἥπερ τῷ δικαίῳ, „el tudnád mondani azt, ami tisztességes”. A sort lezáró kifejezés sajnos erősen romlott, ezért pontos formája és jelentése nem állapítható meg teljes bizonyossággal. Mindenesetre akár a beszéd tárgyára, akár a beszédmódra utal („arról beszélnél, ami helyénvaló”, illetve „helyénvaló módon beszélnél”), annyi bizonyos, hogy a strófa logikai és retorikai érvelésének itt lezáruló szerkezete a következők szerint áll össze: ha *p* feltétel teljesülne (vagyis ha szép és nemes dologra vágnál, és nem kavarna föl a nyelved, hogy valami szégyenletes, rút dolgot mondj), akkor ez *q* állapotot eredményezné (nem tartaná fogva, nem takarná el szemedet a szégyen, és el tudnád mondani, amit akarsz, hiszen ez valami tisztességes, helyénvaló dolog lenne). Egy kondicionálisról van szó, vagyis ha *p*, akkor *q* típusú feltételes állításról ( $p \supset q$ ), amelyben a grammatikai feltételes mód és a logikai condi-

cionalison alapuló következtetés összekapcsolódik, s így válik retorikailag igazán hatékonyá. Bár a feltételes állításon mint premisszán alapuló következtetést a második beszélő csak sejteti (vagy inkább: elhallgatja), nyilvánvalóan egy *modus tollens* alakzatot sugall: ha *p*, akkor *q*; nem *q*; tehát nem *p* ( $\{p \supset q, \sim q\} \rightarrow \sim p$ ). A második beszélő sugalmazása szerint *q* nem igaz (az *aidós* fogva tartja, eltakarja a szemedet, és nem tudsz beszélni, nem tudod kimondani, amit akarsz), következésképp *p* sem lehet igaz (azaz nem valami szép és nemes dologra, hanem valami szégyenletesre irányul a vágyad). Ebben az értelemben a második beszélő is az elhallgatás, a sejtetés eszközhöz fordul: nem mondja ki nyíltan az első beszélővel szembeni vádat, hanem csak utal rá, sugalmazza, s ezáltal a feltételesség jelentéstani nyitottságába helyezi, ami itt, mint ezt rövidesen látni fogjuk, a mondás modalitását bizonytalanítja el, vagyis azt, hogy miképpen viszonyul a beszélő annak igazságához, amit kijelent.

A megszólalás, a megnyilatkozás képtelensége – amit a feltételes szerkezet implicit tagadása jelez („el tudnád mondani”) – a negyedik sor megfogalmazását is némileg más megvilágításba helyezheti. Ha a καὶ μὴ τί τ' εἶπην γλῶσσ' ἐκούκα κάκον („[Ha] nyelved nem kavarna föl, hogy valami rút dolgot mondj”) fordulatot, amint azt a hatodik sor sugallja, az első beszélő által jelzett beszédképtelenségre adott válaszként olvasuk újra, nehéz megkerülni azt a már említett gondolatot, hogy nemcsak a nyelv kavarja fel vagy zavarja össze a beszélőt, hanem maga a nyelv is összezavarodik (hallgassuk csak meg még egyszer ezt a kattogó zűrzavart: ἐκούκα κάκον). A második beszélő szerint az *aidós* mintha nemcsak a beszédpartnerre szemét takarná el, hanem nyelvét és a beszédét is összezavarná vagy megbénítaná. Visszaérkeztünk ahhoz a ponthoz, ahol az első beszélő megszólalása megszakadt: a szégyen megakadályozza a nyelvet és a beszédet abban, hogy megszólaljon, vagyis abban, hogy valami illetlen vagy szégyentelen dolgot mondjon.

### 3.

Ez az, amit ez a töredékes szöveg a kijelentések szintjén mond. De fölmerülhet a kérdés, hogy miközben ezt *mondja*, mit *tesz* a szöveg?<sup>41</sup> Mit jelent, pontosabban szólva mi a performatív értéke azt mondani, hogy nem tudom elmondani neked, amit szeretnék, mert a szégyen megakadályoz ebben? Ha a szöveget szexuális vagy erotikus kontextussal keretezzük – láttuk, hogy ez nyelvi alapon is lehetséges és aligha önkényes –, akkor azt mondhatjuk, hogy a beszéd nagyon is végrehajtja azt, aminek végrehajtását, sőt végrehajthatóságát tagadja (amennyiben a beszélőt a szégyen *megakadályozza*, κωλύει a kimondás végrehajtásában). Ebben a kontextusban ugyanis annak a kimondása, hogy valami olyasmit szeretnék mondani neked, ami szégyellnivaló és amitől elszégyellem magam, azt is jelenti, hogy ha kimondanám, akkor te is elszégyellnéd magadat tőle, sőt éppen a te föltételezett jövőbeli szégyened az oka az én jelen idejű, valószínűsítő szégyenemnek. A saját szégyenre hivatkozás egyben a te szégyened, szégyenérzeted megakadályozása: szemérmes vagyok, ezért nem sértem meg a szemérmességedet. Nem követek el szemérmesséértést.

Csakhogy a szemérméből el nem követett szemérmesséértésre utalás bizonyos mértékig elköveti a szemérmesséértést, szemér-

metlenül, s a megszólított úgy érezheti, hogy megsértették a szemérmességét, akkor is, ha ténylegesen nem, de még csak szóban kimondva sem követték el ezt a gátlást. Ha erotikus vagy az erotikus keretezést egyáltalán megengedő kontextusban csupán annyit mondunk, hogy amit mondanánk, az valami szemérmességtől lenne, és éppen ezért, tapintatból és szemérméből, nem mondjuk, akkor azt a valamit ki is mondtuk, meg nem is. A válasz lehet elpirulás, kacér mosoly – rosszabb esetben morális felhorgadástól kísért elutasítás. Kétértelmű, ironikus beszéd ez, mondja is meg nem is, amit mond, jelentheti önmagát és önmaga ellenkezőjét, nemet és igent is. Ez a kétértelműség az európai kultúrában az erotikus, csábító diskurzus velejárója – valami, ami a mai európai társadalmakban eltűnni látszik.<sup>42</sup> Ez a nyelv kétértelmű, bizonytalan, megfoghatatlan – sikamlós. A flörtölés helyzete és egyik lehetséges beszéd- és hallgatásaktsa ez.

De mi a helyzet ekkor azzal a morális pánikkal, amely Sapphó töredékében erre a sikamlós, nehezen megragadhatóan sejtető kezdeményezésre válaszként érkezik? Egyrészt az első beszélő hallgatása azzal a furcsa következménnyel jár, hogy amit *nem* mond ki, azt a második megszólalónak óhatatlanul ki kell mondania, vagy legalábbis utalni kell rá. Másrészt azzal, hogy a második beszélő verbalizálja a vágyat (ἔμερος), azonosít valamit, ami az első beszélő hallgatása által kimondatlan, kimondottan kimondatlan maradt (persze lehetséges, hogy ezt a valamit az elveszett sor[ok]ban valamiképpen kimondta vagy inkább kinyilvánította). Ráadásul ténylegesen azt is csak a második beszélőtől tudjuk meg, hogy amit az első mondana, az valami illetlen, szégyenletes, sőt erkölcsileg elítélendő dolog, τί...κάkov, „valami rút” lenne. Mindez közrejátszik abban, hogy ami elsőre a felháborodás és elítélés performatívumának hatott, az most akár kacérkodásként, a játékba való belebocsátásként is feltűnhet. A *modus tollens* alakját öltő bonyolult és hosszadalmas érvelés moralizáló szemrehányása évődéssé válhat. Sőt, kellőképpen szabad fantáziával még az is elképzelhető, hogy maga a 3–6. sor körülményessége vagy legalábbis hosszadalmassága éppenséggel a pillanatnak, a szégyenérzet, a szemérem és ennek kétértelmű megsértése pillanatának az elnyújtását szolgálja: a késleltetésnek az *ars amatoriá*ban kulcsfontosságú édes technikáját veti be. *Ó, tehát neked van valami rejtett vágyad (rejtett, mert nem mondtad ki), ami bizonyára valami nem tisztességes és nem erkölcsös dologra irányul, mert ha tisztességes és erkölcsös lenne, akkor kimondhattad volna...*

Még egy szempontot szeretnék kiemelni: a szemet eltakaro szégyenkezés éppenséggel, bár furcsa, ellentmondásos módon, bizonyos vonzerővel bír. A szemérmesség azt követeli meg, hogy a szemet le kell lesütni, és ez az, ami akár erotikus vonzerőt is magában foglalhat és vonzalmat ébreszthet – talán nemcsak a férfiakban, hanem a nőkben is. A szemet fogva tartó, azt befedő szégyen képe bájjal telik meg, a szemet lesütő szemérmesség bájjával, és éppen az elfedés, a meg nem mutathatás révén, amely azonban – éppen az elfedéssel – mégiscsak feltárja vagy legalábbis jelzi és bejelenti magát. A takarás és elrejtés aktusán keresztül tehát a szégyen, vagyis hogy valami miatt szégyent érzünk – paradox módon – mégis *megmutatkozik*, jelenlétét épp az elfedés révén jelzi, hasonlóan a „beszédes hallgatás” paradoxonához, amin a töredékben is megfigyelt *aposiopésis* figurája alapul. Hogyan tehetnénk itt különbséget

az őszinte szégyenérzet és a szemérmeskedés jól ismert kacér játéka között? Ráadásul ezt az elrejtő fölfedést is, voltaképpen, a második megszólaló viszi végbe, hiszen ő állítja elének a szemérmes-szégyenlős másik képét („nem tartaná fogva szemedet a szégyen”, ami azt is magában foglalja, hogy a szégyen most fogva tartja, eltakarja az első beszélő tekintetét). Az első beszélő kétértelmű megnyilatkozásához hasonló kettősség működik a második beszélő szavaiban is: miközben szemrehányást tesz az elsőnek annak szemérmeslensége miatt, valójában egy nagyon is szemérmes szerelmes képét jeleníti meg: egy lesütött szemű, hallgatag kérőét. A második beszélő megnyilatkozásában ez a kép – ahol a szemérmes másik szégyenében kénytelen eltakarni vagy lesütni a szemét – akár nem is csak vádként, hanem éppen hogy panaszként is értelmezhető. Ebben talán ismét felsejlik a második beszélő vágya is: a vágy, hogy az első beszélő szemérmeslenségére nézhessen. A szem lesütése vagy eltakarása, ahogyan az elpirulás és az *aídos* különféle megnyilvánulásai általában (akárcsak a fátyol felhúzása),<sup>43</sup> erotikus vonzerővel bírhatnak – és feltehetően nemcsak a férfiak, hanem a nők számára is.<sup>44</sup> A szemrehányás ekkor kevésbé a moralizáló megrovás, mint inkább a vágyakozó kívánság formáját öltheti. *Ó, bárcsak belenézhetnék gyönyörű, vágygal teli és vágyat keltő szemedbe.* Ezen a ponton a nemekkel kapcsolatos társadalmi szerepek és elvárások, a férfiaság és nőiség konvencionális normái tekintetében az egész helyzet megfordul, nemcsak a vers esetleges *symposionon* történő előadására gondolva,<sup>45</sup> hanem magának a szövegnek az ambiguitásai révén is.

Van egy mozzanat, amely még bonyolultabbá teszi Sapphó versének szövegeseményét: mint azt jól tudjuk, az erotikus szemkontaktusban mindig a másik, a kedves szeme az aktív fél, amely „ellenállhatatlan hatást” gyakorol „a szerelmesre”.<sup>46</sup> Ez a képesség „úgy mutatja be a kedvest, mint aki a szemének nyilaival vagy csapdáival »vadászik« a szerelmesre”,<sup>47</sup> így „leplezve le az ilyen kapcsolatok hierarchikus és önközpontú jellegét”.<sup>48</sup> A 137. Sapphó-töredék esetében ez azt jelenti, hogy a vágyakozó férfi – vagy inkább vágyának elrejtése – a nőben is viszont-vágyat ébreszt, miközben szavaiban elutasítja a férfit. Szerkezetileg ez akár a Hermésianax által Sapphó és Alkaios kapcsolatára alkalmazott ἱμερόεις πόθος („vágykeltő vágy”) egyik változata is lehet.<sup>49</sup>

És ebbe a szerkezetbe illeszkedhet a töredék utolsó sora is, ahol a látás és az egymásba kapaszkodó tekintetek képeitől visszatérünk a beszéd és a hallgatás képeihez, ahol tehát nemcsak a „tisztességes beszéd” hiányára való megrovó hivatkozás, hanem a hallás, a másik hangja hallásának érzéki vágya szólalhat meg: *ha nem lenne valami szégyenletes a nyelveden, kimondhatnád – és én hallhatnám a hangodat. Ó, bárcsak...*

Anélkül, hogy részletekbe menően taglalnám a vers keletkezésének életrajzi vagy előadási körülményeit, szeretném arra fölhívni a figyelmet, hogy ez a nyelvileg kibomló erotikus kétértelműség, sikamlósság, a pragmatikai és társadalmi nemi szerepek részleges és játékos fölcserélése leginkább abba a sympotikus eseménytérbe illeszkedik, melyet újabban számos kutató Sapphó költeményeinek kortárs<sup>50</sup> vagy későbbi<sup>51</sup> előadási alkalmaként föltételez. Ezenfelül a költemény nászdalként értelmezése is megjelent a szakirodalomban,<sup>52</sup> és a játékos „botta e risposta”-típusú csipkelődés is elképzelhető az *epithalamion* összefüggésrendjében.<sup>53</sup>

## 4.

Szégyen, beszéd és hallgatás fentiekben bemutatott örvénylő viszonyrendszere a következő mozzanatokra bontható. A hallgatás mint explicit performatívum („Erről most hallgatók.”) hallgat és nem hallgat egyszerre. Hallgat, amennyiben elhallgat valamit, másrészt beszél, hiszen kimondja a hallgatását, önmagára mint hallgatásra referál, és ezzel megsejtet, mert voltaképpen kimond valamit *arról* vagy akár *abból* is, amit (itt szégyenében) el akar hallgatni. A retorikai vagy performatív hallgatás egyszerre hallgatag és beszédes, egyszerre szégyenlős és szégyentelen. A hallgatás kimondása („Hallgatók.”) egy olyan feszültséget vagy törést visz bele a megnyilatkozás jelentésszerkezetébe, amelyet a költők, Sapphó 137. fragmentumának példaértéke szerint is, már régen észrevettek és kihasználtak. A hallgatást parancsoló szégyen kimondása, megnevezése lehet szégyentelen aktus: kacér játék a kétértelműséggel és eldönthetetlenséggel. Ebből a szemszögből olvasva pedig a töredék második fele, a második beszélő megnyilatkozása is átkereteződik. A szemérmes vagy legalábbis a szemérmre hivatkozó elhallgatás olyan beszédteret nyit meg, amely nemcsak az első beszélő szavait tölti fel nagyon is szemérmetlen

jelentésekkel, hanem a második megszólaló szemérmes és szemérmre felszólító megnyilatkozásainak cselekvésvértékét is az ellenkezőjébe fordítja. Vagy legalábbis az ő megnyilatkozásai is lebegni kezdenek a két pólus között, hiszen a kijelentésaktusból kibontott, a kijelentettnek ellentmondó performatív teljesítmény olvasatát ugyanaz a kacér eldönthetetlenség határozza meg, amelyet a vers a szégyen megnevezésének aktusával működésbe hozott. *Lehetséges*, hogy a morális pánik hangja helyett a játékba belebocsátkozó másik felet halljuk, akinek dörgelemes beszéde a *feddés* illokúcióját a *felhívás keringőre* perlokúciójával kapcsolja össze. *Lehetséges*, hogy a dörgelem egyszerre kokettálásba fordul, a vágynak, a csábító rosszszaságnak, az erotikusan vonzó szemérmes szemlesütésnek és a vágyott hangnak a fölemlítésével. Ami a szövegben és az általa felidézett szituációban megtörténik és nem történik meg, az egyrészt a kulturális szerepjáték leképezése és felborítása, másrészt a vágy lehetséges kölcsönösségének egyszerre felfedése és eltakarása. Szégyennek és szégyentelenségnek, kimondásnak és elhallgatásnak, szimulációnak és disszimulációnak olyan kavargása ez, amelyet végső soron egyetlen mondatértékű szó tett lehetővé, amely ugyan hallgatásról beszél, de ezen mégsem hallgatást ért: „Elhallgatók.”

## Jegyzetek

- 1 Lásd pl. Wilamowitz-Moellendorff 1913, 41; Bowra 1961, 225–226; Page 1955, 106–109; Nagy 2007; Yatromanolakis 2007, 353 a korábbi irodalomról; Thévenaz 2019, 135 (Nagy nyomán); Rösler 2021, 65–66. – A tanulmány megírását az NKFIH 128492-es számú pályázata támogatta. A tanulmány bővebb, angol nyelvű változata megjelenés előtt áll: Simon (megjelenés előtt). A szöveg magyarra fordításában Derhán Kamilla működött közre; köszönet érte.
- 2 „Továbbá [dicséretet érdemlők, mivel szépek, nemesek, *kala*] az elmentéi azoknak, amik miatt szégyenkezni szoktak. Mert a rút dolgok miatt szégyenkeznek az emberek, amikor ilyeneket mondanak vagy tesznek vagy készülnek tenni. Ahogyan Sapphó is mondja a költeményében, válaszul Alkaiosnak ezekre a szavaira: ...” (*Rh.* 1367a6–9: καὶ τὰ ἐναντία ἢ ἐφ’ οἷς αἰσχύνονται τὰ γὰρ αἰσχρὰ αἰσχύνονται καὶ λέγοντες καὶ ποιοῦντες καὶ μέλλοντες, ὥσπερ καὶ Σαπφὼ πεποιήκεν, εἰπόντος τοῦ Ἀλκαίου...) A töredék aristotelési és az ő nyomán a bizánci értelmezéseiről lásd Simon 2024.
- 3 Bowra 1961, 224–225; Thévenaz 2019, 135; Neri, C. 2021, 814.
- 4 Mure 1850, 313.
- 5 Ahogyan korábban kimutattam (Simon 2024), lehetséges, hogy már Aristotelész egyik névtelen bizánci kommentátora is így értette a szöveget.
- 6 Page 1955, 107; Nagy 2007, 221.
- 7 Budelmann–Phillips 2018, 2.
- 8 Alessio 2018, 33.
- 9 Budelmann–Phillips 2018, 3.
- 10 Bár értelmezésemben, különösen a „tekintet” vizsgálata során, ennek a paradigmának az eredményeit fogom használni. Lásd Budelmann–Phillips 2018, 5, egy módszertani javaslatához, amely a kontextus- és a szövegközpontú értelmezések közötti komplementer tendenciát mutatja be.
- 11 Rudolph 2009. A kulcsterminus az eredetiben: *transgression of situation*.
- 12 Rudolph 2009, 335.
- 13 A líra retorikai performativitásáról lásd Johnson 1977, akinek kiindulópontja természetesen Austin beszédaktus-elmélete 1962.
- 14 Johnson 1977, 153.
- 15 Johnson 1977, 156.
- 16 Budelmann–Phillips 2018, 4.
- 17 Rudolph 2009, 337–338.
- 18 A vers szövegét Voigt 1971 kiadása alapján adom meg, leszámítva, hogy a második szakaszt is Sapphónak tulajdonítom, s ezért a Voigt által alkalmazott szögletes zárójeleket elhagyom.
- 19 Nagy 2007, 224; Ferrari 2010, 78.
- 20 Aristotelész e tekintetben alkalmazott megközelítéséről és a két szereplő történelmi nevükkel való azonosításának feltételezett hagyományáról lásd Yatromanolakis 2007, 354–355.
- 21 Így legutóbb Rösler 2021, 66.
- 22 Az elhallgatás alakzatához lásd Drews 1992; Lausberg 2008, 438–439 (§ 888); a hallgatásról a görög antikvitásban lásd Montiglio 2000.
- 23 Page 1955, 104–105; Tzamali 1996, 469–470.
- 24 Ahogyan Cairns írja (1993, 13.): „*az aidós* a legkorábbi szerzőknél mindig [időben] előre felé mutat és megakadályoz valamit.” Szégyen és elhallgatás kapcsolatához a retorikai hagyományban lásd Simon 2023.
- 25 Voltaképpen már Aristotelész is ilyesmire utalhatott, kimondatlanul, amikor az idézetet a szégyen körül kiépített morális összefüggésbe helyezte, s ebből a szempontból nem térnek el tőle bizánci értelmezői sem, akik a Sapphó-idézetet parafrázálják (részletesen: Simon 2024).
- 26 Ahol a τ’ ismét *tau*-ként értendő. Page (1955, 105) „a birtoklás jelének” („as sign of possession”) tekinti, Tzamali 1996, 471–472 azonban helyesen *dativus sympatheticus*-nak. (Utóbbi szerkezetet nem tudtam magyarra fordítani, ezért kénytelenségből maradt a birtokos személyjel: „nyelveld”.)
- 27 Az idézőjelbe tett kifejezések rendre: Page 1955, 104–105; Wilamowitz-Moellendorff 1913, 41; Bowra 1961, 225. Page és Bowra

- is megemlíti az ἐκούα metafora szokatlan, sőt stílusán nem egészen helyénvaló jellegét.
- 28 Értelmezésemben az *aposiopésis* retorikai kontextusára, a hallgatás, a hiány retorikájára összpontosítok, de az itteni *lacuna* mint szövegbéli hiány akár önmagában is értelmezhető lenne. Paradigmatikus példája egy ilyen olvasatnak Tamás Ábel tanulmánya a szövegbéli hiányokról és jelenlétekről Sapphó 31. töredékének és Catullus 51. *carmen*ének esetében; lásd Tamás 2021.
- 29 Cairns 2005, 142. Az elmúlt évtizedekben Cairns több tanulmányában is foglalkozott a témával, lásd 1996, 2009, 2011.
- 30 Hom. *Od.* XVI.178–179; A. *Pers.* 694–699.
- 31 Cairns 2005, 135. Lásd pl. Hom. *Il.* IX. 503; Pi. *Parth.* I. 9–10 (itt is megjelenik a hallgatás motívuma!); S. *Ai.* 245–247, 1145–1146; *OT* 1384–1385, 1410–1412; E. *Hipp.* 243–246, 415–416, 720–721; *Hec.* 970–975; *Her.* 1155–1162; *Or.* 459–461, 513–514; Ar. *Thes.* 902–903; *Plut.* 367–368; A. R. I. 875–876, IV. 465–466.
- 32 h. *Hom.* h. *Ven.* 181–182: ὥς δὲ ἴδεν [sc. Ankhisis] δειρὴν τε καὶ ὁμματα κάλ’ Ἀφροδίτης / τάρβησέν τε καὶ ὅσσε παρακλιδὸν ἔτραπεν ἄλλῃ.
- 33 Pl. *Phdr.* 237a. Vö. 235c, ahol Sókratész a „gyönyörű Sapphót” említi. Sapphó hatásáról és a lírai hagyomány meghatározó jelenlétéről a *Phaidros*-ban lásd Pender 2011.
- 34 Mehlhorn (1827, 47: κατεῖχεν), Schneidewin (1844, 119: κατήχεν), és Ferrari (2010, 75) után Neri (2021, 263, 816) sem ἦχεν, hanem κάτηχεν alakot hoz. Voigtal együtt én is a kódexek olvasatát tartom meg.
- 35 Nagy 2007, 246–263 a képek legrészletesebb értelmezését adja a vonatkozó szövegek kontextusában; a *kalathost* lásd pl. Simon 1981, 150. tábla (München, Staatliche Antikensammlungen, Inv. 2416).
- 36 καὶ τὰ ἐν ὀφθαλμοῖς καὶ τὰ ἐν φανερῷ μᾶλλον (ὅθεν καὶ ἡ παροιμία τὸ ἐν ὀφθαλμοῖς εἶναι αἰδῶ). Vö. h. *Hom.* h. *Cer.* 214, *Thgn.* 85–86, Ar. *V.* 446–447, E. *Cresphontes* fr. 457 (Nauck), *Hipp.* 246, *IA* 993–994, X. *Mem.* II. 1. 22.
- 37 Grimaldi 1988, 117; de vö. Rapp 2002, 2. 638–639, arról, hogy a szégyen internalizált – nem igényli a másik fizikai jelenlétét. Ezért West (1970, 329) azon feltételezése, miszerint a versben ábrázolt helyzetnek szükségszerűen nyilvánosnak kell lennie (vagyis a pároson kívül mások jelenlétében kell lejátszódnia), nem meggyőző. Valójában csupán a nő jelenléte is elég a szégyenérzet kiváltásához.
- 38 „Az elfordulás a tiszteletet és a tisztelet hiányát egyaránt jelezheti.” Cairns 2005, 133.
- 39 Cairns 2005, 134, utalva a közmondásra: „a szemben lakozik a szégyen.”
- 40 Cope – Sandys 1877, II. 80. Vö. E. *Hec.* 970–975; a 970. sorban αἰδῶς μ’ ἔχει olvasható, ami kifejezetten emlékeztethet Sapphó 137. töredékének most vizsgált 5. sorára: αἰδῶς ἥκεν σε οὐκ ἦχεν ὀππατ’; Ar. *Thes.* 902–903.
- 41 Austin 1962; Johnson 1977.
- 42 Hadd idézzem az érintett kortárs problémáknak egy figyelemre méltó megközelítését Eva Illouztól, a szerelem világhírű szociológusától, aki a neoliberális érdekeket követő túlzott moralizálást bírálva így fogalmaz: „A csábítók kétértelmű beszédet használnak, mert nem érzik magukat elszámoltathatónak az őszinteség és a szimmetria normáival szemben. Az úgynevezett »politikai korrektség« gyakorlatai ezzel szemben átláthatóságot és a kétértelműség mellőzését követelik – annak érdekében, hogy a lehető legnagyobb szerződéses [és szerződési, szerződésre használható, *contractual*] szabadságot és egyenlőséget biztosítsák, és így szétfoszlassák a csábítás hagyományos retorikai és érzelmi glóriáját.” (Illouz 2012, 191.)
- 43 Cairns 1996, 153, 22. jegyzet.
- 44 A 138. Sapphó-töredékben tudjuk, hogy egy férfit (φίλος) szólítanak fel, hogy mutassa meg a szemében rejlő báj (τὰν ἐπ’ ὄσσοισ’ ὀμπέτασον χάριν), míg a beszélő nemét nem ismerjük – lehet ugyanúgy férfi vagy nő is. Schlesier 2019, 357 készpénznek veszi, hogy női lírai hangot hallunk a töredékben. Ez valószínű, mindazonáltal ebben az esetben sincs erre sem szöveges, sem más bizonyíték.
- 45 Nagy 2007, 228 és *passim*; Bowie 2016, 151; Thévenaz 2019, 136.
- 46 Cairns 2011, 38. Lásd Hes. *Th.* 910–911, *Sc.* 7–8; Alc. 1. 20–21 PMG; Sapph. 138. 2; Anacr. 360. 1 PMG; Pi. *N.* VIII. 2; Pl. *Chrm.* 155c–d.
- 47 Cairns 2011, 42, vö. AP XII. 101. 1–3; XII. 109; XII. 113.
- 48 Cairns 2011, 45.
- 49 Hermesianax VII. 47–49. Nagy 2007, 229–230.
- 50 Bowie 2016, 151; Ferrari 2010, 78–79 is utal a vers lehetséges sympotikus kontextusára, különösen a szöveg agónisztikus dialógus jellege alapján. Ugyanakkor valószínűbbnek tartja, hogy a jelenet inkább valamilyen „ünnepi összejövetelhez kapcsolódik, amelyen különféle zenei előadások zajlanak”. Caciagli 2019 szerint Sapphó eredeti előadói közege hasonló lehetett Alkaioséhoz, vagyis egyfajta női *hetaireia* formájában képzelhető el; hasonlóan vélekedett már korábban West is (1980, 38). Schlesier 2013 nemcsak Sapphó verseinek eredeti előadási kontextusaként érvel a *symposion* mellett, hanem – főként, de nem kizárólagosan onomasztikai megfigyelésekre alapozva – igyekszik Sapphót technikai értelemben vett *hetairaként*, azaz kurtizánként bemutatni.
- 51 A Sapphó dalainak későbbi sympotikus előadása mellett szóló érveket lásd ismét Bowie esszéjében; Nagy 2007, Yatromanolakis 2009, 222 és Neri 2021, 814 mind a sympotikus, mind az ünnepi alkalmat lehetségesnek tartja. Yatromanolakis 2007, 355 fölveti, hogy a verset *skolionként* adhatták elő. Caciagli 2019 és Schlesier 2019 Athénaios *Deipnosophistae* című művének elemzése alapján szintén azt állítja, hogy a *symposionok* voltak a meghatározó alkalmak Sapphó verseinek előadására. Vö. Ael. ap. Stob. *Flor.* III. 29. 58 (test. 10. Campbell); Aul. Gell. *Noct. Att.* XIX. 93–94 (test. 53. Campbell); Plu. *Quaest. conv.* 622c, 711d.
- 52 Schadewaldt 1950, 44–45; Treu 1991, 231 szerint is lehetséges, hogy legalább a dialogikus forma az *epithalamion* hagyományából származik.
- 53 Neri 2021, 814 óvatos kérdés formájában szintén ezt a lehetőséget említi a vers végső eredeteként („in un contesto epitalamico?”).

## Bibliográfia

- Alessio, G. 2018. „Fiction and Pragmatics in Ancient Greek Lyric. The Case of Sappho”: Budelmann–Phillips 2018, 31–62. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198805823.003.0002>
- Austin, J. L. 1962. *How to Do Things with Words*. Oxford.
- Bowie, E. 2016. „How Did Sappho’s Songs Get into the Male Sympotic Repertoire?”: Bierl, A. – Lardinois, A. *The Newest Sappho. P. Sapph. Obbink and P. GC inv. 105, frs. 1–4. Studies in Archaic and Classical Greek Song. Vol. 2*. Leiden–Boston, 148–164. [https://doi.org/10.1163/9789004314832\\_008](https://doi.org/10.1163/9789004314832_008)
- Bowra, C. M. 1961. *Greek Lyric Poetry. From Alcman to Simonides*. Oxford.
- Budelmann, F. – Phillips, T. 2018. *Textual Events. Performance and the Lyric in Early Greece*. Oxford. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198805823.001.0001>

- Budelmann, F. – Phillips, T. 2018. „Introduction”: Budelmann–Phillips 2018, 1–27. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198805823.003.0001>
- Caciagli, S. 2019. „Sympotic Sappho?: The Recontextualization of Sappho’s Verses in Athenaeus”: Currie–Rutherford 2019, 321–341. [https://doi.org/10.1163/9789004414525\\_015](https://doi.org/10.1163/9789004414525_015)
- Cairns, D. 1993. *Aidōs. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198146841.001.0001>
- Cairns, D. 1996. „Veiling, αἰδώς, and a Red-Figure Amphora by Phintias”: *JHS* 116, 152–157. <https://doi.org/10.2307/631962>
- Cairns, D. 2005. „Bullish Looks and Sidelong Glances: Social Interaction and the Eyes in Ancient Greek Culture”: Cairns. *Body Language in the Greek and Roman Worlds*, Classical Press of Wales, 123–155. <https://doi.org/10.2307/j.ctvv97x.10>
- Cairns, D. 2009. „Weeping and Veiling. Grief, Display and Concealment in Ancient Greek Culture”: Fögen, Th. (szerk.): *Tears in the Greco-Roman World*. Berlin – New York, 37–57. <https://doi.org/10.1515/9783110214024.37>
- Cairns, D. 2011. „Looks of Love and Loathing: Cultural Models of Vision and Emotion in Ancient Greek Culture”: *Métis* 9, 37–50. <https://doi.org/10.4000/books.editionsehess.2576>
- Campbell, D. A. 1990. *Greek Lyric I. Sappho and Alcaeus*. Cambridge, MA – London.
- Cope, E. M. – Sandys, J. E. 1877. *The Rhetoric of Aristotle. With a Commentary*, I–II. Cambridge.
- Currie, B. – Rutherford, I. 2019. *The Reception of Greek Lyric Poetry in the Ancient World. Transmission, Canonization and Paratext*. Leiden–Boston. <https://doi.org/10.1163/9789004414525>
- Drews, L. 1992. „Aposiopese”: Üding, G. (szerk.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* 1. Tübingen, 828–830.
- Ferrari, F. 2010. *Sappho’s Gift. The Poet and her Community*. Ford. Acosta-Hughes, B. – Prauscello, L. Ann Arbor.
- Grimaldi, W. M. A. 1988. *Aristotle: Rhetoric II. A Commentary*. New York.
- Illouz, E. 2012. *Why Love Hurts. A Sociological Explanation*. Polity.
- Johnson, B. 1977. „Poetry and Performative Language”: *Yale French Studies* 54, 140–158. <https://doi.org/10.2307/2929993>
- Lausberg, H. 2008. *Handbuch der literarischen Rhetorik*. Stuttgart.
- Mehlhorn, F. 1827. *Anthologia Lyrica. Anacreontea et Anacreontis aliorumque lyricorum Graecorum selecta fragmenta et scolia continens*. Lipsiae.
- Montiglio, S. 2000. *Silence in the Land of Logos*. Princeton. <https://doi.org/10.1515/9781400823765>
- Mure, W. 1850. *A Critical History of the Language and Literature of Ancient Greece*. Vol. III. London.
- Nagy, G. 2007. „Did Sappho and Alcaeus Ever Meet?: Symmetries of Myth and Ritual in Performing the Songs of Ancient Lesbos”: Bierl, A. – Lammle, R. – Wesselmann K. (szerk.): *Literatur und Religion. Wege zu einer mythisch-rituellen Poetik bei den Griechen*. Berlin – New York, 211–269. <https://doi.org/10.1515/9783110926361.211>
- Neri, C. 2021. *Saffo, testimonianze e frammenti. Introduzione, testo critico, traduzione e commento*. Berlin–Boston. <https://doi.org/10.1515/9783110735918>
- Page, D. L. 1955. *Sappho and Alcaeus. An Introduction to the Study of Ancient Lesbian Poetry*. Oxford.
- Pender, E. 2011. „A Transfer of Energy. Lyric Eros in Phaedrus”: Dest-ree, P. – Herrmann, F.-G. (szerk.): *Plato and the Poets*. Leiden–Boston, 327–348. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004201293.i-434.78>
- Rapp, Ch. 2002. *Aristoteles: Rhetorik. Übersetzung, Einleitung und Kommentar* 1–2. Berlin.
- Rösler, W. 2021. „Sappho and Alcaeus”: Finglass, P. J. – Kelly, A. (szerk.): *The Cambridge Companion to Sappho*. Cambridge, 65–76. <https://doi.org/10.1017/9781316986974.006>
- Rudolph, A. 2009. „Die Transgression der Situation: Zur Text-Kontext-Relation als Konstituens der Literarizität sapphischer Lyrik”: *Poetica* 41, 331–354. <https://doi.org/10.30965/25890530-0410304006>
- Schadewaldt, W. 1950. *Sappho. Welt und Dichtung. Dasein in der Liebe*. Potsdam.
- Schlesier, R. 2013. „Atthis, Gyrinno, and Other Hetairai: Female Personal Names in Sappho’s Poetry”: *Philologus* 157, 199–222. <https://doi.org/10.1515/phil.2013.0017>
- Schlesier, R. 2019. „A Sophisticated hetaira at Table: Athenaeus’ Sappho”: Currie–Rutherford 2019, 342–372. [https://doi.org/10.1163/9789004414525\\_016](https://doi.org/10.1163/9789004414525_016)
- Schneidewin, F. G. 1844. *Zur Kritik der Poetae Lyrici Graeci, ed. Th. Bergk* (1843). Göttingen.
- Simon, A. 2023. „Szégyen és elhallgatás az antik szónoklattanokban”: Tóth, O. (szerk.): *A szavak értelme. Tanulmányok Tegye Imre emlékére*. Debrecen, 58–71.
- Simon, A. 2024. „Aristotelés Sapphót olvas: Rh. 1367a6–9 és bizánci kommentárjai”: *Antik Tanulmányok* 68/2, 121–133. <https://doi.org/10.1556/092.2024.00010>
- Simon, A. (megjelenés előtt). „Reading with and against Context: Sappho fr. 137”: Neger, M. – Serio, Ch. Di (szerk.): *Greek and Latin carmina minora in Context. The Situational Flexibility of Ancient „Minor Poetry”*. Berlin.
- Simon, E. 1981. *Die griechischen Vasen*. München.
- Tamás, Á. 2021. „Catullus’ Sapphic Lacuna: A Palimpsest of Absences and Presences”: Geue, T. – Giusti, E. *Unspoken Rome. Absence in Latin Literature and its Reception*. Cambridge – New York, 19–34. <https://doi.org/10.1017/9781108913843.002> (magyarul: „Fekete négyzet. Catullus 51, 8 megszakadó hangjáról”: *Ókor* 2016/3, 30–39).
- Thévenaz, O. 2019. „Sapphic Echoes in Catullus 1–14”: Thorsen, T. S. – Harrison S. (szerk.): *Roman Reception of Sappho*. Oxford, 119–136. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198829430.003.0007>
- Treu, M. 1991. *Sappho: Lieder. Griechisch und deutsch*. München–Zürich.
- Tzamali, E. 1996. *Syntax und Stil bei Sappho*. Dettelbach.
- Voigt, E.-M. 1971. *Sappho et Alcaeus. Fragmenta*, Amsterdam.
- West, M. L. 1970. „Burning Sappho”: *Maia* 22, 305–330.
- West, M. L. 1980. „Other Early Poetry”: Dover, K. J. (szerk.): *Ancient Greek Literature*. Oxford – New York, 29–49. <https://doi.org/10.1093/oso/9780192892942.003.0003>
- Wilamowitz-Moellendorf, U. von. 1913. *Sappho und Simonides. Untersuchungen über griechische Lyriker*. Berlin.
- Yatromanolakis, D. 2007. *Sappho in the Making. The Early Reception*, Cambridge, MA – London.
- Yatromanolakis, D. 2009. „Alcaeus and Sappho”: Budelmann, F. (szerk.): *The Cambridge Companion to Greek Lyric*. Cambridge – New York, 204–226. <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521849449.012>

Agócs Péter a University College London Görög és Latin Tanszékének oktatója. Fő kutatási területe a görög líra.

E-mail: p.agocs@ucl.ac.uk

ORCID: 0000-0002-1250-9141

**Absztrakt:** A tanulmány Pindaros és Bacchylidés néhány töredékes *epinikion*ját és *skolion*ját vizsgálja abból a szempontból, miként helyezik el magukat a symposion képzeletbeli terében. A szövegek nemcsak a konkrét történeti eseményeket és helyszíneket idézik meg, hanem olyan textuális keretkezéssel élnek, amely az „itt és most” deiktikus dimenzióit hangsúlyozza, és egyúttal a költői hagyományhoz való viszonyukat is jelzi. A tanulmány különbséget tesz a történeti előadás és a szövegben létrehozott előadási kontextus között, és amellet érvel, hogy utóbbi fikciós volta épp az *epinikion* újrafelhasználhatóságának és műfaji önreflexiójának záloga. A szerző rámutat, hogy a symposion mint kulturális toposz és nem mint tényleges előadási helyszín jelenik meg, és elsősorban a műfaji és performatív kontextus megteremtését szolgálja. A sokszínű deiktikus eljárások, a metapoétikus szólamok és a mimetikus képesség révén ezek a versek elmosódottá teszik az *epinikion* és az *enkómion* határát, és előtérbe állítják azokat a mechanizmusokat, amelyek révén a költői szöveg társadalmi emlékezetet, legitimitációt és dicséretet hoz létre.

**Kulcsszavak:** archaikus líra, Pindaros, Bacchylidés, *epinikion*, keretezés, symposion

DOI: <https://doi.org/10.63872/MKGE3340>

# Keretezés, helyszín és műfaj

## A symposion mint a dicsőítő ének kontextusa a töredékes Pindaros- és Bacchylidés-*skolion*okban

Agócs Péter

1.

A Kr. e. 470-es évek második felére – amikor Pindaros és Bacchylidés győzelmi ódáikat szereztek Szirakúza és Akragas tyrannosainak – a pythói Apollón delphoi szentélyének fénypontja két, nemrégiben emelt kolosszális tripus volt. A két emlékmű egymással szemben állt, annak a kis térnek a két oldalán, amelyhez a Szent Úton fölkapaszkodva érkezünk. A templom bejáratával szemben tört az ég felé a Kígyó Oszlop tekergőző alakja, rajta a 480–479-es perzsa inváziót visszaverő városokat soroló felirattal. Az északi oldalon, a fenti terasz terméskő tartófala mellé bezsúfólva magasodott két másik oszlop, tetejükön egy-egy aranyozott bronz tripus: a Deinomenidák emlékművei. Bacchylidés harmadik *epinikion*jában megemlékezik ezekről az oszlopokról, felidézi, hogyan ragyognak a napsütésben Apollón temploma előtt, és azokhoz a legendás kincsekhez hasonlítja őket, amelyeket a lydiai Kroisos király adományozott a szentélynek.<sup>1</sup> Maguk a tripusok elég hamar elvesztek, talán a harmadik szent háborúban (Kr. e. 356–345) olvasztották be őket, de a talapzatok máig a helyükön vannak. A baloldali talapzat felirata hiánytalanul megmaradt, azt rögzíti, hogy az oszlopot Gelón, a syrakusai Deinomenés fia állíttatta, és hogy a rajta lévő tripus és „a Niké” Bióznak, a milétosi Diodóros fiának az alkotása. A jobb oldalon álló talapzat felirata mára részben elveszett, legvalószínűbb rekonstrukciója szerint az oszlopot Gelón testvére és utódja, Hierón állíttatta fogadalmi ajándékként.<sup>2</sup>

Bacchylidés Hierónnak címzett ódájában összekapcsolja Syrakusa győzelmi ünnepeinek kavalkádjától nyüzsgő utcáit és templomait Delphoi csillogó emlékoszlopaival, és Kroisost a syrakusai tyrannosszal. Ez utóbbi, állítja, még a legendás lyd uralkodót is felülmulta az Apollón iránt tanúsított *charis* és *eusebeia* terén.<sup>3</sup> Bacchylidés számára a tripusok és a kincsek, amelyekkel a syrakusaiak és Deinomenida uralkodóik elhalmozták Delphoit, mind a kivételes vallásos érzület anyagi formában megjelenő bizonyítékai. „Az istent dicsőíteni”, mondja, „a legnagyobb boldogság” (Bacch. 3, 21–22). Ezzel összhangban a kocsiVERSENYEN elért győzelmet és a győzelmet megörökítő éneket együtt a királyi gazdagság legmaradandóbb lenyomatának tekinti. Bacchylidés számára az, hogy Hierón nagyszerű emlékműveket adományoz Delphoinak, és az, hogy az olympiai győzelmének hírét énekek örökítik meg, ugyanannak a jelenségnek a megnyilvánulásai, és mindkettő egyazon kulturális stratégia részét képezi: válasz azokra a körülményekre, amelyek a Kr. e. 5. század elején meghatározták a görög elitek vetélkedését.<sup>4</sup> Ebben a tanulmányban azt vizsgálom, hogy ez a stratégia pontosan hogyan valósul meg Pindaros és Bacchylidés három hosszabb, a tyrannosi vagy királyi családok egy-egy tagjának címzett töredékében (Pind. fr. 124ab, Bacch. 20B, 20C). Közös ezekben a töredékekben hogy szerző-



1. kép. A Deinomenida-tripusok maradványai Delphiben.  
Forrás: Wikimedia Commons

jük a symposion keretébe helyezi őket. Mára tudományosközhely-számba megy azon ódék és emlékművek együttes vizsgálata, amelyeket egyetlen tyrannos családja és udvartartása rendelt meg, ahogyan közhelynek számít az azonos történelmi eseményt megörökítő győzelmi emlékművek és *epinikion*ok összehasonlítása is.<sup>5</sup> Ezúttal azt a kérdést állítom középpontba, hogy a görög *epinikion*-költészet miképp helyezi magát egy meghatározott alkalom, helyszín és időpont keretébe, és hogy a symposion kontextusa hogyan hat ezúttal az *epinikion* mint kommunikációs aktus működésére. Érintőlegesen foglalkozom a korai görög líra műfajainak ismert problémájával és a lírai műfajok különböző megnevezéseivel is.

Első lépésként a különféle feliratos tárgyi emlékek és a költői szövegek keretezése közötti alapvető különbségeket vizsgálom.<sup>6</sup> Mind Gelón és Hierón delphoi tripusai, mind a család által Delphoiban és Olympiában állíttatott bronz *quadriga*- (négyesfogat-) csoportok, mind pedig a kisebb fogadalmi ajándékok felajánlásának körülményei és időrendje rendkívül vitatott. Különösen kérdéses, hogy milyen körülmények között állíttatták őket eredetileg, és hogy Deinomenés fiainak vetélkedése során az események zűrzavarában esetleg hogyan használták őket újra.<sup>7</sup> Mindazonáltal az összes hozzájuk tapadó bizonytalansággal együtt világos, hogy ezeket a tárgyi emlékeket és a rajtuk szereplő feliratokat, amelyek az értelmezésükben segítségünkre vannak, olyan módon határozza meg fizikai környezetük, ahogyan egy költői szöveget még akkor sem, ha élő közönség előtt adják elő. Azért vagyunk képtelenek konszenzusra jutni a delphoi Deinomenida tripusok történetét illetően, mert hiányosak a külső források, és a hiányokat különböző módokon lehet kitölteni és értelmezni. De minden értelmezésnek óhatatlanul ugyanazokból az adott környezeti tényezőkből kell kiindulnia. Ez azokra a feliratos tárgyakra is igaz, amelyeknek – mint például Mantiklos daedalikus Apollón-bronzszobrának, amely Bostonban található<sup>8</sup> – eredeti kontextusa elveszett számunkra. Minden felirat léte természetes módon feltételez (olyan esetekben is tehát, ahol elveszett!) egy olyan értelme-

zői horizontot, amelynek alapja a tárgy térbeli elhelyezkedése más tárgyak között és azok viszonylatában. Ahogyan Joseph Day kimutatja, a felirat és a hozzá kapcsolódó tárgy egymást keretezik. A költői szövegek esetében más a helyzet. A fizikai térben megvalósuló írott, szöveges keretezés, amely mindig együtt jár bizonyos anyagi meghatározottságokkal, radikálisan különbözik a költészetben megjelenő szóbeli, nyelvi keretezéstől. Még abban a ritka esetben is így áll a helyzet, amikor költemény és emlékmű ugyanazt az alkalmat örökíti meg, azt tűzve ki célul, hogy mindkettő a maga módján őrizze meg, emelje emlékművé és vetítse a jövőbe a kimondott szót és a halott személy, győzelem, vagy istenfélő gesztus emlékét. A feliratos tárgy társadalmi hatásosságát alapvetően meghatározzák a környezetének és kontextusának kötöttségei, míg az énekelt költői szöveg alapvetően nem kö-

tött, nincs konkrét helyhez láncolva, és az (újra)előadás során bárhol felhangozhat. Az „első” (de tulajdonképpen bármelyik) előadás pontos történelmi, élményszerű kontextusát nagyrészt nem tudjuk rekonstruálni.

A görögöknél tehát ebben a tekintetben különböznek egymástól a feliratok és az énekelt költői szövegek. A feliratok, amelyek tartósan be vannak ágyazva fizikai környezetükbe, erre a környezetre éppen csak utalnak, sőt nyelvi szinten gyakran teljesen figyelmen kívül hagyják. Ezzel szemben a versek – nem úgy, mint a feliratok és hétköznapi beszélgetések, amelyek a megszólalás körülményeit adottnak veszik – kénytelenek (Barbara Herrnstein Smith szavaival élve) „saját hátukon cipelni a kontextusukat” egyik előadási vagy olvasási alkalomtól a következőig.<sup>9</sup> A költeményeknek, különösen az olyan alkalmi költeményeknek, mint Pindaros győzelmi ódái, le kell írniuk, színre kell vinniük, és újra kell teremteniük saját kontextuális keretüket. Minden előadás vagy olvasás újra és újra létrehoz egy mentális képzetet a megszólalásról mint (időhöz, személyekhez, helyhez kötött) eseményről. Ez a képzet természetesen korántsem változatlan, hiszen nyitott a különböző értelmezések felé – befolyásolja például, hogy az olvasó vagy közönség mit tud előzetesen (vagy mit hisz, hogy tud) az egyes *epinikion*ok előadásáról vagy a műfaj egészéről –, mégis minden egyes alkalommal ugyanazon szövegbeli jelek alapján jön létre. Másutt érveltem amellett, hogy meg kell különböztetnünk a görög ódák eredeti előadását és történeti kontextusát az olvasás során létrehozott, a szövegben leírt kontextustól vagy kerettől: ez a tanulmány is újabb érveket mutat fel amellett, hogy ez a megkülönböztetés módszertanilag elkerülhetetlen.<sup>10</sup>

A szöveg által létrehozott keret és a szövegen kívüli „történeti” keret közötti szakadék áthidalása nehéz feladat, nem utolsósorban azért, mert egyetlen kardal eredeti előadásáról sincsen a szövegen kívül semmiféle forrásunk. Az alexandriai filológusokhoz hasonlóan kénytelenek vagyunk azt a keveset, amit tudunk, magából a szövegből kikövetkeztetni. Az „eredeti előadás” soha nem lesz rekonstruálható, ahogyan Mantiklos

kis bronzszobrának pontos lelőhelye vagy eredeti kontextusa sem. Mindenesetre az eredeti előadás közönsége aligha igényelt volna olyan sok kontextusra utaló jelzést, mint amennyit Pindaros költészete vitathatatlanul feldob, különösen a kardalok elején és végén, ha a költeményeket egyetlen előadásra szánták volna. A részletes kontextusteremtés egyértelműen a szöveg újrafelhasználhatóságát jelzi.<sup>11</sup> Day terminológiájával élve a dicsőítő éneket szerzője olyan módon alkotja meg, hogy a szöveg ismételt előadásai és újraolvasásai során megörökítsen és újra felidézzon egy alkalmat, rituális környezetet és egy sor ezekhez kapcsolódó társadalmi funkciót és emléket.<sup>12</sup> Az egyes kardalköltőknek megvan a saját egyedi módszerük ennek elérésére. Pindaros mellett, hogy hangsúlyosan egy konkrét ünnepséghez köti a kardalt, és ezzel az alkalmiság érzetét teremti meg, gyakran él az időre és helyre vonatkozó deiktikus játékokkal is, az „itt és most” nagyrészt fikciós koordináta-rendszer megteremtésével.<sup>13</sup> Bacchylidész ezzel szemben a hosszabb kardalaiban a város általánosabb, felfokozott ünnepi hangulatát jeleníti meg.<sup>14</sup> Azonban mindkettőjük esetében úgy tűnik, hogy a textuális keretezés legfontosabb jellemzője, hogy létrehoz egy hangulatot, atmoszférát, amely a dicsőítő énekekkel kapcsolatos kulturális tipológiákból, asszociációkból és elvárásokból, egész egyszerűen fogalmazva a műfajról alkotott elképzelésekből építkezik.

Az alkalmiságot (*Okkasionalität*) vagy a kontextuális keretet létrehozó nyelv a görög kardalokban mindenképpen műfaji kérdés a műfajelmélet legtágabban vett értelmében: vagyis ha műfaj alatt azt értjük, ahogyan egy szöveg elhelyezi magát a különféle megszólalástípusok előre meghatározott szociokulturális keretrendszerében.<sup>15</sup> Ez a pozicionálás több szinten is végbemegy. Az első a költemény önmagára használt, saját belső vagy indigén kulturális tipológiáihoz kötött terminológiája, ahogy a görög költészet önmagát „éneknek” vagy „ének-táncnak” nevezi (*hymnos, melos, aoidé, oimé, choreia* stb.). A következő szint a pragmatikai eszközökkel elért kontextualizálás: az „én” és „te”, az „itt” és „ott”, a „most”, „egykor”, „majd” olyan deiktikus jelölők, amelyek időbeli és térbeli keretet teremtenek a megszólaláshoz mint beszédaktushoz. Különbözik ettől az alapvető kódrendszertől a harmadik szint, a tágabban értett *mise-en-scène*, amely az allúziók, leírások, képek és reprezentációk formáin alapul: a metapoétikai beszéd egy olyan szintje tehát, amely a szöveg talán kissé pontatlanul alkalminak vagy költészeten kívülinek nevezhető szférájához kapcsolódik. A szöveg az énekes költészet szokásvilága és társadalmi hagyományai alapján alkotja meg ezt. Ez a szint (a műfaji mimézis szintje) a leírt előadási helyzet alapvető vonásaitól és gyakran bonyolult viselkedési kánonjaitól kezdve a koreográfián, dallamon és ritmuson át a tágabb történeti és társadalmi kontextusig és az egyes kardalok ideológiai jelentésalkotásáig terjed. (Ideológiai jelentésalkotás alatt elsősorban azt értem, ahogy a kardal megalkotja a lírai beszélő és a közönség – beleértve a *laudandust* – között létrehozandó interakciót.) Ide tartoznak azok a módszerek is, amelyekkel a költő megteremti költeménye viszonyát a szűkebb vagy szélesebb énekhagyományhoz és annak gyakorlati tipológiájához. Mindezeket együtt nevezem a műfaj nyelvének. A költészeten kívüli tényezőkhöz, azaz az egyszeri és megismételhetetlen valósághoz, a szöveg maga csak korlátozottan vagy egyáltalán nem biztosít hozzáférést. Ahogyan látni fogjuk, a szöveg absztrakt, koncepc-

cionális rétegei és a nyelvileg megfestett vagy csak jelzett alkalmi kontextus sokkal nagyobb erővel jelennek meg, mint az előadás konkrét körülményei. A jelenség demonstrálására nem lehet jobb forrásanyagot találni, mint Bacchylidész és Pindaros *epinikionjai* és *skolionjai*, amelyeket királyok és tyrannosok tiszteletére szereztek. Ezek az énekek előszeretettel a symposion kulturális miliójébe helyezkednek.

## 2.

Hasonlítsunk össze két töredéket, egyet Pindarostól és egyet Bacchylidéstől, amelyek egyetlen, úgymond (hogy Yatromanolakis terminológiáját használjuk) történeti kontextusra hivatkoznak.<sup>16</sup> Mindkettő a symposionban, a férfi ivócimborák ünnepélyében képzel el a beszédkontextusát. Pindaros 124ab töredéke, amely Athénaios *Lakomázó bölcséiben* szereplő idézetként maradt ránk, egy Thrasybulosnak, Therón, az Emmenidák nemzetségéhez tartozó akragasi tyrannos unokaöccsének címzett panegyrikus (dicsőítő) költemény első három versszakából áll:

- A' Ὡ Θρασύβουλ', ἐρατὰν ὄχημ' αἰοιδᾶν  
τοῦτό <τοί> πέμπω μεταδόρπιον. ἐν ξυνῷ κεν εἶη  
συμπόταισιν τε γ' ἕλκερόν καὶ Διωνῦσοιο καρπῷ
- B' καὶ κυλίκεσσιν Ἀθαναίαισι κέντρον·  
ἀνίκ' ἀνθρώπων καματώδεας οἶχονται μέριμναι 5  
στηθέων ἔξω· πελάγει δ' ἐν πολυχ' ῥύσοιο πλούτου
- Γ' πάντες ἴσα νέομεν ψευδῇ πρὸς ἄκταν·  
ὅς μὲν ἀχ' ῥήμων, ἀφνεὸς τότε, τοὶ δ' αὖ πλουτέοντες  
\* \*
- Δ' (fr. 124b) <-> ἀέξονται φρένας ἀμπελίνους τόξοις  
δαμέντες

*Ó, Thrasybulos, a kellemes éneklésnek ezt a szekerét küldöm neked, mint vacsora utáni finom fogást. Legyen ez egy, az ivótársaiddal közös, édes ösztöke Dionysos gyümölcsének és az athéni ivóserlegeknek, amikor a férfiak melléből távoznak a fárasztó aggodalmak, és a sokaranyú gazdagság tengerén mind együtt hajózunk az ábrándok foka felé. Aki pénztelen, akkor gazdag lesz, és a bővelkedők... (fr. 124b)... nagyra nőnek elméjükben, amikor leigázza őket a szőlőinda nyila.*

Minden elem abba az irányba mutat, hogy az ének előadását symposion keretében képzeljük el. Az énekfogat egyfajta italoskocsivá alakul, miközben a lakoma és utána a symposion szokásos rendje megmarad.<sup>17</sup> Az ének ösztönzőként szolgál Thrasybulosnak és ivócimboráinak, hogy elmerüljenek a dionysosi világban amely a kylixek fenekén, a részegségben található. A korban még divatos szemes kylixek pedig ennek a külső, az ivótársaknak feltűnő kifejezését adják – ahogy az ivócsésze hirtelen dionysosi maszkká alakul.<sup>18</sup> Ez az egyik olyan nagyon ritka alkalom, amikor az elit symposion keretei között egy irodalmi szöveg megemlíti az athéni festett kerámiaedények használatát.

A lakomázók ittasságuk hatására megszabadulnak a lelki-  
ket nyomasztó gondoktól, egyúttal azonban eltelnek a gazdag-  
ság, hódítás és nagyság bódult, önámító ábrándjaival. Ezt a  
képzetet Pindaros egy másik, a költészetből és vázafestészet-  
ből egyaránt ismerős toposszal fejezi ki: a tengeri symposion  
képével, amely a közös, kontrollált örületbe megtett út metafo-  
rája.<sup>19</sup> Egy ilyen metafora használata és az, hogy a költemény a  
részegségre nem mint az *erős* előtt utat nyitó állapotra helyezi  
a hangsúlyt, hanem az ital társadalmi és vagyoni különbsége-  
ket a pillanatnyi közös illúzióban feloldó jellegére – amely kü-  
lönbségek kétségkívül újra felszínre kerülnek majd a hajnali  
másnaposság hideg fényében –, bátor lépésnek tűnik, külö-  
nösen egy olyan ódában, amelyet egy tyrannos unokaöcs-  
csének címeztek. De ez az egyenlőségi hóbort egyúttal úgy  
mutatja be Thrasybulost, mint a symposion egyszerű részt-  
vevőjét, mint *primus inter pares*. Informális, játékos hang-  
nemben szólítja meg, mint egy meghitt barátot, amely hang  
nem idegen Pindaros más Thrasybuloshoz címzett győzelmi  
ódáitól sem. Különösen igaz ez a 6. pythói ódára, amelynek  
zárlatában (51–52) azt mondja, hogy Thrasybulos edesebb,  
mint a méz, amikor a symposionon melletted fekszik a kere-  
veten. Pindaros egyes értelmezői azt gondolják, a szókép hát-  
terében valamilyen személyes történet, akár egy egykori sze-  
relmi viszony emléke húzódik.<sup>20</sup> Pro vagy kontra bizonyítékok  
hiányában ezek a sympotikus hangulatismétlések legalábbis  
valamilyen költői program jelenlétét sejtetik. Világos, hogy a  
magasztaló, panegyrikus beszéd egy olyan formájával van itt  
dolgunk, amely kimondottan a symposionhoz kötődő társadal-  
mi elvárásokban gyökerezik, a symposion zenéjében és olyan  
közösségi és személyes interakciókban, amelyeket ez a kon-  
textus hív életre.

Bacchylidés 20B töredéke, amely a római császárkorból  
fennmaradt oxyrhynchosi papiruszokon megőrzött *Enkómio-  
nok* sokszínű gyűjteményének egy darabja, minden megmaradt  
ehhez kapcsolódó kétséget eloszlat, hiszen a Pindaros akragasi  
töredékében látott költői programot teljes egészében, minden  
elemével együtt, egészen hasonló módon használja fel. A tö-  
redék rekonstruált címe *Alexandrosnak, Amyntas fiának* (a  
szóban forgó ember I. Alexandros, Makedónia királya, akinek  
Kr. e. 498-tól 454-ig tartó eseménydús uralkodásáról Hérodo-  
tos is megemlékezik).<sup>21</sup>

A' ὦ βάρβιτε, μηκέτι πάσσαλον φυλάσ[σων  
ἐπτάτονον λ[ι]γυρὰν κάππαυε γάρυν  
δεῦρ' ἐς ἡμᾶς χέρας· ὀρμαίνω τι πέμπ[ειν  
χρῦσεον Μουσᾶν Ἀλεξάνδρῳ πτερὸν

B καὶ συμποσ[ίαι]σιν ἄγαλμ' [ἐν] εἰκάδεσ[σιν,  
εὔτε νέων ἀ[παλὸν] γλυκεῖ' ἀνάγκα  
σευομενᾶν κυλίκων θάλπησι θυμόν,  
Κύπριδός τ' ἐλπ[ις] <δι>αὐθύσσει φρένας,

Γ' ἀμμεῖνγνυμένα Διονυσίοισι δόροις·  
ἀνδράσι δ' ὑποτάτω πέμπει μερίμνας·  
αὐτίκα μὲν πολλίων κράδεμνα λῶει,  
πᾶσι δ' ἀνθρώποις μοναρχήσιν δοκεῖ·

Δ' χρυσῶι δ' ἐλέφαντί τε μαρμαίρουσιν οἴκοι,  
πυροφόροι δὲ κατ' αἰγλάεντα πόντον  
νᾶες ἄγουσιν ἀπ' Αἰγύπτου μέγιστον  
πλοῦτον· ὥς πίνοντος ὀρμαίνει κέαρ.

15

Ε' ὦ π[α]ῖ μεγαλ[.....]υ[ ×– Ἀμύντα  
... ]εουπ[.....]ον[  
....]λάχ[ον·] τί γὰρ ἀνθρώ[ποισι μεῖζον  
κέρδο]ς ἢ θυμῶι χαρίζε[σθα]ι κ[αλά]...

20

*Lantom, szögedhez ragaszkodva ne szüneteltesd héthúrú  
zengő hangodat! Ide, a kezembe gyere! Mert valami arra  
ösztönöz, hogy elküldjem Alexandrosnak a Múzsák arany  
tollát, és egy dicsőséges ajándékot a hónapok symposionok-  
ban gazdag huszadik napjára,<sup>22</sup> amikor az ifjak zsenge lelkét  
a rohanó ivóserlegek édes kényszere felmelegíti, és Kypris  
reménye feltüzeli a szívet, Dionysos ajándékaival összeve-  
gyülve, és a férfiak gondolatait a magasba küldi: rögtön azt  
képzeli a férfi, hogy városok párkányait rombolja, és min-  
den ember fölötti uralkodónak hiszi magát, háza arannyal  
és elefántcsonttal ragyog, és a fényes tengeren át gabona-  
szállító hajók hoznak Egyiptomból hatalmas vagyon. Ilyen  
izgatott az ember szíve, ha iszik. Ó, nagyszerű (?) Amyntas  
fia ... szereztek ... mert mi nagyobb haszna az embernek,  
mint ha szép tetteknek örülhet a lelke.*

Az óda hosszabb volt, de a papirusz töredékessége miatt nem  
tudjuk, mennyivel, és az utolsó idézett strófa rekonstrukciója  
is elég bizonytalan.<sup>23</sup> De a hasonlóság Pindaros 124 ab töredé-  
kével egyértelmű. Ha figyelembe vesszük, milyen kevés szö-  
veg maradt ránk a görög líra teljes anyagából, megdöbbentő,  
hogy van a megmaradt foslányok között két olyan óda, amely  
egymáshoz ennyire hasonlít. Mindkettő ugyanazokat a képeket  
és metaforákat használja (Bacchylidés valamivel terjedősebb-  
ben), és valószínűnek tűnik, hogy valamilyen kapcsolat azért  
volt a kettő között, még ha nehéz is megállapítani, melyik a  
korábbi. Pindaros egyik *enkómion*-ját (fr. 120–121 M) szin-  
tén Alexandrosnak komponálta. Akragasi töredéke azonban  
ugyanolyan markánsan a symposion kontextusába helyezi ma-  
gát, mint Bacchylidés verse, és mind a kettőben szinten ott sze-  
repel Dionysos ajándékainak többértelmű dicsérete az embe-  
ri ambíciók hiábavalóságával összefüggésben. Mindkettőben  
hasonló ironia is működik, hiszen a részeg *symposiastés* épp  
olyasmiről fantáziál, aminek egy uralkodó vagy egy elkényez-  
tetett királyfi jobbára magától értetődően birtokában van. Az  
ivó tehát részegségében a *laudandus* helyébe képzeli magát,  
ráadásul illetéktelenül. Mindkét ének rövid daktiloepitritusos  
strófákból áll, amelyek valamelyest az athéni lakomaénekekre  
(*carmina convivalia*) emlékeztetnek, és mindkettő az elküldött  
dal motívumára is épül.<sup>24</sup>

Az a mód, ahogyan Bacchylidés versbeszélője megszólítja  
lantját, egyértelműen szándékosan idézi fel az *Odysszeia* nyol-  
cadik énekéből a Démodokos első énekét megelőző sorokat,  
amikor a hírnök Pontonoós felakasztja a szögbe a daloló lírát  
(*phorminx*) a vak énekes feje fölött, és megmutatja neki, ho-  
gyan is vegye kézbe, ha a lakomát követően érzi a Múzsai ihlet  
közedeletét (Hom. *Od.* VIII. 62–70, ford. Devecseri Gábor):<sup>25</sup>

κῆρυξ δ' ἐγγύθεν ἦλθεν ἄγων ἐρίηρον αἰοδόν,  
 τὸν περὶ Μοῦσ' ἐφίλησε, δίδου δ' ἀγαθὸν τε κακὸν τε·  
 ὀφθαλμῶν μὲν ἄμερσε, δίδου δ' ἡδεῖαν αἰοδῆν.  
 τῷ δ' ἄρα Ποντόνοος θῆκε θρόνον ἀργυρόηλον 65  
 μέσσω δαιτυμόνων, πρὸς κίονα μακρὸν ἐρείσας·  
 καὶ δ' ἐκ πασσαλόφει κρέμασεν φόρμιγγα λίγειαν  
 αὐτοῦ ὑπὲρ κεφαλῆς καὶ ἐπέφραδε χερσὶν ἐλέσθαι  
 κῆρυξ· πᾶρ δ' ἐτίθει κάνεον καλήν τε τράπεζαν,  
 πᾶρ δὲ δέπας οἶνοιο, πιεῖν ὅτε θυμὸς ἀνάγοι. 70

*Ekkor a kedves dalnokot is bevezette a hírnök;  
 azt, kit a Múzsá kegyelt, s akinek jót s rosszat is osztott:  
 mert elvette szemét, de adott neki mézizü dallást.  
 Most hát Pontonoosz vitt néki ezüstszőgű széket  
 épp a középre; nagy oszlophoz támasztva a hátát;  
 és felakasztva a szögre az éleshangzatu lantot,  
 vállá fölé, megmondta a hírnök, mint vegye kézbe;  
 és a dalos mellé remek asztalt és kosarat tett,  
 jó kupa bort is elébe: igyék, ha kívánja a lelke...*

Itt Alexandros győzelmi lakomájára rákerül egy kis homérosi csillagpor. Bacchylidésnél az énekes a hangszert már le is venné, mert énekekre készen áll. Bacchylidés itt azonban kijelenti, hogy a homérosi szárnyas szavait el fogja küldeni Alexandrosnak, és leírja, hogy ezt az elküldött éneklő ajándékát milyen körülmények között fogják majd előadni. Ezáltal elmozdul egymástól az óda megkomponálásának és előadásának ideje. Az előadás a jövőbe csúszik, ahogyan a Thrasybulosnak címzett ódában is teszi. Ez azonban nem akadályozza meg a versbeszélőt abban, hogy élénken megidézzé a symposion légkörét, amelyben éneke helyet kap majd: egy fiatalosabb, elragadóbb és homoerotikus vágyakkal telítettebb légkört annál, mint ami Pindarosnál megjelenik. Ez a módszer lehetővé teszi a költő számára, hogy jelezze, ő maga is gyakori résztvevője az ilyen ragyogó buliknak, egyúttal pedig a címzett bensőségebb megszólítására is alkalmat ad, némiképp hasonlóan ahhoz, ahogyan levélben szólítjuk meg a címzettet. Az elküldés (*pempein*) motívuma *epinikion*okban is megjelenik, az itt megfigyelthez hasonló – az intimitás és eltávolítás paradox kombinációjaként megragadható és a szerzői hang felsejlésével járó – poétikai hatást keltve. Újabb kutatások hangsúlyozták, hogy a motívum hogyan teszi lehetővé a szöveg közvetített jellegének kifejezését, közvetítettség alatt az írott szöveg és az előadott ének közötti állapotot értve.<sup>26</sup> De az intimitásnak, amelyre utal, a symposionon résztvevők csoportján belül is helye van. A királyi személy itt is közelebb kerül hozzánk, mint aki a symposion élvezeteit szereti, és aki képes a felséges távolságát egy pillanatra elengedni, hogy momentán csak egy *symposiastés* legyen a lelkes csapatból.

Ugyanezen a papiruszon olvashatunk egy második, hasonló dicsőítő éneket, amely I. Hierónnak, Syrakusai uralkodójának szól, és amely az előző példákon bemutatott sémákat viszi tovább némi változtatással. Négy strófányi versanyag marad csak olvashatóan meg – a szöveg bizonytalan folytatásával itt nem foglalkozunk (Bacch. Fr. 20c):

A' Μῆπω λιγυαχ[έα —  
 βάρβιτον· μέλλ[ω π]ολ[υ] — — —  
 ἄνθεμον Μουσᾶ[ν] Ἰέρων[ι] — —

ξανθαῖσιν ἵπποις  
 ἱμ]ερόεν τελέσας 5  
 <κα]ι συμπόταις ἀνδρεσσι π[έμπειν

B' Αἴ]τναν ἐς εὐκτιτον, εἰ κ[αῖ  
 πρ]όσθεν ὑμνήσας τὸν [ — — —  
 πο]σσι λαιψ[η]ρο[ῖ]ς Φερ[ένικον ἐπ' Ἀλ-  
 φ[ει]ῶι τε ν[ί]καν 10  
 ἀν[δ]ρ[ι] χ[α]ριζόμενος  
 <εἰ[.....]εανθ[υ] — — —

Γ' . '[.....] ἔμοι τότε κοῦραι[  
 .....] ὅσσοι Διὸς πάγχρ[υ]σον —  
 .....]μο[ι]σ[τ] τίθεσαν μ[ι] — — — 15  
 .....]ερεῖτε[  
 ὅστι]ς ἐπιχθονίῳν  
 <...ω τὸ μὴ δειλῶι .συνα[ι] —

Δ' τέχ[ν]αι γε μὲν εἰσ[ι]ν ἄπα[σαι  
 μυρία]ι· σὺν <εῷ> δὲ θ[α]ρσῆ[σας] — — — 20  
 οὔτι]ν' ἀνθρώπων ἔ[τερον καθορᾶι  
 λε[ύκι]ππος Ἀώς  
 τόσσ[ο]ν ἐφ' ἀλικία[ι]  
 <φ[έγγος] κατ' ἀνθρώπ[ους] φέρουσα...

1. *Ne [maradjon csöndben] az énekviszhangzatos barbitos: mert szeretném sok ... mivel a Múzsák vágyott szép virágját épp befejeztem, a gesztenyebarna lovak miatt Hierónnak és ivócimboráinak elküldeni,*
2. *a biztos alapítású Aitnába, ha még korábban is a ... röppenő lábaiért Pherenikost magasztaltam énekekben és a győzelmet az Alpheios mellett, szívmengető szolgálatot téve ezzel a férfinak ...*
3. *... nekem akkor hajadonok... akik [fiúk vagy férfiak] csak Zeus csupaarany... tettek/tették... aki a földi halandók között... nem gyávának (?) ...*
4. *Sokfélék az emberi élet mesterkedései, de én, az isten hozzájárulásával, vettem a bátorságot [arra, hogy meghirdessem azt], hogy egyetlen másik emberre se nézett le soha a fehérlovas Hajnal, amikor fényt hoz az emberiségnek, aki olyan nagy [volt] kortársai [között], mint Hierón.*

Az ének elején a költő felszólítja saját magát, hogy ne tegye még le *barbitos*át. Épp csak befejezte „a sokhangú Múzsák virágát”, és szeretné elküldeni Hierónnak és társainak Aitnába – abba a szándékosan dór kultúrájú mintakolóniába, amelyet a syrakusai tyrannos „alapított”, mégpedig úgy, hogy a kataniaiakat elűzte, és helyükbe letelepítette saját, csak hozzá hűséges ex-zsoldos katonáit, akiket erre a célra az anyaországból toborzott.<sup>27</sup> A felütésben a „gesztenyebarna lovairól híresnek” nevezi Hierónt, a második strófában pedig mostani vágyát az ének elküldésére összekapcsolja a korábbi ünnepéllyel, amelyen a költő fiatal férfiak és lányok körében vett részt, és ahol Hierón versenylovának, Pherenikosnak Olympiában (és, ha a szokásos kiegészítéseket elfogadjuk, Delphoiban is) aratott győzelmet ünnepelték (az olympiai győzelmet megörökíti Bacchylidés 5. *epinikion*ja és Pindaros 1. olympiai ódája is). A papirusz ezután töredékeesebbé válik, de úgy tűnik, azt rögzíti, hogy Hie-

rón a legkiválóbb férfi, aki csak a nap alatt él.<sup>28</sup> A *barbitos*, az elküldés motívuma, a rövid és egyszerű daktiloepitritusos strófák és a symposionon résztvevő férfiak (*sympotai andres*) ennek a költeménynek is fontos elemei. A megszólalás idejében az ének már elkészült, el lehet küldeni címzettjének. Ezzel a lépéssel Bacchylidés ódáját a saját Hierónt dicsőítő verseinek sorába, a két férfi ismeretségének és a hírnév gyarapításáért kifejtett együttműködésének történetébe illeszti. A töredék a lovas győzelem és a megünneplésére énekelt énekek emléktől indulva a magasztalás végletéig is eljut. Mindez nem idegen az *epinikionoktól*.<sup>29</sup>

Hogyan is értsük végül is ezeket a szövegeket? Ahogyan azt van Groningen, a nagy, háború utáni holland lírakutató és mások részletesen kimutatták, a dicsőítő dal szerzője énekét a symposion keretébe helyezi, nem csak az alkalom érzékeltetésével, hanem azáltal is, hogy megmutatja az ének beágyazottságát a család és a műfaj történetébe. Emellett azonban úgy tűnik, hogy olyan művészileg kidolgozott és szigorú tartalmi és formai kánonokhoz kötődő dicsőítő költeményekkel van itt dolgunk (a fennmaradt töredékek legalább ezt sugallják), amelyeket a szicíliai és makedón udvarokban való előadásra szántak, és amelyek a hellénisztikus korban a költők *Enkómionjai* közé soroltak.<sup>30</sup> Hogyan helyezzük el tehát ezeket az énektöredékeket a symposion-kultúrában? Első ránézésre azt hihetnénk, hogy a fenti töredékeket a költő egyedül adta elő exkluzív symposion keretében, a patrónusa házában. Ezt az elképzelést Simonidésről – Bacchylidés nagybátyjáról, a harmadik nagy kora 5. századi *epinikion*-költőről – kétes értékű életrajzi anekdoták is alátámasztják. Simonidést gyakran emlegetik mint vendéget, *xenost* és szólóelőadót olyan ünnepi symposionokon, amelyeket a patrónusai, tyrannosok tartottak.<sup>31</sup>

De azt feltételezni, hogy az ezekben a korai görög lírai szövegekben leírt előadási kontextusok könnyen megfeleltethetők a történeti kontextusoknak, egyszerűen nem lehet. Az egyik komoly probléma ezzel a megközelítéssel, hogy túlságosan szigorúan különbözteti meg a monódikus éneket és a kardalt – az egyik a symposioné, a másikat pedig nyilvánosan adták elő, a publikus és a privát merev megkülönböztetésével. Pedig korántsem volt így. Másik hiányossága, hogy túlságosan szűken határozza meg, mi számít symposionnak. Kezdjük az első problémával. A symposionon énekelt dalokra a legáltalánosabb és alapvetőbb kifejezés a *skolion*: egy olyan kifejezés, amelynek bizonytalan eredete talán az ének görbén haladó útjára utal, amely aközben jön létre, ahogyan az ünneplők adogatják egymásnak az éneklés jogát jelképező hangszert vagy mirtuszágat.<sup>32</sup> A messanai Dikaiarchos peripatetikus filozófus *A Zenei versenyekről* című művében tárgyalja a *skolion* műfaját, és első lépésben „bordalként” határozza meg (ἡ παροίτιος ὥδή), majd pedig három alfaját különíti el. Ezek: (1) egyszerű énekek, amelyeket minden résztvevő együtt énekel; (2) olyan énekek, amelyeket egyvalaki ad elő szólóban, lanttal kísérve, vagy mirtuszággal a kezében, amely az egymás után kötött sorrendben következő énekesek rendjét szimbolizálja; (3) hosszabb és bonyolultabb énekek, amelyeket a „legjobb énekesek” (οἱ συνετώτατοι) adnak elő, akár félig fekvő pozícióban. Az első kategóriába tartozó énekeket valószínűleg *aulétris* (fizetett „fuvolás lány”) kísérte auloson.<sup>33</sup> A második és harmadik kategória énekeinek előadása ezzel szemben valószínűleg ambiciózusabb szóló recitálás vagy éneklés volt. Lehetőséget

adott a zenei képzettség, státusz és kulturális tőke demonstrálására. Az ilyen énekek előadásához szükséges képességek elsajátítása és az énekek megtanulása egy *kitharistés* segítségével a „régebbi” 5. századi athéni oktatás fontos eleme volt.

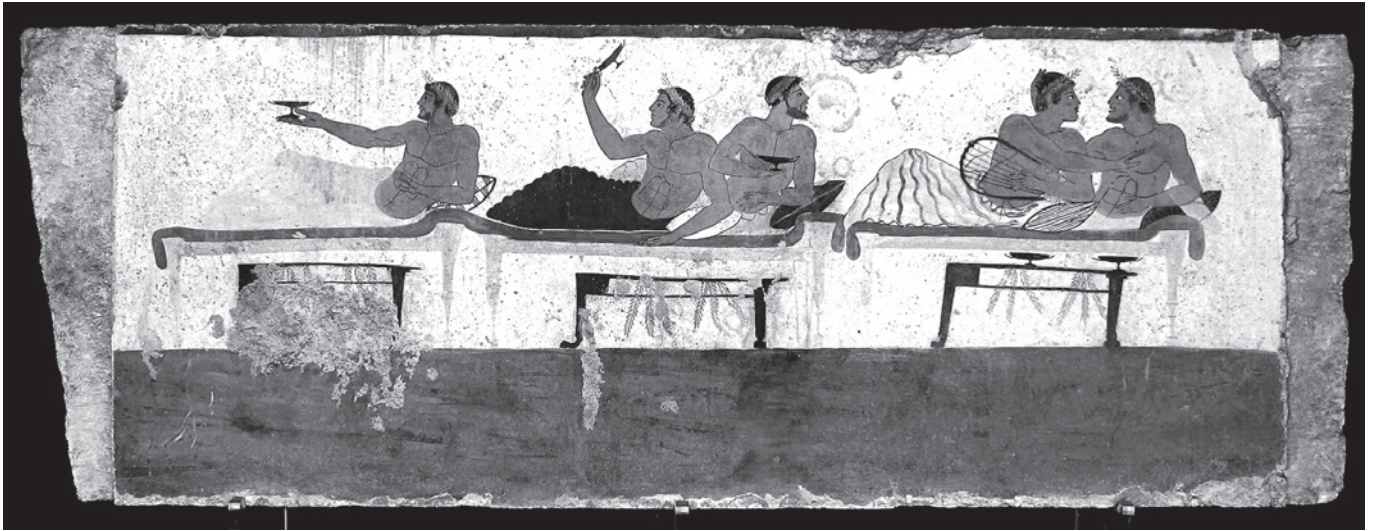
Az olyan metrikailag és poétikailag komplex költemények symposion keretében történő előadását, mint amilyen Pindaros vagy Bacchylidés költészete, leginkább egy már létező énekkorpusz kulturálisan szimbolikus újrafelhasználásának kontextusában lehet elképzelni.<sup>34</sup> Tudjuk, hogy az *epinikionokat* ilyen módon adták elő: a *Felhőkben* (Kr. e. 423) Strepsiadés azt kéri, hogy fia énekelje el Simonidés egyik *epinikonját* egy divatos symposionon. A cselekmény folytatásában Aristophanés azt sugallja, hogy a korabeli überszofisztikált athéni lakomázók inkább valami kicsit avantgárdabbra vágytak, például egy szórakoztatóan ízléstelen Euripidés-recitációra.<sup>35</sup> Az athéni komédiák más részletei is azt mutatják, hogy az archaikus költészet „klasszikusait” énekelni a symposionon már „lejárt lemez” lehetett a 420-as években.<sup>36</sup> Pindaros idejében azonban nagyon is élő szokás volt. Aristophanés és kortársai a symposionon előadott énekek azon formáit és taxonómiáit, amelyek ellen a *Felhőkben* Pheidippidés és barátai láznak, expliciten Pindaros Marathónnál harcoló (*Marathonomachoi*) kortársaival azonosítják. Pindaros maga egyetlen alkalommal használja a *skolion* kifejezést: a 122. töredékében. A töredék szintén dicsőítő költemény, amely Athénaios gyűjteményében maradt fent. Mint a korábbi *enkómion*-töredékek, ez is rövid, ezúttal ötsoros daktiloepitritusokból felépülő strófákból áll. Ebben azt mondja:

ἀλλὰ θαυμάζω, τί με λέγοντι Ἴσθμοῦ  
δεσπόται τοιάνδε μελίφρονος ἀρχῆν  
εὐρόμενον σκολίου  
ξυνάορον ξυναῖς γυναιξίν.

15

*De csodálkozom, vajon mit fognak mondani Isthmos urai arra, hogy ilyen kezdetet találtam ki a mézszívű skolionnak, mint a közös asszonyok kísérelését.*

Ebben a tudatosan megtervezett kiszólásban a közönséghez Pindaros énekes hirtelen humoros szorongást fejez ki a költemény kezdősoraiban választott iránnyal kapcsolatban, ahol Aphrodité szolgáit, vagyis Korinthos prostituáltjait szólította meg. Athénaios forrása, Chamaileon a szöveget egy, a költemény megrendelését és előadását leíró anekdotikus keretben őrizte meg. Eszerint a dal a korinthusi Xenophón olympiai játékokon aratott *stadion*-győzelmét ünnepelte (Pindaros 13. olympiai ódája ugyanezt az eseményt örökíti meg). A történet szerint, mielőtt a versenyre indult, Xenophón fogadalmat tett, hogy ha nyer, nőket fog ajándékozni Aphrodité híres szentélyének az Akrokorinthoson. Az ének Xenophón ígéretének betartását ünnepli.<sup>37</sup> A folytatásban Pindaros pillanatnyi mentális válsága feloldódik (16. sor): a költő-beszélő megerősíti azon képességét, hogy képes megkülönböztetni a jót a rossztól morális értelemben és beszédében egyaránt. De valóban *skolion* ez az ének a szó szorosabb értelmében? Úgy tűnik, egy nagyobb, akár pár napos ünnepség keretében adták elő, amelyen részt vett Korinthos arisztokráciájának színe-java és kozmopolita barátai, és amelyen Pindaros más, hosszabb győzelmi ódáját is nyilvánosan előadták. Ahogy Cingano (2003) megjegyzi, nem tűnik valószínűnek, hogy ezt a töredéket privát ünnepségen adták elő, az *epinikiont* viszont



2. kép. Dél-itáliai görög polgári symposion Pindaros és Bacchylidés korából, a Kr. e. 5. század elejéről, a poseidóniai (paestumi) Búvár sírja falfestményén – a királyi-zsarnoki ünnepekről illusztráció nem maradt. A lyra a zene és éneklés központi szerepére utal. Forrás: Wikimedia Commons

nyilvánosan. Ahogyan társai, ez a töredék sem mutat különösebb eltérést kifejezőmódjában vagy metrikájában Pindarosnak azoktól az ódáitól, amelyekről azt feltételezzük, hogy nyilvános kardalként adták elő őket. A fő különbség, hogy a diskurzus itt hajlandóságot mutat arra, hogy részt vegyen a symposion kontextusában, vagy legalább kacérkodjon vele. Olyan esettel van itt dolgunk, amikor Pindaros a műfaji terminológiát játékos, ön-reflexív, sőt talán humoros és *kómos*-ba illő módon használja. Sajátos hangnemet hoz létre azáltal, hogy a nyilvános előadásra szánt, kultikus ódáját *skolion*-nak nevezi, és játszik a hetairák és a görög symposion szexuális örömei közötti asszociációval.<sup>38</sup> Ismét azt látjuk, hogy a symposion nem annyira konkrét és kötelező előadási környezetként jelenik meg, hanem sokkal inkább mint gazdag kulturális képzet, egy olyan kulturális világ, amelyhez viszonyulva a költő formálhatja énekét.

Athénaios peripatetikus forrásokra támaszkodva még két fontos Pindaros-töredéket nevez *skolion*-nak – az elnevezés inkább a negyedik századi nyelvhasználatba illik, mintsem Athénaios idejéhez.<sup>39</sup> A korai 3. századra ezek a költemények Pindaros *Enkómionok*-gyűjteményébe sorolódtak, olyan dicsőítő költemények közé, amelyek nem versenygyőzelmeket ünneplő ódák, *epinikionok*, vagy amelyekben a symposion kontextusa erőteljesebben megjelenik.<sup>40</sup> Nem tudjuk, Pindaros maga hogyan nevezte ezeket (ahogyan azt sem, hogy a symposionhoz kötődő és symposionhoz nem kötődő dicsőítő költeményeket egységes csoportnak tekintette-e). Azt viszont tudjuk, hogy az *enkómion* kifejezés, amely egyértelműen utalt a *kómos*-ra és a győzelmi vigasságokra, Pindaros idejében és egészen Platón *Ión*-jáig széles körben elfogadott elnevezése volt az olyan dicsőítő költeményeknek, amelyeket a hellénisztikus korban *epinikion*-nak neveztek. Világos, hogy az alexandriai filológusok kategóriái nem egyeznek meg a hellénisztikus kor előtti terminológiával, amelyet a peripatetikus forrásokból ismerünk, és nagyon valószínű, hogy a pindarosival sem. Különösen érdekes a látszólagos átfedés, az alkalmak tekintetében különösen, Pindaros és Bacchylidés jobb híján *skolion*-nak nevezhető költeményei és győzelmi ódáik között.

### 3.

Vizsgáljuk meg röviden ugyanezt a jelenséget az *epinikionok* felől. Tudjuk, hogy Simonidés az egyik kocsiverseny-győzelmet ünneplő *epinikion*-ját lármás bordalként indította, Pindaros pedig két győzelmi ódáját is különösen markánsan a symposion keretébe helyezte.<sup>41</sup> Ez a kettő az 1. olympiai és a 9. nemeai óda, mindkettő Hierónnak és közvetlen körének címezve, valamikor a 470-es évek közepén. A 9. nemeai ódát Pindaros kezdetben mint rituális felvonulást keretezi, amelynek során ő maga, a Múzsák és a győztes (Chromios, Hierón sógora és katonai jobbkéz) Sikyónból (a győzelem helyszíne) Aitna új városába vonulnak. Miután bőségesen dicsérte a címzett katonai és államférfiúi érdemeit, a monostrofikus ének utolsó versszakában átvezet minket az ünnepi menet végére, ahol éppen symposion zajlik. Ekkor az ezüst ivóedények (*phialai*), amelyeket Chromios nyert a sikyóni kocsiversenyen, olyan dicsőítő kontextusba kerülnek át, amely előrevetíti az óda jövőbeli újraelőadását. Pindaros ugyanis azt kéri, hogy bort szolgáljanak fel bennük, mintegy előkészítve a további éneklést a symposionon.<sup>42</sup> Az 1. olympiai óda symposionhoz kapcsolódó jellegét sokat tárgyalta már a szakirodalom.<sup>43</sup> Az óda a híres priamolával kezdődik, amelyben a költő azt a kérdést kerülgeti, hogy tulajdonképpen mi az, amit az énekes jogosan dicsérhet. Ezután a dal Hierón szirakúza udvarába visz minket, ahol az Olympiából érkezett, hírnevet hozó dicsőítő ének (vagy még inkább az alkalom az éneklésre) „hull ... a bölcs költők lelke fölé s zuhogó harsány szóval hirdeti meg Kronosz fia hírét, amikor boldog Hierón gazdag tűzhelyéhez érkezünk”.<sup>44</sup> Pindaros méltatja Hierón istentől elrendelt uralmát, vagyonát és azt a képességét, hogy a legfinomabb dolgokban és legjobb zenében leli örömét, olyan dalokban, „amelyeket mi, a dal emberei játszunk kedves asztala mellett”, ezután pedig a lantjáért (*phorminx*) nyúl, mint előtte Démodikosz és talán Bacchylidés, és készül Pherenikosz, a versenyló fényes győzelmének megéneklésére, amelyet az Olympiában aratott Hierón számára.<sup>45</sup>

Hierón jól dokumentált művészetpártolása itt a symposion közegébe illő szórakozássá alakul át: Pindaros egyenlő felek lakomáját írja le a zene, tánc és mindenekelőtt a játék ismerős terminológiájával.<sup>46</sup> Az utalás Démodokosra becsempészi a homérosi hőslakomák és a hérikus symposionok atmoszféráját Hierón udvarába, ezáltal pedig egy szintre emeli a királyt és udvartartását az egykori *hériosok*kal. Egyúttal a nyilvános, szinte szakrális dicsőítést egy olyan, egészen más jellegű beszédaktussá alakítja, amely át van itatva az eposz időtlenségével, ugyanakkor jóval informálisabb is. Ezáltal közelebb hozza a költőt és hallgatóságát Hierónhoz, az általában messzi távolságból látott uralkodót pedig hozzánk. Az óda emellett arra is ismét rávilágít, hogy az *epinikion* és *skolion* műfaja közötti különbség korántsem volt elvághatólagos. Pindaros 1. olympiai ódájában és Bacchylidés Hierónnak címzett *skolion*jában is annak lehetünk tanúi, amint a költők kihasználják a közös műfaji nyelvben rejlő lehetőségeket, és egyúttal tovább is fejlesztik ezt a nyelvet. A symposion mint társadalmi esemény mindenképpen szorosan kapcsolódik a *kómos*hoz, a *kómos* pedig olyan fontos szerepet tölt be a győzelmi ódáknak, hogy a kettő gyakran fogalmilag elválaszthatatlan egymástól. Kulturálisan egészen összefolynak, mint például a 9. nemeai óda esetében. Világos, bár nem igazolható végérvényesen, hogy a fennmaradt *skolion*- illetve *enkómion*-töredékek között vannak olyanok, amelyeket olyan nagyobb ünnepekre írtak, amelyekhez ismert *epinikion*ok is kapcsolódtak.<sup>47</sup>

Ezek az ódák, ahogyan a korábban vizsgált töredékes *skolion*ok, a symposionon előadott énekek egész kulturális világát megidézik, mozgósítják az akkori, élő előadási hagyományokat és azok elképzelt előzményeit is, és olyan módon hozzák közelebb egymáshoz a személyes és nyilvános ünnepeket, ami tökéletesen illeszkedik a karizmatikus, monarchikus vezető köré rendeződő udvari társadalom atmoszférájába. A symposion mint keret kifejezetten alkalmas volt arra, hogy a dicsőítés címzettjét rendes, bajtársias, megközelíthető férfinak mutassa, aki vele egyenlők körében mulatozik. Mindez pedig segíthetett annak a feszültségnek a feloldásában, amelyet a monarchikus rezsim természetes módon okozni tud egy alapvetően arisztokratikus társadalomban. Ez pedig egyúttal, ahogyan Athanaszaki érvel, elősegíthette a dalok fennmaradását is, amelyeket újra és újra előadtak alsóbb osztályok symposionjain is, normálisabb városokban, mondjuk akár Athénban is.<sup>48</sup> Emellett, ahogy az eddigiekből láthattuk, a symposion mint keret arra is alkalmas lehet, hogy az adott ódát egy, az élet több területére kiterjedő *xenia*-kapcsolat, a költő és a *laudandus* közötti barátság kontextusába helyezze, amely barátság története éppen az ilyen típusú énekek sorából olvasható el.<sup>49</sup> De képes a műfaj

mélyebben gyökerező és régebbi „feltalált hagyományaira” és aitiológiáira is utalni. Pindaros 1. olympiai ódája vagy Bacchylidés 20B töredéke egyértelműen megidézi egy archetipikus eposzi jelenetet, amelyben a homérosi énekmondó az epikus előadására készül. Az eposzi jelenet megidézése archaizáló fényt kölcsönöz a dalnak, amelyet a dicsőítő költészet *hérios*ok koráig visszanyúló hagyományába helyez. Pindaros egyik *skolion*ja, úgy tűnik, visszavezette a *skolion*-műfaj és a hozzá tartozó tipikus húros hangszer, a *barbitos* (egy hosszabb húrú, bariton lant) eredetét a lesbosi, ezen belül antissai Terpandrosig, a híres hetedik századi dalköltőig, akit másutt szent vagy istenes énekek szerzőjeként és a *kitharódia* nomosrendszerével kapcsolatban említene. Úgy tűnik, Terpandros hasonló helyet foglalt el a *melos* feltalált hagyományában, mint Homéros az eposzéban. A fennmaradt források legvalószínűbb értelmezése valójában arra vezet, hogy az egész hagyomány, amely Terpandrost a *skolion*-műfaj feltalálójának mondja, éppen erre az ódára vezethető vissza, amelyet Pindaros Hierón dicsőítésére írt. Magasztos és ősi származást alkotott tehát az újfajta dicsőítő költészetnek.<sup>50</sup>

Keveset lehet biztosan kijelenteni az énekek megszólaltatásáról és a versbeszélői hang konkrét meghatározottságairól, de meggyőződésem, hogy minden itt vizsgált ódát nagyszabású, valószínűleg győzelmi ünnepekre szántak. Nagy részük része volt egy kiterjedt tyrannosi programnak, amely formális *epinikion*okból, *skolion*okból, lakomákból és közös ivásból, illetve a nagy pánhellén szentélyekben nyilvános emlékművek állíttatásából állt. Valószínűleg eredetileg nem szóló, kitharával kísért előadásra szánták őket, ahogy azt sokan feltételezték már. Hogy a történeti alkalmakat, amelyek során ezeket az ódákat előadták, symposionnak nevezzük-e, csupán ízlés kérdése, s főleg így vélhetjük Pauline Schmitt-Pantel *La Cité au Banquet* című monográfiájának megjelenése óta, amelyben a szerző részletesen tárgyalja a klasszikus Athén és más görög polisok közösségi lakomáit és a tyrannosok és király udvari ünnepélyeit, amelyek szintén hatalmasak és lenyűgözőek lehettek.<sup>51</sup> De a lényegi elem az, ahogyan a költői nyelv az egyenlő rangú barátok kicsi és bensőséges csoportjának interakcióira fókuszál. A költői hang azon tendenciája, hogy szólóénekesként mutatja magát, aki mintha csak lanton kísérné énekét, a symposion fikcionális keretébe illeszkedik, annál is inkább, mert ezek az ódák, még inkább, mint az *epinikion*ok, jellemzően a jövőbe vetítik előadásuk időpontját, meghozzá olyan módon, hogy az szélesre tárja az ajtót a hírnév újabb és újabb, jövőbeli megénekélései előtt.

Fordította Pártay Kata

## Jegyzetek

Ez az írás a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Hivatal (NFKIH) támogatásával, az FK 128492 számú pályázat keretében készült. Előadásként a *Framing Poetry: The Dynamics of Inside and Outside in Ancient Poetic Texts* című konferencián hangzott el (ELTE BTK, 2022. június 22–24.), angol nyelvű változata az előkészítés alatt álló konferenciakötetben fog megjelenni. Pártay Katának szeretném hálás szívvel megköszönni a tanulmány fordítását, Tamás Ábelnek a szöveg gondozását és szerkesztését (az esszét nagy szeretettel neki ajánlom, mert nélküle meg sem íródott volna), az *Ókornak* pedig, hogy megjelenteti. A kedvenc ókortudományi folyóiratomról van szó, ahol igazi megtiszteltetés megjelennem, és amely hazánk tudományos és kulturális életében egészen fontos és nélkülözhetetlen szerepet játszik. Köszönettel tartozom továbbá Kozák Dánielnek, Kárpáti Andrásnak és Jess Lightfootnak. Pindarost Snell és Maehler Teubnerkiadásából idézem (SM/M); a magyar prózaafordítások a tanulmány fordítójának munkái. Pindaros *epinikion*jaira könyv és szám alapján hivatkozom (*O.* = olympiai ódák; *P.* = pythóiak; *N.* = nemeiaiak; *I.* = isthmosiak) a Bacchylidész-ódák a jegyzetekben B. rövidítéssel szerepelnek.

- 1 B. 3, 10–21 és 58–66. A tyrannos Delphoiban és Olympiában állított emlékműveiről lásd Cummin 2010a, 2010b; Privitera 2003; Nobili 2021.
- 2 Lásd még Σ Pind. *P.* 1, 152 és egy (feltehetőleg) Simonidéstől származó verses feliratról Diod. XI. 26, 7 (= 34 FGE). A felirat említi mind a négy Deinomenida-fivért.
- 3 Lásd Maehler 2004; Cairns–Howie 2010, 70–74.
- 4 Erről a kérdésről, az elit versengés kultúrtörténeti háttéréről lásd részletesebben: Morgan 2015.
- 5 Morgan 2015; Morrison 2001. A különböző, Deinomenidák által alkalmazott önmonumentalizációs stratégiák közötti eltérésekről lásd Nobili 2021.
- 6 Vö. Day (előkészületben), és lásd a görög epigrammáról és *epinikion*ról írt gazdag munkáit (különösen Day 2010), amelyek átfomálták, hogyan értjük a korai görög feliratos költészet működés-módját; és természetesen Svenbro 1993.
- 7 A delphoi lovasszobor és dedikációs felirata körüli problémákról lásd Chamoux 1955; Rolley 1990; Maehler 2002; Adornato 2008; Kurke és Neer 2019, 229–231. Az olympiai Deinomenida bronz kocsicsopotról: Paus. VIII. 42, 9.
- 8 Boston MFA 03.997, 20.3 cm, Kr. e. 700–675, „Thébából”; a dedikációs feliratok keretezéséről és hangzóvá tételéről lásd Day (előkészületben).
- 9 Herrnstein Smith 1968, 18.
- 10 Lásd Agócs 2012 és Yatromanolakis 2005.
- 11 Nevezetes, hogy Lausberg (1960, 14–19. fejezetek) a szöveg újra-felhasználhatóságában látja az irodalmiság egyik fontos mozzanatát (*Wiedergebrauchsrede*).
- 12 Day 2010.
- 13 Lásd ehhez pl. Krummen 1990, Agócs 2012 és Morgan 2015.
- 14 Ennek szép esetéhez lásd B. 13, 67–76.
- 15 A „beszédműfajok” elméletéről lásd Bahtyin 1986. Annak meghatározásában, hogy mit értek „keret” alatt, az alábbi művekre támaszkodtam: Goffman 1974, Uspenskij 1984, Halbwachs 2021. Az „alkalmisághoz” vagy „okkazonalitáshoz” lásd Gadamer 2003, 174–178.
- 16 Lásd fent a 10. jegyzetet.
- 17 Hasonló képhez vö. Pind. fr. 124c.
- 18 Lásd ehhez Bundrick 2015, itt 297–299 (szkeptikusan, de bő bibliográfiával), és Isler-Kerényi 2007, 171–175 és *passim*.
- 19 Vö. *I.* 2, 39–242, amely ugyanennek a toposznak másfajta használata. Lásd még Slater 1976; Lissarague 1990 és Uhlig 2018.
- 20 Lásd pl. Wilamowitz 1922.
- 21 Maehler 2004, 238–239.
- 22 Minden (?) hónap 20-áról mint az ünnepek népszerű időpontjáról: Maehler 2004, 246.
- 23 Lásd Maehler 2004, 243–244.
- 24 Az „elküldött dal” motívumáról az *epinikion*okban lásd a 26. jegyzetet.
- 25 Világos, hogy ez az „egy *aoidos* éneklésre készül” típusjelenet hangsúlyosan kidolgozott és díszes megjelenése. Erre a típusjelentre egyébként a ránk maradt epikus hagyományban kevés forrásunk maradt.
- 26 D’Alessio 2020 és Agócs 2022.
- 27 Fr. 20 C, 1–7. Aitnáról és alapításáról lásd Morgan 2015, bővebb bibliográfiával.
- 28 Lásd főleg a 19–24. sorok.
- 29 Szintén releváns az *epinikion*ok symposionhoz kapcsolódó topozsai és a symposion zenetörténete szempontjából: Bacch. fr. 21 (amelyben meghívja a Dioskurosokat egy egyszerű *theoxeniára*), Pind. fr. 123 (erotikus dicséret), fr. 124d (*barbitos*), fr. 125 (Terpandrosz feltalálja a *barbitost*: lásd 47. lábjegyzet), fr. 127 (egy gnómé a szerelem *kairos*áról), 128 (*kottabos*-játék). Bacchylidésznek tulajdonítanak egy *Erotika* gyűjteményes könyvet; lásd Bacch. fr. 17–18 és fr. 19 D’Alessio 2016 friss kommentárjával.
- 30 Van Groningen 1960; Cingano 2003; Budelmann 2012; Bacchylidészről Freen 2007 és D’Alessio 2006.
- 31 A Simonidészről szóló anekdotákhoz lásd Rawles 2018 és különösen fr. 510 PMG.
- 32 Erről a kategóriáról lásd Harvey 1956, 161–164; Collins 2004, 7. fejezet; Jones 2016.
- 33 Ide tartozhattak az ún. symposion-*paian*ok (Rutherford 2001), a rövid aiol dalok, amelyek Athénaios *Attikai* skolionok gyűjteményében maradtak fent (Fabbro 1995), vagy a rövid elégiák, amelyek Solón és megarai Theognis neve alatt maradtak ránk.
- 34 Lásd Currie 2004.
- 35 Ar. *Felhők* 1353–1376
- 36 Ar. *Békák* 223; vö. Eupolis fr. 398 K-A Herington 1985, 188. jegyzet, 208 no. 9-cel.
- 37 A görög vallást tárgyaló friss szakirodalom (Budin 2008) cáfolja, hogy történeti alapja lenne Chamaileon történetének a „szent prostitúcióról”, de a töredék hangsúlya ettől nem változik. A források éles tekintetű áttekintéséről és értékeléséről lásd Burnett 2001.
- 38 Lásd Carey 2009, 31–32.
- 39 A Chamaileon-féle töredék (fr. 122 SM) mellett van még Theophrastos (fr. 128) és Aristoxenos (fr. 125).
- 40 Mindkettő szerepel könyvlistákon (Vita; Suda) és a 2. olympiai óda *scholion*jában, amely a 118. töredéket *enkómion*ként sorolja be. Az *enkómion*-problémáról lásd Harvey 1956 és Cingano 2003. Az *epinikon* műfaji meghatározásának problémáiról lásd Lowe 2007 és Agócs 2012.
- 41 Sim. fr. 512 PMG πῖνε, πῖν’ ἐπὶ συμφοραῖς („Igyál, igyál a jó [és rossz] sorsra [egyaránt]”). Az egyéb releváns példák között van *O.* 7 és *I.* 6.
- 42 *N.* 9, 46–55 vö. Agócs 2012.
- 43 Az 1. olympiai ódáról és a symposiont megidéző győzelmi ódáról lásd Athanassaki 2004 és 2016; Krummen 1990; Steiner 2002.
- 44 Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása
- 45 Nyilvánvaló a kapcsolat eközött az óda és Bacch. Fr. 200 C között: valószínűleg a lovaskocsiversenyéről szóló Bacchylidész-töredék későbbi: Maehler 2004, 251–252.
- 46 Hieron művészeti pártolói tevékenységéről lásd Morgan 2015.
- 47 Bacch. Fr. 20 C lehetséges datálása 470, lásd Cingano 1991 és 2003; Pind. fr. 124ab datálásáról lásd Groningen 1960.
- 48 Athanassaki 2016.
- 49 Lásd pl. a 2. isthmosi óda záró szakaszát.

50 Köszönettel tartozom Kárpáti Andrásnak ezért. A Pind. fr. 125 Maehler töredék, amely a *barbitos* feltalálását Terpanndrosnak tulajdonítja, Athénaiosnál maradt fent egy Aristoxenos-idézetben. Athénaios szintén *skolion*nak nevezi ezt az ódát. A [Plut.] *De musica* 28. 1140F a *skolion* műfajának kialakulását tulajdonítja Terpanndrosnak, valószínűleg egy, a pontosi Héraklidesnél szereplő, azóta elveszett ódából származó idézet alapján (a 124d és 126 tö-

redékekről Snell és Maehler azt valószínűsíti, hogy szintén ehhez az ódához tartoztak). Forrásainknál nyitva marad a kérdés, hogy Pindaros az ambiciózusabb lírai kompozíciókra utal-e, ahogy egyesek gondolják, vagy pedig a népi hagyomány egyszerűbb énekeire, de én az utóbbira hajlok. A kérdésről részletesen lásd Power 2010, 408–422.

51 Schmitt-Pantel 1997; Strauss Clay 1999.

## Bibliográfia

- Adornato, G. 2008. „Delphic Enigmas? The Γέλας ἀνάσσειν, Polykalos and the Charioteer Statue”: *AJA* 112/1, 29–55. <https://doi.org/10.3764/aja.112.1.29>
- Agócs P. 2022. „Az ének mint előadás és szöveg: Pindaros és Bacchylides »költői levelei«” (ford. Pártay Kata): *Ókor* 19/4, 3–22.
- Agócs, P. – Carey, C. – Rawles, R. (szerk.) 2012. *Reading the Victory Ode*. Cambridge. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139017626>
- Agócs, P. 2012. „Performance and Genre”: Agócs–Carey–Rawles 2012, 191–223. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139017626.015>
- Athanassaki, L. 2004. „Deixis, Performance and Poetics in Pindar’s First Olympian Ode”: *Arethusa* 37/3, 317–345. <https://doi.org/10.1353/are.2004.0015>
- Athanassaki, L. 2016. „The Symposium as Theme and Performance Context in Pindar’s Epinician Odes”: Cazzato–Prodi–Obbink 2016, 85–112. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199687688.003.0006>
- Bahtyin, M. 1986. „A beszéd műfajai”: *Uő: A beszéd és a valóság. Filozófiai és beszédméleti írások*. Fordította Orosz István. Budapest, 357–419.
- Budermann, F. (szerk.) 2009. *The Cambridge Companion to Greek Lyric*. Cambridge. <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521849449>
- Budermann, F. 2012. „Epinician and the symposion. A Comparison with the *enkonomia*”: Agócs–Carey–Rawles 2012, 173–190. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139017626.014>
- Budin, S. 2008. *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*. Cambridge, 2008. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511497766>
- Bundrick, S. D. 2015. „Athenian Eye-Cups in Context”: *American Journal of Archaeology* 119/3, 295–341. <https://doi.org/10.3764/aja.119.3.0295>
- Burnett, A. 2011. „Servants of Peitho: Pindar fr. 122 Snell”: *GRBS* 51, 49–60.
- Cairns, D. – J. G. Howie 2010. *Bacchylides: Five Epinician Odes* (3, 5, 9, 11, 13). Cambridge.
- Carey, C. 2009. „Genre, Occasion and Performance”: Budermann 2009, 21–38. <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521849449.002>
- Cazzato, V. – Prodi, E. E. – Obbink, D. (szerk.) 2016. *The Cup of Song: Studies on Poetry and the Symposium*. Oxford. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199687688.001.0001>
- Chamoux, F. 1955. *L’Aurige*. Paris.
- Cingano, E. 1991. „La data e l’occasione dell’encomio bacchilideo per Ierone (Bacchyl. fr. 20 C Sn.-M.)”: *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* n.s. 38/2, 31–34. <https://doi.org/10.2307/20547092>
- Cingano, E. 2003. „Entre skolion et enkomion: réflexions sur le »genre« et la performance de la poésie chorale grecque”: Jouanna, J. – Leclant, J. (szerk.): *La poésie grecque antique*. Paris, 17–45.
- Collins, D. 2004. *Master of the Game. Competition and Performance in Greek Poetry*. Cambridge, MA.
- Cummins, M. 2010a. „Sicilian Tyrants and Their Victorious Brothers I: The Emmenids”: *Classical Journal* 105/4, 321–339. <https://doi.org/10.1353/tcj.2010.0033>
- Cummins, M. 2010b. „Sicilian Tyrants and Their Victorious Brothers II: The Deinomenids”: *Classical Journal* 106/1, 1–20. <https://doi.org/10.1353/tcj.2010.0015>
- Currie, B. 2004. „Reperformance Scenarios for Pindar’s Odes”: MacKie, C. (szerk.): *Oral Performance and its Context*. Leiden–Boston, 51–69. [https://doi.org/10.1163/9789047412601\\_006](https://doi.org/10.1163/9789047412601_006)
- D’Alessio, G. 2016. „Bacchylides’ Banquet Songs”: Cazzato–Prodi–Obbink 2016, 63–84. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199687688.003.0005>
- D’Alessio, G. 2020. „The Problem of the Absent I: Lyric Poetry and Deixis in »Mediated« Communication”: *AION* 42, 1–30. <https://doi.org/10.1163/17246172-40010032>
- Day, J. W. 2010. *Archaic Greek Epigram and Dedication. Representation and Reperformance*. Cambridge.
- Day, J. W. (előkészületben). „Framed and Framing. The Verbal Dynamics of Epigrams, Monuments, and Contexts”: Tamás, Á. – Kozák, D. (szerk.). *Framing Greek and Roman Poetry. The Dynamics of Inside and Outside in Classical Literature*. London.
- Fabbro, E. 1995. *Carmina convivalia Attica*. Pisa.
- Fearn, D. 2007. *Bacchylides: Politics, Performance, Poetic Tradition*. Oxford. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199215508.001.0001>
- Gadamer, H.-G. 2003. *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Fordította Bonyhai Gábor. Budapest.
- Goffman, E. 1974. *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*. Boston.
- Halbwachs, M. 2021. *Az emlékezés társadalmi keretei*. Fordította Simon Vanda és Marádi Szilvia. Budapest.
- Harvey, A. E. 1956. „The Classification of Greek Lyric Poetry”: *The Classical Quarterly* n.s. 5, 157–175. <https://doi.org/10.1017/S0009838800011411>
- Herrnstein Smith, B. 1968. *Poetic Closure. A Study of How Poems End*. Chicago.
- Hornblower, S. – Morgan, C. (szerk.) 2007. *Pindar’s Poetry, Patrons, and Festivals. From Archaic Greece to the Roman Empire*. Oxford. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199296729.001.0001>
- Isler-Kerényi, C. 2007. *Dionysos in Archaic Greece. An Understanding through Images*. Leiden–Boston. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004144453.i-363>
- Jones, G. S. 2016. „Observing Genre in Archaic Greek Skolia and Vase Painting”: Cazzato, V. – Lardinois, A. (szerk.): *The Look of Lyric. Greek Song and the Visual*. Leiden–Boston, 146–184. [https://doi.org/10.1163/9789004314849\\_007](https://doi.org/10.1163/9789004314849_007)
- Krummen, E. 1990. *Pysos Hymnon. Festliche Gegenwart und mythisch-rituelle Tradition als Voraussetzung einer Pindarinterpretation*. Berlin. <https://doi.org/10.1515/9783110861204>
- Kurke, L. – Neer, R. 2019. *Pindar, Song, and Space. Towards a Lyric Archaeology*. Baltimore.
- Lausberg, H. 1960. *Handbuch der literarischen Rhetorik*. München.
- Lissarague, F. 1990. *The Aesthetics of the Greek Banquet. Images of Wine and Ritual*. Princeton. <https://doi.org/10.1515/9781400861156>
- Lowe, N. J. 2007. „Epinician Eidography”: Hornblower–Morgan 2007, 167–176. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199296729.003.0006>
- Maehler, H. 2004. *Bacchylides. A Selection*. Cambridge. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511802386>

- Maehler, H. 2022. „Bakchylides and the Polyzalos Inscription”: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 139, 19–21.
- Morgan, K. 2015. *Pindar and the Construction of Syracusan Monarchy in the Fifth Century B. C.* Oxford. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199366859.001.0001>
- Morrison, A. D. 2007. *Performances and Audiences in Pindar’s Sicilian Victory Odes.* London.
- Nobili, C. 2021. „Between Stone and Song: Deinomenid Victories in Agonistic Epigrams and Epinician Odes”: Reid, H. L. – Lewis, V. M. (szerk.): *Pindar in Sicily.* Sioux City, IA, 51–73. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1prsrfx.8>
- Power, T. 2010. *The Culture of Kitharōidia.* Cambridge, MA.
- Privitera, S. 2003. „I tripodi dei Dinomenidi e la decima dei Siracusani”: *ASAtene* 81, III, 3, I, 399–432.
- Rawles, R. 2018. *Simonides the Poet. Intertextuality and Reception.* Cambridge. <https://doi.org/10.1017/9781316493816>
- Rolley, C. 1990. „En regardant l’aurige”: *Bulletin de Correspondance Hellénique* 114, 285–297. <https://doi.org/10.3406/bch.1990.1723>
- Rutherford, I. 2001. *Pindar’s Paeans. A Reading of the Fragments With a Survey of the Genre.* Oxford.
- Schmitt Pantel, P. 1997. *La cité au banquet. Histoire des repas public dans les cités grecs.* Rome.
- Slater, W. J. 1976. „Symposium at Sea”: *Harvard Studies in Classical Philology* 80, 161–170. <https://doi.org/10.2307/311237>
- Steiner, D. 2002. „Indecorous Dining, Indecorous Speech: Pindar’s First Olympian and the Poetics of Consumption”: *Arethusa* 35/2, 297–314. <https://doi.org/10.1353/are.2002.0020>
- Strauss Clay, J. 1999. „Pindar’s Sympotic *Epinicia*”: *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* n.s. 62/2, 25–34. <https://doi.org/10.2307/20546585>
- Svenbro, J. 1993. *Phrasikleia. An Anthropology of Reading in Ancient Greece.* Fordította Janet Lloyd. Ithaca, NY. <https://doi.org/10.7591/9781501717680>
- Uhlig, A. 2018. „Sailing and Singing: Alcaeus at Sea”: Phillips, T. – Budelmann, F. (szerk.): *Textual Events. Performance and the Lyric in Early Greece.* Oxford, 63–92.
- Uspenszkij, B. 1984. *A kompozíció poétikája. A művészi szöveg szerkezete és a kompozíciós formák tipológiája.* Fordította Molnár István. Budapest.
- van Groningen, B. A. 1960. *Pindare au Banquet. Les fragments des scolies édités avec un commentaire critique et explicatif.* Leiden.
- von Wilamowitz-Moellendorff, U. 1922. *Pindaros.* Berlin.
- Yatromanolakis, D. – Roilos, P. (szerk.). 2004. *Greek Ritual Poetics.* Cambridge, MA.
- Yatromanolakis, D. 2004. „Ritual Poetics in Archaic Lesbos: Contextualising Genre in Sappho”: Yatromanolakis–Roilos 2004, 56–70.

**Simon Rita** az ELTE BTK egyiptológiai doktori programjának másodéves hallgatója. Kutatási területe az egyiptomi nyugati-sivatagi oázisi határvidék jellege.

**E-mail:** setibhor@gmail.com

**Absztrakt:** A tanulmány a Dakhla és a Farafra oázisok térségében felfedezett, eddigiekben részben publikálatlan hajóábrázolásokat mutat be. A predinasztikus és korai dinasztikus kori hajópetroglifák elemzése rávilágít arra, hogy a Nílus-völgyi hatalmi központok már az államalapítást megelőző időszakban is törekedtek a sivatagi perifériák megismerésére. A hajóábrázolások nemcsak a sivatag „nilotizálásának” jeleként értelmezhetők, hanem a hatalom reprezentációinak is tekinthetők, amelyek szimbolikus módon jelölik a Nílus-völgyiek jelenlétét a távoli oázisok körzetében. A tanulmány bemutatja a hajók stílár típusait, szimbolikájukat és kontextusukat, továbbá értékes kronológiai és kulturális párhuzamokat von be a petroglifák értelmezésébe.

**Kulcsszavak:** hajóábrázolások, petroglifák, predinasztikus kor, korai dinasztikus kor, nyugati-sivatagi oázisok

**DOI:** <https://doi.org/10.63872/TINY5695>

# Korai hajópetroglifák a nyugati-sivatagi oázisok térségében

Simon Rita

## Bevezetés

A Szaharába nyúló, a Nílustól több száz kilométerre nyugatra elterülő, elszigetelt Nyugati-sivatag térsége sokáig szürke folt volt az egyiptológia tudománya számára. A nehezen elérhető terület csupán néhány 19. századi felfedező leirataiban és ritka rajzaiban létezett. A 20. század elején Hans Alexander Winkler (1900–1945) sivatagi sziklarajzokat, vagyis petroglifákat, kutatva jutott el az oázisok térségébe és számos rajzot publikált az 1930-as évek végén kiadott tanulmányaiban.<sup>1</sup> Az oázisok – Kharga, Dakhla, Farafra, Bahariya és Siwa – átfogó régészeti feltérképezésének beindítása Ahmed Fakhry (1905–1973) egyiptomi egyiptológus nevéhez fűződik. Az általa elvégzett szisztematikus terepfelmérésnek, ásatási tevékenységnek és az azt követő kitaró publikációs munkásságának köszönhetően váltak ismertté a Nyugati-sivatag oázisainak ókori lelőhelyei. Fakhry ugyancsak kiemelt figyelmet fordított az oázisokat összekötő, nagy távolságokat átívelő egykori sivatagi útvonalak feltérképezésére és az utak mentén található petroglifák dokumentációjára is.<sup>2</sup> Nyomdokaiban haladva számos nemzetközi kutatócsoport indította el feltáró tevékenységét az oázisok területén az 1970-es évek végétől. A közelmúltban a Dakhla Oázis Projekt (DOP), a Francia Keleti Régészeti Intézet (IFAO), az Észak-Kharga Oázis Felmérés (NKOS), a Kairói Német Régészeti Intézet (DAIK), a Prágai Károly Egyetem, a Római Sapienza Egyetem és további kutatótársaik kitaró munkájának köszönhetően addig soha nem remélt ismeretanyag halmozódott fel.

Mindezzel párhuzamosan az oázisok kutatásának egyik legnagyobb áttörése Carlo Bergmann német utazó és felfedező nevéhez fűződik, aki az 1990-es évek végétől évenkénti pihenői alkalmával három teve társaságában számos utazást tett – többek között – a Dakhla oázistól délre eső sivatagba. Utazásai során számottevő felfedezéseket tett, melyeket nagyjából online naplójában tudatott a világgal.<sup>3</sup> Bergmant követve a 2000-es években több nemzetközi kutatócsoport indult el a sivatagba, azzal a céllal, hogy felfedezéseit felmérjék, dokumentálják, illetve régészeti feltárásokat folytassanak olyan elismert helyszíneken, mint többek között Dzsedefré vízihegye az úgynevezett Chufu területen vagy az Abu Ballas út megállóhelyei (1. kép). A Kölni Egyetem Száraz Éghajlati Alkalmazkodás és Kulturális Innováció Afrikában (ACACIA) kutatócsoportja tanulmányútjai során felmérte az Abu Ballas utat a Dakhlától körülbelül 400 kilométerre délre fekvő Gilf Kebir térségéig, melyen az óegyiptomi 6. dinasztia során (Kr. e. 2305–2118),<sup>4</sup> az Első Átmeneti Korban (Kr. e. 2118–1980) és a Középbirodalom során (Kr. e. 1980–1760) távolsági kereskedelem folyt a Száhel-övezet „országaiával”.<sup>5</sup> vagyis letelepedett életmódot folytató alacsonyabb államfejlődési szintet mutató kultúraival. 2007-ben a máltai Mark Borda

egyiptológus, egyiptomi kollégájának társaságában felderítette II. Mentuhotep fáraó (Kr. e. 2009–1959) addigiakban ismeretlen sziklafeliratát a Jebel Uweinatban, melyet szintén egy, az Abu Ballas út mentén a Száhel-övezet felé irányuló távolsági kereskedelmi expedíció során készítettek mintegy 150 kilométerre még délebbre a Gilf Kebir-től.<sup>6</sup> A felirat vitathatatlan jelentősége rávilágított a petroglifák kutatásának rendkívüli horderejére.

Sajnálatos módon Egyiptomban a 2011-es „Arab Tavasz” után kialakult belpolitikai helyzet és a szomszédos Líbiában ugyanakkor generálódott súlyos és azóta is hosszan elnyúló állampolgárság miatt a nyugati határhoz közeli oázisok térségében – különösen a Dakhla és a Farafra környezetében – az elmúlt közel 15 évben biztonságpolitikai okok miatt a nemzetközi kutatói tevékenység erősen visszaszorult. Bergman által a sivatagban felfedezett helyszínek jelenleg sem látogathatók, ezért a kutatásukban az eddigiekben elkészült dokumentációkra kell hagyatkozni. A kutatói tevékenység hirtelen felfüggesztése miatt Bergmann több olyan páratlan dokumentációval rendelkezik, aminek publikálására eddig nem volt lehetőség. Ennélfogva, a felfedező személyes jóváhagyásával, az elkövetkezőkben ezek közül kettő hajó-petroglifát mutatok be,<sup>7</sup> olyan, a 2000-es évek folyamán a nemzetközi szakirodalomban már ismertetésre került hasonló korú hajópetroglifákkal egy csoportba rendezve,<sup>8</sup> melyek kétséget kizáróan alátámasztják a Dakhla Oázis Projekt kutatóinak azon nézetét, hogy a 6. dinasztia elején a Dakhlaiban lezajlott egyiptomi kolonizációt megelőző korai korszakokban a Nílus-völgyi jelenlét milyen formában ölthetett alakot a nyugati-sivatagi oázisok térségében.<sup>9</sup> Bergman felfedezései előtt a hajópetroglifák ismertsége abszolút minimális mértéket öltött az oázisok környezetében,<sup>10</sup> voltaképpen teljesen hiányozott.

## A hajópetroglifák előfordulása

A nyugati-sivatagi oázisok a Nílus-völgytől több száz kilométer távolságban találhatók, így nem képezték részét az egyiptomiak által központi magterületként benépesített Nílus menti sávnak, ahol az óegyiptomi civilizáció kialakult. A Nílus-völgyiek megjelenése a periferikus oázisi térségben kizárólagosan tudatos tevékenység keretében valósulhatott meg, amelynek motiváló okai minden bizonnyal az államfejlődés belső folyamatai között keresendők.<sup>11</sup> A két országrész egyesítése – körülbelül Kr. e. 3000 táján – előtti pre- és proto-dinasztikus korokban<sup>12</sup> a felső-egyiptomi hatalmi központok uralkodók erődemonstrációjának jegyében a Keleti-sivatag-



1. kép. Az egyiptomi Nyugati-sivatag térképe. © Heinrich Barth Institute, Köln.

Forrás: Förster 2015, 625

ban felvett számtalan hajó-petroglifa készítésével párhuzamosan,<sup>13</sup> a nyugati-sivatagi oázisok térségébe is indítottak felderítő vagy vadászati expedíciókat. A sivatagban elfogott vadállatok jelentős értéket képviselhetek a Nílus-völgyben, ahogyan az esetlegesen felderített ritka ásványi nyersanyagforrások is.<sup>14</sup> A korai hatalmi központok – Hierakónpolis, Nagada és Thinis – rivalizáló uralkodói egyre kiterjedtebb területek feletti hatalomra törekedtek egymás ellenében.<sup>15</sup> A felségterületek kinyilvánításához a Nílus két partján fekvő, sivatagokat keleti és nyugati irányban átszelő, frekvenciált útvonalak mentén, messziről is jól észrevehető szikla felületeken bevéselt hajópetroglifák kiváló eszközt biztosítottak. A Nílus-völgye Felső-Egyiptomtól északra és délre már a predinasztikus korban is lakott volt, ezért ott új területek megszerzése csakis háborúskodás árán volt lehetséges, melyről Alsó- és Felső-Egyiptom egyesítésének folyamata a legfőbb tanúságtétel. A hajópetroglifák előfordulása kiváltképpen a Felső-Egyiptomból gyalogszerrel elérhető keleti és nyugati peremvidéki, és a távolabbi sivatagi területekre korlátozódott, valamint Alsó-Núbiára és a Sinai-félszigetre.<sup>16</sup> Alsó-Egyiptomból azonban nem ismerünk ilyen sziklarajzokat<sup>17</sup>. Ezzel összhangban a hajópetroglifák eddigiekben prognosztizált előfordulása a Nyugati-sivatagban is a délebbi oázisok – Kharga, Dakhla, Farafra – térségére jellemző. A Bahariya és Siwa oázisok környezetéből ezidáig nem ismert egyetlen korai hajó sziklarajz sem.

## A hajópetroglifák szimbolikája

A pre- és protodinasztikus korokban – és még a rákövetkező korai dinasztikus korszakban is<sup>18</sup> – a peremvidéki sivatagok szikláin felvésett hajópetroglifák különleges szimbólumoknak számítottak. Akkor készültek, amikor az írás még kialakulóban volt, ezért az uralkodói propaganda kinyilatkoztatásait képes „szintaxis” formájában sugározta a köztudat felé.

Egyrészt a természettel való emberi dacolás jelképeinek minősültek. A hajók az önálló emberi akarat és összetartozás szimbólumai voltak. Azt az ellentmondást nem tűrő uralkodói hatalmat adták hírül a sivatagban járónak, ami a hajó működtetéséhez szükséges szervezetséget képes volt létrehozni és kontrollálni, valamint a vad, idegen és a Nílus-völgy biztonságos „rendjétől” távoli sivatag „káoszába” sikeres távolsági expedíciót indítani.<sup>19</sup> Az expedíció résztvevői útjuk kezdeti szakaszában minden bizonnyal hajóra is szállhattak, majd a sivatagi utak mentén gyalogosan, számár karavánok kíséretében közelíthették meg a nyugati-sivatagi oázisok térségét – azaz, azt a magterületől legtávolabbi periférikus szférát, ameddig a természet erőivel dacolva a Nílus-völgyi uralkodók befolyása még elérte.<sup>20</sup> A magterületen fennmaradt predinasztikus uralkodói tablókon – egyebek között a hierakónpoliszi 100-as sírban<sup>21</sup> vagy a Thébához közeli Hórusz Qaa Wadiban<sup>22</sup> – gyakran ábrázoltak hajózási felvonulásokat, ahol az akár üresen felsorakozó hajók a politikai hatalmi fölény szigorú demonstráló eszközeiként tűntek fel. Olyan katonai erőt szimbolizáltak,<sup>23</sup> amely a szomszédos hatalmai központokból származó hadi foglyok élete és halála felett is rendelkezett.<sup>24</sup> Számos példa maradt fenn arra is, hogy a pre- vagy protodinasztikus uralkodók a felvonulásokon bárkájukban maguk is megmutatkoztak.<sup>25</sup> Ezeken a tablókon az uralkodói alakok a többiekétől megkülönböztetetten eltérők, nagyobb méretű, buzogányt vagy botot tartó, olykor koronát viselő, szinte már isteni jelleggel és jelentőséggel bíró figurákként jelentek meg.<sup>26</sup> Hasonlóképpen, számos sivatagi hajó ábrázoláson, a többiektől eltérő, feltűnően nagy méretű vezéralakok minden valószínűséggel vagy magát az expedíciót indító uralkodót láttathatták, vagy a társadalmi elithez tartozó magasrangú egyénekre utalhattak, akik az expedíciót az uralkodó megbízásából vezették.<sup>27</sup>

A hajópetroglifák a sivatag nilotizálásnak nélkülözhetetlen óegyiptomi eszközeinek bizonyulnak. A Níluson közlekedő hajók változatos formáinak sivatagi sziklarajzokon történő megörökítése a Nílus-völgyi ember által a mindennapokban megélt valós közeget egyedi, önkifejező módon vetítette ki a távoli sivatagba, oda, ahol minden idegen, veszélyekkel teli és teljességgel eltérő volt a folyómenti magterülethez képest. A hajóábrázolások a folyami emberek otthonról jól ismert formáinak átvetítései voltak egy számukra természetidegen tájra, ahol saját jelképeiket felvéssé sokkal inkább „magukénak” érezhették az őket körülölelő terepet. „Ahogyan a Nílus-völgyből ismert predinasztikus fehér keresztvonalas kerámiákon (C-Ware) és a véséssel díszített kőpalettákon,<sup>28</sup> a sivatagi és nilusi vadászat elemei együttesen előfordulhattak a szikla művészetben is és a két ellenpólus kombinálódhatott a hajókban feltűnő vadászok ábrázolásával, olykor sivatagi vadak jelenlétével kiegészítve.<sup>29</sup> Időnként a hajó és a sivatagi vad egymásmellé helyezése, emberi ábrázolással karöltve vagy anélkül, időnként pusztán a sivatagi vad feltüntetése a hajóban vagy a hajó és a vadászok

egymás mellé helyezése valójában ugyanazt a jelentéstartalmat közvetíthette. A folyami ábrázolások alkalmazása és a sivatagi vadászati jelenetekkel összetartozó képfolyamokká történő tudatos kombinációjuk szimbolikusan lehetővé tette a sivatag nilotizálását, vagyis a sivatagi peremterületek jelképes hozzacsatolását a Nílus-völgy egyre komplexebbé váló kultúrájához.”<sup>30</sup>

## A Nyugati-sivatag környezeti változásai

A nyugati-sivatagi korai hajópetroglifák már egy erősen elszivatagosodó szaharai környezetben készültek a Kr. e. 4. és 3. évezred során. A Kölni Egyetem ACACIA és BOS (Kelet-Szahara Településtörténete) kutatócsoportjainak megállapításai szerint a térség erőteljes kiszáradása körülbelül Kr. e. 5000 táján már beindulhatott.<sup>31</sup>

Először csapadékosabb és szárazabb régiók alakultak ki, amelyek a csapadék mennyiségtől függően különböző mértékben tudtak eltartóképességet biztosítani a sivatagban élő neolitikus népségekre számára, majd az egyre fogyatkozó csapadék hiányában folyamatosan megindult az elvándorlás olyan állandó vízforrásokkal rendelkező területek felé, mint a Nílus-völgyének sávja. A sivatagi településszerkezetben bekövetkezett eltérések összehasonlítása a Kr. e. 6000 és 4000 közötti állapotok alapján ugyanis arra enged következtetni a kutatókat, hogy az elszivatagosodási folyamatok miatti elvándorlás egybeesett az első neolitikus népcsoportok megjelenésével a Nílusi-völgyben, amelyek hamarosan áttértek a letelepedett életformára, mezőgazdasági termelést, valamint állattenyésztést kezdtek el folytatni.<sup>32</sup> A predinasztikus kori Nílus-völgyi kulturális fellendülés ezeknek a letelepedett csoportoknak a további fejlődéséhez köthető.

Az elvándorlás ellenére a Nyugati-sivatagban olyan távolian elszigetelt helyeken, mint a Dakhla oázis, továbbra is maradt fenn permanensen nomád életformát folytató népesség,<sup>33</sup> akik a viszonylag közeli Kharga oázisba is látogattak.<sup>34</sup> Hasonló módon a Farafra oázis térségét is időről időre, átmeneti jelleggel nomád sivatagi csoportok keresték fel.<sup>35</sup> Mindezek ismeretében talán nem tűnik véletlennek, hogy a korai Nílus-völgyi expedíciók szintén ezeket az oázisi régiókat keresték fel és ott látogatásuk mementójaként hajópetroglifákat hagytak hátra.

A 2000-es évek folyamán felfedezett korai hajópetroglifák közül négy elkészítésük időrendi sorrendjében kerül a következőkben bemutatásra.

### Predinasztikus vadászati tabló Biar Jaqubban

A vadászati tablót 2007–2008 telén fedezte fel Carlo Bergmann a Dakhla oázistól körülbelül 90 kilométerre délnyugatra fekvő sivatagi térségben. Az addigiakban ismeretlen hely elnevezése is Bergmannról származik.<sup>36</sup> A terület déli részén, Ard Chalilban, egy északkelet felé néző sziklás hegyoldal felületébe vágva található a hosszúságában 3, magasságában 2,5 méteres tabló (2. kép). Az idők folyamán a tabló külső felületén képződött patina színeződése egységesnek tűnik, ami arra utal, hogy a tabló minden eleme egyszerre készülhetett, habár technikailag több kéz működhetett közre az elkészítés során.



2. kép. Predinasztikus vadászati tabló Biar Jaqubban. © Fotó: Carlo Bergmann.  
Forrás: <http://www.carlo-bergmann.de>

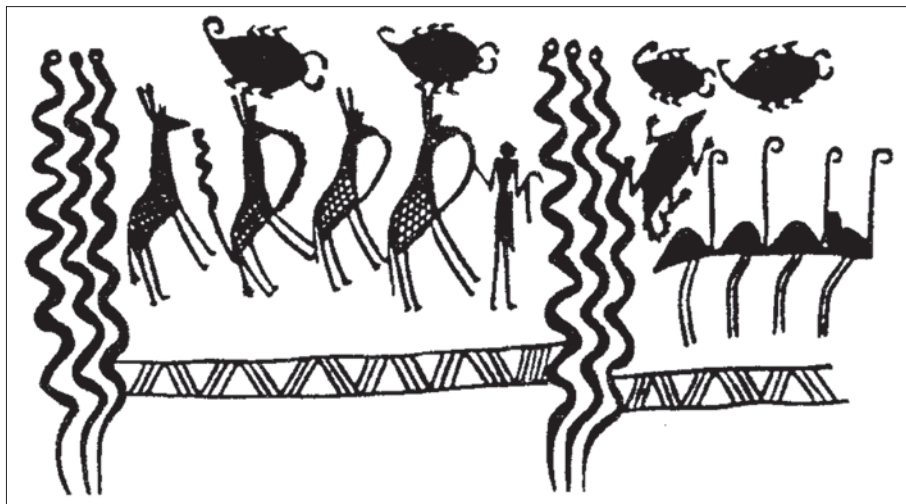
A tabló két regiszterre osztható. A felső regiszterben három zsiráf látható két zsiráf borjú kíséretében. Több pálcika formájú emberalak az első zsiráfot mellső lábához rögzített kötélén fogva vezeti. Habár a szikla jobb pereme kitört, a zsiráfot vezetőket mégis jól kivehetők.

Az alsó regiszter bal oldali részében 8 kardszarvú antilop látható. Ezek az oryx antilopok valamikor a Szaharában elterjedt alfajába (*Oryx dammah*) sorolhatók. Sajnos mára a mértéktelen túlvadászat következtében a vadonban csakis visszatelepítési programok keretében lehet velük a Száhel-övezeti Csádban találkozni. A tablón hosszú farkuk egyértelműen megkülönbözteti őket a kőszáli kecskéktől. A kardszarvú antilopok csordája közepette egy vadászkutya látható. A kutya – az ember által nagyra tartott rend felvigyázójaként – a pre- és protodinasztikus korokban uralkodói szimbólumnak minősült, viszont jelentőségét a korai dinasztikus korra elveszítette.<sup>37</sup> Korai kutyás sivatagi vadászjelenetek fennmaradtak Nílus-völgyi edényeken, kőpalettákon és számos sivatagi sziklarajzon.<sup>38</sup> Az antilopok előtt, a tabló fókuszpontjában egy aszimmetrikus sarló alakú hajó látható, vertikálisan felmagasodó orral és sekélyen alacsony vízszintes tattal. A hajóorrot egy kötélén számtalan pálcika alakú emberalak vontatja, ami arra enged következtetni, hogy nagy méretű hajóról lehet szó. A vontatott hajók ábrázolása számottevően Felső-Egyiptom déli részére és Alsó-Núbiára jellemző.<sup>39</sup> A hajóorron a vontatókötél alatt két hosszú függő látható. Hasonló díszítő függők gyakran előfordultak más hajókon is, ezért több párhuzamuk sorolható fel.<sup>40</sup> A tat végében nagyméretű kormánylapátot ábrázoltak. A hajótest számtalan pálcika alakú emberalakot hordoz, amelyek közül középtájon egy a többi felé magasodik. Mivel a pálcika alak kidolgozatlan, ezért csupán a méret alapján feltételezhető, hogy magas rangú személyről – talán uralkodóról vagy az expedíció vezetőjéről – lehet szó. A magas alak felett egy strucc látható. A strucc feje és a magas alak között egy mesterséges kör vehető ki, ami talán egy strucc tojás vagy a

napkorong lehet.<sup>41</sup> A strucc, a kör alakú véset és a magas alak együtt a vadászati tabló fókuszpontját képezi. A strucc mögött valószínűleg egy másik, kisebb strucc kerülhetett ábrázolásra, talán enyhén lefele hajló pózban. A körülötte látható enyhe pontozás feltehetőleg a földön fekvő fészkekre utalhat. Közvetlenül a hajótest alatt egy „mitikus lény” ábrázolása kapott helyet. „Mitikus lényekkel” gyakran találkozhatunk predinasztikus palettákon, késmarkolatokon, valamint a sziklaművészetben is előfordulnak.<sup>42</sup> A lény elálló fülekkel, hosszúkás pózával, hátrafelé részatosan lejtő testtel és hosszú, enyhén kunkorodó, fokozatosan elvékonyodó farokkal rendelkezik. Testfelépítése hasonló a Petrie Múzeumban őrzött (UC 15332), a predinasztikus kor elejéről – Nagada IA-IIIB korszakból (körülbelül Kr. e. 3900–3700)<sup>43</sup> – származó fehér keresztvonalas kerámián (C-Ware) ábrázolt hiénához.<sup>44</sup> A Nyugati-sivatagban

a mai napi találkozhatunk a magányosan élő csíkos hiénával (*Hyaena hyaena*), ami különösen jól alkalmazkodott a száraz éghajlathoz. A Dakhla oázis környezetében azonban a hiénát eddig, tudomásom szerint, még nem mutatták ki régészeti kontextusban, a kissé hasonló testfelépítéssel rendelkező sivatagi varacskosdisznó (*Phacochoerus aethiopicus*) jelenlétére és kutyával történő korai vadászatára viszont van bizonyíték.<sup>45</sup> A Nílus-völgyi „mitikus lények” rendszerint több állat kevert külső jegyeit öltötték magukra és emiatt többszörös erővel is rendelkeztek.<sup>46</sup> Ezért az sem lenne kizárt, hogy Biar Jaqubban több sivatagi állat jegyeit magába ötvöző lényt láthatunk. A „mitikus lények” a legnagyobb pusztító erővel rendelkező sivatagi vadászokként jelentek meg, így egy ilyen lény ábrázolása a nilotikus vadásztablón a központi hajó mellett politikai erődemonstrációt sugallhatott – az egykori vezető hatalmát az elrettentés eszközével kihangsúlyozva és mintegy párhuzamosan védelmet is biztosítva a hajón levőknek a sivatag „káoszával” szemben.<sup>47</sup> A központi hajó előtt két másik aszimmetrikus sarló alakú hajó látható. Ezek körvonalukban kissé elmosódottak, így minden bizonnyal másik kéz készítette őket. Mindkét hajón pálcika emberekből álló legénység „utazott”, tatjukról hiányzik a méretes kormánylapát, továbbá függő díszek és vontatóik sincsenek. Mindkét hajó kísérőhajónak tűnik és a központi hajóval együtt bevezetik a sivatagi állatok kaotikus processzióját. A hajók előtti szikla kitört, így nincs tudomás arról, hogy eredetileg mekkora lehetett a teljes jelenetegyüttes.

A vadászati tabló szinte minden eleme erőteljes szoláris konnotációval bír, ezért készítése a valós vadászaton túl, minden bizonnyal rituális tevékenységre is utalhatott.<sup>48</sup> A zsiráf és a strucc a korai korszakokban „napállatoknak” minősültek.<sup>49</sup> Számos ábrázolás maradt fenn róluk Nílus-völgyi kerámiákon (D-Ware) (3. kép) és egyéb használati vagy ceremóniális tárgyon, melyek többsége a Nagada IIA-D (körülbelül Kr. e. 3650–3450) korszakban készült. Ezzel párhuzamosan az aszimmetrikus sarló alakú hajótípus a hasonló korú hierakón-



3. kép. Zsiráfokat és struccokat vezető előljáró Gebeleiből (Nagada II, Staatliche Museum, Berlin, 15.129). © Cahiers Caribéens d'Égyptologie, Toulouse. Forrás: Hendrickx 2002, 34, 15. kép



tükrében – Sayalában fordulnak elő ilyen hajókat ábrázoló sziklarajzok (3. kép).<sup>53</sup> Egy, hasonlóan dupla díszítő függővel ellátott figyelemre méltó párhuzam számos strucc környezetében a sayalai Nag Kolorodnán került ábrázolásra.<sup>54</sup> Talán nem véletlen az sem, hogy a 6. dinasztia végén Hierakonpolis közelében elásott strucc toll depozit – melyet a szoláris aspektust is birtokló Hathor istennő tiszteletére helyeztek el napkorong és annak radiáns sugarainak formájában – nubiáiak által belakott tábor területén (HK 64) került a földbe. A tábor környéki sziklákon pedig szokatlanul sok strucc- és egy hajóábrázolás is készült.<sup>55</sup>

A hajótípus legészakibb előfordulását a keleti-sivatagi Wadi Hammatban regisztrálták.<sup>56</sup> Míg Felső-Egyiptomból ismertek további ábrázolásai,<sup>57</sup> addig azt is fontos kihangsúlyozni, hogy ezek szórványosabban fordulnak elő, mint az Alsó-Núbiában megtalálható ábrázolások. Ebből kifolyólag feltételezhető a hajótípus déli eredete, ami magával vonná azt a következtetést is, hogy a biar jaqubi tablót készítő vadászati expedíció a sivatagon át déli irányból érkezhetett a Dakhla oázis közelébe.

A biar jaqubi hajópetroglifák datálása nehéz feladat. A párhuzamként említett petroglifák közül több pontos datálását vagy hajótípológia készítését az egyiptológia eddig nem tudta biztosra megoldani. A datálásban a hajótípusra támaszkodás azért is problémás, mert érzékelhetően hosszabb időn keresztül állhatott használatban – és habár szerepe egyre inkább a kultikus irányba látszódik eltolódni – ábrázolása egészen a korai dinasztikus korig előfordult. Ezért úgy gondolom, hogy a vadászati tablón szereplő állatábrázolások mindenképpen kulcsszerepet játszhatnak a hajók és velük együtt a teljes tabló datálásban. A kutya megjelentetése a gazellák természetes

poliszi 100-as sír úgynevezett „fekete” isten bárkájaként került megjelenítésre, amelyhez hasonló a protodinasztikus (Kr. e. 3200–3000 körül) nag el hamdulábi és wadi el farasi királyi tablón is láthatunk.<sup>50</sup> Az 1. dinasztia alatt pedig Djet fáraó (Kr. e. 2870–2823) sírjából származó fésűn a napkorong helyét elfoglalva napbárkaként ábrázolták. A hajótípus a későbbiekben Szokar isten oryx gazella fejjel díszített Henu bárkájában élt tovább.<sup>51</sup>

A sziklaművészetben az aszimmetrikus sarló alakú hajók előfordulása Felső-Egyiptom déli részén és Alsó-Núbiában a leggyakoribb. Nemrégiben a Nílus második kataraktájától nem messze, az Atbai sivatagban fekvő Jebel Maraekib keleti homlokzatán derítettek fel a típushoz tartozó petroglifákat,<sup>52</sup> de

4. kép. Antilopokra vadászó kutya fekete peremű vörös kerámián (Nagada IA-IIA, Királyi Művészeti és Történelmi Múzeum, Brüsszel, E 2631). © www.globalegyptianmuseum.org  
Forrás: <https://www.globalegyptianmuseum.org/detail.aspx?id=412>



5. kép. Aszimmetrikus sarló alakú hajó struccokkal a sayalai Khor Takarból. Az orron díszítő függővel, a taton nagyméretű kormánylapáttal. © Osztrák Tudományos Akadémia. Forrás: Engelmayer 1965, tábla 45/2

kavalkádjában a predinasztikus korszak első felére jellemző (Nagada IA-IIC, körülbelül Kr. e. 3900–3500 között)<sup>58</sup> (4. kép). Míg a szoláris kötődéssel rendelkező vadállatok használati vagy ceremóniális tárgyakon történő ábrázolása ezzel szemben inkább a korszak második felének jellegzetessége. Viszont akkorra már a korábbi „káosz” felett a humánus rend kerekedett felül és a vadállatok természetidegenül elrendezett hosszú sorokban kerültek megjelenítésre (5. kép). Így a tabló datálásában a Nagada IA-IIC korszakok által határolt széles időszáv – annak is inkább az első fele – tűnik a legalkalmasabbnak.

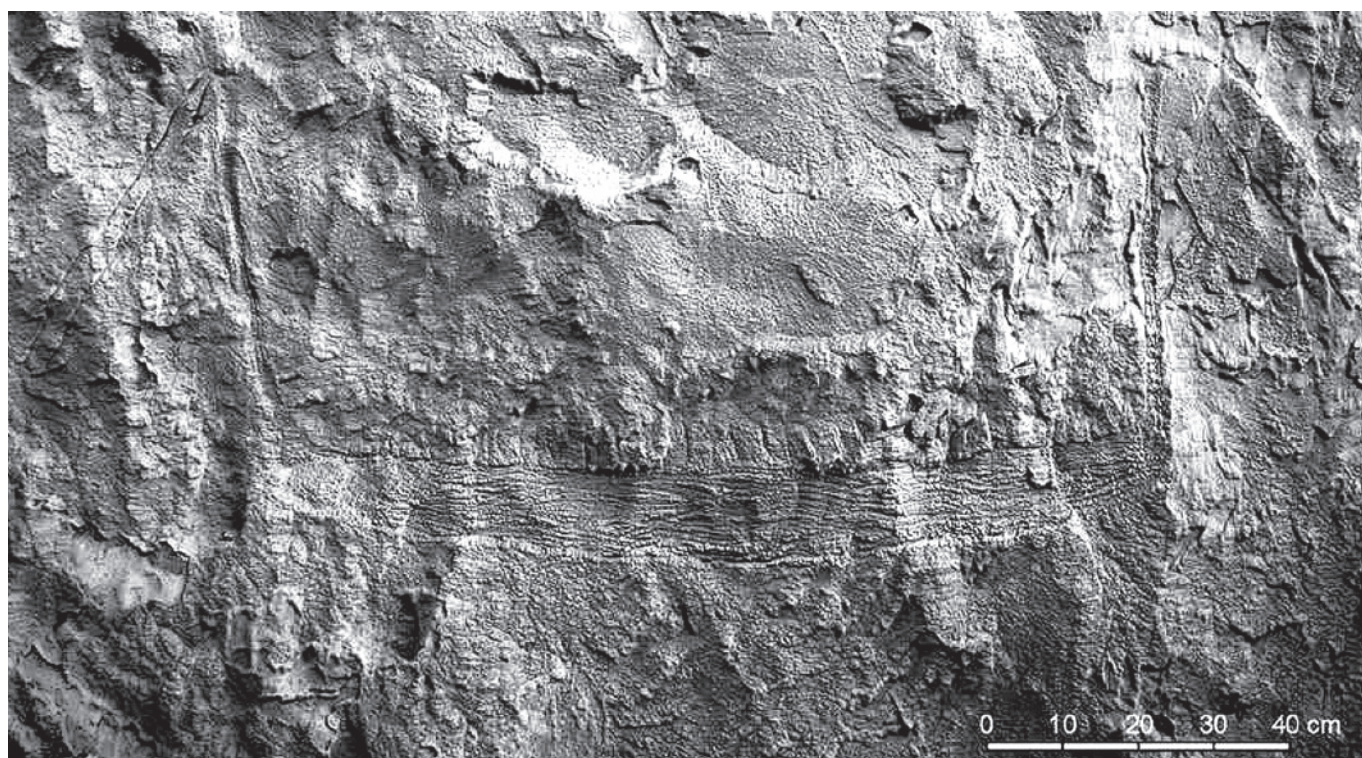
## A Wadi Obeiyid hajó-petroglifái

A Wadi Obeiyid a Farafra oázistól pár kilométerre nyugatra fekszik. A római Sapienza Egyetem munkatársai 2014-ben két predinasztikus hajó-petroglifa képét és rövid leírását publikálták, amelyet az általuk Hajók Ívének nevezett grottó jellegű barlangban találtak.<sup>59</sup>

Mindkét hajó a vastag hajótestű, enyhén kiszélesedő, négyszögletes alakú típusba tartozik (6. kép). A teljes épségében fennmaradt hajóábrázolás 120 cm hosszú és 12 cm magas hajótesttel rendelkezik. A hajótest alja enyhén felfelé ível az orr és a tat irányába. A fedélzeten számos, 7 cm magas pálcika alakú vertikális bemetszés látható, melyek a hajón utazó légénységet jelenítették meg. Minden pálcika egyforma magas, nincs kiemelt vezéralak. Az enyhén kifele dőlő hajóorr csúcsán két hosszú díszítő függő látható. A jobban megdőlt tat csúcsán egy szélesebb függő – talán hosszú szalagszerű zászló – vehető ki. A másik hajó rajza részleteiben maradt csak fenn, viszont eredetileg hasonlóan nézhetett ki az épen fennmaradt hajóhoz.

Mivel a hajótest alakján kívül semmilyen más megkülönböztetés nem lehetséges és állatábrázolás sem köthető közvetlenül a hajókhoz, így a datáláshoz egyedül a hajóformának megfelelő párhuzamok keresése alkalmazható.

A Keleti-sivatagban számos párhuzam található, melyek közül talán a Wadi Umm Hajalijban (GP-1)<sup>60</sup> és a Wadi Umm Salamban (SAL 7)<sup>61</sup> fellelhetők hasonlíthatók a leginkább a Wadi Obeiyid hajóihoz. A vastag hajótestű, enyhén kiszélesedő, négyszögletes típusú hajók azonban a Jebel el-Araki kés (Louvre E11517) markolatán is feltűnnek klasszikus sarló alakú hajókkal közösen egy ábrázoláson. A Nagada IIB-D korszakra datált (körülbelül Kr. e. 3600–3300)<sup>62</sup> kés alapján nyilvánvaló, hogy az eltérő hajótípusok egyszerre, párhuzamosan



6. kép. Wadi Obeiyid ép hajója. © All'Insegna del Giglio. Forrás: Lucarini–Mariotti 2014, 16/AI.3. kép



7. kép. A Sekély Völgy látképe. © Fotó: Carlo Bergmann.  
Forrás: <http://www.carlo-bergmann.de>

is használatban álltak. A markolaton megjelenő négyszögletes hajók erős Mezopotámiai hatást mutatnak és jellemző rájuk az orron és a taton viselt gömbszerű forma, melyek a Wadi Umm Salamban található petroglifán is jól láthatók. A Wadi Umm Hajalij hajójának orrdíszén is talán hasonló gömbszerű forma vehető ki. A Wadi Umm Salam hajója pálcika alakú evezőkkel és legénységgel is rendelkezik, melyből néhányan duplatollas fejdíszet viselő vadászok.<sup>63</sup> Mivel a Wadi Obeiyyid hajóin nem szerepelnek ilyen megkülönböztetések, ezért minden bizonnyal kissé korábbiak lehetnek az említett párhuzamoknál. Mindezekből adódóan talán Nagada IIB-C (körülbelül Kr. e. 3700–3500) keltezés lenne a leglogikusabb esetükben. Természetesen az sem kizárt, hogy a két hajó két eltérő, de időben közelálló Nílus-völgyi látogatás alkalmával készült. Mindez tovább erősítené a feltételezést, hogy a nyugati-sivatagi oázisok térsége a korai korszakokban a Nílus-völgyiek által rendszeresen látogatott terület volt.

### A Sekély Völgy hajó-petroglifája

A Dakhla oázistól körülbelül 90 kilométerre délnyugatra, Biar Jaqubtól pár kilométerre északra található völgy megnevezése Bergmanntól származik.<sup>64</sup> A hajóábrázolás felfedezése Bergmann 2003–2004-es téli expedíciójához köthető, a felfedező neve azonban Johannes Kieninger.

A petroglifát a Sekély Völgy nyugati szélén található sziklás hegyen (7. kép), számos, feltehetően különböző korokból származó, inkább afrikai hagyományokat követő állatábrázolások között vésték fel, melyek nem köthetők közvetlenül a hajóhoz. A hegy az arra járóknak kedvező támpontot biztosíthatott a sivatagban történő navigációhoz, így a hely megjelölése egy korai nilotikus hajóval mindenképpen figyelemfelkeltő lehetett.

A hajó a vékony hajótestű, enyhén kiszélesedő, négyszögletes típusba sorolható (8. kép) és minden ornamentikától mentes. A fedélzet közepén hat hosszanti vertikális vonás látható, amik túl hosszúak ahhoz, hogy emberalakok legyenek. A hajótest alatt 16 pálcika alakú evező készült el. A hajótest alja enyhén felfelé ível az orr és a tat irányába. A vertikálisan felmaszkodó hajóorr felül enyhén kissé kifelé dől. A tat alsó részén jellegzetes négyzetes sarok látható, majd a tat felső része je-

lentősen kifelé dől. A tat megrajzolására több próbálkozás történt.

A hajó alakja leginkább a Narmer Paletta (Kairói Múzeum, JdE 32169) királyi hadihajójára emlékeztet. Egy további párhuzam a keleti-sivatagi Wadi Minehből (GH-1),<sup>65</sup> mely a tatján a Jebel el-Araki késen látható gömbszerű formát hordoz. A hajó közepén egy duplatollas fejdíszet viselő vadász látható. A hajótípus megjelenik még a Wadi Ameyrában, a Sinai-félszigeten, a protodinasztikus uralkodó, Iri-Hór nevét viselve,<sup>66</sup> valamint az alsó-núbiai Gebel Sheikh Sulejmánban, ahova szintén a protodinasztikus korban győzedelmes egyiptomi hadjáratot vezettek.<sup>67</sup> A párhuzamok alapján a Sekély Völgy hajóábrázolásának készítése Kr. e. 3500–3350 körülre tehető, vagyis a Nagada IID-IIIa vagy korai protodinasztikus korszakra.

### Vontatott hajó rajza Dzsedefré vízihegyénél

A Dakhla oázistól körülbelül 80 kilométerre délnyugatra fekvő sivatagi térségben található Dzsedefré vízihegyét Bergmann a 2000-es év téli expedíciójában fedezte fel. A Dzsedefré fáraó feliratáról elnevezett hegy több, mint 200 sziklarajzos panelt tartalmazó keleti teraszáról a legjelentősebb ábrázolások először 2005 során kerültek publikálásra.<sup>68</sup> A publikációban két hajó-petroglifa került említésre, de ezek közül csak a következőkben ismertetett sziklarajz tekinthető valós hajóábrázolásnak (9. kép). Véleményem szerint a másik petroglifát eredetileg nem hajónak szánták.

A hajó-petroglifa tipikus, úgynevezett befelehajló sarló alakú papirusz hajót jelenít meg, mivel a tat jellegzetes S-szerű alakban visszakunkorodik.<sup>69</sup> Ennek a hajótípusnak párhuzamai



8. kép. A Sekély Völgy hajóábrázolása. © Fotó: Carlo Bergmann.  
Forrás: <http://www.carlo-bergmann.de>

a Nagada I korszak fekete peremű vörös kerámiától<sup>70</sup> kezdve az óegyiptomi történelem legvégéig megtalálhatók. Ennek oka valószínűleg az lehet, hogy az Óbirodalom során ez a típus vette át a napisten bárkájának szerepét az aszimmetrikus sarló alakú hajótól.

A hajót az orrnál 4 sematikus kidolgozott emberi alak kötélen vontatja, akiket egy felettük elhelyezkedő felügyelő dirigál. A hajók vontatására számos példát Felső-Egyiptom déli részén és Alsó-Núbiában találunk, azonban a vontatást felügyelők megjelenítése kifejezetten a katarakta vidékére jellemzők.<sup>71</sup> A hajóorron gazellaszzerű állatábrázolás látható, melynek vonalazása egyezik a vontatók sematikus kidolgozásával. A véseteken kialakult patina mindenhol egységesnek tűnik,

habár az enyhén mélyebb bemetszésnek köszönhetően a tat irányában kissé kifehéredni látszik. A mára részben töredékes hajótest teljesen üres két, párhuzamosan kanyarodó bemetszéstől eltekintve – melynek funkcióját nem lehet megállapítani. A hajótest kidolgozatlansága miatt a petroglifa félkésznek tekinthető. A taton egy sematikus kidolgozott kormánylapátos került ábrázolásra, lapátja viszont mára kitörött. A hajó tatjának legtetején egy standardon kuporgó sólyom kapott helyett.

A sólyom formája és ábrázolásának részletei egyezést mutatnak az 1. dinasztiai Hórusz Aha fáraó uralkodása (körülbelül Kr. e. 2900 körül) előtti pre-, proto- és korai dinasztikus szerekben és standardokon ülő királyi sólymokkal. Hórusz Ahát követően ugyanis a sólyom felépítése drasztikus változáson esett át, aminek köszönhetően a korai sólymok jól elkülöníthetők.<sup>72</sup> Különös módon a vízihegyen a sólyom a hajó haladási irányának háttal került ábrázolásra. Az uralkodói hatalmi jelvénynek minősülő állatstandardok haladási irányával szembeni ábrázolása meglehetősen szokatlan és ritkán fordul elő. Ezért a háttal ülő sólyom egyrészt vagy a vésnők hibájának tudható be,<sup>73</sup> vagy pedig a sziklafelületről mára kitört és elveszett ábrázoláselem jelentéstartalmával való harmonizációnak.<sup>74</sup> Emellett az is lehet, hogy a tatot védelmezte a sziklafalon ábrázolt számos, idegen ábrázolásoktól, melyek a káosz erőit is megtestesíthették.

A sólyom hasonlóságot mutat a Kharga oázisban az Aa sziklánál található korai dinasztikus szerekben álló sólyommal.<sup>75</sup> A madár testének horizontálisan megnyúló pufókás alakja, csapott farka, lefele ívelő csőre, valamint a nyakat és a szárnyakat jelölő bemetszések meglehetősen hasonlóvá teszik a két ábrázolást (10. kép). Habár a szerekben szereplő uralkodói név olvasata problémás,<sup>76</sup> a sólyom alakja alapján a legnagyobb valószínűség szerint az 1. dinasztia elején élt uralkodóra utalhat.

Dzsedefré vízihegyénél található hajó-petroglifa elemeinek összehasonlító vizsgálata arra enged következtetni, hogy a hajó az országgyesítési folyamatok során készülhetett a pro-



9. kép. A vontatott hajó-petroglifa Dzsedefré vízihegyénél. © Fotó: Carlo Bergmann. Forrás: <http://www.carlo-bergmann.de>

todinasztikus kor végén vagy a korai dinasztikus kor elején (körülbelül Kr. e. 3350–2900, Nagada IIIA–IIIC). A papirusz hajók leginkább Hierakónpolis térségéhez köthetők,<sup>77</sup> ahogyan a királyi sólyom is. A dirigenssel ellátott hajóvontatók viszont kifejezetten déli hatást tükröznek. Ezért feltételezhető, hogy az elemek ötvözetét alkotó petroglifa olyan korszakban



10. kép. Standardon kuporgó sólyom Dzsedefré vízihegyénél. © Fotó: Roland Unger. Forrás: [https://de.wikivoyage.org/wiki/Benutzer:RolandUnger/Westliche\\_Wueste#/media/Datei:MountainDjedefraMountainSymbol.jpg](https://de.wikivoyage.org/wiki/Benutzer:RolandUnger/Westliche_Wueste#/media/Datei:MountainDjedefraMountainSymbol.jpg)

készült, amikor a hierakónpoliszi uralkodók hatalma már nagyobb térségre kiterjedt a Nílus-völgyben. Azonban elődeikkel méltó összhangban a távoli sivatagi periféria feletti hatalmi igényt sem engedték kicsuszanni markukból, melyre bizonysgot szolgáltat a vízihegynél felvésett hajó-petroglifa.

## Összegzés

Az elmúlt évek számottevő felfedezésének köszönhetően nyilvánvaló vált, hogy az óegyiptomi történelem korai korszakaiban a Keleti-sivataghoz hasonlóan, a Nyugati-sivatagba is rendszeresen látogattak Nílus-völgyi expedíciók. Az oázisok térségében hátrahagyott hajópetroglifák ennek domináns bizonyítékai. Az expedíciók a Nílus-völgy több pontjáról indulhattak és használhatták a sivatag északi és déli irányú útvonalaikat az oázisok térségbe való eljutáshoz. A korai hajópetroglifák az alakulóban levő egyiptomi birodalom jelentős területi igényére utaló mementók és felfedezésük komoly mérföldkő az oázis-kutatás horizontján.

## Jegyzetek

A jelen tanulmány a *Dakhla Oázis Projekt* 10. konferenciáján 2023. szeptember 7-én a londoni British Museumban és 2024. október 17-én a budapesti Szépművészeti Múzeum *Egyiptológus nap* c. konferenciáján megtartott előadásaimra épül.

- 1 Winkler 1938, 1939.
- 2 Tolba 2023.
- 3 <http://www.carlo-bergmann.de>
- 4 Ha nincs másképp feltüntetve, a továbbiakban a kronológia mindig Hornung–Krauss–Warburton 2006 alapján.
- 5 Förster 2015.
- 6 Clayton – De Trafford – Borda 2008.
- 7 A Dakhla Oázis Projekt 10. konferenciáján megtartott előadásomnak angol nyelvű publikációja készülöben van.
- 8 Kuhlmann 2005. Lucarini–Mariotti 2014.
- 9 Hope–Pettman 2012, 161–162. Morris 2018, 39–67. Hope–Pettman–Warfe 2018, 205.
- 10 Az oázisok térségében Winkler csupán a 63-as és a 67-es helyszíneken számolt be hajó-petroglifákról. Winkler 1939, 8–9. A Jebel el-Teir sziklafeliratait ismertető leírásában Fakhry egy predinasztikus hajó-petroglifa rajzát publikálta Kharga város közelében. Fakhry 1951, 410–411.
- 11 Morris „az ismeretlenbe való ugrásként” tekint a Nílus-völgyi hatalmi központok egymással vetélkedő, területiális államocskákká történő átalakulására. Az imperializmus mechanizmusa szerint a kezdetben kis hatalmi központok megerősödéséhez feltétlen szükséges lehetett az expanziós politika szerinti fellépés. Morris 2018, 11–14. A politikai térszerveződés evolúciójáért lásd: Feuer 2016, 6–7.
- 12 A pre-, proto- és korai dinasztikus datálás bizonytalansága és kronológiai adatok gyakori eltérése miatt a továbbiakban Ciałowicz által alkalmazott abszolút kronológiát követem. Ciałowicz 2017, 232. Ezt a jegyzetekben feltüntetettek alapján olykor Dee–Wengrow–Shortland–Stevenson–Brock–Bronk Ramsey 2014 eredményeivel egészítem ki. A predinasztikus kor a Nagada IA–IID, a protodinasztikus kor a Nagada IIIA–B, míg a korai dinasztikus kor a Nagada IIIC–D korszakokat fedi le. Hendrickx 2006a.
- 13 Lankester 2013, 70–85.
- 14 Hendrickx–Riemer–Förster–Darnell 2009. Abdel-Motelib–Bode–Hartmann–Hartung–Hauptmann–Pfeiffer 2012.
- 15 Morris 2018, 14–20.
- 16 Engelmayer 1965; Basch–Gorbea 1968; Červíček 1974; Tallet–Laisney 2012; Cooper–Vanhuille 2019. A közelmúltban egy predinasztikus egyiptomi hajó-petroglifát azonosítottak a szaúd-arábiai Tabúk város közelében található Wadi Asafirban. Aksoy 2020. A helyszínen tett látogatásom alapján az azonosítással teljes

- mértékben egyetértek. A sarló alakú hajótest rokonítható a hierakónpoliszi 100-as sír fehér hajóival vagy a predinasztikus világos alapon vöröses festékkel díszített edényeken (D-Ware) ábrázolt hajókhoz. Graff 2009, 255–385. Legközelebbi párhuzamai a Glyptothèque Ny Carlsberg A.445 AE.I.N 1527-es számú D-Ware edényén látható hajó (Graff 2009, No. 349), valamint a Gebel el Araki késről (Louvre E 11517), korai hajómodellekről (különösen PAHMA 6-4927) (Merriman 2011, 206, No. 176.) vagy a Keleti-sivatag petroglifáiról ismertek (Wadi Arrada) (Morrow–Morrow–Judd–Phillipson 2010, 15, 4. ábra). A Wadi Asafir petroglifája a valaha legkeletibb, a jelen tanulmányban bemutatott hajók pedig feltételezhetően a legnyugatibb óegyiptomi expedíciók emlékét őrzik.
- 17 A hiány legfőbb oka talán az ottani kultúra és hagyományainak eltéréseiből fakadhat, továbbá a Delta vidék kőszegény környezete sem segítette elő a petroglifák készítését.
- 18 Korai dinasztikus korszak az első három egyiptomi dinasztiát öleli fel.
- 19 Simon 2023.
- 20 Feuer 2016, 11–19.
- 21 Quibell–Green 1902, 20–23.
- 22 Darnell 2009, 97.
- 23 Hendrickx–Darnell–Gatto 2012, 1073–1075, 1080.
- 24 Az egyik legismertebb párhuzam a Narmer Palettán szereplő királyi hadihajó sok levágott fejű hadifogollyal.
- 25 Gebelein lepel, nag el hamdulábi tablók, Wadi el Faras tablója, a qustuli tömjénégető stb.
- 26 Hendrickx–Darnell–Gatto 2012, 1071.
- 27 Hendrickx 2009, 16, 19–20.
- 28 Hendrickx 2009, 3.
- 29 Winkler 1938, 14. tábla. Olykor Nílus-völgyi sírokból származó kerámiákon is előfordulnak nilotikus és sivatagi vadászatok egyetlen komplex jelenetben. Graff 2009, 2018, No. 074; 226, No. 099; 257, No. 191.
- 30 Darnell 2009, 87–88.
- 31 Kuper 2006, 413.
- 32 Kuper 2006, 414–415. Kuper–Kröpelin 2006.
- 33 Warfe–Ricketts 2019.
- 34 A Kharga oázis nyugati külső peremén elhelyezkedő Aa Szikla térségében a 2000-es évek folyamán egy késő predinasztikus úgynevezett befele hajló négyzetes hajó-petroglifát azonosítottak. Ikram 2009, 76–77. Ugyanabban a térségben található Hal Szikla közelében egy másik kései predinasztikus négyzetes hajó-petroglifa felfedezéséről Bergmann személyesen számolt be nekem. A Kharga oázist a Nílus-völgygel összekötő sivatagi útvonalak mentén számos esetben találtak predinasztikus kerámiát. Ros-

- si–Ikram 2018, 19–20. Mindez arra enged következtetni, hogy a Kharga oázis a sivatagi és Nílus-völgyi kultúrák találkozhelye lehetett már egészen korai időktől kezdve.
- 35 Barich 2014, 51. Dachy–Brioso–Marchand–Minotti–Lesur–Wuttmann 2018, 18. ábra.
- 36 <http://www.carlo-bergmann.de>
- 37 Hendrickx 2006b; Hendrickx–Darnell–Gatto 2012, 1070, 1078.
- 38 A teljesség igénye nélkül, a számtalan példa közül csak néhányat tudok megemlíteni: Navajas 2012, 29–31. tábla; Graff 2009, 196, No. 009; Két Kutya Paletta (Ashmolean Múzeum E3924); Vadászok Palettája (British Múzeum EA 20790); Le Quéllec – de Flers 2005, 148–155 (Wadi Hamra); Hellström 1970, II/54. tábla/160s1; II/101. tábla/ 380b2 (Alsó-Núbia); Darnell 2009, 86, 98 (Rayayna; Hórusz Qaa Wadi).
- 39 Lankester felmérése szerint a vontatott hajók a Keleti-sivatag déli fekvésű wádjaiiban szinte mindenhol megtalálhatók. Lankester 2013, 74. Valamint Alsó-Núbiában a Nílus első kataraktájától délre is jellemzők a vontatott hajóábrázolások. Nicolini–Gatto 2023.
- 40 Sziklarajzokon Mária déli részén Alsó-Núbiában (Červíček 1974, 418. ábra); Mamla el Otuaninál el-Kab környékén (Červíček 1974, 360. ábra); a keleti-sivatagi Wadi Atwaniban (ER-1) (Morrow–Morrow–Judd–Phillipson 2010, 147). A Nílus-völgyben temetkezésekből előkerült egyéb tárgyakon világos alapon vöröses festékekkel díszített edényeken (D-Ware) (Graff 2009, 266); kis ébenfa táblácskákon (British Múzeum EA 35518) és Djet fáraó elefántcsont fésűjén (Kairói Múzeum JE 47176).
- 41 Hasonló kör alakul ábrázolások láthatók struccok mellett a Karkur Talhban (KT67, Jebel Uweinat). Fotó Zboray András honlapján: [https://www.fjexpeditions.com/desert/rockart/project/KT67\\_00n\\_075.jpg](https://www.fjexpeditions.com/desert/rockart/project/KT67_00n_075.jpg)
- 42 A pre- és protodinasztikus korokból összesen 22 „mitikus lény” ábrázolása ismert a Nílus-völgyből, melyek kivétel nélkül az elit réteghez vagy az uralkodókhoz köthetők. Pizzato 2019. Nag el Hamdulabban a „mitikus lények” a királyi nilotikus felvonulási tablő sivatag felőli, bevezető részében állnak, mintegy kapuőr szerepet betöltve. Hendrickx–Darnell–Gatto 2012, 1078, 1080.
- 43 Dee–Wengrow–Shortland–Stevenson–Brock–Bronk Ramsey 2014.
- 44 <https://ponda.org/object/C-0432> Navajas 2012, 173.
- 45 Manlius 2005.
- 46 Pizzato 2019, 30.
- 47 Hendrickx–Darnell–Gatto 2012, 1080.
- 48 Darnell 2021, 271–272.
- 49 A zsiráf a fején hordozta a napot: Huyge 1999; Simon 2023, 37. A strucc reggeli „tánca” és tojása miatt is szoláris kötődéssel bírt. A „tánc” a napfelkeltét „üdvözölte”, míg a tojás az ehhez kötődő szoláris újjászületés szimbóluma lett, lásd Darnell 2021, 296–299. A predinasztikus kor kezdetétől helyeztek el sírokban strucc tojásokat, melyeket olykor díszítettek, lásd Kantor 1948, 1–2. ábra; Darnell 2009, 94. A strucc tojás a mai napig az újjászületés szimbóluma Egyiptomban, lásd Kenawi–Simi 2022, 24, 27. kép. A kopt egyház számára a strucc tojás a jólét, az élet és a feltámadás szimbóluma, ennek megfelelően gyakran helyezik kriptákba, kápolnába, vagy szentek sírjai mellé.
- 50 Hendrickx–Darnell–Gatto 2012, 1074; Storemyr 2009, 126–127.
- 51 Darnell 2009, 96–97.
- 52 Cooper–Vanhulle 2019.
- 53 Engelmayr 1965, 61; Basch–Gorbea 1968; Červíček 1974; Červíček–Váhala 1999.
- 54 Basch–Gorbea 1968, 35–37.
- 55 Friedman 1996, 4–5; Darnell 2021, 288.
- 56 Morrow–Morrow–Judd–Phillipson 2010, 224, I. fotó.
- 57 Winkler 1938, 41. tábla, 101. ábra; Červíček 1974, 84, 360. ábra; Storemyr 2009; Darnell 2009, 96; Lippiello–Gatto 2012, 273.
- 58 Dee–Wengrow–Shortland–Stevenson–Brock–Bronk Ramsey 2014.
- 59 Lucarini–Mariotti 2014.
- 60 Rohl 2000, 35, 5. ábra.
- 61 Morrow–Morrow–Judd–Phillipson 2010, 51, D Fotó.
- 62 <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010007467#>
- 63 Darnell 2009, 88.
- 64 <http://www.carlo-bergmann.de>
- 65 Rohl 2000, 90, 1. ábra.
- 66 Tallet–Laisney 2012.
- 67 Somaglino–Tallet 2015, 125.
- 68 Kuhlmann 2005.
- 69 Landström 1974, 13, 17.
- 70 Schoyen Gyűjtemény MS 2787 számú kerámiája. Fotót lásd: <https://www.schoyencollection.com/papyri-ostraca-collection/hieroglyphic/protoglyphs-ms-2787>
- 71 Nicolini–Gatto 2023, 294–299; Hendrickx–Darnell–Gatto 2012, 1078.
- 72 Hendrickx–Friedman–Eyckerman 2011, 142–143; Hendrickx–Eyckerman 2012, 40–43.
- 73 Wadi Umm Salamban (OW-1) található ábrázolás. Rohl 2000, 59, 2. ábra.
- 74 A qustuli tömjénégetőn (protodinasztikus kor vége – korai dinasztikus kor eleje, körülbelül Kr. e. 3200–3000) ábrázolt nilotikus processzió a koronás felső-egyiptomi uralkodó menetiránnyal szemben ül a hajójában, ennek megfelelően a mellette levő sólyom is ezt az irányt követi. Williams 1977, 3. A Hórusz Qaa Wadiban felfedezett kései Nagada II korszakból származó nilotikus processziós tablón megjelenő vitorlás hajó feletti standard is hasonlóképpen menetiránnyal ellentétesen került ábrázolásra. Ennek oka a tablő dinamikájában rejlik. Darnell 2009, 97–99. A dinamikai elemzésért lásd: <https://egyptology.yale.edu/expeditions/past-and-joint-projects/theban-desert-road-survey-yale-toshka-desert-survey/alamat-tal/wadi-of-the-horus-qa-a>
- 75 Ikram–Rossi 2004.
- 76 Az olvasatra tett javaslatok Narmer és Hórusz Aha, lásd Ikram–Rossi 2004. Párhuzamokért lásd Petrie 1901, 13. tábla 91. rajz; Levy 1997, 10; Van der Brink 2001, 61, 62. ábra. Hórusz Aha ébenfa táblácskái (Penn Múzeum E 9396 és British Múzeum EA 35518).
- 77 Berger 1992, 108.

## Bibliográfia

## Szakirodalom

- Abdel-Motelib, A. – Bode, M. – Hartmann, R. – Hartung, U. – Hauptmann, A. – Pfeiffer, K. 2012. „Archaeometallurgical Expeditions to the Sinai Peninsula and the Eastern Desert of Egypt (2006, 2008)”: *Metalla* 19/1–2, 3–59.
- Aksoy, Ö. C. 2020. „A Sickie Boat Petroglyph in Wadi Asafir. Possible Evidence of Predynastic Egyptian influence on Northwest Arabia”: *Antiquity* 94/378, 1–6. <https://doi.org/10.15184/aqy.2020.200>
- Barich, B. 2014. „Early to Mid-Holocene Archaeology of the Egyptian Western Desert”: E. Barich – G. Lucarini – M. A. Hamdan – F. A. Hassan (szerk.): *From Lake to Sand. The Archaeology of Farafra Oasis Western Desert, Egypt*. Firenze, 39–55.
- Basch, M. A. – Gorbea, M. A. 1968. *Estudios de arte rupestre Nubio*. Madrid.
- Berger, M. A. 1992. „Predynastic Animal-headed Boats from Hierakonpolis and Southern Egypt”: R. Friedman – B. Adams (szerk.): *The Followers of Horus. Studies Dedicated to Michael Allen Hoffman*. Oxford, 107–120.
- Červíček, P. 1974. *Felsbilder des Nord-Etbai, Oberägyptens und Unternubienes*. Wiesbaden.
- Červíček, P. – Váhala, F. 1999. *Katalog der Felsbilder aus der Tschechoslowakischen Konzession in Nubien*. Prag.
- Ciałowicz, K. M. 2017. „New Discoveries at Tell el-Farkha and the Beginnings of the Egyptian State”: *Études et Travaux* 30, 231–250. <https://doi.org/10.12775/EtudTrav.30.011>
- Clayton, J. – De Trafford, A. – Borda, M. 2008. „A Hieroglyphic Inscription found at Jebel Uweinat Mentioning Yam and Tekhebet”: *SAHARA* 19, 129–134.
- Cooper, J. – Vanhulle, D. 2019. „Boats and Routes: New Rock Art in the Atbai Desert”: *Sudan & Nubia* 23, 3–12.
- Dachy, T. – Briois, F. – Marchand, S. – Minotti, M. – Lesur, J. – Wuttmann, M. 2018. „Living in an Egyptian Oasis: Reconstruction of the Holocene Archaeological Sequence in Kharga”: *African Archaeological Review* 35, 531–566. <https://doi.org/10.1007/s10437-018-9306-2>
- Darnell, J. C. 2009. „Iconographic Attraction, Iconographic Syntax, and Tableaux of Royal Ritual Power in the Pre- and Proto-Dynastic Rock Inscriptions of the Theban Western Desert”: *Archéo-Nil* 19, 83–107. <https://doi.org/10.3406/arnil.2009.981>
- Darnell, J. C. 2021. „Dancing Women and Waltzing Ostriches. Ratites in Predynastic and Pharaonic Imagery”: W. Claes – M. De Meyer – M. Eyckerman – D. Huyge (szerk.): *Remove that Pyramid! Orientalia Lovaniensia Analecta* 305. Leuven–Paris–Bristol, 271–309. <https://doi.org/10.2307/j.ctv27vt57q.24>
- Dee, M. W. – Wengrow, D. – Shortland, A. J. – Stevenson, A. – Brock, F. – Bronk Ramsey, C. 2014. „Radiocarbon Dating and the Naqada Relative Chronology”: *Journal of Archaeological Science* 46, 319–323. <https://doi.org/10.1016/j.jas.2014.03.016>
- Engelmayer, R. 1965. *Die Felsgravierungen im Distrikt Sayala-Nubien. Teil I. Die Schiffsdarstellungen*. Wien.
- Fakhry, A. 1951. „The Rock Inscriptions of Gabal el-Teir at Kharga Oasis”: *Annales du Service des Antiquités de l’Égypte* 51, 401–434.
- Feuer, B. 2016. *Boundaries, Borders and Frontiers in Archaeology. A Study of Spatial Relationships*. Jefferson.
- Förster, F. 2015. *Dear Abu Ballas-Weg. Eine pharaonische Karawanenroute durch die Libysche Wüste*. Africa Praehistorica 28. Köln.
- Friedman, R. 1996. „New Secrets from HK 64”: *Nekhen News* 8, 4–5.
- Graff, G. 2009. *Le peintures sur vases de Nagada I – Nagada II*. Leuven. <https://doi.org/10.2307/j.ctt9qdz5x>
- Hellström, P. 1970. *The Rock Drawings I-II. The Scandinavian Joint Expedition to Sudanese Nubia*. Odense.
- Hendrickx, S. 2006a. „Predynastic – Early Dynastic Chronology”: E. Hornung – R. Krauss – D. A. Warburton (szerk.): *Ancient Egyptian Chronology*, Handbook of Oriental Studies 83. Leiden–Boston, 55–93. [https://doi.org/10.1163/9789047404002\\_008](https://doi.org/10.1163/9789047404002_008)
- Hendrickx, S. 2006b. „The Dog, the Lycaon Pictus and Order over Chaos in Predynastic Egypt”: K. Kroeper – M. Chłodnicki – M. Kobusiewicz (szerk.): *Archaeology of Early Northeastern Africa*. Studies in African Archaeology 9. Poznań, 723–749.
- Hendrickx, S. 2009. „Hunting and Social Complexity in Predynastic Egypt”: *Bulletin des séances de la Société entomologique de France* 57/2–4, 237–263.
- Hendrickx, S. – Riemer, H. – Förster, F. – Darnell, J. C. 2009. „Late Predynastic / Early Dynastic Rock Art Scenes of Barbary Sheep Hunting in Egypt’s Western Desert. From Capturing Wild Animals to the Women of the Acacia House”: H. Riemer – F. Förster – M. Herb – N. Pöllath (szerk.): *Desert Animals in the Eastern Sahara. Status, Economic Significance, and Cultural Reflection in Antiquity*. Colloquium Africanum 4. Köln, 189–244.
- Hendrickx, S. – Friedman, R. – Eyckerman, M. 2011. „Early Falcons”: L. D. Morenz – R. Kuhn (szerk.): *Vorspann oder formative Phase? Ägypten und der Vordere Orient 3500–2700 v. Chr.* Wiesbaden, 129–163.
- Hendrickx, S. – Eyckerman, M. 2012. „Visual Representation and State Development in Egypt”: *Archéo-Nil* 22, 23–72. <https://doi.org/10.3406/arnil.2012.1043>
- Hendrickx, S. – Darnell, J. C. – Gatto, M. C. 2012. „The Earliest Representations of Royal Power in Egypt. The Rock Drawings of Nag el-Hamdulab (Aswan)”: *Antiquity* 86/334, 1068–1083. <https://doi.org/10.1017/S0003598X00048250>
- Hope, C. A. – Pettman, A. J. 2012. „Egyptian Connections with Dakhleh Oasis in the Early Dynastic Period to Dynasty IV. New Data from Mut al-Kharab”: R. S. Bagnall – P. Davoli – C. A. Hope (szerk.): *The Oasis Papers 6, Proceedings of the Sixth International Conference of the Dakhleh Oasis Project*. Oxford–Oakville, 147–167. <https://doi.org/10.2307/j.ctvh1dstn.18>
- Hope, C. A. – Pettman, A. J. – Warfe, A. R. 2018. „The Egyptian Annexation of Dakhleh Oasis. New Evidence from Mut al-Kharab”: K. O. Kuraszkiewicz – E. Kopp – D. Takács (szerk.): *The Perfection That Endures ... Studies on Old Kingdom Art and Archaeology*. Warsaw, 191–207.
- Hornung, E. – Krauss, R. – Warburton, D. A. (szerk.) 2006. *Ancient Egyptian Chronology*. Handbook of Oriental Studies 83. Leiden–Boston. <https://doi.org/10.1163/9789047404002>
- Huyge, D. 1999. „Bearers of the Sun”: *Discovering Archaeology* 1/1, 48–58.
- Ikram, S. – Rossi, C. 2004. „An Early Dynastic *serekh* from the Kharga Oasis”: *The Journal of Egyptian Archaeology* 90, 211–215. <https://doi.org/10.1177/030751330409000112>
- Ikram, S. 2009. „Drawing the World: Petroglyphs from Kharga Oasis”: *Archéo-Nil* 19, 67–82. <https://doi.org/10.3406/arnil.2009.980>
- Ikram, S. – Rossi, C. 2018. *North Kharga Oasis Survey. Explorations in Egypt’s Western Desert*. Leuven–Paris–Bristol.
- Kantor, H. J. 1948. „A Predynastic Ostrich Egg with Incised Decoration”: *Journal of Near Eastern Studies* 7/1, 46–51. <https://doi.org/10.1086/370851>
- Kenawi, M. – Simi, F. 2022. *Gara. A Forgotten Oasis in Egypt’s Western Desert*. Oxford.
- Kuhlmann, K. P. 2005. „Ein Lagerplatz mit Expeditionsinschriften der 4. Dynastie im Raum der Oase Dachla”: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 61, 243–291.
- Kuper, R. 2006. „After 5000 BC. The Libyan Desert in Transition”: *Palevol* 5, 409–419. <https://doi.org/10.1016/j.crpv.2005.10.013>

- Kuper, R. – Kröpelin, S. 2006. „Climate-Controlled Holocene, Occupation in the Sahara. Motor of Africa's Evolution”: *Science* 313, 803–807. <https://doi.org/10.1126/science.1130989>
- Landström, B. 1974. *Die Schiffe der Pharaonen*. Wien.
- Lankester, F. 2013. *Desert Boats. Predynastic and Pharaonic Era Rock-Art in Egypt's Central Eastern Desert. Distribution, Dating and Interpretation*. BAR IS 2544. Oxford. <https://doi.org/10.30861/9781407311647>
- Le Quellec, J.-L. – de Flers, P. – de Flers, P. 2005. *Du Sahara au Nil*. Paris.
- Levy, T. E. 1997. „Egyptian-Canaanite Interaction at Niahil Tillah, Israel (ca. 4500–3000 BCE). An Interim Report on the 1994–1995 Excavations”: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 307, 1–51. <https://doi.org/10.2307/1357702>
- Lippiello, L. – Gatto, M. C. 2012. „Intrasite Chronology and Palaeo-environmental Reconstruction at Khor Abu Subeira South 1 (Aswan, Egypt)”: D. Huyge – F. Van Noten – D. Swinne (szerk.): *The Signs of Which Times? Chronological and Palaeoenvironmental Issues in the Rock Art of Northern Africa*. Brussels, 267–291.
- Lucarini, G. – Mariotti, E. 2014. „The Boats Arch. A New Rock Art Site in Wadi el Obeiyid”: E. Barich – G. Lucarini – M. A. Hamdan – F. A. Hassan (szerk.): *From Lake to Sand. The Archaeology of Farafra Oasis Western Desert, Egypt*. Firenze, 406–411.
- Manlius, N. 2005. „A Representation of a Wild Boar or Warthog in Egypt during Pharaonic Times”: *The Journal of Egyptian Archaeology* 91, 187–189. <https://doi.org/10.1177/030751330509100113>
- Merriman, A. 2011. *Egyptian Watercraft Models from the Predynastic to Third Intermediate Periods*. BAR IS 2263. Oxford. <https://doi.org/10.30861/9781407308340>
- Morris, E. 2018. *Ancient Egyptian Imperialism*. Hoboken. <https://doi.org/10.1002/9781119467380>
- Morrow, M. – Morrow, M. – Judd, T. – Phillipson, G. 2010. *Desert RATS. Rock Art Topographical Survey in Egypt's Eastern Desert. Site Catalogue*. BAR IS 2166. Oxford. <https://doi.org/10.30861/9781407307107>
- Navajas, A. I. 2012. „Some New Hunting Scenes in Predynastic C-Wares”: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 139, 171–178. <https://doi.org/10.1524/zaes.2012.0017>
- Nicolini, S. – Gatto, M. C. 2023. „How Far South? Hunting Scenes and Towed Boats Between Egypt and Nubia”: P. L. Polkowski (szerk.): *Stone Canvas. Towards the Better Integration of Rock Art and Graffiti Studies in Egypt and Sudan*. Bibliothèque d'Étude 183. Cairo, 283–305. <https://doi.org/10.2307/jj.20785727.20>
- Pizzato, G. 2019. „The Fantastic Creatures in Predynastic Egypt. An Essay about Near-Eastern Influences”: *Journal of Intercultural and Interdisciplinary Archaeology* 3, 29–38.
- Petrie, W. M. F. 1901. *The Royal Tombs of the Earliest Dynasties, vol. II*. London.
- Quibell, J. E. – Green, F. W. 1902. *Hierakonpolis, vol. II*. London.
- Rohl, D. (szerk.) 2000. *The Followers of Horus. Eastern Desert Survey Report, vol. I*. Basingstoke.
- Simon, R. 2023. „Rend és káosz Dzsedefré vízihegyénél”: B. Dobos – D. Juhász – B. Kárpáti (szerk.): *Mathéma II. Káosz és Rend*. Budapest, 1–49.
- Somaglino, C. – Tallet, P. 2015. „Gebel Sheikh Suleiman. A First Dynasty Relief after All ...”: *Archéo-Nil* 25, 123–134. <https://doi.org/10.3406/arnil.2015.1092>
- Storemyr, P. 2009. „A Prehistoric Geometric Rock Art Landscape by the First Nile Cataract”: *Archéo-Nil* 19, 121–150. <https://doi.org/10.3406/arnil.2009.983>
- Tallet, P. – Laisney, D. 2012. „Iry-Hor et Narmer au Sud-Sinaï (Ouadi Ameyra). Un complément à la chronologie des expéditions minières égyptiennes”: *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 112, 381–399.
- Tolba, M. I. 2023. „On the Trail of Ahmed Fakhry. The Legacy of an Egyptian Archaeologist”: H. Navratilova – T. L. Gertzen – M. De Meyer – A. Dobson – A. Bednarski (szerk.): *Addressing Diversity, Inclusive Histories of Egyptology*. Investigatio Orientis 9. Münster, 277–309.
- Van der Brink, E. C. M. 2001. „The Pottery-Incised Serekh-Signs of Dynasties 0-1. Part II: Fragments and Additional Complete Vessels”: *Archéo-Nil* 11, 23–100. <https://doi.org/10.3406/arnil.2001.1239>
- Warfe, A. R. – Ricketts, S. M. 2019. „The Sheikh Muftah Cultural Unit. An Overview of Oasis/Desert Habitation during the 4<sup>th</sup> and 3<sup>rd</sup> Millennia with Comments on Future Research Directions”: G. E. Bowen – A. C. Hope (szerk.): *The Oasis Papers 9, Proceedings of the Ninth International Conference of the Dakhleh Oasis Project*. Oxford–Philadelphia, 95–109. <https://doi.org/10.2307/j.ctvt138wsgl.10>
- Williams, B. 1977. „A Lost Kingdom in Nubia at the Dawn of History”: *The Oriental Institute News & Notes* 37, 1–4.
- Winkler, H. A. 1938–1939. *Rock-Drawings of Southern Upper Egypt, vol. I–II*. London.

## Online források

- <http://www.carlo-bergmann.de>  
<https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010007467#>  
<https://egyptology.yale.edu/expeditions/past-and-joint-projects/the-ban-desert-road-survey-yale-toshka-desert-survey/alamat-tal/wadi-of-the-horus-qa-a>  
[https://www.fjexpeditions.com/desert/rockart/project/KT67\\_00n\\_075.jpg](https://www.fjexpeditions.com/desert/rockart/project/KT67_00n_075.jpg)  
<https://ponda.org/object/C-0432>  
<https://www.schoyencollection.com/papyri-ostraca-collection/hieroglyphic/protohieroglyphs-ms-2787>

## A képek forrásjegyzéke

1. Förster, F. 2015. *Dear Abu Ballas-Weg. Eine pharaonische Karawanenroute durch die Libysche Wüste*. Africa Praehistorica 28. Köln.
2. <http://www.carlo-bergmann.de>
3. Engelmayer, R. 1965. *Die Felsgravierungen im Distrikt Sayala-Nubien. Teil I. Die Schiffsdarstellungen*. Wien.
4. Hendrickx, S. 2002. „Checklist of Predynastic »Decorated« Pottery with Human Figures”: *Cahiers Caribéens d'Égyptologie* 3–4, 29–50.
5. <https://www.globalegyptianmuseum.org/detail.aspx?id=412>
6. Lucarini, G. – Mariotti, E. 2014. „The Boats Arch: A New Rock Art Site in Wadi el Obeiyid”: E. Barich – G. Lucarini – M. A. Hamdan – F. A. Hassan (szerk.): *From Lake to Sand. The Archaeology of Farafra Oasis Western Desert, Egypt*. Firenze, 406–411.
7. <http://www.carlo-bergmann.de>
8. <http://www.carlo-bergmann.de>
9. <http://www.carlo-bergmann.de>
10. [https://de.wikivoyage.org/wiki/Benutzer:RolandUnger/Westliche\\_Wüste#/media/Datei:MountainDjedefraMountainSymbol.jpg](https://de.wikivoyage.org/wiki/Benutzer:RolandUnger/Westliche_Wüste#/media/Datei:MountainDjedefraMountainSymbol.jpg)

**Ocsenás Mihály** a PTE BTK Interdiszciplináris Doktori Iskola „A Kárpát-medence és az antik világ népeinek története, kultúrája és kapcsolataik az ókorban” doktori programjának hallgatója.

**E-mail:** ocsenasmihaly@gmail.com

**Absztrakt:** A tanulmány Tutanhamon egyik sírmellékletének, a híres vas pengéjű törnek az eredetét, anyagvizsgálatát és történeti háttérét mutatja be. A szerző részletesen elemzi a fegyver kialakítását, dekorációját és kontextusát, majd a legújabb régészeti és anyagtani kutatások alapján amellet érvel, hogy a tör meteoritvasból készült, és a Mitanni Királyságban állíthatták elő. A tör és az Amarna-levelek egyik ajándéklistája közti párhuzam révén felmerül a lehetőség, hogy a Tutanhamon sírjában talált fegyver megegyezik az EA22 jelzetű levélben említett egyik vaspengéjű törrel, amelyet Tusratta mitanni király ajándékozott III. Amenhotepnek. A tanulmány az egyiptomi–mitanni diplomáciai kapcsolatok és a korabeli vaskézművészet metaszintjén értelmezi újra a híres tárgy eredetét, miközben arra is rámutat, miként válhatott egy királyi ajándékból személyes és szimbolikus értékű temetkezési melléklet.

**Kulcsszavak:** Tutanhamon, temetkezési melléklet, meteoritvas, Mitanni Királyság, Amarna-levelek

**DOI:** <https://doi.org/10.63872/PCFG4727>

# Vas az égből

## Tutanhamon töre a legfrissebb kutatások tükrében

Ocsenás Mihály

Tutanhamon nevét szinte mindenki ismeri. Ő az egyik leghíresebb fáraó, akinek sírkamrája, mesés aranykincsei, halotti maszkja – a gízai piramisok mellett – az ókori Egyiptom metaforájává váltak. A sors különös fintora, hogy az egyik leghíresebb uralkodó egyben az egyik legismeretlenebb is. Származásáról, életéről és halálának pontos körülményeiről nagyon keveset tudunk, amit mégis, az bizonytalan, vagy több lehetséges megoldás is felmerült a kutatásban.

Tutanhamon a Kr. e. 14. század második felében (véltetően Kr. e. 1340-ben)<sup>1</sup> született a XVIII. dinasztia egyik utolsó tagjaként. A fáraó mindkét szülőjének kilétét homály fedi, apja a korábbi, leggyakoribb feltételezések szerint Ehnaton, jelenlegi eredmények szerint inkább Szemenhkáré lehetett, és még III. Amenhotep is felmerült a kutatásban. Anyja Ehnaton egyik felesége, Kija lehetett, de újabban III. Amenhotep Baketaten nevű lányát azonosítják a híres fáraó anyjaként – azonban a kutatásban jelenleg rajtuk kívül két másik jelölt is van Tutanhamon anyjának kilétére.<sup>2</sup> Tutanhamon neve eredetileg Tutanhaton volt, megfelelve az Ehnaton által kialakított Aton(napisten)-kultusz.<sup>3</sup> Ehnaton halálát (Kr. e. 1335) követően, három évig a fiatal Szemenhkáré (Kr. e. 1335–1332) uralkodott, majd Kr. e. 1332-ben trónra lépett a 7-8 éves Tutanhamon, de fiatal kora miatt régensék uralkodtak helyette – rövid ideig talán Nefertiti, majd a hadvezér Horemheb és a királyi család feltételezett tagja, Aj.<sup>4</sup> Uralkodásának egy része ismeretlen vagy kérdéses, de korai éveiben restaurálták az Amon-Ré kultuszt,<sup>5</sup> ami többek között nevének megváltoztatásából is világosan látszik (Tutanhatonból Tutanhamon). A királyi székhely Memphisbe került, és Théba vallási főváros státuszát is helyreállították.<sup>6</sup> Uralkodása alatt komoly építkezések zajlottak Memphisben, Thébában, Karnakban és Nubiában,<sup>7</sup> és két hadjáratot is szervezett, egyet a szír területek, egyet pedig Nubia ellen.<sup>8</sup> Az ifjú fáraó azonban Kr. e. 1324-ben váratlanul életét vesztette.<sup>9</sup>

Tutanhamon halálának pontos oka sajnos ismeretlen, bár az elmúlt, lassan több mint 100 évben számos próbát tettek a fáraó végzetének felderítésére. Az itt született eredmények állandó szakmai vita tárgyát képezik, elfogadható álláspont sajnos még nincs.<sup>10</sup> Marianne Eaton-Krauss egyiptológus, az Amarna-kor szakértőjének szavaival élve „... egyedül az udvari orvos lehetett abban a pozícióban, hogy megmondja nekünk, miért is halt meg Tutanhamon.”<sup>11</sup> A fáraó életkora esetében már nagyobb az egyetértés: 17-19 év között lehetett halálának idején.<sup>12</sup>

Az ifjú fáraó halála meglehetősen váratlanul érthette az egyiptomiat, legalábbis temetésének körülményei ezt feltételezik. A temetési helyéül kijelölt sírkamra (KV62) eredetileg nem Tutanhamon számára készült,<sup>13</sup> ahogy szarkofágja, egyes koporsói, halotti oltárai, kanópuszedényei, de még a híres halotti maszkja sem<sup>14</sup> – természetesen a lis-

tát lehetne még folytatni.<sup>15</sup> A sírkamrában elhelyezett tárgyak nagy részét a fáraó memphisi palotájából szállították át a Királyok Völgyébe, nagy sietséggel és gyakran gondatlansággal. A tárgyak jelentős részét a fáraó holtteste előtt behordták és elhelyezték a kibővített sírkamrában – utat hagyva a temetési menetnek. Miután a pap elvégezte a szükséges szertartásokat, és lezárták a koporsókat és a szarkofágot, összeállították a halotti oltárokat.<sup>16</sup> öt darabot (kívülre került a legnagyobb, majd egyre kisebbek a szarkofág körül), amelyeket oldalakra bontva vittek be a sírkamrába. Érdeemes megemlíteni – ugyanis szintén a gyors temetés egyik jele lehet –, hogy a halotti oltárok egyes oldalai nem fértek be a temetkezésre kialakított kamrába, így néhány lépcsőfokot és egy darabot a falból egyszerűen kivés-tek hogy helyet csináljanak azoknak.<sup>17</sup> A sírt végül lezárták, és a Királyok Völgyének KV62-es kamrája megkezdte több mint 3200 éves álmát.

Tutanhamon sírkamrája talán az egyik legismertebb temetkezési hely a Királyok Völgyében.<sup>18</sup> Az 1922-től Howard Carter által vezetett feltárás igazi világszenzáció volt, ugyanis szinte teljesen érintetlen sírkamrára bukkantak, ahonnan a fáraó maradványain kívül több ezer más tárgy került elő: használati tárgyak, bútorok, rituális tárgyak, ételek és számos egyéb. A rendkívül különleges, drága és sokszínű mellékletek közül kitűnnek a fáraó fegyverei: íjak, kések, khopesh sarlókardok, ám ezek közül is a Tutanhamon koporsójában elhelyezett két tört emelném ki: egy gyönyörű arany markolatú és -pengéjű,

valamint egy díszített arany markolatú, vas pengéjű tört (1. és 2. ábra).<sup>19</sup> Ezek a tárgyak nemcsak jó állapotuk, hanem anyaguk miatt is kiemelkedőek. A két fegyver Tutanhamon múmiája mellé volt csomagolva több más tárgy kíséretében. Az arany tört a holttest hasán, kissé elforgatva (3. ábra),<sup>20</sup> míg a vas tört a fáraó jobb combján, hegyével a térd irányába mutatva helyezték el (4. ábra).<sup>21</sup> Fontos kiemelni, hogy a török a szarkofágon belül kaptak helyet, nem pedig a sírkamrában. Elképzelhető, hogy az értékükön kívül rituális<sup>22</sup> és érzelmi okai is lehettek a fegyverek efféle elhelyezésének. Harry Burton fotográfus, tiszteletbeli egyiptológus több fényképen megörökítette a töröket *in situ*, majd a kiemelés után is.<sup>23</sup> Miután Carter elkészítette az ásatási kártyákat és részletes rajzokat a markolatokról és hüvelyekről,<sup>24</sup> vazelinrel konzerválta a vastör enyhén rozsdafoltos pengéjét.<sup>25</sup> Az aranytört pedig Alfred Lucas kémikus, Carter munkatársa tisztította meg salétromsavval, ammóniával és vízzel, majd viasszal konzerválta azt.<sup>26</sup> A vastör a Carter 256k, míg az aranytör a Carter 256dd lajstromszámot kapta. Sajnos utóbbit nem kutatták még megfelelően, és a szakirodalom hiányos esetében, így el kell tekintenem további elemzésétől. Figyelmünket fordítsuk inkább a vastör felé, ugyanis több érdekességet rejt magában, mint elsőre tűnhet.

A tör 34,2 cm hosszúságú, kilenc fő elemből állították össze: penge, arany markolat, hegyikristály markolatgomb, négy kis arany szegecs (a markolatgombot rögzítette a csaphoz), aranybevonatú fa csap és egy fém szegecs (pontos anya-



1. ábra: Carter No. 256dd, Desroches-Noblecourt, Ch. Tutanhamon. Budapest, 1977, 97. oldal/ábra nyomán



2. ábra: Carter No. 256k, Desroches-Noblecourt, Ch. Tutanhamon. Budapest, 1977, 97. oldal/ábra nyomán



3. ábra: Carter No. 256, Burton p0774 nyomán  
<https://tinyurl.com/2b7j3kfs>

ga egyelőre nem meghatározott),<sup>27</sup> ami az egész tört egyben tartotta. A pengére ráillesztették a markolatot, majd annak végére egy arany bevonatú fa csapot, amin keresztül a fent említett, azonosítatlan fémből készült szeget verték át, ezzel rögzítve a pengét. A hegyikristály gomb oldalát négy helyen kifúrták, és hosszában is kilyukasztották, majd a nagyobbik furaton keresztül – illetve az oldalsó lyukakon behelyezett aranszegecsekkel – rögzítették azt a fa csaphoz, és így a törhöz is.<sup>28</sup> A fegyver efféle, aprólékos kialakítása meglehetősen szokatlan, legalábbis más, korabeli törökkel összehasonlítva (5. ábra).<sup>29</sup>

A levél alakú, díszítetlen penge 21,2 cm hosszú, legnagyobb szélessége 3,1 cm, a tényleges vágófelülete azonban csak ~19,2 cm, ugyanis a penge töve egy kb. 2 cm-es szakaszon bekeskenyedik, és itt nem is alakítottak ki élt. A tör ezen részéről megoszlanak a vélemények, néhány kutató azt feltételezi, hogy szándékosan alakították ki a *ricasso*-t<sup>30</sup> a pengén,

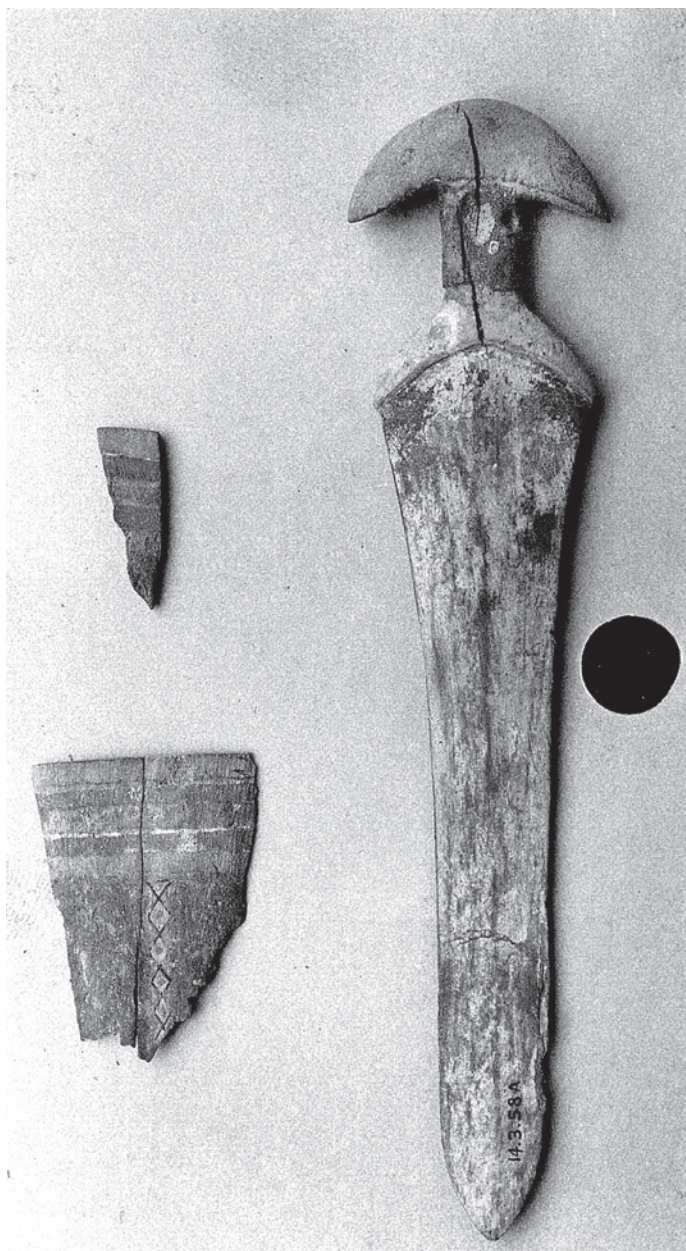


4. ábra: Carter No. 256dd, Burton p0779 nyomán  
<https://tinyurl.com/28wsup48>

míg mások azt, hogy a penge eredetileg más markolatot kapott volna, mint ami jelenleg is rajta található.<sup>31</sup>

Egyiptomban nagyon kevés vasból készült tárgy került elő a tárgyalt időszakból, ugyanis a fémművesek a vas helyi megmunkálásához nem rendelkeztek megfelelő tudással és technikával.<sup>32</sup> A vasérc kibányászása, illetve az abban fellelhető vas kiolvasztása sokáig problémásnak bizonyult,<sup>33</sup> ezért alternatív vasforrásokhoz fordultak: vasmeteoritokhoz.<sup>34</sup> Tutanhamon vas törjéről már korábban is feltételezték, hogy földönkívüli anyagból készült, de csak 2015–2016-ban született végleges eredmény, amikor CT, elektronmikroszkópos és XRF (röntgen fluoreszcencia spektroszkópia) vizsgálatokkal sikeresen kimutatták, hogy a fáraó törjének pengéje vasmeteorit-töredékből lett kialakítva.<sup>35</sup> 2020-ban aztán egy japán-egyiptomi kutatócsoport további vizsgálatokat végzett a törön, melyek alapján annak alapanyagát az oktahedrit típusú vasmeteoritok közé tudták sorolni, illetve a gyártási technikát is sikerült azonosítani: alacsony hőmérsékletű (max. ~950°C) hevítést követően kovácsolással alakították ki a pengét.<sup>36</sup>

A tör markolatát négy vékony, granulátumokkal dekorált arany, és öt vastagabb, üvegpaszta-, lazúrkő-, malachit- és karneolberakással készült gyűrű övezi; ezeket a markolatként szolgáló, egyszerű arany hengerre húzták rá, majd azokat mész tapasszal rögzítették (6. ábra).<sup>37</sup> A tör markolatgombjától számítva az első gyűrű kettős – azaz egy gyűrűn két különböző sormintát alakítottak ki – köberakásokkal díszítve. A legfelső gyűrűben lazúrkőből, vörös és kék üvegpasztából készített li-



5a. ábra: középegyiptomi korból származó tőr és hüvely, Metropolitan Museum of Art 14.3.58a, b



5b. ábra: egyiptomi tőr a Metropolitan Museum of Art birtokában: 12.183.17a, 12.183.17b



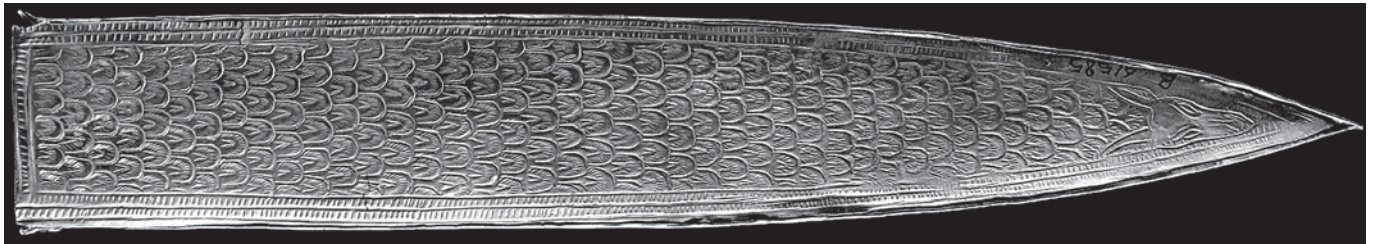
5c. ábra: középegyiptomi korból származó tőr, Metropolitan Museum of Art, 40.2.7



5d. ábra: 17.18. dinasztia korából származó tőr, Metropolitan Museum of Art, DP115766



6. ábra: Carter No. 256k markolat, Desroches-Noblecourt, Ch. Tutanhamon. Budapest, 1977, 97. oldal/ábra nyomán



7. ábra: Carter No. 256k hüvely oldala, Broschat, K. – Ströbele, F. – Koeberl, Ch. – Eckmann, Ch. – Mertah, E. Iron from Tutankhamun's tomb. Cairo, 2020, 22.

liomszerű virágok/palmetták láthatók, míg közvetlenül alatta vörös üvegpaszta és lazúrkő farkasfog-minta fut körbe. A második gyűrű anyaga arany, háromszög alakban elhelyezett granulátumokkal díszítve. A harmadik gyűrűn lazúrkőből, karneolból(?) és üvegpasztából kirakott lóuszvirágok láthatóak. A negyedik gyűrű, hasonlóan a másodikhoz, granulátummal van díszítve, itt azonban a farkasfog mintázatot rombusz alakú sorminta veszi át. Az ötödik gyűrűt egyedi, lazúrkőből, karneolból és üvegpasztából kialakított, úgynevezett *rishi* (pikkely/tollminta) minta díszíti. Ez a gyűrű a tör markolatának közép-pontja, és tulajdonképpen tükrözi a negyedik, harmadik és második gyűrűket. Tehát a hatodik, hetedik és nyolcadik gyűrű minimális eltérésekkel, de megegyezik a negyedik, harmadik és második gyűrű mintáival. Az utolsó, kilencedik gyűrű díszítése hasonló az első gyűrűéhez, itt azonban a liliumok/palmetták nagyobbak, részletesebben ki vannak dolgozva, illetve sárga üvegpaszta is megjelenik a kék, világoskék és vörös színnek között. A gyűrűhöz tartozik még egy aranydrótokból font kiegészítés is, ez azonban kissé megsérült amikor a markolatot, feltételezhetően kalapálással, rálapították a pengére.<sup>38</sup>

A tör hüvely (7. ábra) két aranylemez összehajtásával lett kialakítva. Mindkét lemezt egészében dekorálták domborításos technikával. Egyik oldalát a már korábban említett *rishi* mintával, azaz tollakkal/pikkelyekkel díszítették, amelyek a hüvely végén egy kutyafej mintában futnak össze. A másik oldalt kötélmintával körbefuttatott, liliumszerű virágok borítják. A tok szájára kétoldalt egy-egy kis arany fület forrasztottak, ezek szolgálták a tör övhöz rögzítéséhez.<sup>39</sup> A hüvely hossza 22,3cm, legnagyobb szélessége 3,6cm.<sup>40</sup> Mivel szinte sebész pontossággal illeszkedik a törre, valószínű, hogy az össze nem illő markolat és penge összeszerelése után készítették el, kifejezetten a fegyverhez igazítva.<sup>41</sup>

Tutanhamon törének szokatlan kialakítása és szofisztikált díszítése kérdéseket vet fel az eredetéről. A kutatás jelenlegi állása

szerint az egyiptomiak nem rendelkeztek megfelelő technikával egy ilyen vaskorpusz elkészítéséhez, és a tör 2010-es évektől megkezdődő, részletes vizsgálatai is Egyiptomon kívülre mutatnak. A legutóbbi, 2020-as vizsgálat csak megerősítette az eddig is rendkívül valószínű hipotézist, miszerint a tör a Mitanni Királyságban készült. A kutatócsoport eredményei alapján a tör markolatának rögzítőanyaga (mész tapasz) nem volt széleskörben használatban Egyiptomban, ahogy a tör pengéjét sem tudták volna a megállapított módon (alacsony hőfokú kovácsolás) elkészíteni. Ellenben mindkét technika fejlett és gyakran alkalmazott volt a Mitanni Királyságban ebben az időszakban<sup>42</sup> – mi több, a terület ismert magas színvonalú vasművességről.<sup>43</sup>

Ahhoz, hogy Tutanhamon törjének eredetéről még többet tudjunk meg, a Kr. e. 14. század egyik híres forráscsoportját, az Amarna-leveleket kell közelebbről megvizsgálnunk. Az Amarna-levelek a 19. század utolsó harmadától kezdődően kerültek elő Egyiptomban, brit, német és francia régészek munkája által, azonban a feltárt, ékírástos táblák és töredékek dokumentációja gyakran hiányosan (vagy egyáltalán nem) lett elvégezve, így a jelenleg rendelkezésünkre álló 382 „levél” közül csak 32 feltárási helye határozható meg pontosan a névadó el-Amarna városán belül.<sup>44</sup> A kb. Kr. e. 1380–1320 között keletkezett táblákon használt írás sokfélesége miatt a tömörített elemzésre sincs lehetőség, ezért elég annyit megjegyezni, hogy egy-két kivétellel különböző akkád dialektusban, ékírással íródtak, elsősorban babilónival.<sup>45</sup> A levelek Egyiptom és Levantei, anatóliai, mezopotámiai királyságok diplomáciai szövegeit tartalmazták, címzettjeik a XVIII. dinasztia híres fáraói voltak: III. Amenhotep és felesége, Tije (Tutanhamon nagyszülei), IV. Amenhotep (Ehnaton, Tutanhamon feltételezett apja) és Tutanhamon (elenyésző számú levél).<sup>46</sup> Felmerülhet a kérdés, hogy ha diplomáciai szövegekről van szó elsősorban, azok hogyan kapcsolódnak a mitanni féművességhez, és még inkább, Tutanhamon töréhez?



8. ábra: Carter No. 256k hüvely oldala, Broschat–Ströbele–Koeberl–Eckmann–Mertah, Iron from Tutankhamun's tomb. Cairo, 2020, 22 nyomán

Az ékírástos agyagtáblák között több ajándéklistát is találunk. Ezek hosszabb-rövidebb leltárak különböző drága ajándékokról, amiket különleges alkalmakkor adtak egymásnak az uralkodók. Az Amarna-levelek között található EA22-es kódú tábla is egy ilyen lista, ami akkor készült, amikor III. Amenhotep összeházasodott Tusratta mitanni király<sup>47</sup> lányával, Tadu-Hepával. Tusratta gazdag hozományt adott lánya mellé. A felbecsülhetetlen értékű ajándékok között három rendkívül érdekes tárgyat is találunk: vaspengéjű töröket.<sup>48</sup> Ezekről a fegyverekről részletes leírás is készült, így egy korabeli forrás alapján nyerhetünk bepillantást a mitanni fémművesség remekeibe<sup>49</sup> – természetesen nemcsak törökről van szó az említett listában, de a cikk szempontjából ezekre kell fókuszálnom. Az átláthatóság kedvéért a töröket egyedileg is számoztam (EA22/I, II, III), ami megegyezik a szövegbeli sorrenddel.

EA 22, Col. I. 32–35. sorok (EA22/I)

<sup>32</sup>[1] tör, aminek a pengéje vas; <sup>33</sup>hüvelye<sup>?</sup> (*gumūru*) arany, díszített; markolata (*šakru*) <sup>34</sup>ébenfa, borjúmintával, arannyal bevonva, markolatgombja (*rēšu*) an.gug<sup>me</sup>-kő; <sup>35</sup>[...]je (...-tu) arannyal bevonva, díszített; 6 sékel aranyat tartalmaz. (...)

EA 22, Col. II. 16–19. sorok (EA22/II)

<sup>16</sup>1 tör, aminek a pengéje vas, markolata (*šakru*) [...]kő berakásos, <sup>17</sup>arannyal bevonva; markolatgombja (*qaqqadu*) an.gug<sup>me</sup> kő; markolat(...)je (*malku*) arannyal bevonva; <sup>18</sup>törtartó öve<sup>?</sup> (*maṭru*) többszínű, bíbor és kétszer <sup>19</sup>arannyal bevonva; 14 sékel aranyat tartalmaz. (...)

EA 22, Col. III. 7–9. sorok (EA22/III)

<sup>7</sup>1 tör, aminek a pengéje vas; hüvelye<sup>?</sup> (*gumūru*) <sup>8</sup>arany, díszített; markolata (*šakru*) hé.tur<sup>meš</sup>, <sup>9</sup>hegyi lazúrkő berakással; markolatgombja (*rēšu*) *hilibū*-kő; 5 sékel aranyat tartalmaz. (...)

Fordította Csabai Zoltán<sup>50</sup>

Mindhárom esetben vaspengéjű törőről van szó, amiket viszont más-más anyagú markolattal szereltek. Az EA22/II és EA22/III tör markolatának anyaga sajnos, az eredeti tábla sérülése miatt ismeretlen. Érdekes azonban a harmadik, azaz az EA22/III tört alaposabban szemügyre venni. Az amarnai szövegben leírt tör pengéje vasból készült, markolata ismeretlen lazúrkő berakásos anyagból, markolatgombja *hiliba*-kőből, hüvelye aranyból. Tutanhamon törének pengéje vas, markolata többek között lazúrkő berakásos arany, markolatgombja hegyikristály és a hüvelye szintén arany. A két leírás alapján joggal merülhet fel a kérdés, hogy egyezhet-e a két fegyver, valamint, hogy ha azt eredetileg III. Amenhotep kapta, hogyan került Tutanhamonhoz.

Ahogy a cikk elején is említettem, a Kr. e. 14. századi Egyiptomban a vas rendkívül ritka volt, a vasból készült tárgyak pedig rendkívül értékesnek számítottak.<sup>51</sup> Az ebből az anyagból készült eszközök erős igénybevétel esetén is megőrizték épségüket, értékük miatt generációkon át szolgálhattak. III. Amenhotep, aki a tört kapta, Tutanhamon nagyapja volt, így feltételezhető, hogy Ehnatonon vagy Szemenhkárén keresztül, örökségként jutott az ifjú fáraó a fegyverhez. Tutanhamon talán kötődött a családi örökséghez,<sup>52</sup> és mivel gyermek vagy kijelölt utód nélkül halt meg, a fegyvert vele temették el – a fent említett okok miatt közvetlenül a holttestére helyezve.<sup>53</sup>

Sajnos az Amarna-levelek EA22-es tábláján a harmadik tör leírásának sérülései miatt a fegyver markolatának pontos anyaga ismeretlen marad. Fontos hangsúlyozni, hogy Tutanhamon töre rendkívül különleges, egyedi, és nem utolsósorban ritka – nem egy, Egyiptomban nagy mennyiségben előállítható tárgy, hanem alapos és szakértő munkával kialakított drága királyi ajándék. A fegyver egyedi mivolta, a szöveg és a relikvia egyezései, a gyártási technika megfigyeltése, a Mitanni és Egyiptom közti diplomáciai kapcsolatok, a forrásokból kitűnő fejlett mitanni vasművesség, az öröklődés lehetősége és az ajándéklista leírása alapján kijelenthető, hogy a Carter 256k és az EA22 szövegben szereplő harmadik vaspengéjű tör egy és ugyan az.

# Jegyzetek

- 1 Bommas 2024, 81. Tutanhamon legújabb, tudományos szemléletű életrajza éppen ebben az évben jelent meg, nem sokkal e tanulmány befejezése előtt: Bommas 2024, részletes szakirodalommal ellátva a korábbi kutatásokhoz, de lásd még Shaw 2022, Dodson 2022, Eaton-Krauss 2016.
- 2 Mind az anya, mind az apa kérdése lényegesen bonyolultabb, mint amit jelen cikkemben megfogalmazok. Lásd Eaton-Krauss 2016, 1–15; Reeves 2007, 24; és egészen újonnan, Tutanhamon legfrissebb tudományos életrajzában Bommas 2024, 69–101.
- 3 Ehnaton egy monoteista/henoteista kultuszt alakított ki Ré napisten egyik személyének, Atonnak a kiemelésével. A korról általában lásd pl. Williamson 2015; a vallási reformról pl. Zivie-Coche – Dunand 2013, 175–178; Hoffmeier 2015.) Théba helyett új kultikus központot és fővárost hozott létre Ahet-Aton néven (modern el-Amarna) (Van de Mierop 2021, 192–193). Az Aton-kultuszról és az ahhoz kapcsolódó szokásokról magyarul bővebben Irsay-Nagy Balázs vonatkozó tanulmányában olvashat: Irsay-Nagy 2021, 7–32.
- 4 Eaton-Krauss 2016, 17–18; Reeves 2007, 24.
- 5 Ez egyiptomi újrahasznosítási és restaurációs folyamatokról bővebben ír Brand 2010. Az Amon-kultusz visszaállításáról az ún. restaurációs sztélé(k) tudósít(anak) (Kákonyi 2003).
- 6 Reeves 2007, 24–25.
- 7 Bommas, 2024, 239–240; Eaton-Krauss 2016, 69–86.
- 8 Bommas 2024, 242–246.
- 9 Bommas 2024, 11.
- 10 Dodson 2022, 89–90; Eaton-Krauss 2016, 104–105.
- 11 Eaton-Krauss 2016, 105. (A szerző fordítása.)
- 12 Eaton-Krauss 2016, 105.
- 13 A KV62 sírkamra továbbra is szakértői viták tárgyát képezi, ugyanis az szinte biztosan nem egy királyi temetkezés számára lett kialakítva. (Eaton-Krauss 2016, 93.) Egyes feltételezések szerint a sírkamra Aj számára készült, bőven annak halála előtt. (Bommas 2024, 74; Shaw 2022, 77.) Mások szerint a sírt egy ismeretlen fáraónő, talán Nefernofruaton temetésére használták, akit a kutatás Nefertitivel azonosít. A sírt egy ideig használhatták, de Tutanhamon halálakor a benne elhelyezett holttestet eltávolították onnan, és a sírt átalakították a fáraó temetésére. (Dodson 2022, 101–104; Shaw 2022, 77–78; Eaton-Krauss 2016, 93, 106.) 2015-ben Nicholas Reeves merész elképzeléssel állt elő: hipotézise szerint Tutanhamon sírkamrájához két másik kamra csatlakozik, amiket befalaztak. Elképzelhetőnek tartotta, hogy az eltorlaszolt kamrák egyikében Nefertiti földi maradványai lehetnek. A további sírkamrák lehetőségét egy 2014-es vizsgálatra, míg Nefertiti lehetőségét a Tutanhamon sírjában megtalált falfestményekre és egy ismeretlen fáraónőnek szánt, újrahasznált tárgyakra alapozta. (Reeves 2015.) Azonban 2019-ben egy olasz kutatócsoport GP radarral ismét megvizsgálta a sírkamrát, és sikeresen bizonyította, hogy a KV62-es sírhoz nem kapcsolódik több kamra az ismeretlen kívül. Bővebben lásd Sambuelli–Comina–Catanzariti–Barguglia–Morelli–Porcelli 2019. Tutanhamon eredeti, tervezett sírja valószínűleg a Királyok völgyének KV23-as számmal jelölt kamrája lehetett. (Bommas 2024, 239–240.)
- 14 A halotti maszk eredete vitatott. (Shaw 2022, 24–26, 73; Eaton-Krauss 2016, 106–112.)
- 15 Hogy a koporsók Tutanhamon számára készültek, vagy átalakították azokat a fáraónak, vita tárgya. A halotti szentélyek egy részén a dekoráció egyértelműen arra utal, hogy azokat egy ismeretlen fáraónő számára készítették. A kanópuszedények egyikén szereplő kartust is ennek az ismeretlen uralkodónőnek címezték. (Shaw 2022, 24–26, 73; Eaton-Krauss 2016, 106–112.)
- 16 Az egyiptomi temetkezési szokásokról részletesen ír Liptay 2018 és Liptay 2012.
- 17 Eaton-Krauss 2016, 112–117.
- 18 Az újbirodalmi sírépítészetéről és sírkamrákról általánosságban lásd Bács 2008. Az újbirodalmi sírkamrák vallási szimbolikájáról lásd Irsay-Nagy 2015, 101–126.
- 19 Ströbele–Broschat–Köberl–Eckmann–Hala 2016, 186.
- 20 Tehát a tör markolata a fáraó mellkasának jobb oldalán, míg a hegye a medence bal széle felett volt. Burton p0779.
- 21 Burton p0774.
- 22 Az egyiptomiak a fémeket két kategóriába sorolták: alapvető és nemes. Az arany, ezüst az utóbbiba esett, és valószínűleg a vas is, bár ez talán függhetett a tárgytól magától. Ezekből elsősorban ékszereket, dekorációs tárgyakat és rituális eszközöket készítettek (Zakrewski–Shortland–Rowland 2016, 262; Lucas–Harris 1962, 195–269). A két tör, már csak anyaguk miatt is, a dekorációs/rituális kategóriákba tartozhattak.
- 23 Burton p0774; Burton p0870, p0871; Burton p1610; Burton p0779, p0780; Burton p0782, p0782a, p0783, p0784.
- 24 Carter 256k-1, 256k-2, 256k-3; Carter 256dd-1, 256dd-2, 256dd-3.
- 25 TAA i.2.12a.4.12.
- 26 TAA i.2.12a.4.13.
- 27 A 2022-es részletes vizsgálatok óta a tör markolatának elemeit nem kutatták tovább, az akkor készült röntgenfelvételek alapján pedig nem lehet meghatározni a szegecs anyagát. Broschat–Ströbele–Koeberl–Eckmann–Mertah 2022, 16.
- 28 Broschat–Ströbele–Koeberl–Eckmann–Mertah 2022, 14–18.
- 29 A Carter 256k jelzetű tört a Metropolitan Museum of Art (MET) gyűjteményében található 11.150.16 (~Kr. e. 1550–1295), 40.2.7 (~Kr. e. 1600–1550) és 12.182.18 (~Kr. e. 1981–1550) leltári számú törökkel hasonlítottam össze. A török a XV–XVIII. dinasztikiak ideje alatt készülhetett, nagyjából egybeesnek a Carter 256k készítésével. Ellentétben az utóbbi tör különleges anyagával, diszes, aprólékos kialakításával, a MET gyűjteményének törei rézből (vagy valamilyen rézötvözetből) készültek, a rajtuk lévő dekoratív elemek pedig kevésbé voltak kidolgozva. (Hayes Vol. 1, 1978, 283–284; Hayes Vol. 2, 1978, 211, 214.)
- 30 A keresztvas és az élezett penge közötti rövid, élezetlen rész kések, kardokon, törökön, ami kissé keskenyebb, mint a tényleges vágófelület.
- 31 Broschat–Ströbele–Koeberl–Eckmann–Mertah 2022, 20.
- 32 A kutatásban jelenleg is kérdéses, miért volt relatíve sokáig fejletlen a vasipar Egyiptomban, miközben a Mediterráneum és Mezopotámia népei már széles körben alkalmazták a különböző vastárgyakat. Feltételezések szerint a fűtőanyag (fa) jelentős hiánya nagyban hozzájárult a vaskohászat fejlődésének hiányához, illetve az egyiptomiak sokáig nem tartották szükségesnek a réz- és bronzgyártás leváltását. A rendkívül gyakori réz és a vas között jelentős különbségek vannak; az előbbi hidegen is lehet kovácsolni, míg a vasat min. 800-900°C-ra kell hevíteni, hogy formálható legyen. A rézre specializálódott, kezdetleges egyiptomi kemencék nem tudtak ekkora hő produkálni. Szintén problémát jelenthetett, hogy az egyiptomi, kovácsoláshoz használt kalapácsokat nyél nélkül készítették – ezekkel egy 900°C körüli vasdarabot szinte lehetetlenség volt megmunkálni. (Forshaw 2019, 166–167; Lucas 1948, 274.)
- 33 Vasérc feldolgozására utaló nyomokat eddig csak a Kr. e. 6. századtól kezdve találtak. Ha bányásztak is vasércet, valószínűleg csak nagyon gyéren, mivel nem igazán tudták felhasználni azt. (Lucas 1948, 273–274.)
- 34 Hogy a vasmeteoritok használata mögött meghúzódott-e tudatosság, vitatott. Kr. e. 1295-ből maradt ránk specifikus megnevezés az „égi vasra”, amit aztán innentől kezdve már egyértelműen a

- bányászott vas és a meteoritvas megkülönböztetésére használtak. (Johnson–Tyldesley–Lowe–Withers–Grady 2013, 1.)
- 35 Ströbele–Broschat–Köberl–Eckmann–Hala 2016, 186; Comelli 2016, 1304–1306.
- 36 Matsui–Moriwaki–Zidan–Arai 2020, 750–755.
- 37 Matsui–Moriwaki–Zidan–Arai 2020, 750, 757.
- 38 Valószínűleg akkor, amikor a markolatot próbálták a pengéhez igazítani. Broschat–Ströbele–Koeberl–Eckmann–Mertah 2022, 18–19.
- 39 Broschat–Ströbele–Koeberl–Eckmann–Mertah 2022, 20.
- 40 Carter 256k-2.
- 41 Broschat–Ströbele–Koeberl–Eckmann–Mertah 2022, 20.
- 42 Matsui–Moriwaki–Zidan–Arai 2020, 756–757.
- 43 Morey 1994, 287–288.
- 44 Van Soldt–Schniedewind 2015, 37–38.
- 45 Van Soldt–Schniedewind 2015, 10–13.
- 46 Van Soldt–Schniedewind 2015, 5, 13–14.
- 47 Tusrattáról és a mitanni királyokról lásd Stipich 2000, 123–153.
- 48 Stech–Wheeler–Muhly–Maxwell–Hyslop–Maddin 1981, 264.
- 49 Az EA22 táblán felsorolt hatalmas mennyiségű fémtárgy tanúsodik a Mitanni Királyságban előállított arany, bronz, ezüst és réz sokszínű és mesteri felhasználásáról. (Rainey 2015, 160–183.)
- 50 A fordítás az el-amarnai levelek legújabb kiadásának, Rainey–Schniedewind 2015, 162, 166, 172 oldalain található akkád átírását követi. A forrásrészlet a három tör részletes leírásához hét akkád kifejezést használ a török különböző részeire. Teljesen jogosan állíthatjuk, hogy mivel ugyanannak a szövegnek három különböző forrásrészletéről van szó, ezért a különböző akkád kifejezések nem szinonimaként, hanem a török különböző részeként értelmezendők a részletező leírás, lajstromba vétel céljának megfelelően. Az EA 22 tábla forráskritikai kiadásai (Knudtson 1915, Adler 1976, Moran 1992, Rainey–Schniedewind 2015) mind törekedtek arra, hogy a hét akkád kifejezést a török különböző részeként fordítsák, amennyiben tudják. Azonban ezek beazonosítása nem egyszerű, mert a kifejezések egy része kizárólag az el-amarnai táblákon olvasható, ezért nincs lehetőség közelebb kerülni a fordításukhoz. Az elérhető tudományos szótárak (AHw, CAD) és a törökre vonatkozó lexikográfiai vizsgálatok (Salonen 1965, 56–62) a kifejezéseket inkább önmagukban vizsgálták, nem tudtak pontos fordítást javasolni, általában csak azt határozták meg, hogy a kifejezés markolatot jelent, vagy annak egy részét. Mivel a forrás lajstromba veszi a törököt, és azokról részletes leírást ad, ezért a szótárak javaslatait (miszerint több akkád szó is ugyanúgy csak „markolat”-ot jelent) több helyen is el kell vetnünk. Bizonyos kifejezések teljesen következetesen ismétlődnek: *lišānu* (=tör pengéje) mindig az első helyen áll, mindig ugyanabban a ragozott formában írják (EME-*sú* / *lišāssu*). A török leírásában a pengét, a *lišānut* a *gumūru* és a *šakru* követi (ragozott alakban), a Col. II. tör leírásában a *gumūru* kimaradt. A CAD G, 133b a *gumūrut* „hilt of a dagger”-nek (tör markolatnak) fordítja, de a *šakru* fordításaként is a markolat szerepel (CAD Š 1, 192b). Megjegyzésre kerül, hogy Knudtson 1915 el-amarnai táblákról készített fordítását követik ebben. Ez más forrásokban is szerepel, mint a tör egy része,

de, hogy ez a markolat lenne, azt nem lehet megerősíteni. Azt nem tehetjük meg, hogy a *gumūrut*, és a *šakrut* is markolatnak fordítsuk. Knudtson tisztaban volt ezzel, ezért a *gumūrut* nem fordította le, eredeti akkád formájában hagyta. Salonen (1965, 57) szerint a *gumūru* a keresztvas lehetne. Az EA 22 forrásra hivatkozva szerint logikusan a török leírásában először a penge (*lišānu*), aztán a keresztvas (*gumūru*), majd a markolat (*šakru*) és végül a markolatvég/markolatgomb (*rēšu/qaqqadu*) szerepelhet. Ezért ez a négy alkotóelem szerepelne a felsorolásban. Ez meggyőző, hiszen a tör egésze bemutatásra került. Azonban Salonen hallgat arról, hogy a forrásrészletek további három elemét is megnevezik a töröknek (...-*tu*; *malku*; *maṭru*). Mivel a *gumūru* csak itt fordul elő, és a keresztvasra (igazából keresztvédőre) van másik, gyakran használt kifejezés (*šēlu*, Salonen 1965, 60; CAD Š, 128b), illetve az ókori keleti török esetében a keresztvédő (keresztvas) sokkal inkább a markolat részének számított, sokszor nem is külön, hanem egyben kovácsolták, ezért azt a javaslatot fogalmaznánk meg, hogy a *gumūru* a tör hüvelyére vonatkozik. Salonen amellet érvelt, hogy a négy kifejezés (*lišānu*, *gumūru*, *šakru*, *rēšu/qaqqadu*) a tört írja le alapvető egységeiben. Ezzel egyet tudunk érteni, csak nem penge-keresztvas-markolat-markolatgomb, hanem penge-hüvely-markolat-markolatgomb leírásban. Ezért feltételezhető, hogy az ajándék részletező lajstromába a díszített tör hüvelyét is felvették. Azért is tesszük mindezt, mert a ránkmaradt mezopotámiai vagy egyiptomi dísztörök jelentős részénél megmaradt a díszített hüvely is. Ilyenek pl. az ún. uri királyi sírokban talált arany (elektron) török hüvellyel (U. 9361, U. 10014, U. 10020 stb; lásd Woolley 1934), ezek hasonlóan granulációs technikával díszítettek a törön vagy a tör hüvelyén, vagy mindkettőn. Ugyanezt erősítheti, hogy a második tör (Col. II.) esetében a *maṭru* kifejezést Knudtson (1915, 163), majd Salonen (1965, 59) és Adler (1976, 155) is törttartó övként fordítja. Ha a tör övét feljegyezték, akkor nyilvánvalóan az övhöz tartozó tör hüvelyt is fel kellett jegyezniük. Az eddig nem tárgyalt *malku* kifejezésre eddig semmilyen javaslat nem érkezett, ezért ebben a kérdésben nem szeretnénk állást foglalni. (Csabai Zoltán)

- 51 Forshaw 2019, 166–167; Lucas 1948, 274.
- 52 Ezt a hipotézist megerősítheti, hogy Tutanhamon kedvelte és gyűjtötte az antik tárgyakat, kollekciónak vele együtt temették el. Ezek egy része biztosan a XVIII. dinasztia fáraóihoz, III. Thotmeszhez és III. Amenhotephez tartozott, ugyanis a tárgyakon szerepelt az uralkodók neve. Tutanhamont egyrészt érdekelhette ezek kora, másrészt érzelmileg is kötődhetett hozzájuk, mint családi örökséghez. (Bommas 2024, 191–196.)
- 53 Tutanhamonnak fia nem született, valószínűleg csak két lánya, de mindketten halva. Őket Tutanhamon sírjában helyezték örök nyugalomra, a fáraó mellé. Tutanhamon felesége, bár még vitatott, úgy tűnik kihasználva a meglévő diplomáciai kapcsolatokat, a Hettita Királyságból kért új uralkodót Egyiptom számára. Kétségbeesett tettére valószínűleg az Ajtól való félelem vezette. A hettita uralkodójelölt azonban tisztázatlan körülmények között meghalt, még mielőtt Egyiptomba ért volna, így végül Aj lett az új uralkodó. (Dodson 2022, 90–96; Edel 1994, 22–27, XXVIII: 51)

## Bibliográfia

- Adler, H. P. 1976. *Das Akkadische des Königs Tušratta von Mitanni*. Alter Orient und Altes Testament 201. Neukirchen-Vluyn.
- AHw = Von Soden, W. 1965–1981. *Das Akkadische Handwörterbuch, Band I–III*. Wiesbaden.
- Bács T. 2008. „Újbírodalmi sírművészet: a kezdet kérdései”: *Ókor* 8/1–2, 3–13.
- Bommas, M. 2024. *Tutankhamun. A Biography*. New York – Abingdon. <https://doi.org/10.4324/9781003496472>
- Brand, P. 2010. „Reuse and Restoration”: W. Wendrich (szerk.): *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles. <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz002311q4> Utolsó leltetés dátuma: 2024.11.16.

- Broschat, K. – Ströbele, F. – Koeberl, Ch. – Eckmann, Ch. – Mer-tah, E. 2022. *Iron from Tutankhamun's Tomb*. Cairo. <https://doi.org/10.2307/j.ctv2xn164f>
- Burton = Harry Burton fotográfus fényképei, melyeket Howard Carter ásatásain készített. A p0[...] a fényképek sorszáma, amely alapján a Griffith Institute online adatbázisában elérhetőek: <http://www.griffith.ox.ac.uk/discoveringTut/> Utolsó letöltés dátuma: 2024.11.12.
- CAD: Roth, M. T. ed. 1956–2010. *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. Chicago.
- Carter = Howard Carter régész, egyiptológus ásatási kártyái. A kártyák a megadott tárgy (pl. 256dd etc.) leírását és rajzait tartalmazák. Elérhetőek a Griffith Institute online adatbázisában: <http://www.griffith.ox.ac.uk/discoveringTut/> Utolsó letöltés dátuma: 2024.11.12.
- Comelli, D. et al 2016. „The Meteoritic Origin of Tutankhamun's Iron Dagger Blade”: *Meteoritics & Planetary Science* 51/7, 1301–1309. <https://doi.org/10.1111/maps.12664>
- Dodson, A. 2014. *Amarna Sunrise. Egypt from Golden Age to Age of Heresy*. Cairo. <https://doi.org/10.5743/cairo/9789774166334.001.0001>
- Dodson, A. 2022. *Tutankhamun, King of Egypt. His Life and Afterlife*. Cairo. <https://doi.org/10.2307/j.ctv2k88sts>
- Eaton-Krauss, M. 2016. *The Unknown Tutankhamun*. London – New York. <https://doi.org/10.5040/9781474261234>
- Edel, E. 1994. *Die ägyptisch-hethitische Korrespondenz aus Boghazköi in babylonischer und hethitischer Sprache*. 2 vols. Opladen.
- Forshaw, R. 2019. *Egypt of the Saite Pharaohs 664–525 BC*. Manchester. <https://doi.org/10.7765/9781526140159>
- Hayes, W. C. 1978. *The Scepter of Egypt. A Background for the Study of the Egyptian Antiquities in the Metropolitan Museum of Art, Vol. 1. From the Earliest Times to the End of the Middle Kingdom*. Boston.
- Hayes, W. C. 1978. *The Scepter of Egypt. A Background for the Study of the Egyptian Antiquities in the Metropolitan Museum of Art, Vol. 2. The Hyksos Period and the New Kingdom*. Boston.
- Hoffmeier, J. K. 2015. *Akhenaten and the Origins of Monotheism*. Oxford – New York. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199792085.001.0001>
- Hornung, E. 1995. *Echnaton. Die Religion des Lichts*. Zürich.
- Irsay-Nagy B. 2015. „Égbe vezető lépcsők az egyiptomi Királyok Völgye újbírodalmi sírjaiban. A felső pilléres csarnok vallási szimbolikája”: Bács T. – Dezső T. – Vér Á. (szerk.): *Aegyptiaca et Assyriaca. Tanulmányok az Eötvös Lóránd Tudományegyetem Ókortudományi Intézetéből*. Budapest, 101–126.
- Irsay-Nagy B. 2021. „Az alvilág létének tagadása. Ehnaton amarnai királysírja”: Kósa G. – Vér Á. (szerk.): *Reformationes. Reformkísérletek a vallástörténetben*. Budapest, 7–39.
- Johnson, D. – Tyldesley, J. – Lowe, T. – Withers, P. J. – Grady, M. M. 2013. „Analysis of a Prehistoric Egyptian Iron Bead with Implications for the Use and Perception of Meteorite Iron in Ancient Egypt”: *Meteoritics & Planetary Science* 48/6, 997–1006. <https://doi.org/10.1111/maps.12120>
- Kákossy, L. 2003. „Tutanhamon „restauráció-sztélé”-je” (Kákossy László ford.): Harmatta J. (szerk.): *Ókori keleti történeti chrestomathia*. Budapest: Osiris, 46–48.
- Knudtzon, J. A. 1915. *Die el-Amarna Tafeln mit Einleitung und Erläuterungen*. Vorderasiatische Bibliothek 4. Leipzig.
- Liptay É. 2012. „Az ókori egyiptomi koporsó, mint szent tér. A szent tér változásai a Harmadik Átmeneti Korban”: *Ókor* 11/1, 9–16.
- Liptay É. 2018. „A halál, mint alvás, és a halálból való felébredés az ókori egyiptomi halotti ikonográfiában”: *Ókor* 17/4, 20–27.
- Lucas, A. – Harris, R. J. 1962. *Ancient Egyptian Materials & Industries*. London.
- Lucas, A. 1948. *Ancient Egyptian Materials & Industries*. London.
- Matsui T. – Moriwaki R. – Zidan, E. – Arai T. 2022. „The Manufacture and Origin of the Tutankhamen Meteoritic Iron Dagger”: *Meteoritics & Planetary Science* 57/4, 747–758. <https://doi.org/10.1111/maps.13787>
- Moran, W. L. 1992. *The Amarna Letters*. Baltimore–London. <https://doi.org/10.56021/9780801842511>
- Morey, P. R. S. 1994. *Ancient Mesopotamian Materials and Industries. The Archeological Evidence*. New York.
- Rainey, A. F. – Schniedewind, W. 2015. *The El-Amarna Correspondence. A New Edition of the Cuneiform Letters from the Site of El-Amarna based on Collations of all Extant Tablets*. Vol. I–II. Handbuch der Orientalistik 110. Boston. <https://doi.org/10.1163/9789004281547>
- Reeves, N. 2007. *The Complete Tutankhamun. The King, the Tomb, the Royal Treasure*. London.
- Reeves, N. 2015. „The Burial of Nefertiti”: *The Amarna Royal Tombs Project* 1. Tucson.
- Salonen, E. 1965. *Die Waffen der alten Mesopotamier. Eine lexikalische und kulturgeschichtliche Untersuchung*. Studia Orientalia 33. Helsinki.
- Sambuelli, L. – Comina, C. – Catanzariti, G. – Barsuglia, F. – Morelli, G. – Porcelli, F. 2019. „The Third KV62 Radar Scan. Searching for Hidden Chambers Adjacent to Tutankhamun's Tomb”: *Journal of Cultural Heritage* 39, 288–296. <https://doi.org/10.1016/j.culher.2019.04.001>
- Shaw, G. J. 2022. *The Story of Tutankhamun. An Intimate Life of the Boy Who Became King*. New Heaven – London. <https://doi.org/10.2307/j.ctv310vj76>
- Stech-Wheeler, T. – Muhly, J. D. – Maxwell-Hyslop, K. R. – Maddin, R. 1981. „Iron at Taanach and Early Iron Metallurgy in the Eastern Mediterranean”: *American Journal of Archaeology* 85/3, 245–268. <https://doi.org/10.2307/504169>
- Stipich B. 2000. „Árják, hurrik és az Amarna-kor. Tusratta és a Mitanni-kutatás néhány fő kérdése”: *Sic Itur ad Astra* 1–2, 123–153.
- Ströbele, F. – Broschat, K. – Köberl, Ch. – Eckmann, Ch. – Hala H. 2016. „The Iron Objects of Tutankhamun”: Greiff, S. – Kronz, A. – Schlütter, F. – Pange, M. (szerk.): *Archäometrie und Denkmalpflege 2016, METALLA Sonderheft 8*. Göttingen, 186–189.
- TAA = Alfred Lucas kémikus restaurálási, konzerválási jegyzetei. A cikkben bemutatott két tör, a 256k és a 256dd 1925–1926-ban került restaurálásra, a Griffith Institute online adatbázisában elérhetőek az ezekről készült jegyzetek: <http://www.griffith.ox.ac.uk/discoveringTut/> Utolsó letöltés dátuma: 2024.11.12.
- The Griffith Institute: Tutankhamun: Anatomy of an excavation. <http://www.griffith.ox.ac.uk/discoveringTut/> Utolsó letöltés dátuma: 2024.11.12.
- Van de Mieroop, M. 2021. *A History of Ancient Egypt*. New York.
- Williamson, J. 2015. „The Amarna Period”: Grajetzki, W. – Wendrich, W. (szerk.): *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles. <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz002k2h3t> Utolsó letöltés dátuma: 2024.11.16.
- Woolley, C. L. 1934. *Ur Excavations. Volume II. The Royal Cemetery. Plates*. London–Philadelphia. <https://doi.org/10.1038/scientificamerican0834-66>
- Zakrewski, S. – Shortland, A. – Rowland, J. 2016. *Science in the Study of Ancient Egypt*. New York – Abingdon. <https://doi.org/10.4324/9781315678696>
- Zivie-Coche Ch. – Dunand F. 2013. *Die Religionen des alten Ägypten*. Stuttgart.

**Takács Barbara** az ELTE Ókortörténeti Doktori Programjának hallgatója. Kutatási területei: a graeco-egyiptomi varázspapiruszok; antik mágia és amulettek.

**E-mail:** barbara.takacs90@gmail.com

**ORCID:** 0009-0004-4884-2853

**Absztrakt:** A bevezetővel és jegyzetekkel ellátott szövegközlés egy késő ókori graeco-egyiptomi mágikus papirusz (P. Louvre 2391) átokreceptjét tárja az olvasó elé, amely többek között egy fogathajtók ellen irányuló rituálét mutat be. A szöveg egyik különlegessége, hogy a szertartás központi elemét, a macskát a szakember rendkívül sok módon felhasználja (testét, lelkét, energiáját). A bevezetés nagy hangsúlyt fektet a szöveg ókori lejegyzőjének a korábban nem vizsgált szerkesztői jelöléseire, amelyek bepillantást engednek a recept lejegyzésének folyamatába. A teljes szöveg fordításával és elemzésével első alkalommal találkozhat a magyar olvasó.

**Kulcsszavak:** mágikus papirusz, átok, fogathajtás, macska, napisten, Séth-figura

**DOI:** <https://doi.org/10.63872/NRTW1537>

# Egyiptomi átokrecept fogathajtók ellen (PGM III 1–164/GEMF 55)

Fordította, a bevezetést és a jegyzeteket írta  
Takács Barbara

## Bevezetés

A rítus leírása, amelyet receptnek vagy *praxis*nak is hívunk, a PGM<sup>1</sup> III/GEMF<sup>2</sup> 55 jelzetű papiruszon maradt fenn, közismert nevén a Mima-ut-papiruszon (P. Louvre 2391). Nevét egykori tulajdonosáról, Jean-François Mima-ut-ról kapta, akinek 1837-ben bekövetkező halála után a dokumentum a Louvre gyűjteményébe került.

A tárgy az úgynevezett graeco-egyiptomi mágikus papiruszok<sup>3</sup> közé tartozik, amelyek többsége a Kr. u. 2–5. században íródott, bár néhány példány már a Kr. e. 2. századtól datálható. A 19–20. század során kerültek újra napvilágra Egyiptomban, ahonnan európai múzeumokba és gyűjteményekbe jutottak. Mivel a papiruszokat túlnyomórészt helyi lakosok fedezték fel és értékesítették, nem pedig szisztematikus régészeti feltárások során kerültek elő, Egyiptomon belüli lelőhelyük bizonytalan, a régészeti kontextusuk pedig szinte teljesen ismeretlen. Mindazonáltal a legösszetettebb és legkidolgozottabb mágikus kézikönyvek Thébához (*Thébai Mágikus Könyvtár*) és a közelében fekvő Hermonthishoz (*Hermonthisi Mágikus Könyvtár*) köthetők.<sup>4</sup>

A mágikus papiruszok döntő többsége görög nyelven (*koiné* dialektusban) íródott, ugyanakkor egyes szövegekben különböző egyiptomi nyelvfázisok is megjelennek, különösen a démotikus és kisebb mértékben a kopt.<sup>5</sup> Bár elsősorban a görög és egyiptomi vallási-mágikus hagyományokra épülnek, más mediterrán kultúrák elemeit is tartalmazák (zsídó, keresztény, ritkábban perzsa, mezopotámiai). Fontos azonban felismerni, hogy e kéziratok valószínűleg csupán egy kis töredékét képviselik az egykor létezett mágikus kézikönyveknek, így bár értékes forrásként szolgálnak a helyi rituális gyakorlatok rekonstruálásához, önmagukban távolról sem adnak teljes képet az ókori Mediterráneum mágikus hagyományairól. A graeco-egyiptomi mágikus papiruszok a római kori *praxis*ok legátfogóbb írásos forrásai közé tartoznak, betekintést nyújtva az amulettek, átoktáblák és más mágikus eszközök előállításának technikáiba, valamint a mögöttük húzódó koncepciókba. Ezek a szövegek többnyire rituálék előkészítésére és végrehajtására vonatkozó instrukciókat tartalmaznak, részletezve az alkalmazott eszközöket, az invokációkat, a bemutatandó áldozatokat és a rituális eljárásokat.

A Mima-ut-papirusz paleográfiai vizsgálatok alapján a Kr. u. 3–4. századra datálható;<sup>6</sup> erre az időszakra teszik a legösszetettebb és legjelentősebb mágikus kéziratoskat. Bár a papirusz pontos eredete ismeretlen, tartalmából következtetni lehet arra, hogy készítője papi háttérrel rendelkezett, mivel a szöveg alapos ismereteket tükröz az egyiptomi vallási fogalmakról. A tárgyalt rítus hagyományos egyiptomi elemeket tartalmaz, ugyanakkor fő célja, a kocsihajtók elleni átok a római kocsiversenyek hatását tükrözi. Ezek a Kr. u. 2. századtól kezdve váltak rendkívül népszerűvé Észak-Afrikában, különösen Hadrumetumban és

Karthágóban, ahol számos, kocsihajtók elleni átoktábla került elő.<sup>7</sup> R. Gordon és C. Sánchez Natalias egyaránt úgy vélik, hogy a császárkori észak-afrikai átoktáblákat hivatásos szakemberek készítették, akik az egyiptomi rituálékat az új ügyfélkör igényeihez igazították.<sup>8</sup>

A Mimaut-papirusz görög nyelven íródott, rövidebb ókopt részekkel. A paleográfiai vizsgálatok alapján két vagy három írnok készítette.<sup>9</sup> Annak ellenére, hogy töredékesen maradt fenn, és számos része hiányzik vagy nincs összeillesztve, a kutatók egységesen kezelik. A szöveg rekonstrukciója és értelmezése régóta vitatott; bár korábban felmerült, hogy a papirusz két különálló kézirat volna,<sup>10</sup> valójában egyetlen dokumentumról van szó.<sup>11</sup>

A fogathajtók elleni rituálé részletes leírása a papirusz előoldalán, az 5–10. oszlop 1–164. sorában található. A címe a recept végén, a 161. sorban olvasható: *A macska rítusa*. Az állat a praxis központi eleme, amelynek testét, lelkét és energiáját is fel kell használni a kívánt eredmény eléréséhez. A rítus többféle célt szolgálhat: elsősorban kocsihajtók ellen irányul,<sup>12</sup> de bizonyos módosításokkal alkalmazható álmok küldésére, szerelmi vonzalom előidézésére, szerelmesek szétválasztására és viszály szítására (162–164. sor). Bár a szöveg nem ad konkrét utasításokat, hogyan kell a rítust a különböző célok eléréséhez módosítani, néhány támpontunk mégis van. Általános gyakorlat, hogy a praxisban azt a részt, ahova egy adott kívánságot be kell helyettesíteni, „az adott dolgok” (*ta deina pragma*)<sup>13</sup> kifejezés jelöli. A rituálé többi részét nagyjából változatlanul kell végrehajtani. A PGM IV 2006–2125 jelzetű recept például ezt írja erről: „ahhoz, amit végrehajtasz (szertartást), csak a szöveget módosítsd” (2079–2080. sor).

A rituálét hat különálló lépésre bonthatjuk, ha követjük a szöveg szerkezeti rendjét. Fontos azonban megjegyezni, hogy a mágikus receptek gyakran nem feltétlenül a tényleges végrehajtási sorrendet tükrözik.<sup>14</sup> A recept szerkezete a következő:

- 1) A macska vízbe fojtása; a napistenhez intézett invokáció és kérés.
- 2) Előkészületek a macska eltemetésére; a szükséges rituális eszközök (papirusz és három *lamella*<sup>15</sup>) elhelyezésének leírása; utasítás a papirusz elkészítésére.
- 3) Égőáldozat bemutatása; az állat szellemének invokációja.
- 4) A felhasznált víz szétszórása a stadionban vagy más helyszínen; invokáció és kérés.
- 5) A lamellák elkészítésére vonatkozó utasítások; a macska szellemének és alvilági isteneknek a megidézése.
- 6) Két naphimnusz; előzőleg egy-egy instrukció a macskabajusz rituális védőeszközként (technikai *phylaktérion*ként)<sup>16</sup> való használatára, amely a rítus végrehajtása során védi a szakembert a napisten ellen.

### (1) A macska vízbe fojtása; *hsy*; az állat mint a napisten manifestációja

A rítus leírása a macska vízbe fojtásának utasításával kezdődik, amely során az állat isteni státuszú lényé válik (egy. *hsy*, gr. *hesiés* – szó szerint: „áldott”).<sup>17</sup>

„Fogj egy macskát, és tedd *hesiésszé* (istenné) oly módon, hogy a testét [beleteszed] vízbe. Miközben a vízbe fojtod, mondd a hátának.” (1–3. sor).

Bár a *hesiés* kifejezésnek különböző korszakokban eltérő jelentése volt Egyiptomban, a Kr. e. 5–4. századtól kezdve olyan személyekre is utalt, akik vízben lelték a halálukat és akiknek a felfedezésük helyszínén szentélyt emelhettek, és istenként tisztelhettek.<sup>18</sup> A legismertebb ilyen személy Antinoos volt, aki a Nílusban lelte halálát.<sup>19</sup>

A *hesiés* kifejezés a graeco-egyiptomi mágikus szövegekben is előfordul. A PGM-ben a szót vízbe fült személyekre vagy Osirisra használják, míg állatra kizárólag *A macska rítusában* alkalmazzák. A démotikus szövegekben (PDM)<sup>20</sup> viszont a szó gyakran kapcsolódik vízbe fült állatokhoz.

Az állat istenné tétele azt a célt szolgálta, hogy szelleme isteni segítőként, ún. *paredros*ként<sup>21</sup> álljon a rituálé végrehajtójának szolgálatára. Bár a recept explicit módon nem említi, a macska szelleme mégis betölti ezt a szerepet. A *paredros* olyan isteni lény, akinek fő feladata a rituálé végrehajtójának támogatása, például jóslásban, siker elérésében vagy átkok végrehajtásában.

A receptünkben a vízbe fojtásnak a *paredros* megszerzésén túl más célja is van: az isten haragját a varázslat célpontjaira irányítani:

„Gyere hozzám, te, aki a Nap alakjában vagy, macskaarcú isten, és nézd meg, hogyan vétettek a te alakod ellen ellenségeid, NN-ek,<sup>22</sup> azért, hogy megfizess nekik” (3–8. sor).

A macska vízbe fojtása közben a rituálé végrehajtója a napistenhez fohászkodik, miközben szentségtörő cselekedetet hajt végre: megöli az isten szent állatát,<sup>23</sup> a tett elkövetésével pedig az ellenségeit rágalmazza meg, akik így az isten ellenségeivé is válnak. Ezáltal az isten haragját próbálja az átok célpontjaira irányítani. Ez a módszer – amely során a rituálé elvégzője blaszfémikus dolgokat mond vagy cselekszik, és ezzel ellenségeit vádolja meg – jól ismert volt Egyiptomban, és már a Piramisszövegek óta alkalmazták.<sup>24</sup> A technika számos mágikus papiruszon is megjelenik, görögül *diabolé* („rágalmazó varázslat”) volt a neve.<sup>25</sup>

De ki az említett macskaarcú isten, aki a Nap alakjában (*morphé*) jelenik meg? Az 1986-os angol nyelvű kiadás lábjegyzete szerint: „Az itt megszólított istennő Sekhmet-Bastet, aki jól ismert egyiptomi mágikus szövegekből.”<sup>26</sup> Az értelmezés ellen azonban számos érv szól: a szövegben nincs említés Bastetről, és a macskaarcú isten névelője végig hímnemű. A megoldás az egyiptológiai szakirodalomban már régóta ismert: a macska Ré napisten megnyilvánulása.<sup>27</sup> Az istenséget úgy képzeltek el, hogy minden órában más alakban jelenik meg; ezek egyike volt a macska, hasonlóan a szkarabeuszhoz, ibiszhez, krokodilhoz, páviánhoz és sólyomhoz.

A macska és a napisten kapcsolatát több szöveg is alátámasztja, például a *Naplítania*, amely a Kr. e. 15. századtól kezdődően sírfalakon jelent meg. Ez a szöveg egy hosszú litániával kezdődik, amely 75 szakaszból áll, mindegyik Ré egy-egy éjjeli alakjának szentelve. A szakaszok ugyanazt a szerkezetet követik: a Nap köszöntésével kezdődnek, majd az isten adott formájának azonosítása és szerepének leírása következik, vé-

göl a forma nevének megismétlésével zárulnak. A szöveg mellett mindegyik alak ábrázolva is van. A macska az 56. szakaszban szerepel:

„Dicsőség neked, Ré, magasztos és hatalmas!  
Nagy Macska, az istenek védelmezője.  
Bíró, a tanács vezetője, a szent barlang élenjárója.  
Valóban te vagy a Nagy Macska alakja.”

(J. C. Darnell és C. M. Darnell fordítása nyomán)<sup>28</sup>

A macska szerepe mint a napisten védelmezője, szintén széles körben ismert volt Egyiptomban, és számos sírfalon ábrázolták. Az állat a napbárkát védte az óriáskígyó Apep (görög néven Apophis) ellen a Nap túlvilági útja során, amikor a kígyó megpróbálta elnyelni azt. A macska mint a napbárka irányítója *A macska rituáléjában* is megjelenik majd, az egyik lamellára írt invokációban:

„Szent [uralkodó], hajós, aki az úr isten kormányrúdját [irányítja], [emelkedj fel] hozzám, hatalmas macskaarcú, [az isten] kormányrúdját irányító.” (81–83. sor)

A *Halottak Könyve* 17. fejezete szintén említi a macskát Ré egyik megnyilvánulásaként: „Ez a macska, ő maga Ré.” (T. Allen fordítása nyomán)<sup>29</sup>

Ré tizenkét nappali órában megjelenő alakjai (*dódekaóros*)<sup>30</sup> három graeco-egyiptomi mágikus papiruszon is szerepelnek, mindegyik a napistenhez intézett invokáció részeként. A macska mindháromban szerepel:

PGM III 507–508: „A harmadik órában macska alakot vesz fel.”

PGM IV 1649–1650 és PGM XXXVIII 18: „Az első órában macska alakot vesz fel.”

A *macska rituáléja* tehát az állatot Ré napistennel azonosítja, nem pedig Bastettel. Ezáltal a macska megölése is értelmet nyer: az isteni harag katalizátoraként szolgál, amely a rituálé végrehajtójának kiszemelt célpontjaira irányul.

## (2) Temetési előkészületek, a három fémlemez (lamella) említése és a papirusz elkészítése

A rituális előírások szerint a macska vízbe fojtását követően a lemezeket az állat testébe kell helyezni. A megátkozandó kocsi-hajtók és felszereléseik ábrázolását pedig papiruszra kell lerajzolni, amelyet azután a macska testére kell tekerni. Ezt követően az állatnak áldozati szertartás részeként égőáldozatot kell bemutatni. Bár az átkokat hagyományosan ólomlemezre szokták karcolni, ebben az esetben a lamellák anyaga nincs meghatározva.

A test papiruszba burkolása az egyiptomi állatmumifikálási szokásokat idézi,<sup>31</sup> amelyek más rituálékban is megjelennek.<sup>32</sup>

## (3) Égőáldozat bemutatása a macskának; szellemének invokációja

A *macska rituáléja* előírja, hogy az áldozati felajánlás során hét méceszt kell hét kiégetetlen agyagtéglán meggyújtani, és *styrax*-gyantát kell égetni. Ezt követően a macska testét egy

sírban vagy más temetkezési helyen, esetleg stadionban kell elhelyezni. A szöveg ezen a ponton (25–35. sorok) töredezett, így az egyes lépések nem rekonstruálhatók pontosan. Az azonban bizonyos, hogy egy invokációt kell elmondani a felkelő nappal szemben állva, amelyben egy *angelost*,<sup>33</sup> valamint valószínűsíthetően a hely *daimónját* kell megszólítani. A szövegben említés esik lovak futásáról is. Ezt követően a szöveg ismét olvashatóvá válik.

## (4) A víz szétszórása; invokáció és kérés

A rituálé következő lépése a fojtás során használt víz szétszórása a stadion területén vagy azon a helyen, ahol a macskát eltemették. Ezt az aktust invokáció kíséri, amelyet chthónikus istenekhez, többek között Hermészhez és Hekatéhez,<sup>34</sup> valamint a hely *daimónjához* és a macska szelleméhez kell intézni. A rituálé kontextusában két lehetséges értelmezési keret merül fel:

1) Ha az átokrituálét stadionban hajtják végre, akkor a „hely *daimónja*” egy olyan sportoló szellemére utalhat, aki erőszakos halált halt egy verseny során (*bi[ai]othanatos*), és akinek lelke a helyszínhez kötődik.<sup>35</sup> 2) Ha viszont a rituálé temetőben zajlik, akkor a *daimón* egy ott eltemetett személy szelleme lehet.<sup>36</sup>

A víz használata mögött az a koncepció állhatott, miszerint az isteneknek szentelt állatok inherens szakrális erővel bírnak, amelyet haláluk során át lehet vezetni máshova, például folyadékba.<sup>37</sup> Az isteni energia ilyen módon történő átvitele más mágikus szövegekben is megfigyelhető, ahol a folyadék szintén fontos szerepet játszik. Például a már említett PGM I 1–42 praxisban egy sólymot fekete tehéntej és attikai méz keverékébe kell fojtani, majd ezt a folyadékot napkelte előtt meg kell inni, hogy az isteni erő átszálljon a tett végrehajtójába: „idd meg a felkelő nap előtt, és valami isteni lesz a szívedben” (20–21. sor). Hasonlóképpen, a PGM VII 628–642 receptje szerint egy gyíkot kell lilimolajba fojtani (hogy az állat isteni lényvé váljon), miközben egy memphisi Asklépios (Imhotep) képével vésett gyűrűt kell mellé helyezni. Ahogyan a víz magába szívja a macska isteni esszenciáját, amelyet később isteni lények megidézésére használnak, úgy a sólyom és a gyík életereje (a szimbolizált isten erejével) is áttevődik a rituálé tárgyaira vagy a rítus végrehajtójára.

Ezt az analógiát erősítik a PGM XII-ben található rituálék is, amelyekben – bár folyadékot nem alkalmaznak – hasonló mechanizmus figyelhető meg. A 270–350. sorokban (GEMF 15.319–399) szereplő recept szerint héliotróp kőre kell vésni a napisten képét és nevét, majd egy rituálé keretében aktiválni; ennek részeként egy élve felvágott kakas beleire kell helyezni a követ. Ahogy az állat haldoklik, a kő fokozatosan magába szívja az állat életerejét, és ennek révén a napisten, Hélios erejét is, akit szimbolizál. Egy másik, a 14–95. sorban található recept (GEMF 15.63–144) pedig előírja, hogy a rituálé első napján egy kakast és kisebb madarakat kell megölni egy Erős-szobor előtt. A szöveg hangsúlyozza, hogy az állatokat nem szabad elégetni, hanem pusztán kézzel kell megfojtani, miközben a szoborhoz tartják őket, így a lelkük (*pneuma*) a szoborba tud költözni: „Azonban ne égesd el őket, hanem fojtsd meg az Erős-szoborhoz tartva őket, amíg mindegyik meg nem fullad, és a lelkük bele nem száll a szoborba.” (PGM XII 31–34/GEMF 15.80–83)

Az állatok leölése egyik vizsgált varázslat esetében sem az istennek bemutatott áldozat része. Az utolsó rituálé ki is emeli, hogy az állatokat nem szabad elégetni – ami a szokásos eljárás az isteneknek szánt áldozatok esetében. A cél ezekben a rituálékban, hogy megszerezzék az adott istenséggel kapcsolatban álló állat lelkét, és ezen keresztül hozzáférjenek az isten erejéhez. Ezt úgy érik el, hogy az állatokat közvetlen kapcsolatba hozzák emberrel, tárggyal vagy folyadékkal, így a haláluk során felszabaduló energia átáramlik a kívánt médiumra, amelyet később a varázslat céljaira lehet felhasználni.

### (5)/1 A három lamella előkészítése

#### a) A lamellák rajzai<sup>38</sup>

A következő részben megtudjuk, hogy mit kell a három lamellára rávésni: kettőre varázsigéket (*voces magicae*),<sup>39</sup> két, más forrásból is jól ismert palindromot, az *Ablanathanalb*t és az *Iaeó-logos*t, míg a harmadikra három alak rajzát és egy invokációt.

Az első két lamellára vonatkozó utasítások a szöveg 6. oszlopának végén találhatók, ahol két egymás melletti jel utal az írás elrendezésére. A jobb oldali jel azt jelzi, hogy a szöveget „szőlőfürt alakban” (V)<sup>40</sup> kell elhelyezni, míg a bal oldali egy „négyzet alakzatot” (*plinthion*)<sup>41</sup> sugall; utóbbi azonban nem látható teljes egészében a papirusz sérülése miatt. A „szőlőfürt alakzat” jelzése a 7. oszlopban, a harmadik lamella leírásánál is megjelenik. Ennek belsejében az *Aberamenthó*-palindrom szerepel, alatta pedig egy szöveges instrukció: „szív alakban, mint egy szőlőfürt” (69. sor).

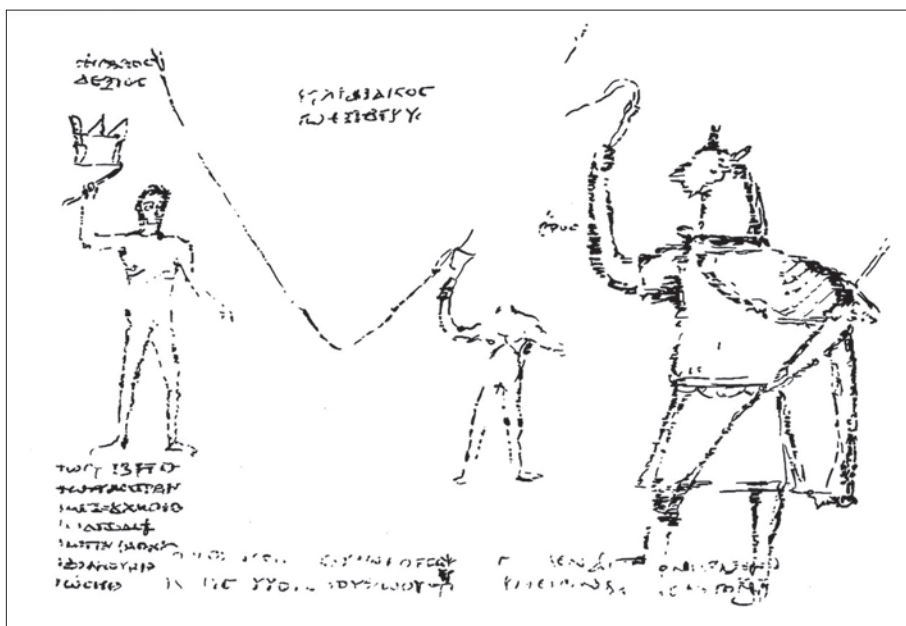
A szöveg írója jól ismerhette az ilyen típusú ábrázolásokat, amelyek gyakran előfordulnak papiruszokon és egyéb mágikus tárgyakon. Emiatt tarthatta feleslegesnek, hogy kiírja a teljes szöveget az adott alakzatok szerint; elegendő volt az elrendezésre néhány vonallal utalni. A mágikus receptekben általánosan megfigyelhető, hogy a szöveg szerkesztői jegyzetszerűen fogalmazták meg az utasításokat, és nem tértek ki részletesen azokra az elemekre, amelyeket evidensnek tartottak. Mindez jelzi, hogy szakszövegekről van szó, amelyeket a szakemberek saját használatra vagy más hozzáértők számára készítettek.

A harmadik lamellára vonatkozó szőlőfürt-jel alatt három alak látható, amelyeket néhány varázsige és egy hosszabb invokáció kísér. A jobb oldalon egy állatfejű, antropomorf figura áll, chitont és a bal vállán átvetett köpenyt visel. Jobb kezében ostort tart, baljában pedig hosszú botot, amelynek felső része a papirusz sérülése miatt nem látható. Ez az alak jóval nagyobb, mint a másik kettő.

A bal oldalon emberalak van ábrázolva; a középső figura teste szintén emberé, a feje azonban a papirusz sérü-

lése miatt hiányzik. Ez a két alak is ostort tart a jobb kezében. A bal oldali figura ostora egy azonosítatlan, négyzet alakú tárgyat érint.<sup>42</sup> A bal oldali figura felett kétsoros felirat olvasható: σκελετός | δεξιός („jobb csontváz”). Hasonlóképpen, a középső alak felett egy töredékes szöveg nyomai láthatóak szintén két sorban: ζ | επος, amelyet így egészítenek ki: [σκελετός] ζ | [ἄριστ]ερός („bal csontváz”). A bal oldali figura alatt az *Ióerbéth*- vagy *Séth-logos*<sup>43</sup> olvasható. K. Preisendanz a figurák feletti feliratokat úgy értelmezte mint az alakok felcserélésére vonatkozó utasításokat a lamella elkészítésekor.<sup>44</sup> Ennek azonban ellentmond, hogy a két alak hasonlóan van ábrázolva, így kérdéses, hogy a megcserélésükkel mit értenek el. Úgy gondolom, hogy a feliratok az alakok elhelyezkedését jelölik az állatfejű figurához képest. Ebben az esetben a középső alak, amely „bal csontvázként” van megjelölve, már eleve a megfelelő pozícióban van az állatfigura bal oldalán. A bal oldali alak pedig, amely „jobb csontvázként” van megjelölve, az állatfejű figura jobb oldalára kerülne. Ezt a kompozíció-típust, amikor a Séth-figura két oldalán egy-egy alak látható, jól ismerjük az átoktáblákról.<sup>45</sup>

Több jel utal arra, hogy a rajz, de legalább is a két szélső alak a szöveg lejegyzése után került a papiruszra. Az állatfejű alak egy része a margóra került,<sup>46</sup> lábai aránytalanul rövidek a testéhez képest, lábfejei pedig belecsúsznak az alatta található invokáció szövegébe, és talán ezért is nincsenek megfelelően kidolgozva. Az illusztrátor láthatóan igyekezett, hogy ne akadályozza a szöveg olvashatóságát. A bal oldali figura teljesen a margóra szorult, akárcsak az alatta levő *Ióerbéth-logos*, amely szintén belelóg az alakok alatti invokációba. Ez a fajta elrendezési probléma máshol nem figyelhető meg a szövegben. A hatodik és hetedik oszlopban található *logoi* elhelyezésére szolgáló vizuális útmutatók pontosan illeszkednek a szövegoszlopok határai közé, ami azt jelzi, hogy ezeket előre megtervezték. Ezzel szemben a harmadik lamellára vésendő alakok esetében kitűnik, hogy a kompozíció nem jól átgondolt tervezés eredménye, hanem kényszermegoldás. A főszöveg ír-



1. kép. A harmadik lamellára vésendő ábrázolás.  
A képet a rajz készítője, Hevesi Krisztina engedélyével közlöm

noka nem hagyott elegendő helyet a rajzok számára az *Aberamenthó-logos* elrendezésének jelölése (V) és az alakok alatti invokáció között, így a két szélső figurát a fennmaradó helyre rajzolták. Ezen túlmenően a bal oldali figura alatti *Ióerbéth-logos*, valamint a bal és középső alakok feletti címkék (jobb és bal csontváz) láthatóan kisebb betűkkel íródtak, feltehetően szintén a helyszűke miatt. A *logos* sorai emellett nem igazodnak az invokáció soraihoz; a *logos* a jóval nagyobb betűkkel írt invokáció sorai közé esik.

A mágikus papiruszokban gyakran megfigyelhető, hogy a szöveg másolásakor kihagytak helyet a rajzoknak, amelyeket később, akár egy másik személy rajzolt be. Ez a gyakorlat sok esetben vezetett pontatlan, rosszul illeszkedő vagy éppen elmaradó ábrázolásokhoz.<sup>47</sup> Az illusztrációkat tehát nem mindig tekintették a másolt mintarecept szerves részének, és sok esetben utólag rajzolták oda.

Úgy vélem, hogy a receptünk esetében is a rajzos kompozíciót, vagy legalábbis a két szélső alakot, a *Séth-logos*t és a címkéket később adták hozzá a papiruszhoz, és nem egy mintarecept alapján készítették. Ha az egész rajz előre meg lett volna tervezve, a kompozíció jóval rendezettebb volna, az illusztrációk számára több helyet hagytak volna. A figurák nem szorultak volna a margókra, és nem lett volna szükség utólagos elhelyezési utasításokra. Ez arra enged következtetni, hogy az írnok nem rendelkezett az illusztrációk mintájával a szöveg lejegyzésekor, hanem azokat csak utólag tervezték meg, és adták hozzá a papiruszhoz.

### b) Két ábrázolnak a figurák a harmadik lamellán?

Az alakokat sokféleképpen értelmezik: a bal oldalt azonosították a napistennel, Isis-Hekaté-Ereškigallal, cirkuszi versenyzővel; a középső alak kapcsán felmerült, hogy Isis-Hekaté-Ereškigall, a fej nélküli Osirist, a napistent vagy egy macskafejú démont ábrázolna.<sup>48</sup>

Ezek a feltevések ezt a két alakot két különböző lényként értelmezték. Ennek azonban ellentmond, hogy mindkettő ugyanúgy „csontvázként” van megjelölve, ami arra utal, hogy ugyanazt ábrázolják. R. Martín Hernández felvetette, hogy ez a két alak talán a két *paredros* démon lenne, akik átoktáblákon a Séth-figura mellett láthatók.<sup>49</sup>

Adódik azonban egy további lehetőség is: a figurák az átok célpontjait is megjeleníthetik.<sup>50</sup> Ezt a feltevést erősíti a „csontváz” felirat, amely összhangban áll azzal a gyakorlattal, hogy az átok célpontjait gyakran halottként (múmiaként) ábrázolták.<sup>51</sup> Sőt, a PGM IX leigázó varázslatában az átok célpontját kifejezetten csontvázként kell megrajzolni.

A jobb oldalon álló állatfejú figurát is különbözőképpen értelmezték: macskaként, lófejú lényként és Séth istenként. Ikonográfiailag az ún. Séth-figurák közé tartozik; ezt a kategóriát R. Wunsch alkotta meg az átoktáblákon megjelenő ló- vagy szárfőfejú lények megnevezésére.<sup>52</sup> Az alakot gyakran veszi körül az *Ióerbéth/Séth-logos*, valamint Osirishez kötődő szavak (Eulamo, Osiris, Mnevi) és a múmia-Osiris ábrázolása.<sup>53</sup> A lófejú démon-megnevezés elsősorban az alak fülein és a kocsihajtók elleni átkokban való előfordulásán alapul. Ugyanakkor viszont az alak olyan varázsszövegekben is szerepel, amelyeknek nincs közük a kocsi-versenyekhez.

Véleményem szerint az állatfejú alak Séth istent ábrázolja. Ezt támasztja alá az *Ióerbéth/Séth-logos* és *Aberamenthó-logos* jelenléte, amelyek elválaszthatatlanul kapcsolódnak az istenhez, és gyakran kísérik átoktáblákon és receptekben. További érv, hogy az invokációban együtt idézik meg a macska szellemével. Ez a látszólag szokatlan párosítás az egyiptomi mitológiában gyökerezik, ahol mindkét istenség a napbarkát védelmezi az óriáskígyó, Apophis ellen.<sup>54</sup> Ezt példázza egyebek közt a Halottak Könyve 108. mondása:

„Ama hegy csúcán van egy kígyó.

Annak hossza harminc könyök, homlokából három könyök kovakő, foga villog....

Azután, ahogy beáll az éj, szemét majd Ré ellen fordítja.

Megtörténik majd, hogy megáll a szent bárka, nagyot látnak a hajósok:

elnyel majd hét könyöknyit a nagy vízből.

Belevágja majd ércdárdáját Széth,

ki köpeti vele mind, amit elnyelt.

Szemben áll majd vele Széth, szól majd varázs-szóval:

- Fordulj vissza az éles ércről, amely a kezemben van!

Szemben állok veled,

hogy rendben haladjon a bárka.

Nézz félre!” (Ford. Fábíán Zoltán)<sup>55</sup>

### (5)/2 A macska lelkének és alvilági isteneknek a megidézése

Az alakok alatt egy invokáció olvasható, amely a macskafejú istenhez és Séth-Typhónhoz szól. A szöveg, a sorok tördelésével jelölve, a következő:

Invokáció 1/a:

„[Emelkedj fel] hozzám, | hatalmas macskaarcú, [az isten] kormányrúdját irányító. Tedd meg | NN tettet” – szokásos<sup>56</sup> – „a mai naptól fogva | gyorsan, gyorsan, hamar, hamar. Hajtsd végre számomra NN dolgot,” | – szokásos, amit akarsz. *záró jelzés*

Invokáció 2:

*coronis*<sup>57</sup> „Hatalmas Séth Typhón, cselekedj törvényellenesen az | erőddel és hajtsd végre NN dolgot ezen a helyen, | [...] ahogy megparancsoltam a képmásodnak (*eidólon*), | mivel kényszerítelek téged MASKELLI MASKELLÓ *logos*.<sup>58</sup>

Invokáció 1/b:

Hajtsd | végre számomra ezt az NN dolgot a te alakodban, | macskaarcú szellem (*angelos*), hajtsd végre számomra | NN dolgot” – szokásos – „és az ezután leírt dolgokat” – más kívánságokhoz. (82–93. sor)

Három érv szól amellett, hogy a macskához intézett invokáció (1/a) eredetileg a 86. sorban ért véget: 1) a szokásos záró mondatdal fejezték be: („hajtsd végre számomra NN dolgot – szokásos, amit akarsz”); 2) a szerkesztő tipográfiai jeleket (záró jelzést és *coronist*) tett a mondat végére és a margóra;<sup>59</sup> 3) a Séthhez szóló invokáció új sorban kezdődik, bár az előző sor

kétharmada üresen maradt. Ez a tipográfiai választás mindig elválasztó szerepet tölt be, és általában arra utal, hogy vagy egy új egység kezdődik a rituáléban, vagy egy teljesen új rituálé veszi kezdetét.

A Séthhez intézett invokációt (Invokáció 2) követően a szöveg megismétli a macskához intézett (1/a) kérés végét, vagyis a folyamodó kívánságainak teljesítésére vonatkozó részt, ami-re azért volt szükség, hogy helyreálljon a szöveg dinamikája.

A beillesztés jelölései arra utalnak, hogy az írnok szándékosan kiemelte a mintaszövegtől való eltéréseket. Ez segít megkülönböztetni a pusztán lemásolt elemeket az írnok által hozzáadott részekről, és jelzi, hogy nem egyszerű másolás történt, hanem egy módosított változat jött létre.

Az nem állapítható meg biztosan, hogy a szerkesztői jeleket a mi receptmásolatunk írnoka adta hozzá, vagy már egy korábbi verzióban is jelen voltak. Ugyanakkor, ahogyan azt korábban kifejtettem, bizonyos, hogy a rajz a recept példányunk illusztrátorának a munkája, és nem ugyanazon recept alapján készült, mint a szöveg.

Feltételezhető, hogy Séth megjelenése a macskához intézett invokációban összefügg az állatfejú alak ábrázolásával, amely Séth megidézett *eidolonját* („képmását”) jeleníti meg. Ha így van, akkor a szöveg beillesztésének az oka maga a kép lehetett – vagy fordítva, a szöveg bővítése indokolta a figura hozzáadását.

Egy praxis forrása olykor egyetlen mintarecept volt, amelyet vagy pontosan lemásoltak, vagy módosítottak, míg máskor a rituálét több, különálló forrásból állították össze. Különösen a himnuszok esetében figyelhető meg, hogy stílusuk és nyelvezetük gyakran eltér a recept többi részétől, ami arra utalhat, hogy attól független forrásból származnak.

### (6) A két naphimnusz és a macska bajusza mint technikai phylaktérion

A recept két imával zárul, amelyeket egy-egy amulettre vonatkozó utasítás vezet be. Ezek az instrukciók szinte szó szerint megegyeznek, azzal az egyetlen különbséggel, hogy az első napnyugtakor, míg a másodikat napkeltekor kell elmondani. A két ima vizuálisan is elkülönül egymástól: bár a második ugyanazon a soron kezdődik, ahol az első véget ér (9. oszlop, 9. sor), újabb szerkesztői jelölés, *spatium* választja el őket, amelyet az első ima végén egy záró jelzés és a margón egy *coronis* kísér – hasonlóan, mint az 5. szakaszban (8. oszlop, 4–5. sor). Ezen túl az első ima egy jókívánsággal zárul: „Jó alászállást (az alvilágba)!”.

A záró jelzések megint arra engednek következtetni, hogy nem csupán a szertartás különböző fázisainak elválasztásáról van szó, hanem egy korábbi recept módosításának a jelöléséről. Valószínű, hogy a második ima eltérő forrásból lett beillesztve, és a szerkesztő ezt kívánta jelezni.

Tartalmilag az első ima szorosan kapcsolódik a recept többi részéhez: a napbárka megállítása, az ellenség isten elleni büntetésének felelevenítése és a korábban szereplő *voces magicae* megismétlése mind visszatérő elem. A második ima azonban teljesen eltér ettől: itt a hangsúly az egyiptomi kozmogóniák különböző teremtéstörténeteinek van: a napisten tojásból vagy gyermekként való megszületésén, illetve az ósöcénből való

önteremtésén.<sup>60</sup> Emellett a második ima más kultúrákból származó elemeket is ötvöz, úgy mint a görög irodalomból ismert Apollón-Hélioszhoz tartozó leírásokat („te, aki szereted a jóslást”, „aranyarcú”, „aranyugarú”), valamint a zsidó hagyományból vett neveket, mint az Iaó és különböző arkangyalok megnevezései.<sup>61</sup>

Az imák elmondásának előírt időpontja jól illeszkedik azok tartalmához. Az első imát napnyugtakor kell elmondani: ez a Nap lenyugvását kívánja megállítani; a második imában a Nap feljövetelén és újjászületésén van a hangsúly, ezért ezt napfelkeltekor kell előadni.

A két ima előtt említett amulett a macska arcának mindkét oldaláról származó bajuszsálakból áll, amelyet a rituálé végrehajtójának a kezében kell tartania – feltehetőleg a szertartás teljes ideje alatt. Ezt a fajta védelmi eszközt technikai phylaktérionnak neveztem el, jelezve, hogy használata a rituálék szakavatott végrehajtóinak az eszköztárába tartozhatott. Céljuk, hogy ideiglenes védelmet biztosítsanak a rituálé során megidézett entitásokkal (istenekkel, *daimónokkal* és szellemekkel) szemben.<sup>62</sup> Gyakran közvetlen kapcsolat figyelhető meg a megidézett istenség és az amulett anyaga között, ahogyan ezt *A macska rituáléjában* is látjuk.<sup>63</sup>

Az imák után a recept egy „címmel” zárul: „Ez a macska rituáléja mindenféle célra.” A mágikus szövegekben ez a rész szinte mindig a szöveg elején található, megkönnyítve a receptek közötti eligazodást, csupán egyetlen másik példáról tudok, amikor a leírás végére kerül.<sup>64</sup> Ezt végül az alkalmazási lehetőségek felsorolása követi: a kocsihajtók megátkozása mellett a rituálé használható álmokküldésre, szerelmi kötésre és elválasztásra, illetve vizsoly keltésére (162–164. sor).

### Konklúzió

A rituálé középpontjában az egyiptomi napisten szent formája, a macska áll, amelynek energiája, lelke, testrészei és egész teste kulcsszerepet játszik az átokban. Az állatot különféleképpen használják fel: 1) A macska megölése az ellenség isten előtti megrágalmazásának alapjául szolgál (*diabolé*), ezáltal biztosítva az istenség segítségét a kiválasztott célpontok ellen. 2) A macska halálával a rituálé végrehajtója egyaránt szert tesz egy holttestre (amelyet átokhordozóként használ, hasonlóan az átoktáblákhoz) és egy lélekre (*nekydaimón* vagy *hsy*), amely segítő (*paredros*) szerepet tölt be. A macska lelke – a hely *daimónjával* és más alvilági istennel együtt – imák, szövegek és a testébe helyezett lamella ábrái révén kerül megidézésre, amelyben az állat életenergiáját (és rajta keresztül a napisten erejét) megőrző víz is kulcsszerepet játszik. 3) Végül nemcsak a macska tetemét, lelkét és energiáját használják fel, hanem a bajuszt is, amely amulettként szolgál a Nap ellen.

A szöveg hagyományos egyiptomi vallási fogalmakat és technikákat használ, mint a *hsy*, Ré különböző formái, az állatmumifikálás, és bemutatja, hogyan igazították ezeket egy új kulturális kontextushoz és eltérő célközönséghez. A római kocsiversenyek elterjedése új piacot teremtett az olyan átokok számára, mint *A macska rituáléja*. A recept egyes részei így módosításokon estek át, ami arra utal, hogy egy korábbi rituálét alakítottak át kocsiversenyekre specializált átokká. Az alakok elrendezése – kettő a margón, a szöveggel több helyen átfé-

désben –, valamint a hozzáadott jegyzetek, amelyek a csontvázalakok áthelyezésére utalnak, azt jelzik, hogy az illusztráció valószínűleg nem tartozott ahhoz a recepthez, amelyről a szöveget másolták. Inkább újonnan létrehozott kompozícióról lehet szó, amely eltérő forrás(ok) alapján készült, és minden bizonnyal egy rituális szakember műve. A szerkesztői jelölések (záró jelzés és *coronis*) eredete bizonytalan; lehet, hogy a Mimaupapirusz leírója vezette be őket, de az is lehetséges, hogy már egy korábbi példányon is jelen voltak.

A recept meglepően ritkán utal fő céljára, kocsihajtók megátkozására. A harmadik lamellán kívül egyedül a macska köré tekerendő papiruszra kell konkrétan ezzel kapcsolatos dolgokat rajzolni és írni. A rituálé közben elmondandó számos ima egyike sem tesz említést erről a felhasználási célról, csupán az ellenségek megátkozásáról van szó bennük. Ez is mutatja, hogy standard átokszövegről van szó, amelyet kis mértékben alakítottak át versenyátokká. A rítus „kerete” – a macska felhasználása, az ellenségek megrágalmazása, az imák –, változatlan, csupán a megadott részekbe (*deina*, NN) kell a kívánt céllal kapcsolatos szöveget behelyettesíteni. Így könnyedén átalakítható úgy, hogy másféle rontásra is fel lehessen használni, aminek a listáját a recept végén olvashatjuk.

A papiruszok anyagszerűségének vizsgálata – túlmutatva pusztán szöveghordozói szerepükön – egyre nagyobb jelentőséget nyer. Lehetővé teszi, hogy árnyaltabb képet alkossunk a receptek lejegyzésének folyamatáról és azok forrásairól. E ku-

tatások rávilágítanak arra, hogy míg egyes szövegeket pusztán lemásoltak, másokat tudatosan átszerkesztettek, és módosítottak. A papiruszok fizikai jellemzőinek vizsgálata és a szövegek paleográfiai elemzése így folyamatosan formálja és gazdagítja a róluk alkotott ismereteinket.

## A fordításhoz

A fordítás során a papirusz kiváló minőségű digitális képeire és K. Preisendanz – A. Henrichs 1973-as átiratára támaszkodtam (30–39), amelyek szövegét összevettem az utóbbiban közölt német fordítással, valamint a Betz-féle kiadás (1986, 18–22) angol fordításával és jegyzeteivel.

Az idézőjelek azokat a szövegrészeket jelölik, amelyeket ki kell mondani vagy rá kell írni a rituálé tárgyaira, megkülönböztetve őket a pusztán instrukcióként szolgáló utasításoktól. A „várásigéket” a papiruszon található eredeti tagolás szerint közlöm, olykor eltérve a korábbi kiadásoktól. A szakirodalomban elterjedt gyakorlatot követve ezeket a szöveg többi részétől nagybetűkkel emeltem ki.

A recept két rövidítést alkalmaz: a Nap nevét többnyire görög betűkkel írja ki (*hēlios*), csupán egyetlen esetben – a recept végén található két ima első részéhez tartozó instrukcióban (94. sor) – használja a Δ jelet. A *deina* (NN) szó helyett következetesen a Δ jel szerepel.

## FORDÍTÁS

[Fogj] egy macskát, és tedd *hesiészé* (istenné) oly módon, hogy a testét [beleteszed] vízbe. Miközben a vízbe fojtod, mondd a hátának. A fojtás közben mondandó ima: „Gyere hozzám, te, aki a Nap<sup>65</sup> alakjában (*morphé*) vagy, (5) macskaarcú isten, és nézd meg, miként vétettek a te alakod ellen ellenségeid, NN-ek, hogy megfizess nekik, és elvégezd NN dolgot, mivel hívlak téged, a szent lelket (*pneuma*)! Kerekedj felül ellenségeiden, (10) NN-eken, mert szólítalak téged a neveid által:<sup>66</sup> BARBA[THI]AÓ [BAIN]CHÓÓ[ÓCH] NIABÓ[AITH]A[BR]A[B] SESENGENBARPHARARGÉS [...] PHREIMI, emelkedj fel hozzám, macskaarcú isten, és hajtsd végre NN dolgot” – szokásos. (15) Fogd a macskát, és készíts [három] lamellát: egyet a végbélnyílásába, egyet a [fejére] (?),<sup>67</sup> egyet a gégejére. Írd le a kívánt cél szövegét egy új papirusztekerésre cinóberrel,<sup>68</sup> [azután] a kocsikat, a kocsihajtókat, (20) az üléseket és a lovakat, majd tekerd körbe a macska testét vele. Végezd el a temetési szertartásokat:<sup>69</sup> gyűjts meg hét lámpát [hét] kiégetetlen téglafelett, mutass be égőáldozatot styrax füstöléssel, és örvendj. Fogd a (macska) testét, [és (25) őrizd meg] egy sírban vagy egy [sír/hely/stadion]<sup>70</sup> helyén [elhelyezve] [...] színek [...] sír [...] nézz a felkelő Nap felé [...], és mondd: „lélek (*angelos*) [...] SÉ]MEA chthónikus (fem.) [...] (30) adj biztos (?) [...] chthónikus (masc.), aki a lovak futását [...] IAKTÓRÉ [tartsd](?) [...] tartsd vissza [...] [PHÓK]ENSEPSEU EREK [...] számomra a lelket [...] a hely daimónját [...] (35) és legyen számomra [NN dolog], gyorsan, gyorsan, hamar, hamar. Mert szólítalak téged ezen a helyen, ebben az órában a kérlelhetetlen isten által [...] THA CHÓEA EINCHOUCHEÓCH és

a hatalmas chthónikus isten által ARIÓR EUÓR és a rád helyezett (40) neveid által, hajtsd végre NN dolgot” – szokásos. Fogd a fojtásból megmaradt vizet, és szórd szét a stadionban vagy a szertartás helyszínén. Az elmondandó szöveg, amelyet a fojtás vizébe kell mondanod, amíg a vizet szórod, így hangzik: „Hívlak téged, minden ember teremtményét (fem.), (45) aki összegyűjtötte Meliouchos testrészeit és magát Meliouchost<sup>71</sup> OROBASTRIA [NE]BOUTOSOUALÉTH csapdabaejtő, halottak úrnője,<sup>72</sup> Hermés, Hekat[é, Herm]és, Hermekaté LÉTH AMOUMAM[O]UTERMYÓ[R], szólítalak téged, az ezen a helyen felébresztett (50) daimónt és téged, a macska lelkének (*pneuma*) daimónját. Gyere hozzám a mai napon, ettől a pillanattól fogva, és [számomra] hajtsd végre NN dolgot” – szokásos, amit akarsz. „CHYCHBACHYCH BA[CHACH]YCH BACHAXICHYCH BAZABACHYCH BAIA[CH]ACHYCH BAZÉTOPHÓTH (55) BAINCHÓÓÓCH ANIBÓ[Ó]Ó CHÓCHE [...] PHIÓCHEN GÉBRÓCHTHÓ MYSAGAÓ[TH] CHEÓÓ[.]Ó SABAÓTH EULAMÓSI ÉÉLAXIMA [... THACHÓCH]AXIN CHOUCHEÓCH.”

A [...] lamellán, amellyel [megidézel] (?), ez van írva: IAEÓ (60) [AEÓ]BAPHRENEMOUNOTH[ILARIKRIPHTHNAI] YIANTHPHIRKIRALITH[ONYOMENER]PHABÓEA.<sup>73</sup>

[ABLAN]ATHANALBA [ABLAN]ATHANALBA.”<sup>74</sup> A [...] lamellán, amely a [hallójáratokon](?)<sup>75</sup> keresztül lett elhelyezve, a következő [szerepel]: „TREBA A[BERAM] ENTHÓO[YTH]LERA EX[AN]AXE[THR]JELTHYOÓETH-NE[MAREBA].”<sup>76</sup>



2. kép. A harmadik lamellára vésendő ábrázolás a szövegtörödékek nélkül.  
A képet a rajz készítője, Hevesi Krisztina engedélyével közlöm.

(70) Szív alakban, mint a szőlőfürt.

„Jobb csontváz”<sup>77</sup>

„[Bal csontváz]”<sup>78</sup>

„IÓERBÉTH  
IÓPAKERBÉTH  
IÓBOLCHOSÉTH  
IÓAPOMPS

(75) IÓPATATHNAX

IÓAKOUBIA

IÓSÉTH

PHÓKENSEPSEU

AREKTATHOUMISAKTAI<sup>79</sup>

(80) Hajtsd végre NN dolgot”

– szokásos, amit akarsz.

„Szólítalak téged,<sup>80</sup> aki ezen a helyen vagy, ennek az állatnak (a macskának) a hatalmas és erős szellemét. Emelkedj fel hozzám, és hajtsd végre NN [dolgot] a mai napon és minden órában és napon. Emelkedj fel hozzám (75) az ellenségeim ellen, NN-ek ellen, és hajtsd végre NN tettet,” – szokásos – „mivel kényszerítelek téged IAO SABAÓTH ADÓNAI AB-RASAX és a hatalmas isten által: IAEÓ *logos*<sup>81</sup> AEÉI[OYÓ] ÓYOIÉE[A] CHABRAXPHNESKÉRPICH[O]PHNYRO[PH]ÓCHÓB[ÓCH]82ABLANA[THA]NALBA AKRAM-MACHA[M]ARI SE[SE]NGENB[AR](80)PHARAGG[ÉS] MITHRA NAMAZAR [A]NAM[AR]IA DA[MNA]MEN[EU] CHEU CHTHÓ[NIE] THORTOEI szent [uralkodó], hajós, aki az úr isten kormányrúdját [irányítja], [emelkedj fel] hozzám, hatalmas macskaarcú, [az isten] kormányrúdját irányító. Tedd az NN tettet” – szokásos – „a mai naptól fogva (85) gyorsan, gyorsan, hamar, hamar. Hajtsd végre számomra NN dolgot” – szokásos, amit akarsz.

„Hatalmas Séth Typhón, cselekedj törvényellenesen az erőddel és hajtsd végre NN dolgot ezen a helyen, [...] ahogy megparancsoltam a képmásodnak (*eidólon*), (90) mivel kényszerítelek téged MASKELLI MASKELLÓ *logos*.<sup>83</sup> Hajtsd

vége számomra ezt az NN dolgot a te alakodban, macskaarcú szellem (*angelos*), hajtsd végre számomra az NN dolgot” – szokásos – „és az ezután leírt dolgokat” – más kívánságokhoz. Állj naplemente<sup>84</sup> felé, és mondd a következőket, miközben (95) a macska jobb és bal oldali bajuszát tartod a kezeden phylaktérionként.<sup>85</sup> Menj végig az imán a Napnak mondva. Az ima: „Állítsátok meg, állítsátok meg, szent hajó kormányosai, a szent hajót! Téged is le foglak horgonyozni, Meliouchos, (100) amíg kérésemet előterjesztem a szent Napnak. Leghatalmasabb MITH[RA] N[AM]AZAR ANAMARIA DAMNA-MENEU CHEU CHTHÓNIE TH[ON] TOEI szent uralkodó, hajós, aki az úr isten kormányrúdját irányítja THON-TOEI KATHEN KAI ME[NÓ]PHRIS [...] KMEBAU KER KERYMI, mielőtt (105) [...] az ég délnyugati része felé<sup>86</sup> (mész?), mielőtt [...] elmenekülve a sértések elől. Hallj meg engem,

aki hozzád imádkozom, hogy megtedd NN [dolgot], mert kérélek téged a neveid által [BA]RBARATHAM CHELOUB[.] AM (110) BAROUCH [...] SESENGENBARPHARAGGÉS AMPHI MIOURI [...] MIN, hajtsd végre NN dolgot” – szokásos, amit akarsz – „mert ők azok, akik jogtalanságot követnek el a te szent alakod (*eidólon*) ellen, mert ők azok, akik jogtalanságot követnek el a te [szent] hajód ellen, amely[en kereszttől/ami miatt] számomra [...] (115) lesújtván (?) [...] azért, hogy visszafizesd nekik [NN] dolgot” – szokásos – „mivel hívlak téged IÓERBÉTH [IÓPA]KERBÉTH IÓBO[L]CHOSÉTH IÓAPOMPS IÓP[A]TATHNAX IÓAKOUBIA IÓAMERAMENTHÓOUTH LE[R]THEXANAX [ETHRELTH-YO]ÓTHNEMAREBA, hajtsd végre NN dolgot” – szokásos. „Szólítalak téged héber nyelven, (120) és a kényszerítők kényszere által MASKELLI [MASKELLÓ], hajtsd végre (ezt) számomra, pusztíts, és cselekedj törvényellenesen az eljövendő napfelkeltekor, és legyen számukra NN dolog” – szokásos, amit akarsz – „gyorsan, gyorsan, hamar, hamar. Jó alászállást (az alvilágba)!” Amikor arra a (125) helyre mész, ahol végrehajtod a szertartást, miközben a macska jobb és bal oldali hosszú bajuszát tartod a kezeden phylaktérionként, menj végig az imán hajnalban [a Napnak] mondva. Az ima:<sup>87</sup> „Gyere hozzám, aki a leghatalmasabb vagy az égben, (130) akinek az ég a felvonulási pályája SATIS PEPHÓOUTH ÓRA OICHOU<sup>88</sup> kényszerrel tedd NN dolgot ÉILAAN CHYCH A[KA] RBÉN LAARMENHTRÉSEN EBECHYCH, te aki szereted a jósművészetet, aranyarcú, aranyugarú, aki éjszaka tűzzel világítasz, (135) erős, erős világ ura, aki a nap reggelén világítasz, aki az ég nyugati részén mész le, aki keletről kelsz fel [...], aki köralakú vagy, aki délig sietsz, majd Arábiában töltesz időt MOURÓPH (140) O EMPHE[.]JIR, a szent ragyogás hírnöke, tüzes kerék PERTAÓMÉCH PERAKÓNCHM[ÉCH] PERAKOMPHTHÓ AK KMÉPH,<sup>89</sup> a fényes Nap, aki az egész lakott földet beragyogja, aki az óceánban hozza létre magát<sup>90</sup> PSOEIÓ PSOEIÓ P[N]JOUTEN (145) TÉRTÉROU.

Imádkozom hozzád, a tojás által,<sup>91</sup> én vagyok az első férfi, Ádám, az én nevem Ádám.<sup>92</sup> Hajtsd végre számomra NN dolgot, mivel kérlek téged – az isten IAÓ, az isten [AB]AÓTH, az isten ADÓNAI, az isten MICHAÉL, az isten SOURIE[L], az isten GABRIÉL, az isten RAPHAÉL, az isten (150) ABRA-SAX [ABL]ATHANALBA AKRAMMACHARI, az úr isten I[AI]ÓL, az úr isten XABRA PHNESKÉR PHICHROPH[-NYR]JO PHÓCHÓBÓCH<sup>93</sup> AEÉIOYÓ ÓYOIÉEA által – te, aki megvilágítod a napot NETHMOMAÓ, a felkelő gyermek<sup>94</sup> OROKOTOTHRO, tűz növelője és (155) a sok fényé SESENGENBARPHARAGG[ÉS], gyere hozzám, hallgass meg engem, te, aki mind közül a legigazságosabb, az igazság őre, az igazságosság alapítója. Én vagyok, akivel találkoztl, és akinek odaadtad a leghatalmasabb nevednek a tudását és szent kiejtését, ami által (160) az egész lakott földet uralod. Hajtsd végre számomra NN dolgot” – szokásos. Ez a macska

rituáléja mindenféle célra: a kocsihajtók visszatartója a versenyen, álmoküldő, szerelmi kötés, szétválasztó (szerelmi) és viszálykeltő.

#### PGM és GEMF számok egyezése

|             |         |
|-------------|---------|
| PGM I       | GEMF 31 |
| PGM III     | GEMF 55 |
| PGM IV      | GEMF 57 |
| PGM V       | GEMF 58 |
| PGM VII     | GEMF 74 |
| PGM VIII    | GEMF 72 |
| PGM IX      | GEMF 73 |
| PGM XII     | GEMF 15 |
| PGM XXXVI   | GEMF 68 |
| PGM XXXVIII | GEMF 69 |

## Jegyzetek

A rituálé elemzéséhez angolul lásd Takács (előkészületben). Jelen tanulmány az angol változat magyar nyelvű verziója, amely a készülő doktori disszertációhoz kapcsolódik (témavezető: Prof. Németh György). Ezúton szeretnék köszönetet mondani Raquel Martín Hernándeznek, akihez a szerkesztői jelölésekkel kapcsolatos kérdéseimmel fordulhattam. Hálás vagyok továbbá Rózsa Anettnek, akivel évekkal ezelőtti, a vizsgált szövegről folytatott beszélgetéseink inspirálták a tanulmány megírásának gondolatát, és aki készségesen segített az egyiptomi elemekkel kapcsolatos kérdéseim megválaszolásában. Köszönettel tartozom Nagy Árpád Miklósnak, akinek értékes kommentárjai folyamatosan új kérdéseket vetettek fel bennem, és ezek megválaszolása jelentős mértékben gazdagította a tanulmányt. Végül, de nem utolsó sorban, hálás vagyok Hevesi Krisztinának, aki a tanulmányban közölt illusztrációt készítette, valamint segítséget nyújtott a receptben szereplő ókopt szó értelmezésében.

- 1 A görög nyelvű szövegkorpusz első kiadásának címe után: *Papyrus Graecae Magicae* (Preisendanz 1928–1931 [a második, kissé javított kiadás: Preisendanz–Henrichs 1973–1974]).
  - 2 A GEMF a *Greek and Egyptian Magical Formularies: Text and Translation* (Faraone – Torallas Tovar 2022a) rövidítése, amely a graeco-egyiptomi varázssreceptek új kiadása. Eddig az első kötet jelent meg, amely az 54-es számig tartalmazza a praxisokat. Mivel a cikkben említett szövegek egyetlen kivétellel (PGM XII/GEMF 15) még nem jelentek meg az új kiadásban, és ezért sorozámozásuk sem ismert, innentől kezdve csak a PGM számokra fogok hivatkozni, a tanulmány végén azonban listázom a papiruszok már ismert GEMF-számozását.
  - 3 A „mágikus” kifejezés a szakirodalomban egy, a valláson belüli modern kategóriára utal, amely elsősorban későbbi nézőpontokra épül. Az ókori felfogás azonban jelentősen eltérhet ettől, és korántsem volt egységes. Lásd Betegh 2013. A modern kategória és a „mágia” szó használatával kapcsolatos problémák kérdésköréhez lásd még Versnel 1991; Otto 2017; Sanzo 2020 (kimerítő irodalommal).
- A „graeco-egyiptomi mágikus papiruszok” kifejezés papiruszra írt receptgyűjteményeket, rituáléleírásokat (*formularies*) foglal magában. Ezek közé a következő kiadásokban szereplő szövegek tartoznak: görög nyelvű papiruszok: Preisendanz 1928, 1931 [2. kiadás: Preisendanz–Henrichs 1973, 1974]; görög és démotikus szövegek angol fordítása: Betz 1986; és a legújabb angol kiadás (GEMF I. kötet): Faraone – Torallas Tovar 2022a.

- 4 A thébai gyűjteményhez lásd Dieleman 2005, 11–21; Dosoo 2016; legutóbb: Dosoo – Torallas Tovar 2022a, 11–31; a hermonthisihez: Dosoo – Torallas Tovar 2022a, 31–42. A 2–11. századra datált mágikus kézikönyvgyűjtemények listája: Dosoo – Torallas Tovar 2022a, 57–63.
- 5 A kopt az ókori egyiptomi nyelv utolsó fázisa, amely a Kr. u. 3. század körül alakult ki, és elsősorban görög betűket használ. Bár a graeco-egyiptomi mágikus papiruszok nem tartalmaznak kizárólag kopt nyelvű recepteket, léteztek ilyen mágikus papiruszok, amelyek később, a Kr. u. 5 és 12. század között váltak jelentőssé (lásd Dosoo – Torallas Tovar 2022b, 67, 2.1 ábra). Kopt mágikus szövegek angol fordításaihoz lásd Meyer–Smith 1994 és Dosoo–Preininger 2023 (utóbbi átirattal).
- 6 Faraone – Torallas Tovar 2022b, 58.
- 7 Az észak-afrikai átoktáblákról lásd Sichert 2000.
- 8 Gordon 2012 és Sánchez Natalias 2022, 67.
- 9 A papirusz fizikai tulajdonságainak a leírásához lásd a Kyprianos adatbázist: KYP M154 – Coptic Magical Papyri (uni-wuerzburg.de). Az adatbázis az Egyiptomban előkerült írott mágikus anyagokkal foglalkozik, elsősorban kopt szövegekkel, de görög nyelvű forrásokat is tartalmaz.
- 10 Love 2017.
- 11 Dosoo – Torallas Tovar 2022a, 58.
- 12 A versenytákokról kiindulásként lásd Gager 1992, 42–77 és Tremel 2004; legutóbb Sánchez Natalias 2022, 56–58. Az agonisztikus mágiáról általában lásd Heintz 1999. A cirkuszi átkokról, különös tekintettel azok régészeti kontextusára, lásd Heintz 1998.
- 13 Lásd még 22. jegyzet.
- 14 Például receptünk csupán az 5. szekcióban írja le, mit kell a fémlemezre karcolni, bár ezt bizonyára már az előkészítő fázisban, a szertartás megkezdése előtt el kellett végezni.
- 15 Vékony kis fémlemez, gyakran használták átkokhoz. Az átoktáblák áttekintéséhez lásd Németh 2019.
- 16 Ez az amulett típus körülbelül 30 PGM szövegben fordul elő, és funkciója, hogy a szertartás során megidézt isteni lénytől védelmezze a rituálé végrehajtóját (esetként a médiumot). Az ilyen típusú tárgyakat említő rituáléleírások jellemzően bonyolultabb szertartásokat tartalmazó kézikönyvekben szerepelnek, amelyek egyiptomi templomi közegehez köthetők, és a *Thébai Mágikus Könyvtár* vagy a *Hermonthisi Mágikus Könyvtár* részének tekinthetők. Az amulett elnevezése abból ered, hogy a megvizsgált szövegek alapján feltételezhető, hogy gyakorlott szakértők eszköz-

- tárba tartozott, akik megfelelő tudással és képességgel (τεχνή) rendelkeztek az olyan rituálék végrehajtásához, amelyek közvetlen kapcsolatot igényeltek az isteni szférával. A technikai *phylaktérion*okhoz lásd Takács 2024 további szakirodalommal.
- 17 A szó jelentéséről lásd Leitz 2002, 474–477. A *hesiés* különböző korszakokban és kontextusokban – így a mágikus papiruszokban is – előforduló jelentéseinek átfogó elemzése: Dosoo 2022, főleg 377; a mágikus papiruszokban és a *Kyranidésben* istenné vált állatokra való utalásokat tartalmazó szövegek listája: 342–344. A „megistenített emberekről” lásd von Lieven 2010b.
- 18 Dosoo 2022, 373.
- 19 Dosoo 2022, 397–400 további szakirodalommal.
- 20 PDM = *Papyri Demoticae Magicae* – „démotikus varázspapiruszok”. Angol fordítása: Betz 1986 és Faraone – Torallas Tovar 2022a (átírással).
- 21 A görög *par-edros* („mellette ülő”) szóból származik. A *paredros*-hoz lásd Pachoumi 2017, 35–61. Isteni segítő megszerzésére irányuló receptek magyar fordításához (PGM I 1–42 és 42–195) lásd Németh 2017.
- 22 A graeco-egyiptomi mágikus papiruszokban gyakori, hogy a név vagy cselekvés helyét a görög *deina* szóval vagy annak megfelelő szimbólummal: Δ jelölik. A nemzetközi szakirodalomban a *deina* helyettesítésére az NN rövidítést használják, amely a latin *nomen nominandum* („megnevezendő név”) kifejezésből ered.
- 23 Bár Egyiptomban a szent állatok megölését általánosan elítélték, és régióként eltérő mértékben büntették, az állatmúmiákon végzett vizsgálatok arra utalnak, hogy a legtöbb esetben szándékosan és idő előtt ölték meg őket, valószínűleg vallási célokból. Az állatmúmiák tömeges előállításáról lásd Koenig 2017, 81; Dosoo 2022, 382–395 (további szakirodalommal). Az egyiptomi állatcultuszról bővebben lásd Fitzenreiter 2013.
- 24 Ritner 1995, 3370.
- 25 Például: PGM IV 2441–2621 és 2622–2707 (a receptekben megjelenő *diabolé* elemzéséhez lásd Bortolani 2016, 298–308). A módszerrel általánosságban: Ritner 1995, 3368–3371.
- 26 Betz 1986, 18, 1. jegyzet.
- 27 A macskáról mint a napisten egyik formájáról lásd Quack 2007, a napisten alakjairól általában rövid összefoglaló: von Lieven 2010a; a graeco-egyiptomi varázspapiruszokban: Dosoo–Galoppin 2022, 221–225.
- 28 Darnell–Darnell 2018, 72.
- 29 Allen 1974, 30, 15. szekció.
- 30 Lásd von Lieven 2018 és Dosoo–Galoppin 2022, 221–224.
- 31 Állatok mumifikálásához lásd Ikram 2005 és Dosoo 2022.
- 32 Hasonló gyakorlat figyelhető meg például a PGM I 1–42 receptben, ahol egy sólymot kell folyadékba fojtani, majd gyorsan tekerve egy szentélybe helyezni és rituális áldozatokkal megtisztelni.
- 33 Valószínűleg a halott macska szellemére utal. A harmadik lamellára írandó invokáció elején, a 71. sorban az állat szintén *angelos*-ként van megszólítva. A mágikus papiruszokban a szót gyakran „angyal”-nak fordítják, ami elkerülhetetlenül zsidó–keresztény kontextusba helyezi a szövegeket. Bár a szó bibliai értelmében is előfordul a papiruszokon (Kraus 2007), sok esetben teljesen más a jelentése. A graeco-egyiptomi rituálé leírásokban az *angelos* két alapvető értelemben fordul elő: egyrészt magas rangú istenekre (pl. a napistenre), másrészt alacsonyabb rendű isteni lényekre utal (pl. akiket a magasabb rendű istenek/Isten küld az emberekhez). A *macska rituáléjában* is „angyal”-nak fordítják a kifejezést, holott kontextusa egyértelműen a macska szellemére utal. Mindezek fényében írásomban a semleges *angelos* kifejezést használok.
- 34 Az istennő és Hermés (chthónikus aspektusában, mint a halott lelkek alvilágba vezetője) az átkok gyakori megszólítottjai.
- 35 A halott emberek szellemének rituális felhasználásáról és annak különböző típusairól bővebben lásd Németh 2009.
- 36 Az átkokat leggyakrabban föld alatti vízforrásokban – például kútakban és csatornáknál –, valamint temetkezési helyeken rejtették el, mivel ezeket az alvilághoz és annak lényeihez különösen közel állónak tekintették (Ogden 1999, 15–23). Az átoktáblák elhelyezésének áttekintéséhez lásd Sánchez Natalias 2022, 37–52. A cirkuszi átkokat jellemzően a cirkusz területén vagy annak közvetlen környezetében, különösen a közeli temetőben helyezték el (Heintz 1998).
- 37 Az elképzelésről lásd még Dosoo–Galoppin 2022, 233–234 és 241–242.
- 38 Az alakzatok és a figurák rajzához lásd Eitrem 1923, 54 és 56. Online: <https://archive.org/details/lespapyrusmagiqu00eitroutf/page/n53/mode/2up>. A harmadik lamellára vésendő kompozícióhoz lásd még a rajzot alább.
- 39 Olyan szavak, amely értelmezése nem egyértelmű, elkülönülnek a jól értelmezhető szövegtől. Gyakran egyiptomi és héber szavakhoz hasonlítanak, és több változatuk is lehet. Sok esetben az istenek (titkos) neveiként vagy epitetonjaiként állnak a szövegekben. A varázsigék egyik kategóriája a *logos*, meghatározott sorrendben álló betű- vagy szólánccal. Ilyen például a receptben is szereplő *Iaeó*- és *Aberamenthó-logos*, amelyek egyben palindromok is (mindkét irányból azonos módon olvashatók). Szintén a *voces magicae* közé tartozik a lentebb olvasható palindrom, az *Ablanathanalba*, amely rendkívül népszerű volt a varázsszövegekben. A varázsigék értelmezéséhez lásd Bohak 2003 és Amsler 2021. A *logoi* legala-
- posabb listája: Brashear 1995, 3429–3438.
- 40 A szölfőrt vagy szív alakzat lényege, hogy a második sortól kezdődően a szó első és utolsó betűje fokozatosan eltűnik, míg végül csupán egyetlen betű marad, így egy fordított háromszög formát kapunk. Az alakzathoz lásd Faraone 2012.
- 41 Faraone 2023.
- 42 A tárgy tetején található három kiemelkedő rész hasonlít a versenyek során megkerülő, fordulópontot jelölő oszlopra (*meta*), amelyet gyakran ábrázolnak mozaikokon és szarkofágokon. Ez utóbbihoz lásd Schauenburg 1995. Emellett a tárgy formája és elhelyezkedése emlékeztet az „Osiris szarkofágban” motívumra is, amelyet átoktáblákról ismerünk (pl. DTAud. 155; 159; 167 / Wunsch 1898, 16., 20., 29. sz.).
- 43 A *logos* főleg Séth istenhez kötődő varázslatokban tűnik fel, innen ered az elnevezés. Általában agresszív mágiában alkalmazzák. A teljes *logos*: *Ióséth ióerbéth ióbolchoséth iópakerbéth iópatath-nax*. A *logos*hoz lásd Martín Hernández 2019.
- 44 Preisendanz 1973, 37.
- 45 Lásd 49. jegyzet.
- 46 Az oszlop határait az invokáció vonalai jelölik ki.
- 47 Lásd például: PGM VII 467–477 és 862–918 (hiányzó rajz); PGM VII 579–590 és PGM XXXVI 178–187 (a rajz eltér a leírástól). R. Gordon és R. Martín Hernández olyan esetet is bemutatnak, ahol két papiruszt (PGM VIII és IX) ugyanaz az írnok másolt, az illusztrációk azonban két eltérő kéztől származnak (2022, 307–308).
- 48 A különböző értelmezési lehetőségek átfogó áttekintéséhez lásd Takács (előkészületben).
- 49 Martín Hernández 2022, 44. Például: DTAud 155 és 167 (Wunsch 1898, 16. és 29. sz.).
- 50 A DTAud 238 és 239 lemezekén két kocsihajtó alakja látható, akik jobb kezükben ostort tartanak, nevük pedig a figurák felett szerepel. Ezek a feliratok párhuzamba állíthatók a mi ábráink fölött olvasható címkékkel.
- 51 Így például: DTAud 155; 156; 159 (Wunsch 1898, 16, 17, 20. sz.).
- 52 Wunsch 1898.
- 53 A Séth-figurához, valamint a hozzá kapcsolódó elemekhez – köztük Osiris alakjához és az *Ióerbéth-logos*hoz – részletes elemzést

- nyújt Martín Hernández 2022. Az állatfejű alak ikonográfiai fejlődéséről és változatairól lásd Love 2022.
- 54 Séth mint a napbárka védelmezője: Te Velde 1967, 99–108 és Dieleman 2005, 134.
- 55 Kemp 2007, 37–38.
- 56 A „szokásos” (*koina*) vagy „szokásos, amit akarsz” (*koina hosa theleis*) kifejezés gyakran előfordul a mágikus papiruszokban, jelezve, hogy a rituálé végrehajtója a standard formulák után további elemeket – például további kívánságokat – adhat hozzá a szertartáshoz.
- 57 Ókori kéziratokban használt szimbólum, amely szakaszok elválasztására vagy kiemelésére szolgált. Általában hullámos vonal vagy kisebb rajz (esetenként madár) formájában jelenik meg a bal margón.
- 58 A teljes *logos*: *maskelli maskelló phnoukentaó oreobazagra réxichthón hippochthón pyriréganyx*.
- 59 Ezt a tagoló technikát másutt is alkalmazta a praxisban; ugyanezek a jelek megtalálhatók a következő szekcióban, ahol a két naphimnusz választják el egymástól (9. oszlop 9–10. sor).
- 60 Lásd még a fordításhoz írt jegyzeteket.
- 61 A mágikus papiruszok himnuszainak „vallási pluralizmusáról” bővebben lásd Bortolani 2016.
- 62 Lásd még 16. jegyzet.
- 63 A PGM VII 846–861 receptben szintén a macska egyik testrésze (a farka) szolgál védelmül a Nappal szemben: „Árnyék a Napban: Miután megtisztítottad magad, mondd a Nap felé az 5. órában, úgy, hogy közben egy macskafarokkal vagy megkoronázva. [*voces magicae*] Miután ezeket elmondod, látni fogsz egy árnyékot a Napban. Csukd be a szemedet, nézz fel, és látni fogsz egy árnyékot állni magad előtt. Kérdezd meg, amit akarsz. [*voces magicae*] Phylaktérion: a macskafarok és a karakterek a körrel, amelyben benne fogsz állni, miután megrajzoltad krétával. Ezek a karakterek: [*characteres*].”
- 64 PGM V 459–489.
- 65 Bár a fordítások rendszerint Héliosnak, a görög napistennek fordítják a szót (gr. *hēlios* – „Nap”), itt az egyiptomi megfelelőjéről Réről van szó. A szöveg végén pedig a napisten erősen szinkretikus formában jelenik meg, különböző kultúrák elemeit egyesítve. Ez a szinkretizmus a mágikus papiruszok egyik alapvető sajátossága, amely miatt az egyes receptekben a különböző napistenek pontos megkülönböztetése sokszor nemcsak lehetetlen, hanem szükségtelen is. Ennek megfelelően a fordításban az istenségre egyszerűen a „Nap” megnevezést használok.
- 66 Az isten (titkos) nevei gyakran *voces magicae*ként szerepelnek a papiruszokon. Lásd 39. jegyzet.
- 67 A papirusz ezen szakasza nehezen olvasható. A fennmaradt szövegtöredékek (*en t[...]/ti*) értelmezhetők „szájként”, de a 66. sor (*[dia t]ón kam[aró]n*) alapján akár a fülyukakra is utalhatnak. Mivel azonban ez utóbbi is nagyrészt kiegészítés, az értelmezés bizonytalan marad.
- 68 Vörös színű ásvány, amelyet festékanyagnak is használtak.
- 69 A Betz-féle kiadásban az igé (*thaptó*) „temesd el” értelemben fordították, ám itt még nem temetésről van szó: először egy szertartás elvégzése szükséges, csak ezt követően kell elásni a macskát.
- 70 K. Preisendanz a töredékes szót sírként (*ta[phos]*) rekonstruálta, míg F. Heintz (1999, 165) a stadion olvasatot (*[s]tad[iou]*) javasolta a 41–42. sor alapján, amelyben a víz szétszórását írják elő „a stadionban vagy a szertartás helyszínén.”
- 71 A szó pontos jelentését eddig nem sikerült meghatározni. Kísérletek: Brashear 1995, 3592 és Pachoumi 2017, 186. Átfogó elemzés: Harrauer 1987.
- 72 A „csapdába ejtő” (*arkyia*) és „halottak úrnője” (*nekyia*) megnevezések csak egy másik papiruszon (PGM IV 2780–2781) fordulnak elő, egy Hekatéhez intézett invokációban.
- 73 Az *Iaeó*-palindromhoz tartozó vizuális instrukció szőlőfürt alakzatot (V) mutat.
- 74 A palindrom egy négyzet alakzatba van írva, jelezve, hogy ezt a formát kell követni a lamellára való vésetkor.
- 75 K. Preisendanz rekonstrukciója. Lásd még 67. jegyzet.
- 76 *Aberamenthó*-palindrom. A palindromhoz egy vizuális (V) és egy szöveges instrukció is tartozik a *logos* elrendezéséhez. A szöveges instrukció az alakzat közepén olvasható, néhány sorral a palindrom alatt: „Szív alakban, mint a szőlőfürt”. A *logoi* teljes szövegéhez és az alakzatok elemzéséhez lásd (5)/1.a) szekció.
- 77 A bal oldali alak felett látható.
- 78 A középső figura felett láthatóak a két szó végződése.
- 79 *Ióerbéth-logos*. A bal oldali figura alatt van.
- 80 A figurák alatti invokáció kezdete. A szöveg teljes egészében az oszlop határai közé esik, ellentétben a két szélső alakkal, akik részben (jobb oldali), vagy teljes mértékben (bal oldali) a margóra szorultak.
- 81 A „*logos*” szó a szöveg ókori szerkesztőjének megjegyzése, amely azt jelzi, hogy ismerte a *logos* teljes szövegét, így elég volt rövidítve megjelölnie, mi kerül ide. Az *Iaeó-logos*/palindrom gyakran előfordul mágikus szövegekben és tárgyakon, és más *logoi*hoz hasonlóan a kézikönyvekben jellemzően nem írják ki teljes hosszában.
- 82 Az ún. *chabrach-logos*, amely a Naphoz köthető. A *logos*ról bővebben lásd Rózsa előkészületben.
- 83 A *logos*hoz lásd az 58. jegyzetet.
- 84 A „Nap” szó helyett annak jele  látható a papiruszon.
- 85 Ez az amulett típus a szertartás végrehajtójának védelmét szolgálta a megidézett isteni lényekkel szemben, ebben az esetben a Nap ellen. Bővebben lásd 16. jegyzet és 6. szekció.
- 86 A napisten éjszakai útjára utal, amely során lenyugszik a horizonton, és hajójával végighalad a Duaton (az egyiptomi túlvilágon).
- 87 A második ima egyiptomi hátterének értelmezéséhez lásd Rózsa előkészületben.
- 88 A szó olvasata bizonytalan; felmerült, hogy ókopt. A Preisendanz–Heinrichs-kötetben az *ΟΙΧΟΥ* (ejtsd: ojdzu) alak szerepel itt (1973, 38), bár ennek jelentése ismeretlen. Az ókopt szavak jelenléte a görög nyelvű szövegekben nem szokatlan, ezen a papiruszon is több helyen előfordulnak (például két receptben a 396–409. és 417–420. sorokban).
- 89 Az egyiptomi *Kematef* görögösített formája. A szó jelentése: „aki beteljesíti a pillanatát”. A thébai kozmogóniában egy ősi teremtető-isten egyik formája, amelyet leggyakrabban kígyó alakban ábrázoltak. Az istenek egyik kezdeti formájaként a teremtés előtti állapothoz kapcsolódik. Bővebben lásd Thissen 1996 és Klotz 2012, 133–142.
- 90 Hasonló kontextusban és *voces magicae*val: PGM IV 1642–43. A héliopolisi kozmogónia szerint a Nap reggelente az ósöceánból (Nun) emelkedik ki, és oda tér vissza éjszaka, amikor áthalad a túlvilágon. Az ósöceánról összefoglalás: Smith 2002.
- 91 A kozmikus tojás a thébai-hermopolisi kozmogóniában a világ teremtetéséhez kapcsolódik, amelyből a napisten megszületik. A különböző kozmogóniák összegzéséhez lásd McClain 2011.
- 92 A szó mindkét előfordulási helyén elmosódott, így az olvasat bizonytalan.
- 93 *Chabrach-logos*, lásd 82. jegyzet.
- 94 A hermopolisi kozmogóniában az egyiptomi napisten egyik reggeli megjelenési formája a lótuszon ülő gyermek, aki a Nap újjászületését szimbolizálja. Az elképzelés szerint a Nap minden reggel megszületik, délben éri el ereje csúcsát, estére pedig megöregszik.

## Bibliográfia

### Rövidítések

DTAud: Audollent, A. 1904. *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt tam in Graecis Orientis, quam in totius Occidentis partibus propter Atticas, in Corpore Inscriptionum Atticarum editas*. Paris.  
 GEMF: Faraone, C. A. – Torallas Tovar, S. (szerk.) 2022a. *Greek and Egyptian Magical Formularies: Text and Translation*. Vol. I. Berkeley.  
 PDM: Betz, H. D. (szerk.) 1986. *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells*. Chicago.  
 PGM: Preisendanz, K. – Henrichs, A. (szerk.) 1973–74. *Papyri Graecae magicae. Die griechischen Zauberpapyri*. I–II. 2. kiadás. Stuttgart.

### Szakirodalom

- Allen, T. G. (szerk.) 1974. *The Book of the Dead: Or, Going Forth by Day. Ideas of the Ancient Egyptians Concerning the Hereafter as Expressed in Their Own Terms*. Chicago.
- Amsler, M. 2021. „Voces Magicae and Imperial/Late-Antique World-Making. Part 1”: *Asdiwal* 16, 29–43. <https://doi.org/10.3406/asdi.2021.1200>
- Betegh G. 2013. „A magos, a halandók és az istenek. Mágia és a mágus az archaikus és a klasszikus kori görög kultúrában”: Nagy Árpád Miklós (szerk.): *Az Olympos mellett. Mágikus hagyományok az ókori Mediterráneumban* 2. Budapest, 477–489.
- Bohak, G. 2003. „Hebrew, Hebrew Everywhere? Notes on the Interpretation of Voces Magicae”: S. B. Noegel – J. T. Walker – B. M. Wheeler (szerk.): *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*. Pennsylvania, 69–82.
- Bortolani, L. M. 2016. *Magical Hymns from Roman Egypt. A Study of Greek and Egyptian Traditions of Divinity*. Cambridge. <https://doi.org/10.1017/CBO9781316257999>
- Brashear, W. 1995. *The Greek Magical Papyri. An Introduction and Survey. Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II. 18. 5. Berlin, 3380–3684.
- Darnell, J. C. – Darnell, C. M. (szerk.) 2018. *The Ancient Egyptian Netherworld Books*. Atlanta. <https://doi.org/10.2307/j.ctv75d822>
- Dieleman, J. 2005. *Priests, Tongues, and Rites. The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100–300 CE)*. Leiden–Boston. <https://doi.org/10.1163/9789047406747>
- Dosoo, K. 2016. „A History of the Theban Magical Library”: *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 53, 251–274.
- Dosoo, K. 2022. „Living Death and Deading Life. Animal Mummies in Graeco-Egyptian Magic and Ritual”: J.-C. Coulon – K. Dosoo (szerk.): *Magikon zōon. Animal and Magic from Antiquity to the Middle Ages*. Paris, 339–418. <https://doi.org/10.4000/books.irht.729>
- Dosoo, K. – Galoppin, T. 2022. „Animals in Graeco-Egyptian Magical Practice”: J.-C. Coulon – K. Dosoo (szerk.): *Magikon zōon. Animal and magic from Antiquity to the Middle Ages*. Paris, 203–256. <https://doi.org/10.4000/books.irht.704>
- Dosoo, K. – Torallas Tovar, S. 2022a. „Anatomy of the Magical Archive”: Faraone – Torallas Tovar 2022b, 3–63.
- Dosoo, K. – Torallas Tovar, S. 2022b. „Roll vs. Codex: The Format of the Magical Formularies from Roman Egypt”: Faraone – Torallas Tovar 2022b, 64–120.
- Dosoo, K. – Preininger, M. (szerk.) 2023. *Papyri Copticae Magicae. Coptic Magical Texts, Volume 1: Formularies*. Boston. <https://doi.org/10.1515/9783111080109>
- Eitrem, S. 1923. *Les Papyrus Magiques Grecs de Paris*. Kristiania.
- Faraone, C. A. 2012. *Vanishing Acts on Ancient Greek Amulets. From Oral Performance to Visual Design*. London.
- Faraone, C. A. 2023. „Two Fragmentary Greek Magical Recipes (GEMF 51.74–94 and 9.8–21) and the Handbook Traditions They Display”: *Kernos* 36, 157–173. <https://doi.org/10.4000/ker-nos.4576>
- Faraone, C. A. – Torallas Tovar, S. (szerk.) 2022b. *The Greco-Egyptian Magical Formularies. Libraries, Books, and Individual Recipes*. Ann Arbor. <https://doi.org/10.3998/mpub.12227202>
- Fitzenreiter, M. 2013. *Tierkulte im pharaonischen Ägypten. Ägyptologie und Kulturwissenschaft*, Band 5. München. <https://doi.org/10.30965/9783846755457>
- Gager, J. G. 1992. (szerk.): *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. Oxford. <https://doi.org/10.1093/oso/9780195062267.001.0001>
- Gordon, R. 2012. „Fixing the Race. Managing Risks in the North African Circus”: M. Piranomonte – F. Marco Simón (szerk.): *Contesti Magici/Contextos Mágicos*. Rome, 47–74.
- Gordon, R. – Martín Hernández, R. 2022. „GEMF 74 (= PGM VII): Reconstructing the Textual Tradition”: Faraone – Torallas Tovar 2022b, 289–317.
- Harrauer, C. 1987. *Meliouchos. Studien zur Entwicklung religiöser Vorstellungen in griechischen synkretistischen Zaubertexten*. Vienne.
- Heintz, F. 1998. „Circus Curses and their Archaeological Contexts”: *Journal of Roman Archaeology* 11, 337–342. <https://doi.org/10.1017/S1047759400017372>
- Heintz, F. 1999. *Agonistic Magic in the Late Antique Circus*. PhD. disszertáció. Harvard University.
- Ikram, S. (szerk.) 2005. *Divine Creatures. Animal Mummies in Ancient Egypt*. Cairo – New York. <https://doi.org/10.5743/cairo/9789774248580.001.0001>
- Kemp, B. 2007. *Az Egyiptomi Halottak Könyve: Bevezetés*. Ford. Árkosz Zoltán és Fábán Zoltán. Budapest (eredetileg: *How to Read the Egyptian Book of the Dead*. London, 2007).
- Klotz, D. 2012. *Caesar in the City of Amun. Egyptian Temple Construction and Theology in Roman Thebes*. Turnhout.
- Koenig, Y. 2017. „Traditions Pharaoniques”: S. Crippa – E. M. Ciampani (szerk.): *Languages, Objects, and the Transmission of Rituals. An Interdisciplinary Analysis on Ritual Practices in the Graeco-Egyptian Papyri (PGM)*. Venezia, 79–88.
- Kraus, T. J. 2007. „Angels in the Magical Papyri. The Classic Example of Michael, the Archangel”: F. V. Reiterer – T. Nicklas – K. Schöpflin (szerk.): *Angels. The Concept of Celestial Beings. Origins, Development and Reception*. Berlin – New York, 611–627. <https://doi.org/10.1515/9783110192957.6.611>
- Leitz, C. (szerk.) 2002. *Lexikon der Ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*, Vol 5. Leuven.
- Love, E. O. D. 2017. „The PGM III Archive. Two Papyri, Two Scribes, Two Scripts, and Two Languages”: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 202, 175–188.
- Love, E. O. D. 2022. „'Crum's Chicken'. Alpak, Demonised Donkeys, and Avianised Demons among the Figures of Demotic, Greek, and Coptic Magical Texts”: J.-C. Coulon – K. Dosoo (szerk.): *Magikon zōon. Animal and magic from Antiquity to the Middle Ages*. Paris, 661–726. <https://doi.org/10.4000/books.irht.797>
- Martín Hernández, R. 2019. „More than a Logos. The Ιωεβθηθ Logos in Context”: C. Sánchez Natalias (szerk.): *Litterae Magicae. Studies in Honour of Roger S. O. Tomlin*. Zaragoza, 187–209.
- Martín Hernández, R. 2022. *The Iconography of Magic. Images of Power and the Power of Images in Ancient and Late Antique Magic*. Leuven. <https://doi.org/10.2307/jj.890677>
- McClain, B. 2011. „Cosmogony (Late to Ptolemaic and Roman Periods)”: J. Dieleman – W. Wendrich (szerk.): *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles.

- Meyer, M. W. – Smith, R. (szerk.) 1994. *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*. San Francisco.
- Németh Gy. 2009. „Hulladémon, ne légy engedetlen!": *Ókor* 8/3–4, 55–59.
- Németh Gy. 2017. „Segítő szellem elnyerése": *Vallástudományi Szemle* 13/2, 71–79.
- Németh Gy. 2019. *Sötét varázslatok. Átoktáblák az ókori mágikus szertartásokban*. Budapest.
- Ogden, D. 1999. „Binding Spells. Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds": V. Flint – R. Gordon – G. Luck – D. Ogden (eds.): *Witchcraft and Magic in Europe, Vol. 2: Ancient Greece and Rome*. London, 1–90.
- Otto, B.-C. 2017. „Magic and Religious Individualization. On the Construction and Deconstruction of Analytical Categories in the Study of Religion": *Historia Religionum: An International Journal* 9, 29–52.
- Pachoumi, E. 2017. *The Concepts of the Divine in the Greek Magical Papyri*. Tübingen. <https://doi.org/10.1628/978-3-16-154019-6>
- Quack, J. F. 2007. „Tier des Sonnengottes und Schlangenkämpfer. Zur Theologie der Katze im Alten Ägypten": R. Kampling (szerk.): *Eine seltsame Gefährtin. Katzen, Religion, Theologie und Theologen. Apeliotes* 1. Frankfurt, 11–39.
- Ritner, R. K. 1995. „Egyptian Magical Practice under the Roman Empire: the Demotic Spells and their Religious Context": *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II. 18. 5. Berlin, 3333–3379. <https://doi.org/10.1515/9783110875720-012>
- Rózsa, A. (előkészületben). „»When I Came into Being, the Existence Came into Being.« The χαβραχ-logos in *Papyri Graecae Magicae* and on Magical Gems": R. Martín-Hernández – S. Torallas-Tovar – P. Sarischouli (szerk.): *Voces Magicae and the Power of Unintelligible*. Chicago.
- Sánchez Natalias, C. 2022. *Sylloge of Defixiones from the Roman West: A Comprehensive Collection of Curse Tablets from the Fourth Century BCE to the Fifth Century CE*. Oxford. <https://doi.org/10.30861/9781407315324>
- Sanzo, J. E. 2020. „Deconstructing the Deconstructionists. A Response to Recent Criticisms of the Rubric ‘Ancient Magic’": A. Mastrocincque – J. E. Sanzo – M. Scapini (szerk.): *Ancient Magic: Then and Now*. Stuttgart, 25–46.
- Schauenburg K. et al. (szerk.) 1995. *Die stadtrömischen Erosen-Sarkophage: III Faszikel: Zirkusrennen und verwandte Darstellungen*. Die Antiken Sarkophagreliefs V.2. Berlin.
- Sichet, S. 2000. *La magie en Afrique du Nord sous l'Empire Romain*. Nantes.
- Smith, M. 2002. *On the Primaeval Ocean. The Carlsberg Papyri* 5. Copenhagen.
- Takács B. 2024. „Technical Phylactery in Graeco-Egyptian Ritual Practice": M. G. Spathi – M. Chidioglou – J. Wallensten (szerk.): *Apotropaia and Phylacteria. Confronting Evil in Ancient Greece*. Oxford, 223–232.
- Takács B. (előkészületben). Close Reading of the Praxis ‘Ritual of the Cat’ (PGM III 1–164).
- Te Velde, H. 1967. *Seth, God of Confusion. A Study of His Role in Egyptian Mythology and Religion*. Leiden. <https://doi.org/10.1163/9789004676688>
- Thissen, H.-J. 1996. „Κμηφ – Ein Verkannter Gott": *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 112, 153–160.
- Tremel, J. 2004. *Magica Agonistica. Fluchtafeln im antiken Sport*. Hildesheim.
- von Lieven, A. 2010a. „‘The Soul of the Sun Permeates the Whole World’: Sun Cult and Religious Astronomy in Ancient Egypt": A. J. Gail – J. Vacek (szerk.): *Special Issue Sun Worship in the Civilizations of the World. Pandanus* 10:4/2, 29–60.
- von Lieven, A. 2010b. „Deified Humans": *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles. <https://escholarship.org/uc/item/3kk97509>
- von Lieven, A. 2018. „From Crocodile to Dragon. History and Transformations of the Dodekaoros": D. Brown (szerk.): *The Interactions of Ancient Astral Science*. Bremen, 124–137.
- Wünsch, R. 1898. *Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom*. Leipzig.

**Egyed Attila** az ELTE BTK Vallástudományi Tan-  
székének adjunktusa és az „Orpheus feltalálása”  
(NKKP\_STARTING\_24\_151020) projekt vezető kut-  
atója. Kutatási területe az orphikus hagyomány és  
az ókori görög vallás.

**E-mail:** egyed.attila@btk.elte.hu

**ORCID:** 0000-0002-0469-0892

**Rácz Leonóra** az ELTE BTK Vallástudomány szakos  
hallgatója és az „Orpheus feltalálása” projekt tagja.

**E-mail:** leonora.rcz@gmail.com

**ORCID:** 0009-0008-7909-3882

**Absztrakt:** 2021-ben Giulia Rossetto a Sínai félszi-  
geten található Szent Katalin-kolostor egyik kódex-  
ének lapjain előzőleg letörölt, palimpszeszt szö-  
vegeket fedezett fel. E kódex két fóliójának mindkét  
oldalán és két töredékén egy kb. 89 sorból álló görög  
hexameteres költemény olvasható, amely Dionysos  
gyermekkorából mutat be eddig ismeretlen vagy  
más változatban ismert epizódokat. A hexamete-  
res szöveg tartalmát tekintve több átfedést is mutat  
a császárkorra datált *Orphikus Himnuszok* gyűjtem-  
ényével, valamint a korban valószínűleg közköz-  
zen forgó, többnyire újplatonikus idézetek alapján  
ismert *Orphikus Rhapsódiákkal*. A jelen közlésben  
először olvasható magyar fordításban az újonnan  
felfedezett szöveg, a bevezető pedig feltérképezi a  
költemény lehetséges irodalmi kontextusát, tárgyal-  
ja a szöveghagyományt és műfajt érintő kérdéseket,  
illetve a kapcsolódó értelmezési problémákat.

**Kulcsszavak:** Sínai palimpszeszt, Dionysos, Orpheus,  
Orphikus Rhapsódiák, orphikus hagyomány

**DOI:** <https://doi.org/10.63872/CQFH1331>

# A Sínai palimpszeszt hexameteres költeménye

(Sin. Ar. Nf 66)

Egyed Attila és Rácz Leonóra fordításában,  
Egyed Attila bevezetőjével és magyarázataival

## BEVEZETŐ

*Fejezetek Dionysos gyermekkorából*

Az orphikus hagyomány kutatói még a 20. század végén talált új for-  
rások bűvöletében kapták a hírt 2021-ben egy újabb szenzációs szöveg  
felfedezéséről.<sup>1</sup> Giulia Rossetto, az Osztrák Tudományos Akadémia  
munkatársa a Sínai félszigeten található Szent Katalin-kolostor egyik  
kódexének lapjain előzőleg letörölt, palimpszeszt szövegeket fedezett  
fel. E kódex két fóliójának mindkét oldalán és két töredékén egy kb.  
89 sorból álló görög hexameteres költemény olvasható, amely Diony-  
sos gyermekkorából mutat be eddig ismeretlen vagy más változatban  
ismert epizódokat.<sup>2</sup>

A kódex felső szövege a palesztinai Mar Saba kolostorhoz tartozó írnok  
működése alapján a Kr. u. 10. század első negyedére datálható, tartalmát  
tekintve pedig bizonyos monasztikus szentek arab nyelvű életrajzainak  
gyűjteménye. A teljes kódex Rossetto becslése szerint kb. 287 lapból áll-  
hatott, amelyből jelenleg három különböző helyen (Cambridge, Lipcse,  
Szentpétervár) 34 lapot őriznek – tehát a teljes kódex kb. tíz százaléka  
maradt fenn. Mind a 34 ismert lap palimpszeszt, vagyis a jelenleg olvas-  
ható írások (*scriptio superior*) alatt korábban letörölt szövegek (*scriptio  
inferior*) nyomai vehetők ki. Ezek többnyire görög nyelvű ószövetségi  
kéziratokat vagy nyelvtani jellegű görög írásokat tartalmaznak. Az emlí-  
tett két lap eddig ismeretlen hexameteres költeménye pedig valószínűleg  
egy késő hellénisztikus kori orphikus gyűjtemény része lehetett.<sup>3</sup>

A *scriptio inferior* szövegét Rossetto a Kr. u. 5–6 századra keltezi,  
és a kézirat alexandriai nagybetűs írásmódja, a lapok luxuskönyvekhez  
illő 30x25 centiméteres nagysága, valamint a szövegek mellé írott jegy-  
zetek alapján a kódex eredeti keletkezési helyének Alexandriát jelöli  
meg. Véleménye szerint a kódex innen kerülhetett át a 9–10. század  
környékén a nem túl távoli Palesztinába, ahol a lapokon szereplő eredeti  
szövegeket letörölték és helyükre újakat másoltak.

A hexameteres szöveg tartalmát tekintve több átfedést is mutat a  
császárkorra datált *Orphikus Himnuszok* gyűjteményével, valamint a  
korban valószínűleg közközzen forgó, többnyire újplatonikus idézetek  
alapján ismert *Orphikus Rhapsódiákkal* (bevett rövidítés szerint: a *Rhap-  
sódiák*).<sup>4</sup> Az újonnan felfedezett szöveget már Rossetto is a *Rhapsódiák*  
eddig ismeretlen részeként értelmezte, ezáltal a gyűjtemény első közvet-  
len, vagyis nem idézetekből ismert forrásának tekintette. Ezzel a besoro-  
lással az azóta megjelent néhány tanulmány is többnyire egyetért.<sup>5</sup>

Komoly problémát jelent azonban, hogy tartalmát tekintve a Sínai  
szöveg több részletében is eltér a *Rhapsódiák* eddig ismert mitikus va-  
riánsaitól. A szöveg kulturális kontextusba helyezése és értelmezése  
szempontjából tehát fontos kérdés, hogy ha valóban a *Rhapsódiák*hoz  
tartozó szöveg(ek)ről beszélünk, akkor ez mennyire írja felül azt, aho-  
gyan eddig erről a gyűjteményről gondolkodtunk.

## A Sínai szöveg tartalma

A Rossetto és szerzőtársai által revideált 2022-es kiadásban a Sínai szöveg 89 sorából 17 olvasható teljes formában – tehát a szöveg nagy része töredékes, és a tartalom helyreállítása néhol igen problémás. A kódexben a költemény négy külön oldalra lett lejegyezve, ezért a szöveget már Rossetto első kiadása is A, B, C és D egységek szerint közölte. Tartalmukat tekintve az A és B, illetve a C és D részek különálló, ám bizonyos viszsztatérő motívumok által kapcsolódó egységek. E két tartalmi egységen belül pedig az egyes részek, vagyis a különböző oldalakra szedett szövegek önmagukban is összefüggő narratív alegységeket jelenítenek meg.

A második egység – vagyis a C és D rész – Dionysos mítikus történeteiből egy jól ismert epizódot mutat be. A Bornak (*Oinos*) nevezett gyermekisten bizonyos védelmező és ártó figurák által körülvéve apja, Zeus trónján ül, miközben egyes szereplők megpróbálják őt eltávolítani e székből. A *Rhapsódiákból* ismert mítoszvariáns szerint Zeus, miután megszerezte az uralmat, előbb közösült a saját anyjával Rhea/Démétérrel, amely nászból megszületett Persephoné, majd ezután közösült a lányával, Persephonéval is, ennek eredményeként született Dionysos. Ekkor Zeus kijelölte őt az istenek következő, hatodik uralkodójának, ám a Titánok Héra felbujtására játékokkal és egy tükörrel elcsalták Dionysost a trónról, majd megölték és megették őt. Büntetésképp Zeus villámmal sújtotta a Titánokat, majd pedig Athéné és Apollón segítségével újraélesztette Dionysost.<sup>6</sup>

A Sínai szöveg azonban eltérő részletekkel mutatja be ezt a történetet. A C részben egy bizonyos Akmón nevű szereplő támad a gyermekre, akit az ókori párhuzamok alapján a Korybasoknak nevezett mítikus, fegyveres harcosok egyikeként azonosíthatunk. Míg Nonnos *Dionysiakájában* Dionysos védelmezőjeként van jelen, itt a támadó szerepében van ábrázolva, aki ellen egy Kyrbasnak nevezett szereplő (tehát egy másik Korybas) védi meg Dionysost.<sup>7</sup> Akmón sikertelen támadása után, a D részben nem a Titánok, hanem a Gigasok próbálják meg ajándékokkal, játékokkal és csábító szavakkal elcsalni a gyermekistent a trónról.<sup>8</sup> Ezt a próbálkozást valószínűleg egy Amalkeidés nevű szereplő felkiáltása zavarja meg. A Harpokration lexikon Amalkeidést egy orphikus *Physika* műre hivatkozva a feliratos forrásokból is ismert Tritopatores csoport egyik tagjaként említi.<sup>9</sup> Bár a szöveg ezen a ponton megszakad, és a töredékek nem árulják el a próbálkozás végkimenetelét, a felkiáltás valószínűleg a Gigasok csalogatásával ellentétes cselekvésként van ábrázolva, tehát Amalkeidés tette a gyermek védelmére irányulhatott. Mindenesetre, a D rész szövegében nem sikerül meggyőzni a gyermeket, hogy elhagyja a trónt. A Sínai költemény Dionysos különös ágenciájáról tanúskodik, mert apja tanácsát észben tartva egy ideig legalábbis ellenáll a csábításnak. A folyamat végkimenetele pedig a szöveg törése miatt nem derül ki.

A C és D narratív egység tehát egy olyan mítoszvariánst mutat be, amely alapjaiban véve egy jól ismert, sok kutató által az „orphizmus” központi mítoszaként kezelt történethez – Dionysos Titánok általi szét tépéséhez – köthető, ugyanakkor lényeges újdonságokat tartalmaz: a védelmező Kurések és a támadó Titánok helyett cselrel próbálkozó Gigasok, ambivalens Korybasok, és a védelmező Amalkeidés kapnak szerepet.<sup>10</sup> Továbbá a *Rhapsódiákból* és más variánsokban hangsúlyozott központi elemek, mint a különféle játékszerek és a tükör, valamint a Titánok arcának fehér mésszel való bekenése itt nem jelennek meg. Teljesen egyedülálló motívum azonban a Sínai szövegben, hogy Dionysos nászra készülő, fedett fejű menyasszonyként/beavatandóként van ábrázolva, akihez a körülötte örvénylő karakterek nászhimnusz énekelnek.

Az A és B rész narratív egysége olyan helyzetben mutatja be Dionysost, amilyenben eddig még nem láthattuk. Az A rész Nyx, az Éj jóslatával indít, miszerint valaki, feltehetőleg Dionysos, amikor majd felserdül, közöszlenni fog valakivel, amely nász eredményeként születik majd Földmélyi Hermés. A szövegkörnyezet és az 57., Hermészhez szóló *Orphikus Himnusz* tartalma alapján arra következtethetünk, hogy itt Dionysos és Aphrodité nászáról lehet szó, ugyanis az említett himnuszban az ő közös gyermeküket nevezik Földmélyi Hermésnek (*OH 57* Ἑρμοῦ Χθονίου 3–4: Ἑρμῆ, βακχεχόροιο Διωνύσοιο γένεθλον | καὶ Παφίης κοῦρης, ἐλικοβλεφάρου Ἀφροδίτης).<sup>11</sup> E jóslatot felidézve Persephoné kihozza a titkos termébe rejtett, gyönyörűen felöltöztetett, ragyogó szoborként ábrázolt Dionysost, és Aphrodité ölébe helyezi.

A B részben Aphrodité visszaemlékezését olvashatjuk: valamikor a Nysa barlangjaiban nevelte Dionysost és egyszer, amikor épp visszatért az Olymposra, Dionysos elhagyta a barlangot, majd nyoma vészett. Aphrodité a tipikus bolyongó istennő szerepébe lépve bejárja az egész földet és a fiú iránti „vágy által” hajtván még az alvilágba is alászáll.<sup>12</sup> A szövegből nem derül ki a keresési folyamat kimenetele, a visszaemlékezés lezárásaképp csak annyit tudunk meg, hogy Aphrodité az alvilágban marad Dionysossal, és ott neveli és szeretgeti a



A Sínai Szent Katalin-kolostor.

A kép forrása: <http://www.sinaipalimpsests.org>

gyermeket. Az A és B részek narratív egysége jól érezhetően alapoz a Persephoné és Aphrodité által megosztott gyermek Adónis mítoszára, például a gyermek szépségét hosszasan leíró részekkel, a rejtett terembe való zárással, valamint a B részben megjelenített, *pothos* által hajtott istennő képével, aki még az alvilágba is alászáll.<sup>13</sup>

Adónis és Dionysos szinkretizmusáról már Plutarchosnál is olvashatunk, majd pedig az *Orphikus Himnuszokban* és az újplatonikusoknál is hangsúlyos elemként jelenik meg.<sup>14</sup> Az újplatonikus rendszerben három különböző teremtetést azonosítottak három különböző teremttel (*démiurgosszal*): az első teremtetés volt az egész, egyetlen, osztatlan, amelyet Zeus teremtetett; a második *démiurgos* Dionysos volt, aki a partikuláris, megosztott világot teremtetette; és végül a harmadik *démiurgos*-nak nevezték Adónist, aki a születésért és a teremtményekért volt felelős (Procl. in Ti. 1.446 Diehl: καὶ ἔχεις τῶν τριῶν τούτων δημιουργιῶν καθάπερ παρ' αὐτῷ τὰς μονάδας, τὴν Δίον, τὴν Διονυσιακὴν, τὴν Ἀδωνιακὴν, αἷς καὶ τὰς τρεῖς πολιτείας συνδιεῖλεν, ὥς ἐν ἄλλοις εἵπομεν; Procl. in Resp. 2.8.13. Kroll: Τῶν τριῶν πολιτειῶν εἰς τὰς τρεῖς δημιουργίας ἀναφερομένων, εἰς τὴν Δίον, εἰς τὴν Διονυσιακὴν, εἰς τὴν Ἀδωνιακὴν).<sup>15</sup> E hármason belül Dionysos és Adónis kapcsolata a „képmás” gondolatban forr össze igazán, ugyanis Proklos megjegyzi, hogy Dionysos paradigmaként (παράδειγμα) viszonyul az Aphrodité által teremtetett Adónishoz mint képmáshoz (in Pl. Crat. 180: Ὅτι συντάξεν τὸν ἐγκόσμιον Διόνυσον τῇ ἐγκοσμῇ Ἀφροδίτῃ διὰ τὸ ἐρᾶν αὐτοῦ καὶ εἰδῶλον πλάττειν αὐτοῦ τὸν πολυτίμητον Κύριον καὶ Κυπρίους Ἀδωνιν). A két isten tehát a hierarchikusan szervezett teremttől aktusukkal meg egyezően mint ugyanazon létező példája és másolata jelennek meg, akik a világ teremtetésének különböző fázisait felügyelik.

Az *Orphikus Himnuszokban* pedig a két szereplő közötti kapcsolat a közösen viselt jelzők által domborodik ki. Az Adónishoz szóló 56. himnuszban például azt olvashatjuk róla, hogy Persephoné ágyában született (OH 56.9: Φερσεφόνης ἐρασπιλοκάμου λέκτροισι λοχευθεῖς), és olyan tipikus dionysoszi jelzőkkel van megszólítva, mint a „többnevű” (OH 56.1: πολωνύμῃ), „kétszarvú” (OH 56.6: δίκερως) vagy az „Eubuleus” (OH 56.3: Εὐβουλεύ). A Liknítéshez szóló 46. himnuszban pedig Dionysos a nymphák és Aphrodité sarjaként van megnevezve (OH 46.3: Νυμφῶν ἔρνος ἐραστὸν εὐστεφάνου τ' Ἀφροδίτης), akinek nevelését Zeus tanácsára Persephonéra bízták (OH 46.6–7: καὶ βουλαῖσι Διὸς πρὸς ἀγαθὴν Φερσεφόνειαν | ἀχθεῖς ἐξετράφης). Mindezek a kapcsolatok azt mutatják, hogy a viszonylag hagyományos tematikai alapokra építő Sínai szöveg valóban a császárkori és késő antik irodalmi szféra nyomait viseli magán, tehát a kontextusát is ebben a környezetben érdemes keresnünk.

## A szöveg lehetséges kontextusa

A szöveg kontextusának meghatározásában fontos fogódzópontot jelent az A rész előtt a kéziratban is jól kivehető, magában álló *psi* betű. Rossetto óta ezt a *psi*-t egységesen mindenki számjelölőként, vagyis a 23-as számként olvassa.<sup>16</sup> Ez alapján feltételezhető, hogy a Sínai szöveg egy gyűjtemény részét képezhette, amelyen belül a 23-as egységhez tartozhatott. Fontos kérdés tehát, hogy melyik korabeli orphikus gyűjtemény

jöhet szóba, amelyben e mitikus epizódokat el lehet helyezni. Ahogyan már fentebb említettem, Rossetto óta egyetértés kezd kialakulni abban, hogy a legvalószínűbb választ az *Orphikus Rhapsódiák* című gyűjtemény jelenti. Véleményem szerint viszont a probléma jóval bonyolultabb semmint, hogy ezt evidenciaként lehetne kezelni. Az újonnan talált Sínai szöveg – csakúgy, mint a 20. század második felében talált összes orphikus forrás – azt mutatja, hogy az „orphizmus” jelenségéről alkotott képünk az új felfedezésekkel nemhogy egyszerűsödne, hanem mindinkább összetettebbé válik. Az új költemény kontextusba helyezésével kapcsolatban tehát csakis az mondható el, hogy a jelenlegi tudásunk szerint a *Rhapsódiák* hipotézise leginkább *argumenta ex silentio* építhető, semmint meggyőző premiszszákra, és legvalószínűbb feltételezésként is kérdések sokaságát veti fel, amely néhol a *Rhapsódiákról* való eddigi értelmezéseink gyökeres újragondolására sarkall.

A *Rhapsódiákról* való tudásunk alapvetően az athéni Akadémia utolsó három vezetőjének (Syrianos, Proklos, Damaskios) Orpheustól származó idézeteire és a Suda lexikon egy bejegyzésére épül. A három említett vezető közül a legkorábbi, a Kr. u. 5. század első felében működő Syrianos életrajzírója, egy bizonyos Marinos megjegyzi, hogy ő (ti. Syrianos) teleítzdeltte jegyzetekkel az orphikus költeményekről szóló könyvét, amelyhez a tanítványa, Proklos is hozzáírt részeket (Marin. Procl. 27.16 = OF 677xii: καὶ ἐγένετο εἰς Ὀρφεία αὐτοῦ σχόλια καὶ ὑπομνήματα στίχων οὐκ ὀλίγων, εἰ καὶ μὴ εἰς πᾶσαν τὴν θεομυθίαν ἢ πάσας τὰς ῥαψωδίας ἐξεγένετο αὐτῷ τοῦτο ποιῆσαι.). Marinos megjegyzése szerint az újplatonikusok kommentárjai az Orpheus neve alatt hagyományozott „összes isteni mítoszhoz” (πᾶσαν τὴν θεομυθίαν) és „összes *rhapsódiához*” (πάσας τὰς ῥαψωδίας) készültek. Damaskios pedig Proklos tanítványaként egy generációval később már „az *Orphikus Rhapsódiáknak* nevezett gyűjteményben” található „bevett orphikus *theologióra*” hivatkozik (De Princ. 123 = OF 90: Ἐν μὲν τοίνυν ταῖς φερομέναις ταύταις ῥαψωδαῖς ὀρφικαῖς ἢ θεολογία... τοιαύτη μὲν ἢ συνήθης ὀρφικὴ θεολογία). A „bevett orphikus *theologia*” és az említett *rhapsódiák* terminus alapján a kutatók valószínűnek tartják, hogy az újplatonikusok következetesen egy konkrét gyűjteményre hivatkoztak, amely – a többször említett *rhapsódia* kifejezés alapján – a Suda lexikon által felsorolt orphikus művek közül az ún. *Szent szövegek 24 rhapsódiában* című lehetett; és amelyet a kutatók az *Orphikus Rhapsódiák*, vagy egyszerűen csak a *Rhapsódiák* megnevezéssel szoktak illetni (Suda s.v. Ὀρφεύς III, 564 Adler = OF 91: Ὀρφεύς [...] ἔγραψε [...] Ἱεροὺς λόγους ἐν ῥαψωδαῖς κδ· λέγονται δὲ εἶναι Θεογενήτου τοῦ Θεσσαλοῦ, οἱ δὲ Κέρκωπος τοῦ Πυθαγορείου).

A Sínai szövegnek a *Szent szövegek 24 rhapsódiában*-ba való illesztése mellett két fontos érv szól. Egyrészt az A rész előtt található 23-as szám, amely vagy az adott ének kezdetét jelzi, vagy – valószínűbb értelmezésként – futó- vagy szalagcímként jelöli az epizódok 23-as énekben való helyét.<sup>17</sup> Másrészt pedig, hogy az újplatonikusok legtöbbször konzisztens idézetei és Damaskios megjegyzése alapján a kutatók feltételezik, hogy a Kr. u. 5. századra – amikor a kézirat is datálható – a *Rhapsódiák* volt az egyetlen közkézen forgó orphikus gyűjtemény.<sup>18</sup>

A hipotézissel szemben azonban ugyancsak két fontos ellenérv, vagy legalábbis újragondolásra késztető probléma me-

rül fel. Egyrészt több forrás is bizonyítja, hogy más számozott könyvekbe/énekekbe szervezett orphikus művet is ismertek a korban, ám ezek tartalmáról igencsak keveset tudunk.<sup>19</sup> A helyzetet az is bonyolítja, hogy a Suda lexikonban megadott cím nem tekinthető hivatalos, mindenki által elfogadott hivatkozási pontnak. Az újplatonikusok általában nem cím szerint hivatkoztak, hanem idézeteiket egyszerűen Orpheus mondásaiént keretezték (leggyakrabban az „Orpheus mondja”, „Orpheusnál az áll, hogy”, „a *theologos* mondja” szerkezetekkel).<sup>20</sup> Más szerzők esetében is megfigyelhető, hogy különféle elnevezéseket használtak, amikor Orpheus szavaira hivatkoztak.<sup>21</sup>

Másrészt annak ellenére, hogy a forrásaink tükrében valóban úgy tűnik, hogy a késő antikvitásban többnyire már a *Rhapsódiákban* szereplő „bevett orphikus *theologia*” volt ismert, kérdéses, hogy a Sínai költemény mítoszváriánsa mennyire illeszthető az újplatonikusok idézeteiből összeálló *Rhapsódiák* eltérő Dionysos-történeteibe. További problémaként merül fel, hogy mihez kezdünk a *theologia* műfaji megjelöléssel, amely szóhasználat már Aristoteléstől kezdve egyszerre jelentheti magát az istenekről szóló theogonikus költeményt vagy az ezekhez fűzött exegetikai értekezést is.<sup>22</sup> Ráadásul, a Damaskiosztól származó „bevett orphikus *theologia*” megjegyzés nem zárja ki – sőt, inkább bizonyítja –, hogy voltak kevésbé ismert orphikus *theologiák* is – mint például az ugyancsak általa idézett *Hieronimos és Hellanikos-féle theologia*, amely valószínűleg ugyancsak számozott könyvek szerint volt szervezve.<sup>23</sup> Ha pedig műfaji megkötések nélkül, a korban meglevő orphikus költeményeket nézzük, akkor a lehetőségek száma jócskán megnő.<sup>24</sup> Mindazonáltal, a rendelkezésünkre álló újplatonikus idézetek alapján a *Rhapsódiák theologiája* is a Sínai szöveghez hasonló, az istenek mitikus történeteit bemutató epizódokat tartalmazott, tehát semmi nem mutat annak irányába, hogy az új szöveget eltérő műfaji besorolás szerint kellene kezelnünk.<sup>25</sup>

A felsorolt problémák alapján tehát a következő lehetőségek sem zárhatók ki: 1) az újplatonikusok sem mindig a *Rhapsódiák*at idézik, 2) a Sínai szöveg más orphikus gyűjtemény része volt, 3) a Sínai szöveg bármilyen más, akár az újplatonikusok számára ismeretlen gyűjtemény része volt, 4) az A rész előtti *psi* nem feltétlenül a *Szent szövegek 24 rhapsódiában* 23. énekét jelöli, hanem bármilyen más gyűjteményben való számozásra utal, 5) a Sínai költemény önálló műként is hagyományozódhatott, amely csak az adott kódexben kapott számmal való jelölést. Mindezek a lehetőségek azonban méginkább spekulatív irányokba terelnék a szöveg kontextualizálását és értelmezését. Ezért tehát a jelenlegi tudásunk alapján felállítható legvalószínűbb feltételezést követjük, miszerint az A szöveg elején álló 23-as szám a források szerint a Kr. u. 5. századra leginkább közkézen forgó orphikus műre, a *Szent szövegek 24 rhapsódiában* című gyűjteményre utalhat.

### Az Orphikus Rhapsódiák gyűjteményének története

A Suda bejegyzése szerint a *Szent szövegek 24 rhapsódiában* mű szerzője egy bizonyos Thessáliai Theognétos, vagy a Pythagóreus Kerkóps volt (Suda s.v. Ὀρφεύς III, 564 Adler = OF 91: λέγονται δὲ εἶναι Θεογνήτου τοῦ Θεσσαλοῦ, οἱ δὲ Κέρκωπος τοῦ Πυθαγορείου). Martin West *Orphic Poems*

című munkájában az utóbbit, vagyis Kerkóps szerzőségét egy korábbi *Szent szövegek (Hieroi Logoi)* című művel való összevetésként értelmezi.<sup>26</sup> Ez utóbbi műről Alexandriai Kelemen beszámolójából értesülünk, aki egy bizonyos Epigenésnek az orphikus költészetről írott munkáját idézi, amelyben a *Szent szövegek (Hieroi Logoi)* és az *Alvilágjárás* című költeményeket a Pythagóreus Kerkóps szerzősége alatt említi (Clem. Al. Strom. 1.21.131 = OF 406: Ἐπιγνήης δὲ ἐν τοῖς Περὶ τῆς εἰς Ὀρφέα ποιήσεως Κέρκωπος εἶναι λέγει τοῦ Πυθαγορείου τὴν εἰς Ἄιδου κατὰβασιν καὶ τὸν Ἱερὸν λόγον). Ez a bizonyos Epigenés Linforth érvelése alapján nagy valószínűséggel azonosítható a Platón és Xenophón műveiben is említett, Sókratés köreiben mozgó Epigenésszel.<sup>27</sup> Tehát Sókratés élete *terminus ante quem*nek tekinthető az orphikus művek keletkezése szempontjából. Alexandriai Kelemen beszámolójában Kerkóps azon négy költő egyikeként jelenik meg, akik a pergamoni Homéros-recepció szerint az athéni Peisistratos segítői voltak a homérosi költemények összeállításában.<sup>28</sup> A további három szerzőből az egyik közreműködő, az igencsak sokatmondó nevű Krotóni Orpheus például egy *Argonautika* szerzőjeként volt számontartva, míg a másik két szerzőről is tudjuk, hogy bizonyos orphikus művek tényleges szerzőiként emlegették.<sup>29</sup> Mindezek a testimóniumok – a rájuk épülő mitikus hagyomány mellett – arról tanúskodnak, hogy a költői nevek Kr. e. 6. század végén való megjelenése és az egységesített hagyományok kiépítésére irányuló első törekvések valószínűleg kéz a kézben járhattak. E folyamat során a még többnyire szájhagyomány útján terjedő és előadásokból ismert költeményeket tartalmi egységek és témák szerint egyes költői perszónák műveiként kezdték összegyűjteni és kategorizálni.<sup>30</sup>

A *Szent Szövegek (Hieroi Logoi)* cím önmagában is sokatmondó a mű lehetséges tartalmával kapcsolatban. Albert Henrichs a *hieros logos*okról írt tanulmányában ezen elnevezés mögött két fontos aspektust vélte felfedezni: marginalitást és titkosságot.<sup>31</sup> Értelmezése szerint a marginalitás aspektusa a hagyományos görög rituális szokásoktól eltérő gyakorlatokra vonatkozott. Az atyai szokások (*patrioi nomoi*) megtartásával művelt, bevett rítusokkal szemben a *hieros logos*ok az újdonságnak, különlegesnek, idegennek számító cselekvésekhez kapcsolódtak. Ugyanis ahhoz, hogy ezek legitim gyakorlatokként jelenhessenek meg a kliensek szemében, muszáj volt ezeket valamilyen formában ősi autoritásra visszavezetni. Ilyen *hieros logos*okat említ például Hérodotos olyan rituális cselekvések kapcsán, hogy miért nem használhattak bizonyos csoportok gyapjút a temetkezéseik során (II. 81, 2), vagy hogy miért készítettek az athéniai *ithyphallikus* szobrokat (II. 51, 4).

Fritz Graf és Sarah Iles Johnston találóan mondja a *hieros logos*ok használatára, hogy ezek a „re-aktiválás” eszközei voltak, ugyanis újszerű, idegen gyakorlatoknak szolgáltattak ősi alapokat.<sup>32</sup> A titkosság aspektusa pedig a marginalitással karöltve tulajdonképpen e szövegek szűk körökben való terjedését, a bevett gyakorlatoktól elkülönülő cselekvések exkluzív csoportok általi gyakorlását jelentette. Mindezek alapján nagy valószínűséggel feltételezhetjük, hogy a Kr. e. 5. században egyre inkább elszaporodó orphikus szerzőségű *hieros logos*ok kéz a kézben fejlődhetek azzal az egyre több forrásban hangoztatott hagyománnyal, miszerint Orpheus volt bizonyos misztériumkultuszok alapítója (pl. Eur. *Rhes.* 943–944; Ar. *Ran.* 1030–1032; Pl. *Prt.* 316d). A *hieros logos* tehát mint

funkcionális műfaj elkezdett Orpheus perszónája felé gravitálni, majd a század végére az említett Epigenés valószínűleg összeállította ezen orphikus szövegek egy gyűjteményét is.

A korai, Epigenés által ismert *Szent szövegek* és az újplatonikusok által hivatkozott későbbi *Szent szövegek 24 rhapsódiában* közötti kapcsolatok alakulásában érdemes meghatározó tényezőként tekinteni IV Philopátor rendeletére is (Kr. e. 213–214).<sup>33</sup> Ebben a szövegben azt olvashatjuk, hogy minden bacchikus beavatást végző személynek be kellett szolgáltatnia az alexandriai könyvtárba a rítusait alátámasztó szent iratok (*hieroi logoi*) egy példányát. Az ugyancsak erre a korra datálható, a Nilus deltájánál talált és a Sínai szöveggel érdekes kapcsolatokat mutató Gurób papirusz (Kr. e. 275) is valószínűleg ezen rendelet nyomán kerülhetett Egyiptomba.<sup>34</sup> Az ilyen és ehhez hasonló bacchikus rítusokhoz kapcsolódó iratok Alexandriában való nagyszámú megjelenése meghatározó tényező lehetett a későbbi, bacchikus-orphikus költészeti gyűjtemények kompilációja során. Herrero szerint ez a folyamat hozzájárulhatott a korábban generációkon átörökölt, rituális használatú orphikus *hieros logosok* irodalmi szférába való átvonulásához, mely folyamatot igazolhatja, hogy a Kr. e. 3. század után a közvetlen epigráfiai és papirológiai források többnyire eltűnnek, és az orphikus irodalom Kr. u. 2. századi hangsúlyos fellendülése már leginkább az Orpheustól származó idézetek meg sokasodásában érezhető.<sup>35</sup>

Jó eséllyel feltételezhető tehát valamilyen szintű kontinuitás az Epigenés által említett *Szent szövegek* és a *Szent szövegek 24 rhapsódiában* gyűjtemények között. Mindazonáltal fontos kiemelni a legszembetűnőbb különbséget is, vagyis az utóbbi címében megjelenő *rhapsódia* terminust. A kifejezés korai értelmében a görög *rhapsódosok* vagy énekesek performansz-kontextusára utalna, miszerint ezek a szövegek költői énekek formájában kerülhettek előadásra.<sup>36</sup> Önmagában a rhapsódikus kontextus nem idegen a korai orphikus művektől, mint ahogy ezt például Platón *Ión* című dialógusának egy részlete is alátámasztja (533b–c), amelyben Orpheus olyan költők között van megnevezve, akiknek műveit a *rhapsódosok* versenyeken énekelhetik.<sup>37</sup> A hellénisztikus korra azonban az irodalmi szféra már sokkal inkább a tudatos szerkesztői és alkotási folyamatok köré szerveződött, semmint a költői versenyek során az előadásban improvizált szövegalkotási folyamatok köré.<sup>38</sup> Ennek következtében valószínűsíthető, hogy a cím nem performansz-kontextusra, hanem a homérosi költemények mintája szerinti szerkesztési folyamatra utal.

West érvelése szerint a 24 énekbe való kategorizálás a homérosi költemények 24 énekbe szerkesztett pergamoni receptiójával egyidőben és annak mintájára történhetett. Ezen elmélet szerint az a bizonyos Thessáliai Theognétos – aki a Suda szócikkben a mű szerzőjeként van említve és akiről semmi további információval nem rendelkezünk – lett volna megbízva azzal a feladattal, hogy a szerteágazó orphikus költői hagyományt egy összefüggő, 24 énekből álló költeménybe szerkessze.<sup>39</sup> West szerint a homérosi költemények szerkesztésének legfontosabb szereplői azon források környezetében is megjelennek, melyek a Peisistratost segítő fentebb említett négy költőről szólnak, tehát szerinte a homérosi és az orphikus költemények 24 könyvbe való rendezése ugyanazon pergamoni intellektuális környezetbe helyezhető és a Kr. e. 1. századra datálható.<sup>40</sup>

A gyűjtemény datálásának problémája kapcsán viszont fontos kiemelni, hogy a szövegekben fellelhető egyes elemeket a kutatók az archaikus kortól a császárkorig terjedő széles skálán szokták elhelyezni. Érdemes tehát szem előtt tartani Guthrie megjegyzését, miszerint a gyűjteményhez kapcsolt dátum nem magukat a költeményeket, hanem a kompiláció mozzanatát helyezi történeti kontextusba.<sup>41</sup> Míg West a mű keletkezését filológiai *stemma*-szerűen egyetlen hellénisztikus kori szerkesztői esemény hipotézisére építi, a kutatók nagy része ma már egyetért abban, hogy a gyűjtemény keletkezése a Kr. e. 1 és a Kr. u. 2. századok közötti időszakra tehető. Véleményem szerint tehát a gyűjteményt érdemes egy olyan alkotási folyamat eredményeként kezelni, amely magában hordozza a legkorábbi klasszikus kori kategorizációs törekvéseket, a hellénisztikus kori könyvtári gyűjtéseket, a homérosi eposzok szerkesztési folyamatának mintáját, és mindezek mellett a keresztény apologeták támasztotta kihívásokra reagáló, egységesedő pogány hagyomány lenyomatát is. Ahogyan Edmonds is hangsúlyozza, a Kr. u. 1–2. század során a keresztény apologetikus irodalom kihívására egyre inkább körvonalazódott egy újszerű Orpheus-kép, amely a központi pogány teológusként kezdte el értelmezni őt.<sup>42</sup> Ez az egységesítő tendencia ugyancsak hozzájárulhatott a szerzősége alatt hagyományozott művek fokozatos szilárdulásához.

Összességében tehát az *Orphikus Rhapsódiák* esetében, ahogyan a cím és a szerzőségi hagyomány is mutatja, a késő antik kompiláció valamilyen szinten magába építhette a korai *Szent szövegek* gyűjteményét, és így jó eséllyel feltételezhetjük, hogy ezek a művek egy hosszú szövegalkotási hagyományt hordoznak magukban, amelyben az archaikus költeményektől kezdve a különböző korokban folyamatosan alakuló orphikus művek egymás mellett és egymásba épülve jelentek meg.

## A gyűjtemény természete

Szintén fontos kérdés a *Rhapsódiákkal* kapcsolatban, hogy mennyire lehetséges a homérosi eposzok mintájára különböző énekekbe szervezett egységes narratívaként értelmezni (emellett érvel West és Bernabé), vagy pedig a *Sibylla jóslatok* párhuzama alapján különböző költeményekből álló gyűjteményként érdemes kezelnünk (ahogyan Edmonds érvel).<sup>43</sup> Az előbbi értelmezés szerint a *Rhapsódiák* egy folyamatos történetet mesél el, amely az első istenséggel, Chronossal, az Idővel kezdődik, majd pedig halad tovább Aithérrel és Chaosszal, valamint a kozmikus tojás teremtésével, amelyből kibújik az első isteni uralkodó, a több néven is ismert Phanés vagy Prótogonos. Őt követi Nyx, majd kisebb-nagyobb variációkban a Hésiodostól is ismert Uranos, Kronos, Zeus uralkodói sor, és végül Dionysos Titánok általi megölésével ér véget.<sup>44</sup> Ezt az értelmezést támasztja alá, hogy az újplatonikusok viszonylag konzisztens képet adnak a theogonikus sorozatról, valamint Damaskios szerint ez volt a korban „bevett orphikus *theologia*”.

Az elméletet viszont erősen kikezdi két fontos probléma: a fennmaradt újplatonikus idézetek alapján összesen kb. 160 sornyi szöveget lehet rekonstruálni, és ez alapján igen nehéz elképzelni, hogy hogyan tehetett ki a narratíva egy 24 énekből álló anyagot (és ha ez csak egy része volt,

akkor miről szólhatott a többi). Véleményem szerint a legvalószínűbb megoldást Meisner javaslata jelenti, aki szerint a gyűjteményben több, különböző költemény is helyet kaphatott, ám az újplatonikus idézetek alapján feltételezhetjük, hogy volt benne legalább egy, összefüggő theogonikus rész, amelyre a „bevett orphikus *theologiaként*” hivatkoztak.<sup>45</sup> Ez az értelmezés a Sínai költemény elhelyezésének hipotézisét is megengedi, ugyanis arra épít, hogy a többnyire kanonikusnak vélt mitikus narratíva mellett akár ugyanazon történetre vonatkozó más variánsok is megjelenhettek, mint ahogyan ez a *Sibylla jóslatok* esetében valóban megfigyelhető. Erre a felvetésre alapozva tehát a különböző idézetekben olvasható narratív ellentmondásokkal is el tudunk számolni, ami a második fontos problémát jelenti.

Ilyen ellentmondást jelent például az isteni generációk számának és személyi állományának különbsége. A leggyakrabban említett verzió szerint a *Rhapsódiák* hat uralkodói generációt mutat be, amelyben bár Chronos volt az első létező, ő még nem volt uralkodó, csak az általa teremtettt Phanés, majd pedig Nyx, Uranos, Kronos, Zeus következett, és végül Dionysos zárta a sort. Syrianos viszont egy helyen felsorolja a szokásos uralkodókat, és megemlíti, hogy Chaos volt az első, aki „fölte állt a királyságnak”.<sup>46</sup> Tehát ő Chaost és nem Chronost tartotta az első létezőnek. Ezzel szemben viszont Olympiodoros, a Kr. u. 6. században – tehát már Damaskios és az elméletileg „bevett *theologia*” egyeduralma után – csak Uranos, Kronos, Zeus, Dionysos négyeséről beszél.<sup>47</sup>

Mindezeket túl az *Orphikus Argonautika* is tartalmaz egy hasonló theogonikus részt, amikor is Orpheus az aktuális témája előtt katalógusszerűen felsorolja, hogy miről énekelt korábban. Ezt a tematikus felsorolást a kutatók hagyományosan a *Rhapsódiák*kal való feltételezett kapcsolata szerint értelmezték.<sup>48</sup> A 12–20. sorokba foglalt theogonikus rész a következő generációkat említi: Chaost és Chronost, Aithért és Eróst/Phanést, Nyxt, majd Brimó utódját, vagyis Dionysost, és végül a felsorolás a Gigasok gyilkos tetteivel és az emberek teremtetésével ér véget. Ezután a szöveg Zeus neveltetését említi, és csak néhány egyéb mitikus téma után, eredetileg a 28. sorban tér ki Nyx Bacchos királlyal kapcsolatban adott jóslatára. Vian arra hivatkozva, hogy az *Orphikus Argonautika* szerzője feltehetően a *Rhapsódiák*ra épített, azt ajánlja, hogy a sorokat a *Rhapsódiák* narratívájával megegyező sorrend szerint kell szervezni (vagyis 21–23, 28, 17–20, 31).<sup>49</sup> Mindazonáltal a hagyományozott szöveg tartalma több ponton is eltér a *Rhapsódiák* leggyakoribb variánsától: például Chaost Chronos előtt említi, illetve Dionysos előbb szerepel, mint Zeus.

Az ehhez hasonló ellentmondásokra alapozva általános vélekedés volt a kutatók körében, hogy a *Rhapsódiák* rekonstrukciójában az újplatonikusok szolgáltatták a legmegbízhatóbb forrásokat.<sup>50</sup> Ezekhez viszonyítva más szövegeket, például az *Orphikus Argonautikát* másodlagos fontosságúként kezeltek. A Sínai szöveg alapján viszont most jogosan lehet amellett érvelni, hogy az *Orphikus Argonautika* egy valóban létező hagyományt őrizhetett meg, amikor olyan sorokat adott Orpheus szájába, amelyekben a neve alatt ismert korabeli költemények tematikus katalógusa olvasható. A Sínai szöveg előtt a felsorolt témák leg többjéről nem volt olyan forrásunk, mely ezeket orphikus költeményhez kapcsolta volna. Az új szöveg tükrében viszont már olvashatjuk úgy Nyx Bacchos uralkodásával

kapcsolatos, kimondhatatlan jóslatait, a Gigasok törvénytelen tetteit, a Korybasok végtelen erejét és az adónisi Aphrodité említését mint egy tényleges orphikus költemény jeleneteinek katalógusát. A Sínai szöveg tükrében tehát nincs szükség a Vian ajánlotta sorcserekre, ugyanis látható, hogy ezek a témák egymással szoros kapcsolatban, más variációkban is megjelenhettek. Ráadásul az *Argonautikában* említett Gigasok „törvénytelen tettei” nemcsak közvetlenebb kapcsolatot mutat a Sínai verzióval, mint a *Rhapsódiák*ban megjelenített Titánok általi támadás, hanem a jelenet környezetében olvasható sorvégi ἔργ’ αἰδῶλα (17) és a Sínai szövegben megjelenő sorvégi ἔργ’ ὑπέροπ[λα (C 12) vagy ἀνωϊστ’ ἔργα τελοῦντα (C 9) hasonlóságai alapján a szövegek között tudatos allúziókat is feltételezhetünk.

Hasonló megalapozottsággal mutathatjuk ki az *Orphikus Himnuszok* és a Sínai költemény közötti szoros szövegbeli kapcsolatokat is – mint ahogyan erre Dionysos és Adónis szinkretizmusánál is utaltam. Az isteni jelzők használatán túl, például a B szöveg 18–19. soraiban a himnikus jelzősorolással megszólított Dionysos után a töredékes szövegből D’Alessio olvasata szerint az „évenként” és „jöjjön” szavak vehetők ki (B 9: Αμ]φι:τ[εῖ ±5 ]εζ[ ±3 ].ισυ[ ±2 ]κεν ἱκηται).<sup>51</sup> Az A szöveg 14–18. soraiban is találunk egy hasonló mintájú részt, ahol a himnikus megszólítás után felsorolásszerű formulákat és jelzőket olvashatunk. Meglehet, hogy az „évenkénti visszatérés” motívuma az *Amphietéshez* („évente visszatérő Dionysoshoz”) címzett 53. himnusszal alkot közvetlenebb kapcsolatot, ugyanis éppen ez a himnusz illeti Dionysost többek között a *chthonikus* jelzővel, majd Persephoné szent házában alvóként mutatja be őt, illetve a himnusz a Sínai szöveghez hasonlóan leginkább Dionysos termést hozó aspektusát hangsúlyozza.

Mindezek a kapcsolódási pontok alátámasztják, hogy a késő antikvitás orphikus irodalmának különböző művei egymásra kölcsönösen reflektáló, szoros párhuzamokat mutatnak. A *Rhapsódiák*kal és az *Orphikus Argonautikával* való szövegbeli érintkezéseken túl a Sínai szöveg esetében az is kimutatható, hogy a költemény himnikus részeket is magába épített, amelyek variáns formában az *Orphikus Himnuszok* részeiként is megjelentek. Erre a jelenségre hasonló párhuzamként szolgálhat az ún. orphikus Zeus-himnusz, amely legkorábbi formájában a Derveni papiruszon mint önálló költemény fordul elő, majd külön életet élve újra felbukkan pseudo-Aristotelésnél, Plutarchosnál, Alexandriai Kelemennél két verzióban és végül a *Rhapsódiák*ban, ahol a theogonikus narratívába beékelve, Zeus egyeduralmódói létének ábrázolására jelenik meg.<sup>52</sup>

Összegzésképp tehát elmondható, hogy az elmúlt évtizedekben előkerült minden egyes felfedezés újra és újra az orphikus anyag sokszínűségét tanúsítja. A Sínai palimpszeszt szövege még tovább árnyalta az „orphizmusról” alkotott képünket, és rámutatott, hogy milyen erős kapcsolatok voltak a korabeli *Orphikus Himnuszok*, az *Orphikus Argonautika* és a *Rhapsódiák* szövegei között. Mindezek fényében jóval inkább mondhatjuk azt, hogy e művek egyfajta nyitott rendszerben, egymással való folyamatos kölcsönhatások szerint, párhuzamosan fejlődő variánsokként formálódtak. Ha a Sínai palimpszeszt szövegét valóban az *Orphikus Rhapsódiák* részének tekintjük, akkor érdemes ezt a művet egy olyan gyűjteményként értel-

mezni, amelyben több, különböző költemény szerepelhetett, s ezek egyesével is lehettek több költeményből és műfajból összeállók hibridek.

## A Sínai költemény szerkezete, szövegalkotási mintái és magyar fordítása

A *Rhapsódiák* hibrid jellege nemcsak a címben szereplő terminus eredeti „varmi” jelentésére vethet érdekes fényt – miszerint valóban különálló költemények „fűzérét” tartalmazhatta –, de a Sínai szöveg belső kohézióját is megvilágíthatja. Az alábbi két ábra a visszatérő motívumok által szervezett szerkezeti felépítést ábrázolja.

A szöveggel foglalkozó első tanulmányok mind felfigyeltek a szó- és formulaisméltések gyakoriságára, és ezt leginkább minőségi romlásként, a gyenge szövegalkotási és verselési érzék mutatóiként értelmezték.<sup>53</sup> Bár néhány helyen esztétikailag valóban zavaróan hat egy-egy túl közeli és indokolatlan ismétlés, a teljes kompozíciót tekintve – meglátásom szerint – a visszatérő elemek használata tudatos eszköz lehetett az egyes jelenetek tagolására. Talán a legegyszerűbb példát az „érted érzett vágy” formula szolgáltatja, amely a B8 sor legelején, majd pedig a B13 harmadik és negyedik verslábában mintegy keretbe fogja a vágy által hajtott istennő bolyongásának jelenetét. A két narratív egység (A és B, valamint C és D) esetében láthatjuk, hogy a gyűrűs szerkezetnek megfelelő szervezésben egyes elemek megnyitnak adott tematikus részt, amelyeket bizonyos kapcsolódó elemek továbbdolgoznak, vagy egy adott szövegrészt keretbe foglalva lezárnak. Ezek a

tematikus kapcsolatok az egyes főlíókra jegyzett szövegek közötti viszonyokat is jól mutatják, ugyanis sok esetben egy adott téma már ugyanazon szövegben is újra megjelenhet, más esetben viszont csak a következő főlíó vele szorosan összefűzött szövege utal vissza rá, ezáltal is jelezve az egységek közötti tartalmi kapcsolatokat. Az alábbi ábrák is jól mutatják, hogy tartalmilag nézve a két epizód többnyire önálló, lezárt egységet alkot. Mindez nem jelenti azt, hogy a két egység ne lenne valamilyen szinten „összefűzve”; ennek kiemelésére dőlt betűkkel jelöltem a két egység közötti tematikus kapcsolatokat. A Sínai költemény két epizódja tehát szerkezeti felépítését tekintve is hasonlóan látszik a *Rhapsódiák* gyűjteményének természetével és a mögötte meghúzódó szerkesztési elvvel.

Az epizódok „egybefűzésének” gondolata mellett további érvet jelenthet, hogy a Sínai szöveg két egységében véleményem szerint eltérő szövegalkotási mintákat figyelhetünk meg. Ezt elsősorban a hagyományos formulák használata alapján lehet kimutatni. Az A és B részek ugyanis többnyire az epikus hagyományból is ismert formulák és típusjelenetek szerint építkeznek, míg a C és D egységekben jóval kevesebb hagyományos formula és megszokott metrikai pozícióban álló szó szerepel; ezek pedig majdnem mindig a sorvégi pozícióban helyezkednek el. Ez a megfigyelés több lehetséges értelmezést is megenged, például különböző szerzői vagy szerkesztői hátteret, vagy mutathatja azt is, hogy a C és D szövegek egy későbbi kompozíció termékei, amely esetében csak a hexameterek lehangsúlyosabb része, a záró daktilus + spondeus maradt meghatározó. Mindezek a lehetőségek további kutatásra érdemesek, jelenleg talán annyit feltételezhetünk, hogy a két rész különböző szövegalkotási mintát mutat, amely alapján a Sínai szöveg valóban két különálló költemény „egybefűzését” bizonyíthatja.

A magyar fordításban elsősorban a szöveg tartalmának pontos visszaadására törekedtünk. Mindazonáltal, a szöveg költői természetét is figyelembe véve igyekeztünk ezt a célt egy költői regiszterű szóhasználat és szabadverses formájú, ritmikus sorokkal megvalósítani. A hagyományos formulák fordításában a befogadói nézőpontot részesítettük előnyben. Ez a perspektíva azt feltételezi, hogy egy formula éppen a „hagyományossága”, ismerőssége, tematikus és értelmi asszociációinak az adott közönségben való rezonálása által fejt ki hatását. Vagyis a „hagyományosság” elsősorban mint „intenció” ragadható meg, mely a költői hagyomány végtelenül gazdag tárházában a közönség számára ismerős szereplők, narratív egységek és jelenetek felismerését képes aktiválni.<sup>54</sup> A magyar közönség számára ezt az ismerősséget Devecseri Gábor klasszikus- és talán a közös kulturális tudás részévé vált Homéros-fordításai szolgáltatják. Akár középiskolai háziolvasmányokból, akár a kedvtelésből folytatott *Ilias* és *Odysseia* böngészésből talán sokak számára még mindig ismerősen csengnek a

- (α) A1 szakáll
- (β) A2 nászágy/fészek
- (γ) A6–10 *Nyx jóslata Zeusnak*
- (δ) A10 Ida barlangja
- (ε) A11 *combból születés?*
- (ζ) A16 *feldíszítés*
- (η) A17–19 Aphrodité ölében
- (δ) B1 Nysa barlangja
- (ζ) B2 *feldíszítés*
- (δ) B4 Nysa barlangja
- (β) B6 nászágy/fészek
- (θ) B8 vágy
- (ι) B11 Hádés háza
- (θ) B13 vágy
- (η) B15–16 Aphrodité ölében
- (ι) B17 Hádés háza
- (ε) B18 *combból születés*
- (α) B24 szakáll

1. ábra: az A és B rész szerkezeti felépítése

- (α) C2 a fej befedése  
 (β) C3 körben a trón körül  
 (α) C6 a fej felfedése  
 (γ) C7 fegyver  
 (δ) C9 váratlan tettek  
 (ε) C11 Zeus trónja  
 (δ) C12 merész tettek  
 (γ) C13–14 fegyver  
 (ε) C15 Zeus trónja  
 (α) C17 a fej felfedése  
 (ζ) D2–3 Zeus tanácsa  
 (ε) D2 Zeus trónja  
 (η) D4 *comból születés?*  
 (θ) D6–7 meggyőzés  
 (ε) D8 Zeus trónja  
 (α) D9 a fej feldíszítése  
 (β) D11 körben a trón körül  
 (θ) D11–13 meggyőzés  
 (ε) D16 Zeus trónja

2. ábra: a C és D rész szerkezeti felépítése

juk, ahogy a „képmásként” jellemzett gyermek Dionysost Persephoné „mosolyszerető Aphrodité térdére helyezte”. A „térdére helyezte” (ἐπὶ γούνασι θῆκε) hagyományos formula egy feltételezett korabeli (eszményi) közönség számára olyan ismerős jeleneteket idézhetett fel, mint például az *Ilias* 6. énekének azon környezetét, amelyben a trójai nők az Athénének felajánlott leplet a kultuszszobor térdére helyezik (303: θῆκεν Ἀθηναίης ἐπὶ γούνασιν), vagy amikor az *Odysseia* 19. énekében (399–409) Eurykleia az újszülött Odysseust nagyapja, Autolykos térdére helyezi (401: Εὐρύκλεια φίλοισ’ ἐπὶ γούνασι θῆκε), aki hozzá szólva elnevezi őt. Egy késő ókori mű esetében persze kérdéses, hogy az orális előadói keretből merített befogadói szempont mennyire érvényesülhetett az olvasásalapú szövegek értelmezésekor. Mindazonáltal, a „hagyományosság mint intenció” gondolat talán e kései művek szövegalkotási folyamataiban is hangsúlyos maradhatott, ugyanis egy szerző az epikus hagyományhoz való szorosabb vagy lazább kapcsolódása által stílusosan, tematikusan, autoritását és innovatív jellegét tekintve is pozicionál-

„bagolyszemű Pallasz”, a „hókarú Héra” és a „gyorslábu Akhilleusz” jelzős szerkezetek, nem is beszélve Devecseri azon zseniális megoldásairól, mint a „mily szó szökkent ki fogad kerítésén” vagy a „hát őt megszólítva, ilyen szárnyas szavakat szolt” formulák. Véleményünk szerint egy ókori görög hexameteres költemény előadásában a hagyományos formulák hasonló jellegű ismerősséget és asszociációkat ébreszthettek a korabeli közönségben, mint bennünk, ha egy újonnan olvasott szövegben felismerjük a számunkra Devecseri hangján megszólaló epikus nyelvet. Például a Sínai szövegben olvashat-

hatta költeményét. Ezt az összetett viszonyrendszert magyarául a Devecseri fordításában megtartott, számunkra ismerős hagyományos szerkezetek és a szabadversben közölt újszerű részek összjátékával próbáltuk meg visszaadni. Ennek eredményeképp azt reméljük, hogy a mai (eszményi) olvasó is hasonló élményben részesülhet, mint a korabeli közönség: vagyis az eddig ismeretlen mű olvasásakor jól ismert szereplők történetei és visszatérő jelenetek emlékei aktiválódnak, illetve az ismerős és újszerű részek kreatív elrendezése által eddig ismeretlen jelentések sokasága fog az olvasó előtt felsejleni.

## FORDÍTÁS<sup>55</sup>

A

23

„Ám amikor bájos arcát majd pelyhes szakáll koszorúzza,  
 nászágyba ... [míg] mindketten  
 életet adtok [a szép fiúnak] ... [akit]  
 Földmélyi Hermésnek [neveznek majd]  
 a boldog [és sosemúló égilakók]  
 meg a földi halandók. Kezdetben ugyanis ezt  
 rendelte neki a halhatatlanok atyjaura  
 és az ambrosziás Éj. Mindent, amit egykor az isteni Éj  
 sötétfellegű Zeusnak a sziklásföldű Krétán,  
 az Ida hegyének párás barlangjaiban megjósolt,  
 [és] az ősiszülött [tanácsait?] ... elrejtette.”

Így szolt Persephoné, s felkelt ragyogó trónjáról,  
 széleseben rejtett termébe rohant, ahová  
 bezárta a bevarrott, messzehatóhangú Dionysost,  
 a dagadó hold sugarához hasonlót,  
 az öltöztetést és bájos koszorúktól ragyogót.  
 Kihozta kezében a kisgyermeket, a világszép képmást,  
 a rettenetest, a gyümölcstermőt, aki Charisoktól bájos,  
 és mosolyszerető Aphrodité térdére helyezte.  
 Hát őt megszólítva ilyen [szárnyas szavakat szolt]:  
 „habszülte Kythereia ...  
 Ez itt a gyermek ...  
 őt hozván ...  
 Így szolt Persephoné ...  
 meglátva a gyermeket ...  
 és neki [mondva] ...  
 „Ó, Zeus ...”

B

„Egykoron őt borostyántermő Nysa árnyas barlangjaiban neveltem, és [előtte] gyermekként ambrosziás, drága ruhákkal díszítettem. Ám [amikor] a nagy Olymposra kiértem ... a sziklás barlangból, [elhagyta?] pompás lombú Nysa földjét. Mint ragyogó, jószárnyú madár elhagyta a fészket. Teljesen nyomtalanul, hirevesztve, rám [fájdalmat/gyászt?] helyezett. Vágyadtól hajtva bejártam földünk egészét s az isteni aithért, s a tengert, majd Acherón földmélyi sötétlő áradatát is, szívbenyilalló bánatosan ... fájdalmas. Volt merszem még Hadés sötét házába is lemenni, elhagyva a Nap sugarát meg a szép Teliholdat, s az égbeli tengelyt a te vágyad miatt, isteni ifjú.” Így szólt Kypri, az úrnő, miközben a drága fiút sokszor örvendezve szeretgette, karjait teste köré vetette, és ölében tartva dajkálta, nevelte. Ott maradt Hadés házában, rejtett mélyében a földnek, ő meg] az ifjú, a háromszorszületett, soknevű Érikepaios. [kétévenete] ... jöjjön ... Persephoneiának ... anyának ... ködborította tájon keresztül ... virág ... szálás] pelyhes szakállal ... Dionysosnak

C

[...] titkon [kezükben] tartva, őt pedig befedve s közben nászhimnuszt énekelve, körben a trón körül... mindannyian ... ahol Bor ült, akit Zeus végzése szerint tisztelnek. Ám amikor mindezt teljesen véghez is vitték, felhajtották a szemérről és a fejről a fátylat. Akkor az éles bárdért nyúlt s azzal hadonászva szembeszegült a gyerekekkel Akmon. Váratlan tetteit látva félelem ragadta el mind a haláltalan isteneket. Ám amikor Bor feje búbjára lesújtani készült, nagy félelmet keltve, hogy elhagyja Zeus atya székét, akkor Kyrbas a fiút megvédte, s merész tettek kerekedtek. Sarlót tartva kezében az első sorba berontott, s egyik a másik után kardot ragadott ... körül. Így hát mégsem hagyta el aztán Zeus atya [trónját] ... szépenfont repkény ... felfedve fejét... és akkor elsőként... ]ben pedig ...

D

... majd hirtelen elfordult ... [megtagadva?] hogy felkeljen a trónról, észben tartva apja tanácsát, melyet kezdetben mondott neki bölcs Zeus, amikor Ókeanos folyamától az égbe vezette.

Így hát nem győzték meg Zeus és Persephoneia fiát, sem a sokféle ajándékkal, mely terem tágterü földön, sem álságos ármányokkal, vagy hízelgő, szép szavaikkal, hogy felemelkedjék a király trónjáról. Majd akkor bájos virágkoszorúkkal díszítették a Gigasok mennydörgő Zeus úr fiának fejét. Sorban körülötte vonultak, majd hízelgő, szép szavaikkal lány erejével s gyermektegy játékok mindenikével, s kedves [ajándékokkal] próbálták a fiút meggyőzni. [Akkor hirtelen elsőként/közöttük?] Amalkeidés felkiáltott. ... [kimenne/fogadta őt?] hókaru Héra ... elkeresse a trónról ... értelmes eszével ... a küzdelemnek legyen.

MAGYARÁZATOK

A

- 2: A szöveg egy jövőbeli esemény irányába mutató prospektív szerkezettel indít. Az *αὐτὰρ ἐπει* („ám amikor”) gyakori eleme az epikus nyelvezetnek. Azonban a szerkezet az eposzokban általában a múlt idejű történetmesélés szervezésében az egyes epizódok elkövetését jelöli (pl. *Il.* III.1; XV.1), míg a Sínai szövegben egy jövőben esedékes esemény elővetítését fejezi ki. Ez a használat a jövőre fókuszáló jóslatok felvezető formuláival mutat közelebbi párhuzamot (pl. *Il.* XX. 337–338).<sup>56</sup> A szakáll serkenése a felnőtté válás mozzanatának egyik leggyakoribb motívuma. Ez az időszak a görög kultúrában a fiatal férfiak egyik legmeghatározóbb életkrisisének számított. A motívum költői párhuzamaihoz lásd még: Pind. *Ol.* 1. 68; *Od.* XI. 320.
- 3: A kézirat romlása miatt a sort lehetetlen bármilyen megbízhatósággal helyreállítani. A szöveggörnyezet alapján többnyire világos, hogy a sorok a „nászág”, a „mindketten” és a „megszüli” szavak kontextusában a következő sorban megjelenő Földmélyi Hermés születésének előzményeiről szólhatnak. Az 57. *Orphikus Himnusz* szerint Földmélyi Hermés Dionysos és Aphrodité nászából született, és ezen felvetésre alapozva az első sorban található prófétikusan keretezett kijelentés tárgya nagy valószínűséggel a felnőttkorba belépő Dionysos lehet. Érdekes kérdés, hogy miért kap ilyen hangsúlyos szerepet rögtön a szöveg elején Földmélyi Hermés, akinek alakja csak ebben a sorban fordul elő. A probléma valószínűleg a fennmaradt szöveg hiányosságát mutatja, miszerint e jelenetnek lehettek előzményei és/vagy további epizódjai. Hermés földmélyi aspektusa a mítoszokban megjelenő halottvezető szerepéhez kapcsolódik, és leggyakoribb előfordulása az átokformulák és az átoktáblák környezetében figyelhető meg.
- 4: A fólió sérülése ellenére a szöveggörnyezet ismét szolgáltat némi tartalmi bizonyosságot. A többesszámú alanyesetben megnevezett emberek (és istenek), illetve a tárgyesetben álló Földmélyi Hermés név között valószínűleg egy „elnevezésre” vonatkozó ígének kell szerepelnie. D’Alessio 2024 lehetséges feloldása szerint: *καλέσουσι δὲ πάντες* („neveznek majd mindannyian”).
- 5: A következő sort indító *θητοί τ’ ἄνθρωποι* és a harmadik verslábban többnyire jól olvasható *μάκαρ* kiegészítésképp valószínű megoldásnak tűnik a hagyományos *μά[καρ]ες θεοὶ αἰὲν εἰσιν* („a boldog és sosemülő égilakók”) formula helyreállítása.
- 6: A sor végén szereplő *π[...]* ev olvasatakor a Malamis 2024 által javasolt, korai költészetben (pl. *Il.* III. 309) is megjelenő és a kontextusba szervesen illeszkedő *τ[...]* *ὅδε γὰρ π[ε]ρὶ π[...]* *ἐνόν* [ἐστίν („ugyanis ez lett elrendelve”) megoldást követjük.
- 7: D’Alessio 2024 kiegészítését követjük: *πα[τ]ρὸς ἐν ἁθανάτοις* [v *ἄνα]κτος*.

- 8: Nyx kiemelt szereppel bír az orphikus *theogoniákban*, akár mint kezdeti létező, dajka vagy jóslatadó (pl. DP col. X.9 = OF 6; Arist. *Metaph.* 1071b26, 1072a7, 1091b4 = OF 20ii–iv; Orph. *Arg.* 28 = OF 238). Damaskios szerint a Kr. e. 4. századi peripatetikus Eudemos által említett orphikus *theogonia* Nyxszel kezdődött. A Derveni papiruszban pedig Uranos, az első uralkodó, Nyx matronimikus jelzőjével van ellátva, amely arra utalhat, hogy Uranos az ugyancsak kezdeti létező Nyx fiaként van ábrázolva. Edmonds összehasonlítása szerint az orphikus hagyományban megjelenő kezdeti Nyx sok szempontból megfeleltethető a hésiódosi *Theogoniából* ismert Gaia szerepével: mindkét esetben egy pár nélkül nemző női istenségről van szó, aki bár életet ad az első uralkodónak, ő maga nem tölt be uralkodói szerepet, ám ettől még aktív szereplője marad a kozmikus eseményeknek azáltal, hogy utódait tanácsokkal segíti. Mindkét hagyományban ezek a tanácsok, jóslatok juttatják az adott szereplőket a trónra, és ezentúl a hatalom megtartásában is segítenek neki. A hésiódosi narratívában Gaia tanácsa által jut hatalomra Kronos és utána Zeus is, majd pedig ugyancsak Gaia tanácsa által biztosítja be a hatalmát Zeus, amikor lenyeli Métist. A Derveni költeményben Zeus Nyx tanácsát követve cselekszik a kozmikus hatalom megszerzése és megtartása érdekében. Ezen párhuzamok alapján feltételezhető, hogy a palimpszeszt szövegében megjelenő Nyx jóslata a királyi utódlással kapcsolatos problémákra vonatkozik, tehát implicit módon utalna Dionysos trónutódlási szerepére. Nyx ezen primordiális, utódait tanácsokkal segítő istenséggént való reprezentációja a szöveg orphikus hagyománnyal való affinitásának értelmezését erősíti.<sup>57</sup>
- 11: Az ἀρχέγονος, -ov („ősi, eredeti”) melléknév az orphikus szövegekben gyakran megjelenő πρωτόγονος („elsőszülött”) szinonimájaként jelenik meg, és valószínűleg a tanácsot adó Nyxre vonatkozik. A sor végén többnyire jól olvasható a σεκευθεν betűsor. Mindazonáltal a sor egészének értelméről csak találgatni lehet. Kimondottan érdekes megoldás lehet Rossetto *et al.* 2022 kritikai apparátusában közölt, Thomas által javasolt βουλάς ἀρχεγόν[ου] τελέσειν ὃν μὴρὸς] ἔκευθεν („az ősiszülött tanácsait beteljesítvén a combjába rejtette”). Ez a megoldás Dionysosnak Zeus combjába való bevarrásáról tanúskodna, mely motívumra a szöveg implicit módon utal a „háromszorszületett” (B18) jelzővel, illetve a D részben az „égbe vezetés” (4) motívumával.
- 13: A kézirat erősen romlott, ezért eltérő értelmű kiegészítésekkel olvassa a szöveget Rossetto *et al.* 2022 és D’Alessio 2024. A σεῖω („siet”) különböző ragozott alakjai gyakran fordulnak elő a sor elején (pl. *Il.* VI. 505; VII. 208). Az ισάνεμος, -ov („szélesbe”) jelző viszont a teljes TLG *corpusban* csak két szöveghelyen található (Eur. *IT* 206; Bacchyl. *Dith.* 6. 9). Azonban a D’Alessio 2024 által javasolt εἰς ἀδύτοιον μυχὸν („a kamra belsejébe”) olvasat sem bővelkedik párhuzamokban (cf. *hMer.* 246–247: μυχὸν μεγάλοιο δόμοιο | τρεῖς ἀδύτους) – tehát megtartjuk Rossetto *et al.* 2022 olvasatát.
- 14: A sor elejét D’Alessio 2024 ἐκ δ’εἴλεν („kivitte” ti. onnan) kiegészítéssel olvassa, viszont az utolsó szó közepén álló kerekded szigma viszonylag jól látható a kézíraton, ezáltal megtartjuk az ugyancsak különös értelmű ἐκλήισεν („bezárta”) olvasatot. A sorok értelmét leginkább a Malamis 2024 által javasolt ὅθ’ ἔσω κ]ρυφίοιο μελ[ά]θρου | ἐκλήισεν („a rejtett terembe, ahová bezárta”) kiegészítésben látjuk összeállni. E megoldás szerint Persephoné azért megy be a „titkos termébe”, hogy a gyermeket kihozza onnan, és nem azért, hogy bezárja őt. Az utóbbi felvetéssel él Rossetto *et al.* 2022, ám ez a kép ellentmondana a további sorok értelmének, amikor Persophoné kezében tartva a gyereket Aphrodité ölébe helyezi őt. Dionysosnak a sorban szereplő himnikus megszólítására ugyanezt az összetételt alkalmazza Dionys. Per. 576 és *OH* 48.2.
- 15: A περιτέλλομαι („körbe fordul”) igéből képzett melléknévi igenév gyakran szerepel a korai hexameteres költészetben az év (vagy más variációkban a hónapok vagy a csillagjegyek) fordultával járó periodicitás jelölésére. Ezzel szemben a Sínai szövegben a μεῖς, μῆνός főnév nem a „hónapot”, hanem a „holdat” jelöli, így Dionysos kisugárzó megjelenése a dagadó hold fénysugarához van hasonlítva. A 15–18. sorok többnyire követik a homérosi eposzokból ismert hagyományos „öltözködési” típusjelenetet, ám fontos különbség, hogy ezek általában egy csábítási kísérlet előtt álló istennő feldíszítésének és szépségének megjelenítését tartalmazzák, nem pedig egy fiút/férfiét (pl. Héra *Il.* XIV. 166–186; vagy Aphrodité *hAphr.* 58–65, 86–91). E típusjelenetnek egészen elképesztő mezopotámiai és hurro-hettita párhuzamai is vannak, amelyek általában Dumuzi és Inana nászának sumer hagyományához vezethetők vissza. Az egyik sumer himnuszban, miután Dumuzi kinyitja az ajtót, Inana a „hold sugarához hasonlóan lép ki a házból” (*ETCSL* c. 4.08.29). Az említett nemek közötti szerepcserétől eltekintve ez a párhuzam a Sínai szöveg Adónis-hagyományához való igen ősi kapcsolatának egy ékes példáját mutathatja.<sup>58</sup>
- 16: A ἱμερτοῖς στεφάνοισιν („bájos koszorúkkal”) összetétellel az egyik thuriói aranylemezen is megtalálható (*OF* 488.6). Emellett az egyetlen további párhuzamot Hes. *Theog.* 576–577 sorai képezik, amelyben Pandora feldíszítése van bemutatva: ἀμφὶ δὲ οἱ στεφάνους νεοθηλέας, ἄνθεα ποίης, | ἱμερτοῦς περίθηκε καρήατι Παλλὰς Ἀθήνη.
- 17: Dionysos „világszép képmásként” (περικαλλὲς ἄγαλμα) való megszólítása egy szentélybe helyezett felajánlási tárgyhoz (*Her.* V. 60. 4; V. 61. 4), vagy egy drága ajándéktárgyhoz (*Od.* XVIII. 300) teszi őt hasonlatossá. A titkos terembe zárt és az istennők között átadott fiatal fiú szoborként való reprezentációjában D’Alessio párhuzamot vél felfedezni a lokroii pinaxok egyik típusával. Ezek egy szoborszerű fiatal fiút jelenítenek meg, akit egy nő vagy istennő – néha más női személyek jelenlétében – éppen kivesz egy ládából.<sup>59</sup>
- 18: A Χαρίτων ἅπο κάλλος ἔχ- („Charisoktól szép/bájos”) formula hagyományosan mindig nőkre vonatkozik (*Od.* VI. 18; VIII. 457; Hes. fr. 171.4; 215.1 MW), ám a θεῶν ἅπο κάλλος ἔχ- („az istenektől szép/bájos”) variációban vonatkozhat férfiakra is pl. Anchisészre: *hVen.* 77. Érdekes problémát vet föl, hogy a καρποφόρος („gyümölcstermő”) jelzőt omikronnal olvassuk, és ezáltal Dionysosra vonatkoztatjuk, vagy ómegával, és ebben az esetben a Charisok jelzőjeként értelmezzük. A καρποφόρος jelző a hexameteres költészetben nem kapcsolódik sem a Charisokhoz, sem Dionysoshoz (cf. *schol.* *Il.* XX.40a.6: Δημήτηρ δὲ καὶ Διόνυσος καρποφόροι ὄντες ἄχθονται τῷ πολέμῳ δηρὸντι τοὺς καρπούς.), és legkorábban Empedoklésnél a Hórákra vonatkozólag jelenik meg (fr. 154.16 DK). A feliratos forrásokon az esetek legnagyobb százalékában e jelző Démétérre vonatkozik (pl. *IG* II<sup>2</sup> 4587; II<sup>2</sup> 4730; IV<sup>2</sup> 1, 508), ritkábban Gaiara (pl. *IG* II<sup>2</sup> 4758), Zeusra (pl. *IG* XII Suppl. 265), vagy többes számban a termékenységgel kapcsolatos istenekre (pl. *IG* XII Suppl. 691). Dionysosszal kapcsolatban az *Orphikus Hymnuszokban* olvasható a fordított összetételű, de jelentésében hasonló φερέκαρπον jelző (*OH* 50.10), valamint a Kr. u. 2. századi Histriából több felirat is említi Dionysos Karpophoros papjainak nevét (*SEG* 19.481; 25.800; 50.683B; valószínűleg 32.694). A kézirat és a D’Alessio által is idézett 56. *Orphikus Hymnuszban* Adónisszal kapcsolatban hangsúlyosan megjelenő aspektus alapján az omikront tartjuk valószínűbbnek, így a jelzőt Dionysosra vonatkozólag fordítjuk.<sup>60</sup>
- 19: A „térdre helyezés” aktusa több antik kultúrában az örökbefogadás rítusának központi része volt (pl. *Gen.* 30.3; 48.12; *Od.* XIX. 401, Lys. 18. 10, Dem. *In Aphobum* 2.16, Aeschin. *De falsa legatione* 28). A görög kultúrában a térd érintése az oltalomkérés aktusán belül a közösségvállalás performatív aktusát is jelentette.<sup>61</sup> A φιλομειδῆς Ἀφροδίτη („mosolygós Aphrodité”) hagyományos sorvégi formula (pl. *hAph.* 17; 49, 56; *Od.* VIII. 362). Boedeker értelmezése szerint a jelző leggyakrabban olyan narratív

környezetben jelenik meg, amikor Aphrodité éppen vágyat ébreszt egy bizonyos szereplőben.<sup>62</sup> A szöveg elején megjelenő utódnemzésről szóló jóslat, a Dionysos szépségét hosszasan taglaló sorok és a házassági utalások környezetében az értelmezés valószínűleg helytálló.

- 20: A sor elején olvasható töredék és a formula eposzokban való gyakorisága miatt (csak az *Ilias*-ban hússzor fordul elő: pl. *Il.* I. 201; *Il.* 7; *IV.* 285) valószínű kiegészítésnek tartjuk a teljes sor visszaállítását: καὶ μιν φωνήσ[ας ἔπεα περόνεντα προσηύδα] („Hát őt megszólítva ilyen szárnyas szavakat szolt”).

## B

- 2: Az εἴματα καλά („szép ruhák”) hagyományos sorvégi formula (pl. *Od.* VI. 111; XIII. 218; XIV. 154; *hVen.* 64, 171, 232), és különösen gyakran jelenik meg házasságra vagy közösülésre való felkészülés előzményeként.
- 3: A sor elején olvasható töredék nagy valószínűséggel egészíthető ki a νηπ[ίχοντ(α)] (epikus) vagy νήπιον ὄντα (attikai) állapothatározóval. A szó mögött levő űr feloldására pedig valószínűbbnek tartjuk a D’Alessio 2024 kritikai apparátusában szereplő, Ucciardello által javasolt πάρο[ι]θεν („korábban”) időhatározószót, semmint a D’Alessio által javasolt ἀπάνευθεν („távol, messze”) helyhatározószót: Aphrodité ugyanis egyes szám első személyben beszél arról, ahogyan a gyermek Dionysost a Nysa barlangjában nevelte. Logikusabbnak tűnik tehát a múlt idejű események felidézésében az idő nyomatékosítása, semmint a beszéd (amely valószínűleg az alvilágban történik) és a felidézett esemény két helye közötti távolság hangsúlyozása.
- 5: A töredékes sorkezdet rendkívül nehezen értelmezhető. Malamis 2024 az οἰκία] καλ[ῆ] λιπών („a szép házat elhagyva”) olvasatot preferálja. Az „elhagyni” ige jól illene a kontextusba, viszont költőietlen szóismétlést okozna a következő sor végén álló λιπες („elhagyta”) szóval. Bár a palimpszeszt soraiban gyakoriak a szóismétlések (ld. vágy, játékok), ezek általában keretező jelleggel működnek, ezáltal jelentést segítő és nyomatékosító szereppel bírnak. Ha itt valóban a λιπών („elhagyva”) lenne a helyes olvasat, akkor ez megtömré a tudatosnak tűnő ismétlések funkcionalitását és esztétikailag nem túl elegáns szövegrészt eredményezne.
- 6: Az εὐπερος ὄρνις („jószárnyú madár”) jelzős szerkezet egy konkrét párhuzammal rendelkezik Sophoklésnél: ἄλλον δ’ ἂν ἄλλω προσίοις ἅπερ εὐπερον ὄρνιν (*OT* 175–8). E sorokban azt olvashatjuk, ahogyan a járványtól kimúló lelkek egyesével távoznak, „mint jószárnyú madarak a nyugati istenséghez” (vagyis Hádészhoz). A halotti lélek szárnyas, madárszerű ábrázolása már Homérosznál (pl. *Od.* XXIV. 5–10) is megjelenő motívum, amely szerteágazó közel-keleti párhuzamokkal is rendelkezik.<sup>63</sup> Mindemellett, a πόθος („vágy”) által hajtott alvilágba való alászállás és a szárnyas, madárszerű „halálugrás” még erősebben kapcsolódó szövegpárhuzamokat jelöl ki, amelyekben a szerelmi vágy intenzitásától fűtött, majdhogynem a tudatvesztés állapotában levő személyek a világ pereméről való halálugrással keresik a felszabadulást (Menandros fr. 258k in Str. 10.2.9; Anakreón *PMG* 370; Phot. *Bibl.* 152–153; Eur. *Cycl.* 163–168).<sup>64</sup> Az ἀγαλλόμενος („feldiszipert”) jelző közös etimológiai eredete révén érdekes kapcsolatot teremt az A részben ugyancsak Dionysost jelölő ἄγαλμα („szobor”) szóval. A λιπες εὐνήν („elhagyta a fészket/ágyad”) összetételre közeli költői párhuzamokat csak Apollónios Rhodios *Argonautikájából* (*IV* 867: λίπεν θάλαμον τε καὶ εὐνήν) és Quintus Smyrnaeus *Posthomerikájából* (pl. 6.28: λίπεν δόμον ἡδὲ καὶ εὐνήν) lehet kimutatni. Mindazonáltal a hitvesi ágy elhagyása egy nagyon korai motívum, amely Homérosznál a családi élet helyett a hősi hírnév, és ezáltal a halál választását fejezi ki (pl. Iphidamas esetének hasonló narratív struktúrája: serdülés – házasság – megszökés a nászéjsza-

káról, *Il.* XI. 225–228). Gyakran ebben az értelemben jelenik meg a motívum a sírfeliratokon is (pl. *CEG* 575.4: ἀποφθιμ[έ]νη μητρὸς π[ρ]ολιποῦσα μέ[λ]αθρον; *CEG* 513.2: ἦδε πόσιν τ’ ἔλιπεν καὶ ἀδελφὸς μητρί τε πένθος; *CEG* 80.4–5: πατρίδα | γέν[ος] προλιπόν). Mindezen jelentések összefüggéseiben a sor gyönyörűen olvasztja össze a madárhasonlatban a fészkből kirepülő fióka képét a nászágyat elhagyó, illetve a halált és hírnevet (*kleos*) választó ifjú hősök jeleneteivel.

- 7: Vö. *Od.* I. 242–243: οἷχεν’ ἄιστος ἄπυστος, ἐμοὶ δ’ ὀδύνας τε γούους τε | κάλλιπεν („eltűnt nyomtalanul, hirevesztve, s a jajt meg a gondot hagyta nekem”). A fentebb említett sírfeliratokon olvasható „elhagyni + TÁRGY” formulákban a három leggyakoribb tárgy: a nap fénye; család/ház/terem; valamint a gyász jelentéseihez kapcsolt különböző fogalmak (pl. πένθος, γόος, πόθος, κηδος). Az idézett *Odysseia* sorban a hiányzó Odysseus ugyan csak a fájdalom és gyász érzéseit „hagyta hátra” Télemachosnak. A hagyományos formula és a sírfeliratok motívuma tehát a jelentések hasonló tárházával dolgozik, és a palimpszeszt szövegének e része is organikusan illeszkedik ebbe a hagyományba: Dionysos „halálszerűen” hagyja el a fészket/ágyat, ezáltal fájdalmat és gyászt keltve Aphroditében (B 11: θυμὸν ἀκηχεμένη), aki az érte érzett vágytól hajtva a keresésére indul, bejárva az egész földet és az alvilágot is. Az elveszett családtagot „hallani vagy látni” a homéroszi *Déméter himnus*nak is központi motívuma (pl. *hDem.* 22–23, 57, 71). Az εμο[±7] szövegmólamást az *Odysseia* rész és a sírfeliratok párhuzamai alapján nagy valószínűséggel lehet az ἐμοὶ + fájdalom/gyászt jelentő fogalom (pl. Santamaria és Malamis: δ’ ἀλγίμα[τ’] + τ’ ἔθηκας javításokkal olvasni).
- 8: A σῶι δὲ πόθῳι és a διὰ σὸν πόθον („érted érzett vágy miatt”) által közrefogott hat sor a vágy miatt végrehajtott bolyongás és alvilágjárás motívumát keretezik (vö. Antikleia halála az Odysseus iránti vágy miatt: *Od.* XI. 202–203: ἀλλὰ με σός τε πόθος σά τε μήδεα φαιδύμ’ Ὀδυσσεύ, | σή τ’ ἀγανοφροσύνη μεληδέα θυμὸν ἀπηύρα). Aphrodité alvilágjárásáról csak a keresztény apologéta Aristidész-től értesülünk (*Apologia* 11.3), ám a szerelmi vágyódástól kínzott istennő „halálugrása” valószínűleg egy Sapphóig visszavezethető korai hagyomány volt. Menandros egy töredéke (fr. 258k = Str. 10.2.9) szerint Sapphó volt az első, aki a Phaón iránti „örjítő vágy” (οἰστρώντι πόθῳ) miatt levette magát az Ókeanos partján levő Fehér szikláról, Photius szerint (*Bibl.* 152–153) viszont Aphrodité volt az első, és ő a halott Adónis iránt érzett vágya miatt tette ezt.
- 11: A τληναι („szenved”, „merészel”) különböző ragozott alakjai gyakran állnak a sor elején, például a szenvedő istenek paradigmáinak felsorolásakor: *Il.* V. 385: τλη μὲν Ἄρης; 392: τλη δ’ Ἥρης; 395: τλη δ’ Αἴθης. Jelen szöveggörnyezetben Aphrodité szenvedése is illik ezen istenek esetei közé, mivel neki is egy halandó miatt kellett a halálhoz hasonló szenvedéseket átélnie.<sup>65</sup> A magyar fordításban nehezen adható vissza e kettős jelentés, miszerint Aphrodité egy olyan tette „merészkedik”, mely által a vele járó „szenvedést” is vállalja.
- 12: Az „elhagyni a nap fényét” gyakori motívum mind a korai epikus nyelvzetben (pl. *Od.* XI. 93: λιπὼν φάος ἡελίοιο; cf. *OF* 487.1: ψυχὴ προλιπὶ φάος ἡελίοιο), mind pedig a sírfeliratokon (pl. *CEG* 171; 178; 566; 722).
- 14: A sor végét D’Alessio 2024 olvasata szerint fordítjuk: φίλον δ’ ἄ[μ]α πολ[λ]άκι παῖδα.
- 16: Ezen reprezentációban Aphrodité mint *kurotrophos*, gyermeknevelő istenség jelenik meg.<sup>66</sup>
- 18: A sor eleji töredékes szót Rossetto *et al.* 2022 κοῦ]ρωι („fiúnak”), míg D’Alessio 2024 ξ[ὺν τ]άρωι („bikával”) megoldással olvassa. D’Alessio megjegyzi, hogy az υ előtt egy szögletes betű látszik, viszont a kézirat az α-t is általában kerekítve írja, így nehez megítélni, hogy pontosan mi állhat az υ előtt. A szöveg a 13. sorban ugyancsak *kurosként* hivatkozik Dionysosra, ezért erre a referenciára alapozva megtartjuk Rossetto *et al.* 2022 olvasatát.

Az *Érikepaios* jelző a *Rhapsódiákban* Phanésra, az első isteni uralkodóra használva jelenik meg (OF 167.2, 241).

- 25: Az utolsó sorokban, bár jó esetben is csak egyes szavakat lehet kiolvasni, a „pelyhes szakáll” és a „tanács” megismétlésével lehetséges, hogy a költemény gyűrűs szerkezetben visszatér a kezdetben felvetett motívumokhoz és ezáltal egy keretezett, összefüggő egészként tekinthetünk az A és B részekre.

## C

- 1: Az újplatonikusok és az Alexandriai Kelemen által említett variánsok szerint Dionysos játékokkal való megkísértése megelőzi az erőszakos rátámadás jelenetét. A Sínai szöveg föliók szerinti rendezése a korábbi C részben közli az erőszakos próbálkozásokat, és az utána levő D részben a játékokkal, csábító szavakkal való győzködést. Ezen ellentmondás kiküszöbölésére D'Alessio 2022 felcseréli a két rész sorrendjét. Azonban a Sínai szöveg amúgy is több olyan egyedi részletet tartalmaz, amely nem összeegyeztethető az eddig ismert variánsokkal, tehát mi megtartottuk a kódexbe foglalt eredeti sorrendet.
- 2: Dionysos Titánok vagy Gigasok általi széttépéséről szóló egyik mítoszvariánsban sem jelenik meg a házasságra való készülődés motívuma. A C rész viszont igencsak hangsúlyosan, a nászhimnusz és a következő sorokban olvasható fej befedésével is egyértelműen ebbe a keretbe helyezi Dionysost. Az eddigi verziókban a legközelebbi kapcsolódási pontot a Titánok arcának fehér mészszeplővel való bekenése jelentette (pl. Nonnos *Dion.* VI.169–173 = OF 308; euhemerisztikus verziókban: Firm. Mat. *Err. prof. rel.* VI. 1–5), amely akustikailag lehetséges az idejük nagy részét az otthon belsejében töltő eszményi nők fehér/sápadt fiziognómiájának szimbolikájaként, vagy konkrétan szépítőkre alkalmazott formulák és típusjelenetek kérdésénél is felmerülhet (az A és B részben), ám a jelen sorokban a menyasszonyokra jellemző fátyollal való befedésével mindez egyértelműen is megjelenik. Természetesen Dionysos történetétől és kultuszától nem idegen a nemek közötti átmenetek leképezése, és a jelen szöveghez kapcsolódóan a felnőtté válás környezetében egy, az antropológiai terepmunkákban is szerteágazóan kimutatott rituális mozzanatot képez le.<sup>68</sup>
- 3: A trónszékre ültetett, felnőtté válás előtt álló fiatal Dionysos és a körülötte forgolódo csoport jelenete bizonyára a *thronosis/thronismos* („trónra ültetés”) rítus mitikus reprezentációjaként jelenik meg. Ez a rítus elsősorban a Korybasok és Métér/Kybelé kultuszához kapcsolódó eksztatikus körtáncból állhatott, amely kör közepére ültették a beavatandó egyént. A *thronosis* rítusának rendkívüli élményét előszeretettel használták a klasszikus kori szerzők bizonyos jelenetek keretezésére. Platon például a két szofista folyamatos csacsogása miatt már az örület határára kergetett Klinias esetére alkalmazza (*Euthyd.* 277d), míg Aristophanés a *Felhőkben* Strepsiadés beavatási jelenetének megformálásában inspirálódhatott a rítusból (Ar. Nub. *passim*; lásd még: Ap. Rhod. *Argon.* I. 1134–1139).<sup>69</sup> A Suda lexikon orphikus művekről szóló bejegyzése szerint egy bizonyos Éleai Nikias szerzősége alá tartozott egy *Métérhez szóló thronismos* költemény (Suda s.v. Ὀρφεύς o 654, iii.565.5 Adler = OF 605i, 835, 1102: Θρονισμοὺς Μητρῶνους καὶ Βακχικά: ταῦτα Νικίου τοῦ Ἐλεάτου φασὶν εἶναι. Érdemes megjegyezni, hogy a Suda Pindarosnak is betud egy hasonló című művet). Mivel ebben a rítusban is befedték a beavatandók fejét, a Sínai szövegben valószínűleg a házassági és a beavatási fejfedés egymásba olvasztva jelenik meg.
- 6: Az *anakalyptéria*, vagyis a fej felfedésének aktusa alapvetően a fátyollal fedett menyasszonynak az új hitvesi házba való bevezetésének tetőpontját jelölte. Ebben a pillanatban a „látás” az új rokonsági kapcsolatokkal járó identitás megismerését és elfogadását reprezentálta. Természetesen a fej lefedése és a látás, nem-látás

motívuma a misztériumkultuszokban is központi szereppel bírt, amely kontextusban az addig nem ismert isteni realitás felismerését, vagy parmenidési és platóni újraértelmezés szerint, a tudás vagy az ideák világába való betekintés mozzanatát jelentette.<sup>70</sup>

- 7: A különböző fegyverek használata bizonyos mítoszok esetében sajátos jelentéseket hordozott. A kétélű bárd (*pelekys*) használata leginkább az uralkodói szerepkörhöz és a jogos uralomhoz kapcsolódik, és éppen ezért gyakran láthatjuk e fegyvert a jogos uralkodó szerepébe lépő bitorlók kezében is. A bárd ezen értelme a klasszikus kori irodalomban és a vázáképeken is központi motívum volt (pl. Aigisthos kezében: Soph. *El.* 99; vagy a vázáképeken az Orpheust vagy Pentheust üldöző thrák nők kezében). A sarló (*harpé*), nevéből származóan is (*harpadzó* = „elrabolni, elragadni”) a rablás, az erőszakosan és jogtalanul megszerezhető birtok vagy uralom szimbóluma. A sarló gyakran reprezentálhat egy jogtalanul, szentségtelenül végzett áldozatot, vagy az uralkodói generációk végét jelentő kasztálás elsődleges eszközeként is közmert (pl. Hes. *Th.* 174–82; OF 222–225).<sup>71</sup>
- 8: Akmón különböző szerzőknél a Korybasok vagy az idai Daktylosok mitikus csoportjának egyikeként szerepel. A név legkorábbi előfordulása a töredékesen fennmaradt Phorónis eposzban lehetett (FrGrH F 89.13: Κέλμης Δαμναμενεύς τε μέγας καὶ ὑπέρβιος Ἀκμίων). Strabón (X. 3. 7) a Kuréseket, a Korybasokat, az idai Daktylosokat, a Telchineket és a Kabeirosokat ugyanazon bacchikus típushoz tartozó szereplőknek tartja, amelyek mind egy ősi generációhoz tartozó csoportot jelentenek. A mítoszokban betöltött szerepük általában egy gyermek védelmére vagy éppen veszélyeztetésére irányul, és ez a kettős funkciójuk megfelel azon beszámolóik értelmezésével, miszerint két csoportra lehetett őket osztani, és ez a kettősség az ambivalens (ártó és védelmező) aspektusukat mutatta. Kyrbas neve közvetlenül jelzi a Korybasok csoportjához való tartozását. Ez a csoport különböző mitikus variánsokban a Kurések helyett Zeus gyermekkori védőiként vagy akár Koré Hadés általi elrablása előtti védelmezőiként is szerepeltek (Procl. *Theol. Plat.* 6.13 = OF 279i). A Korybasokat kultuszban is tisztelték, különösen a hellénisztikus kori kis-ázsiai városokban (lásd pl. *IERY* 201, 206; *IvP* I 68; vagy a lakóniai Braisiaiban Athéné és a Korybasok szentélyét: Paus. III. 24. 5).

## D

- 1: A következő sor értelme alapján a sor végén egy tagadást, ellentmondást kifejező igének kellett állnia, mint például a D'Alessio 2022 által javasolt ἀπειτῶ(v) („ellentmondva”). Az eddig ismert verziók szerint a Titánok bizonyos játékokkal és egy tükör segítségével csalják ki Dionysost védői köréből (pl: Clem. Al. *Protr.* II. 17. 2 = OF 306; P. Gurob. fr. 578.28; Nonnos *Dion.* VI. 169–173; Arn. *Adv. nat.* V. 19; Firm. Mat. *Err. prof. rel.* VI. 1–5).<sup>72</sup> A Sínai palimpszeszt szövege nem említ tükröt, csak általánosan említi az ajándékokat, a gyerekes játékokat és a csábító szavakat. A D rész töredékesen fennmaradt első sorában viszont valószínűleg Dionysos az, aki elfordul valami elől, és ez jó eséllyel lehet a más verziókban hangsúlyozott tükör is. Érdemes viszont kiemelni, hogy még abban az esetben is, ha itt megjelent a tükör, a szöveg Dionysos sajátos ágenciájáról tanúskodik, ugyanis más verziókkal ellentétben itt elfordul a csábító tükrőtől, és ellenáll a Gigasok cselének. Valamilyen játékszerrel való elcsábítás motívuma megjelenik még a homérosi Démétér-himnuszban is, ahol a virág, amelyért Persephoné nyúl ugyancsak ἄθουμα-nak van nevezve (*hDem.* 16; vö. *Il.* XVI. 363: ὅς τ' ἐπεὶ οὖν ποιήσῃ ἄθούματα νηπιέησιν). Ez a párhuzam megint csak Dionysos széttépéstörténetének a felnőtté váláshoz és házassághoz fűződő szorosabb kapcsolatát mutatja.
- 4: A Sínai szöveg egyik érdekes talánya, hogy vajon melyik mitikus jelentőre utal az a kép, amikor Zeus Dionysost az Ókeanos partjára

tól az égbe vezet. A legvalószínűbb megoldást Dionysosnak Zeus combjából való születése jelentené, bár ez kevés beszámolóban történik az Olymposon és az Ókeanos partjára sincs közvetlen utalásunk (lásd a következő forrásokat: Paus. III.18.11; Lukianos *Dial. D.* Poseidón és Hermés; Bacchyl. 288–97; Diod. Sic. III. 66.3; *P.gen* 3.118, amely egy világvégi területet említ). További értelmezési problémát jelent, hogy a „vezetni” igéhez nem kapcsolódik közvetlenül egy tárgy, tehát csak feltételezhetjük, hogy itt Dionysosról lehet szó.

14: Amalkeidés a Tritopatores vagy „Ősatyák” egyik tagja. Ez a mitikus csoport kultuszban tisztelt, korábbi generációhoz tartozó ősatyákat reprezentált, akiknek az athéniai házasság előtt, a sikeres utódnemzés érdekében áldoztak. A Harpokration lexikon

bejegyzése a szelek őrzőiként nevezi meg őket és egy orphikus *Physika* költeményt idézve sorolja fel a neveiket (Harpokration Lexicon T 32, s.v. Τριτοπάτορας: ἐν δὲ τῷ Ὀρφείῳ Φυσικῷ ὀνομάζεσθαι τοὺς Τριτοπάτορας Ἀμαλκείδην καὶ Πρωτοκλέα καὶ Πρωτοκρέοντα, Θυραρούς καὶ Φύλακας ὄντας τῶν ἀνέμων). A szócikk azt is megjegyzi, hogy az *Exegetikon* szerzője szerint megfellelthetők Kottósszal, Briareosszal és Gygésszel, akiket Hésiodos *Theogoniája* alapján mint a Százkezüket ismerünk. Kultuszuk Kr. e. 500 és 300 között szerte a görög világban kimutatható (legfontosabb források Attikából, Selinusból és Kyrénéből származnak), és a rituális hagyományaik alapján ők is ambivalens szereplők voltak, akiket szennyező (*miaroi*), majd pedig tiszta (*katharoi*) formában is tisztelték.<sup>73</sup>

## Jegyzetek

Jelen munka az NKKP\_STARTING\_24\_151020 támogatásával működő „Orpheus feltalálása” projekt keretein belül készült. Bár a tanulmány megírása a szerző feladata volt, a mögötte álló szellemi munkához a teljes kutatócsoport meghatározóan hozzájárult. A fordítást Rácz Leonórával közösen készítettük, a magyar szöveget az eredetivel Pártay Kata vetette egybe, Beszkid Judit szerkesztői megjegyzéseivel rengeteget javított a cikk minőségén, illetve Betegh Gábor, Ruppert Fanni és Valeria Piano mind szervesen hozzájárultak a szöveg projektmunka keretein belül való feldolgozásához. A bevezető tanulmány egy korábbi verzióját az Ókortudományi Társaság Pécsi tagozatának 2025.05.08-i felolvasóülésén volt szerencsém ismertetni. Köszönöm a jelenlevők kérdéseit és a megjegyzéseit, amellyel a gondolatok fejlődéséhez hozzájárultak.

1 Csak a legfontosabb leleteket említve, a feliratokkal ellátott temetkezési aranylemezek gyűjteménye már Zuntz 1971-es mérföldkőnek számító monográfiája óta is több, mint egy tucat dél-itáliai, krétai, thesszáliai és peloponnészoszi sírokból előkerült példánnyal bővült (lásd Bernabé–Jiménez 2008; Edmonds 2011; Graf–Johnston 2007). Ezek közül a legfrissebb, többsoros szöveggel bíró lemeznek a thesszáliai Pheraiban talált, 2007-ben kiadott lemez mondható; lásd Parker–Stamatopoulou 2004 (tényleges publikáció 2007-ben). A Fekete-tenger partján fekvő Olbia Pontica klasszikus kori szentélykörzetében 1951-ben igencsak különös, orphikus-bacchikus feliratokkal ellátott csonttáblákat találtak, amelyek első szövegkiadása csak 1978-ban történt meg; lásd Rusayeva 1978; West 1982; Graf–Johnston 2007, 185–187. Ezek a felfedezések keretezték a 20. század talán legfontosabb régészeti sikerét, az egészen hihetetlen körülmények közül kimentett, egy halotti máglyán elszenesedett állapotban fennmaradt Derveni papiruszt. Bár maga a régészeti feltárás 1962-ben történt, a hivatalos első kiadás végül több, mint negyven év távlatában, 2006-ban látott napvilágot (Kouremenos–Parassoglou–Tsantsanoglou 2006). A papirusz szövegének rendszeres feldolgozása is csak a 2000-es évek elején kezdődött el, és ahogyan ezt az elmúlt tíz évben született kötetek mennyisége is mutatja, a Derveni papirusz talán csak mostanra kezdett el beépülni az antik klasszikusok közé (lásd pl. Piano 2016; Kotwick–Janko 2017; Santamaría 2019; Most 2022). Az orphikus források e felfedezésekkel járó, hirtelen megugró bővülésének folyamatát mintegy megkoronázta Alberto Bernabé 2004–2007 között a Teubner kiadónál három kötetben megjelentetett gyűjteménye (Bernabé 2004; 2005; 2007; a kiadásban szereplő töredékek jelölésére az *OF* és a töredék száma rövidítést használom), amelynek köszönhetően Otto Kern 1922-es, rég idejét múlt kötete után újra naprakész és filológiaiailag pontos – bár szerkesztői elvében a saját értelmezésétől terhel – szövegkiadásban olvashatók az orphikus források.

2 Első kiadás: Rossetto 2021; revideált változat: Rossetto *et al.* 2022; ugyanebben a *ZPE* számban megjelent másik olvasat: D’Alessio 2022; illetve az A és B részek legfrissebb olvasatához lásd: D’Alessio 2024.

3 A kódexről lásd Rossetto 2021, 34–41.

4 Az *Orphikus Himnuszok* és a *Rhapsódiák* közötti viszonyról lásd West 1983, 252–253.

5 A 2. lábjegyzetben felsoroltakon túl még Kayachev 2022, Edmonds 2022.

6 A narratíva különböző rekonstrukcióihoz lásd *OF* 276–331; Meisner 2018, 234–278; Chrysanthou 2020, 295–296.

7 Nonnos *Dion.* XIII. 143; XXVIII. 310; XXXVII. 677, 683, 699. Akmónról és Kyrbasról lásd a C 8-hoz írt magyarázatot.

8 Más forrásokban is megjelenik az a verzió, hogy a Titánok helyett a Gigasok tépik szét Dionysost. A Gigasok tette valószínűleg egy olyan allegorizáló variáns alapján terjedt, mely a Bornak nevezett isten szétépcsését a szőlő földművesek általi leszüreteléseként és kipréseléseként, újraélesztését pedig a bor létrejöttéeként magyarázta/értette, lásd pl. Diod. Sic. III. 62. 6–7.

9 A Tritopatoresekről, illetve Amalkeidésről lásd a D 14-hez írt magyarázatot.

10 Az ún. „orphikus Dionysos-mítosz” datálásáról, illetve központi szerepéről és ezáltal az „orphizmuson” belüli doktrinális természetéről hosszú idő óta megoszlanak a vélemények. A radikálisan szkeptikus szekértábor kortárs képviselőjeként Edmonds a mítosz kései eredete és a modern tudósok zsidó-keresztény befolyások általi félreértelmezése mellett érvel. Szerinte az emberek Titánok porából történő teremtsének története csak a Kr. u. 6. századi Olympiodórosz kreálmánya, amelyet a kutatók hajlandók visszavetíteni a korai forrásokra is. Bernabé szerint, aki egy doktrinális hitrendszerként összeálló „orphizmus” mellett érvel, a mítosz már a kora klasszikus korban is jelen volt, és ez informálhatta például az ember ősi, bűnös természetéről vallott azon reprezentációit, amelyek az aranylemezek vagy néhány platóni szöveghely mögött is meghúzódhatnak. Az „izmusban” gondolkodók és az orpheoszkeptikusok szembenállása egészen a 19. századig, Creuzer és Loebeck vitáig visszavezethető. A téma kutatástörténetéről lásd Edmonds 2011, 3–14; 2013, 54–70; Graf–Johnston 2007, 50–65. Kimondottan a Dionysos-mítoszlól lásd: Edmonds 1999; Bernabé 2002; Graf–Johnston 2013, 66–93; Edmonds 2013, 296–391; Meisner 2018, 237–278; Chrysanthou 2020, 85–112.

11 Az *Orphikus Himnuszokat* (rövidítve *OH*) Malamis 2025 kiadása szerint közlöm.

12 A bolyongó istennő mintája szerinti értelmezésről lásd Edmonds 2022, 535–536.

- 13 Az Adónis-mítoszról lásd pl. Apollod. *Bibl.* III. 14. 4, amely beszámoló valószínűleg a Kr. e. 5 századi Panyassiss verzióját követi. Ebben Adónis gyerekként kerül Persephoné és Aphrodité figyelmébe, ezáltal közelebbi párhuzamot mutat a Sínai szöveggel; szemben azon verziókkal, amelyekben Adónis csak halála után válik az istennők vitájának tárgyává, pl. Hyg. *Poet. Astr.* II. 7. 3.
- 14 Plutarchos, a hellénisztikus kori (valószínűleg Kr. e. 3. századi) Phanoklést idézve (fr. 3 Powell), miszerint Dionysos elrabolta magának Adónist, megjegyzi, hogy „Adónis és Dionysos egy és ugyanaz”, és ezt a rítusaikban résztvevők is meg tudják erősíteni, lásd *Quaest. conv.* 671b–c: τὸν δ' Ἀδωνιν οὐχ ἕτερον ἀλλὰ Διόνυσον εἶναι νομίζουσιν, καὶ πολλὰ τῶν τελομένων ἐκατέρω περὶ τὰς ἑορτὰς βεβαίωσι τὸν λόγον.
- 15 A témát két cikkben is tárgyalja D'Alessio 2022; 2024.
- 16 Rossetto 2021.
- 17 Énekekzedtként értelmezi Rossetto 2021; Kayachev 2022; futó-címeként értelmezi D'Alessio 2022. A problémáról lásd még az A1 sorhoz fűzött magyarázatot.
- 18 Damaskios elmeséli egy Sarapion nevezetű remete esetét, aki minden földi tulajdont megvetve, csupán Orpheus könyvét birtokolva élte az életét (Suda s.v. Σαραπίων σ 116, IV.324.20 Adler = Dam. *Isid.* fr. 41 = OF 677v: μόνον σχεδὸν τὸν Ὀρφέα ἐκέκτητο καὶ ἀνεγίνωσκεν). Az egyes számú és majdhogynem magától értetődő „Orpheus könyve” kifejezés valószínűleg a *Rhapsódiák*at jelöli.
- 19 Négy olyan forrás van, amely számozott énekekre hivatkozva idéz orphikus sorokat. Az *Etymologicum Magnum* bizonyos Orpheustól idézett, a Gigasok születéséről szóló sorokat a *Hieroi Logoi* nyolcadik énekében helyezi el (*Etym. Magn.* s.v. Γίγας 231.21 = OF 188: Οὕτως Ὀρφεὺς ἐν τῷ ὁγδόῳ τοῦ Ἱεροῦ Λόγου). A Kr. u. 6. századra datálható *Tübingeni teozófia* Phanésról szóló orphikus sorokat idézve említi a „Musaioshoz szóló negyedik *rhapsódiát*” (61 = OF 138i: ὁ Ὀρφεὺς προσαγορεύει τὸν μονογενῆ... διὸ καὶ ἐν τῇ τετάρτῃ ῥαψωδίᾳ πρὸς Μουσαῖον οὕτω λέγει). A Kr. u. 6. században dolgozó bizánci krónikás, Ioannés Malalas pedig Orpheus Apollónhoz szóló invokációját idézi, amelyet „a tizenkettődik isteni hanghoz” kapcsol (*Chron.* IV. 8 = OF 102i: δωδεκάτην δὴ ταύτην παρά σου ἦκουσα θεῖαν φωνήν). Valamint az alábbi, 24. jegyzetben emlitem a Suda lexikon bejegyzését egy bizonyos Hieronymosról, aki „*hypothésiseket* írt Orpheus első könyvéhez”. Ezen forrásokból az első hivatkozás valószínűleg a *Rhapsódiák*ra utal, ám az sem zárható ki, hogy egy korábbi, Epigenés által említett *Hieros Logos*ra gondol; a második esetben a *rhapsódia* terminus többnyire biztossá teszi a *Rhapsódiák* kontextusát; a harmadik hivatkozás bizonytalan, míg a negyedik valószínűleg a Hieronymos és Hellanikos által idézett műre utal.
- 20 Az újplatonikusok Orpheus-idézeteiről lásd Meisner 2018, 164.
- 21 Plutarchos például egy idézetét egy bizonyos orphikus *hieros logos*ból meríti, amely alatt valószínűleg a *Rhapsódiák*at érti (*Quaest. conv.* 636d = OF 1ii, 101i). Galénos pedig egy *mystikoi logoira* hivatkozik az ún. orphikus invokáció idézésekor (*de usu part.* 12.6 = OF 1xxii), amely valószínűleg a *Rhapsódiák* vagy annak egy énekének kezdetén állhatott, ám amelynek parafrázisa már a Derveni papiruszban és Platóntól kezdve más, későbbi szerzők műveiben is olvasható. Az invokáció két verzióban hagyományozódott: OF 1a: Αἰείσω ξυνετοῖσι· θύρας δ' ἐπιθεσθε, βέβηλοι („Az értőknek éneklek; beavatatlanok, tegyetek ajtót [a fületekre]”); OF 1b: φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί· θύρας δ' ἐπιθεσθε βέβηλοι („Azoknak éneklek, akinek [vallásilag] megengedett; beavatatlanok, tegyetek ajtót [a fületekre]”). Parafrázisok: Pl. *Symp.* 218b; Dion. Hal. *Comp.* XXV.5; Aristides *Or.* III.50; Plut. *Quaest. conv.* 636d.
- 22 A *theologia* szóhasználatról lásd Meisner 2018, 94, 104; Chrysanthou 2020, 277, különösen a 906, 907 jegyzeteket.
- 23 A Hieronymos és Hellanikos által idézett orphikus theogoniára egyetlen helyen hivatkozik Damaskios (*de princ.* 122–125 = OF 69). Hieronymos és Hellanikos a Kr. e. 2. században élő, kevésbé ismert szerzők voltak, akik valószínűleg a saját exegéziseik kifejtésekor idéztek egy orphikus theogoniát, és általuk, közvetett módon tudósít erről Damaskios. A megegyező tartalom alapján feltételezhető, hogy Athénagoras (*pro Christ.* 18 = OF 74–89 *passim*) is erre a műre hivatkozik a Kr. u. 2. században, viszont ő nem cím szerint említi a művet, hanem pusztán Orpheustól vett idézeteket közöl. Mivel a mű már csak idézetek által és nem közvetlenül volt elérhető Damaskios számára, a kutatók feltételezik, hogy e gyűjtemény korábbi lehetett, mint a *Rhapsódiák*, amelynek népszerűsége fokozatosan beárnyékolta és néhány évszázadon belül elérhetetlenné tette e korábbi alkotást. Elképzelhető, hogy ez a mű is több könyvből állhatott, már ha elfogadjuk, hogy a szerzője az a Hieronymos lehetett, akit a Suda lexikon (s.v. “Σάνδων” IV.320.20 Adler = OF 70) egy bizonyos Sardon apjaként említi, és akiről megjegyzi, hogy „*hypothésiseket* írt Orpheus első könyvéhez” (ἔγραψεν ὑποθέσεις εἰς Ὀρφέα, βιβλίον α'). A Hieronymos és Hellanikos által ismert orphikus theogoniáról lásd: West 1983, 176–226; Betegh 2004, 143–146; Edmonds 2013, 18–24; Meisner 2018, 119–157.
- 24 Például csak Proklos idézetei között találunk egy orphikus *Astrológikát*, *Thronismost*, *Kratért* és egy *Számhoz szóló himnusz*t. Ezekből néhány költemény esetében elképzelhető, hogy Proklos számára a *Rhapsódiák* részeként volt ismert, mint például az ugyancsak általa idézett *Hiptáról szóló logos*, amely valószínűleg a *Rhapsódiák*ba foglalt „bevett *theologia*” egy epizódja lehetett (*in Plat. Tim.* II 105, 28 Diehl = OF 329 II: ὁ Ὀρφεὺς ἐν τοῖς περὶ τῆς Ἰπτας λόγοις). Az újpythagóreus *Számhoz írt himnusz* viszont valószínűleg önálló formában is ismert volt, csakúgy mint a legkorábbi formájában a Derveni papiruszban olvasható Zeus-himnusz, amely a hellénisztikus kortól kezdve több különböző szerző idézetében is felbukkan, és egy Kr. u. 2. századi papiruszon egy költői gyűjtemény részeként, Euripidész és más költők művei társaságában is megjelenik (*PSI XV* 1476), végül pedig a *Rhapsódiák*ba beépítve is feltűnik (OF 31).
- 25 A leghasználhatóbb műfaji meghatározást azon értelmezésben látom, amely szerint egy istenhez címzett hexameteres költemény tág értelemben az adott istenség élettörténetének egy olyan jelenetére fókuszál, amely meghatározóan hat az ő isteni funkciójára és szerepkörére nézve. Erről az értelmezésről lásd Furley–Bremer 2001, 18.
- 26 West 1983, 248. West a tévesztést többek között Cicero egy szöveg helyére építi, amelyben egy orphikus költemény szerzőjeként latin átírással Cercops van megnevezve (Cic. *de nat. deo.* I.107). West tehát a Cicero által említett költeményt a *Rhapsódiák*kal azonosítja, Herrero de Jáuregui (2010, 62) viszont a szövegkörnyezetben tárgyalt pythagóreus túlvilághitekkel kapcsolatban inkább a Kerkóps szerzőségéhez sorolt *Katabasis* költemény mellett érvel.
- 27 Linforth 1941, 114–119; a szöveg helyek: Pl. *Ap.* 33e, *Phd.* 59b; Xen. *Mem.* III. 12. A témáról lásd még West 1983, 7–15.
- 28 A Peisistratos-hagyományról lásd Nagy 1996, 60–86; 2009, 3–28, 65–78; Graziosi 2002, 195–199; Frame 2009, 551–647; Ritoók 2009; Andersen 2011.
- 29 Krotóni Orpheusról lásd OF 1104; Hérakleiai Zopyrosról lásd OF 1106; Onomakritosról pedig lásd OF 1109–1119.
- 30 Az orphikus költemények gyűjtéséről szóló legkorábbi referenciát a Kr. e. 5. században dolgozó Pherekydész szolgáltatja, lásd Suda s.v. Φερεκύδης φ 216, IV.713.23–24 Adler = OF 1127. Erről a folyamatról lásd Egyed 2024, 28–34.
- 31 Henrichs 2003.
- 32 Graf–Johnston 2013, 180.
- 33 P. Berlin 11774 = BGU VI 1211 = OF 44. A rendeletről lásd Herrero de Jáuregui 2010, 52–61; Graf–Johnston 2013, 141, 146, 189–190.

- 34 *OF* 578. A papiruszról lásd Hordern 2000; Herrero de Jáuregui 2010, 54; Edmonds 2013, 357–358; Graf–Johnston 2013, 150–155, 188–189; Chrysanthou 2020, 264–272.
- 35 E folyamatról remek összeggést ad Herrero de Jáuregui 2010, 78–79.
- 36 A *Rhapsódos* terminus korai használataihoz lásd pl. *GDI* 5786; Her. V. 67. 1; Soph. *OT* 391; Ar. *Eccl.* 679–680; Pl. *Ion* 531a, 541b; *Tim.* 21b stb.; valószínű korai utalások: Hes. *frag.* 357 MW; Pind. *Isthm.* 3[4].56–57; *Nem.* 2.2. Elemzéseit lásd Ford 1988; Nagy 1996; Graziosi 2002, 21–40; Ford 2019, 90–130.
- 37 Az orphikus költészet rhapsódikus kontextusáról, lásd Martin 2001, valamint Egyed 2024, 13–16, 28–34.
- 38 A *Rhapsódia* terminus megváltozásáról, amikor jelentésében egy „előadásra szánt költeményt” jelölt, lásd: Plut. *Reg. et Imp. Ap.* 2.186e; illetve Ford 1988, 300, 2. jegyzet; Meisner 2018, 164–165.
- 39 A *Rhapsodiák* feltételezett alkotói folyamatáról lásd West 1983, 246–251.
- 40 Az *Orphikus Rhapsodiák* datálásáról lásd még Meisner 2018, 161–164, különösen 162: „The Rhapsodies are a Hellenistic compilation of Orphic material, ranging from the earliest phases of the Archaic Period to the latest trends of the Hellenistic Period”; Chrysanthou 2020, 275; Rossetto 2022, 9.
- 41 Guthrie 1952, 78.
- 42 Edmonds 2013, 45. A keresztény apologeták Orpheus-használatáról lásd Herrero de Jáuregui 2010; Edmonds 2013, 30–37.
- 43 Az egységes narratívához kapcsolódó érvekről lásd West 1983, 68–75; Bernabé 2004, 97–101; a szerteágazó gyűjtemény értelmezéséről lásd Edmonds 2013, 148–159.
- 44 A *Rhapsodiák* szövegének rekonstrukcióját lásd *OF* 90–359; Chrysanthou 2020, 286–298.
- 45 Meisner 2018, 170–187; hasonló értelmezést képvisel Chrysanthou 2020, 274–285.
- 46 Syrianos, in *Arist. Met.* 182.9 Kroll = *OF* 98ii.
- 47 Hat generáció: Proklos, in *Plat. Tim.* 3.168.15 Diehl = *OF* 98ii; in *Plat. Cratyl.* 54.21 Pasquali = *OF* 98iv. Négy generáció: Olympiodoros, in *Plat. Phaed.* 1.3 = *OF* 174viii, 190ii, 227iv, 299vii, 304i, 313ii, 318iii, 320i. Hasonló problémát jelent a Proklos által említett három emberi generáció, amellyel szembeállítható Lactantius Orpheusra való hivatkozása miszerint „Kronos uralkodott először a földi embereken”. Ezen ellentmondás miatt Bernabé kénytelen a szövegkiadásában Lactantius beszámolóját az *incerta* kategóriába sorolni: Proklos, in *Plat. Resp.* 2.74.26 Kroll = *OF* 159, 216i, 320ii; in *Hes. Op.* 127–128a Marzillo = *OF* 216ii. Lactantius, *Div. inst.* 1.13.11 = *OF* 363.
- 48 West 1983, 37; Vian 1987, 7–8; Meisner 2018, 172–173.
- 49 Vian 1987, 8–12. A 28 és 24-es sorok felcserélésével közli a szöveget *OF* 1018v.
- 50 Meisner 2018, 177.
- 51 D’Alessio 2024.
- 52 Pl. *Leg.* 715e = *OF* 31iii, iv; ps. Arist. *De Mundo* 401a25–26 = *OF* 31i; Chrysippos fr. 1078, 1081 SVF = *OF* 28; Plut. *de def. or.* 436d = *OF* 31v; Plut. *Comm. not.* 1074d = *OF* 31vi; Apul. *De Mundo* 37 = *OF* 31ii; Schol. Galen 1.363 = *OF* 31vii; Ach. Tat. *Comm. Arat.* 65.4 Di Maria = *OF* 31viii; Clem. Al. *Strom.* 5.14.122 = Euseb. *Praep. Evang.* 13.13.49 = *OF* 31ix; Schol. Theocr. 17, 1–4b = *OF* 31x; Euseb. *Praep. Evang.* 3.8.2 = Porph. *Peri agalm.* fr. 354F Smith = *OF* 243i; Stob. *Flor.* 1.1.23 = *OF* 243ii. Az orphikus Zeus-himnuszhoz lásd West 1983, 139–145; Betegh 2004, 182–223; Herrero de Jáuregui 2010, 187–190; Meisner 2018, 101–114.
- 53 Például Rossetto 2022, 10.
- 54 A gondolatról lásd Bakker 1997, különösen 27: „Formulas, then, are not so much *inherently* traditional phrases as phrases with *traditional intent*, acknowledged elements of the performer’s traditional strategies.” (kiemelés az eredeti szövegben).
- 55 A szöveget alapvetően Rossetto *et al.* 2022 szövegkiadása alapján közöljük, ám bizonyos töredékes helyeken D’Alessio 2022 és 2024, valamint Malamis 2024 olvasatait is figyelembe vettük; illetve az egyes olvasatok helyességéről a Sinai Palimpsest Project weboldalán (<https://sinai.library.ucla.edu/>) megtekinthető magas felbontású képek alapján mi magunk is igyekeztünk meggyőzősíteni. A fordításhoz használt különböző olvasatokat a jegyzetekben jelöljük. A Homéros-idézeteket Devecseri Gábor fordításában közöljük.
- 56 A jóslatokat felvezető lemmákról lásd Faraone 2021, 83–117.
- 57 Nyx és Gaia párhuzamos szerepéről lásd Edmonds 2018, 229.
- 58 A „feldisztítési” típusjelenet keleti párhuzamaihoz lásd West 1997, 203–205.
- 59 D’Alessio 2022.
- 60 D’Alessio 2022, 23.
- 61 Gould 1973; Burkert 1979, 44–47. A térd és a nemzőképesség kapcsolatáról lásd Onians 1951, 174–186.
- 62 Boedeker 1974, 23–26, 32–35.
- 63 A közel-keleti párhuzamokhoz lásd West 1997, 162–167.
- 64 A témáról lásd Nagy 1990, 223–262.
- 65 A témáról lásd Garcia 2013, 5. fejezet.
- 66 A témáról lásd Hadzisteliou-Price 1978.
- 67 Erről a témáról lásd Scullion 2007, 196–201.
- 68 Lásd bővebben Segal 1982, 158–214.
- 69 A témáról lásd Edmonds 2006.
- 70 Az *anakalyptériáról* lásd bővebben Llewellyn-Jones 2003.
- 71 A fegyverekről lásd Santamaría 2017.
- 72 Az újplatonikusok beszámolóihoz lásd Meisner 2018, 266, 137. jegyzet. Dionysos játékairól pedig lásd Levaniouk 2007.
- 73 A Tritopatoresek kultuszához lásd Gagné 2007; Robertson 2010; Pirenne-Delforge 2017.

## Bibliográfia

- Andersen, Ø. 2011. „Pisistratean Recension”: M. Finkelberg (szerk.): *The Homer Encyclopedia*. Malden, MA – Oxford, 668–70. <https://doi.org/10.1002/9781444350302.wbhe1179>
- Bakker, E. J. 1997. „Storytelling in the Future. Truth, Time, and Tense in Homeric Epic”: E. J. Bakker – A. Kahane (szerk.): *Written Voices, Spoken Signs: Tradition, Performance, and the Epic Text*. Cambridge, MA – London, 11–36. <https://doi.org/10.4159/9780674020467-003>
- Bernabé, A. 2002. „La toile de Pénélope: a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans?”: *Rev. Hist. Rel.* 219, 401–433. <https://doi.org/10.3406/rhr.2002.952>
- Bernabé, A. 2004. *Poetae Epici Graeci: Testimonia et Fragmenta. Pars II. Orphicorum et Orphicis Similium Testimonia et Fragmenta*. Fasciculus 1. München–Leipzig. <https://doi.org/10.1515/9783110943702>
- Bernabé, A. 2005. *Poetae Epici Graeci: Testimonia et Fragmenta. Pars II. Orphicorum et Orphicis Similium Testimonia et Fragmenta*. Fasciculus 2. Berlin–Boston. <https://doi.org/10.1515/9783110918915>
- Bernabé, A. 2007. *Poetae Epici Graeci: Testimonia et Fragmenta. Pars II. Orphicorum et Orphicis Similium Testimonia et Fragmenta*. Fasciculus 3. Berlin – New York. <https://doi.org/10.1515/9783110926392>

- Bernabé, A., – Jiménez, A. I. 2008. *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*. Leiden – Boston. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004163713.i-379>
- Betegh G. 2004. *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*. Cambridge. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511584435>
- Boedeker, D. D. 1974. *Aphrodite's Entry into Greek Epic*. Leiden.
- Burkert, W. 1979. *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. Berkeley – Los Angeles – London. <https://doi.org/10.1525/9780520352032>
- Chrysanthou, A. 2020. *Defining Orphism: The Beliefs, the »Teletae« and the Writings*. Berlin–Boston. <https://doi.org/10.1515/9783110678451>
- D'Alessio, G. B. 2022. „On the New Fragments of the Orphic Rhapsodies”: *ZPE* 222, 17–36.
- D'Alessio, G. B. 2024. „Dionysos and Adonis: A Contribution to the Study of the Orphic Rhapsodies”: *CCJ* 70, 122–143. <https://doi.org/10.1017/s175027052400006x>
- Edmonds, R. G. 1999. „Tearing Apart the Zagreus Myth. A Few Disparaging Remarks on Orphism and Original Sin”: *CA* 18, 35–73. <https://doi.org/10.2307/25011092>
- Edmonds, R. G. 2006. „To Sit in Solemn Silence? ‚Thronosis’ in Ritual, Myth, and Iconography”: *AJP* 127, 347–366. <https://doi.org/10.1353/ajp.2006.0037>
- Edmonds, R. G. (szerk.) 2011. *The „Orphic” Gold Tablets and Greek Religion. Further along the Path*, Cambridge – New York. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511730214>
- Edmonds, R. G. 2013. *Redefining Ancient Orphism: A Study in Greek Religion*, Cambridge. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139814669>
- Edmonds, R. G. 2018. „Deviant Origins: Hesiodic Theogony and the Orphica”: A. Loney – S. Scully (szerk.): *Oxford Handbook of Hesiod*. New York – Oxford, 225–242. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190209032.013.43>
- Edmonds, R. G. 2022. „The Many Faces of Dionysus in the Hexameters of the Sinai Palimpsest (Sin. Ar. NF. 66)”: *CQ* 72, 532–540. <https://doi.org/10.1017/s0009838822000556>
- Egyed A. 2024. *Greek Rondeaus on the Afterlife*, ELTE BTK doktori disszertáció <https://doi.org/10.15476/elte.2024.014>
- Faraone, C. A. 2021. *Hexametrical Genres from Homer to Theocritus*. Oxford. <https://doi.org/10.1093/oso/9780197552971.001.0001>
- Ford, A. 1988. „The Classical Definition of ΠΑΨΩΔΙΑ”: *CP* 83, 300–307. <https://doi.org/10.1086/367121>
- Ford, A. 2019. *Homer. The Poetry of the Past*. Ithaca – London. <https://doi.org/10.7591/9781501734625>
- Frame, D. 2009. *Hippota Nestor*. Washington, DC.
- Furley, W. – J. M. Bremer. 2001. *Greek Hymns. Selected Cult Songs from the Archaic to the Hellenistic Period*. Tübingen. <https://doi.org/10.1628/978-3-16-158655-2>
- Gagné, R. 2007. „Winds and Ancestors. The *Physika* of Orpheus”: *HSCP* 103, 1–24.
- Garcia, L. F. Jr. 2013. *Homeric Durability. Telling Time in the Iliad*. Washington, DC.
- Gould, J. 1973. „Hiketeia,” *JHS* 93, 74–103. <https://doi.org/10.2307/631455>
- Graf, F., – Johnston, S. I. J. 2013. *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*. London – New York. <https://doi.org/10.4324/9780203564240>
- Graziosi, B. 2002. *Inventing Homer: The Early Reception of Epic*. Cambridge.
- Guthrie, W. K. C. 1952. *Orpheus and Greek Religion*. Princeton.
- Hadzisteliou-Price, T. 1978. *Kourotrophos: Cults and Representations of the Greek Nursing Deities*. Leiden. <https://doi.org/10.1163/9789004672420>
- Henrichs, A. 2003. „*Hieroi Logoi* and *Hierai Bibloi*. The (Un)-Written Margins of the Sacred in Ancient Greece”: *HSCP* 101, 207–266. <https://doi.org/10.2307/3658530>
- Herrero de Jáuregui, M. 2010. *Orphism and Christianity in Late Antiquity*. Berlin – New York. <https://doi.org/10.1515/9783110216608>
- Hordern, J. 2000. „Notes on the Orphic Papyrus from Guröb (P. Guröb 1; Pack 2 2464)”: *ZPE* 129, 131–140.
- Kayachev, B. 2022. „The New Orphic Fragments from Mount Sinai: A Rereading,” *Arch. Für Papyrusforschung* 68, 8–22. <https://doi.org/10.1515/apf-2022-0003>
- Kern, O. 1922. *Orphicorum Fragmenta*. Berlin.
- Kotwick, M. E. – Janko, R. 2017. *Der Papyrus von Derveni: Griechisch-Deutsch*. Berlin–Boston. <https://doi.org/10.1515/9783110417364>
- Kouremenos, Th. – Parassoglou, G. M. – Tsantsanoglou, K. (szerk.) 2006. *The Derveni Papyrus*. Firenze.
- Levaniouk, O. 2007. „The Toys of Dionysos”: *HSCP* 103, 165–202.
- Linforth, I. M. 1941. *The Arts of Orpheus*. Berkeley – Los Angeles.
- Llewellyn-Jones, L. 2003. *Aphrodite's Tortoise. The Veiled Woman of Ancient Greece*. Swansea. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1n357p0>
- Malamis, D. 2024. „Formulae and Resonance: the Orphic Hymns’ Engagement with the Sinai Palimpsest”: *Discovering Dionysos in the Sinai Palimpsest. New Mysteries of the Ancient Orphica?* Bryn Mawr College, 2024 március 1–2. megrendezett konferencia handoutja.
- Malamis, D. 2025. *The Orphic Hymns. Poetry and Genre, with a Critical Text and Translation*. Leiden – Boston. <https://doi.org/10.1163/9789004714083>
- Martin, R. 2001. „Rhapsodizing Orpheus”: *Kernos* 14, 23–33. <https://doi.org/10.4000/kernos.764>
- Meisner, D. A. 2018. *Orphic Tradition and the Birth of the Gods*, Oxford. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190663520.001.0001>
- Most, G. W. (szerk.) 2022. *Studies on the Derveni Papyrus*, II. New York – Oxford.
- Nagy, G. 1990. *Greek Mythology and Poetics*. Ithaca–London.
- Nagy, G. 1996. *Poetry as Performance: Homer and Beyond*. Cambridge.
- Nagy, G. 2009. *Homer the Preclassic*. Berkeley – Los Angeles – London. <https://doi.org/10.1525/9780520950245>
- Onians, R. B. 1951. *The Origins of European Thought. About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*. Cambridge.
- Parker, R. – Stamatopoulou, M. 2004. „A New Funerary Gold Leaf from Pherai”: *Αρχαιολογική Εφημερίς* 143, 1–32.
- Piano, V. 2016. *Il Papiro Di Derveni Tra Religione e Filosofia*, Firenze. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1tqx8j9>
- Pirenne-Delforge, V. 2017. „Pure and Impure Ancestors at Selinous. A Note on Greek Theology”: K. Bielawski (szerk.): *Animal Sacrifice in Ancient Greece: Proceedings of the First International Workshop in Kraków*. Varsó, 67–86.
- Ritoók Zs. 2009. „A Peisistratos-hagyomány és a homérosi szövegek kanonizációja”: Uő: *Vágy, költészet, megismerés. Válogatott tanulmányok*. Budapest, 76–93.
- Robertson, N. 2010. *Religion and Reconciliation in Greek Cities: The Sacred Laws of Selinus and Cyrene*. Oxford – New York.
- Rossetto, G. 2021. „Fragments from the Orphic Rhapsodies? Hitherto Unknown Hexameters in the Palimpsest Sin. Ar. NF 66”: *ZPE* 219, 34–60.
- Rossetto, G. 2022. „A Revised Text of the Poem with Orphic Content in the Palimpsest Sin. Ar. NF 66”: *ZPE* 222, 9–16.
- Rusayeva, A. S. 1978. „Orfizm i Kult Dionisa v Olvii”: *Vestn. Drevnej Istor.* 143, 87–104.
- Santamaría, M. A. 2017. „The Sceptre and the Sickle. The Transmission of Divine Power in the Orphic Rhapsodies”: A. Marmodoro – I. F. Viltanioti (szerk.): *Divine Powers in Late Antiquity*. Oxford, 108–124. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198767206.003.0007>

- Santamaría, M. A. (szerk.) 2019. *The Derveni Papyrus: Unearthing Ancient Mysteries*. Leiden – Boston. <https://doi.org/10.1163/9789004384859>
- Scullion, S. 2007. „Festivals”: D. Ogden (szerk.): *A Companion to Greek Religion*. Oxford, 190–203. <https://doi.org/10.1002/9780470996911.ch13>
- Segal, C. 1982. *Dionysiac Poetics and Euripides' Bacchae*. Princeton. <https://doi.org/10.2307/j.ctv18zhdm1>
- Vian, F. 1987. *Les Argonautiques Orphiques*. Párizs.
- West, M. 1982. „The Orphics of Olbia”: *ZPE* 45, 17–29.
- West, M. 1983. *The Orphic Poems*. Oxford.
- West, M. 1997. *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198150428.001.0001>
- Zuntz, G. 1971. *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*. Oxford.

**Zsellér Anna** germanista, műfordító; jelenleg Esterházy Péter levelezésének archívumi feldolgozásán és Martin Buber *Pfado in Utopia* című művének fordításán dolgozik. Legutóbbi fordításkötetei: Walter Benjamin: *A műalkotás a technikai reprodukció korában. Művészetelméleti és kultúrpolitikai írások* (Open Books, Budapest, 2024); Gustav Landauer: *A forradalom* (Qadmon, Budapest, 2025).

**E-mail:** zselleranna1981@gmail.com

**ORCID:** 0000-0001-9423-0066

**Absztrakt:** A publikáció magyar fordításban, jegyzetekkel és bevezető tanulmánnyal kísérve teszi hozzáférhetővé Martin Buber és Kerényi Károly teljes levelezését, amely 1947 és 1963 között zajlott. A levélváltás egyedülálló szellemi és érzelmi kapcsolatot tár fel, amely a második világháború utáni időszak, a politikai kiábrándultság, az emigráció, illetve a választott hazában való újrakezdés tapasztalatai mentén bontakozik ki. Különös hangsúlyt kapnak azok a kérdések, amelyek a mítoszhoz, a valláshoz, a humanizmushoz és a jungi pszichoanalízishez fűződő viszonyukat jellemzik. A levelezés így a 20. századi európai gondolkodás egyik fontos dokumentumaként értelmezhető. A szövegeket részletes kommentár világítja meg történeti és filozófiai kontextusukban, míg a bevezető tanulmány a párbeszéd lehetőségeit és határait vizsgálja egy történelmi krízis árnyékában. E párbeszéd magyar nyelvű hozzáférhetővé tétele ritka tanúságtételt kínál mindazok számára, akik az eszmetörténet, a zsidó gondolkodás és az antikvitás modern öröksége iránt érdeklődnek.

**Kulcsszavak:** Kerényi Károly, Martin Buber, emigráció, mítosz, vallás, zsidó filozófia, görög vallástörténet, pszichoanalízis

**DOI:** <https://doi.org/10.63872/AFPO3488>

# Kerényi Károly és Martin Buber levelezése

Fordította, a bevezetést és a jegyzeteket írta Zsellér Anna

## BEVEZETŐ

Az itt következő bevezető a Kerényi Károly és Martin Buber közti levélváltás előzményeihez és kontextusához nyújt történeti és eszmetörténeti támpontokat. A levélváltás a háború utáni években, 1947-ben kezdődik, és fontos kiindulópontot nyújthat hozzá az alábbi levél, amelyet Buber Kerényivel közös ismerősüknek, Hans Trüb zürichi pszichoanalitikusnak írt az előző évben.

*Martin Buber Hans Trübnek<sup>1</sup>  
Jeruzsálem, 1946. szeptember 9.*

*Kedves Hans!*

*[...] Remélhetőleg, hamarosan hosszabban is írok; most mégis el szeretnék mondani neked már ma egy kiegészítést a munkáddal kapcsolatban. Olvastad Jung és Kerényi művét, a Bevezetés a mitológiába címűt? Az elfogulatlan olvasó számára rendkívül tanulságos. Állítólag a két szerző ugyanazzal a dologgal foglalkozik, két különböző oldalról tekintve rá; valójában azonban K.[erényi] mítoszok alatt olyasvalamit ért, ami a világ valóságával történő érintkezésből jön létre, e világvalóság titkainak feltárásaként és megformálásaaként, míg J.[ung] olyasvalamit, ami szinte szüznemzéssel jön létre a lélekben, és végső soron kizárólag magának a léleknek az alapelveiről és a misztériumáról mondhat el valamit, jelentése is csak abban keresendő. A jungi szemlélet, gyakorlati értelemben legalábbis, nem más, mint lélekimmanencia. Máskor majd hosszabban erről. Sborowitz írását megkaptad-e viszont? Mit gondolsz róla?*

Ebből a levélből kiderül, hogy Buber figyelemmel kísérte Jung műveit, és legalább egy Kerényi-munkát, a Junggal fejezetenként külön írt, de együtt publikált *Bevezetés a mitológiába*<sup>2</sup> címűt már asconai személyes megismerkedésük előtt ismert. Buber Jung munkáihoz való viszonyulásának alaptónusa e levélből már kivehető.

A levelezés életrajzi előzménye, hogy Kerényi és Buber is tudományos működése segítségével menekülhetett meg a világháború borzalmainak közvetlen veszélyeitől. Buber, aki 1902-ben írt programjával már a szellemi tervezés fázisában hozzájárult a jeruzsálemi Héber Egyetem alapjainak lehelyezéséhez,<sup>3</sup> a megalakuláshoz képest is csak jóval később csatlakozott az izraeli egyetem oktatói karához. Eredetileg nem európai értelemben vett, a hallgatókat kiszolgáló egyetemenként képzelte el az új jeruzsálemi egyetemet, hanem inkább „Volkshochschule”-ként, önképző, alulról szerveződő iskolaként vázolta volna fel működésének kereteit. Az egyetem Izrael Állam kulturális-spirituális megújulásban betöltött szerepével kapcsolatban Buber és Judah Mag-

nes, az egyetem alapító kancellárja viszont már a korai '20-as évektől fogva egyetértettek. Buber később magától Magnes-től kapta professzori meghívását. Magnes a Vallástudományi Intézet vezetőjének szerepét szánta neki. Buber beiktatását a jeruzsálemi Héber Egyetemre az egyetem szenátusával Magnesnek 1934 augusztusában még nem sikerült elfogadtatnia.<sup>4</sup> Buber, aki a vallásos szocializmus elveit követte, végül 1938 tavaszán csatlakozott a Héber Egyetem oktatóihoz, s Izraelbe költözésével még időben megmenekült a közép-európai vérzivartartól.

Kerényi Károly 1943 áprilisában hagyta el Magyarországot a Kállay-kormány felkérésére, hogy kultúrdiplomáciai kapcsolatokat építsen Svájcban. A kormány részéről a német politikai függőség gyengítésének, új szövetségesek megnyerésének szándéka társult kiküldetéséhez. 1943 májusától Kerényi második családjával Asconában élt. A háború lezárulta után azt remélte, hogy egyetemi tanárként visszatérhet korábbi pozíciójába Magyarországra. Már oszladozó reményeinek 1947-ben hangot adott a Buberrel váltott levelekben, miután 1947 november-decemberében feleségével a vasfüggöny lehullása előtt még utoljára hazalátogatott Magyarországra,<sup>5</sup> de az őt ért nyilvános vádak és a politikai hatalom erőszakos újraleosztása miatt hamarosan végképp lemondott a magyarországi katedrához és az országba történő visszatéréséhez fűzött szándékairól, várakozásairól.

Martin Buber és Kerényi Károly levelezése Buber tollából származó nyitólevéllel kezdődik, amelynek felütése arra enged következtetni, hogy az 1947-es Eranos-konferencián történt személyes találkozás után veszik fel az írásos kapcsolatot – de a levél Kerényi ajándékozó gesztusát követi. A levelezés és a személyes találkozások sorozata egészen Buber 1965-ben bekövetkezett haláláig folytatódik. Mivel Kerényi már 1944-ben tartott előadást Hans Trüb zürichi zeneszalonjában, ezért ketjük személye közt az egyik fontos összeköttetést vélhetőleg Trüb személyében kereshetjük. 1947. júliusa után Buber felkereste Kerényit Tegnában (Locarno mellett): ekkor és valamivel később Rómában került sor első lényegi beszélgetéseikre.

A Kerényi–Buber-levelezés utóéletéhez tartozik még a Prof. Dr. Dr. Johann Maier (Kölni Egyetem) titkárnőjével, Antje Kleinerwerfersszel folytatott levélváltás, amely a Buber-levelezés sajtó alá rendezése előkészítéseként zajlott: 1969-ben Kerényi Károly Prof. Maier és a göttingeni Dr. Grete Schaefer rendelkezésére bocsátotta a nála található Buber-leveleket. Cserébe másolatban ő is viszont szerette volna látni a Bubernek írt leveleit: vélhetően ez idő tájt maga is reflektálni készült kapcsolatuk történetére. Szerette volna például megtudni, melyik cikke különlenyomatát küldte el Bubernek levelezésük kezdetén, és pontosan milyen ajánlással, mert ezekben az ajánlásokban mindig lényegi üzeneteket fogalmazott meg. A Grete Schaefer által szerkesztett háromkötetes Buber-levelezéskötetbe végül csak egy levelet válogattak be: Bubernek Kerényihez írt 1952. július 30-án kelt levelét.<sup>6</sup> A levelezésnek ezt a kiadástechnikai utóéletét jelen publikáció nem tartalmazza.

Kerényi a kezdetektől fogva figyelemmel kísérte az Eranos-találkozókat, amelyek 1930-tól kezdve rendszeresen zajlottak Asconában. Olga Fröbe-Kapteyn Rudolf Ottóval egyeztetve 1933-tól nevezte az általa szervezett összejöveteleket *Eranos*-nak. A görög *eranos* szó jelentése – olyan lakoma, melyre a vendégek maguk viszik az ételt – érthetően találó szimbólumá-

vá vált a rendezvénysorozatnak a korábbi, informálisan zajló összejövetelek tudományos átkeretezése során. Kerényi 1941-től kezdve tíz éven keresztül a találkozók karizmatikus, igen kedvelt előadójának számított: Jacobi Jolán levélbeli visszajelzéseiből tudható, hogy művészi szintű tudományos előadói tehetségének köszönhetően rajongók egész serege gyűlt Kerényi köré, akik közül nem kevesen szellemi vezetői jelentőségét Jungéval egy szintre helyezték.

1947-ben, a háború utáni első európai körútján Buber Asconában állt meg pihenni feleségével: ekkor ismerkedett meg Kerényivel. Ugyanebben az évben zajlottak a Jung Intézet alapításának előkészületei: Kerényi Károlyt meghívták az alapítók közé, hogy tudományos munkásságának súlyával, valamint ténykedésével is támogassa az Intézet megalakulását és működését. Ennek az együttműködésnek fontos előkészítője volt Jacobi Jolán, aki Jung tanítványaként nemcsak tudományos pályájának első tartalmait,<sup>7</sup> de a világháború hányattatásai között Svájcba településének lehetőségével életét is köszönhette. Buber érdeklődését Kerényi Károly művei és személye iránt időben megelőzte az a figyelem, amellyel Carl Gustav Jung írásait és tevékenységét illette. Buber 1933-ban megkísérelte Junggal a kapcsolatfelvételt, mivel a ketjük közti személyes találkozás 1925-ben, Heidelbergben<sup>8</sup> csak formálisra és rövidre sikerült.<sup>9</sup> Buber és Jung között a 20-as évektől indulóan Emma Jung és Hans Trüb jelentett személyközi összeköttetést, és természetesen Kerényi maga.

Martin Buber hatása a levelezésben is említett Hans Trübre, Jung tanítványára 1925-ös amersfoorti találkozásuk után tartós és mély volt: általa ismerte fel Trüb, hogy a pácienseivel történő munka a találkozás, az Én–Te viszony felépítésének erején alapszik: „Es blieb mir keine andere Möglichkeit. Ich entdeckte eines Tages die entscheidende Bedeutung der apriorischen Wirklichkeit der Beziehung.” („Nem maradt más lehetőségem: egy napon felismertem a kapcsolat a priori valóságának döntő jelentőségét.”)<sup>10</sup> Trüb a terapeuta–páciens kapcsolat természetét a felektől és a pszichoanalitikus tanítástól is függetlennek, a résztvevő személyeknél jóval kiterjedtebbnek, egyfajta reális és egyre táguló köztes térnek látja (és ismeri fel) Buber hatása révén. Ezáltal eltávolodik korábbi mestere módszerétől és alapvető hozzáállásától, amely viszonyukban is töréshez vezet. A Kerényi–Jung viszonyban a Buberrel ápoló jó viszony eddigi tudásunk szerint nem vezetett a kapcsolat romlásához, bár az itt közölt levelezésből kiolvasható némi távolodás. Jung Buberrel és filozófiájával szemben élete végéig elutasító maradt, amelynek okai között ott lehet Buber radikálisan kritikus hozzáállása a jungi tanok filozófiai alapvetését illetően, egyéb – pl. az említett személyes – tényezők mellett.<sup>11</sup> Egy amerikai protestáns lelképásztor, Robert C. Smith<sup>12</sup> disszertációját előkészítő kutatásai kapcsán érdeklődik Buber véleményéről Jung tanításával kapcsolatban, s élénk levelezés alakul ki Buber és közte. Ebből fény derül Buber hozzáállására a jungi pszichoanalízishez, amely – mint a fent idézett és több másik Trübnek írt levélből kiderül –, a filozófiai alapvetéseket illetően kritikus,<sup>13</sup> de mégis nyitott érdeklődést mutató.

A Buber–Kerényi-barátság, amelynek alakulásáról és kontúrjairól az itt közölt levelezés ad további kutatásokhoz értékes kiindulópontot, természetesen nem kizárólag a pszichoanalízis tudományának és gyakorlatának Svájcba köthető emergenciája felől olvasható. A rokonszenvet elsősorban a két szerző

vallástörténeti munkássága alapozza meg. Mindkettőjük tevékenységének középpontjában a mitológiai avagy a bibliai szövegek újonnan kidolgozott metodológiával történő interpretációja áll: a szent és mitikus távlatú irodalmi szövegeknek a társadalmi-társas és a kollektív emocionális működések magyarázatára irányuló kikérdezése. Ahogy a levelezésben a *Mózes és a Görög mitológia* című művek kölcsönös csodálkozó-örömteli elismerése mutatja, a mítoszok kritikai értelmezésének gyakorlatában megerősítve érezték magukat a másik hasonló módon építkező-eljáró munkái által.<sup>14</sup> Emellett implicit módon az a közös meggyőződés is mozgathatja a kölcsönös egymás iránti érdeklődést – amelyet pl. Tolnay Károlynak írt privát leveleiben, de publicisztikájában maga Kerényi is hangsúlyoz –, hogy egy régi-új humanizmus minél szélesebb körű térnyerése kívánatos lenne a világháború borzalmi után.<sup>15</sup> Kerényi Buber viszonylag korai újraközeledése révén látja be, hogy a háborút kiégett Németország sem maradhat ki a békekötés utáni tevékenységük színterei közül.

Buber németországi meghívásait, majd elismeréseit<sup>16</sup> némi késéssel követte az amerikai érdeklődés: Ernst Cassirer és Karl Jaspers után ő volt a harmadik (nemcsak) német nyelvű filozófus, akinek az életműve bekerült a *Library of Living Philosophers* című kiadványsorozatba, amely révén amerikai, európai és izraeli tudósok értelmezték és kritizálták filozófiáját: ebben a kiadványban megjelenik Kerényi korábban német nyelven, hasonló címen megjelent írása is Buber életművéről, különös tekintettel a *Gog und Magog* címűre.<sup>17</sup> Kerényi Buber-tanulmányában alapmotívumként a Buber műveire jellemző „evokatív”, a nagy spirituális tanítókat (és ezzel tanaikat) megidéző-felidéző erő szerepel, valamint a főként Buber nyelvi-stiláris erejéből táplálkozó elért *irodalmi klasszicitás* ideálja. Kerényi e publikációjában távlatosan tekint a barátságuk révén személyesen is megélt-megtapasztalt alakra: Buberben nem a filozófust, de nem is a politikust és a karizmatikus szellemi vezetőt, hanem a vallástörténeti térbe emelkedett íróként látja és láttatja hangsúlyosnak, ellentétben például Paul Mendes-Flohrrel, aki 2019-es monográfiájában a buberi írói gyakorlatot Michel Foucault *parrhësia* fogalmára építkezve értelmezi a félelem nélküli közbeszédet gyakorló, a politikát is formáló filozófus alakjában.<sup>18</sup>

Kerényi szerint Buber a görögök spirituális tudása és a rómaiak jogalkotó tevékenysége után a harmadik, Goethe által megalapított területen, a világirodalom terén alkotott kiemel-

kedőt, azonban valamit, ami több pusztán irodalomnál, inkább a (kollektív) lelki világok újraelőállítása: „az evokáció művésze, amely irodalmi művekben teljesedik be, nem az »emberközpontúságban«, hanem úgy, hogy az ember egyszerre tárgy és alanya. Ez a szellemi nagyság kétségkívül a Nyugat világának egyik alapvető nagysága, amelyet a »tan« előtt, sőt, a tannal együtt is, a leggyümölcsözőbb, magát a tan révén egyre feljebb emelő egyesülés révén birtokoltunk – egyik példa erre Buber maga –, és birtoklunk ma is: egy az Ember körül az evokatív szó művei révén beteljesedő gondoskodás.”<sup>19</sup> Ez a Buber-értelmezés végső soron Kerényi önértelmezésének kulcselemeként is felfogható: hiszen akit saját hazája nem fogadott vissza, annak a humanizmus jegyében folytatott nem pusztán publikációs tevékenységként felfogott írás aktusai által egy abszolúttá tágitott térben, a szentség terébe emelt világirodalmi térben kellett kialakítania-megformálnia új otthonát.

A Kerényi Károly és Martin Buber közötti levelezés egyik legbeszédesebb tanúsága az a szellemi közelség, amely nem egyszerűen barátságuk alapja, hanem saját gondolkodásuk produktív közegévé is válik. Kerényi egyik levelében (1948. december 22.) Zeus ábrázolásának formai véglegesítéséhez keres inspirációt, s ezt Buber JHWH-ra vonatkozó meghatározásában találja meg. E gesztus nemcsak elismerés, hanem módszer-tani azonosulás is: azt jelzi, hogy számára a mitológiai alak „idézése” egy transzcendens jelentéstartomány megragadását, „szóba foglalását” igényli – hasonlóan ahhoz, ahogyan Buber az isteni név jelentését Mózes történetében értelmezi. Kerényi vallomása szerint e buberi gondolati gesztus vált saját istenábrázolásának „kristályosodási pontjává” – ezzel a vallástörténeti megközelítést egyfajta létértelmezési, spirituális dimenzióval is gazdagítva. Buber 1949. március 21-i levele ugyanakkor azt mutatja, hogy Kerényi írásai hasonlóan mély, egzisztenciális hatást gyakoroltak rá. A Niobé-kötet egyik fejezetéhez fűzött reflexióiban fiatalkori élményei elevenednek meg, s ezek révén az idő és öröklét kérdéséhez jut el – a Kerényi-féle gondolatok kiváltotta imagináció révén. A dialógus tehát kölcsönös inspiráció: a vallási, mitológiai és filozófiai szövegek értelmezése során mindkét szerző egyfajta evokatív, a jelentés személyes és spirituális dimenzióját is érintő megközelítést érvényesít, amely nem csupán tudományos eljárás, hanem szellemi életforma. A levelek tanúsága szerint kapcsolatuk valóban a buberi „Én–Te” viszony bázisán épül: egymás munkásságát mint saját intellektuális útjuk visszhangját ismerik fel.

## Jegyzetek

A bevezetés és szövegközlés a Ferenczi Attila által vezetett, K 135321 számú NKFI pályázat keretében készült. Köszönet Narancsik Gabriellának a német nyelvű levelezés kéziratának a Marbach-i Német Irodalmi Archivumból való felkutatásáért, a másolatok rendelkezésre bocsátásáért, Tamás Ábelnek a bevezetés, a fordítás és a jegyzetek szakmai ellenőrzéséért és szerkesztéséért, valamint Bélyácz Katalinnak hasznos megjegyzéseirért. Cornelia Isler-Kerényi önzetlen segítségét is szívből köszönöm. © Deutsches Literaturarchiv, Marbach.

- 1 Martin Buber Werkausgabe 2009, 10. kötet, 16. levél, 173.
- 2 Jung–Kerényi 1942.
- 3 Vö. Mendes-Flohr 2019, 207, 19. jegyzet.
- 4 Mendes-Flohr 2019, 204.

- 5 Lásd Hesse–Kerényi 1972, 144.
- 6 Schaefer 1972, 3. kötet, 320.
- 7 Disszertációjából a következő könyv készült: Jacobi 1940.
- 8 Heidelbergben, a III. Nemzetközi Pedagógiai Konferencián egyszerre volt jelen a Jung házaspár és Buber, de „Jungs habe ich in Heidelberg nur kurz sprechen können. Es war Konferenzatmosphäre, – die ich nur in der Aussprache über meinen Vortrag durchbrochen habe.” [„Jungékkal Heidelbergben csak röviden tudtam beszélni. Konferencia-atmoszféra volt – amelyet csak az előadásomról szóló beszélgetésekkel tudtam megtörni.”] Buber Hans Trübnek, Heppenheim, 1925. augusztus 24-én. Hét évvel később, 1932. aug. 14-én Buber azt írja Hans Trübnek, hogy olvasta Jung néhány művét, amelyek pozitív hatással voltak rá (ez a levél elveszett), ezért 1933

- tavasán szívesen találkozna Junggal, a második nemzetközi Eranos konferencián. Erre azonban nem került sor. 1947-ben, amikor Buber és felesége Kerényivel Asconában megismerkedett, Junggal akkor sem jött létre találkozó. Junggal ekkor sem találkozott. Mindeközben Arie Sborowitz, Jung tanítványa, Izraelben megpróbálta egy művében elméletileg összekapcsolni Jung és Buber gondolkodását (Sborowitz 1955). Lásd Agassi 2008, 14 sk.
- 9 Némileg torz életrajzi adatokat közölt a következő kötet: Agassi 1999, xi. (Előszó: Judith Buber Agassi): „Buber and Jung may have attended the same Eranos conference in Ascona in 1934, but after 1924 Buber was never invited to lecture there. Much later, when he and his wife vacationed in Ascona, late in summer 1947, after Buber's first postwar European lecture tour, Jung was in town, yet they did not approach each other. Nothing is known about any significant conversation or correspondance between them.” Buber 1923-ban nem Eranoson adott elő, hanem Hans Trüb meghívására a Zürichi *Psychologischer Club* szemináriumán, és Asconába, az Eranos kör találkozója az 1930-as évek elején még kapott egyszer meghívást.
- 10 Vandercruysse 2018, 30.
- 11 Vandercruysse 2018, 26.
- 12 Smith doktori dolgozatának címe így hangzott: *A Critical Analysis of Religious and Philosophic Issues between Buber and Jung*.
- 13 Agassi 1999, xiii–xiv.
- 14 Metodológiai bevezetőt ld. pl. Buber 1952, 15–22, különösképpen: 21.
- 15 Schaefer 1972. 127. „Aber Buber wußte, daß über alle Grenzen hinweg, die ‚Querverbindung‘ derer zählt, die sich für eine neue Humanität einsetzen; er war entschlossen, die deutsche Jugend, die an dem Morden in der Vergangenheit unschuldig war und ihm voll Vertrauen entgegenkam, in ihrem guten Willen zu bestärken.“ [„Csakhogy Buber tudta, hogy minden határon átnyúlóan azon emberek egymást is keresztező kapcsolatai számítanak, akik bevetik erőiket egy új humanitás kialakulásáért; elhatározta, hogy a német ifjúságot, aki a múlt bűneiben vétlen volt, teljes bizalommal szólítsa meg és megerősítse jóindulatában.”]
- 16 Németországban kapott díjait lásd a levelezés lábjegyzetében.
- 17 Kerényi 1967, 629–638.
- 18 Mendes-Flohr 2019, 213 skk.
- 19 Kerényi 1952, 91 = Kerényi 1967, 631.

## Bibliográfia

- Agassi Buber, J. (szerk.) 1999. *Martin Buber on Psychology and Psychotherapy: Essays, Letters, and Dialogue*. New York.
- Agassi Buber, J. 2008. *Martin Buber-Werkausgabe. Schriften zur Psychologie und Psychotherapie*. Gütersloh.
- Buber, M. 1972. *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*. Heidelberg.
- HaCohen, R. (szerk.) 2009. *Martin Buber-Werkausgabe*. Gütersloh.
- Hesse, H. – Kerényi, K. 1972. *Briefwechsel aus der Nähe*. München–Wien.
- Jacobi, J. 1940. *Die Psychologie von C.G. Jung. Eine Einführung in das Gesamtwerk*. Zürich.
- Kerényi, K. 1952. „Martin Buber als Klassiker”: *Neue Schweizer Rundschau* 20, 89–99.
- Kerényi, K. 1967. „Martin Buber as Classical Author”: P. A. Schilpp – M. Friedman. *The Philosophy of Martin Buber*. Cambridge, 629–638.
- Mendes-Flohr, P. 2019. *Martin Buber. A Life of Faith and Dissent*. New Haven – London. <https://doi.org/10.12987/9780300245233>
- Jung, C. G. – Kerényi, K. 1942. *Einführung in das Wesen der Mythologie*. Amsterdam.
- Sborowitz, A. 1955. *Beziehung und Bestimmung. Die Lehre von Martin Buber und C.G. Jung in ihrem Verhältnis zueinander*. Darmstadt.
- Schaefer, G. (szerk.). 1972. *Martin Buber. Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*. Heidelberg.
- Vandercruysse, R. 2018. „In der Ausrichtung auf den anderen zu”. *Hans Trübs Ringen um eine dialogische Psychotherapie*. Heidelberg.

## FORDÍTÁS

### BUBER KERÉNYIHEZ

1947. július 18.

Zürich, Stadelhoferstr. 41

Kedves Kerényi úr!

Nagyon köszönöm, hogy elküldte nekem cikke különlenyomatát,<sup>1</sup> a jövő héten fogom elolvasni Graubündenben. Ugyanis – mivel augusztus közepe után is Zürich közelében kell maradnunk – úgy döntöttünk, hogy 22-én négy hétre Parpanba, a Hotel Stätzerhornba megyünk, ezért legkorábban augusztus 20. környékén várható érkezésünk Tessinbe. Amint lehet, hírt fogok adni magunkról, hogy egyeztetni tudjunk egy találkozót.

Mindketten üdvözöljük!

Öszinte híve,  
Martin Buber

### BUBER KERÉNYIHEZ

Parpan, 1947. augusztus 7.

Kedves és tisztelt Kerényi úr!

Köszönet leveléért. A 18-át és a 19-ét sürgős üzleti ügyek miatt Zürichben kell töltenünk, és ezért sajnos nem tudjuk meghallgatni az előadását,<sup>2</sup> de 20-ára tervbe vettük, hogy ellátogatunk Asconába, és ha Önnek is megfelel, felkeresném Önt 21-én (csütörtökön) délután Tegnában. Feltételezem, hogy előtte reggel (talán már szerda délután) látjuk majd egymást az Eranosz házban.

A kiváló Bachmanntól mostanra minden hiányzó könyvet megkaptam az Ön művei közül, kivéve az *Antike Religión*t.<sup>3</sup>

Öszinte híve, Martin Buber

### KERÉNYI BUBERHEZ

Róma, 1947. szeptember 13.

Kedves és mélyen tisztelt uram,

szívélyes levelére adott első válaszomat Asconába küldtem. Némi riadalommal veszem tudomásul a nehézségeket, amelyek még mindig felmerülnek a genovai úttal kapcsolatban. Még mindig nincsen jegyem – sem autóbuszra, sem vonatra –, s bizony előfordulhat, hogy korábbi várakozásaimmal ellentétben mégsem leszek szerdán kora reggelre Genovában. Ebben az esetben kísérjék a legjobb kívánságaim és üdvözetem az úton, erős hittemmel abban a szellemi kapcsolatban, amely szerintem fennáll köztünk, és a mihamarabbi viszontlátás reményében.

Újfent mindketten üdvözöljük Önt és tisztelt feleségét.

Odaadó, őszinte híve,  
Karl Kerényi

U. i. Ha mégis időben megérkezem, akkor először – Önt vagy üzenetét – a Hotel Aquilában<sup>4</sup> (?) fogom keresni, és csak utána a postán. Ez esetben hamarosan küldök Önnek valamit Jeruzsálembe,

hű barátja,  
K. K.  
[kézzel írt, aláírt]

### BUBER KERÉNYIHEZ

Ascona, 1947. szeptember 13.

Kedves Kerényi úr!

Bár nem kaptam választ Öntől, ezért abból indulok ki, hogy most nem lehetséges találkozunk, de minden esetre szeretném, ha tudná, hogy Genovában (ahová hétfőn este érkezünk) nem a korábban említett szállodában, hanem a Splendide-ben fogunk megszállni.

Híve,  
Buber  
Hajónk, az Argentína, 18-án indul.<sup>5</sup>

### BUBER KERÉNYIHEZ

Ascona, 1947. szeptember 13., este

Kedves Kerényi úr!

Az imént, órákkal levelem elküldése után, érkezett meg az Ön 10-i levele. Ezért még egyszer tudatom Önnel gyorsan, hogy Genovában az Alb. Splendide-ben\* fogunk megszállni. És így aztán arra számítok, hogy hamarosan viszontlátjuk egymást.

Szívélyes üdvözleteinket küldöm,  
Buber

\* Via E. Vernazza 11

### BUBER KERÉNYIHEZ

TÁVIRAT

= SVÁJCI ÚTLEVELEINKET LEFOGLALTÁK AMI SAJNOS ARRA KÉNYSZERÍT HOGY LEMONDJAM A TALÁLKOZÓT == BUBER<sup>6</sup>

### KERÉNYI BUBERHEZ

[ceruzával, kézzel a lap sarkába írva:]

M. Buberhez

Róma, 1948. február 9.

Via Giulia 1

Kedves és tisztelt Buber!

Mostanában volt részünk kalandokban – amik ráadásul nem is mindig veszélytelenek. Úgy hallottam, Ön szerencsésen túl van a veszélyeken, és kérem az isteneket, hogy ez így is le-

<sup>1</sup> Valószínűsíthetően erről a cikkről lehet szó: Kerényi 1947.

<sup>2</sup> Kerényi 1948a.

<sup>3</sup> Kerényi 1940.

<sup>4</sup> A szálloda neve nem olvasható ki pontosan, és beazonosítása sem sikerült.

<sup>5</sup> A hajó Izraelbe indult, Buber amerikai útra ebben az évben nem vállalkozott.

<sup>6</sup> A távirat eredetileg olasz nyelvű. Feladásának dátuma nem ismert.

gyen. Én – feleségemmel – Magyarországon jártam, és újra át tudtam kelni a határon Olaszország felé is, ami szintén jelent egyfajta megmenekülést is. Csakhogy vajon véglegesen-e? Jól fogadtak, a régi szegedi professzori állásom helyett, ahová vissza kellene térnem (ezt azonban visszautasítottam), felajánlottak egy budapestit,<sup>7</sup> az előadásaimat még a marxista ifjúság is jól fogadta – ám csak azért, mert ugyanazon a szavakon nem ugyanazt értették. Hogy tényleg megértsenek, rákényszerülök, úgy tűnik, ezen a számomra idegen nyelven szólni, amelyen most is írok Önnek.

Rómában február 20-áig maradunk, aztán visszatérünk Tegnába. Elöttem áll egy holland előadóút, s most szeretném közvetíteni hollandiai barátaim kérését, [...] Wolfgang Cordanét.<sup>8</sup> Cordanék egy valódi nemzetközi újságot próbálnak meg elindítani: „a művészet és a tudomány számára”, a „Centaur”-t. Ennek kötetei mind különböző témákat fognak tárgyalni: így legközelebb a „szerelem és halál, Erős és Thanatos” témáját. Nagyon szeretnék Önt is a munkatársaik között tudni, ezért közvetlenül is fognak még írni Önnek. Részemről – ezt szinte nem is kellene mondanom – igazán boldog lennék, ha egy ilyen, pusztán külső keret is összekötne bennünket. A kapcsolat, a lehető legbensőségesebb [...], természetesen ettől függetlenül is fennáll. Egyetlen szavát sem felejtettem el, amit valaha hallottam, s én és a feleségem is hálásan gondolunk a Tessinben együtt töltött órákra.

Mind a ketten szívből üdvözljük, Önt és kedves feleségét!

A régi hűséggel,  
Karl Kerényi

## BUBER KERÉNYIHEZ

Talbiyeh, Jerusalem [kézzel fölé írva: House Sinunu]  
1948. november 15.

Kedves Kerényi úr!

Ez a levél egyike az elsőnek, amelyeket hosszú szünet után<sup>9</sup> sürgős indok nélkül a világba küldök. Rettentő kalandos időszak volt ez, nehéz, fájdalmas, néha utálatos, de mindig érdemes volt megélni, egyetlen pillanata sem volt „kihagyható”. Már ott tartok lelkileg, hogy felveszem a kapcsolatot az emberek világával odakinn, mármint a világ barátságos részével, s közben úgy gondolom, hogy mindaz, ami velem történt és amiről képtelen vagyok beszámolni, mégis valamiképp részét képezi majd a mondanivalómnak.

Nagyon érdekelné, hogy alakult az Ön sorsa februári olaszországi levele óta, és hogy miken dolgozott azóta; hiszen Ön is tudja, milyen sokat jelent nekem a munkája – egy testvéri szférát, amely jelenvaló. Ma egy különös sorsforduló révén kézhez kaptam (amúgy egész idő alatt alig érkeztek ide könyvek) Eitrem *Orakel und Mysterien*<sup>10</sup> c. könyvét, elkezdtem olvasni, és közben folyton Önre kellett, hogy gondoljak.

A kiadó révén megküldettem Önnek *Mózesemet*;<sup>11</sup> megkapta? Feltételezem, hogy bizonyos részei, de főként az első fejezet, a „Monda és történelem”, Önt is érdekelni fogja.

Éppen mostanában fogom befejezni az első részét annak a könyvnek, amelyet ezekben a hónapokban írok, zsidó és keresztény dolgokról,<sup>12</sup> néhány dolog ebből az Ön számára is biztosan érdekes lesz; a hitek formáit tárgyalja. Ezenkívül nyomtatásra készítettem elő héber könyveim német változatát, *A proféták hitét*<sup>13</sup> és a *Haszid történeteket*.<sup>14</sup> Szívesebben adnám ki most máshol ezeket, mint az előző könyveimet. Gondolja, hogy a Rhein kiadó<sup>15</sup> szóba jöhetne?

Mindketten melegen üdvözljük,

híve  
Martin Buber  
[írógéppel írt]

<sup>7</sup> Végül Kerényi budapesti professzúrája is meghiúsult. Lásd Szilágyi 1998, 98.

<sup>8</sup> Wolfgang Cordan (1909–1966), akit „Közép-Amerika Schliemannjának” is szokás nevezni, Heinrich Wolfgang Horn néven született Berlinben. Görög-római középiskolai műveltségét megszerezve Avignonba költözött, hogy kutathassa Julianus császárt, akiről eztán regényt írt: *Julian der Erleuchtete* [Julianus, a megvilágosodott] címen. Ifjúkorában hívő kommunista volt, de 1963-ra kiábrándult a kommunizmusból mint ideálból. 1953-ban a mexikói indiához költözött. Számára az „indian” a máig élő antik ember alakjának megfelelője volt. Cordan negyvenes éveite a „kentaur” jegyében teltek: ekkor költőként és szerkesztőként Hollandiában élt. Leveleit is így írta alá: „Dein Chiron”. – Az említett *Centaur* folyóiratot első megjelenési szakaszában Cordan, Gerard en Brabander, Jacob von Hattum und Ed[mund] Hoornik adták ki 1939-ben, és elsősorban az „amszterdami iskola” lírikusait közölték. A lap a tervek szerint kéthavonta jelent volna meg. Terjesztették Belgiumban, Svájcban, Franciaországban, Angliában, Norvégiában, az USA-ban, és Kanadában. Németországban annak ellenére nem jutott el, hogy szerzői többségének ez volt a nyelve. A lap szerkesztői támogatni szeretnék volna az emigrációban élő német nyelven írókat. 1939 októberig a folyóirat két száma jelent meg az A. A. M. Stols (Maastricht) Kiadónál, de eztán fel kellett adni a kiadását. Sajnos sem a háború idején, sem a Kerényi által itt említett újraindítás után nem sikerült a folyóirat életben tartása. – Forrás: Kluncker 1982.

<sup>9</sup> Lásd Wehr 1996, 228–230. A 60 éves Bubernek az egyetemen is, népoktatóként is ellenállásba kell ütköznie Jeruzsálemben.

<sup>10</sup> Kerényi lényegi módon kötődik az említett könyvhöz, hiszen az *Albae Vigiliae* sorozat szerkesztője, amelyben megjelent: Eitrem 1947.

<sup>11</sup> Buber 1948.

<sup>12</sup> Buber 1950c.

<sup>13</sup> Buber 1950a.

<sup>14</sup> Buber 1950b.

<sup>15</sup> A zürichi Rhein kiadó adta ki az *Albae Vigiliae* sorozatot, amelynek sorozatszerkesztője Kerényi Károly volt, Samuel Eitram professzor közreműködésével, az oslói egyetemről. – Az új sorozat első füzeté Hans Bänzingernak ajánlva Kerényi *Hermes der Seelenführer. Das Mythologem vom männlichen Lebensursprung* c. munkája volt, 1944-ben (magyarul: Kerényi 1984). Buber-hivatkozást az új sorozatban nem találni. – A sorozat kísérőszövege a könyvborítón a következő volt: „Albae Vigiliae – Arbeiten aus dem Gebiete der allgemeinen Kulturwissenschaft, der klassischen Altertumswissenschaft und der Religionsgeschichte. / Die Schriftenreihe ALBAE VIGILIAE will auf wissenschaftlicher Höhe der Vertiefung des menschlichen Verständnisses der Antike und überhaupt der kulturwissenschaftlichen Studien dienen. Insbesondere will sie die großen mythologischen Schätze der Menschheit auf eine das ganze Menschendasein aus jedem wissenschaftlich möglichen Gesichtspunkt beachtende Weise beleuchten. (...) Sie bedienen sich der altbewährten Methoden der betreffenden Fachwissenschaften, doch betreten sie auch prinzipiell durchdachte und begründete neue Wege und versuchen, den höheren Forderungen zu genügen, die durch die philosophische Besinnung des ersten, geistigen Menschen an die Forschung gestellt werden. Sie verschließen sich nicht dem belebenden Geiste großer Dichter und Denker. Es kommt in ihnen vor allem auf den Kontakt mit dem Wirklichen an. Die Verfasser legen wert darauf, daß die Früchte ihrer 'weißen Nächte' – der 'albae vigiliae', die man in dieser lateinischen Form aus Walter Paters 'Marius the Epicurean' kennt – jedem humanen Menschen erreichbar werden und ihnen auch etwas sagen.”

## KERÉNYI BUBERHEZ

Lauro e Fontana, Tegna, 1948. december 22.

Kedves Buber úr!

Valódi szívből jövő örömmel fogadtam levelét, amelynek megérkezését a sors keze – a harmonia – vezette, a sors, ezúttal is. Zürich felé utazva éppen az Ön *Mózesét* vittem magammal, amelyet a Jud nevű könyvkereskedőtől vettem Locarnóban, amikor távollétemben ugyanabban az órában megérkezett a levele Tegnába. Ma végre megkaptam a kiadójától a nekem szánt példányt – köszönöm szépen! –, miután a könyvet, amit most visszaküldök Judnak, nemcsak hogy már majdnem végigolvastam, hanem erőteljesen inspirált a már megkezdett munkámban is, abban, hogy végleges formájára hozzam a görög istenek általam tervezett ábrázolását. Hogy meg tudjam idézni Zeust a maga sajátosságában, hogy lényegét kevés szóba bele tudjam foglalni, csak annak az Ön által megalkotott felülmúlhatatlan meghatározása segített, amit JHWH Mózesnek és az ő törzsének jelentett.<sup>16</sup> Önnek köszönhetem munkám kristályosodási pontját – túl azokon a szép, zavartalan órákon, amelyeket az Ön művével eltöltöttem és még töltök.

Itt Tegnában. Aztán útra kelek Zürichbe, ahol barátaimnál leszek. Minden elképzelhető jövő nélkül.<sup>17</sup> Rómában február óta még háromszor megfordultam, egyszer Szardínián is. Fel fogja ismerni ennek nyomait a két könyv valamelyikében,<sup>18</sup> amelyeket már postára adtam Önnek. De egyre kevesebb remény van rá, hogy – ahogyan munkám kedvéért reméltem – hosszú távra is ott maradhassak. Ebben a pillanatban még érvényes útlevélem sincsen. A régi magyar útleveleket bevonták, és teljesen bizonytalan, hogy kapok-e újabbat Budapestről, amely biztosítja a mozgási szabadságomat. Valószínűleg idegen nemzeteknél kell majd lépéseket tennem e célból – az európai szabad mozgásomért, – elvesztegetem a drága időt, és egyre jobban el leszek vágva a hazámtól is – igazán önhibámon kívül!

Júniusban Münchenben voltam, és sokat foglalkoztatott, amit Ön mondott nekem Németországról. 1948 még valóban túl korán lett volna. Hollandia viszontlátása felemelő volt, de nagyon átmeneti. Ön nagyon hiányzott. Mikor látjuk egymást? Önre itt is szükség lenne. Nem csak kiadói dolgok miatt (a Rhein kiadó az Ön számára is megfelelő lenne) – hanem az emberek miatt is, akik sokat gondolnak Önre (köztük barátom, a pszichológus Szondi<sup>19</sup> is).

Otthonomból küldöm üdvözetemet az Ön otthonába, meleg szívvel!

Odaadó híve,

K. K.

[írógéppel szignózott]

## BUBER KERÉNYIHEZ

Talbiyeh, Jerusalem, 1949. március 21.

Kedves Kerényi úr!

Nagyon köszönöm két ajándékát. Az Aszkklépioszt csak most tudtam megnézni, mivel be kellett fejeznem egy munkát (πίστις-ről [pistis] és az *emunáról*),<sup>20</sup> ami mostanra szerencsésen sikerült. A Niobé-kötetből azonban már most mindent elolvastam, időt szakítva rá a nem létezőből. A VII. fejezete<sup>21</sup> teljesen elcsavarta a fejemet, ellenállhatatlanul. Eközben két dolog is történt, illetve adódott. Először is eszembe jutott egy fiatalkori álmom, amelyben egyenletes szél fújt az arcomba, és még most is pontosan emlékszem rá, hogy arra gondoltam közben: „Ez [mármint a szél] nem más, mint az idő – de hogy lehet az, hogy az arcomba fúj?, hohó, ez a halál felől érkező idő!”, és erre elállt a szél.

Később aztán, a 194. oldalnál járva arra kellett gondolnom: mi lehet a különbség az idő itt leírt megtorpanása között, amit magam elé tudok képzelni, és az egyszerű, elképzelhetetlen öröklét között, amikor a lét az időt megbünteti,<sup>22</sup> s vele együtt a teret is? Számomra az *aeternitas* már fiatalon igen közvetlen módon bizonyosság volt; ám ezt a különbséget csak kérdés-sel tudjuk megközelíteni, s ez elegendő is.

Az amerikai utat szeptember elejére tervezem, néhány hetes németországi és svájci tartózkodással – remélem, akkor viszontláthatom Önt. Sajnos vissza kellett mondjak egy júliusi Goethe-összejövetelt,<sup>23</sup> mivel mindkettő, ilyen gyors egymásutánban, mégiscsak túl megerőltető volna.

Mindketten szívből üdvözljük,

híve, Buber

## BUBER KERÉNYIHEZ

Jerusalem, 1950. január 3.

Kedves Kerényi úr!

Köszönöm szép, együttérző szavait, melyek a lehető legmélyebben és kellemesen érintettek, hiszen ez a *Krónika*<sup>24</sup> tényleg a kedvenc könyvem.

Svájcban 1950-ben két könyvem megjelenése várható: *Die Lehre der Propheten [A próféták tanítása]*<sup>25</sup> és a *Zwei Glaubensweisen [A hit két formája]*,<sup>26</sup> viszont a *Die chassidische Botschaft [A haszid üzenet]* Schneidernél fog megjelenni Heidelbergben.<sup>27</sup> Jelenleg igen mélyen foglalkoztatnak az antropológiai problémák. Remélem, július elején Európába utazhatok (főként Svájcba és Olaszországba), és ott befejezhetem ezt a munkát. Találkozásunkat igazán különleges örömmel várom.

<sup>16</sup> Nem pontosan lehet tudni, hogy Kerényi itt a *Mózes* című könyv részleteire vagy egészére gondol. Idevágó mindenképpen a módszertani „Sage und Geschichte” [„Monda és történelem”] és a „Bundesschluss” [„Szövetségkötés”] című fejezet: Buber 1948, 15–22; 130–139.

<sup>17</sup> Kerényi Károly jó hírét Magyarországon a kommunista párt megbízásából a háború végeztével szándékosan lerombolták. Lásd Szilágyi 1998; Zsellér 2022.

<sup>18</sup> Kerényi 1948b; Kerényi 1949.

<sup>19</sup> Szondi Lipót (1883–1986), zsidó származású pszichiáter, a Szondi-teszt feltalálója, a sorsanalízis koncepciójának megalkotója, Kerényi Károly jó barátja.

<sup>20</sup> A szó jelentése: 'istenhit', görögül és héberül.

<sup>21</sup> A fejezet címe: *Das Mythologem vom zeitlosen Sein im alten Sardinien* (Kerényi 1949, 185–207).

<sup>22</sup> Bizonytalan olvasat: „abstrait” / „abstuf”.

<sup>23</sup> „Auch bei dem 1949 veranstalteten Goethe-Symposion in Aspen/Colorado ließ sich Buber durch Ernst Simon vertreten, den er außer seinem eigenen Vortrag 'Goethe und der religiöse Humanismus' in Bubers Namen dessen Rede 'Das Reinmenschliche' vorlas.” [„Bubert barátja, Ernst Simon helyettesítette az Aspenben (Colorado) az 1949-ben megrendezett Goethe-szimpoziumon, aki saját előadása mellett, amelyet „Goethe és a vallásos humanizmus” címen tartott, felolvasta Buber beszédét is, „A tisztán emberi” címmel]. Lásd Schaefer 1972, 1. k., 126.

<sup>24</sup> Buber 1949.

<sup>25</sup> 1942-ben, héber nyelven *Torat Ha-Nevi'im [A próféták tanítása]* címmel jelent meg ez a könyv, amelyet Buber az előszó nélkül publikált 1949-ben és 1950-ben, angol, majd német nyelven is. Ezt a könyvet Buber nagypapja emlékének ajánlotta. Lásd Mendes-Flohr 2019, 227; 233.

<sup>26</sup> Lásd a 7. jegyzetet.

Hans Trüb<sup>28</sup> halála nagyon mélyen érintett. Ilyen esetben jó ideig eltart, míg az ember helyére teszi magában a tény, hogy ő maga viszont tovább él.

Önnek és hozzátartozóinak minden jót kíván

hűséges Bubere

Tudna ajánlani nekünk Róma közvetlen közelében egy helyet hosszabb tartózkodásra?

## KERÉNYI BUBERHEZ

[írógéppel írt levél]

Pontebrolla pr. Tegna, 1950. április 26.

Kedves Buber úr!

Néhány napja újra Svájcban vagyok, „ithon”, ahogy az ember valamivel biztosabb körülmények esetén mondaná, ám csak rövid ideig maradok, hogy aztán újra Rómában folytassam munkámat,<sup>29</sup> valamivel melankolikusabb, de nem stílszerűtlen magányban.

Utolsó levele tartalmazott viszont egy Rómával kapcsolatos kérdést: tudnék-e ajánlani helyet hosszabb tartózkodásra a város közvetlen közelében. Megérdeklődtem hát a dolgot, körülnéztem és barátokkal is beszéltem róla. Róma közvetlen környezete szinte egyáltalán nem jöhet szóba a tartózkodásra – még rövidebbekre sem: vagy proletarizálódott, vagy amerikai stílusban épült modern épületekkel tették tönkre.

Ha az embernek szerencséje és pénze van, akkor kedves, a városra, a Campagnára és a kertekre pompás kilátást nyújtó helyen lakhat benn a városban: egy teraszos lakásban valamelyik palazzo tetején, vagy egy jó szálloda fenti emeletei egyikén, mint például az Albergo Eden a Via Ludovisin. Idén azonban még azt is nehéz megszerezni, ami korábban pénzzel elérhető volt, mivel elárastották a várost az idegenek. Marad a szerencse és a baráti kapcsolatok, ha vannak Önnek. A római tartózkodást számomra is csak az efféle kapcsolatok teszik lehetővé. Holland barátok révén volt egy szobám a Holland Történeti Intézetben, és ha épp nem tartózkodik Rómában, a családom egy barátnője néha átengedi nekem állandó szobáját a nevezett szállodában.

Legutóbbi elutazásom előtt ígert mondtam Dr. Meiernek az NSR-nél,<sup>30</sup> hogy írok az Ön *Góg és Magógjáról*,<sup>31</sup> amelyre – Hessére való hivatkozással – felkért. Csak néhány apróságot (terjedelem, pl.) szerettem volna még egyeztetni, de aztán nem kaptam tőle több választ. Így teljes római tartózkodásom alatt a *Görög mitológia* című könyvemmel voltam elfoglalva, és majdnem be is fejeztem. Ebben a szellemi értelemben igen nagy segítségemre volt a haszidok elbeszéléseinek feldolgozója.<sup>32</sup>

Ezenkívül lenne egy kérésem: egyeteme<sup>33</sup> küldött nekem fennállása 25. jubileumára egy meghívót. Azonban csodával lett volna határos, ha ezt a vágyott utazást meg tudtam volna ejteni. Nagyon kérem Önt, kérjen bocsánatot távolmaradásomért a nevemben, és fejezze ki jókívánságaimat. Szívből jönnek.

Ha Susi asszony még Önnél van, kérem, üdvözlje a nevemben, s Önt is melegen üdvözlöm, annak reményében, hogy ezen a nyáron mégiscsak viszontláthatjuk még Önt itt nálunk,

odaadó híve

[aláírás nélkül]

[francia és héber nyelvű meghívó]<sup>34</sup>

## BUBER KERÉNYIHEZ

[LEVÉLPAPÍR]

Verlag Lambert Schneider G.M.B.H.

Heidelberg • Schröderstrasse 22a • Telefon 34 04]

1951. január 19.

Kedves Kerényi úr!

Hálás köszönet a gazdag ajándékért, és kiemelten köszönöm a fontos felvilágosítást nyújtó mitológiafejezetet, amelynek záró bekezdése világossá tette számomra, amit annak idején írt a *Mózesemről*.

Megkérhetném rá, hogy – mivel olvashatatlanul jegyeztem fel magamnak – adja meg nekem még egyszer a római hotel címét? Most szeretnék írni nekik, hogy március közepére szobát foglalhassak. Reményeink szerint előtte még viszontláthatjuk Önt Tessinben.

Mindketten üdvözljük,

Bubere

## KERÉNYI BUBERHEZ

[kézzel írt]

Ponte Brolla (Tegna), 1951. február 10.

Kedves Buber úr,

Albergo Eden, Via Ludovisit adtam meg Önnek, de hozzá kellett volna fűznöm, hogy a szobafoglalásnál hivatkozzék Dr. Stauffacher asszonyra, aki épp az imént ígerte meg nekem, hogy ő is fog néhány sort írni a szállodának.

Bizonytalan, hogy március vége felé még el tudok-e jönni Rómába. Ön akkor még ott lesz vajon?

Ami a tervezett<sup>35</sup> központi témát illeti, annál fontosabbakat is megkérdeztem volna Öntől – a szellemi hatás kifejtésének lehetőségeit Németországban.<sup>36</sup> Még mindig azt hiszi – aho-

<sup>27</sup> Ez valószínűleg nem így történt, lásd a 11. jegyzetet. *Haszid üzenet* címen német nyelvű kötete nem jelent meg.

<sup>28</sup> Hans Trüb (1889–1949), svájci pszichoanalitikus Jung iskolájából, aki Buber hatására saját, dialogikus szemléletű analitikus elveket alakított ki a gyakorlatában, amely Junggal történő szakításához vezetett. A következő kötet tartalmazza levelezését Buberrel: Agassi Buber 1999. Kerényi a zürichi Pszichológiai Klubból vélhetőleg maga is ismerte Trübert. Trüb pályájának alakulásához lásd: Vandercruysse 2018.

<sup>29</sup> A következőkben egyértelművé válik, hogy ekkor a rákövetkező évben megjelenő könyvén dolgozik: Kerényi 1951.

<sup>30</sup> A *Neue Schweizer Rundschau*-nál, melynek főszerkesztője ekkor Dr. Walther Meier volt.

<sup>31</sup> Lásd a 34. jegyzetet.

<sup>32</sup> Mármost Buber maga. (Lásd Buber 1950b.)

<sup>33</sup> Martin Buber részt vett a Jeruzsálemi Egyetem alapításában, 1938. április 25-én tartotta székfoglaló előadását a Szociológiai Tanszéken. Lásd Mendes-Flohr 2019, 202.

<sup>34</sup> A Kerényi korábbi levelében említett, Kerényi birtokában lévő meghívó a Jeruzsálemi Héber Egyetem 25. évfordulójának ünneplésére.

<sup>35</sup> Az eredetiben valószínűleg itt az „anvisiert” szó áll: bizonytalan olvasat.

<sup>36</sup> 1950-től kezdve történtek törekvések a német oldalról, hogy Bubert meghívják Németországba. 1951-ben megkapta a Hamburgi Egyetem Goethe-díját, amelyet elfogadott, összegét a zsidó-arab párbeszéd javítására szánva. A díj személyes átvételét ekkor még elutasította. Buber első nyilvános

gyan akkoriban Tegnában –, hogy ennek lehetősége, még ha pusztán átmenetileg is, fennállna ott a számomra? Nagyon hálás lennék Önnek néhány sorért erről a témáról.

Szívélyes üdvözlettel, mindig hű barátja,

K. K.

## BUBER KERÉNYIHEZ

[LEVÉLPAPÍR

Athenaeum Court

116, Piccadilly • London • W1

Telephones: Grosvenor 3464 (20 LINES) Telegrams: Acropolis. Audley. London

1951. március 3.

Kedves Kerényi úr!

Angliában (Skóciában) hosszabb ideig tartóztattak, mint terveztem, mégis remélem, hogy folyó hó közepén Olaszország felé tartva egy-két napot eltölthetünk Luganóban (sajnos arra nem lesz idő, hogy a Lago Maggiore-ra is tegyünk egy kitérőt). Egy napot már biztosan Hesse felkeresésére szánunk, de talán másodikán – előreláthatólag délelőtt – találkozhatnánk-e Önnel? Akkor meg tudnánk beszélni ezt a német dolgot is. Kérem, írjon egy sort Zürichbe, a Hotel Urbanba – akkor onnan írok majd Önnek a megfelelő időben pontosabbat is.

Szívélyes üdvözlettel,

Bubere

## BUBER KERÉNYIHEZ

Zürich, 1951. március 14.

Kedves Kerényi úr!

20-ára tervezzük megérkezésünket Rómába, ahol legalább el-sejéig maradnánk, és már előre örülünk, hogy láthatjuk Önt. Várom tehát üzenetét az Edenben.

Buber

## KERÉNYI BUBERHEZ

1952. május 20.

Kedves Buber úr!

A Hesse számára tervezett ünnepi kötet<sup>37</sup> kapcsán végre tudomást szereztem róla, hogy Ön állítólag újra Európában van, és ideiglenesen ráadásul nagyon közel is.

És a *Mythologie der Griechen*, sőt, még az imént újrakiadott *Antike Religion*<sup>38</sup> is Jeruzsálemben várja Önt (ha a kiadó és a posta jól működik). Még valamit hamarosan kézhez fog kapni, ha minden jól megy: rövid írásomat,<sup>39</sup> főként az Ön *Chronik* című művéről, a *Neue Schweizer Rundschau*-ból. Küldhetem ezt – remélhetőleg még pünkösöd előtt – Münchenbe? Pünkösöd-

kor rövid ideig Assisiben leszünk (Albergo Giotto), aztán újra Pontebrollában, heti kiruccanásokkal Zürichbe.

Melegen üdvözli,

K. K.

[gépirással]

A dedikációkból:

„Der Glaube der Propheten”:

Kerényi Károlynak, összetartozásunk kifejezésekképpen

1950. december 22.

Martin Buber

„Urdistanz und Beziehung”:

Kerényi Károlynak az első „nehéz” beszélgetésünk emlékére, amely végül teljesen másba torkollott – „a nehéz felettibe”.

1951. március 28.

MB

„Tschuang-Tse: Reden und Gleichnisse”

Kerényi Károlynak egy trasteverei borozással töltött óra emlékére.

1951. március 30.

MB

## BUBER KERÉNYIHEZ

Jeruzsálem, 1952. június 24.

Kedves Kerényi barátom!

A szívem gyorsabban kezdett verni, amikor elolvastam az *Antike Religion* új kiadásában (amit az imént kaptam kézhez) az ajánlást – annak indoklásával együtt. Nagyon jó érzés, hogy ily módon bevonódtam ebbe a szó szoros értelmében alapvető könyvbe.

A *Mitológiát* újra és újra olvasgatom, és mindig érzékelem ennek a fajta átfogó elbeszélésnek az újszerűségét és fontosságát. Ez a mű végre helyre hozza mindazt, amit a népszerűsítők durván elrontottak.

Bár csak minél hamarabb kijönnének a *Hőstörténetek*<sup>40</sup> is! Ifjú korom óta vágyom rá, hogy ilyen átfogó módon meséljenek nekem Héraklészről is.

Nemzeti kiadónknak ajánlottam a könyvet héber fordításra.

Minden jókat kívánok Önnek és hozzátartozóinak!

Híve,

Martin Buber

## BUBER KERÉNYIHEZ

Jeruzsálem, 1952. július 30.

Kedves Kerényi úr!

Csak miután elolvastam a *Mitológia* nagy részét (csak úgy „belevetettem magam”), olvastam el az *Előszót* (tudom, hogy tilos az ilyesmi!), és megtudtam belőle, hogyan és miért nem akarja megírni a *Hőstörténeteket*.<sup>41</sup> De az emberiség tagjaként fogant és abból később kivált Héraklész története kevésbé tartozik az igazi mítosz összefüggésébe, mint pl. Niobé vagy Ixión? Nem

szereplésére 1953-ban került sor Németországban. Több egyetemen tartott előadást ebben az évben, és a Német Könyvkereskedők Békédíját már személyesen vette át. Vö. Schaefer 1972, 1. k., 127.

<sup>37</sup> Hesse születésnapjára Kerényi az *Antike Religion* újrakiadott példányát küldte el, valamint a *Neugriechen* című írását jelentette meg Hessének ajánlva („H. H. zum 75. Geburtstag”) a Hesse 75. születésnapjára összeállított lapszámban: *Neue Schweizer Rundschau*, zum 75. Geburtstag von Hermann Hesse, 2. Juli 1952/3. Ugyanitt található Martin Buber verse: *Bekenntnis des Schriftstellers*, 144.

<sup>38</sup> Kerényi 1952b.

<sup>39</sup> Kerényi 1952a. Figyelemre méltó, hogy Kerényi már 1949. december 25-én, Hermann Hessének írt levelében megfogalmazza azt a gondolatot, hogy szerinte Buber a „Gog und Magog” című műve révén kap világirodalmi rangot. Lásd Hesse–Kerényi 1972, 80.

<sup>40</sup> Kerényi 1958b. (Fordításban legalább tizenkét kiadást megért.)

<sup>41</sup> Ezt később írja meg, lásd Kerényi 1958b.

az mutatkozik meg ebben, hogy a kezdet és a végkimenetel idején az istenibe mártott ember mégiscsak a mítoszhoz és nem a mondákhoz tartozik? Így, a köztes szférán, a közvetítés és felszabadítás mítoszában belül látta nyilvánvalóan Hölderlin is őt, Dionysoszal és Krisztussal együtt (Zeus szolgája = παῖς θεοῦ).

Egy éjszakai órán megszakítottam a munkát, hogy mindezt elmondjam Önnek.

Az Ön Bubere

## KERÉNYI BUBERHEZ

Ponte Brolla, 1952. augusztus 6.

Nagyon tisztelt, kedves barátom!

Már régóta tervezem, hogy megírom Önnek, milyen mélyen rezonált a lelkem mindarra, amit júniusi levelében írt. Valami mindig közbejött, s azzal a gondolattal vigasztaltam magamat, hogy két rövid írásomat – az *Első embert*<sup>42</sup> és az *Újgörögöket*<sup>43</sup> – időközben talán már megkaphatta, most azonban muszáj rögtön megnyugtatnom Önt: a *Heroenmythologie der Griechen. Die Helden- und Gründungsgeschichten*<sup>44</sup> [A görög hősök mitológiája. Hős- és alapítási történetek] előkészítés alatt van, második kötetként mindig is tervben volt, csak nem mertem nyilvánosan beharangozni, mert nem tudtam, hogy a formába öntés problémájához, amely főként a Héraklés-mondánál elég nehezen megoldható, felnőttem-e már. Most nagyon bizakodó vagyok, a később érkezett kérdések révén, után, megerősítést nyertem, de az Ön kérdései erősítették meg ezt csak igazán. Tehát most ezt az írásművet is „kirázom a tollamból” (mennyire a szívemből szölt a „das berückende Gift”-tel [„a varázsméreg”]) és mennyire megerősít legutóbbi levele is!).<sup>45</sup> Emellett felemelő számomra még az a gondolat is, hogy a *Mitológiát*, és később talán a „Hőstörténeteket” is, lefordították a Biblia nyelvére.<sup>46</sup> Ennél nagyobb örömet nem is szerezhetett volna nekem, mint ezzel az „ajánlással”! Fogadja legőszintébb köszönetemet és üdvözteinket, feleségemét is!

Hűséggel!

K. K.

## BUBER KERÉNYIHEZ

Jeruzsálem, 1952. október 12.

Kedves Barátom!

Lehetne egy igen különleges kérésem Önhöz? Sürgősen szükségem lenne W. Otto „religio”-felfogásának motivációjára (ARW XII), és itt sajnos sehogyan sem tudok hozzáférni. Elegendő lenne egy rövid összefoglalás, vagy a legfontosabb mondatok. Be tudná szerezni nekem ezt vagy azt? Fowler erre adott válasza megvan nekem. A fogalom története érdekelne ezúttal és a vita. Ha tudna nekem az ismerteken kívül még adni valamilyen útmutatást, azért természetesen roppant hálás lennék.

Szívélyes üdvözlettel,

odaadó híve  
Martin Buber

## KERÉNYI BUBERHEZ

Ponte Brolla, 1952. október 16.

Kedves Barátom!

Milyen kár, hogy nem tudok Önnek Rómából válaszolni, ahol a szükséges könyvek kéznél lennének, de még Zürichből sem, mivel az ottani óráim majd csak október utolsó hetében kezdődnek! Teljesen az emlékezetemre és az *Ant.[ike] Rel.[igio]*-mra kell hagyatkoznom (129. o. az új kiadásban). Otto számára, amennyire emlékszem, és számomra is, a döntő egy Gelliusnál található szöveghely volt, *Noct.[es] Att.[icae]* IV. 9, 5, ahol a vallásos embert *religens*-nek nevezi, nyelvileg olyan szépen és egyértelműen „kiválasztó”-nak, hogy emellett semmilyen más levezetés nem jöhet szóba. Megerősítést a görög εὐλάβεια-ból nyertem, talán Plutarchos vezette be véglegesen a görög nyelvben hiányzó fogalmat a *religio*-ra. Thrill<sup>47</sup> volt számomra, amikor a szót ebben a jelentésében Görögországban élőbeszédben is hallottam. Sajnos már nincsen meg a saját tanulmányom erről (Bp. Neugr. Jahrb. 1931).<sup>48</sup> Valószínűleg jól érzékeltette az akkori áttörésem az élő görög nyelvhez, mivel Wilamowitz azt írta nekem akkor (ez az egyetlen megnyilatkozás, amit valaha kaptam tőle): „Ezen az úton jutunk előbbre.” Ezzel Otto felfogását akartam alátámasztani (lásd még *Ant. Rel.* 76!), Fowler ezzel ellentétes megnyilvánulására már egyáltalán nem emlékszem. Szívélyes üdvözlettel, az Ön [Az aláírás nem látszik.]

<sup>42</sup> Kerényi 1953.

<sup>43</sup> Kerényi, K. „Die Neugriechen”: Kerényi 1952c.

<sup>44</sup> Lásd a 40. jegyzetet.

<sup>45</sup> A 37. jegyzetben említett Hesse-émlékszámban Buber *Bekenntnis des Schriftstellers* című verse tartalmazza a „das berückende Gift” kifejezést, valamint ugyanehhez a vershez kapcsolódóan Kerényi rezonál az itt szereplő „Schrift/steller” szójátékra („Nun stelle die Schrift”) is. A Buber-poéma első versszaka így hangzik: „Ich bin einst mit leichtem Kiele / Ums Land der Legende geschifft, / Durch Taten, Werke und Spiele, / Unlässig den Sinn nach dem Ziele / Und im Blut das berückende Gift – / Da ist einer auf mich niedergefahren, / Der faßte mich an den Haaren / und sprach: Nun stelle die Schrift.” Buber több helyen, de az 1919-es Landauer-émlékbeszédében (*Der heilige Weg*) kiemelt részletességgel beszél a „méregről”. A metafora

arra is utalhat, hogy Buber értelmezésében a páli, majd az ezt megerősítő protestáns Krisztus-értelmezés hatására a vallási és az etikai (a hétköznapi-politikai) szférának a köztudatban történő elválasztottsága megszilárdult. Martin Buber *Werkausgabe* 11.1, 140.

<sup>46</sup> Kerényi könyvének itt említett héber nyelvű fordítása ekkor még nem jelent meg.

<sup>47</sup> A szó angolul és aláhúzva szerepel az eredetiben.

<sup>48</sup> Kerényi 1930/31. A tanulmányának a *Halhatatlanság és Apollón-vallás* c. kötetben olvasható magyar változatában („Eulabeia. A latin *religio* szó egy jelentésrokonáról”), illetve annak jegyzetei között könnyedén visszakeresethető a témával kapcsolatos primer és szekunder források, így W. F. Otto és W. F. Fowler az iménti Buber-levelben emlegetett írásainak adatai is (lásd az 513. oldal jegyzetét). Lásd még a *Religio Academici* c. írás magyar változatát ugyanott.

## KERÉNYI BUBERHEZ

[Tollal a lap tetejére írva:]

Buber

P. B. [Ponte Brolla], 1952. november 8.

Kedves Barátom!

A szót abban az értelemben használva, ahogy Ön szokta, úgy tűnik, valami elkezdődik. Nem vagyok optimista, de nem is szeretném apatikusan hagyni, hogy elmenjen mellettem egy lehetőség. Valaki, akinek számít a szava Zürichben (természetesen nem tanult ember vagy „tudós”) szólítja meg [számítok rá, hogy megszólítja]<sup>49</sup> a kormányt egy tanári állásért számomra. Nem ismerek senkit, akivel én beszélhetnék az egyetemen erről. Ha Ön ismerne valakit (Spoerri?),<sup>50</sup> és abban a helyzetben volna, hogy elejtse ezt a szót – anélkül, hogy utalna arra, hogy már egy másik oldalról is folyamatban van valami –, kérem, tegye meg. Ön is érezni fogja, hogy valójában mennyi az, ami a magunk fajta embernek megengedett, főként saját megnyugtatótatásunkra.

Szívből köszönöm és üdvözlöm,  
híve, K. K.

## BUBER KERÉNYIHEZ

Jeruzsálem, 1952. november 20.

Kedves Barátom!

Spoerrinek részletesen és nyomatékosan írtam – egy újabb megkeresés formájában, hogy eddig miért nem válaszolt és hogy most vajon fog-e, s most várom válaszát. Ha megkaptam, értesíteni fogom Önt.

Őszinte híve,  
Buber

## BUBER KERÉNYIHEZ

Jeruzsálem, 1953. március 1.

Kedves Barátom!

Ezt a márciusi napot, mivel előre tudtam róla, hogy esős és körülményes lesz, arra szántam, hogy levéladósságaimat törlesszem. Az Önnek írandó a legsürgősebbek között van, és a törlesztés – sajnos! – túl gyors lesz: sem annak idején, sem máig, nyomatékos felkérésemre sem kaptam választ Spörritől.<sup>51</sup> Ha még egyszer írnék, az már aligha érne célt, de ha találkozunk, rá fogok kérdezni hallgatása okára. Vagy talán Ön tudja, esetleg sejteti?

Időközben feleségemmel méltatlanul sokat voltunk betegek, viszont most már javul a helyzet. A nyárra tervezünk egy európai utat – talán akkor viszontláthatjuk Önt?

Mind mindig, odaadó híve  
Martin Buber

## KERÉNYI BUBERHEZ

P. B. 1953. március 2.

Kedves Barátom!

Bocsássa meg, hogy újfent egy praktikus kérdéssel fordulok Önhöz. (A zürichiekéről azóta sem hallottam semmit.) Egy Hasefer nevű tel-avivi kiadó a *Mitológiám* jogairól kérdezősködik és egy kisebb, új kötet felől is. Mivel utalt arra, hogy az Ön részéről elhangzott egy ajánlás, de nem nevezte meg a Hasefert, szeretném elkerülni a bonyodalmakat, ezért kérem felvilágosítását. A könyv címe *Stunden in Griechenland*.<sup>52</sup> Ha nem érkezett volna meg Önhöz, azonnal megküldetem. Két utazással töltött hónap van mögöttünk: a római december után Belgium, Anglia, Németország. A könyvek odaát is érvényesülnek valahogyan, de meg is kell őket írni. Ez a mostani épp jó időszaknak tűnik erre.

[A lap bal oldalára függőlegesen írva, betoldva:]

Mi várható legközelebb Öntől errefelé?

Szívélyesen üdvözli, K. K.

## BUBER KERÉNYIHEZ

[A levélhez a boríték is csatolva.]

Herrn Prof. Dr. Karl Kerényi

Pontebrolla bei Locarno

Switzerland

Prof. M. Buber

Talbiyeh Jerusalem]

Jeruzsálem, 1953. március 11.

Kedves Barátom!

Másodikán kelt levele keresztezte az én utolsó leveletem.

Megkérdeztem néhány hozzáértőt, de senki sem ismerte a Hasefer Kiadót,<sup>53</sup> és a telefonkönyvben sincsen bejegyezve. Úgy vélem, egészen fiatal kiadó lehet, aki jogokat akar magának megszerezni, hogy aztán azokból kovácsoljon tőkét magának. Jelenleg azonban ez itt nagyon problematikus, mivel – az erősen megnövekedett előállítási költségek mellett – a könyvpiac a kormányzat új pénzügyi politikája miatt igen lelassult. Ezért nem tudta a Mosad Bialik sem rászánni magát mindeddig arra, hogy tanácsomra kilátásba helyezze az Ön *Mitológiájának* lefordítását.<sup>54</sup> Én persze a megfelelő időpontban vissza akarok térni a javaslatomra.

*Stunden in Griechenland* című könyvét a mai napig nem kaptam meg.

Június elején, úton Németország és Skócia felé, szeretnénk egy napot eltölteni Zürichben, ellenben szeptemberben, Olaszország felé, rövid időt Tessinben is időznénk.

Mik az Ön tervei akkortájt?

Szívélyes üdvözlettel,

őszinte barátja  
Buber

<sup>49</sup> A mondat nyelvtanilag nem teljesen egyértelmű.

<sup>50</sup> Theophil Spoerri (1890–1974), svájci romanista, 1922-től 1956-ig az Universitát Zürich rendes tanára, 1932-ben dékán, 1948–1950-ig az egyetem rektora.

<sup>51</sup> Fentebb eltérő írásmóddal: Spoerri. Lásd 50. jegyzet.

<sup>52</sup> Kerényi 1952c.

<sup>53</sup> Verlag „Hasefer” S. D. Saltzmann, Berlin néven létezett ilyen kiadó.

<sup>54</sup> Ez alapján a Buber-közlés alapján és a ma elérhető bibliográfiák alapján abból indulhatunk ki, hogy nem valósult meg Kerényi *Mitológia*-kötetének héber fordítása.

## BUBER KERÉNYIHEZ

[A levélhez a boríték is csatolva:  
Herrn Prof. Dr. Karl Kerényi  
Pontebrolla bei Locarno  
Switzerland  
Prof. M. Buber  
Talbiyeh Jerusalem]

Jeruzsálem, 1953. június 1.

Kedves Barátom!

Néhány héttel korábban még azt reméltem, hogy idei európai utunk során Tessinen keresztülhaladunk, és beiktathatunk egy rövid ott-tartózkodást, de különféle dolgok jöttek közbe, köztük komolyak is, így másként hozta a sors: közvetlenül Zürichbe repülünk, ahová 8-án érkezünk meg, és 12-én már tovább is kell utaznunk Németország felé. Ha esetleg azokban a napokban Zürichben lenne, kérem, adjon hírt az Urban Szállodába magáról. Viszont az október eleji utunkon visszafelé, Párizsból Firenze felé, úgy tervezzük, hogy megállhatunk majd Tessinben, hogy Hesséékét és Önöket is viszontlássuk.

A „Stunden in Griechenland”-ot, amit márciusi levelében beharangozott, nem kaptam meg. Önhöz vajon eljutott a Manesse kiadón keresztül az *Istenfogyatkozás*?<sup>55</sup>

Minden jókat kívánok Önnek és szeretteinek,

híve,  
Buber

## KERÉNYI BUBERHEZ

[Tollal a lap tetejére írva:]  
Buber

Ponte Brolla, 1953. június 6.

Kedves Barátom!

Ma kaptam kézhez levelét, és szintén ma értem az *Istenfogyatkozás* végére: hálás csodálatot érzek az Ön felülmúlhatatlan megfogalmazásaiért (hálás vagyok, mert használni tudtam gondolatait saját görög vallásról szóló fejtegetéseim fontos helyein), valamint a tartalma lényegével folyamatos egyetértésben vagyok. Hamarosan láthatja majd az utókönyvét legutóbbi írásaimban, amelyek részben már a nyomdában vannak.

A *Stunden [in Griechenland]*-ot mostanra már végre meg kellett kapja Zürichben – ha én magam nem is tudok eljönni pont azokon a napokon, hogy megöleljem Önt hálából utolsó könyvecskéje pompás részleteiért!

[ÚJ LAPON]

A hét végén utazunk feleségemmel Németországba,\* egészen rövid időre (előadás Über[lingen?]-ben és Freiburg i. Br.-ban), majd júliusban Görögországba a samothrakéi ásatásokra.<sup>56</sup> Október legelején egészen biztosan itthon leszünk még: utána előadásokat tartok a Rajna- és a Ruhr-vidéken. De az itteni helyzet nem változott, sajnos inkább romlott. Eddig úgy tudták, hogy

van helyem a Jung-körben,<sup>57</sup> és ezért elégedetten, nyugodt lelkiismerettel visszautasíthatlak. A mostanra már alig tagadható önállóságom minden [néhány olvashatatlan szó] irányba irritálóan hat. Az enyéim jövőjéért, nem számítva a szakmai sikeret, jobban aggódom, mint valaha. Mindezt bizalmasan és legforróbb üdvözetekkel,

híve  
K. K.

[a lap szélén kék tintával:]

\* Egy zürichi találkozás pénteken talán még megoldható lenne!

## BUBER KERÉNYIHEZ

[Levélpapír:  
ATHENAEUM COURT  
Piccadilly London W1]

1953. július 14.

Kedves Barátom!

Skóciából visszatérve, végre, itt találtam Spoerri válaszát. Azt írja: „... Filológusaink, akiknek ebben a dologban döntő szava van, elismerik K. jelentőségét, de elutasítják a módszerével kapcsolatban, amennyiben egyetemi szakként fejtené ki hatását. Hiába kopogtattam különféle ajtókon, még az utóbbi héten is.”

Münchenben beszéltem Rengstorffal,<sup>58</sup> ő megígérte nekem, hogy körbekérdez. Tübingenben, ahol 18-án lesz előadásom, terveim szerint megbeszélem a dolgot még Ottóval<sup>59</sup> is.

Remélem, szeptemberben Svájcban viszontlátom Önt.

A németországi címem holnaptól a következő időszakra: Heidelberg, Haus Sonnenbühl, Röderweg.

Minden jókat,  
híve, Buber

## BUBER KERÉNYIHEZ

[Levélpapír  
Haus Sonnenbühl  
(17a) Heidelberg  
Röderweg 6 / RUF 2355]

1953. július 26.

Kedves Barátom!

Tübingenben részletekbe menően beszélgettem Ottóval, és megígérte, hogy lépéseket tesz. Azt mondta, hogy az utóbbi időben a szakmabeli kollégák (természetesen a „beavatottakra” gondol) pozitívabban állnak Önhöz.

Mindezt sietve írom. Augusztus elején megyünk Bajorországba, ahol még nincsen címem, de mindent megírok majd utólag. Szeptember elején, úgy tervezzük, Svájcban leszünk.

Mindketten a legjobbakat kívánjuk!

őszinte barátja,  
Buber

<sup>55</sup> Buber 1953.

<sup>56</sup> Ilyen című írása született Kerényinek, vélhetőleg az említett út élményei alapján: Kerényi 1958a.

<sup>57</sup> Kerényi 1948 őszétől kezdve adott órákat a Jung által 1948. április 24-én alapított zürichi Jung Intézetben.

<sup>58</sup> Karl Heinrich Rengstorff (1903–1992) neves német teológus és Biblia-tudós volt. A 1950-es években a müncheni Institutum Judaicum Delitzschianum intézet igazgatója volt.

<sup>59</sup> Walter F. Otto (1874–1958) német vallás- és filozófiatörténész, a valláselmélet és az ókori vallások kiemelkedő kutatója. Munkássága jelentős hatással volt Kerényire.

[Új lapon: Kerényi kézírásával a nyomtatott szöveg tetején:]

1958 nach dem 80. Geburtstag

MINÉL IDŐSEBB AZ EMBER, annál inkább növekszik benne a hajlandóság, hogy köszönetet mondjon.

[A továbbiakban Buber itt arról ír, hogy nem csak az ajándékokért, hanem a pusztá találkozásért, figyelemért is köszönettel tartozik mindenkinek, akivel életében találkozott.]

[Buber kézírásával a szöveg alján]

Martin Buber

Reméljük, hogy nyár elején találkozunk

## KERÉNYI BUBERHEZ

[Tollal a lap tetejére írva:]

Buber

Ascona, 1958. február 2.

Mélyen tisztelt, kedves barátom!

Február 8-án,<sup>60</sup> azon a napon, amikor szívünkben Önt ünnepeljük majd (persze már jelenleg is ezt tesszük!), úton leszünk a másik megosztott, Kelet felől fenyegetett város felé.<sup>61</sup> Megosztott a régi, művelt állam is, amelyben Ön született és nevelkedett, megosztott az egész világ. Mire is lehetne annál jobban szüksége, mi mást ünnepelhetne sóvárgóbban és hálásabban, mint az egységesítő szellemeket. Nem látok más olyat, akinek jobban sikerült volna ez a ma élők között, mint Önnek.

Büszkék vagyunk rá, hogy barátunkként tisztelhetjük ezt az Egyetlent, ám aggódo jókívánságaink az államnak és a városnak is szólnak, ahol Ő tölti be egész kultúránk legelőrehaladottabb pozícióját. Szíves üdvözzel, hű barátai

[Az aláírás nem látszik vagy hiányzik.]

## KERÉNYI BUBERHEZ

Ascona, 1958. augusztus 23.

Kedves Barátom!

Szeretnénk, ha tudna mély szomorúságunkról, amelyet amiatt érzünk, hogy Önt nagy gyászban tudjuk.<sup>62</sup> Ezáltal sajnos nem lesz könnyebb az afölött érzett melankólia sem, hogy ezen a nyáron nem kerülhet sor a viszontlátásra. Azonban mi mindannyian ilyen vagy olyan módon túlélők vagyunk, és ez a fajta lét még inkább összeköt. Kérem, gondoljon ránk úgy, mint szeretteire,

Karl Kerényi

## BUBER KERÉNYIHEZ

Prof. Karl Kerényi and Mrs Kerényi

Casa del Sole

Ascona (Ticino)<sup>63</sup>

Röviddel feleségem<sup>64</sup> halála után engem is hatalmába kerített a betegség, és csak nagyon rövid időszakokra éreztem, hogy megszabadulok tőle, igazán egészséges pedig még most sem vagyok. Végre mégis követhetem szívem vágát, és minden barátomnak, bizalmasomnak köszönetet mondhatok, akik élettemnek ezekben a legnehezebb óráiban jó szavakkal, sőt, vigasszal adóztak nekem. Hiszen vigaszt jelentett megtudnom, milyen valóságosan szövődött bele és volt tartósan jelen feleségem általam mindig is nagyra tartott hatalmas jelenléte mindannyiunk lelkében külön-külön. Ő is gyakran beszélt erről a földi továbbélésről, és valóban ez az egyetlen, amely e földi leképeződéseink [Bilderei] közül megragadható. Mindannyian, akik erről bizonyosságot tettek előttem, fogadjátok egy elmagányosodott, de nem elhagyatott ember köszönetét!

Jeruzsálem, 1959 februárja

Martin Buber

[kézzel írva] mindenféle jókívánságokkal

[Tollal a lap tetejére írva:]

Buber

## KERÉNYI BUBERHEZ

[Tollal a lap tetejére írva:]

Buber

Ascona, 1962. szeptember 24.

[írógéppel írva]

Kedves Barátom,

Fanja Scholemtől<sup>65</sup> kaptuk a hírt, még mielőtt megérkezett Svájcba, hogy végre ismét alkalom nyílhatna a viszontlátásra Önnel. Röviddel azután, hogy Scholemékkal itt Asconában találkozhattunk, még kisebb utazásokra kellett vállalkoznom: Felső-Olaszországba kisebbik lányommal, Corneliával,<sup>66</sup> aki régészetet tanul, Hollandiába, az emigrációban élő magyar egyetemi hallgatók összejövetelére és németországi előadásokra. A legszívesebben még ez előtt az előadaskörút előtt megszakítottam volna az utamat Luzernben, hogy meglátogassam Önt. Nem szerettem volna azonban, hogy ez rajtaütésszerűen történjen, ezért inkább most teszem fel a kérdést. Ott lesz-e még és megengedi-e nekünk, hogy a feleségemmel megjelenjünk Önnél? Jöhetnénk otthonról valamelyik nap, egy reggeli, majd távozhatnánk egy esti vonattal. Talán már ezen

<sup>60</sup> Martin Buber 1958. február 8-án töltötte be a 80. életévét.

<sup>61</sup> Feltehetően egyfelől Jeruzsálemről, másfelől Berlinről van szó. Martin Buber 1958-ban elnyerte az Izrael Állam által alapított legmagasabb kulturális kitüntetést, az Izrael-díjat a humán tudományok területén. Ez a díj az izraeli tudományos és kulturális élet kiemelkedő alakjainak jár, akik jelentős hatást gyakoroltak az ország szellemi fejlődésére.

<sup>62</sup> 1958 tavaszán Buber Princetonban tartott szemináriumot akadémikusoknak *Key Religious Concepts of the Great Civilizations* címmel, valamint jelen volt előadásokon, amelyeket helyi professzorok és Hans Jonas mint vendégprofesszor az egzisztencializmusról és az ő filozófiájáról tartottak. A visszaúton Izrael felé, röviddel azelőtt, hogy hajójuk elérte volna Velenecét, felesége Paula (szül. Winkler) megbetegedett és meghalt. Hatvan éves együttélésük után ez a veszteség súlyosan megrázta Buber.

<sup>63</sup> Nyomatott üzenet, amelyet Buber valószínűleg több embernek elküldött.

<sup>64</sup> Paula Judith Buber, szül. Winkler (1877–1958), 1907-ben ment feleségül Buberhez több évnyi együttélés és két közös gyermekük születése után. Katolikus vallását is ez évben adta fel, és zsidó hitre tért. Paula Buber íróként és tanárként is tevékenykedett, és aktívan részt vett férje vallásfilozófiai munkásságának támogatásában.

<sup>65</sup> Fanja Scholem, szül. Freud (1909–1999) a neves német–izraeli filozófus és vallástudós, Gershom Scholem felesége volt. Az ukrnai Buczacsban [Буцач] született, Jeruzsálemben hunyt el.

<sup>66</sup> Cornelia Isler-Kerényi (szül. 1942) svájci klasszika-archaeológus és vallástörténész, az ókori görög vallás és művészet kutatója. Magyarul a *Gondolat* Kiadónál jelent meg a *Görög művészet* (Ford. Nagy Andrea, 2020) című kötete.

a héten vagy legkésőbb a jövő héten lehetséges lenne? Nagy örömet szerezne nekünk, és a két nap bármelyikén, amelyik Önnek megfelel, el is tudnánk jönni. Egy rövid üzenet – vagy telefonhívás (093-2-23-79) – elegendő lenne az időpont rögzítésére. Nagyon szomorúak lennénk, ha nem kerülhetne sor a találkozásra: de akkor bizonyára volna számunkra ismeretlen oka rá, s persze az is lehet, hogy ez a levél már túl későn érkezik, és talán már fél lábbal úton is van hazafelé.

Akárhogyan is lesz: meg lehet győződve szeretetünkéről és tiszteletünkéről. Fogadja üdvözlésünket!

Mindig a híve  
[aláírás nélkül]

## KERÉNYI BUBERHEZ

[Aláírás nélkül, két gépelt oldal.]

Ascona, 1963. február 6.

Kedves, mindennél jobban tisztelt Barátom!

Nem lehet kétség afelől, hogy mi, akiket megajándékozott írásaival, vagyunk azok, akik egymásnak gratulálhatunk a szerencsénkhez, mi, akik ezenfelül még személyesen is ismerhettük Önt és részesedhettünk barátságából. Ugyanezt állítja minden olyan valódi jókívánság, amely holnapután érkezik majd Önhöz az ünnep kerülőútján – amelyet persze szívesen teszünk meg, hisz önmagában véve vallása van az ilyen útnak. Ha visszatekintek a húsz éves zürichi időszakomra, akkor a következők számítottak számomra igazán nagyszerű, örömteli pillanatnak, s ezek igen, igen ritkák voltak: látogatása Tegnában, találkozásunk Rómában és beszélgetéseink Zürichben. És aztán művei kézhez vétele, legutóbb az összegyűjtött művei első kötetének.<sup>67</sup> A hála elhasznált szavai nem tudták volna kifejezni, micsoda ünnepi örömmel fogadtam őket: azért merem köszönetet mondani a *Filozófiai írásokért*<sup>68</sup> éppen ma, mivel e könyvvel való foglalkozás ad alkalmat számomra, hogy ezekben a napokban még konkrét-szellemibb formában legyen együtt Önnel.

Az elmúlt napok számomra már amúgy is egyfajta csendes ünnepélyességgel bírtak, azóta a perc óta, hogy Rómából elküldtem szükségű lemondásomat az Intézetbe, amely itt Svájcban – eltekintve nyugati vendéglátásaimtól – lehetőséget kínált számomra, hogy előszóban is taníthassak. A svájci egyetemek közül – annak az országnak a magasabb oktatási intézményei közül, amelyet most már joggal is a hazámnak nevezhetek – csak a zürichi Protestáns Teológiai Kar volt az, amely meghívott helyettesítő tanárnak. Így kötelességemnek éreztem, hogy a Jung Intézetben még akkor is megtartsam előadásaimat, amikor már éppen beláttam azok haszontalanságát éppen ott. Most úgy érzem, leróttam az adósságomat, és ezzel kimondhatatlanul megkönnyebbültem.

Ez a közlés tehát szintén épp e napokban volt esedékes. A remény, amelyről legutóbbi telefonbeszélgetésünkben beszéltünk, továbbra is változatlanul él bennem. A most elnyert teljes kötetlenség is megerősít benne. Feleségemmel együtt

szeretettel és reményteljes gondolatok kíséretében üdvözljük, és mindannyian gratulálunk!

Odaadó barátja,  
[aláírás nélkül]

## BUBERTŐL

[Egy nyomtatott szövegoldal:]

[Köszönetnyilvánítás a „köszönöm” szó különféle nyelvekben betöltött szerepéről elmélkedve, a 85. születésnapra kapott üdvözlésekért.]

Jeruzsálem, 1963 februárjában

[Kézzel írva:]

És hadd merjem hozzáfűzni, kedves Barátom: a viszontlátásra: híve,

Martin Buber

## [LEVÉLPAPÍR]

Kurhaus  
Sonn  
matt  
Luzern  
TELEPHON 20204]

63. július 24.  
Kedves Barátom!

Örülök a viszontlátásnak. Megfelelne Önnek augusztus 9., szombat délután négy óra körül?

Szívélyes üdvözléssel,  
Martin Buber

## [LEVÉLPAPÍR]

Kurhaus  
Sonn  
matt  
Luzern<sup>69</sup>  
TELEPHON 20204]

Újratervezett program:  
csütörtök  
augusztus 8  
(4 óra körül)

Ha beleegyezik, nincsen szükség válaszra.

A viszontlátásig!

MB

<sup>67</sup> Buber 1962.

<sup>68</sup> Ez az első gyűjteményes kötet alcíme.

<sup>69</sup> 1961-től Buber egészségügyi állapota megromlott, orvosai nem engedték végrehajtani tervezett európai útját. 1962-ben viszont megvalósulhatott szanatóriumi tartózkodása a Luzern melletti Sonnmattban: a levelezés tanúsága szerint ekkor Kerényivel személyesen is találkozott, még nem utoljára.

1963-ban, az Erasmus-díj átvétele után – ekkor tartotta meg Buber *Gläubiger Humanismus* [*Hívő humanizmus*]/címen Erasmus alakját megidéző előadását – másodjára is a sonnmatti szanatóriumban tartózkodott, és Kerényivel (a levelezés ezt támasztja alá) még egyszer találkozott személyesen. Vö. Schaefer 1972, 136.

**KERÉNYI BUBERHEZ**

[Írógéppel írva, kézzel írt javítások kék tollal.]

Kérem, rendelkezzen Ön, és hadd üdvözljem meleg ragaszkodással, mint mindig, szívből,

odaadó híve

**KERÉNYI BUBERHEZ**

[Aláírás nélkül, írógéppel írva, kézzel írt javítások kék tollal.]

Ascona, 1963. július 23.

Kedves Barátom!

Bocsássa meg, hogy géppel írok! Végülis ennek a levélnek csak az a célja, hogy előkészítse a személyes találkozásunkat. Nagy, baráti örömmel követtük nyomon hollandiai útját és humanista kitüntetését,<sup>70</sup> amennyire lehetőségeink engedték. Most „belföldön” tudhatjuk Önt. Röviddel ezelőtt kaptunk erről hírt, és nagyon remélem, hogy nem túl későn – ahogy egy évvel ezelőtt történt. Mozgalmas olaszországi és svédországi tavasz után – az Uppsalai Egyetem Theol. Dr. h.c. címét vehetem át – a nyarat „itthon” töltöm. Néha-néha Zürichbe utazom, hogy használjam az ottani központi könyvtárat, és könnyedén tudnék tenni valamikor egy kitérőt Luzern felé – a feleségemmel együtt, aki – ha nem is mindig velem egyidőben – észak-svájci utazásokat tervez. Következő utamra már holnap indulok, ez az út tehát már nem jöhet szóba találkozásunk céljára. Semmiképp sem szeretném váratlanul meglepni. De talán tud küldeni e hét vége felé egy üzenetet (péntektől megint itthon vagyok), hogy jövő héttől jó lenne-e valamikor. Attól kezdve biztosan szabad leszek. Hiszen tudja, telefonon könnyen elérhet (093-2-23-79).

Kérem, rendelkezék velem, és fogadja – mint mindig – meleg ragaszkodással, szívből jövő üdvözetemet!

Hű barátja,  
[aláírás nélkül]

**KERÉNYI BUBERHEZ**

[kézzel írt levél]

Ascona, 1963. július 26.

Kedves Barátom!

Fogadja hálás köszönetemet! De azt írja, „augusztus 9-én, szombaton”. Kilencedikén délelőtt (inkább dél körül) el tudnék jönni Önhöz Zürichből, hazafelé menet. A kilencedike viszont péntekre esik. Tudnék jönni csütörtökön délután is, 8-án. Szerdán már Zürichben kell lennem, és szombat estig túl hosszú lenne nekem ott fenn. Megkérhetném, hogy tisztázza ezt és döntsön?

Hű barátja,  
K. K.

**BUBER KERÉNYIHEZ**

[LEVÉLPAPÍR]

Kurhaus

Sonn

matt

Luzern

TELEPHON 20204]

Július 27. este

Kedves Barátom!

Épp most érkezett meg a sürgönye.

Végleges tehát:

már augusztus 1-én, és ha Önnek is megfelel, már 3:30-kor.

Barátja,  
MB

<sup>70</sup> Buber európai kitüntetései közül ez a harmadik: Hamburg városának Goethe-díja (1951); a Német Könyvkereskedők Békedíja (Frankfurt am Main,

1953), majd 1963-ban kapta meg az Erasmus-díjat (Amszterdam, 1963), amelyet Bernhard holland herceg kezéből vett át.

## Bibliográfia

- Agassi Buber, J. (szerk.) 1999. *Martin Buber on Psychology and Psychotherapy: Essays, Letters, and Dialogue*. Az előszót írta P. Roazin. New York.
- Buber, M. 1948. *Moses*. Zürich.
- Buber, M. 1949. *Gog und Magog. Eine Chronik*. Heidelberg.
- Buber, M. 1950a. *Der Glaube der Propheten*. Zürich. (Magyarul: *A próféta hite*. Ford. Bendl Júlia. Budapest, 1998.)
- Buber, M. 1950b. *Die Erzählungen der Chassidim*. Zürich. (Magyarul: *Haszid történetek*. Ford. Rácz Péter. Budapest, 1995.)
- Buber, M. 1950c. *Zwei Glaubensweisen*. Zürich. (Magyarul: *A hit két formája*. Ford. Görföl Tibor. Budapest, 2023.)
- Buber, M. 1953. *Gottesfinsternis*. Zürich. (Magyarul: *Istenfogyatkozás. Vizsgálódások vallás és filozófia kapcsolatáról*. Ford. Gáspár Csaba László. Budapest, 2017.)
- Buber, M. 1962. *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*. München–Heidelberg.
- Eitrem, S. 1947. *Orakel und Mysterien am Ausgang der Antike*. Zürich.
- Hesse, H. – Kerényi, K. 1972. *Briefwechsel aus der Nähe*. München–Wien.
- Kerényi, K. 1930/31. „Εὐλάβεια. Über einen Bedeutungsverwandten des lateinischen Wortes *religio*”: *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher* 8, 306–316. (Magyarul: „Eulabeia. A latin *religio* szó egy jelentésrokonáról”: *Halhatatlanság és Apollón-vallás. Ökortudományi tanulmányok 1918–1943*. Budapest, 1984, 65–74.)
- Kerényi, K. 1940. *Die antike Religion. Eine Grundlegung*. Amsterdam.
- Kerényi, K. 1947. „Die Göttin Natur”: O. Fröbe-Kapteyn (szerk.): *Geist und Natur – Vorträge gehalten auf der Tagung in Ascona 26. August bis 3. September 1946*. Eranos-Jahrbuch XIV/1946. Zürich, 39–86.
- Kerényi, K. 1948a. „Urmensch und Mysterium”: O. Fröbe-Kapteyn (szerk.): *Der Mensch (Erste Folge) – Vorträge gehalten auf der Tagung in Ascona 18. bis 26. August 1947*. Eranos-Jahrbuch XV/1947. Zürich, 41–74.
- Kerényi, K. 1948b. *Der göttliche Arzt. Studien über Asklepios und seine Kultstätten*. Basel. (Magyarul: *Az isteni orvos*. Budapest, 1999.)
- Kerényi, K. 1949. *Niobe. Neue Studien über Religion und Humanität*. Zürich.
- Kerényi, K. 1951. *Die Mythologie der Griechen. I. Göttergeschichten*. Zürich. (Magyarul: *Görög mitológia*. Ford. Kerényi Grácia. Budapest, 1977.)
- Kerényi, K. 1952a. „Martin Buber als Klassiker”: *Neue Schweizer Rundschau* 20, 89–99. (Angolul: Kerényi, K. 1967. „Martin Buber as Classical Author”: *The Philosophy of Martin Buber*. Szerk. P. A. Schilpp – M. Friedman. London, 629–638.)
- Kerényi, K. 1952b. *Die antike Religion (harmadik, átnézett és javított kiadás)*. Düsseldorf.
- Kerényi, K. 1952c. *Stunden in Griechenland – Horai Hellenikai*. Zürich.
- Kerényi, K. 1953. „Der erste Mensch”: H. Friedrich (szerk.): *Lebendiges Wissen*. Wiesbaden.
- Kerényi, K. 1958a. „Das Theta von Samothrake”: *Geist und Werk. Festschrift für Daniel Brody*. Zürich, 125–137.
- Kerényi, K. 1958b. *Die Mythologie der Griechen. II. Heroengeschichten*. Zürich. (Magyarul: *Görög mitológia*. Ford. Kerényi Grácia. Budapest, 1977.)
- Kerényi, K. 1984. *Hermész, a lélekvezető. Az élet férfi eredetének mitológéja*. Ford. Tatár György. Budapest.
- Kluncker, K. 1982. *Wolfgang Cordan: Jahre der Freundschaft. Gedichte aus dem Exil*. Amsterdam.
- Mendes-Flohr, P. 2019. *Martin Buber. A Life of Faith and Dissent*. New Haven – London. <https://doi.org/10.12987/9780300245233>
- Schaeder, G. (szerk.) 1972. *Martin Buber. Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, 1–3. k. Heidelberg.
- Szilágyi, J. Gy. 1998. „Egy halálhír. Kerényi Károly, született Temesváron 1897-ben, meghalt Zürichben 1973-ban”: *Beszélő* 2, 94–100.
- Vandercruysse, R. 2018. „In der Ausrichtung auf den anderen zu”. *Hans Trübs Ringen um eine dialogische Psychotherapie*. Heidelberg.
- Wehr, G. 1996. *Martin Buber. Leben, Werk, Wirkung*. Zürich.
- Zsellér, A. 2022. „Kapcsolat közvetítő nélkül. Kerényi Károly és Lukács György megvalósulatlan párbeszédéről”: *Ókor* 21/3, 77–88.

A Palladion Műhely és az *Ókor* folyóirat szerkesztősége 2023 végén közös rovatot indított „Dualis” címmel, amely minden alkalommal két változatban és két helyen, a Palladion honlapján (palladion.hu) és az *Ókor* hasábjain jelenik meg. A rovat célja, hogy az ókori művészetet és tudományos feldolgozásának eredményeit változatos eszközökkel és formában hozza közel a mai befogadóhoz.

**Szikora Patricia** klasszika-filológus, a Palladion Műhely munkatársa, a Pécsi Tudományegyetem Klasszika Filológia Tanszékének adjunktusa.

**E-mail:** szikora.patricia@gmail.com

**ORCID:** 0009-0004-3345-6917

**Absztrakt:** Az írás a lapszám borítóképein szereplő terrakotta tárgyakat mutatja be: az ábrázolt testtartások és mozdulatok elemzése a nőalakokat összekapcsoló dinamikus egyensúlyra világít rá.

**Kulcsszavak:** Tarentum, terrakotta, szobor, füstölő

**DOI:** <https://doi.org/10.63872/MUJI1998>



## Egyensúly mozgásban

A *Dualis* indulása óta az *Ókor* borítóján szereplő fotókat a Palladion Műhely munkatársai választják ki: a rovat ötödik darabja ezúttal végjegyzet formájában ad számot a tárgyakról és a közöttük kirajzolódó, asszociatív kapcsolatról. Nem a szobrocskák alapos elemzése, és nem is a dél-itáliai terrakották szakértői bemutatása következik, hanem néhány megjegyzés arról, hogyan mutatkoznak meg, lépnek eléink a múzeumból a lapszámhoz kölcsönzött műtárgyak – azaz a nem titkolt céllal, hogy a kézbe vett folyóirat színes fotói „látogatási időn túl” ragadják meg az olvasó tekintetét.

Mindhárom terrakotta tárgy Tarasból, a dél-itáliai görög városból került elő. A legkorábbi a belső borítón látható szoborcsoport (Kr. e. 4. század), amely kútáván ülő fiatal nőt ábrázol: a tárgyat füstölőként használhatták áldozatbemutatáshoz, a nők fejét ugyanis virágkehelyszerű tálcák formázták tovább, amelyben tömjént, illetve más illatozó anyagokat égettek.<sup>1</sup> A táncos lányokat ábrázoló szobrok valamivel későbbiek (Kr. e. 3–2. század). A sarkát fölemelő lány mindössze 15 cm magas, a *thymiatérion* (füstölő) 21 cm, míg a hátsó borítón megjelenő nőalak 31 cm magas. Szépen sorba rendezhető darabok, még ha első pillantásra nem is egyértelmű, hogy – lelőhelyükön és anyagukon túl – milyen szempont szerint „állítottuk ki” egymás mellett a szinte teljesen ép, polikróm csoportot és a két, dinamikusabb mozgást mutató tárgyat.

A nyitóképként főszerepbe került nőalak *chiton* és *himation* visel (1. kép), az előbbin még láthatók valamelyest a piros festés nyomai. Súlyosabb köpenyének esése még inkább kiemeli testtartásának legszembetűnőbb mozdulatát: magasba kapott sarkát. Lábfeje kiszökött a ruha alól, jobb kezét viszont ruhájába burkolva mellkasához emeli, felkarján – jóllehet kopott – látszik a *himation*. Fejét kissé hátraveti, kontyba fésült frizuráját virágkoszorú díszíti.

A másik álló nőalaknak mindkét karja hiányzik, mozdulata mégis kikövetkeztethető: jobbát kinyújtotta, balja talán oldalához simult (2. kép). A kékes pigmentek még jól kivehetők övezett ruháján, amelyet fedetlen bal melle alatt csomóztak össze. Fejét kissé lehajtja, hajában szintén virágkoszorú van, amelynek szirmai kagylószerűen nyílnak ki. Jobb lábára ne-

1. kép: Táncoló lány szobra Tarasból (Kr. e. 3. század)  
© Metropolitan Museum of Art / Public Domain



2. kép: Lányt ábrázoló szobor Tarasból (Kr. e. 3–2. század)  
© Metropolitan Museum of Art / Public Domain

hezedik, csípőjét így hangsúlyosan tolja ki oldalra. Finoman hajlíjtja be bal lábát, amely ebben a pózban hosszabbnak tűnik. Combjai szinte összesimulnak, de két térd nem ér össze: bal lábfejét oldalt hagyta, lábujjai a talajt érintik.

A gyakran látott, jellegzetes pózban ábrázolt dél-itáliai „táncoslányok” jó érzékkel egyensúlyoznak – vagyis vannak ki-

egyensúlyozva: a két nézetből kitűnik (3. kép), hogy az álló alakok ruhájának egyik oldala szinte egyenesen leomlik, miközben mozdulatukból következően a testtartásnak mégis más-más részlete válik nyomatékosná. Így álltak meg.

A szoborcsoport tagjai azonban látszólag mozdulatlanul üldögélnek. A füstölő alapja egy kútfő, amelyet körben háromszög alakú lyukakkal díszítettek. Négy nő ül a káván, kezükben különféle tárgyakat, gyümölcsöket, madarat tartanak, egy ötödik pedig széken ül előttük (4. kép). Mindannyiuk haja szépen fésült frizurába van rendezve, hajuk megtoldásaként pedig virágkehelyszerű formák tornyosodnak fölfelé. A lányok *chiton* és *himation* viselnek, amelyek piros, sárga és kékesszürke színben váltakoznak.

A ruhák és azok elrendezése látszólag egyforma, de a részletek<sup>2</sup> rámutatnak a mester pontos munkájára, precíz keze nyomára: a mellek, a ruharedők és a köldökök megformálása eltérő, a tárgyakra simuló ujjak és az arcvonások pedig jól láthatóan különböznek. A kézfejek a tárgyak kialakításának vannak alárendelve: a fonalgombolyagra ráfognak az ujjak, csak úgy, mint a tükör nyelére; a kitárt szárnyú madarat alulról kell tartani, ahogyan az áldozati tálakat és a gránátalmát is – szinte kínálni; az *unguentarium*ra viszont oldalról simul a kéz. Minden apró részlet fontos, de a közös kiállítás rendezőelvét mégsem ezek szolgáltatták, hanem a káván ülő nőalakok testtartása.

A kúton ülő nők a lábukat csaknem egyenesen tartják, összezárt lábfejük kissé megfeszül, nem ér le a kútkáváról. Felsőtestük viszont határozottan elfordul, tekintetüket így már-már megemelik. A dőlésszög kartartásukból is következik: a jobb mindig lefelé mozdul, a bal mindig felfelé. Ők nem így ültek le, hiszen szinte látjuk, ahogy következőleg jobb kezüket emelik, a bal pedig leengedik. A kútkáván egyensúlyozva kell mozdulatlannak maradni, összehangoltan követni a koreográfiát.

A széken statikusabb pozícióban, kiemelt helyen ülő nőalak bizonyára nem egyenrangú a kútkáván helyet foglaló társaival. Ezek a szintén egyénített nőalakok viszont csoportot alkotnak: négy negyedbe rendezve alkotnak egy kört, ahol látszólagos mozdulatlanságuk ellenére a mozgásterük is kirajzolódik.

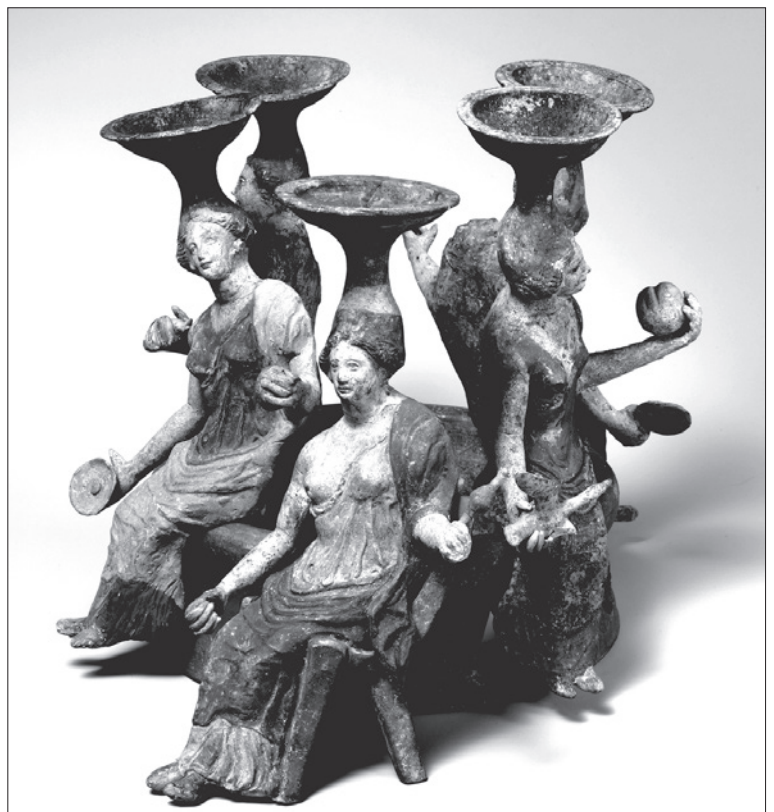
A címlapon és hátsó borítón szereplő lányok – egy lábon egyensúlyozva bár, de – stabil pózban állnak meg velünk szemben. A füstölő viszont körbejárható és az ábrázolt nőalakok sem olyan merevek, mint első ránézésre tűnt: egyik, és képzelőerőnk segítségével majd a másik irányba dőlnek. Az egyensúly a testnek nem csupán nyugalmi állapota, hanem egyenletes, ritmikus mozgásának megtartása is.

## Jegyzetek

- 1 A Metropolitan Museum tárgyatlapja és hivatkozott kiadványa óvatosan és pontosabb indoklás nélkül kapcsolja a *thymiatérion* Démétér és Perszephoné dél-itáliai kultuszához.
- 2 Ezeket kiemeltük jó felbontású fotókon a *Dualis*-írás azonos című, online változatában.



3. kép: A két táncoslány egymás mellett: fókusz a jobb oldalakon  
© Metropolitan Museum of Art / Public Domain



4. kép: Terrakotta szoborcsoport Tarasból  
(Kr. e. 4. század második fele)  
© Metropolitan Museum of Art / Public Domain



## A GONDOLAT KIADÓ AJÁNLATA

Minden egy macskával kezdődött. Kalliász, az ókori szirakúzi rabszolgafiú hamar barátságot köt az ura házába érkező furcsa egyiptomi jövevénnel, Miuval. Ókori történetet olvashatunk alulnézetből, idealizálás nélkül, megidézve, milyen a demokrácia a polgárjogot nem kapottak szemével, a maga hódításaival és háborúival. Kalliász azt is megfigyelheti, hogyan építi fel a polgárokból szerveződő, törvények által kormányzott poliszt lsszân (a mai horvátországi Vis szigetén), a „civilizált világ végén” a közösség. A szamár az ember rabszolgájává válik, a macska azonban szabad marad, és maga is kolóniát alapít... Az elbeszélői hangot időről időre átvevő mediterrán szél – a maga ókort és jelent összemósó látásmódjával, az emberektől eltanult nyelvével – a történetet humoros és elgondolkodtató észrevételekkel fűszerezi, időn, téren és kultúrákon kívülről szemlélve az emberiség és az állatok sorsát, természetét.

A Gondolat Kiadó könyvei 10–30 % kedvezménnyel megvásárolhatók a webáruházban.  
[www.gondolatkiado.hu](http://www.gondolatkiado.hu)