

# ÓKOR

Folyóirat az antik kultúráról

Megjelenik negyedévente

**SZERKESZTŐBIZOTTSÁG**

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

**SZERKESZTŐSÉG**

Böröczki Tamás  
Tamás Ábel  
Vámos Péter  
Vér Ádám

**OLVASÓSZERKESZTŐ**

Götz Andrea

**A SZERKESZTŐSÉG CÍME**

1088 Budapest, Szentkirályi u. 16.  
Tel.: 486-1527  
e-mail: okorszerk@gmail.com  
www.ookor.hu

**MEGRENDELHETŐ A SZERKESZTŐSÉG CÍMÉN**

**VAGY AZ INTERNETEN:**

www.ookor.hu/megrendeles.html

Egy szám ára 1600 Ft,  
az éves előfizetés ára  
2011-ben 4000 Ft

**Kiadja**

a Gondolat Kiadó

1088 Budapest, Szentkirályi u. 16.  
Tel./fax: 486-1527, 486-1528  
e-mail: gondolat@gondolatkiado.hu

Tördelő Lipót Éva

A nyomtatás és a kötet készült  
a MESTERPRINT Kft.-ben

Felelős vezető

Szita Lajos ügyvezető igazgató

ISSN 1589-2700

A lap megjelenését  
a Nemzeti Kulturális Alap  
támogatta

**nka**  
Nemzeti Kulturális Alap

## Tartalom

### Tanulmányok

Vér Ádám	„Sok mágnását karddal ölte le Asszíriában” Assur-ah-iddina utolsó évei	3
Spät Eszter	Egy gnosztikus mítosz a modern Közel-Keleten A jezidi „korsó gyermeke” és Séth	14
Németh Attila	Cicero és az epikureus teológia	25
Buzási Gábor	Iulianus császár naphimnusza és a karácsony eredete	32

### Régészet

Fábián Zoltán Imre	Egyetlen barátok az óbirodalmi Thébában A thébai el-Hoha domb déli lejtőjének feltárása Nefermenu TT 184 számú sziklasírjának körzetében (2010)	43
Budai Balogh Tibor	ROMA Egy késő római téglagraffito értelmezési lehetőségei	64

### Múzeum

Böhler Nóra	Daktyliothékák	70
-------------	----------------	----

*A címlapon:*

Áldozatvivők. Thébai sírkápolnából előkerült festménytöredékek  
rekonstrukciója. El-Hoha domb, 18. dinasztia  
(Fábián Zoltán fényképeinek felhasználásával, grafika: Fa Marianna)

*A címlap belső oldalán:*

Assur-ah-iddina asszír király előtt Abdi-Milkutti, Szidón legyőzött királya  
és Usanahuru, az egyiptomi kúsita fáraó trónörököse térdel.  
A törökországi Zincirliben (az ókori Szam'al) talált sztélé. Berlin,  
Vorderasiatisches Museum (Niederreiter Zoltán felvétele) –  
lásd a cikket a 3. oldalon

*A hátsó borító belső oldalán:*

Daktyliothéka részlete. Szépművészeti Múzeum  
(Mátyus László felvétele) –  
lásd a cikket a 70. oldalon

Nagy örömmel tájékoztatjuk olvasóinkat, hogy 2011-ben az idén tizedik évfolyamába lépő *Ókor* folyóirat nyerte el a Magyar Ókortudományi Társaság egyik legrangosabb kitüntetését, a Marót Károly díjat. Egy ilyen díj a dolog természetéből következően nem csupán az eddigiek elismerését jelenti, hanem újabb komoly elvárásokat is támaszt a díjazottal szemben. Egyéb kommentár nélkül e helyütt csak annyit szeretnénk elmondani, hogy az *Ókor* szerkesztősége a továbbiakban is azon fog dolgozni, hogy megfeleljen ezeknek az – alapvetően és leginkább az ókori kultúrákat és az azok iránt érdeklődő olvasókat figyelembe vevő – elvárásoknak. Köszönet illeti továbbá az *Ókor* valamennyi szerzőjét és olvasóját, valamint kiadóját és a Nemzeti Kulturális Alapot – tehát mindazokat a személyeket és intézményeket, akik és amelyek lehetővé teszik a lap létezését.

Az alábbiakban Török László akadémikusnak, az Ókortudományi Társaság főtítkárnak a laudációja olvasható, mely 2011. május 20-án hangzott el a társaság ülésén.

A szerkesztőség

Az Ókortudományi Társaság a Marót Károly díjat 2011-ben az *Ókor* című folyóiratnak ítélte oda. A folyóiratot tíz évvel ezelőtt lelkes fiatal ókortudatók és – akkor még – leendő ókortudatók egy kis csoportja alapította, és jelenteti meg folyamatosan azóta is, intézményes háttér és hivatalos szponzor hiányában a megjelentetés költségeit nagy elszántsággal és a jó ügyeket misztikus módon megillető jó szerencsével évről évre, számról számra szedve össze. A folyóirat annak idején értékrendjét a következőképpen írta körül: „Az *Ókor* című folyóirat azért jött létre, hogy hozzájáruljon az antik örökség jelentésének és jelentőségének újrafogalmazásához. Miért van erre szükség? Azért, mert az európai kultúra hagyományosan – amint ezt politikai szempontból az új európai alkotmányos szerződés preambuluma is kifejezésre juttatja – az antik görög-római kultúrához kapcsolja a saját eredetét. Nem pusztán önmagában vett érdekessége folytán érdemes tehát az antikvitással foglalkozni, hanem azért is, mert ennek révén az európai kultúra gyökereire nyílhat rálátásunk.” Amikor pedig a szerkesztők a folyóiratnak a magyar ókortudatásban és tágabban a közművelődésben való feladatait jelölték meg, akkor többek között Kerényi Károly, Brelich Angelo, Szilágyi János György, Németh László vagy Szerb Antal munkásságára hivatkoztak, vagyis a magyar ókortudomány és az ókortudomány és a szellemi élet más szférái közötti kapcsolat legjobb hagyományaihoz kívántak kapcsolódni.

Az antik kultúra egészének bemutatására törekedvén, a folyóirat rendszeresen közöl tanulmányokat az egyetemes ókori történeti, régészeti, művészettörténeti, irodalomtudományi, vallástörténeti, gazdaságtörténeti kutatás állásáról, s publikálja antik irodalmi művek új fordítását. A nagy körültekintéssel és a nemzetközi kutatás aktuális módszereinek, eredményeinek és társadalmi szerepének naprakész ismeretével összeállított tematikus számok az olvasót szellemi nyitottságra tanítják, vagy éppen megerősítik az ókortudomány értelmének abban a felfogásában, amelynek elsajátítására Kerényi és utódai műve ösztönözte. Az idők folyamán egyre több olyan cikk jelent meg a folyóirat lapjain, mely szerzőjének új, önálló kutatási eredményeit publikálja: oly sok példát mondhatnék minden tekintetben fontos tudományos tanulmányok *Ókor*-beli első közlésére, hogy a felsorolástól el kell tekintenem. Mára a szerzők között, egy-egy jeles külföldi szakember mellett, a hazai ókortudatás minden ma élő nemzedékének képviselőit megtaláljuk. Függetlenül műfaji sajátosságaitól, melyek a tájékoztatás és a közhasznúság követelményeiből következnek, a szakember hasonló elvárással forgathatja az *Ókort*, mint a hazai ókortudomány bármely akadémiai vagy egyetemi, magyar vagy idegen nyelvű szakfolyóiratát. A szakmai igényességnek ez az erénye minden elismerést megérdemel, de a folyóirat legfőbb értéke mégis abban van, hogy az érdeklődő nagyközönség, a középiskolai fiatalság, az egyetemi hallgatók és a „hivatásos” ókortudatás magyar és nemzetközi világa között a lehető legmagasabb színvonalon épít és tart fenn kapcsolatot. E szerep vállalásával az *Ókor* egy olyan feladatot teljesít, mely az Ókortudományi Társaság alapszabályában is nagy súllyal szerepel. Elismerésünket fejezi ki a gesztus, hogy a folyóiratnak az ókortudomány számára fontosnak bizonyuló kiváló *munkák* jutalmazására alapított díjat ítéljük oda: nem is annyira jutalomként, mint inkább adósságtörlesztésként.

Dr. Török László  
akadémikus, a Magyar Ókortudományi Társaság főtítkára

Vér Ádám (1979) az ELTE BTK tudományos segédmunkatársa, folyóiratunk szerkesztője. Fő kutatási területe az Újasszír Birodalom politika- és intézménytörténete.

Legutóbbi írása az *Ókorban*: *Média és az Újasszír Birodalom keleti expanziója* (2006/3–4).

# „Sok mágnását karddal ölte le Asszíriában”

## Assur-ah-iddina utolsó évei

Vér Ádám

Az Újasszír Birodalom több mint száz évig tartó utolsó virágzásának kezdetét a Kr. e. 746-ban puccsal hatalomra kerülő III. Tukulti-apil-Esarra trónra lépésétől számíthatjuk. Az ő fiával, V. Sulmánu-asaréduval is egy belső lázadás végzett, amely II. Sarrukint segítette trónra (Kr. e. 722). II. Sarrukin nem a belső harcoknak esett áldozatul: Délkelet-Anatóliába vezetett hadjáratán harc közben esett el, a csatát követően a holtteste sem került elő (Kr. e. 705). Őt fia és kijelölt trónörököse, Szín-ahhé-erība követte a trónon, akinek első kijelölt trónörökösét (Assur-nádin-sumi) az elámiak elrabolták Babilónból és megölték (Kr. e. 694), második kijelölt trónörököse, Assur-ah-iddina pedig száműzetésbe vonult a nyugati tartományok valamelyikébe – valószínűleg anyai rokonaihoz, a később még fontossá váló Harránba.<sup>1</sup> Később a királlyal imádkozás közben saját gyermekei végeztek (Kr. e. 681), Assur-ah-iddina pedig féltestvéreitől fegyverrel ragadta magához a hatalmat.

E rövid áttekintésből is látszik, hogy a trónért komoly harc dúlt a királyi családon belül<sup>2</sup> – ez azonban alig befolyásolta a birodalmi terjeszkedés sikerességét. Miközben minden generáció újra és újra elkezdett küzdelmet folytatott a hatalom megszerzéséért, a Kr. e. 9. századtól kezdve Asszíria évenként indított hadjárataival az ókori Kelet nagyobb részét birodalmába olvasztotta, s a Kr. e. 8. századra korábban nem látott méretű birodalmat alakított ki. A Kr. e. 7. század közepére az Újasszír Birodalom több mint hetven tartományba szervezte területeit a Perzsa-öböl partjától Amíduig (ma Diyarbakır), a zagroszi Harhartól (ma Kermansah, Nyugat-Irán) a Földközi-tenger partján fekvő filiszteus városokig.

Ez a folyamat új kihívásokat jelentett az asszír adminisztráció számára: kezelnie kellett a birodalmon belüli hatalmas távolságokból és a különböző adminisztratív hagyományokkal rendelkező területek integrációjából adódó problémákat. Megjelentek a professzionális hivatalnokok, akik a központtól távol is képesek voltak autonóm döntések meghozatalára. Az Újasszír Birodalom adminisztrációjának vizsgálatakor a rekonstrukcióhoz felhasználható forrásaink döntő többsége írott forrás. Ezek leginformatívabb csoportja a királyi levelezés. A forrásokat vizsgálva az újabb kutatások arra a következtetésre jutottak, hogy a rendszert alapvetően nem írásban működtették: a király beavatkozására csak hatásköri problémák és egyéb rendszeranomáliák esetén volt szükség, ezeknek maradt írásos nyoma. És bár az asszír uralkodó Assur isten földi helytartójaként a bürokratikus hierarchia bármelyik szintjén szabadon beavatkozhatott, a királyi levelezésben fennmaradt ügyek inkább a kivételt jelentik a rendszer működésében, és nem a szokásos ügyvitelt.<sup>3</sup>

Az asszír király – a babilóni uralkodói hagyománytól eltérően – egyben a főisten főpapja is, kapcsolata a templomok, a városok és tartományok intézményrendszerével patrimoniális jellegű volt,<sup>4</sup> személyesen nevezte ki valamennyi tartományi kormányzóját, akik kizárólag neki tartoztak felelősséggel. Az újasszír kori tartományi kormányzók nem örökíthették tovább hatalmukat – talán éppen ennek garanciájaként a Kr. e. 8–7. században a kormányzók többsége eunuch<sup>5</sup> volt. A hivatalnoki hierarchiában a kormányzók és a király között helyezkedtek el az udvari főméltóságok,<sup>6</sup> amelyek közül négy tisztséghez az átlagos asszír tartománynál nagyobb és

SAA 12 88 (ABL 1452; K 1620b)

*Szín-ahhé-eriba a mindenség királya, Asszír királya: arany karperecet elefántcsont berakással, arany koronát, arany nyakláncot, a felkarra való karpereceket – valamennyi ékszer achát, pappardillillú-kő és kalcedon berakással készült – súlyuk összesen másfél mina és két és fél siqlu [kb. 730g]. Mindezeket szeretetem jeléül fiamnak, Assur-ah-iddinának adom, aki neveztessek ezentúl Assur-etel-(ilá-ni)-mukin-aplinak!*

*A Bít-Amukanni zsákmány(ból).*

*Ó, Nabú, ki benned bíz, ne csalatkozzék!*

*(A cikkben olvasható valamennyi, másként nem jelölt forrásszöveg a szerző fordítása.)*

Bít-Amukanni káld törzs Dél-Babilóniában, ahová Szín-ahhé-eriba Kr. e. 689-ben vezetett utoljára hadjáratot. Assur-ah-iddina trónörökös kinevezésére tehát ezután kerülhetett sor, a legvalószínűbb dátuma Kr. e. 683. niszannu (I.) hó első napjai, az újévi ünnepség ideje (a kinevezés dátumához lásd SAA 6 xxxiv és Melville 1999, 17). A kinevezést a királyi család és az udvar tagjai személyes esküjükkel támogatták, az egyik ilyen adé szövege töredékesen ugyan, de fennmaradt: SAA 2 3.

katonailag erősebb tartomány kapcsolódott.<sup>7</sup> Az udvari főméltóságok valamelyikének irányításával a tartományi kormányzók sok esetben a király személyes részvétele nélkül vezettek hadjáratokat, ilyenkor testületként gyakoroltak hatalmat, magukat „nagyok”-nak (*rabûti*) nevezték, és közösen tettek jelentést a királynak is. Az adminisztráció vezetőiből egy sajátos, új birodalmi elit alakult ki, amely nyelvhasználatával,<sup>8</sup> ruházkodásával,<sup>9</sup> iskolázottságával<sup>10</sup> és a királyllyal való személyes érintkezés privilégiumával<sup>11</sup> élesen elkülönült a birodalom többi alattvalójától. Az adminisztráció tagjai tehát egyszerre bírtak meglehetősen széles hatásköri autonómiával és tartottak fenn személyes kapcsolatot az uralkodóval.<sup>12</sup>

Ez az elit és az általuk vezetett hadsereg és adminisztráció képes volt a királyi család minden belső harcának dacára eredményesen irányítani és folyamatosan bővíteni az Asszír Birodalmat. Az asszír sikertörténet a mindenkori király és az elit érdekharmóniáján alapult. Tanulmányomban a királyfeliratok ideológiailag terhelt történeti narratívája mögé nézve, elsősorban az adminisztratív szövegek és a királyi levelezés forrásbázisán fogom bemutatni Assur-ah-iddina uralkodása utolsó néhány évének az eseményeit, amikor az asszír birodalmi elit és a királyi hatalom érdekharmóniája felborul, az adminisztráció vezérkarán belüli egyetértés megbomlik – s amely konfliktusról a hivatalos emlékezet megalkotására hivatott királyfeliratok egy szót sem szólnak.

Ez a konfliktus természetesen nem jelentette a birodalom végét, még talán a bukásának kezdetét sem, azonban a belső rend helyreállítása érdekében végrehajtott tömeges gyilkosságok a birodalmi elit olyan mérvű megfogyatkozását eredményezték, amelyet az államapparátus nem tudott többé kiheverni.

Mindenekelőtt hasznos lesz áttekinteni Assur-ah-iddina uralomra jutásának főbb állomásait, hogy történeti kontextusba helyezhessük uralkodása utolsó éveinek eseményeit.

Szín-ahhé-eriba öt fia közül a legfiatalabbat, Assur-ah-iddinát nevezte ki koronahercegnek,<sup>13</sup> miután Assur-nádin-sumit, korábbi kinevezett trónörökösét, aki Kr. e. 699–694 között Babilón trónján ült, babilóni lázadók kiszolgáltatták Elámnak, ahol valószínűleg még Kr. e. 694-ben meggyilkolták. A megtorló hadjáratok végét Babilón városának és szentélyeinek lerombolása, a lakosság és a kultuszszobrok elhurcolása jelentette Kr. e. 689-ben.<sup>14</sup> Assur-ah-iddina neve – mint az akkád nevek szinte mindig<sup>15</sup> – beszélő név, jelentése: „Assur fivért adott”. A babilóni hadjárat zsákmányából Assur-ah-iddina gazdag ajándékot kapott apjától, s mellé egy új nevet is – mindez talán összefügg trónörökös kinevezésével, új nevének jelentése: „Assur, az (istenek) ura, aki megerősíti az örökösöt” –, amint arról egy keltezés nélküli adminisztratív szöveg beszámol (SAA 12 88 [ABL 1452; K 1620b]; lásd a szöveget a margón).

A kijelölt utód a kinevezését követő udvari intrikák elől az ország nyugati tartományaiba távozott. Szín-ahhé-eriba a kijelölt trónörökös távozása után sem változtatta meg döntését; talán éppen ezért Kr. e. 681 tebétu (X.) hó 20-án (ABC Chron 1 iii 34–35) merénylet áldozata lett. A gyilkosságról fennmaradt források egybehangzóan állítják, hogy a király gyilkosait fia, Urdu-Mulisszu (a Bibliában Adrammelek) vezette.<sup>16</sup> Assur-ah-iddina kevesebb mint két hónappal később, uralkodása kezdetén (Kr. e. 680) adaru (XII.) hó 18-án<sup>17</sup> nyugat felől érkezve, sereg élén masírozott be Ninivébe (ABC Chron 1 iii 38), apja gyilkosai pedig elhagyva az országot Urartuba menekültek.

Az ekkor harmincas éveinek elején járó király átköltöztette udvarát, apja Párganincs Palotáját elhagyta. Ninivében és Kalhuban is az arzenált jelölte ki rezidenciájának, amelyek inkább erődök voltak, mint paloták.<sup>18</sup> A kapuk őrzéséért felelős tisztségviselőket – mondjuk így – lecsérélték, számukat felduzzasztották.<sup>19</sup> Megváltozott a király színe elé járulás protokollja, a kihallgatás idejére fátylat borítottak az uralkodó előtt földre boruló alattvalóra.<sup>20</sup> Ráadásul egyre kevesebbeknek jutott kiváltságul, hogy láthassák a királyt. Számos panaszos levél érkezett a kancelláriára, melyekben az adminisztráció magas rangú tagjai egy-egy sikertelen bejutási kísérlet után kérelmezik, hadd kaphassák meg a személyes kihallgatás lehetőségét, vagy legalább távolról nézhessék a királyt (SAA 13 80 [ABL 377; 83-1-18,43]; lásd a szöveget a margón).

A királyi család tagjai, az asszír hivatalnoki kar és a hadsereg hűségéről újra és újra jóskérdéseket tett fel a király (SAA 4 139–148), és Samas istentől várt jójelet minden udvari kinevezés előtt is, legyen szó a trónörökös tisztségéről, magas rangú papi hivatalról, vagy egy testőri szolgálatról anyja kíséretében (SAA 4 149–182). A dinasztia múltját ismerve az udvarban tapasztalható gyanakvó légkör nem meglepő, és talán a király férfi rokonai iránti bizalmatlanságának tudható be, hogy a család nőtagjai korábban nem látott befolyásra tettek szert a politikai életben.

Assur-ah-iddina anyja, Naqia<sup>21</sup> elérte Szín-ahhé-eribánál, hogy legfiatalabb gyermekeként az ő fia legyen a kijelölt trónörökös. A férje elleni merényletet követően azonnal jóslatot kért az arbélai Istár istennőtől, aki Ahát-abísa próféta útján ígérte meg számára, hogy fia végül király lesz (SAA 9 1.8). Assur-ah-iddina uralkodása alatt palotát építtetett Ninivében,<sup>22</sup> és fia halálát követően a kijelölt trónörökös, Assur-bán-apli támogatására saját hatáskörben hűségesküt tettetett a családdal és az udvari hivatalnokok legszűkebb körével (SAA 2 8).

Assur-ah-iddina felesége, Esarra-hammat – a király két kijelölt trónörökösének anyja – haláláról (8. év [Kr. e. 672] adaru [XII.] hó 5.) beszámol a *Babilóni Krónika* két bejegyzése is (ABC Chron 1 iv 22 és Chron 14: 23), a több száz évet átfogó krónikában egyedülálló módon. Szintén teljesen szokatlannak mondható, hogy felesége számára Assur-ah-iddina mauzóleumot (*bīt kimahhi*) építtetett Assurban.<sup>23</sup>

Assur-ah-iddina lánya – Assur-bán-apli és Samas-sum-ukín nővére –, Sérúa-éterat is komoly befolyással bírt. Abban talán még semmi különös nincsen, hogy Libbáli-sarratot – öccse, az akkor már koronaherceg Assur-bán-apli feleségét – levélben szidta meg, amiért az nem készítette el házi feladatát (SAA 16 28); azonban a tény mégis elgondolkodtató, hogy az állami archívumban ezt a levelet iktatták és megőrizték. Mikor két fivére egymás ellen fordult, és a „babilóni lázadásnak” nevezett testvérháborúban (Kr. e. 652–648) lángba borították Dél-Mezopotámiát, Sérúa-éterat vezette a békítő követséget,<sup>24</sup> igaz, eredménytelenül.

A királyi család nőtagjain kívül talán még a főeunuch hatalma nőtt meg szokatlan módon Assur-ah-iddina uralkodása (Kr. e. 680–669) alatt. A király tizenegy uralkodási évében a főeunuch, Assur-nászir nyolc hadjáratot irányított – Babilónia (680), Mannaj (675), Amul (675), Elám és Ellipi (672), Egyiptom (671), Melid (?), Mugallu (?) és Média (?) ellen –, rajta kívül csupán a főkincstartó vezetett egy sikertelen hadjáratot Mugalluba (675). A *turtānu* és a többi főméltóság – a korábban megszokottól eltérően – nem vezethetett hadjáratot.

Assur-ah-iddina uralkodása külpolitikai szempontból rendkívül sikeresnek mondható. Az első években a Babilóniába vezetett gyors hadjáratokkal sikerült a térségben megszilárdítania az asszír hatalmat, és tudós megbízottai irányításával gőzerővel látott hozzá a korábbi asszír pusztítások során megsemmisült települések és szentélyek helyreállításához. Keleten a méd területek ellen vezetett hadjáratával (Kr. e. 676?) mélyebben nyomult be az iráni területekre, mint bármelyik elődje. Nyugaton sikerült letörnie az Egyiptommal szövetkező Szidón lázadását, és nagy erőket mozgósított, hogy magát Egyiptomot is elfoglalja. Ennek érdekében Kr. e. 674 tavaszán békeszerződést kötött keleti szomszédjával, az elámi Ur-takkuval; Asszíria annyira akarta a békét, hogy túszként a király gyermekei közül többeket Elámba küldtek.<sup>25</sup>

A gondos diplomáciai előkészületek dacára a Kr. e. 674 végén Egyiptom ellen indított hadjárat kudarcra végződött. A vereségről ugyan nem tesznek említést az asszír királyfeliratok, a sikertelen támadásról csupán a *Babilóni Krónika* egy bejegyzése tudósít: „(Assur-ah-iddina) 7. éve adaru (XII.) hó 5. Az asszír hadsereg vereséget szenved Egyiptomban” (ABC Chron 1 iv 16). Bár e lakonikus tömörű mondaton kívül más forrás nem áll rendelkezésünkre az esemény rekonstruálásához, az asszír sereg veszteségei kétségtelenül hatalmasak lehettek. A Sináj vízlelőhelyekben szegény vidékén visszavonuló vesztes sereg a helyi törzsek támadásaitól sújtva, utánpótlás nélkül próbált hazaérni. A veszteségek felbecsüléséhez jó párhuzam lehet II. Nabú-kudurri-uszur seregének Kr. e. 601-es egyiptomi kudarca, ami után két teljes évbe telt, míg a babilóni sereget újjászervezték.<sup>26</sup>

A vereség minden bizonnyal komoly presztízsveszteséget jelentett Assur-ah-iddina számára, s mivel egy újabb Egyiptom elleni hadjáratra még nem

SAA 13 80 (ABL 377; 83-1-18,43)

*A királynak, az én uramnak szolgád, Nabú-sum-iddina. Jó egészséget, jó egészséget, jó egészséget a királynak, az én uramnak! Ezerszer is jó egészséget a királynak, az én uramnak! Assur, Szín, Samas, Bél és [Nabú] áldja meg a királyt, az én uramat! A király, az én uram orcáját (korábban) nagyon sokan látták már. Küldessék ez a parancs a palotafelügyelőknek: mikor a vének elhaladnak a terasz alatt, engedjék meg, hogy én rápillanthassak a király arcára, és talán a király is [rám] tekint majd! [A király, az én uram] egészségéről folyamatosan értesítsenek engem! Kire függesztem tekintetem? Azzal kapcsolatban, amit (korábban) megírtam, hadd járulhassak a király színe elé, s beszélhessek vele!*

állt rendelkezésére elegendő haderő, a következő évben a mindössze egyetlen erődített településsel (Uppume) rendelkező Subria elfoglalására vonult seregével. A Tigris felső folyásánál fekvő, a szomszédos birodalmakból érkező menekülteknek – talán vallási okokból is – menedéket adó parányi hegyvidéki állam már régóta szálka volt az asszírok szemében, s elképzelhető, hogy Szín-ahhé-eriba gyilkosai közül is többen bujkáltak ott.<sup>27</sup> A győzelem kivívása nem jelenthetett komolyabb kihívást az asszír sereg számára, a hadjáratról mégis egészen részletes királyfeliratot készítettek, melyben hosszan részletezik a Subriában elfogott asszír szökevények megsemmisítését.<sup>28</sup>

A király öröme azonban nem lehetett felhőtlen. Legkedvesebb felesége, Esarra-hammat a subriai győzelem előestéjén



1. kép. Assur-ah-iddina asszír király előtt Abdi-Milkutti, Szidón legyőzött királya és Usanahuru, az egyiptomi kúsita fáraó trónörököse térdel. A törökországi Zincirliben (az ókori Szam'al) talált sztlé. Berlin, Vorderasiatisches Museum (Niederreiter Zoltán felvétele)

halt meg (adaru [XII.] hó 5.). Ráadásul a király betegségének egyre súlyosbodó tüneteit orvosai nem tudták enyhíteni. Assur-ah-iddina tüneteiről viszonylag pontos képet kaphatunk az udvari tudósokkal és gyógyítókkal váltott több tucat levélből, amelyeket Simo Parpola adott ki:<sup>29</sup> nem szűnő láz, gyöngeség, étvágytalanság, végtagmerevség, szemfájdalom és fényérzékenység, a bőr felhólyagzása és a hólyagok felfakadása, meghülés és hidegrázás, fülgyulladás és fülzúgás. A tünetek ismeretében eddig csupán Parpola kísérelt meg diagnózist felállítani,<sup>30</sup> szerinte Assur-ah-iddina a *lupus erythematosus* elnevezésű megbetegedésben (LERM, Liebmann-Sax-féle betegség) szenvedett, amely egy krónikus gyulladással járó fényérzékeny autoimmun betegség. A betegség jellegzetes ismertetőjéről, az ornyergén és az arcon lévő kiütésekről kapta nevét, amelyek farkasharapásra emlékeztetnek.

Bizonyosságot valószínűleg sosem szerezhethünk Assur-ah-iddina betegségének mibenlétét illetően,<sup>31</sup> azonban az udvari tudósokkal való levélváltásból annyi bizonyossá vehető, hogy a királynak súlyos, a bőrfelületen is nyomot hagyó betegsége volt.

*Urdu-Nanaja, az udvari ráolvasó-papok vezetőjének levele a királyhoz:*

(obv. 7–12): *A király, az én uram folyton azt kérdezi tőlem: „Miért nem diagnosztizálsz a betegségem természetét és végzed el a gyógyítást?” – korábban a királlyal személyesen is beszéltem, ám még a szimptomákat sem sikerült megértenem (SAA 10 315 [ABL 391; 83-1-18-2]).*

A papok és a mágikus tevékenységet folytató szakemberek bizonyos betegségek következtében tisztátalanná – munkavégzésre alkalmatlanná – válhattak. Az egyik ismert mezopotámiai bőrfelületi tüneteket okozó betegség a *saharšuppû* volt, az ebben szenvedők rituálisan tisztátalannak számítottak. Ahogy Assur-ah-iddina úgynevezett „Örökösödési szerződésének” egyik átokformulája fogalmaz: „(Ha az esküd megszeged,) Szín, az Ég és a Föld fénye öltöztessen téged *saharšuppû* betegségbe, az istenek és a király elé járulásod váljék tilalmassá, vadzamárr módjára, gazella módjára a pusztában bolyongj!” (SAA 2 6, 419–421). Egy ilyen rituális szankciókkal járó betegség diagnózisát, amely gyakorlatilag uralkodásra alkalmatlannak minősítette volna a királyt, a palota szakértői közül nem állította fel senki, de az udvari gyógyítók vezetője, Urdu-Nanaja azért elküldte Assur-ah-iddinának a *saharšuppû* betegség elleni ráolvasások, amulették és orvosságok listáját (SAA 10 327), csak úgy, más betegségekre való gyógymódok mellett – hátha érdekli az uralkodót. A király betegségének bőrfelületi tünetei is hozzájárulhattak ahhoz, hogy lakóhelyet változtatott, az eléje járulók körét szűkítette, és a hadjáratoktól is távol maradt.

A subriai győzelem után két hónappal Assur-ah-iddina kijelölte trónörököseit (9. év [Kr. e. 672] ajjáru [II.] hó 12.). A birodalom már több mint hetven éve nem tudta megoldani Babilónia integrálását: III. Tukulti-apil-Esarra, V. Sulmánu-asarédu és II. Sarrukín maga ült Babilón trónjára, Szín-ahhé-eriba trónörökösét tette meg babilóni királynak, de egyik uralmi forma sem működött igazán. Minden asszír uralkodónak újra és újra szembe kellett néznie a déli területek lázadásával. Ennek megoldására tett most újszerű kísérletet Assur-ah-iddina,

amikor Esarra-hammattól született két fia közül a fiatalabbat, Assur-bán-aplīt Asszíría trónjának, bátyját, Samas-sum-ukīnt Babilónia trónjának örököséül jelölte ki.<sup>32</sup>

Assur-bán-apli királyfeliratában így számol be trónörökösi kinevezéséről:

*Ajjáru hónapban, Ea isten, az emberiség urának hónapjában, a 12. napon – ez kedvező nap –, Gula istennő ünnepén, a magasztos szózatot teljesítvén, amelyet Assur, Bélit, Szín, Samas, Adad, Bél, Nabú, a ninivei Istar, Kidmuri királynője, az arbélai Istar, Ninib, Nergal és Nuszku istenek mondtak ki, Asszíría lakóit összegyűjtötte, kicsit és nagyot, a Felső- és az Alsó-tenger (között). Trónörökösségem tiszteletben tartására, majd később Asszíría fölötti királyság(om) felállítására az istenek életére esküt tétetett le velük, megerősítette a szerződést (Rassam-cylinder i 10b–22; Komoróczy Géza fordításának figyelembevételével).*

A kinevezés tehát nyilvánosan történt, és az alattvalók az istenek életére elmondott esküvel (*adē nīš ilāni*) tettek hitet a trónörökösök utódlása mellett. Az eskü valamelyik templomban vagy kultuszszobrok előtt történt (SAA 13 32). Az asszír adminisztráció tagjai hivatalok szerinti csoportokban, szervezett menetrend szerint tették le esküjüket szerte a birodalomban.<sup>33</sup> Az eskü alól nem volt kivétel, a trónörökösök kinevezését megerősítő szöveget elmondta három hónappal korábban elhunyt édesanyjuk, Esarra-hammatt szelleme is (SAA 10 188).

Assur-ah-iddina korábban a saját bőrén tapasztalhatta, hogy a frissen kinevezett trónörökösnek mennyi rokon keserű csalódásával kell szembenéznie. Négy nappal a Ninivében tartott hivatalos kinevezési ceremóniát követően a király és a trónörökös már Kalhuban találkozott a Zagrosz-hegységből érkezett előkelőkkel, nyolc várúrral (*bēl āli*), akikkel megkötötték a máig ismert legrészletesebb asszír szerződést.<sup>34</sup> Ezek a várurak nem tagozódtak be a birodalom adminisztrációjába, és nem is a királyi gárdába erővel besorozott idegenek voltak; saját birtokaik és népük felett uralkodtak – még ha területeik egy-egy asszír tartományon belül feküdtek is.<sup>35</sup> A zagroszi előkelők e szerződésben vállalták, hogy bárkivel szemben megvédik a trónörökös – különösen a királyi család és az udvari személyzet tagjaitól.<sup>36</sup> A szöveg hosszasan sorolja azokat a lehetséges vészhelyzeteket, amelyek a királyi udvaron belül alakulhatnak ki, s amelyeket a hegyvidéki testőröknek megfelelően kell kezelniük.

A kijelölt trónörökösök azonnal bekapcsolódtak az uralkodói feladatok ellátásába, mintegy kiváltva apjukat. A hivatalnoki kar tagjai egyre több levelükkel már hozzájuk fordultak, s a trónörökösök rendszeresen tettek jelentéseket apjuknak munkájukról. Egy ilyen jelentés Samas-sum-ukín levele bizonyos renegát babilóni jósokról, akik elkezdtek saját szakállukra dolgozni, márpedig a jövő és az istenek akaratának kifürkészése stratégiai kérdés, s így a királyi udvar megpróbált lehetőleg minden szakembert ellenőrzése alá vonni.<sup>37</sup> Assur-bán-apli a mezopotámiai civilizáció irodalmának legjavát felölelő ninivei könyvtárának létrejöttét megelőzte apja tudósokat összegyűjtő programja.

(obv. 1 – rev. 8.) *A királynak, uramnak szolgád, Samas-sum-ukín. Jó egészséget a királynak, az én uramnak! Nabú és Marduk áldja meg a királyt, az én uramat!*



2. kép. Assur-ah-iddina szteléjének részlete: Abdi-Milkutti és Usanahuru, szájukban kötéllel (Niederreiter Zoltán felvétele)

*Saridu (és) Nabú-ahhé-éres babilóni polgárok (és) Bēl-iddina borszippai polgár a (következő) levelet küldték nekem:*

*„A király esküt tétetett velünk téged illetően, mondván: »Mondjatok el uratoknak mindent, amit hallotok!« Most Bēl-etir és Samas-zér-iqisa a királytól kapott parancsot figyelmen kívül hagyva, saját maguk számára cselekszenek. Aplaja, akit a király ezzel (az utasítással) küldött: »Menj, és Babilón szentélyeit szervezd (újja)!« – lepaktált velük. A csillagokat figyelik (és) a bárányok belsősegei (ben vizsgálódnak), de nem tesznek semmiről jelentést, ami a királyra, urunkra vagy Babilón trónörökösére vonatkozik. Közülük egyedül Aplaja bēljós (bārū), Bēl-etir és Samas-zér-iqisa az Enúma Anu Enlil [csillagászati ómenlista] szakértői, éjjel-nappal az eget kémlelik. Továbbá összegyűjtötték azokat az embereket, akik (annak idején) Assur-nádin-sumit elfogták és Elámnak átadták, és a Jupiter és Szíriusz bolygókra tett esküvel szövetkeztek velük. Mi most hallottunk (erről) és azonnal jelentettük a babilóni trón örökösének!” (SAA 16 21 [Iraq 34 21; BM 135586]).*

Az égi jelek által előre jelzett veszélyek elhárítására a királyi udvarban megfelelő mágikus védelem működött. Assur-ah-iddina uralkodásának utolsó éveiben a király halálát jövendölő égi ómenek elhárítására – bizonyos hold- vagy napfogyatkozások, a Jupiter bizonyos fogyatkozása<sup>38</sup> – négyszer végeztette el a helyettes király szertartását (*šar pūhi* rituálé). A száznapos szertartás során a király elrejtőzött, az ország kormányzásában

nem vehetett részt, távollétében egy helyettes királyt iktattak be, akit a száz nap<sup>39</sup> leteltével, a jóslatot beteljesítendő, meggyilkoltak. Ez a bajelhárító eljárás ekkorra már komoly múlt-ra tekintett vissza. Első ismert előfordulása az óbabilóni kori Iszínból való, ahol Erra-imitti (Kr. e. 1868–1861) a kertészét, Enlil-bánit tette meg helyettes királynak, majd ő maga meghalt, így Enlil-báni maradt a király (Kr. e. 1861–1837). Azonban Assur-ah-iddina szertartásai nem egy ezer éve elfeledett ősi rituálé felelevenítését jelentették, hanem egy folyamatos hagyomány részét képezték.<sup>40</sup> Igaz, senki nem alkalmazta eny nyiszert az igen bonyolult és komoly politikai kockázattal járó szertartást: az uralkodó utolsó éveinek több mint egyharmadát (1188 nappól 400 napot) titkos helyen, elrejtőzve töltötte – s mivel tudós orvosaival levelezésben maradt, tudjuk – „Földműves” álnéven.

Egy, a szertartás előkészületeiről szóló jelentés alapján úgy tűnik, a trónörökösök kinevezése után két héttel (9. év [Kr. e. 672] ajjáru [II.] hó 26.) kezdődött Assur-ah-iddina első helyettes király rituáléja, s a teljes szertartássorozat főszervezője Assur-nászir, a főeunuch volt (SAA 10 377).<sup>41</sup> Mivel a helyettes király semmilyen tényleges hatalommal nem bírt, a birodalom irányítása a frissen kinevezett trónörökösök és a főhivatalnokok feladata lett.

Assur-ah-iddina 10. uralkodási évének tavaszán (Kr. e. 671) újabb Egyiptom elleni hadjáratra szánta el magát. Az uralkodó Harránig vonult a sereggel, ahol egy, a városon kívül épített templomban jóslatot kapott a város főistenétől, a harráni Színtől. Erről az eseményről számol be évekkel később a már király Assur-bán-aplinak Marduk-sum-uszur, az udvari jósök vezetője.

(obv. 10–16) *Mikor a király, az én uram atyja Egyiptom ellen vonult, Harrán városán kívül (ina qanni ša Harrān) egy templomot készített cédrusfából. Szín (szobrá) egy rúdra helyezték, fején két koronát viselt, vele szemben Nuszku állt. A király, az én uram atyja belépvén, [(az istenség) a koronát/koronákat?] a fejére helyezte, mondván: „Menj, és az országokat hódítsd meg ezzel!” – [Men]t, és meghódította Egyiptomot, a többi országokat pedig, amelyek Assur és Szín előtt nem hajolnak meg, a király, a királyok ura fogja meghódítani (SAA 10 174 [ABL 923; K 2701a]).*

Assur-ah-iddina seregei a kedvező jóslatot követően valóban győzelmet arattak Egyiptomban, a király azonban nem tartott seregével; tizenegy nappal az első győztes csatát követően már újabb helyettes király szertartás vette kezdetét a fővárosban.

Az Assur-ah-iddina harráni látogatását és nyilvános szereplését követő hónapokban egyre több feljelentés érkezett a királyhoz és a koronahercegekhez egy király elleni titkos összeesküvésekről. Ezen feljelentések közül kettőt szeretnék részletesebben is megvizsgálni, mindkettő Assur-ah-iddina 10. uralkodási évének (Kr. e. 671) arahszamna és kiszlimu (VIII–IX.) hónapjaira datálható. A legelszántabb feljelentő Nabú-réhtu-uszur volt, akiről a témában jegyzett három hosszabb levelén kívül csupán annyit tudunk, hogy talán ő volt az, aki Kr. e. 701-ben diákként Huzirínában (ma Sultantepe, Törökország) Nabú-ah-iddina eunuch írnökiskolájában másolta *A nippuri szegényember történetét*,<sup>42</sup> elég csúnya kézírással. Az ő leveleiből derül ki a legtöbb részlet az összeesküvésekről. Alább ezek közül adok közre egyet.<sup>43</sup>

(obv. 1–13.) *A királynak, az én uramnak szolgád, Nabú-réhtu-uszur. Bél és Bélet, Nabú és Tasmétu, a ninivei Istár és az arbélai Istár adjanak neked hosszú napokat és örökké tartó éveket!*

*Nikkal [felfedte] azokat, akik atyád jósága ellen vétkeztek, akik megszegték az [atyádnak] és a neked tett esküt. Irtsd ki őket, nevüket és leszármazottaikat a palotából! [...] Szaszí bűnsegédjei [haljanak meg hamar]!*

*Ó, uram királyom, hallgass meg engem! Én is [merem] Nikkal szavát. Haljanak meg ezek [az emberek]! [Mentsd meg] a saját és a családod életét! Engedd, hogy [az istenek] atyáid és anyáid legyenek (és) felemel[jék] [...]. Ne pusztítsd el az életed, ne engedd, hogy a királyság [kicsúszson] a kezedből. Ne hagyd figyelmen kívül Nikkal szavát!*

*Ó, uram királyom, hallgass meg engem!*

[...]

(rev. 2–10.) *Bél-ah-uszur rabnője Harrán városán kívül (ina qanni ša Harrān) [...] sziván (III) hónapban, révületében szép szavakat szólt neki. „Nuszku szava ez: a királyság Szaszíé, Szín-ahhé-eriba nevét és magját kiirtom!”*

*– A lovassági tiszted kérdezze ki a Nabú-templom kapuív alatt Bél-ah-uszur háznépét! A királyi testőralakulat tagjai, akik a rabnőt Szaszí házába vitték, hozzák őt ide! A király végeztesen a lánnyal kapcsolatban bélijóslást! Bél-ah-uszurt Harrán városából hozassa (ide) és Nuszku [...] Szaszínak, Bél-ah-uszurnak és társaiknak neve és magja pusztuljon el, a királynak, az én uramnak nevét és magját Bél és Nabú örök időkre erősítsék meg! (SAA 16 59 [ABL 1217 + CT 53 118]).*

Az összeesküvés egyik színhelye tehát Harrán, pontosabban egy Harrán városán kívüli hely (*ina qanni ša Harrān*) – a révületbe esett rabnő proféciáját a lázadás központi alakjaként leírt Szaszí talán ugyanott hallhatta, ahol két hónappal korábban Assur-ah-iddina is jóslatot kapott („Harrán városán kívül egy templomot készített cédrusfából”). Szaszí, úgy tűnik, maga is királyi leszármazott volt, aki jogot formálhat a trónra, de nem Szín-ahhé-eriba ágából való, csak távoli rokon. A többi feljelentésből egyértelmű, hogy magas rangú városi előjáró valamelyik asszír nagyvárosban. A feljelentő levél első felütése eloszlat minden kétséget, Nabú-réhtu-uszur a király oldalán áll. A baj nagy, az összeesküvőket már a palotából kell kiirtani, Harránból Szaszí házába a királyi testőralakulat tagjai szállították a rabnőt, a szervezkedés a király életére tör: határozottságával a feljelentő talán saját személyének fontosságát is hangsúlyozni kívánja. Az információi azonban mégis egy proféciáról szólnak, és még nem biztos benne, hogy a profécia hamis, ezért kéri annak ellenőrzését – egy másik diszciplína alapján.<sup>44</sup> Újabb feljelentésében Nabú-réhtu-uszur már egy látomásáról számol be, amelyben Mulisszu istennő felfedte neki arahszamna (VIII.) 6-án jelent meg előtte.

A másik feljelentés írójáról már jóval többet tudunk. Az illetőt Kudurrunak hívják, ami a korban tucatnévnek számít, a források együttes értelmezéséből azonban összeállhat egy életpálya képe, vagy legalábbis felvillannak annak bizonyos szakaszai. Kudurru apja Samas-ibni, a káld Bit-Dakkuri törzs vezetője volt, akit Assur-ah-iddina 3. évében (Kr. e. 678) Asszírriába hurcoltatott és ott kivégeztetett (ABC Chron 1 iv 2).

A király 6. évében (Kr. e. 675) Kudurrut – a nippuri kormányzóval együtt – Asszíriába hurcolták (ABC Chron 1 iv 14–15). Kudurru a száműzetésből üzent a királynak (SAA 16 31), gondosan fogalmazott és gyakorlott kézzel írt levélben kérte, ne engedjék éhen halni. Valamivel később Kudurru neve feltűnik Marduk-sapik-zéri levelében (SAA 10 160), melyben hús, a világ különböző részéről összeverődött tudóst ajánl a király figyelmébe. A száműzetésben élő Kudurruról megtudhatjuk, hogy sokoldalú képzettséggel bír, gyakorlott béljós, jártas a ráolvasó-papi és az írnoiki tudományokban. Az ő jelentése ez:

*[Az országok királyának, uramnak] [szolg]ád, Kudurru. [Assur, Samas, Bél és Nabú] áldja meg az országok királyát, az én uramat!*

*Mióta a király, az én uram száműzött engem, rabságban ültem, és a királyért, az én uramért imádkoztam minden nap, egészen addig, amíg [Nabú-kill]anni, a főpohárnok kiszabadításomra nem küldte egyik [csapatparancsnokát].*

*Míg [mellette] mentem, azt kérdezte tőlem: „Jártas vagy te az [írno]ki tudományokban? (Mert) [SzN] azt mondta nekem, hogy te jártas vagy az írnoiki tudományokban.”*

*Arahszamna [VIII.] hónap volt, amikor Nabú-killanni magához vitett engem, és én az út végén Harrán Urának temploma előtt találtam magam. A csapatparancsnok az épület egyik felső helyiségébe, (a főpohárnok) színe elé vezetett engem.*

*A (szobában) a főpohárnokon kívül nem volt más, csak a csapatparancsnok, a főpohárnok háznagya, valamint a városparancsnok, aki a ki- és bejárást vigyázta.*

*Egy székre ültettek engem, és bort ittam, míg besötétedett. Akkor közelebb húzódtam hozzá (a főpohárnok), és a Nuszku-templom nevében kérdezte tőlem: „Jártas vagy-e a jövendőmondás tudományában?”*

[...]

*„...elmondom neked, [a király] az én gondjaimra bízott, míg szíve ellened háborog. (Most) menj, és végezd el a következőkről a jóslási eljárást, kérdezd meg Samast: királyi hatalomra tör-e a főeunuch?”*

*Egy másik emeleti szobában bő vízben megfürödtem, tiszta ruhát öltöttem, majd a két tömlő olajjal, amit a csapatparancsnok hozott nekem, elvégeztem a szertartást. „Igen, királyi hatalomra fog törni!” – mondtam neki.*

*[Más]nap egy kancsó borral mutattak be libációt [...] és [Ba]nitu előtt, és alkonyatig [ünnepet] ültek. Innentől kezdve [így szóltak hozzám:] „Visszahelyez téged apád [házá]ba! [...] és a [Babil]ónia feletti teljes királyságot rád bizza!”*

*Csakhogy a jóslási eljárás csalás volt! Az egyetlen dolog, amire gondolni tudtam közben, hogy bárcsak megkímélnék az életem!*

*Most, hogy a királynak, az én uramnak mindezt megírtam, a király hallani fog erről, és megöl engem [...] (SAA 10 179 [ABL 755 + ABL 1393; 83-1-18,122 + Ki 1904-10-9,169]).*

Kudurru feljelentése tehát részben önfeljelentés. A helyszín – a harráni Szín-templom – és az időpont – 10. év (Kr. e. 671) arahszamna (VIII.) hónap – már ismerős adat. Az igazi újdonságot a résztvevő felek magas beosztása jelenti. A levélben leírtak alapján a birodalom négy legnagyobb hatalmú tisztviselőjének egyike reaktivált egy – a hatalom nyilvántartásában nem



3. kép. Az akkor még trónörökös Assur-bán-apli Assur-ah-iddina sztéléjének jobb oldalán ábrázolva (Niederreiter Zoltán felvétele)

szereplő – szakembert, akivel teljes titokban jóslási eljárást végeztetett a birodalom *de facto* legnagyobb hatalmú tisztviselőjének terhére. Valószínűleg a titok megőrzését segítette az is, hogy nem az állami jóskérdések megválaszolására használt béljósági rituálét használták, hanem olajból jósoltattak. De mi van akkor, ha a levél állításai valótlanok? Ha Kudurru – mondjuk így – nem magától írta meg levelét? Ha – és itt tényleg csak eshetőségről beszélhetünk – ennek a szolgálatnak köszönhető, hogy később bekerült az udvari tudósok szűk csoportjába? Úgy vélem, a szituáció történeti értékelését ezen lehetőségek egyáltalán nem befolyásolnák. Csupán a feljelentés mögött meghúzódó főhivatalnokok személye változna, a birodalmat irányító erős emberek közötti harmónia teljes felbomlásának ténye nem.

A király nem szánta rá magát azonnal a cselekvésre; 10. éve (Kr. e. 671) tebetu (X.) hó 15-én egy újabb helyettes király

szertartásba kezdett – és újabb száz napra elrejtőzött. Ennek leteltét követően nyomban hozzálátott az összeesküvés felszámolásához, a hivatalnoki karon belül megbomlott egyetértés helyreállításához, a részletekről azonban keveset tudunk. A *Babilóni Krónika* Assur-ah-iddina 11. évéről (Kr. e. 670) csak ennyit mond: „Sok mágnását karddal ölte le Asszíriában” (ABC Chron I iv 29). A pusztítás mértékéről némi fogalmat adhat, hogy az ezen év elejéről datálható szerződések (Pl. SAA 6 286) dátumformuláját az előző év *limmujának* (az évnek nevet adó hivatalnok) nevével adták meg – Kánúnáju után egy évvel. Vagyis az első hónapokban még a fővárosban sem tudták, ki lesz az adott évnek nevet adó hivatalnok, ki marad végül élve. A nyugati tartományok több nagyvárosában – Burmarina (ma Tell Siukh Fawqani), Szam'al (ma Zincirli) és Til Barszip (ma Tell Ahmar) – azonosítható egy pusztulási réteg a lakónegyed egyes házaiban, amelyet a romok között talált táblák alapján Karen Radner Kr. e. 670-re datált.<sup>45</sup> Az említett városok közül Szam'alban és Til Barszipban ugyanebben az évben Assur-ah-iddina királyi szteléket állított.<sup>46</sup> Ezek ikonográfiájukat tekintve némileg eltértek a korábbi asszír konvenciótól. A szteléken található domborművön az uralkodó bal kezéből kötél lóg alá, amit két legyőzött, előtte térdelő ellensége – a szidóni Abdi-milkutti és az egyiptomi koronaherceg – szájába fűztek. A sztelék oldalsó képmezői a trónörökösöket, Assur-bán-aplit és Samas-sum-ukint ábrázolják – az örökösödési szerződésekkel kialakított hatalmi struktúra diadalát hirdetve. „Felállítottam királyi képmásomat, melynek nagyszerűsége minden ellenségemet elborítja!” – olvasható a szteléken,<sup>47</sup> s ez a birodalom határaitól több száz kilométerre felállított tárgycsoportok esetében aligha a birodalmat kívülről fenyegető ellenségekre vonatkozhatott.

Assur-ah-iddina utolsó évéről (Kr. e. 669) a *Babilóni Krónika* így ír: „12. év: Asszíria királya Egyiptomba vonul, (de)

útközben megbetegszik, arahszamna (VIII.) hónap 10-én meghal” (ABC Chron I iv 30–31) – máshonnan tudjuk azt is, Harránban érte a halál.

Nem gondolom, hogy egy uralkodó személyisége alapján határozná meg országa történelmének menetét, vagy hogy egy birodalom működésének megértéséhez a király személyes történetén keresztül juthatnánk el a legeredményesebben. Azonban a tanulmányban tárgyalt időszak egy olyan érdekes történeti szituáció, amikor az uralkodói legitimitás kérdése a legszorosabban összekapcsolódik az uralkodó személyével és személyiségével. Assur-ah-iddina uralkodása nagy változásokat hozott a birodalmat működtető adminisztráció és a király viszonyában, elődeihez képest alapvetően átrendeződtek a birodalmi eliten belüli hatalmi viszonyok – s úgy tűnik, e folyamatoknak egyik kulcsa volt személyes története és betegsége is. Eldönthetetlen kérdés, hogy uralkodása – személyisége, hadvezéri kvalitásai (vagy azok hiánya), esetleg az állami adminisztrációval való problémás kapcsolata – jelentette-e a fordulópontot a birodalom életében, vagy a birodalmi terjeszkedés fordulópontja, tehát a hódítás fizikai határainak elérése éppen az ő uralkodásának idejére esett – és talán nem is kell eldöntenünk. Tény, hogy Kr. e. 677-ben Szidón elfoglalása és anektálása volt a birodalom utolsó terjeszkedő aktusa. Bár az asszír hadsereg szép katonai sikereket ért még el, a hátralévő 55 évben már nem került kialakításra egyetlen újabb asszír tartomány sem.

Babilón integrációjának kérdését a két fiú között megosztott hatalmi struktúra sem volt képes hosszú távon megoldani. Tizenhat évnyi közös uralkodást követően a fivérek között háború robbant ki, amely ismét pusztítást hozott a birodalom belső területeire, és újabb gyilkos küzdelmet idézett elő a hatalmi apparátuson belül.

## Jegyzetek

A tanulmány elkészítéséhez az OTKA K 72927 számú pályázata nyújtott támogatást.

- 1 A harráni tartózkodás mellett érvelt legutóbb Leichty 2007.
- 2 Az asszír trón megszerzéséért zajló küzdelmeket részletesen elemzi Mayer 1998. Az asszír királyok valamennyien egy családból kerültek ki, családfájukat a Kr. e. 2. évezredig vezették vissza. Az uralkodó ágon kívül is sok, származását tekintve királynak alkalmas ember élhetett, vö. Yamada 2003 és Radner 2010a, 25–27.
- 3 Ponchia 2007 és Postgate 2007, 334–338.
- 4 Az asszír uralkodó funkcióiról lásd Maul 1999. Az ókori Kelet bürokráciája Max Weber terminológiája alapján alapvetően patrimonialis (Weber 1987, 238–243), tehát az adminisztráció tagjait a királyhoz kliens-patrónus viszony kötötte; a király házon belüli és uralkodói hatalma között nem volt különbség – erről korszakunkra vonatkozóan legújabban lásd Schloen 2001 és Holloway 2002, 219–220.
- 5 Az eunuchok szerepéről az Asszír Birodalomban legutóbb lásd Vér 2009.
- 6 Az udvari föméltóságok azonosításához lásd Mattila 2000. A föméltóságok: *turtānu* (főparancsnok), *rab šāqē* (főpohárnok), *masennu* (főkincstartó), *nāgir ekalli* (palotahírnök), *sukkallu* (vezír), *sartennu* (főbíró) és *rab ša rēšē* (főeunuch).
- 7 Ezek az úgynevezett *mātuk* („országok”), melyek Asszíria északi határán sorakoztak, nyugatról keletre a *turtānu*, a *rab šāqē*, a *masennu* és a *nāgir ekalli* „országa”.
- 8 A köznép által beszélt arámi helyett az akkádot használta, lásd Tadmor 1991; Parpola 2007, 261–263.
- 9 A kitüntetésként elnyert és rangjelölő szimbólumként kapott ruhák, ékszerek és egyéb tárgyak mindennapi viseléséről sok írott forrás tanúskodik: SAA 1 29; SAA 7 58; SAA 12 88; SAA 15 90 és 91; SAA 17 122; valamint különösen SAA 16 63 és SAA 16 95. A kitüntetésekről és rangjelölő jelvényekről, szerepükről és viselésükről lásd Postgate 1994; Niederreiter 2005; általában a viselet szerepéről az ókori Keleten: Vogelsang–Bekum 1986.
- 10 Az elit kifejezetten katonai képzettségű és nem írrok tagjai is képesek voltak korlátozott módon az írásra és olvasásra, vö. Parpola 1997.
- 11 A király személye elé járulás privilégium volt, a királyi kíséret tagjainak elnevezése akkádu *mazziz pānūte*, szó szerint az „arcnál állók”. Az adminisztráció vezető rétegét a királyfeliratok „az arcomat néző” jelzővel ruházzák fel: CAD D, „*dagālu*” 2.c.1', 23–24.
- 12 Radner 2003, 166.
- 13 Naqia királyné Kr. e. 713–711 körül született (Melville 1999, 13) fia.
- 14 Szín-ahhé-eriba babilóni hadjáratainak hatalmas szakirodalmába jó bevezetést nyújt Frame 1992, 52–63.
- 15 Vö. Kalla 2006.
- 16 A Szín-ahhé-eriba elleni merénylet máig legteljesebb rekonstrukcióját adja Parpola 1980. Az eseménnyel kapcsolatos keleti

- hagyományokat és a klasszikus auktorok szöveghelyeit összegyűjti Zawadzki 1990. A merénylők Urartuba meneküléséről lásd 2Kir 19:37, Iz 37:37–38 és Movszesz Chorenaci 2000, 21. fejezet.
- 17 Az év Mezopotámiában a tavaszi napéjegyenlőség idején kezdődött, ezért Assur-ah-iddina uralkodásának eseményeit uralkodási évei szerint adom meg, majd zárójelben közlöm a mi időszámítási rendszerünkben átszámolt évszámot. Az „uralkodás kezdete” (*rēš šarrūti*) kronológiai terminus, az első teljes uralkodási évet megelőző időszakot jelenti: Assur-ah-iddina esetében ez mindössze tíz napig tartott. A hónapnév után írt római szám az adott hónap asszír naptáron belüli helyét jelöli, tehát niszanu (I.) = március vége – április eleje.
- 18 A Párjanincs Palotát (*ekallu ša šānina lā tšū*) a rá vonatkozó írásos forrásokkal együtt kiválóan mutatja be Russell 1991. A ninivei Nebi Junuszon még Szín-ahhé-eriba által emelt arzenál régészeti-  
leg nehezen megragadható: a dombon található Jónás próféta sírhelye, emiatt igen nehéz a területen ásatásokat végezni. Az újasszír kori állapotokról összefoglalást ad Scott–MacGinnis 1990, 64–67. Az eredetileg még III. Sulmánu-asarédu által a Kr. e. 9. század második felében építtetett kalhúi arzenálról (*Fort Shalmaneser*) jó áttekintést ad Oates–Oates 2001, 144–195.
- 19 Radner 2010b, 272–273.
- 20 Parpola 1980, 172, vö. az SAA 18 100 levélben szereplő törté-  
nettel.
- 21 Naqia politikai hatalmának kérdéskörét részletesen feldolgozza Melville 1999. Nyugati sémi nevét akkád fordításban is használják: Zakútu, mindkettő jelentése „tisza”. A királyi család női tagjainak előtérbe kerüléséről lásd Melville 2004.
- 22 Az építési feliratot közli Borger 1956, 115–116 és Borger 1988, 11.
- 23 Az építési feliratot közli Borger 1956, 10.
- 24 A követjárás hagyománya az egyik Amherst-papiruszon (63.) maradt fenn, arámi nyelven: Steiner–Nims 1985, 73–78.
- 25 A békét elemzi az SAA 16 1 és SAA 18 7 levelek alapján Waters 2000, 42–44.
- 26 Eph’al 2003, 180–183.
- 27 A Subriára vonatkozó összes forrást összegyűjtötte és elemezte Dezső 2006. Szín-ahhé-eriba gyilkosainak Urartuból Subriába meneküléséről Leichty 1991, 56–57.
- 28 A subriai hadjárat propagandacéljáról és az egyiptomi hadjárat kudarcának leplezéséről lásd Eph’al 2005.
- 29 Parpola 1983, 230–236; SAA 6: láz: no. 241, 242, 243, 315, 328; gyöngesség: no. 242, 316; étvágytalanság: no. 43, 196; végtagme-  
revség: no. 242, 327; szemfájdalom és fényérzékenység: no. 196, 242, 243, 328; bőr felhólyagzása: no. 37, 315, 318, 325, 327; meg-  
hülés és hidegrázás: no. 236, 241; fülfájdalom vagy fülzúgás: no. 323, 324, 327.
- 30 Parpola 1983, 231–233. A filológus Parpola diagnózisát megerősíti Kaiser 1995 – igaz, ő őszövétségi teológus, és nem orvos.
- 31 A retrospektív diagnózis módszertanának teljes elutasítását fogalmazza meg részben ezen eset kapcsán az orvos-történész Leven 2004, 379–382.
- 32 Nem ők voltak az egyedüliek, akik Assur-ah-iddina tizennyolc gyermeke közül trónörökösként szóba kerültek, Szín-nádin-  
apli esetleges koronahercegi kinevezéséről is fennmaradt egy Samasnak feltett jóskérdés (SAA 4 149).
- 33 Vö. az SAA 10 5–7 szövegekkel.
- 34 A szerződés legújabb kiadása: SAA 2 6. A szöveg testőrfeladato-  
kat tartalmazó részleteire először Liverani 1995 hívta fel a figyel-  
met. A ma Délkelet-Törökországban található Amúq-síkság egyik fontos asszír kormányzati központjából, Tell Ta’yinatból 2009 au-  
gusztusában került elő néhány ékirásos tábla. Közülük egy nagy-  
méretű, töredékes szerződés szövegéről az ásatást vezető Timothy Harrison azt állítja, a kalhúi szerződések szövegével állítható pár-  
huzamba, s ez a szerződés Assur-ah-iddina és egy helyi vazallus uralkodó között kötött. A tábla szövegét eddig nem adták ki.  
[http://www.sciencedaily.com/releases/2010/04/100408134519.htm?utm\\_source=feedburner&utm\\_medium=feed&utm\\_campaign=Feed:%20sciencedaily%20\(ScienceDaily:%20Latest%20Science%20News\)](http://www.sciencedaily.com/releases/2010/04/100408134519.htm?utm_source=feedburner&utm_medium=feed&utm_campaign=Feed:%20sciencedaily%20(ScienceDaily:%20Latest%20Science%20News))
- 35 Az újasszír kori Zagrosz-hegységben megfigyelhető *bēl āli* uralmi formáról lásd Vér 2006, 80–82; a szerződést kötő előkelők társadalmi státuszáról Lanfranchi 1998.
- 36 Pl. 73–82, 108–115, 198–211, 214–225, 237–248, 318–327, 336–352, etc. sorok.
- 37 Jellemző névtelen feljelentés az SAA 16 65 levél, amelyben azzal vádolják meg a királynő aranyművészt, hogy babilóni tudóst vett magának, aki gyermekét csillagászati és orvosi szövegek értelmezésére tanítja.
- 38 Ezekről részletesen lásd Parpola 1971, 56–59.
- 39 A rituálé száz napos időtartamára utal SAA 10 220, 314 és 350.
- 40 Az adatolt helyetteskirály-szertartásokra vonatkozó forrásokat és a hagyományra vonatkozó szöveghelyeket a klasszikus auktorok munkáiban összegyűjti Parpola 1971, 55 és Huber 2005.
- 41 Assur-ah-iddina helyettes király szertartásaihoz legújabban lásd Ambos 2005. A dátumhoz lásd SAA 10 381 és Parpola 1971, 55. A többi helyettes király szertartás kezdő időpontja: 671. tammuz (IV.) hó 14; 671. tebetu (X.) hó 15 és 669. sziván (III.) hó 14.
- 42 Az STT 38 tábla kolofonját kiadta Hunger 1968, no. 354. A nippuri szegény ember történetét magyarul közreadta Komoróczy 1982.
- 43 Nabú-réhtu-uszur feljelentő leveleit Simo Parpola átirásában és angol fordításában közli és alapos kommentárral látja el Nissinen 1998, 108–127. A szöveg változatlan újabb kiadása, immár kommentárok nélkül: SAA 16 59–61.
- 44 A hamis prófécia kérdéséhez lásd Nissinen 1996, 182–193.
- 45 Radner 2003, 175.
- 46 Két sztélét emelt Til Barszipban, egyet Szam’alban. A sztélétet részletesen elemzi Porter 2003, 59–79.
- 47 Borger 1956, 99, Mnm. A.: 52–53. sorok.

## Bibliográfia

- ABC: Grayson, A. Kirk, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, TCS 5, Locust Valley, 1975.
- Ambos 2005: Ambos, Claus, „Rituale für einen Frühaufsteher. Die Ersatzkönigrituale für den assyrischen Herrscher Asarhaddon”: Ambos, C. et al. (szerk.), *Die Welt der Rituale. Von der Antike bis heute*, Darmstadt, 2005, 51–58.
- Borger 1956: Borger, Rykle, *Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien*, AfO Beiheft 9, Graz, 1956.
- Borger 1988: Borger, Rykle, „König Sanheribs Eheglück”: *ARRIM* 6 (1988) 5–11.
- CAD D: Oppenheim, A. Leo – Reiner, Erica (szerk.), *The Assyrian Dictionary*, vol. 3: D, Chicago, 1959.
- Chorenaci 2000: Chorenaci, Movszesz, *Nagy-Örményország története* (ford. Avanesian Alex), Budapest, 2000.
- Dezső 2006: Dezső Tamás, „Šubria and the Assyrian Empire”: *Acta Antiqua Acad. Scient. Hung.* 46 (2006) 33–38.
- Eph’al 2003: Eph’al, Israel, „Nebuchadnezzar the Warrior: Remarks on his Military Achievements”: *IEJ* 53 (2003) 178–191.
- Eph’al 2005: Eph’al, Israel, „Esarhaddon, Egypt, and Shubria: Politics and Propaganda”: *JCS* 57 (2005) 99–111.

- Frame 1992: Frame, Grant, *Babylonia 689–627 B.C.: A Political History*, UNHAI 69, Leiden, 1992.
- Holloway 2002: Holloway, Steven W., *Aššur is King! Aššur is King! Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire*, CHANE 10, Leiden, 2002.
- Huber 2005: Huber, Irene, „Ersatzkönige in griechischem Gewand: Die Umformung der šar pūhi-Rituale bei Herodot, Berossos, Agathias und den Alexander-Historikern”: Rollinger, R. (szerk.), *Von Sumer bis Homer. Festschrift für Manfred Schretter zum 60. Geburtstag am 25. Februar 2004*, AOAT 325, Münster, 2005, 339–397.
- Hunger 1968: Hunger, Hermann, *Babylonische und assyrische Kolo- phone*, AOAT 2, Kevelaer – Neukirchen-Vluyn, 1968.
- Kaiser 1995: Kaiser, Otto, „Arzt und Patient. Der Fall des Asarhad- don, Königs von Assyrien”: *Medizin, Geschichte und Gesellschaft* 14 (1995) 9–36.
- Kalla 2006: Kalla Gábor, „Névadás és személyes vallásosság az ókori Mezopotámiában”: *Ókor* 5/3–4 (2006) 19–23.
- Komoróczy 1982: Komoróczy Géza, „III. Függelék. A nippuri sze- gény ember”: Oppenheim, A. L., *Az ókori Mezopotámia. Egy holt civilizáció portréja*, Budapest, 1982, 439–447.
- Lanfranchi 1998: Lanfranchi, Giovanni B., „Esarhaddon, Assyria and Media”: *SAAB* 12 (1998) 99–109.
- Leichty 1991: Leichty, Erle, „Esarhaddon’s ‘Letter to the Gods’”: Cogan, M. – Eph’al, I. (szerk.), *Ah, Assyria... Studies in Assyri- an History and Ancient Near Eastern Historiography Presented to Hayim Tadmor*, Scripta Hierosolymitana 33, Jerusalem, 1991, 52–57.
- Leichty 2007: Leichty, Erle, „Esarhaddon’s Exile: Some Speculative History”: Roth, M. T. et al. (szerk.), *Studies Presented to Robert D. Biggs: June 4, 2004*, AS 27, Chicago, 2007, 189–191.
- Leven 2004: Leven, K.-H., „‘At Times these Ancient Facts Seem to Lie before Me Like a Patient on a Hospital Bed’ – Retrospective Diagnosis and Ancient Medical History”: Horstmanshoff, H. F. J. – Stol, M. (szerk.), *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*, SAM 27, Leiden, 369–386.
- Liverani 1995: Liverani, Mario, „The Medes at Esarhaddon’s Court”: *JCS* 47 (1995) 57–62.
- Mattila 2000: Mattila, Raija, *The King’s Magnates: A Study of the Highest Officials of the Neo-Assyrian Empire*, SAAS 11, Helsinki, 2000.
- Maul 1999: Maul, Stefan M., „Der assyrische König – Hüter der Weltordnung”: Watanabe, K. (szerk.), *Priests and Officials in the Ancient Near East: Papers of the Second Colloquium on the Ancient Near East – The City and its Life held at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Mitaka, Tokyo), March 22–24, 1996*, Heidel- berg, 1999, 201–214.
- Mayer 1998: Mayer, Walter, „Der Weg auf den Thron Assurs. Suk- zession und Usurpation im assyrischen Königshaus”: Dietrich, M., et al. (szerk.), *Festschrift für Oswald Loretz zur Vollendung seines 70. Lebensjahres mit Beiträgen von Freunden, Schülern und Kol- legen*, AOAT 250, Münster, 1998, 533–556.
- Melville 1999: Melville, Sarah C., *The Role of Naqia / Zakutu in Sar- gonic Politics*, SAAS 9, Helsinki, 1999.
- Melville 2004: Melville, Sarah C., „Neo-Assyrian Royal Women and Male Identity: Status as a Social Tool”: *JAOS* 124 (2004) 37–57.
- Niederreiter 2005: Niederreiter Zoltán, „L’insigne de pouvoir et le sceau du grand vizir Šin-ah-ušur”: *RA* 99 (2005) 57–76.
- Nissinen 1996: Nissinen, Martii, „Falsche Prophetie in neuassyrischer und deuteronomistischer Darstellung”: Veijola, T. (szerk.), *Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen*, PFES 62, Helsinki– Göttingen, 1996, 172–195.
- Nissinen 1998: Nissinen, Martii, *References to Prophecy in Neo-Assy- rian Sources*, SAAS 7, Helsinki, 1998.
- Oates–Oates 2001: Oates, Joan – Oates, David, *Nimrud: An Assyrian Imperial City Revealed*, London, 2001.
- Parpola 1971: Parpola, Simo, *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal. Part IIa: Introduction and Appendixes*, Kevelaer – Neukirchen-Vluyn, 1971.
- Parpola 1980: Parpola, Simo, „The Murderer of Sennacherib”: Alster, B. (szerk.), *Death in Mesopotamia*, Mesopotamia 8, Copenhagen, 1980, 171–182.
- Parpola 1983: Parpola, Simo, *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal. Part II: Commentary and Appendixes*, AOAT 5/2, Kevelaer – Neukirchen-Vluyn, 1983.
- Parpola 1997: Parpola, Simo, „The Man Without a Scribe and the Question of Literacy in the Assyrian Empire”: Pongratz-Leisten, B. et al. (szerk.), *Ana šadī Labnāni lū allik. Beiträge zu altori- entalischen und mittelmeerischen Kulturen. Festschrift für Wolf- gang Röllig*, AOAT 247, Kevelaer – Neukirchen-Vluyn, 1997, 315–324.
- Parpola 2007: Parpola, Simo, „The Neo-Assyrian Ruling Class”: Kämmerer, T. R. (szerk.), *Studien zur Ritual und Sozialgeschichte im Alten Orient / Studies on Ritual and Society in the Ancient Near East*, BZAW 374, Berlin, 2007, 257–274.
- Ponchia 2007: Ponchia, Simonetta, „Communicational Procedures and Administrative Structures in the Neo-Assyrian Empire”: *SAAB* 16 (2007) 123–143.
- Porter 2003: Porter, Barbara Nevling, *Trees, Kings and Politics: Stu- dies in Assyrian Iconography*, OBO 197, Fribourg–Göttingen, 2003.
- Postgate 1994: Postgate, John N., „Rings, Torcs and Bracelets”: Cal- meyer, P. et al. (szerk.), *Beiträge zur Altorientalischen Archäologie und Altertumskunde. Festschrift Barthel Hrouda*, Wiesbaden, 1994, 235–244.
- Postgate 2007: Postgate, John N., „The Invisible Hierarchy”: uő, *The Land of Assur and the Yoke of Assur: Studies on Assyria, 1971– 2005*, Oxford–Oakville, 2007, 331–360.
- Radner 2003: Radner, Karen, „The Trials of Esarhaddon: The Con- spiracy of 670 B.C.”: Miglus, P. – Córdoba, M. (szerk.), *Assur und sein Umland. Im Andenken an die ersten Ausgräber von Assur*, Isimu 6, Madrid, 2003, 165–184 [tényleges megjelenés: 2007].
- Radner 2010a: Radner, Karen, „Assyrian and Non-Assyrian Kingship in the First Millennium BC”: Lanfranchi, G. B. et al. (szerk.), *Con- cepts of Kingship in Antiquity*, Padova, 2010, 25–34.
- Radner 2010b: Radner, Karen, „Gatekeepers and Lock Masters: The Control of Access in Assyrian Palaces”: Baker, H. D. – Robson, E.–Zólyomi G. (szerk.), *Your Praise is Sweet: A Memorial Volume for Jeremy Black from Students, Colleagues and Friends*, London, 2010, 269–280.
- Russell 1991: Russell, John M., *Sennacherib’s Palace without Rival at Nineveh*, Chicago–London, 1991.
- SAA 1: Parpola, Simo, *The Correspondence of Sargon II: Part I. Let- ters from Assyria and the West*, Helsinki, 1987.
- SAA 2: Parpola, Simo – Watanabe, Kazuko, *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*, Helsinki, 1988.
- SAA 4: Starr, Ivan, *Queries to the Sungod: Divination and Politics in Sargonid Assyria*, Helsinki, 1990.
- SAA 6: Kwasman, Theodore – Parpola, Simo, *Legal Transactions of the Royal Court of Nineveh: Part I. Tiglath-Pileser III through Esarhaddon*, Helsinki, 1991.
- SAA 7: Fales, Frederick M. – Postgate, John N., *Imperial Admini- strative Records: Part I. Palace and Temple Administration*, Hel- sinki, 1992.
- SAA 9: Parpola, Simo, *Assyrian Prophecies*, Helsinki, 1997.
- SAA 10: Parpola, Simo, *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*, Helsinki, 1993.
- SAA 12: Kataja, L. – Whiting, Robert, *Grants, Decrees and Gifts of the Neo-Assyrian Period*, Helsinki, 1995.

- SAA 13: Cole, Steven W. – Machinist, Peter, *Letters from Priests to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal*, Helsinki, 1998.
- SAA 15: Fuchs, Andreas – Parpola, Simo, *The Correspondence of Sargon II: Part III. Letters from Babylonia and the Eastern Provinces*, Helsinki, 2001.
- SAA 16: Luukko, Mikko – Van Buylaere, Greta, *The Political Correspondence of Esarhaddon*, Helsinki, 2002.
- SAA 17: Dietrich, Manfred, *The Babylonian Correspondence of Sargon and Sennacherib*, Helsinki, 2003.
- SAA 18: Reynolds, Frances, *The Babylonian Correspondence of Esarhaddon and Letters to Assurbanipal and Sin-šarru-iškun from Northern and Central Babylonia*, Helsinki, 2003.
- Schloen 2001: Schloen, J. David, *The House of the Father as Fact and Symbol: Patrimonialism in Ugarit and the Ancient Near East*, SAHL 2, Winona Lake, 2001.
- Scott–MacGinnis 1990: Scott, M. L. – MacGinnis, J., „Notes on Nineveh”: *Iraq* 52 (1990) 63–73.
- Steiner–Nims 1985: Steiner, R. C. – Nims, C. F., „Ashurbanipal and Shamash-Shum-Ukin: A Tale of Two Brothers from the Aramaic Text in Demotic Script, Part 1”: *Revue biblique* 92 (1985) 60–81, Pls. 1–4.
- Tadmor 1991: Tadmor, Hayim, „On the Role of Aramaic in the Assyrian Empire”: Mori, M. et al. (szerk.), *Near Eastern Studies Dedicated to H. I. H. Prince Takahito Mikasa on the Occasion of His Seventy-Fifth Birthday*, BMECCJ 5, Wiesbaden, 1991, 419–426.
- Vér 2006: Vér Ádám, „Média és az Újasszír Birodalom keleti expanziója”: *Ókor* 5/3–4 (2006) 78–83.
- Vér 2009: Vér Ádám, „Az eunuch hűsége Asszíriában”: Rab Virág et al. (szerk.), *7. Országos Interdiszciplináris Grastyán Konferencia előadásai*, Pécs, 2009, 433–444.
- Vogelsang–Bekkmum 1986: Vogelsang, M. E. – Bekkmum, W. J., „Meaning and Symbolism of Clothing in Ancient Near Eastern Texts”: Vanstiphout, H. L. J. et al. (szerk.), *Scripta signa vocis: Studies about Scripts, Scriptures, Scribes and Languages in the Near East presented to J. H. Hospers*, Groningen, 1986, 265–284.
- Waters 2000: Waters, Matthew W., *A Survey of Neo-Elamite History*, SAAS 12, Helsinki, 2000.
- Weber 1987: Weber, Max, *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai 1. Szociológiai kategóriáiban*, ford. Erdélyi Ágnes, Budapest, 1987.
- Yamada 2003: Yamada, Shigeo, „Notes on the Genealogical Data of the Assyrian King List”: Ben-Tor, A. et al. (szerk.), *Hayim and Miriam Tadmor Volume*, Eretz-Israel 27, Jerusalem, 2003, 265\*–275\*.
- Zawadzki 1990: Zawadzki, Stefan, „Oriental and Greek Tradition about the Death of Sennacherib”: *SAAB* 4 (1990) 69–72.

## Pályázati felhívás

2011 októberében negyedik alkalommal kerül kiosztásra a  
**Non Omnis Moriar Alapítvány 250 000 forintos díja.**

A Hahn István ókortörténész, egyetemi tanár emlékét ápoló elismerést a család hozta létre. Célja, hogy minden páratlan évben egy egyetemi tanulmányait már elvégzett, az ókori történelemre szakosodott 35 év alatti oktató vagy kutató számára hozzájárulást nyújtson egy szakmai fejlődését szolgáló tanulmányúthoz. A díjnyertesnek a támogatás időszakában készült legfeljebb 100 oldalas idegen nyelvű tanulmányát az ELTE Ókortörténeti Tanszéke önálló füzetben jelenteti meg az *István Hahn Lectures* című sorozatban.

A pályázathoz szükséges egy szakmai önéletrajz, publikációs jegyzék, valamint egy két oldal terjedelmű munkaterv.

A díj odaítéléséről az alapítvány kuratóriuma dönt, amelynek tagjai közé tartozik Németh György tanszékvezető egyetemi tanár, valamint a család nevében R. Hahn Veronika.

Az ideai díj megszerzésére a pályázat  
**2011. szeptember 5-én 12.00 óráig**  
nyújtható be az ELTE BTK Ókortörténeti Tanszékére  
(1088 Budapest, Múzeum krt. 6–8.).  
A borítékra kérjük ráírni: Non Omnis Moriar Pályázat.

Spät Eszter OTKA posztdoktori ösztöndíjas a Közép-európai Egyetemen. Kutatási területe: közel-keleti vallási kisebbségek, szóbeli hagyomány, gnoszticizmus, manicheizmus. Könyvei: *Yezidis* (Saqi, London, 2005); *Late Antique Motifs in Yezidi Oral Tradition* (Gorgias, Piscataway, N. J., 2010).

# Egy gnosztikus mítosz a modern Közel-Keleten

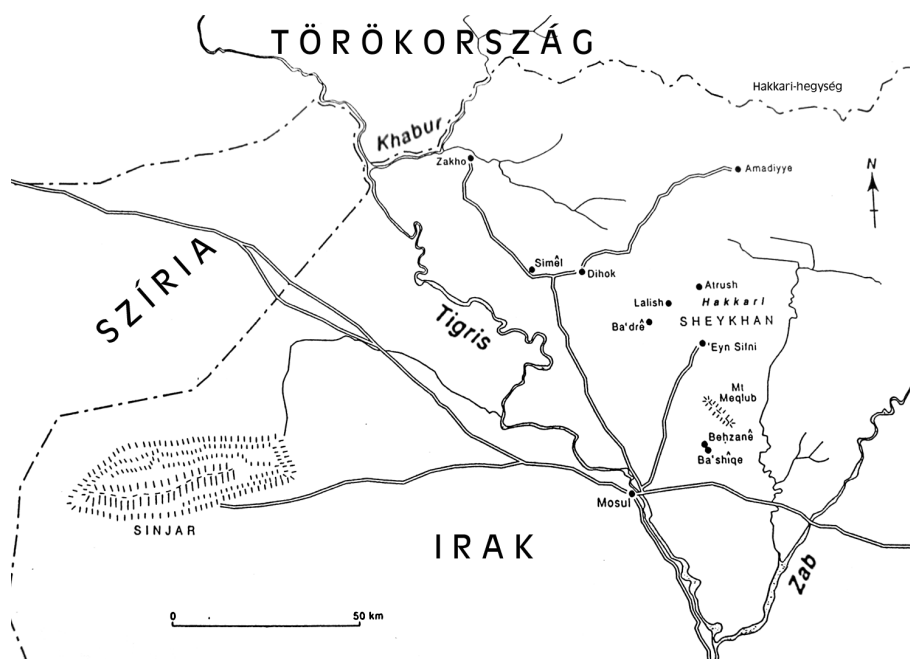
## A jezidi „korsó gyermeke” és Séth

Spät Eszter

A jezidik neve nem sok óorkutató vagy az ókor iránt érdeklődő olvasó számára cseng ismerősen. Pedig ennek a kevésbé ismert, kurd nyelven beszélő csoportnak a vallása számos olyan elemet őriz, amely a késő ókor vallási eszmevilágában gyökeredzik. Ezek az elemek évszázadokon keresztül nagy népszerűségnek örvendtek a Mediterráneum vidékén, ám idővel „kikoptak” a késő ókor talajából kinövő zsidó-keresztény és iszlám kultúrából.

A jezidi vallás követői egyaránt megtalálhatóak Irakban, Szíriában, Törökországban, a Kaukázusban (és ma már a nyugat-európai és észak-amerikai diaszpórában is), ahol kurdok laknak. A jezidik többsége azonban Észak-Irakban<sup>1</sup> él, ahol maga a jezidi vallás is kialakult. Moszultól mintegy 60 kilométerrel keletre, ahol az észak-mezopotámiai síkságot felváltja a kurd hegyvidék, bújik meg a hegyek lábánál Lalis, a jezidik szent völgye. A 12. században itt alapított szúfi dervis kolostort a libanoni Beeka-völgyből érkezett Sheikh Adi bin Musafir, akit sokan a jezidi vallás alapítójaként is emlegetnek.<sup>2</sup> Bár az alapítójáról elnevezett al-Adawiyya dervisrend korai történetéről és elterjedéséről keveset tudunk, annyi mindenestre biztos, hogy rövid idő alatt népszerűvé vált a kurdok között. A *Serefname*, Seref al-Din Bitliszi 16. századi krónikája<sup>3</sup> szerint a 12. és 15. század között a legtekintélyesebb kurd törzsek közül hét jezidi volt, és a 14. században még a Dzsezirei Emirátus<sup>4</sup> hivatalos vallása is a jezidi vallás volt.<sup>5</sup>

Sheikh Adi korában Kurdisztánnak a mezopotámiai síksághoz közel eső vidékét meglehetősen tarka vallási világ jellemezte. A kurdok egy része még őseik hitvilágát követte, mások már áttértek az Iszlámra, de csak tessék-lássék módon, és a vidéket jelentős zsidó és keresztény közösségek is lakták évszázadok óta.<sup>6</sup> Bár az igen szegényes források gnosztikus csoportok jelenlétét nem említik, nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a szomszédos Mezopotámia termékeny táptalaja volt a gnózis különböző irányzatainak, a manicheizmus pedig egyenesen Dél-Mezopotámiából indult hódító útjára. A gnoszticizmus, illetve manicheizmus az iszlám hódításával sem tűnt el a vidékről, hanem legalább a 10. századig tovább virágzott, mígnem az Abbasid-kalifák szisztematikusan neki nem láttak elúzni az „eretnekeket.”<sup>7</sup> Valószínű, hogy a menekülők egy része (akár az Abbasidák



1. kép. Észak-Irak térképe (forrás: Kreyenbroek 1995)

idején, akár korábbi vallási „tisztogatások” alkalmával) nem keletnek, Közép-Ázsia felé menekült, hanem inkább fel, a közeli, ám nehezen megközelíthető és még nehezebben bevezethető kurd hegyekbe.

Ez volt az a világ, ahonnan az al-Adawiyya dervisrend követői kikerültek. Az al-Adawiyya sikeréhez minden kétséget kizáróan hozzájárult a misztikus szúfi irányzatokra oly jellemző szellemi nyitottság, amely többet törődött a spirituális és érzelmi tartalommal, mint a dogmatikus tanításokkal és a sária külsőségeivel, és amely gyakran megengedőnek bizonyult meglehetősen heterodox gondolatok és gyakorlatok irányában. Paradox módon éppen ez a nyitottság volt az, amely – miközben a szufizmust az iszlám terjeszkedésének fő eszközévé emelte – azt is lehetővé tette, hogy az al-Adawiyya dervisrend vallási struktúrája idővel számos nem iszlám elemet magába olvasszon, mind rítusaiban, mind gondolatvilágában. Források hiányában erről a szinkretikus folyamatról, az al-Adawiyya fokozatos átalakulásáról sajnos csak nagyon keveset tudunk. Annyi bizonyos, hogy ortodox körök már a 13. században gyanakodva tekintettek a hegyek közt megbújó dervisrendre, és az elkövetkező évszázadok során a lalisi derviskolostort többször is lerombolták, Sejk Adi sírját pedig feldúlták Moszul ortodox urainak a csapatai. A késő 16–17. századi források már mint „eretnekekről” vagy „hitetlenekről” beszélnek a jezidikről, a 17. században megjelenő ördögimádás vádjá pedig végképp kizárja a jezidiket a muzulmánok közösségéből, illetve a legáltalános elvi síkon hivatalos védelmet élvező „Könyv Népei” közül is.

A jezidi vallásnak nemcsak a kialakulásáról, hanem még jelenlegi formájáról is csak keveset tudunk. A zárt, „ördögimádóként” aposztrofált közösséggel a keresztény és muzulmán teológusok nem sokat foglalkoztak, a kötelező elítélő formulákon túl. A jezidik maguk – mint számos más közel-keleti kisebbség – a *taqiyye* (titoktartás, hallgatás) szokását követték, vagyis szigorúan titkolták vallásuk tanításait az ellenséges külvilág elől. Másfelől pedig, a *taqiyye* szokásától talán nem függetlenül, a jezidi vallás szigorúan tiltotta a szent szövegek leírását, ami nemcsak azt akadályozta meg, hogy a kívülállók hozzáférjenek a szövegekhez,<sup>8</sup> de még azt is, hogy a „közemberek” alaposabb vallási ismeretekkel rendelkezzenek. A vallás és főként a szent szövegek ismerete így évszázadokon át egy szűk papi osztály<sup>9</sup> kiváltsága maradt, és szájhagyomány útján öröklődött tovább. Ez a helyzet az elmúlt néhány évtizedben gyökeresen megváltozott. Egyre több jezidi ismerte fel, hogy a gyors modernizáció, a terjedő írástudás, a jezidi társadalom átalakulása és a (belső és külföldi) elvándorlás elkerülhetetlenül a szóbeli hagyomány erodálásával, eltűnésével jár. Elkezdődött a jezidi szent szövegek leírása, és ezzel együtt a közösség egyre nyitottabbá vált a külvilág, különösképpen a nyugatról érkező kutatók iránt. Egyre többen vélik úgy, hogy a hagyományos *teqqiyénél* nagyobb védelmet jelenthet a jezidik számára, ha a (19. század óta a jezidik védelmezőjének tekintett) nyugati keresztény társadalom megismeri a jezidi vallást.

Ennek a változásnak köszönhetően az elmúlt tizenöt évben számos jezidi szöveg angol nyelvű fordítása jelent meg.<sup>10</sup> Ezek a szövegek nemcsak napjaink jezidi hitvilágát teszik hozzáférhetővé a kutatók számára, hanem sokat elárulnak a jezidi vallás szerkezetéről, gyökereiről. A gazdag szúfi nyelvezet, történetek és szimbólumok mögött egyaránt felbukkannak a zoroaszt-

rianizmus előtti nyugat-iráni hitvilág mitológiájának elemei,<sup>11</sup> a zsidó és keresztény vallás képei, illetve olyan mítoszok és fogalmak, amelyeknek az eredete a késő antikvitás vallási világában, azon belül is elsősorban a gnoszticizmusban és manicheizmusban keresendő.

Ez az írás egy ilyen, gnosztikus-manicheus eredetű mítoszszal, a jezidik eredetmítoszával foglalkozik, bár a mítosz nem a fentebb említett újonnan megjelent jezidi szövegek közé tartozik. A mítosz egyik változatát már a 19. században publikált „szent könyvek” ismertetik, a másik változatát a jelen cikk szerzője gyűjtötte kutatóútja során iraki Kurdisztánban.

Mint fentebb említettem, a jezidi szent szövegeket szigorúan szájhagyomány útján örökítették egészen a közelmúltig. A szóbeliség egyik legfontosabb vonása pedig az, hogy egyetlen mítosznak számos különböző, de egyformán „érvényes” változata létezhet. Ez a megállapítás igaz a jezidik ősapjának, Sehid bin Dzsernek a mítoszára is. Írásomban először azt a változatot ismertetem, amelyet Faqir Hádzsitól,<sup>12</sup> a jezidi szent szövegek egyik legelismertebb „szakértőjétől” hallottam. A nyolcvanas éveiben járó Faqir Hádzsi még a hagyományos módon, az apjától és más idősebb jezidiktől tanulta a szövegeket, nem pedig könyvekből. Az általa ismertett változatot legjobb tudomásom szerint még sosem publikálták. Természetesen itt csak egy rövid összefoglalásra van lehetőség:

*Miután Isten megalkotta Ádám testét, úgy határozott, hogy Angyal Sejk Szin költözzön be Ádám testébe, és kölcsönözze neki a lelkét. Angyal Sejk Szin egyike volt Isten Hét Nagy Angyalának, akiket saját fényéből teremtett, ahogy hét gyertyát gyújtanak meg egyetlen gyertya lángjával. Sejk Szin hétszáz éven keresztül megtagadta, hogy beköltözzön Ádám testébe. De ekkor Isten és a Páva Angyal<sup>13</sup> megparancsolta, hogy be kell költöznie. Mielőtt azonban Sejk Szin eleget tett volna a parancsoknak, feltételekhez kötötte. Azt kérte, hogy a Paradicsomban élhessen, viselhesse a khirqét, vagyis a faqirok (szent emberek) ingét, és a Páva Angyal legyen a spirituális vezetője.<sup>14</sup> Amikor a feltételeit elfogadták, Angyal Sejk Szin fogta a szurját, vagyis a benne lakozó isteni esszenciát,<sup>15</sup> és elhelyezte Ádám homlokában. Ily módon Sejk Szin Ádám homlokában lakozott, és Ádám életre kelt.<sup>16</sup> Ekkor Ádámra adták a khirqét, a Páva Angyal a Paradicsomba vitte Ádámot és a spirituális vezetője lett. Ádám hétszáz évig maradt a Paradicsomban. Ekkor Isten azt mondta a Páva Angyalnak: „Menj, és hozd ki Ádámot a Paradicsomból, hogy az emberi faj világra jöhessen.” A Páva Angyal megkereste Ádámot, és egy csellel rávette, hogy egyen a tiltott búzából.<sup>17</sup> Ádám belei elkezdtek működni, és el kellett hagynia a Paradicsomot, nehogy bemocskolja. A Páva Angyal elvette Ádám khirqéjét, és kivette a szurt, az isteni fényt Ádám homlokából. Amíg Ádám a Paradicsomban élt, olyan volt, mint a Nagy Angyalok, mert Angyal Sejk Szin szurja nagy volt benne. De miután a Páva Angyal kivette az isteni fényt, az isteni erőt a homlokából, elvette tőle a khirqét, olyan lett, mint az üres csigaház, emberi lényé lett. Amikor Ádámnak ott kellett hagynia a Paradicsomot, mérgében a Páva Angyal káromolta, kiejtve a tiltott szavakat.<sup>18</sup> Ádám gyermekei a mai napig használják ezt a szót a Páva Angyalra. Ezért a Páva Angyal egy külön népet akart teremteni saját maga számára, akik tisztelik őt, hogy a neve ne menjen feledés-*

be. E célból fogta a szurt, amit Ádám homlokából vett ki, és elhelyezte egy korszóban. Kilenc hónappal később világra jött Sehid bin Dzser, a korszó gyermeke.<sup>19</sup> Isten pedig egy hírit küldött a Paradicsomból Sehid bin Dzsernek feleségül. A jezidik az ő utódaik, nem pedig Ádám és Éva kétszer 72 gyermekéé,<sup>20</sup> mint az emberiség többi része, akikkel nem házasodhatnak össze. Ők a szur népe, Isten népe és a Páva Angyal népe.<sup>21</sup>

A mítoszhoz létezik egy másik, meglehetősen eltérő változata is. Ez a változat olvasható a *Fekete Könyv*ben, a jezidik állítólagos szent könyvében,<sup>22</sup> és az elmúlt százhusz év során számos jezidikről szóló nyugati publikációban is megjelent.<sup>23</sup> Eszerint gyermekeik születése után Ádám és Éva összevesztek, hogy ki is az igazi szülője a gyermekeknek. Éva azt állította, hogy ő, mert az ő méhéből jöttek a világra, Ádám pedig amellett érvelt, hogy maga az életerő az apától származik. Hogy eldöntésük, kinek van igaza, végül megegyeztek, hogy mindketten egy üres korszóba rejtik a magjukat, a korszót pedig lezárják kilenc hónapra. Kilenc hónap után kinyitották a korszókat: Éva korszója teli volt kukacokkal és férgekkel, Ádám korszójában pedig egy gyönyörű kisfiút találtak. A fiút, akit Sehid bin Dzsernek neveztek el, Ádám szoptatta, ezért van a férfiaknak is mellbimbójuk. Egyes variációk szerint Éva olyan féltékeny és mérges volt, hogy megpróbálta elpusztítani a korszót a gyermekkel együtt, de Ádám megakadályozta, így csak Sehid lába sérült meg.<sup>24</sup> Később Sehid feleségül vett egy hírit – mások szerint iker nővérét, aki ugyanabban a korszóban volt –, és ő lett az ös-atyja a jezidi „fajnak”, akik az igaz vallás örökösei.

## A bibliai Séth

Bár a jezidik vallásával foglalkozó kutatók már a 19. század végétől ismerik a második mítoszváltozatot, amely Ádám magvát állítja a középpontba, a mítosz nem váltott ki különösebb érdeklődést, eltekintve a jezidi mitológia infantilitására vonatkozó megjegyzésektől. Véleményem szerint azonban ez a mítosz sokat elmond nemcsak arról, ahogy a jezidik látták (és látják) önmagukat, hanem arról is, hogyan öröklődtek tovább és alakultak át évszázadokon keresztül a vallási és irodalmi hagyományok a régióban. A továbbiakban az a célom, hogy demonstráljam: a jezidi eredetmítosz visszavezethető a bibliai Séth alakját övező késő antik legendákhoz, amelyek még a középkorban is népszerűséget élveztek egyes csoportok között.

A Séth alakjához kapcsolódó különböző spekulációk először a zsidó irodalomban jelentek meg. Ezeknek az elképzeléseknek a forrása a Genézis 5:3 volt, amely érdekes módon csak Séthet említi név szerint Ádám utódai közül, továbbá Ádám szavai a Genézis 4:25-ben Séth születésekor, Ábel halála után: „adott, úgymond, énnékem az Isten más magot.”<sup>25</sup>

A zsidó exegetikus tradícióban Séth úgy jelenik meg, mint Ádám különleges tudásának örököse és továbbítója, továbbá mint az „igaz emberek” atyja. A legtöbb zsidó írás szerint Séth „tisztá” gyermekei elkülönülve éltek Káin „bűnös” gyermekeitől, egészen a Vízözönig, amikor is az utóbbiak elpusztultak. Így az emberiség Séth gyermekeinek a leszármazottja.

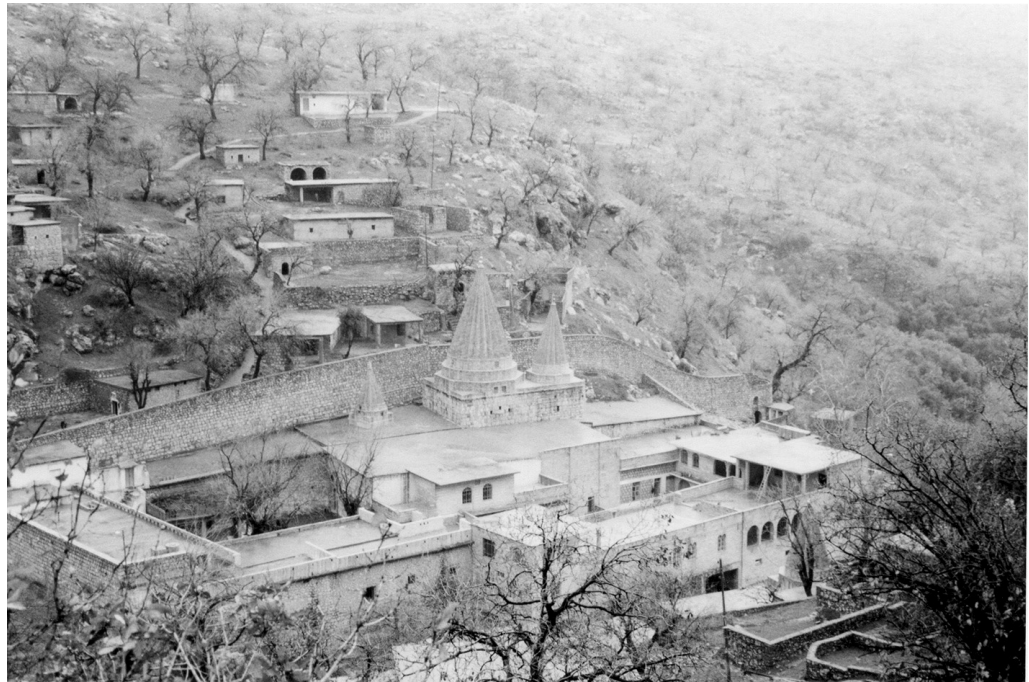
Egy másik iskola szerint azonban minden igaz ember, származásától függetlenül, Séth utódja, míg a bűnösök mind Káintól származnak.

## A gnosztikus Séth népe

A Séthtel és utódaival kapcsolatos elképzelések a gnoszticizmus színre lépésével váltak igazán jelentőssé. Sőt, a gnosztikus antropológia középpontjában Séth személye állt. A gnoszticizmus gyűjtőfogalom a kereszténység első évszázadainak dualista irányzatára, amelyet számos különböző szellemi iskola képviselt. Az erősen szinkretikus gnosztikus mozgalom pontos eredete a mai napig heves viták tárgya, annyi azonban kétségtelen, hogy a gnosztikus mitológia (vagy inkább mitológiák) sokat kölcsönzött a Bibliából és a zsidó exegetikus irodalomból. Ezeket a kölcsönzött elemeket azonban újraértelmezte a gnosztikus világnézet megfelelően.<sup>26</sup> A gnoszticizmus a Fény és a Sötétség, az Anyag és a Szellem ellentétét tanította. A gnosztikusok szerint az anyagi világot a Gonosz Teremtő (a Démiurgos) teremtette, és az emberi szellem<sup>27</sup> (*pneuma*) nem más, mint az anyag börtönébe zárt fényrészcseke. Az emberi történelem ezeknek a fényrészcsekeknek a folyamatos küzdelme, hogy kiszabaduljanak börtönükből és visszatérjenek a Fény Birodalmába. A Sötétség hatalmai mindent megtesznek, hogy továbbra is az anyag és a (spirituális) feledés börtönében tartsák ezt a fényt, miközben a Fény Birodalmának hatalmai újabb és újabb hírnököket küldenek, hogy segítsék a fény-lelkek tudatra ébredését és kiszabadulását.<sup>28</sup> Ez a harc a legtöbb gnosztikus mítosz központi gondolata.

A gnosztikus felfogás szerint a Sötétség elleni és a fény-szellem kiszabadításáért vívott harcban nem minden ember indul egyenlő esélyekkel. A gnosztikus antropológia az emberiséget különböző kategóriákba sorolja. Az első a spirituális emberek osztálya, vagyis azoké, akik (szemben az emberiség többi részével) képesek elérni a gnóvizst, a valódi (és megváltó) tudást. Ők a gnosztikusok, a „kiválasztottak romolhatatlan faja.”

Ez az a pont, ahol Séth és utódai (gnosztikus szóhasználat: „Séth magja”) színre lépnek: Séth a „kiválasztott faj” ősatyja. Számos gnosztikus iskola arra a gondolatra alapozta a gnosztikus faj felsőbbrendűségét és kiválasztottságát, hogy a gnosztikusok Séthtől származnak.<sup>29</sup> Maga Séth pedig egy „más magból”, vagyis a szellemi (fény), nem pedig a teremtett (anyagi) világból származó magból lett.<sup>30</sup> Mindennek a spekulációnak az alapját a Genézis 4.25-ben említett „másik mag” adta, amelyet úgy is lehetett értelmezni, hogy Séthnek más az eredete, mint az emberiség többi részének, mármint Ádám és Éva többi gyermekének. Számos gnosztikus írás egyenesen úgy utal Séthre, mint *Allogenésre* („más születésű”). A szójátek egyértelműen a Genézis 4.25-re vezethető vissza.<sup>31</sup> A „másik mag” gondolatát a gnosztikusok tovább szőtték, így lettek (a „másik magból” eredő) Séth utódai (a gnosztikusok) „Séth magja”. A gnosztikusok gyakran használtak magukra olyan kifejezéseket, mint „a Nagy Séth Magja”, „Séth Faja”, „Séth Gyermekei”, „A Másik Faj”, és azt állították, hogy „Séth Magja” nemcsak Séth vallási tanításainak (az igazi gnóvizsnak), hanem Séth spirituális (más magból eredő) természetének is örököse.<sup>32</sup>



2. kép. Sejk Adi szentélye Lalisban, a jezidik szent völgyében. Itt alapította meg dervisrendjét Sejk Adi a 12. században

### A gnosztikus Séth születése a „másik magból”

A „másik magból” született Séth sokkal előkelőbb fogantatással dicsekedhet, mint Ádám és Éva többi gyermeke, akik egyes elképzelések szerint amúgy sem Ádámtól, hanem valójában az ördögtől származnak.<sup>33</sup>

Séth születését a gnosztikus mitológia számos eltérő formában meséli el. Ez a sokszínűség jellemző a gnosztikusokra, akik szívesen „csomagolták” ugyanazt az üzenetet különböző, lehetőleg minél bonyolultabb mitológiai köntösbe. Minden, Séth születését elbeszélő mítosz hangsúlyozza azonban, hogy Séth fogantatásában fontos szerepet játszott valamiféle, a Fény Világából eredő isteni akarat vagy gondviselés. Ez az isteni akarat Séthet spirituális erővel – az Ádám által korábban elvesztett isteni gnózis szikrájával<sup>34</sup> – ruházta fel, és az isteni principium hordozójává tette az anyagi világban. A legtöbb változatban Séth különleges fogantatása Sophia (az „Anyá Bölcesség”, az anyagi világban aktív isteni teremtő erő) közbenjárásával történik. Másutt a fogantatás Mennyei Séth személyéhez kapcsolódik, aki a földi Séth isteni archetípusa. Az „igazak magvának” is nevezik, az „igazak” pedig a gnosztikus faj mennyei archetípusa.

Irenaeus azt állítja eretnekellenes művében, hogy egyes gnosztikusok szerint miután Káin meggyilkolta Ábelt, „a Vulgáris<sup>35</sup> Bölcesség gondviselésének köszönhetően megfogant Séth” (*Adv. Haereses* I. 30. 9).

Epiphánios azt írja, hogy „a séthiánusok azzal dicsekszenek, hogy fajuk Séthtől származik” (*Panarion* 39. 1. 3). Séth fogantatásáról szólva hozzáteszi még:

*...[az Anya Bölcesség], hogy Ábelt megölték, elgondolkodott, és létrehozta Séthet, akibe behelyezett önnön erejét, és belerakta az odafönti erő magját, valamint a szikrát,*

*amelyet odafönről küldtek le a mag és az szövetség első létrehozására... Ebből az okból Séth faja az itteni világtól elkülönült származású, mivel kiválasztott és különvált a másik fajtól. Úgy mondják ugyanis, hogy amint előrehaladt az idő, és együtt élt a két faj, nevezetesen Káin és Ábel faja, nagy gonoszságban egyesültek és keveredtek egymással. Amint ezt látta a mindenek Anyja, elhatározta, hogy létrehozza az emberek tiszta magját, mivelhogy – amint már említettem – Ábelt megölték, és így ezt a Séthet választotta ki, megtartotta tisztának, és egyedül ebbe helyezte bele önnön erejének és tisztaságának magját (*Panarion* 39. 2. 4).<sup>36</sup>*

Epiphánios ezek után rátér az úgynevezett „archontikusokra”, akik szerinte Nagy Arméniát is megfertőzték tanításaikkal. A modern kutatók az archontikusokat általában a séthiánusokkal azonosítják a nekik tulajdonított tanok alapján.<sup>37</sup> Epiphánios szerint az archontikusok azt tanították, hogy bár Séth fizikai értelemben Ádámtól és Évától született, egy felsőbb hatalom felragadta és gondoskodása alá vette, mintegy „adoptálta” Séthet (*Panarion* 40. 7. 2),<sup>38</sup> aki később visszatért, hogy elhossa a megváltó tudást az emberiségnek. Emiatt, írja Epiphánios, Séthet *Allogenésnek*, vagyis „Idegen”-nek is nevezték (uo.). Ez az elnevezés a Genézis „másik magjára” utal, és gyakran bukkan fel a „séthiánus” szövegekben.<sup>39</sup>

Számos fennmaradt gnosztikus írás is tárgyalja Séth születését, a gnosztikus szövegekre oly jellemző obskúrus szimbolizmussal teli nyelven. A *János Apokrifonja*, a Nag Hammadi gnosztikus könyvtár egyik legismertebb darabja, a következőket írja:

*És amikor Ádám felismerte a saját előtűdésének (prognósis) a képét, fiat nemzett az Ember Fiának a képére. Séthnek nevezte, az aiónokban lakozó faj után.<sup>40</sup>*

A szöveg Epiphanius beszámolójának visszhangja. Ámbátor Ádám az, aki Séthet nemzi, Séth fogantatása mégsem független az isteni szférától. A gondolat, miszerint „Ádám felismerte a saját *előtudásának* a hasonmását”, Ádám elvesztett gnóziására utal, pontosabban Mennyei Ádámásra, a Tökéletes Emberi Lényre, Ádám mennyei párjára, képére, akiben Ádám felismeri saját korábbi énjét, amely még rendelkezett gnóziással.<sup>41</sup> „Az aionokban (ti. a Fény Világában) lakozó faj után” kifejezés Mennyei Séth „magvára” vagy „fajára” utal.<sup>42</sup> Mennyei Séthről kapta a nevét a fizikai értelemben Ádám által nemzett Séth – a névadás egyértelműen valamiféle szoros, a lényegüket érintő, bár a szövegben egyértelműen nem kifejtett viszonyt feltételez a földi és a Mennyei Séth között. Hasonlóképpen, az „Ember Fia,” akinek képére Séth fogantatott, nem lehet más, mint Mennyei Séth, Ádámásznak, a Tökéletes Emberi Lénynek a fia.<sup>43</sup>

Az *Ádám Apokalipszise*, ahol Ádám Séthet teszi meg kinyilatkoztatásainak örökösül, elbeszéli, hogy Ádám és Éva miként vesztette el dicsfényét<sup>44</sup> és gnóziását (valós eredetük ismeretét) a Gonosz Uralkodó (az anyagi világot megteremtő sötét Démiurgos) mesterkedéseinek következtében. Ezt követően az elvesztett gnóziás a Fény lényeit (az aionokat) a földön képviselő „magba” kerül:

*És a szívünkben lévő dicsőség elhagyott minket, engem és anyádat, Évát, akárcsak az első tudás (gnóziás), amely addig bennünk lélegzett. És a dicsőség (dicsfény) elmenekült tőlünk... De az [a gnóziás] belépett a nagy aionok magvába. Ennek okán én magam neveztelek el téged annak az embernek [Séth] a neve után, aki a nagy generáció magva, vagy akitől az jön.*<sup>45</sup>

Összefoglalva, míg Séth fogantatását illetően számos eltérő elbeszélés áll rendelkezésünkre, abban minden forrás egyetért, hogy Séthet egy isteni lény teremtette, vagy annak a képére teremtett, és az isteni esszencia hordozójává vált.

### Séth iker felesége

A jezidi mítosz egyes változataiban Sehid egy égből küldött hírít vett feleségül,<sup>46</sup> más elbeszélésekben azonban két gyermek volt a korszokban, egy fiú és egy leányka, Sehid bin Dzser pedig pedig ezt az iker nővérét vette feleségül.<sup>47</sup> Akárcsak Sehidnek, a gnosztikus Séthnek is volt egy leánytestvére, aki egyben a felesége is volt. Ez a leánytestvér is a Fény Birodalma lényeinek a közbenjárásával fogant, és kulcsszerepet játszik a gnosztikus megváltástörténetben. Irenaeus azt írja, hogy akárcsak Séth, nővére is a Vulgáris Bölcsesség gondviselésének (*providentia*) köszönheti születését (*Adversus Haereses* I. 30. 9). A *János Apokrifonjában* olvashatjuk, hogy Séth fogantatása után a Bölcsesség Anya megteremtette nővérét is, és felruházta a saját szellemével, hogy kulcsfontosságú segítő szerepet játszasson Séth magvának megalapításában:

*Hasonlóképp az Anya is leküldte [a földre] a szellemét (πνεῦμα), ami az ő képmása, és a mása annak, aki a Pléromában [Teljesség, a Fény Birodalma] lakik, mert az volt*

*a célja, hogy lakhelyet készítsen elő az aionoknak, amelyek majd lejönnének... és így a mag (σπέρμα) egy ideig itt maradt és segítette őt [Séthet].*<sup>48</sup>

Érdemes megemlíteni, hogy egyes jezidi források Sehid feleségét Namának vagy Nauminak nevezik,<sup>49</sup> másutt viszont Nama vagy Naumi Noé felesége.<sup>50</sup> Séth isteni származású nővérenek az egyik neve pedig Na'ama volt, míg későbbi írásokban ez a név Noé feleségéhez kapcsolódik.<sup>51</sup>

### Séth és az ellenséges Éva manicheus mítosza

Több jezidi mítoszvariáns is beszámol arról, hogy Éva valamilyen módon megpróbálta elpusztítani az újszülöttet.<sup>52</sup> Ez a motívum feltehetőleg manicheus hatást tükröz. Ez a dualista irányzat, amely a 3. századi Mezopotámiából indult hódító útjára, hogy Hispániától Kínáig eljusson, számos gnosztikus gondolatot és mítoszt beolvasztott saját rendszerébe. Az an-Nadim *Fihristjében* ránk maradt manicheus Séth (vagy máképp Séthel) mítosz szerint Éva először a Gonosz Uralkodótól (a sötétség és anyag urától) szült gyermekeket.<sup>53</sup> Amikor Évának ezt követően Ádámtól fogant gyermeke,<sup>54</sup> a Gonosz Uralkodó a gyermek ellen fordította Évát, mondván:

*„Ez a gyermek, aki született, nem közülünk való, hanem egy idegen.”*<sup>55</sup> Éva ezért a gyermek halálát kívánta, de Ádám elvette tőle a gyermeket, mondván: „Én fogom táplálni őt tehéntejjel és a fák gyümölcseivel.”<sup>56</sup>

A Gonosz Uralkodó azonban elpusztított minden fát és tehenet, így Ádámnak nem volt mivel táplálni a gyermeket. Azonban miután végrehajtott egy mágikus rítust, „Ádám előtt megjelent egy Lotusznak nevezett fa, amelyből tej folyt, amivel etethette a gyermeket.”<sup>57</sup>

Al-Nadim nem tér ki arra, hogy Éva mily módon akarta elpusztítani Séthet, de abból, hogy Ádám tehéntejjel akarta táplálni a gyermeket, arra következtethetünk, hogy Éva nem volt hajlandó szoptatni az újszülöttet. Ezt alátámasztja egy, a közép-ázsiai Turfán-Medencéből származó szogd manicheus töredék is:

*[Ádám] megjelent Šaqlon [a Gonosz Uralkodó] előtt, és így szólt hozzá: „Parancsold meg Évának, hogy azonnal adjon neki [Séthelnek] tejet.”*<sup>58</sup>

A manicheus Éva törekvése, hogy elpusztítsa az újszülöttet, akit idegen betolakodónak tekint, párhuzamba állítható a jezidi Sehid mítosz Évájának viselkedésével. Sőt mi több, még a módszer is, amellyel megpróbálja elérni a csecsemő elpusztítását, vagyis az, hogy nem hajlandó szoptatni, és Ádám igyekezete, hogy ellenséges felesége helyett ő biztosítsa az életadó tejet a gyermeknek, visszaköszön a jezidi mítoszban. A *Fekete Könyv*, akárcsak más források,<sup>59</sup> azt állítja, hogy Ádám maga szoptatta a csecsemőt, ezért van a férfiaknak a nőkhez hasonlóan mellbimbójuk.

## Sehid bin Dzsar mítoszána két variánsa

Foglaljuk röviden össze azokat a motívumokat, amelyek összekapcsolják a manicheus Séth és a jezidi Sehid történetét. A Séthhez kapcsolódó gnosztikus spekulációk közül annak a gondolata a legfontosabb, hogy a gnosztikusok, akik Séth lezármazottai, egy önálló népet vagy inkább fajt alkotnak, akik elkülönülnek az emberiség többi részétől. Ugyanez igaz a jezidikekre, Sehid utódaira. Maga Séth pedig (illetve nővére) „különleges” módon fogant meg, vagy a mennyei gondoskodás közbenjárásán keresztül, vagy pedig valamiféle isteni erő képére. Ez a csodálatos fogantatás „a spirituális erő szikrájával” és az Ádám által korábban elvesztett gnózzissal ruházta fel Séthet. Sehidet a Páva Angyal alkotta meg a *szurból*, vagyis Angyal Sejk Szin isteni esszenciájából, amely Ádám homlokában ragyogott a Paradicsomból való kiűzetéséig. Továbbá mind Séth, mind Sehid az isteni tudás (másképp a valós vallás) ura volt, amelyet továbbadtak utódaiknak. Íme, a jezidi mítosz kulcselemei mind megfeleltethetőek a gnosztikus Séth alakját övező főbb gondolatoknak.

Egy másik változatban Sehid Ádám (tisztá, női elemmel nem kevert) magvából születik. A *szur*, vagyis Angyal Sejk Szin Ádamban lakozó isteni erejének motívuma nem szerepel ebben a variációban, és a történet könnyebben követhető. Ez felveti a kérdést, vajon ez a történet az előző mítosz idővel leegyszerűsödött variációja, vagy pedig egy attól független változat, amely ugyanabból az alapmítoszból fejlődött ki, mintegy párhuzamosan. Első pillantásra a mítosz egyszerűbb formája, amely kihagyja a *szur* bonyolult és filozófiai gondolatát, az első válasz felé mutat.<sup>60</sup> Az a kiemelkedő fontosság azonban, amelyet ez a változat Ádám „tisztá magvának” tulajdonít, arra utal, hogy itt egy önálló mítoszvariánsról (nem pedig egy leegyszerűsített formáról) van szó, amely az előzőtől függetlenül fejlődött ki, és amely teljesen más mozzanatokra helyezi a hangsúlyt. Amint láttuk, a „más mag” gondolata adta a Séth-mítosz alapját, és különösképpen fontos szerepet játszott a különböző gnosztikus Séth-mítoszokban. A gnosztikus írások különös előszeretettel utalnak erre a „másik magra”. Ez az a hagyomány, amelyet a jezidi „Ádám tisztá magja” mítoszváltozat a jelek szerint megőrzött és továbbvitt, miközben az az elképzelés, hogy ez a bizonyos mag az isteni világhoz kapcsolódik, a feledés homályába merült. Ezzel szemben az első variáns a *szurra* koncentrált, vagyis az Istenből emanálódó esszenciára vagy fényre, amely kapcsolatot teremt Sehid (és utódai), illetve az isteni világ között. Ebből a variánsból a „tisztá mag” gondolata idővel, mintegy felesleges részletként, kikopott.

## Séth a Közel-Keleten

Séth mint a kiválasztott faj, az igaz vallás őrzőinek az ősatyja nemcsak a gnosztikusok és a manicheusok között örvendett népszerűségnek, hanem a későbbi évszázadok folyamán is újra és újra felbukkan a Közel-Keleten különböző formákban.

A muzulmán hagyományban Séth profétaként, Mohamed egyik ősapjaként és Ádám egyetemes vallási örökségének (*wassiya*) továbbvivőjeként jelenik meg. Példának okáért a síita irodalomban jól ismert az a késő antik apokrif Ádám-könyvek hatására tákröző tradíció, amely szerint Ádám Séthet nevez-



3. kép. Észak-iraki jezidi szentélyek: Mem Siván, Khanke.

te meg tanításainak örököseként.<sup>61</sup> Egyes források<sup>62</sup> pedig úgy vélték, Séth egy hűrit vett feleségül a Paradicsomból.

Heterodox körökben Séth még népszerűbb volt. Theodore bar Khoni szerint a 8. századi észak-mezopotámiai audiánusoknak volt egy *Az Idegenek Apokalipszise* című könyve. Több kutató szerint is a címben szereplő „idegenek” kifejezés az *Allogenés* szóra vezethető vissza. *Allogenés* pedig a magukat Séth utódainak tekintő gnosztikusok önelnevezése volt, mivel idegennek tekintették magukat a teremtett anyagi világban.<sup>63</sup> A 11. századi teológus és hereziológus, ‘Abd al-Jabbár pedig ezt írja: „A harrániak mellett van még egy másik csoport is. Ezek azt állítják, hogy Séth vallását követik. Állításuk szerint Isten elküldte hozzájuk Séthet, és birtokukban van Séth könyve, amely Istentől szállt le hozzá.”<sup>64</sup> Az ezredforduló tájékán a szabeusokról beszámoló Al-Biruni azt írja, hogy a szabeusok Séthhez vezeték vissza származásukat, mondván, hogy „Enochnak, Séth fiának az utódai”.<sup>65</sup> A nuszájrik (másképp alaviták), egy szíriai szélsőséges síita szekta tanaiban Séth mint a *ma’ nā* (isteni esszencia) hét inkarnációjának egyike és számos ezoterikus szöveg forrása jelenik meg.<sup>66</sup> Séthnek ma is kiemelkedő szerepe van a dél-iraki mocsárvidéken élő, keresztelő, szemignosztikus csoport, a mandeusok mitológiájában.<sup>67</sup> Végül pedig meg kell említeni még egy kurdul beszélő, hivatalosan muzulmán, de valójában egy sajátos heterodox vallást követő csoportot, az ahl-i haqqot,<sup>68</sup> akiket a vallástörténészek és kurdológusok a jezidiek „unokatestvéreiként” tartanak számon. Az ahl-i haqq Séth-mítosz alátámasztja a fentebb állítottakat. Eszerint Seyth (akit a Biblia és Korán Séthjével azonosítanak) Ádám egy korszakban elhelyezett magvából lett, míg Éva korszájából csak kukacok bújtak elő. Bár az ahl-i haqq követői nem tartják Seythet népük ősatyjának, két olyan nemzetséget is tőle származtatnak, amelyből számos próféta és vezető született.<sup>69</sup>

## Tekintély és eredetmítosz

Séth népszerűsége segít megmagyarázni, miért és hogyan vált ez a mítosz a jezidi mitológia részévé. A származás mindig is fontos szerepet játszott a Közel-Keleten. Az egyén státuszát és tekintélyét a közösségben nagyon nagy részben a származása határozza meg. Ugyanez igaz a közösségek egymás közti viszo-



4. kép. Sejk Mend fekete kígyókkal díszített szentélye, Khanke.

nyára. Elég, ha a középkori szúfi szilszilákra<sup>70</sup> gondolunk, ahol az egész szúfi rend tekintélye, sőt tanításainak érvényessége a – gyakran félig mitikus – alapító személyétől függött. Modern kori példaként megemlíthetjük az iraki keresztényeket, akik az ókori asszírok közvetlen leszármazottainak tekintik magukat,<sup>71</sup> vagy a kurdokat, akik azt állítják, hogy ők a hajdani Méd Birodalom egyenes ági leszármazottai. A Séth/Sehid-mítosz jelentőségét ebben a kulturális közegben értékelhetjük igazán. Feltételezhető, hogy amikor a jezikik ősei (akiket még aligha nevezhetek jezikiknek) adoptálták ezt a mítoszt, Séth és magvának mítosza (pontosabban a mítosz valamelyik vagy akár több változata) nem volt ismeretlen a környező népek számára. Más szóval, amikor egy közösség azt állította, hogy Séthtől származik, akkor olyasfajta tiszteletre méltó eredetet próbált magának tulajdonítani, amelyet más csoportok is érthettek és értékelhettek.

Az idő azonban múlik, és az idővel együtt a kulturális közege is változik. Idővel nemcsak a régió többi népe közt merült feledésbe Séth és Séth fájának mítosza, hanem már maguk a

jezikik sem tudták értelmezni a történetet. Így hát lassan új, leegyszerűsített változatok jöttek létre. Napjainkban az eredetmítosz „evolúciója” elérte végső stádiumát. Most már nem az a kérdés, értelmezhető-e a mítosz szimbolikája és hogyan. A legtöbb többé-kevésbé iskolázott, fiatal jezidi számára egy mítosz, amelyben Ádám magvából vagy valami isteni esszenciából létrejött gyermekek ugranak elő holmi korszokból, elfogadhatatlan. Hiszen egy ilyen fura – vagy, ahogy egyes európai kutatók korábban írták, „gyermeteg” – eredetmítosz nem teszi őket tiszteletre méltóvá más csoportok szemében, sokkal inkább lehet gúnyos, lekezelő észrevételek forrása. Amikor a jelen cikk szerzője terepmunkája során Sehid mítoszáról kérdezett, volt, aki így válaszolt: „a nagyapáink ezt mesélték, de mi már bölcsebbek vagyunk, tudjuk, hogy mindannyian Ádám és Éva gyermekei vagyunk, akárcsak minden más ember.” Más jezikik először azt állították, hogy nem is ismerik a mítoszt, bár később mégis hajlandóak voltak, némi fenntartással, elmesélni azt, vagy pedig más dolgokról beszélve akaratlanul is visszautaltak a „nem ismert” mítoszcra.

Egy dolog azonban nem változott. A jezikik ma is olyan eredetet szeretnének, amely az egész közösségnek tekintélyt biztosít mind a jezikik, mind a nem jezikik szemében. Ennek köszönhetően a Sehid-, vagy ha úgy tetszik a Séth-mítosz helyét új mítoszok veszik át, amelyek jobban megfelelnek a modern korszellemnek.

A zoroasztriánus eredet – illetve a jezikik szerint Zoroaszter jezidi eredetének – gondolata közel egy évszázados múltra megy vissza. Az elmúlt két évtizedben a zoroasztriánizmus-hoz új elméletek társultak, alighanem a nyugati diaszpórában élő jezikiknek köszönhetően, akik lelkes olvasói a Közel-Kelet múltjával foglalkozó, többé-kevésbé tudományos igényű irodalomnak. Napjainkban az iskolázott jezikik körében a sumer és az asszír (ez a kettő gyakran egybeolvad), illetve a „mithraikus”<sup>72</sup> eredet a legnépszerűbb. Ezen elméleteket alátámasztandó különféle történetek terjednek például a lalisi főszentély falának vakolata alatt rejtőzködő asszír feliratokról, vagy arról, hogy a Duhok közelében emelkedő meredek hegy sziklafalába vésett asszír istenalakok valójában a hét jezidi főangyalt jelképezik. Mások szerint már a sumer ékírásos szövegek megemlítik az *ezid*<sup>73</sup> szót, amelynek jelentése a „tudósok” szerint „tisztá lelkek”, vagy „azok, akik a helyes úton járnak”. Más szóval ezek a szövegek a jezikikre utalnak, akiktől mint a helyes úton járóktól a sumer vallás ered, a zsidó, keresztény és muzulmán szent iratok pedig a sumer vallásra épülnek.<sup>74</sup>

Ezek a történetek, még ha olykor mosolygásra késztetnek is, valójában új eredetmítoszok, amelyeknek ugyanaz a célja, mint évszázadokkal ezelőtt a Séth-mítosznak: egy kívülálló számára is érthető és értékelhető szimbólumrendszer felhasználásával tekintélyt kölcsönző eredetet biztosítani a jezikik számára.

## Jegyzetek

A tanulmány az OTKA PD 83921 számú pályázatának támogatásával készült.

- 1 Másként Iraki Kurdisztánban vagy Dél-Kurdisztánban.
- 2 Maguk a jezidiek sokkal régebbinek tartják vallásukat. A jezidi mitológiában központi szerepet betöltő Sheikh Adit csak a 19. század végén azonosította Siouffi, a moszuli francia konzul a szúfi irányzatot követő, de teológiájában konzervatív szunnita Sheikh Adi bin Musafirral (vö. Siouffi 1885). Sheikh Adi arab és muzulmán származásának teóriája csak az elmúlt időkben vált ismertté jezidi körökben. A jezidiek reakciója erre a némileg „kínos” felfedezésre társadalmi háttérüknek megfelelően eltérő. A legkonzervatívabb jezidiek felháborodottan utasítják vissza még a feltételezést is, a többség azonban egyszerű magyarázatot talál rá a jezidi vallás tanításában a Szent Angyalok (az Istenség emanációi) transzmigrációjáról. E szerint a nézet szerint a „történelmi” (látszólag muzulmán) Sheikh Adi csak egyike volt az angyali Sheikh Adi számos inkarnációjának. Egy harmadik, „modernizáló” csoport szerint pedig Sheikh Adi csak „megreformálta” a jezidi vallást. Ennek a nézetnek a legszélsőségebb – általában fiatal és lelkes kurd nacionalista – képviselői szerint Sheikh Adi, az arab, inkább megromlott, mint megreformálta az „ősi kurd/jezidi vallást”, az iszlám tanításaival keverve össze a régi elemeket (Allison 2001, 39 és Spät 2008a, 399).
- 3 A ma Délkelet-Törökországban található Bitlisz emirjének perzsa nyelven íródott műve a kurd történelem egyik legfontosabb forrása.
- 4 Ma Cizre, a török–iraki határon.
- 5 Guest 1993, 45; Fuccaro 1999, 10. A 15. század után, illetve az Oszmán Birodalom hatalmának megszilárdulását követően jelentősen megfogyatkozott a jezidiek száma, a jezidi kurd törzsek nagy része áttért az iszlám hitre.
- 6 Sabar 1982; Walker 2006. Ezeknek a keresztény, illetve zsidó csoportoknak a pontos eredete kérdéses. Bár a modern kori kurdisztáni keresztények és zsidók nyelve az arameus, ami mezopotámiai bevándorlókra utal, nem kizárt, hogy eredetileg sokan közülük a kurd nyelvű lakosságból kerültek ki, és a vallással együtt nyelvet is váltottak.
- 7 Morony 2005, 384–429.
- 8 A 19. század végén nagy érdeklődést keltett az állítólagos „jezidi szent könyveket” (a *Fekete Könyvet* és a *Ragyogást*) tartalmazó kéziratok felbukkanása. Hamarosan kiderült azonban, hogy ezek az „ősi” kéziratok egy helyi keresztény pap tollából származnak, aki jó üzleti érzékkel ismerte fel az európai utazók régi kéziratok és a jezidiek iránt feltámadt érdeklődésében a nagy lehetőséget (Mingana 1916; Kreyenbroek 1995, 11–16). Az elmúlt évtizedekben megismert jezidi szent szövegek azonban arra mutatnak, hogy bár a „szent könyvek” fizikai valójukban hamisítványok, hamisítójuk valójában jól ismerhette a jezidi vallást (Kreyenbroek 1995, 14–16).
- 9 A jezidi kasztrendszer, illetve a „szakrális” osztályok pontosabb összetételére itt nincs hely kitérni, bővebb leírást lásd Spät 2005, 42–44.
- 10 Kreyenbroek 1995 és 2005.
- 11 Kreyenbroek 1992; Kreyenbroek 1995, 52–59.
- 12 Faqir Hádzsi a mítoszt három különböző alkalommal is magnóra mondta (2002. okt., 2003. jún. és 2004. ápr.). Mivel Faqir Hádzsi előadását, amelyet a szóbeliségben tipikus körkörös szerkesztés és gyakori ismétlések jellemeztek, itt nincs lehetőség szó szerint idézni, helyette a cikkben a mítosz lényegi elemeinek összefoglalása olvasható. Kevésbé részletesen, de a Faqir Hádzsi-féle mítoszzal lényeges elemeiben megegyező eredetmítoszt mesélt el a khankei Sejk Desti is, illetve több jezidi is utalt röviden a mítosznak erre a változatára. A Faqir Hádzsival, illetve Sejk Destivel rögzített mítoszvariánsok teljes szövege és angol nyelvű fordítása hozzáférhető: Spät 2010, 415–450.
- 13 A Páva Angyal (Melek Tawus) a Hét Angyal feje és a jezidiek védőangyala.
- 14 A szúfi hagyományban minden tanítványnak, aki a „misztikus ösvényre” lépett, szüksége volt egy személyes spirituális vezetőre. Egy szúfi mondás úgy tartja, „az a tanítvány, akinek nincs vezetője, annak az ördög a vezetője.”
- 15 A *szur* eredetileg egy szúfi szó, amely szúfi szövegkörnyezetben az „isteni titokra, misztériumra” utal. A jezidi szóhasználatban azonban az angyalokban lakozó isteni esszenciát jelenti, mivel az angyalok Istennek, pontosabban ennek az isteni esszenciának, fénynek az emanációi. A legtöbb jezidi épp ezért a *szur* szó jelentését úgy magyarázza, hogy „fény” (*nūr*), „Isten fénye”, míg a „misztérium” kifejezést csak az iskolázottak használják.
- 16 Nem kizárt, hogy az elképzelés, miszerint a *szur*, amely Angyal Sejk Szin isteni esszenciáját reprezentálja, Ádám homlokán volt található, a „Mohamed fényéhez” kapcsolódó muzulmán spekulációk hatását tükrözi. „Mohamed fénye” (*nūr Muhammad*) nem más, mint Mohamed primordiális fénylő szubsztanciája, amely a hagyomány szerint felmenőinek homlokán ragyogott Ádámtól kezdve egészen Allahig és Amináig (Rubin 1975). Ez a motívum idővel kilépett a muzulmán hagyományok keretei közül, és egyfajta mesés közhellyé válhatott. Mindenesetre egyik jezidi informátorom szerint a gyerekkorában hallott jezidi népmesékben a *khasok* (a testet öltött angyali/isteni lények), sőt néha még a közönséges hősök is homlokukon ragyogó fénnel jelennek meg.
- 17 A Tudás Fája gyakran úgy jelenik meg az iszlám hagyományban, mint búza vagy búzafa (Knappert 1985, 37; Lewis 1938, 692). Egyes rabbinikus szövegek szintén a búzával azonosítják a Tudás Fáját (Ameisenowa 1939, 336; Krappe 1927, 238).
- 18 Ádám „Sátánnak” nevezte a Páva Angyalt, a jezidieknek pedig tilos ezt a szót kiejteniük.
- 19 A kurd *cer* (ejtsd dszer v. dzsar) jelentése „korsó, kancsó”.
- 20 A hagyomány szerint Ádámnak és Évának 72 fia, illetve 72 lánya született, akik aztán egymással házasodtak össze.
- 21 Bár a terepmunkám során számos jezidi állította, hogy ismerik ezt a mítoszváltozatot, a írott formában megjelent jezidi eredetmítoszok között csak egyetlen egy, egy jóval kevésbé koherens és sokkal töredezetten elbeszélés kapcsolható ehhez a változathoz. Ez egy kiadatlan doktori disszertációban olvasható, a németországi jezidikkel készített interjúk között (Jasim 1993, 290–292). Eszerint amikor Ádám a Paradicsomban élt mint angyal, egy Gyöngyöt kapott a Páva Angyaltól, amelyet a homlokán viselt. Bukása után száműzték a Paradicsomból, és elvették angyali természetét és ruháját. Majd megteremtették Évát, akitől gyermekei születtek. A Páva Angyal ekkor megkérte Ádámot, hogy adja át a Gyöngyöt, amelyet átváltoztatott egy gyönyörű fiúvá. Az ifjú egy hűrit vett feleségül, és frigyükből születtek a jezidiek. Ebben a verzióban a Gyöngy egyértelműen az Ádám homlokában lévő *szurra* utal, vagyis a „fénycseppre”, ami az anyagi testbe költözött Angyal Sejk Szin erejét, isteni természetét jelképezte. Eltekintve attól, hogy ebben a verzióban a *szur* helyett Gyöngy szerepel, a két elbeszélés közötti egyedüli lényeges különbség Éva szerepe. A Jasim által publikált verzióban a féltékeny Éva megpróbálja rávenni gyermekeit, hogy gyilkolják meg az ifjút. Ám a Páva Angyal összezavarta a gyilkolni készülőket nyelvét, úgyhogy nem értették meg egymást, és a gyilkossági terv meghiúsult.
- 22 Lásd fentebb, 7. jegyzet.
- 23 Siouffi 1882, 259–260; Chabot 1896, 118; Guérinot 1908, 586–587; Joseph 1909, 223; Empson 1928, 45–47, 147–148; Lescot 1938, 59; Nau 915–917; Drower 1941, 91; Kreyenbroek 1995, 37.

- 24 Siouffi 1882, 260; Guérinot 1908, 586.
- 25 A Séth személyéhez fűződő elképzeléseket a legkimerítőbben Klijn 1977 tárgyalja.
- 26 Stroumsa 1984; Pearson 1990; Segal 2002, főként 244–259 („Gnosticism”).
- 27 Az ókori dualista irányzatok éles különbséget tettek a szellem (*pneuma*) és a lélek (*psyché*) között. Míg az előbbi a szellemi világból (a Fény Birodalmából) ered, az utóbbi az anyagi világ része, és a szellem anyagba börtönzését segíti elő.
- 28 A gnosztikus teremtésmítosz és antropológia összefoglalását és elemzését lásd Rudolph 1987; Jonas 1958.
- 29 Stroumsa 1984, 7.
- 30 A fennmaradt kopt nyelvű gnosztikus írások a „másik magra” a görög *σπέρμα ἕτερον* kifejezést alkalmazzák.
- 31 A Nag Hammadi Gnosztikus Könyvtárban még egy *Allogenes* című munka is található.
- 32 Korábban, az egyházatyák eretnekellenes katalógusai alapján, sokan feltételezték, hogy létezett egy „par excellence séthianus szekta”. A legújabb kutatások azonban azt bizonyítják, hogy valójában sosem létezett egy egységes és jól körülhatárolt gondolatrendszerrel rendelkező, séthianusoknak nevezett, konkrét csoport. Ehelyett számos gnosztikus iskola működött, amelyek osztoztak a „séthianus mítosz” alap gondolatán, és nagy jelentőséget tulajdonítottak Séthnek és utódainak. Sokáig ez volt a kulcseleme az úgynevezett „séthianusok” meghatározásának. Ahogy Stroumsa (1984, 7) írja, azok számára, akik séthianizmusról beszélnek, „the main characteristics... of the Sethian-Gnostic system is the self understanding of the Gnostics that they were the pneumatic seed of Seth.” Lásd még Klijn 1977, 81–117 és passim; Wisse 1981; Stroumsa 1984, 1–14.
- 33 Stroumsa 1984, 44–46.
- 34 A gnosztikus mítosz szerint Ádám rendelkezett a gnózissal, vagyis az anyagi és a szellemi világ természetéről alkotott igaz tudással, de a Sötétség hatalmai addig ügyeskedtek, amíg megfosztották ettől.
- 35 Sophia gyakori jelzője, ami összefügg a gnosztikus mitológiában betöltött szerepével.
- 36 Lásd még Pseudo-Tertullianus, *Liber de Praescriptionibus* 47.
- 37 Pearson 1981, 474.
- 38 Lásd még Reeves 1996, 114–115.
- 39 Az „idegen” kifejezés ugyanakkor arra is utalhat, hogy valami a Fény Birodalmából származik, nem pedig az anyagi világból.
- 40 Longer version of *Apocryphon of John* 24.35–25.2: *The Apocryphon of John: Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV, 1 with BG 8502,2.*, ford. és szerk. F. Wisse és M. Waldstein, NHMS 33, Leiden, 1995, 141–143.
- 41 A gnosztikus nyelvzetben a „saját *előtudásának* (*prognósis*) megismerése” azt jelenti, hogy Ádám felismerte korábbi énjét (avagy képes volt visszaemlékezni arra), amely még rendelkezett gnózissal, vagyis tudatában volt annak, hogy a lelke a spirituális világból származik, ám az anyag és a feledés börtönébe zárták. Ennek a korábbi, gnózissal rendelkező Ádámnak a képmása Ádámász, Ádám mennyei előképe.
- 42 A *János Apokrifonja* szerint Mennyei Séth Ádámásznak, a Fény Birodalma Romolhatatlan Első Emberi Lényének a fia. Mennyei Séth a Világító Testekben lakozó Romolhatatlan és Meg-nem-ingó Faj atyja. Ő a „Földi Séth platóni mennyei archetípusa” (Pearson 1981, 483). Más szóval a gnosztikus mitológiában a földi Ádám és Séth a Mennyei Ádámász és Mennyei Séth párjai az anyagi világban. Ahogy Mennyei Séth a Romolhatatlan Faj atyja, úgy a földi Séth is a gnosztikus fajnak (a mennyei faj földi párjának) az őse. Ez érthetőbbé teszi Mennyei Séth szerepét a földi Séth fogantatásában.
- 43 Vagy ahogy Reeves összefoglalja, „while Adam may indeed be responsible for the body of Seth, the »image« associated with Seth (and originally Adam) derives from the heavenly realm. Like his putative progenitor, Seth combines within his person two disparate qualities: he is a corporeal being who bears the »image« of God. This status reinstates the hybrid position that Adam occupies prior to his own disobedience and subsequent forfeiture of the »image«” (Reeves 1996, 119–120).
- 44 Itt a „dicsfény” az egyes hagyományok szerint Ádám és Éva bűnbeesés előtt fénytetére, vagy másképp az őket övező fényre utal. Bővebben lásd Spät 2008b.
- 45 *Apocalypse of Adam* 64.24–65.9, ford. G. McRae: *Nag Hammadi Codices V,2–5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*, szerk. D. M. Parrott, NHS 11, Leiden, 1979, 155–157.
- 46 Nem kizárt, hogy ez a motívum a Séthet Mohamed felmenői közé soroló iszlám hagyományt tükrözi. Mivel a hagyomány szerint Mohamed törvényes és „tisza” házasságok töretlen sorának a lezármazottja Ádámtól számítva, egyes muszlim források azt állították, hogy Séth egy égből alászállt nőt (*hawrāt*, vagyis húrit) vett feleségül, nem pedig a saját, Ádámtól és Évától született leánytestvérét. Lásd Rubin 1975, 74.
- 47 Drower 1941, 91; Empson 1928, 47; Chabot 1896, 118; Ahmed 1975, 203.
- 48 Longer version of *Apocryphon of John*, 25.3–25.10: *Synopsis of Nag Hammadi Codices*, 143–145; Lásd még *Hyposthesis of the Archons* 96.19–26.
- 49 Ahmet 1975, 209; Empson 1928, 45.
- 50 Ahmet 1975, 245; Empson 1928, 45.
- 51 Pearson 1977, 147–50.
- 52 Jasim 1993, 290–92 (7. jegyzet); Siouffi 1882, 260; Guérinot 1908, 586.
- 53 Ez a gondolat a gnosztikusokhoz vezethető vissza. A gnosztikusok pedig a zsidó hagyományokból vették át azt az elképzelést, miszerint Káin az ördögtől származott, aki megerőszkolta Évát. A gnosztikusok azonban Ábelt is ennek az erőszaknak a gyümölcseként képzelték el (Stroumsa 1984, 44–46).
- 54 Bár a manicheus hagyományban Séth(el) Ádám biológiai fia, a feltűnően gyönyörű újszülött leírása a Fény Világával való kapcsolatára utal. Továbbá maga a Séthel név is egyszersmind egy isteni lény neve, akihez számos imádságot és himnuszt címeztek a manicheus irodalomban. Ez a Séth(el) időnként mint a Fény-Elme (*Nus*) nyilvánul meg, vagy mint a mennyei Fény Apostola, a megváltó gnózis kinyilatkoztatója, aki újra és újra megjelenik a földön különböző alakban, akárcsak irodalmi „prototípusa,” a gnosztikus Mennyei Séth (Reeves 1996, 37, 112–113).
- 55 Pearson szerint „az 'idegen' jelző, amivel Éva újszülött gyermekét illetik, kapcsolatba hozható a Séthhez mint *Allogenészhez* ('más magból született') fűződő gnosztikus elképzelésekkel” (Pearson 1981, 149). A Kiválasztott Fajnak, avagy „Séth magjának” is gyakori jelzője az, hogy „idegen” (vagyis idegen az anyagi világban és annak teremtője számára). Ugyanakkor az „idegen” jelző utalhat akár Séth szerepére is, mint a gnózis kinyilatkoztatójára, mivel a gnosztikus szövegek gyakran nevezik „Idegennek” a „Fény Világának követét”, aki a megváltó gnózist elhozza a világba. (Lásd Jonas 1958, 50.)
- 56 Ibn an-Nadim, *Kitab al-Fihrist*. Szerk. és ford. Buyard Dodge, New York – London, 1970, vol. 2., 785.
- 57 An-Nadim, *Kitab al-Fihrist*, vol. 2, 785–786.
- 58 Ford. W. B. Henning, *Selected Papers*, Acta Iranica vols. 14–15, Leiden, 1977, 462, idézi: J. Reeves, „Manichaica Aramaica”, 435. Ennek a manicheus mítosznak a közkedveltségét számos, szintén a Turfán-medencéből származó középperzsa manicheus kozmogonikus töredék bizonyítja (M 4500, M 5566, M4501: W. Sundermann, *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer*, Berlin, 1973, 70–77), továbbá egy mágikus tál Alsó-Mezopotámiából. A Kr. u. 600-ra datált, arameus felirattal rendelkező, „rabbikusnak” nevezett mágikus tál egy perzsa nevű megrendelő számára készült. A felirat egy része Séth

- Ádámnak köszönhető mágikus megmenekülésének manicheus epizódjára utal (Reeves 1999, 437–438).
- 59 Chabot 1896, 118; Joseph 1909, 223; Empson 1928, 47.
- 60 A *szurt* fogalmának értelmezése alighanem már jó ideje komoly intellektuális fejtöréssel járhat. Van, aki gyönggyé változtatta a *szurt* (lásd 20. lábjegyzet), más a homlokból származó vérrrel megtöltött korsókról beszél (Empson 1928, 41, 148). Egy fiatal, egyetemet végzett jezidi pedig, aki legelső interjúm során segített az akkor még alig ismert kurd nyelvvel megküzdni, úgy fordította azt, hogy a Páva Angyal elvette Ádám homlokából a *szurt* (Faqir Hádzsi itt egy olyan mozdulattal kísérte a történetnek ezt a részét, mint amikor valaki megtörli a homlokát), miszerint „izzadtságot vett el” Ádám homlokáról, és ebből alkotta meg Sehidet.
- 61 Rubin 1979, 41–65.
- 62 Lásd fentebb a 46. lábjegyzetet.
- 63 Ezt a véleményt alátámasztja bar Khoni leírása a könyv tartalmáról. A bar Khoninál olvashatók alapján a mű (amelynek témája Éva elcsábítása a gonosz erők által) erősen hasonlít korábbi „séthiánus” művekre, ugyanúgy, mint ahogy az audiánus írás a világ teremtéséről, a *János Apokalipszise*, számos hasonlóságot mutat egy másik „séthiánus” művel, *János Apokrifonjával*. Vö. Reeves 1996, 115–117; lásd még Wasserstrom 1985, 10.
- 64 Stroumsa 1984, 116.
- 65 Al-Biruni, *Chronology* 8, szerk. és ford. E. Sachau, London, 1879, 188.
- 66 Bar-Asher–Kofsky 2002, 171, 185–186.
- 67 Klijn 1977, 107–109.
- 68 Szó szerint „az Igazság/Isten népe”.
- 69 A mítosz egyik változata H. N. Jeyhünábádi *Firqān al-Akbār* című művében olvasható. A könyvet 1902-ben adták ki, de korábbi szájhagyományra támaszkodik. Az információ Dr. Mojane Membradótól származik, aki doktori értekezésében (EPHE, Paris) ezzel a művel foglalkozott.
- 70 A *szilszila* (arab) szó szerinti jelentése „lánc”, de használják „leszármazás”, „családfa”, „genealógia” értelemben is. A szúfi rendek szilszilája a rendet egészen az alapítóhoz visszavezető spirituális vezetők láncolatát jelöli.
- 71 A Kurdisztán hegyvidékén élő és modern arameust beszélő keresztényeket romantikus lelkű és az eredetnek nagy fontosságot tulajdonító 19. századi nyugati utazók azonosították először a hajdani Asszír Birodalom „leszármazottaival”. Ezt a hízelgő elképzelést hamar átvették maguk a keresztények is. Ma az iraki nesztóriánus és káldeus (katolikus) keresztények egyaránt ragaszkodnak az asszír eredet elméletéhez, illetve az asszír névhez – bár hivatalosan csak a Nesztóriánus Egyházat nevezik „Keleti Asszír Egyháznak”. (Vö. Komoróczy 2006, 65–66.)
- 72 „Mithraikus” vallás alatt a jezidik nem a Római Birodalom idején népszerű misztériumvallást értik, hanem a Zoroaszter színre lépését megelőző, „rekonstruált” kurd vagy nyugati iráni „ösvallást”.
- 73 A jezidik az „ezidi” elnevezést preferálják, azt állítva, hogy ez az eredeti elnevezésük (az *Ezd* vagy *Yazd*, vagyis „isten” szóból képezve), nem pedig a Yezid bin Muawiyya (a második Omayyad kalifa) követőire visszavezetett „jezidi”.
- 74 Az új eredetmítoszok részletes tárgyalását lásd Spät 2004, 73–83; Spät 2008a, 393–404.

## Bibliográfia

- Ahmed 1975: Ahmed, Sami Said, *The Yazidis, Their Life and Beliefs*, Miami, 1975.
- Allison 2001: Allison, Christine, *The Yezidi Oral Tradition in Iraqi Kurdistan*, Richmond, 2001.
- Ameisenowa 1939: Ameisenowa, Zofja, „The Tree of Life in Jewish Iconography”: *Journal of the Warburg Institute* 2/4 (1939) 326–345.
- Bar-Asher – Kofsky 2002: Bar-Asher, Meir M. – Kofsky, Aryeh, *The Nusayrî-‘Alawî Religion: An Enquiry into its Theology and Liturgy*, Leiden, 2002.
- Chabot 1896: Chabot, Jean-Baptiste, „Notice sur les Yézidis: Publiée d’Après Deux Manuscrits Syriaques de la Bibliothèque Nationale”: *Journal Asiatique* Sér. ix, t. vii (1896) 100–132.
- Drower 1941: Drower, Ethel Stefana, *The Peacock Angel*, London, 1941.
- Empson 1928: Empson, Ralph. H. W., *The Cult of the Peacock Angel*, London, 1928.
- Fuccaro 1999: Fuccaro, Nelida, *The Other Kurds: Yazidis in Colonial Iraq*, London, 1999.
- Guérinot 1908: Guérinot, Armand, „Les Yézidis”: *Revue du Monde Musulman* 5/8 (1908) 581–630.
- Guest, 1993: Guest, John, *Survival among the Kurds: A History of Yezidis*, London, 1993.
- Jonas 1958: Jonas, Hans, *The Gnostic Religion*, Boston, 1958.
- Joseph 1909: Joseph, Isya, „Yezidi Texts”: *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 25/2 (1909) 111–156.
- Jasim 1993: Jasim, Murad Elias, *The Sacred Poems of the Yezidis: An Anthropological Approach*, PhD thesis, UCLA, 1993.
- Klijn 1977: Klijn, A. F. J., *Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature*, Leiden, 1977.
- Knappert 1985: Knappert, Jan, *Islamic Legends, Histories of the Heroes, Saints and Prophets of Islam*, Leiden, 1985.
- Komoróczy 2006: Komoróczy Géza, „Asszírok: az identitás változásai”: *Ókor* (2006/1) 58–67.
- Krappe 1927: Krappe, Alexander Haggerty, „The Story of the Fall”: *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 43/3 (1927) 236–239.
- Kreyenbroek 1995: Kreyenbroek, Philip, *Yezidism, its Background, Observances and Textual Tradition*, Lewiston, N. Y., 1995.
- Kreyenbroek 2005: Kreyenbroek, Philip, *God and Sheikh Adî are Perfect: Sacred Poems and Religious Narratives from the Yezidi Tradition*, Wiesbaden, 2005.
- Kreyenbroek 1992: Kreyenbroek, Philip, „Mithra and Ahreman, Binyāmīn and Malak Tāwūs”: Gignoux, P. (szerk.), *Recurrent Patterns in Iranian Religions: From Mazdaism to Sufism*, Paris, 1992, 57–79.
- Lewis 1938: Lewis, Bernard, „An Ismaili Interpretation of the Fall of Adam”: *BSOAS* 9/3 (1938) 691–704.
- Lescot 1938: Lescot, Roger, *Enquête sur Les Yezidis de Syrie et du Sjebel Sindjār*, Beyrouth, 1938.
- Mingana 1916: Mingana, Alphonse, „Devil-Worshippers: Their Beliefs and Their Sacred Books”: *Journal of the Royal Asiatic Society* (1916) 505–526.
- Morony 2005: Morony, Michael G., *Iraq After The Muslim Conquest*, Piscataway, N. J., 2005.
- Nau 1915-17: Nau, Francois, „Recueil de textes et de documents sur les Yézidis”: *Revue de l’Orient Chrétien* Ser. 2, Vol. 20 (1915–1917) 142–200, 225–275.
- Pearson 1977: Pearson, Birger, „The Figure of Norea in Gnostic Literature”: Windengren, Geo (szerk.), *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism*, Stockholm, 1977, 143–152.
- Pearson 1981: Pearson, Birger, „Seth in Gnostic Literature”: Layton, B. (szerk.), *The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Con-*

- necticut, March 28-31, 1978, vol. 2. *Sethian Gnosticism*, Studies in the History of Religions 41 (Supplements to Numen), Leiden, 1981, 472–503.
- Pearson 1990: Pearson, Birger, *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*, Minneapolis, 1990.
- Reeves 1996: Reeves, John C., *Heralds of that Good Realm: Syro-Mesopotamian Gnosis and Jewish Traditions*, Leiden, 1996.
- Reeves 1999: Reeves, John C., „Manichaica Aramaica? Adam and the Magical Deliverance of Seth”: *Journal of American Oriental Society* 119/3 (1999) 432–439.
- Rubin 1975: Rubin, Uri, „Pre-existence and Light: *Aspects of the Concept of Nūr Muhammad*”: *Israel Oriental Studies*, Jerusalem 5 (1975) 62–117.
- Rubin 1979: Rubin, Uri, „Prophets and Progenitors in the Early Shī’a Tradition”: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 1 (1979) 41–65.
- Rudolph 1987: Rudolph, Kurt, *Gnosis: the Nature and History of Gnosticism*, San Francisco, 1987.
- Sabar 1982: Sabar, Yona, *The Folk Literature of Kurdistan: An Anthology*, Yale Judaica Series 23, New Haven, 1982.
- Segal 2002: Segal, Alan F., *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Leiden, 2002.
- Siouffi 1882: Siouffi, M. Nicolas, „Notice sur des Yézidis”: *Journal Asiatique* ser. 7. vol. 20 (1882) 252–268.
- Siouffi 1885: Siouffi, Nicolas M., „Notice sur le Chéikh’ Adi et la Sec-te des Yézidis”: *Journal Asiatique* ser. 8, vol. 5 (1885) 78–100.
- Spät 2005: Spät, Eszter, *The Yezidis*, London, 2005.
- Spät 2004: Spät, Eszter, „Changes in the Oral Tradition of the Yezidis of Iraqi Kurdistan”: *The Journal of Kurdish Studies* 5 (2004) 73–83.
- Spät 2008a: Spät, Eszter, „Religious Oral Tradition and Literacy Among the Yezidis of Iraq”: *Anthropos* 103/2 (2008) 393–404.
- Spät 2008b: Spät, Eszter, „Late Antique Literary Motifs in Yezidi Oral Tradition: The Yezidi Myth of Adam”: *Journal of American Oriental Society* 128/4 (2008) 663–679.
- Spät 2010: Spät, Eszter, *Late Antique Motifs in Yezidi Mythology and Oral Tradition*, Piscataway, N. J., 2010.
- Stroumsa 1984: Stroumsa, Gedaliahu G., *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology*, Nag Hammadi Series 24, Leiden, 1984.
- Walker 2006: Walker, Joel T., *The Legend of Mar Qardagh: Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq*, Berkeley, 2006.
- Wisse 1981: Wisse, Frederik, „Those Elusive Sethians”: Layton, B., *The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*, vol. 2. *Sethian Gnosticism*, Studies in the History of Religions 41 (Supplements to Numen), Leiden, 1981, 563–576.
- Wasserstrom 1985: Wasserstrom, Steve, „The Moving Finger Writes: Mughīra b. Sa’īd’s Islamic Gnosis and the Myth of its Rejection”: *History of Religions* 25/1 (1985) 1–29.

# Cicero és az epikureus teológia

Németh Attila

Cicero szerint az istenek természete kiváltképpen nehéz és homályos kérdés, de rendkívüli jelentősége van a lélek megismerése szempontjából, és befolyásolja a vallás előírásait is. Az istenek természetére vonatkozó eltérő filozófiai nézetek azonban a szkeptikus ítéletfelfüggesztést (*epoché*) teszik szükségessé, s ennek megfelelően Cicero, mint az akadémia híve, *Az istenek természetéről* című dialógusában a teljes pártatlanság látszatából kiindulva igyekszik bemutatni a kurrens hellenisztikus filozófiai iskolák – az epikureusok és a sztoikusok – nézeteit, majd Cotta bírálati révén érvényre juttatni az akadémiai gondolkodás helyes megközelítésmódját.<sup>1</sup> Az epikureus teológiát Velleius, egy kora római epikureus beszéde foglalja össze az első könyvben, amely némileg meglepő módon nemcsak az akkor még élő filozófiai iskolák teológiájára vonatkozó kritikával szolgál, hanem egy teljes preszokratikus doxográfiát és annak epikureus kritikáját is elének tárja.

Jogosan merül fel a gyanú, hogy Cicero a dialógus írása során szorgosan másol is, hiszen elsőre nem tűnik relevánsnak olyan filozófiai nézetekkel való csatározások szerepeltetése, amelyeket már senki nem képviselt Cicero idejében. Egy Atticushoz írt levél (XIII. 39,2) pedig, úgy tűnik, a Velleius beszédéhez használt forrást is megjelöli: az éppen a szóban forgó dialóguson dolgozó Cicero azt kéri Atticustól, hogy küldje el neki az epikureus Phaidros *Az istenekről* és a sztoikus babilóniai Diogenés *Athénáról* című műveit. Phaidros (Kr. e. 138–70/69) Cicero kortársa és – éppen úgy, mint gadarai Philodémos (Kr. e. 110–40/35) – az epikureus szidóni Zénón (Kr. e. 155–75) tanítványa volt, akit maga Cicero is hallgatott Athénban. Még érdekesebb, hogy bár Phaidros munkája elveszett, Philodémos *A jámborságról* című művének az egyik papiruszon szereplő szövege alapjaiban megegyezik a Cicero által előadott doxográfiával.<sup>2</sup> Azaz nemcsak az derül ki világosan, hogy Cicero mely epikureus iratok mintája alapján szerkesztette meg Velleius beszédét, hanem az is, hogy annak elrendezésén Philodémos művéhez képest változtatott, és az abban szereplő doxográfiát eltérő módon reprezentálta. Amíg Philodémos például az istenekről vallott többi nézetről teljesen megengedően nyilatkozik, Cicero az epikureusokat úgy állítja be, mint akik a sajátjuktól eltérő minden istentant cáfolni kívántak atomista fizikájuk alapján. Azaz jól látható, hogy Cicero a doxográfiai kritika során egyértelműen eltorzítja az elődök epikureus értelmezését, és Velleius vonatkozó zavaros kritikája is elsősorban azt a célt szolgálja, hogy rossz filozófusoknak állítsa be az epikureusokat. Mindazonáltal Velleius pozitív, epikureus istentana az egyik legfontosabb forrásunk az epikureus teológia megértéséhez. Tanulmányomban elsősorban azt szeretném megvizsgálni, hogy Cicero szövege hogyan illeszkedik az epikureus teológia lehetséges értelmezéseihez.

## 1. Az epikureus teológia standard értelmezései

Már az ókortól kezdődően kétféle: realista és idealista olvasata létezett az epikureus teológiának. A realista értelmezés szerint a halhatatlan és boldog epikureus istenek a végtelen univerzumban lévő, számosságukra nézvést végtelen, de kiterjedésüket

tekintve véges kozmoszok közötti terekben élnek.<sup>3</sup> Nem ők teremtették ezeket a kozmoszokat, és nem is ők tartják fenn. Erre egyrészt Epikuros atomista fizikája a magyarázat, másrészt pedig az, hogy az istenek ilyen típusú tevékenységei nem lennének összeegyeztethetőek a boldogságukkal. Továbbá, az istenek lakhelye már csak azért sem lehet a mi kozmoszunkon belül, mert akkor az istenek ugyanazon erőknél lennének kitéve az atomokból és űrből felépülő világunkban, mint amelyek a mi felbomlásunkat eredményezik. Ahogyan Lucretius fogalmaz (*DRN* III. 18–24):

...az isteni lények  
békés lakhelye, melyet szél vagy záporosó nem  
ver soha, sem fagytól csipős dérré jegesült hó  
nem hull rája fehéren, mert fellegtelen égnek  
boltja borítja mosolygó fényvel előntve örökké.  
Ott ellátja a természet mindennel a létet,  
és nem sérti a lélek békéjét soha semmi.<sup>4</sup>

Jogosan merül fel a kérdés, hogy vajon a kozmoszok közötti terek nem atomiak-e, azaz a bennük jelenlévő dolgok nem ugyanúgy atomokból és űrből állnak-e. Mivel az epikureus természetfilozófia alapján a válasz egyértelműen pozitív kell hogy legyen, az epikurosi istenek realista értelmezése problematikussá válik. Az epikureus fizika szerint csak három dolog létezhet örökkévalóan: (1) az atomok, (2) az űr és (3) az univerzum egésze,<sup>5</sup> viszont az összetett testek – amilyeneknek az isteneknek is lenniük kell – előbb-utóbb felbomlanak.<sup>6</sup> A probléma megoldásához nem elégséges válasz az, hogy ők bizony a kozmoszok közötti terekben laknak: egyrészt, mert az is tele van folytonosan áramló atomokkal, amelyek kívülről destruktívan hatnak rájuk, másrészt, mert még ha megengedjük is, hogy a lakhelyük minden tekintetben békés legyen – mint azt ahogyan az idézett Lucretius-szöveg állítja –, akkor sem lehetnek mentesek az őket felépítő atomok folytonos mozgásaitól, amelyek – a realista értelmezés szerint, összhangban az epikureus természetfilozófiával – finom képecskék formájában folyamatosan leválnak testük felületéről.<sup>7</sup> Ahhoz, hogy az istenek összetett testeik örökkévalóak legyenek, egy olyan örökkévalóan folyamatos atomi utánpótlásra lenne szükségük, amelynek a mennyisége pontosan megegyezik azzal, amit elveszítene. Márpedig ezt sem a véletlenszerűen áramló atomokkal teli kozmoszok közötti terek, sem pedig az ettől mentes kozmoszok közötti terek nem biztosítják a számukra.

Az idealista értelmezés szerint az istenek a hosszú és boldog emberi élet idealizált gondolatkonstrukciói.<sup>8</sup> Ahogyan Sextosnál olvashatjuk, Epikuros szerint az istenekről alkotott képzetünk az ébrenlétünk és az álmaink során látott ember alakú isteni képecskékből származik, amit aztán a gondolatalkotás analogikus módja szerint felruházunk az örökkévalóság és a boldogság legtökéletesebb formáival.<sup>9</sup> Ehhez először egy igen hosszú életű emberre gondolunk, akinek a múltját, jelenét és jövőjét kiterjesztjük a végtelenbe, majd hasonlóképpen egy boldog ember gondolatától eljutunk a legtökéletesebb boldogság gondolatához, amely attribútumokat azután a gondolatalkotás analogikus módjával – a Sextos által is használt epikureus *terminus technicus* szerint az átmenettel (*metabasis*) – hozzákapszolunk az álmainkban látott istenek képzetéhez. Sextos szerint ez a gondolatmenet azonban körben forog, mivel a bol-

dogság (*eudaimonia*) isteni (*daimonia*) tulajdonság, és a „boldog” (*eudaimón*) szót az epikureusok arra használták, akinek az istensége (*daimón*) jól (*eu*) van elrendezve. Márpedig ebben az esetben ahhoz, hogy az emberi boldogság fogalmával rendelkezessünk, először az isten fogalmát kell megragadnunk; csak hogy az epikureus elképzelés szerint ahhoz, hogy rendelkezessünk az isten fogalmával, először el kell képzelnünk egy boldog embert.

## 2. Az epikureus teológia Velleius szerint

Velleius pozitív reprezentációjának egy részlete a *locus classicus* a modern kommentátorok idealista értelmezéséhez, amely mellett magam is érvelni fogok. Miután Velleius megállapítja, hogy az istenek nem testek, csak testszerűek, és nincsen bennük vér sem, csak valami vérszerű,<sup>10</sup> így folytatja a gondolatmenetet:

(1) Az istenek ereje és természete olyan, hogy elsősorban nem érzékeléssel, hanem gondolkodással fogjuk fel, (2) és nem valamilyen testi meghatározottság vagy számszerűség révén, ahogy azokat a dolgokat, amelyeket Epikuros keménységük miatt steremnonoknak, szilárd testeknek nevez, (3) hanem azon képek révén, amelyeket hasonlósággal (similitudine) és átmenettel (transitione) értünk meg, (4) mivel (cum) a rendkívül hasonló képek végtelen sora mutatkozik meg a megszámlálhatatlan atomokból és áramlik az istenekhez (ad deos adfluat). (5) Szellemünk nagy gyönyörűséggel teli erőfeszítéssel irányul ezekre a képekre, és értelmünkkel fogjuk fel, milyen is a boldog és örökkévaló természet.

(DND I. 49, Havas László fordítása, módosításokkal)

A mondottak jól értelmezhetőek az idealista értelmezés keretei között, azonban ahhoz, hogy ezt tisztán lássuk, röviden érdemes összefoglalnunk az epikureus érzékelélméletet és az azzal analóg gondolkodáselméletet a látás paradigmátikus példáján.

Epikuros szerint érzékelteink a dolgokról leváló finom atomi konfigurációknak az érzékszervekre gyakorolt hatására jönnek létre. A látás esetében a lelkünkben létrejövő képzetek (*phantasiai*) minden mentális tartalom nélküli, a dolgokról leváló atomi képecskék hatásának az eredményei, amelyek úgy reprezentálják a dolgokat, ahogyan azok számunkra az adott interakciók eredményeiként megjelennek. Az érzékeléseink során megjelenő érzetek irracionálisak, mentális tartalommal a róluk alkotott ítéleteinkkel töltjük meg őket. Ha a távolban a fa alatt álló figuráról leváló képecskék egy képzetet hoznak létre a lelkemben, akkor a képzetemről alkotott ítélettől függ, hogy a távolban álló alakról melyik proposíciót (azaz kijelentést) fogalmaz meg magamban: azt, hogy „Az egy ember”, vagy pedig azt, hogy „Az egy szobor”. Ahhoz, hogy ezeknek a proposícióknak a formájában ítéletet alkothassak, Epikuros elmélete szerint rendelkeznem kell az ember, illetve a szobor előzetes fogalmával (*prolépsis*). Az ítéletalkotás tehát az érzéklet és egy már a lelkünkben lévő ismeret párosításával történik, és így Epikuros magyarázata szerint (akárcsak Platón *Theaitétos*-ának viasz hasonlatában<sup>11</sup>) a téves ítélet téves párosítás eredményeként jön létre. A két elmélet alapjaiban mégis eltér egy-

mástól: Platón az *Állam* V–VII. könyveiben kifejtett kognitív pszichológiája, illetve a *Timaios*ban előadottak az ítéletalkotást az empirikus világra korlátozzák; a *Philébos*ban pedig már egy ezzel összhangban álló, kizárólag az érzékelés tárgyaira korlátozott modellről olvashatunk. Epikuros ellenben minden megismerést az érzékelésekre vezet vissza. A gondolkodás tárgyai is mind az érzékeléseinkből erednek, amelyek roppant finom képecskék formájában közvetlenül az elmére hatnak, és a gondolkodás során így létrejövő fogalmaink vagy a közvetlen tapasztalatból származó érzékleiteinkhez kapcsolódó megfontolás (*logismos*) eredményei, vagy a megfontolás segítségével felállított arányosság (*analogia*), hasonlóság (*homoiotés*) vagy kombináció (*synthesis*) által létrejött fogalmak.<sup>12</sup>

Velleius szerint az istenek természetét a hasonlóság és átmenet (*similitudine et transicione*) gondolkodásmódjainak eredményeképpen létrejött atomi képeken keresztül fogjuk fel. A *similitudine et transicione* fordulat jelentése vitatott: Philippson felvetése<sup>13</sup> sokáig elfogadott volt a modern kommentátorok között, miszerint Cicero a *similitudine et transicione* fordulattal Philodémos *kath' homoiotéta metabasis* („hasonlóság szerinti következtetés”) görög terminusát fordítja.<sup>14</sup> Ez Philippson szerint azt jelentené, hogy az istenek természetére a hozzájuk hasonló képecskék alapján következtetünk. Ezzel szemben Elizabeth Asmis, a realista értelmezés egyik képviselője szerint arról van szó, hogy az egyes istenek közötti hasonlóságról következtetünk az istenekről alkotott általános fogalmainkra.<sup>15</sup> Végül az idealista értelmezők az emberek és az istenek közötti hasonlóság alapján létrejövő átmenetként (*metabasis*) értik a terminust, és a fentebb tárgyalt Sextos-szöveghehellyel támasztják alá érvelésüket.<sup>16</sup>

Mindezen álláspontokat<sup>17</sup> kívánja visszautasítani Purinton érvelése, miszerint Cicero valójában Philodémos egy másik terminusát, a *hyperbasist* fordítja a *transitio* szóval, a *similitudine* pedig egyszerűen csak „hasonlóság”-ot jelent. Ezen értelmezés szerint a *transitio* azt az átmenetet hivatott jelölni, amikor a folyamatosan áramló képecskék az elmén belüli átmenet (*transitio*) által válnak az elme számára érzékelhetővé. Ezt az olvasatot látszik alátámasztani az I. 109-ben a *transitio* fogalmának használata, amikor Velleius a folyton-folyvást egymásba átmenő képecskékről beszél, aminek eredményeként a sok képből nekünk csak egy ötlük a szemünkbe.<sup>18</sup> Ezek szerint az istenek természetét a gondolkodásunk során megmutakozó képek hasonlósága és egymásba való átmenete során létrejövő képzetek alapján érzékeljük. Mindazonáltal ez az olvasat is problematikusnak tűnik, ha a szöveg belső logikájából indulunk ki. Az I. 49 (1–3)-ban azt olvassuk, hogy Cicero a hasonlóság és átmenet (*similitudine et transicione*) szerinti gondolkodás típusát szembeállítja a gondolkodás azon módjával, amikor valamilyen testi meghatározottsággal vagy számszerűséggel gondolunk el valamit. Ez utóbbit a legegyszerűbben úgy értelmezhetjük, mint amikor a tapasztalatban adott egyedi dolgot gondolunk el a róla leváló képecskék egymásba való átmenete során létrejövő képzetek alapján. Azaz Purinton olvasata alapján Velleius ugyanazt a dolgot látszik szembeállítani egymással: a sok hasonló kép egymásba való átmenete (*transitio*) következtében létrejövő egyedi képzetek (*e multis una videatur*, I. 109) szerinti elgondolás módját a gondolkodás ugyanezen módjával.<sup>19</sup>

A szöveg viszont jól értelmezhető, ha a tapasztalatban közvetlenül adott dolog elgondolásával szembeállítjuk a gondol-

kodás azon módját, amikor – ahogyan ez az istenek esetében történik – a rendelkezésre álló hasonló képek végtelen sorának a hasonlóság szerinti következtetés által az általános jegyeik alapján gondolunk el valamit – az istenek esetében az örökkévalóság és a boldogság mentén.<sup>20</sup> Azaz a szöveg ezen olvasata szerint az isteni természetéről következtetés útján gondolkodunk, és következtetés által ismerjük meg az istenség általános jegyeit. Vagy ahogyan Cicero maga is fogalmaz: „szellemünk nagy gyönyörűséggel teli erőfeszítéssel irányul ezekre a képekre, és értelmünkkel fogjuk fel, milyen is a boldog és örökkévaló természet.”

Maguknak a képeknek az eredetéről viszont egyik olvasat sem árul el túl sokat. Ha valóban az egyes istenekről leváló képecskék végtelen soráról van szó, akkor logikus azt feltételezni, hogy azok a képek magukról a kozmoszok közötti terekben élő istenektől erednek, és így a realista értelmezők jogosan tételezhetik fel, hogy az I. 49 (4)-ben *cummal* bevezetett okhatározói mellékmondat azon része, mely szerint ezek a képek „az istenekhez áramlanak” (*ad deos adfluat*), emendációra szorul.<sup>21</sup> Ugyanis a realista értelmezők csak az *ad deos* kifejezés *ad nosra* vagy *a deisre* való módosításával gondolják fenntarthatónak értelmezésüket. Tehát ezek a képek vagy „hozzánk” (*ad nos*), vagy „az istenektől” (*a deis*) áramlanak. Első pillantásra valóban jobb szöveget kapunk így, hiszen az „áramlik” (*adfluat*) latin konjunktívusza továbbra is a *cum causalétól* függ, és valóban értelmesebb úgy olvasni a szöveget, miszerint azért van szükség arra, hogy a hasonlóság szerinti következtetéssel értsük meg a képeket, mert rendkívül hasonló képek végtelen sora mutatkozik meg a megszámlálhatatlan atomokból és áramlik hozzánk (*ad nos*) / az istenektől (*a deis*), azaz induktív következtetések nélkül képtelenek lennénk elgondolni az isteni természetet a rendelkezésre álló hasonló képek végtelen sora alapján.

Ám a szöveget az idealista értelmezők teljesen értelmesnek találják mindenfajta emendáció nélkül is, azaz az istenekhez áramló (*ad deos adfluat*) képecskékkel. Ezek szerint a bennünket körülvevő megszámlálhatatlanul sok atomból összetevődő megszámlálhatatlanul sok képecske közül az istenek képeinek végtelen sora mutatkozik meg a számunkra, és az ezen képecskék alapján az isteni természetéről levont következtetésünk által létrejön bennünk az isteni jegyek általános fogalma, amelyet az istenek tulajdonságaiként vetítünk ki afféle ideálként. Persze azt az idealista értelmezők már általában elkenik, hogy a szöveg grammatikája alapján ez nehezen védhető olvasat, mivel szövegszerűen a megmutakozó képek végtelen sora és azoknak az istenek felé áramlása a hasonlóság szerinti következtetés okát magyarázza, és nem az indukcióból eredő képeknek az istenek felé való áramlásáról van szó. Azaz ha a szöveget meghagyjuk eredeti változatában, akkor az azt állítja, hogy azért van szükség indukcióra, mert a képek végtelen sora mutatkozik meg és áramlik az istenekhez; ez utóbbi állítás pedig, mint az okhatározói mellékmondat része, nem érthető az idealista értelmezők által kívánt módon.<sup>22</sup>

Mindezek alapján világosan látszik, hogy Velleius számítását sem a realista, sem pedig az idealista olvasat nem tudja evidens módon értelmezni. Álláspontom szerint az istenek természetére vonatkozó gondolatalkotás szövegszerűen az Asmis által javasolt értelmezés szerint rekonstruálható a legkonzisztensebben. Szemben a mindennapi tapasztalatban adott dolgok

elgondolásával, amihez feltehetően véges számú képecskék is elegendőek, az isteni képek végtelen sora csak akkor informatív, ha képesek vagyunk induktív következtetések által, elménk erőfeszítésével elgondolni az isteni természetet. Mindazonáltal az is kétségtelen, hogy ha az istenekre vonatkozó gondolataink okai csak képecskék (*imagines*) – mint ahogyan az idealista értelmezés feltételezi –, nem pedig szilárd testek (*steremnia*) – mint ahogyan az I. 49 (1–3) szövegében, a gondolkodás tárgyai alapján differenciált gondolatalkotás módjai is jelzik –, ez fényt vet arra is, hogy Velleius miért beszél az istenekről úgy, mint akiknek nincsen testük, csak testszerűek, és nincsen vérük sem, csak valami vérszerűvel rendelkeznek.

### 3. A természetes istenfogalom

A vitát egyedül a fenti szöveg alapján azért nem lehet eldönteni, mert nem tisztázza a hasonlóság szerinti következtetés alapján szolgáló képek eredetét. Ha Velleius pozitív istentanáinak egészéből indulunk ki, akkor azt látjuk, hogy Epikuros – hedonizmusának természetes megalapozásával összhangban<sup>23</sup> – a természethez fordult garanciáért ahhoz, hogy valamilyen természetes és ösztönös felismerés mentén a megfelelő következtetésre jussunk az isteni természettel kapcsolatban. Ahogyan Velleius pozitív epikureus istentanáinak elején kijelenti:

*(I) Először is: egyedül ő [Epikuros] látta be, hogy az isteneknek azért kell létezniük, mert a róluk alkotott fogalmat (eorum notionem) maga a természet oltotta be mindannyiunk lelkébe. Mert van-e olyan nép és olyan embercsoport, amelynek tanulása nélkül is ne lenne az istenekről valamiféle előzetes fogalma? Ezt Epikuros prolépsisnek, azaz egy-egy dologról a lélekben eleve meglévő elképzelésnek (informationem) nevezte, amely nélkül semmit sem lehet megérteni, megvizsgálni vagy megvitatni. Ennek az érvelésnek a lényegét és hasznát Epikuros abból az égi ihletésű könyvéből ismertük meg, amely a szabályról és az ítéletalkotásról szól. Ami e kutatás alapját illeti, magatok is láthatjátok: már nagyszerűen leraktuk. Mivel ez a vélekedés nem valami intézményen, szokáson vagy törvényen nyugszik, s mivel minden egyes ember elképzelése szilárdan megegyezik, be kell látni, hogy szükségszerűen vannak istenek, mert olyan fogalmaink (cognitiones) vannak róluk, amelyek belénk ivódtak (insitas), vagy inkább velünk születtek (innatas). Amiben viszont mindannyian természetüknél fogva egyetértünk, annak igaznak kell lennie; azt kell hát vallamunk, hogy vannak istenek. Mivel pedig ez az igazság általánosan elfogadott nem csupán a filozófusok, hanem a műveletlenek körében is, ezért elfogadott tényé kell nyilvánítanunk, hogy van bennünk az istenekről vagy egy előképzet (anticipationem) – mint arról korábban beszéltem –, vagy egy előzetes fogalom (praenotionem) (ahogy Epikuros is prolépsisnek nevezte, az új fogalmakra ugyanis új megjelöléseket kell alkalmaznunk, márpedig ezt előtte senki sem illette ezzel a szóval.) (II) Ez hát a vezérelv, amely alapján azt kell gondolnunk, hogy az istenek boldogok és halhatatlanok. Az a természet ugyanis, amely elképzelhetővé tette számunkra az isteneket, azt véste az elménkbe, hogy őket örök életűeknek és boldognak tartsuk.*

(DND I. 43–45, Havas László fordítása, módosításokkal)

Az idézett szöveg két fő mozzanatra oszlik: az első (I) az istenek létezését, a második (II) azok halhatatlan és boldog tulajdonságait kívánja megalapozni az igazság egyik kritériumának, az istenekre vonatkozó *prolépsis*nek az alapján. Az első mondatban szereplő *notitia* Lucretiusnál is az „előzetes fogalom” (*prolépsis*) latin fordítása. Az előzetes fogalom mint az igazság egyik kritériuma ugyanúgy irracionálisan kell hogy létrejöjjön, mint az érzékelés során létrejövő különféle reprezentációk, illetve az őket kísérő affekciók (*pathé*). Ahhoz, hogy az előzetes fogalmainkat kritériumként használhassuk a korábban vázolt érzékelési és ítéletalkotási modellben, evidensnek kell lenniük, azaz gyakran ismétlődő, evidens érzékeléseken kell alapulniuk. Lucretius (DRN V. 1169–1183) az istenekkel kapcsolatos evidens érzékeléseinket a következőképpen tárgyalja:

*Képzletükben már régen látták a halandók  
Istenek ékes alakjait ébren létük alatt is  
Álmukban még inkább nagyszerű testi növéssel.  
S érzést tettek fel róluk, mert arra mutattak,  
Mintha a tagjaikat mozgatnák s büszke igéket  
Szólnának, mint szép testhez és nagy erőhöz illik.  
És örök életet adtak nekik, minthogy a képtük  
Fennmaradott szakadatlan, s nem másult az alakjuk,  
S főképp mert nem hitték el, hogy lenne erő, mely  
Ily nagy erővel bírót könnyen leigázzon.  
S azt hitték, hogy igen nagy boldogságban is élnek,  
Mert egyet se gyötört a halál félelme közülük,  
S álmukban gyakran látták, hogy mennyi csodást  
Tesznek anélkül, hogy fáradtságukba kerülne.*

Az istenekről alkotott előzetes fogalom létrejötté tehát olyan módon lehet egy természetes folyamat eredménye, hogy az érzékelés mintájára végbemenő gondolkodás reprezentatív anyagában adott képecskékből fakad. Az epikureusok az istenek képeit a gondolkodás számára természettől fogva adottnak tekintették; ha visszatérünk az idézett DND I. 43–45-re, Cicero Velleius előadásában jól érthetően szembeállítja a természet által beoltott *istenprolépsist* a vélekedéssel, szokással vagy a közmegegyezéssel, továbbá az istenekről alkotott fogalmunk természetes létrejöttét az *insitus* és az *innatus* jelzőkkel hangsúlyozza. Velleius reprezentációjában Epikuros erre a természetes és ösztönösen létrejövő *istenprolépsis*re alapozza az istenek léte mellett felhozott érvét, amit a szöveg alapján a következőképpen rekonstruálhatunk:

- (1) Mindenki a saját, az istenekre vonatkozó, természettől fogva létrejövő előzetes fogalma (*prolépsis*) alapján hisz abban, hogy vannak istenek.
- (2) Amiben mindenki természettől fogva meglévő *prolépsis* alapján hisz, az igaz.
- (3) Tehát azt kell vallani: vannak istenek.

A *consensio omnium* érvet Velleius az idézett szöveg második mozzanatában (II) még azzal egészíti ki, hogy ugyanaz a természet, amely elképzelhetővé tette számunkra az isteneket, azt is az elménkbe véste, hogy őket boldognak és örökkévalónak tartsuk, ezáltal mintegy megalapozván, hogy az istenekkel kapcsolatos természettől fogva meglévő előzetes fogalmunk

segítségével helyes következtetésekre jussunk az isteni attribútumok tekintetében.

Az istenek léteire vonatkozó epikureus érvet Cotta azzal az ellenvetéssel szeretné tönkrezúzni, hogy felveti a kérdést: vajon honnan tudjuk, hogy miként vélekedik az összes ember? Mivel az érve bennünk természetből fogva létrejövő, diszpozicionális isten*prolépsisen* alapul, Cottának a hit alapjául szolgáló univerzális fogalmat és annak létrejöttét kellett volna támadnia, és nem magát az univerzális hitet.<sup>24</sup>

A legfontosabb dolgot mégis az érve irányultságából tanulhatjuk: Epikuros szerint az istenek létéről szerzett fogalmunk nem a közvetlen tapasztalatunkon alapszik – hiszen az epikureusok szerint az istenek sem nem teremtették, sem nem irányítják a világot, és még a realista értelmezés szerint sem a világunkban élnek –, hanem a természetszerűleg létrejövő istenfogalmunkból következtetünk az istenek léteire. Azaz Epikuros az istenek létét nem a lehető legegyszerűbb módon, mint az istenekről alkotott fogalmunk eredetét magyarázza, tehát nem azért van róluk fogalmunk, mert léteznek – ami összhangban lenne a *prolépsisek* létrejöttének általános elképzelésével –, hanem éppen ellenkezőleg: egy természetszerűleg bennünk létrejövő fogalomból következtet az istenek létezésére – azaz éppen azért, mert van róluk fogalmunk, létezniük kell. Márpedig ha az istenek léteire a természetszerűleg létrejövő fogalmunk alapján kell következtetnünk, akkor az istenre vonatkozó előzetes fogalom létrejövéséhez a közvetlen tapasztalatban adott képek, amelyek isteninek mutatkoznak számunkra, és amelyek alapján a hasonlóság szerinti következtetéssel megértjük az istenek természetét, nem áramolhatnak hozzánk közvetlenül maguktól az istenektől, máskülönben az érve körben forogna. Azaz az érve irányultsága értelmezésem szerint kizárja az érve realista olvasatának a lehetőségét.

Mit jelent az, hogy az istenekről alkotott fogalmaink természetszerűleg jönnek létre bennünk? Az istenekkel kapcsolatos belénk ivódott (*insitas*) vagy velünk született (*innatas*) fogalmainkat (*cognitiones*) Epikuros minden megismerést a tapasztalatra visszavezető filozófiáján belül egyedül úgy érthetjük, hogy azok egy természetes mentális diszpozíciónak, azaz a lélek természetes állapotának a következményei. Ahogyan Epikuros hedonista etikája szerint minden élőlény természeténél fogva törekszik a gyönyörökre, úgy az emberek esetében a törekvés leggyönyörtelebb elgondolható célja a halál félelmetől mentes, boldog élet. A gondolkodás számára természetszerűleg létrejövő isten*prolépsisek*hez kapcsolódó tulajdonságok, a boldogság és az örökkévalóság, éppen a mindenki számára természetszerűleg felmerülő, az emberi élet idealizált formájára vonatkozó gondolatoknak a következményei.<sup>25</sup>

De mi az eredete akkor a közvetlen tapasztalatunkban adott képeknek, amiknek alapján természetszerűleg eljutunk az isteni természet megértéséhez? Lucretius a gondolkodás mechanizmusának leírása során a gondolkodás anyagának szolgáló képecskék háromféle eredetéről beszél: (a) némelyek spontán módon keletkeznek, (b) mások a dolgokról válnak le, (c) megint mások pedig ezek kombinációiból erednek.<sup>26</sup> A képecskék keletkezésének harmadik módját az epikureusok tipikusan a kentaurok és más mitikus szörnyek képzeteinek a magyarázatára használták; és ahogyan érveltem, a képecskék eredetének második módját a *consensio omnium* irányultsága miatt abban az értelemben kizárhatjuk, hogy e képecskék magukról a valóság-

ban létező istenekről válnának le. Marad az a további két lehetőség, hogy az antropomorf istenek képecskéi vagy magukról az emberekről leváló képecskék idealizált reprezentációi, vagy spontán módon keletkeznek. Lucretius, mint láttuk, hallgat a képzetek eredetéről, de az isteneknek tulajdonított emberi alak arra enged következtetni, hogy voltaképpen maguk az emberek ezeknek a képzeteknek a forrásai – amit sem Lucretius, sem pedig Sextos beszámolója nem zárnak ki.<sup>27</sup> Velleius is úgy beszél az istenek alakjáról, mint amiről részint a természet, részint pedig az értelem tájékoztat. Az előbbi eseten az ébrenlét és az álmok során megjelenő emberi alakokkal támasztja alá ezt az elképzelést,<sup>28</sup> az utóbbi esetekre pedig két érvet is felhoz, amelyeket a következőképpen rekonstruálhatunk:

(A)

(1) A boldog és örökkévaló természethez a legszebb forma illik.

(2) Az emberi forma a legszebb forma.

(3) Tehát az istenek, akik boldogok és örökkévalóak, emberi formával rendelkeznek.

(DND I. 47)

(B)

(1) Az istenek boldogok.

(2) Boldogság erény nélkül nem lehetséges.

(3) Az erény pedig értelem nélkül nem lehetséges.

(4) Az értelem csak emberi alakban létezhet.

(5) Tehát az isteneknek emberi formájuk van.

(DND I. 48)

Cicero Cottája a három bizonyítás kritikája során a természetes felismeréssel szemben azt rója fel Velleiusnak, hogy nem veszi észre azt, hogy az istenek emberi alakból való felruházása voltaképpen a bölcsék műve, hogy annál könnyebben készíthessék a tanulatlan emberek lelkét az istenek tiszteletére.<sup>29</sup> A második érvel szembeni ellenvetés lényege az a Xenophanészt megidézhető gondolat,<sup>30</sup> miszerint minden élőlény saját fajtáját tartja a legszebbnek. A harmadik érvel szemben Cotta helyesen ismeri fel, hogy az első három premisszából nem következik a negyedik, és ezért a következtetés érvénytelen. Mindazonáltal Cotta kritikájának tanúsága szerint jó okunk van feltételezni, hogy az epikureusok az isteni képek közvetlen forrásának magukat az embereket tekintették: miért gondolta Epikuros azt, hogy az istenek az emberektől kapták a külső alakjukat, és nem fordítva?<sup>31</sup> Éppen azért, válaszolhatják az epikureusok, mert az istenek *prolépsisek*hez adott képecskék emberek képecskéi.

Cotta kritikájának egy pontján a következőképpen fakad ki:

*Mert ha az istenek csak a tudatunkban léteznek, nincs bennük sem szilárdság, sem határozott körvonal, akkor mi különbség van aközött, ha egy lókentaurra, vagy egy istenre gondolunk? (DND I. 105).*

Az epikureusok erre azt válaszolhatják, hogy míg a lókentaur képe az ember és a ló képei véletlenszerű kombinációjának az eredménye, addig az istenek képeinek létrejötte az emberi természetbe kódolt szükségszerű folyamat. Valóban, ebből még nem következik, hogy az istenek a tudatunktól függetlenül is léteznének, de az istenek létének bizonyítása alatt az idealista

értelmezés tükrében nem is a tudattól függetlenül létező entitások bizonyítását kell értenünk, hanem a mindennapi tapasztalaton alapuló, mindenki számára természetesen létező etikai ideált. Az istenekről alkotott képünk persze eltérő lehet: ahogyan Epikuros Menoikeushoz írott leveléből kiderül, éppen az istenekről alkotott téves vélekedésekkel eltorzított képzetek okozzák a legtöbb gondot a lélek számára, hiszen például a hatalmat gyakorló istenek képzete félelmet kelt.<sup>32</sup> Az istenekről alkotott képzeteink közötti eltérés az idealista értelmezés szerint a morális állapotaink közötti különbségeknek tulajdonítható: eltérő istenképzeteink a saját erkölcsi állapotainkat tükrözik, és mindenki ezeknek megfelelően képzelet el az isteneket, rontja el, vagy éppen őrzi meg a benne természettől létező istenfogalmat.

#### 4. Cicero és az idealista értelmezés

Cotta kritikája alapján szemmel látható, hogy Cicero mind a realista, mind pedig az idealista értelmezéssel tisztában volt,<sup>33</sup> és amikor papírra vetette Velleius pozitív reprezentációját, akkor nem csak másolt. Mindazonáltal Cotta bírálata alapvetően a realista értelmezés kritikája, és ezért felmerülhet a kérdés, hogy az epikureus teológia idealista olvasata nem csak egy a 19. század során erőteljesen megfogalmazott idealista teológia<sup>34</sup> modern kommentátorok általi visszavetítése-e az ókorba. Ennek a felvetésnek alapvetően két dolog mond ellent: Sextus testimóniuma és magának Velleius pozitív istentanáinak a reprezentációja.<sup>35</sup> Ha megengedjük is a *DND* I. 49 realista értelmezését, akkor is legjobb esetben az atomista elmélet egészével meglehetősen inkonzisztens félmelegoldásokkal kell beérnünk.

#### Jegyzetek

A tanulmány egy kutatási projekt keretében készült, amely az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósul meg (a támogatás száma TÁMOP 4.2.1/B-09/1/KMR-2010-0003).

- 1 Valójában a töredékes formában fennmaradt harmadik könyv befejezése miatt, amelynek végén Cicero a sztoikus tanokat képviselő Balbusszal ért inkább egyet (*DND* III. 95), a kérdés ennél bonyolultabb, de erre a tanulmányomban nem fogok kitérni. Magyarul a problémáról lásd Havas László utószavát: Cicero, *Az istenek természete*, Lazi, Szeged, 2004.
- 2 A szóban forgó papirusz a *P. Herc.* 1428-as, amelynek kiadása: Gomperz, Th. (ed.), *Philodem über Frömmigkeit*, Herculianische Studien, Zweites Heft, Leipzig, 1866. *A jámborságról* többi papiruszának legújabb kiadását lásd: Obbink, D. (ed.), *Philodemus: On Piety, Part 1*, Oxford, 1996, amely nem tartalmazza a *P. Herc.* 1428-at. A papirusszal kapcsolatos legfontosabb tanulmányok: Henrichs, A., „Die Kritik der Stoischen Theologie im P.Herc. 1428”: *Cronache Ercolanese* 4 (1974) 5–32; Obbink, D., „All Gods Are True”: Frede, D. – Laks, A. (szerk.), *Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath*, Leiden, 2002, 183–221.
- 3 A realista értelmezés modern változataihoz lásd Mansfeld 1993; Scott 1995; Giannantoni 1996; Schwiebe 2003; Babut 2005; Konstan 2011.
- 4 Az istenek lakhelyének leírásához használt minta az *Odysseia* VI. 41–45. – A Lucretius-szövegeket a továbbiakban Tóth Béla

Erre lehet példa Long megfogalmazása: „az isteneket elsősorban álmunkban látjuk, szubsztanciájuk tekintetében maguk is álomszerűek, azaz anyagtalank, ugyanúgy, mint a létüket adó képmások.”<sup>36</sup> Természetesen egy kiváló tudós alkalmi félmelegoldása még nem érv a realista értelmezés elvetése mellett, és az is kétségtelen, hogy a probléma egészét tekintve nem rendelkezünk megfelelő mennyiségű és minőségű szöveggel ahhoz, hogy az epikurosi teológia egészére nézvést nyugvópontonra juttathassuk a vitát. Mindazonáltal az is nyilvánvaló, hogy az istenek kvázi testszerűsége és kvázi vérszerűsége<sup>37</sup> a megfogalmazás természeténél fogva ellenáll a realista értelmezésnek, és ahelyett, hogy némi eufemizmussal azt állítanánk: Epikuros teológiája erősen problematikus, a *principle of charity*<sup>38</sup> elve alapján törekedhetünk inkább arra, hogy az ókori forrásokkal összhangban megkíséreljük azt értelmesen rekonstruálni. Velleius pozitív istentana pedig kézenfekvő módon nyitott az idealista értelmezésre úgy, hogy az általam rekonstruált módon a realista olvasat pozitív megoldásait – a *similitudine et transitione* terminus Asmis-féle realista értelmezését és az *ad deos ad nosra* való emendációját – is integrálja az idealista értelmezésbe.

Persze akármelyik értelmezést is tekintette Cicero a voltaképpeni epikureus doktrínának, az istenek tétlenségére vonatkozó kritikája<sup>39</sup> találó: ha az epikureus istenek, amelyek nyugalmával összeférhetetlen egy világ teremtése vagy annak fenntartása, nem gondoskodnak rólunk, és saját tevékenységük mindössze abból áll, hogy a maguk boldogságát elgondolják, akkor nehezen belátható, hogy az epikureusoknak egyáltalán mi szükségük van a vallásra, vagy tétlenségük milyen etikai ideált képes nyújtani a tevékenységben megnyilvánuló erkölcsös életnek.

fordításában idézem (Lucretius: *A természetről*, Budapest, 1957). A tankölteményre a latin cím, a *De rerum natura* rövidítésével (*DRN*) hivatkozom, akárcsak Cicero *Az istenek természetéről* (*De natura deorum, DND*) című műve esetében.

- 5 Vö. *DRN* III. 806–818.
- 6 Démokritos, az ókori atomizmus egyik atyja, éppen ezen megfontolás alapján gondolta azt, hogy az istenek keletkeznek és elpusztulnak, amit Epikuros azonban összeegyeztethetetlennek tartott boldogságukkal, mivel az istenek a halálfélelemtől mentes, nyugodt élet ideáljai.
- 7 Vö. Cotta kritikájával a *DND* I 114-ben.
- 8 Az idealista értelmezés legkonzisztensebb modern értelmezését lásd Long–Sedley 1987, 144–149; illetve az idealista értelmezés egy másik változatát: Purinton 2001. Sedley később némileg módosította korábbi álláspontját, részben Purinton kritikájának a hatására (Sedley 2011).
- 9 Vö. Sextos Empeirikos (Sextus Empiricus), *Adv. math.* IX. 25. 43–47.
- 10 Vö. Lucretius *DRN* V. 146–155.
- 11 Vö. Platón, *Theaitétos* 191a5–196c9.
- 12 Vö. Diogenés Laertios X. 32.
- 13 Vö. Philippson, R., *De Philodemi libro qui est περὶ σημείων καὶ σημειώσεων et Epicurorum doctrina logica*, PhD-disszertáció, Berlin, 1881.
- 14 Ha  $x = p$  és  $y$  hasonló  $x$ -hez, akkor  $y = p$ . Philodemos kifejezése történetileg egészen Aristotelésig vezethető vissza, aki a *Má-*

- sodik analitikában azt írja, hogy ahhoz, hogy valaki definíciókat alkothasson, olyan egyedi eseteket kell összegyűjtenie, amelyek „hasonlóak és különbség nélküliek” (*homoia kai adiaphora*), és „átmennie” (*metabainein*) ezen a módon az egyediről az univerzálisra (II 97b7–39).
- 15 Asmis 1984, 61–80.
- 16 Vö. Long–Sedley 1987, 145.
- 17 Illetve még többeket, lásd Purinton 2001.
- 18 Bár kétségtelen, hogy az I. 109-ben a látás egy fázisáról van szó (*e multis una videatur*), szemben az I. 49-ben szereplő mentális megragadással (*similitudine et transitio perceptis*), Purinton álláspontját ezen a ponton még lehet védeni azzal, hogy az érzékelés és a gondolkodás mechanizmusainak hasonlóságát hangsúlyozzuk.
- 19 Purinton a szöveg belső ellentmondásának feloldása érdekében eltérő olvasatot javasol (Purinton 2001, 195), amely a szöveg értelmén lényegében semmit nem változtat; értelmezését újabb emendációk és hipotézisek bevezetésével igyekszik megvédeni, véleményem szerint sikertelenül (vö. Purinton 2001, 221–231).
- 20 Vö. Asmis 1984, 15. jegyzet.
- 21 Dyck 2003 az oratio obliqua cum + conjunctivusát kommentárjában időhatározói értelemben veszi, és ezért a következő cum (... cum maximis voluptatibus) tum olvasatát részesíti előnyben az 1528-as baseli kézirat alapján a többi kézirat szövegével szemben, ami filozófiailag kevésbé értelmes szöveghez vezet.
- 22 Az itt felvázolt idealista olvasatot voltaképpen a gondolatmenet jelenlegi pontján általam legkonzisztensebbnek tekintett formájában mutattam be és kritizáltam. Sedley (2011) Purinton (2001, 207–209) jogos kritikájának a hatására módosítja olvasatát, és elfogadja Purinton értelmezésének azon részét is, miszerint a *transitio* alatt *hyperbasist* kell értenünk. Ezen javaslattal szemben azonban lásd fenti érvelésemet.
- 23 Vö. Cicero, *De fin.* I. 30.
- 24 Az *istenprolépsis* és a *consensio omnium* kapcsolatához lásd Sedley 2011, ahol a szerző meggyőzően érvel amellett, hogy a *consensio omnium* érv nem Cicero konstrukciója, hanem az eredeti epikureus érv része (szemben Obbink 1992-vel).
- 25 Vö. Sedley 2011, 48–49.
- 26 *DRN* IV. 736–738, vö. Epikuros, *Ep. Hdt.* 48.
- 27 Amennyiben az istenek képeinek közvetlen forrásán magukat az embereket értjük, az *ad deos ad nosra* való javítása az idealista értelmezésen belül is értelmes nyer: azért van ugyanis szükség indukcióra, mert a hasonló képek végtelen sora mutatkozik meg számunkra és áramlik hozzánk (*ad nos*). De ugyanez áll arra az esetre is, ha a spontán módon keletkező képecskéket tartanánk a forrásainak; és azt a lehetőséget sem zárja ki semmi, hogy mindkét eset fennálljon. Sedley úgy érvel, hogy egyrészt mivel a *DND* I. 49-ben az istenekre vonatkozó képzetek a végtelen számú atomokból, és nem az emberekről leváló képecskékből jönnek létre, másrészt pedig a megjelenő istenek képzetei sokkal gyönyörűbbek, mint az emberek reflexiói, ezért a képecskéek eredete túlnyomórészt a spontán keletkezés kell hogy legyen. Ezen megfontolások egyike sem döntő, hiszen az emberekről is végtelen számú atomokból álló képecskéek válnak le, illetve az istenek szépsége lehet egyszerűen a Sextosnál szereplő átmenet (*metabasis*) következménye (vö. 9. jegyzet). Továbbá a magyarázat sokkal gazdaságosabb, ha azt feltételezzük, hogy a képek eredete magukban az emberekből keresendő, mintsem a spontán módon létrejövő ember alakú képecskékből.
- 28 „Mert milyen más alak jelenik meg az embernek akár ébrenlétében, akár álmában [ti. amikor az istenekről elmélkedik]?” (*DND* I. 46).
- 29 Vö. *DND* I. 77.
- 30 Vö. fr. 16, amelyben Xenophanész arra hívja fel a figyelmet, hogy az eltérő etnikumok eltérő módon ábrázolják az isteneiket, és fr. 15, amelyben azt a gondolat kísérletet veti fel, miszerint ha az állatok képek lennének festeni, akkor a maguk képére ábrázolnák az isteneiket. Azonban Xenophanész pozitív istentana alapján mindössze arra következtethetünk, hogy Xenophanész arra kívánta felhívni a figyelmet: az istenek ábrázolása kulturális fejlemény, amiből az epikureusoknak tulajdonított idealista típusú istentan még nem következik.
- 31 *DND* I. 90.
- 32 Vö. Epikuros, *Ep. Men.* 123–124.
- 33 Cotta fent idézett kifakadását (*DND* I. 105) közvetlenül megelőzően, kritikája során ismételtlen összefoglalja a *DND* I. 49-et, az idealista értelmezés *locus classicus*-át, amit teljesen értelmetlennek tekint Cicero, mivel az megszüntetné a vallás *quid pro quo* jellegét.
- 34 Lange, F. A., *Geschichte des Materialismus*, Iserlohn, 1866.
- 35 Obbink 2002 értelmezése szerint a Philodémos-mű *P. Herc.* 1428-as részeiben előadott doxográfiájának kritikája is az idealista értelmezést támasztja alá, de Philodémos egyéb töredékei (*P. Herc.* 26 = *Az istenekről*; *P. Herc.* 152, 157 = *Az istenek életmódjáról*) nem teszik ennyire egyértelművé a kérdést.
- 36 Long 1974, 69.
- 37 *DND* I. 49.
- 38 A források alapján egy elmélet, gondolatmenet racionális és lehető legkonzisztensebb értelmezése.
- 39 Vö. *DND* I. 116–117.

## Bibliográfia

- Asmis 1984: Asmis, E., *Epicurus' Scientific Method*, Ithaca–London, 1984.
- Babut 2005: Babut, D., „Sur les dieux d’Epicure”: *Elenchos* 26 (2005) 79–110.
- Dyck 2003: Dyck, A. R., *Cicero De natura Deorum, Book I*, Cambridge, 2003.
- Giannantoni 1996: Giannantoni, G., „Epicuro e l’ateismo antico”: Giannantoni, G. – Gigante, M. (szerk.), *Epicureismo greco e romano*, Napoli, 1996, 21–63.
- Konstan 2011: Konstan, D., „Epicurus on the Gods”: Fish, J. – Sanders, K. R. (szerk.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge University Press, 2011, 53–71.
- Long 1974: Long, A. A., *Hellenistic Philosophy*, London – New York, 1974 (magyarul: *Hellenisztikus filozófia*, ford. Steiger Kornél, Budapest, 1998).
- Long–Sedley 1987: Long, A. A. – Sedley, D. N., *The Hellenistic Philosophers* 1–2., Cambridge, 1987.
- Mansfeld 1993: Mansfeld, J., „Aspects of Epicurean Theology”: *Mnemosyne* 46 (1993) 172–210.
- Obbink 1992: Obbink, D., „What All Men Believe – Must be True: Common Conceptions and *consensio omnium* in Aristotle and Hellenistic Philosophy”: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 10 (1992) 193–231.
- Purinton 2001: Purinton, J., „Epicurus on the Nature of Gods”: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 21 (2001) 181–231.
- Sedley 2011: Sedley, D. N., „Epicurus’ Theological Innatism”: Fish, J. – Sanders, K. R. (szerk.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge University Press, 2011, 29–52.
- Schwiebe 2003: Schwiebe, M. W., „Sind die epikureischen Götter ‘thought-constructs’?”: *Mnemosyne* 56 (2003) 703–727.
- Scott 1995: Scott, D., *Recollection and Experience*, Cambridge University Press, 1995.

Buzási Gábor (1969) vallástörténész, az ELTE BTK Ókortudományi Intézetének adjunktusa. Kutatási területe a bibliai hagyomány és a hellénizmus viszonya az antikvitásban.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:  
*A mítosz repedései. Újplatonikus hermeneutika Julianus császárnál* (2008/3).

# Iulianus császár naphimnusza és a karácsony eredete

Buzási Gábor

**A**Kr. u. 4. század hatvanas éveinek elején Flavius Claudius Iulianus, Róma akkori egyeduralgója a hosszú és sötét decemberi éjjelek közül hármattal azzal töltött, hogy himnuszt fogalmazott a Naphoz. Azért éppen hármattal, mert, mint mondja, a Nap természetében rejlő hármasságot kívánta így módon is utánozni és az utánzás révén megünnepelni. A Napot a visszatérése alkalmából akarta köszönteni, hiszen pályáján ilyenkor éri el az égi Baktérítő képzeletbeli vonalát, majd érintve azt visszafordul, miként a fogathajtó a hosszúkás hippodrom két végpontján, hogy újra meginduljon felénk. A lóverseny-metáforát szintén maga a császár alkalmazza a téli napforduló ábrázolására, bár minden bizonnyal nem elsőként: a Nap költői-mitikus képzetéhez ősidők óta hozzátartozott a napszekér, általában négy lóval.<sup>1</sup> Hiszen mi más is jeleníthette volna meg találobban ennek az örökké mozgásban lévő, királyian fenséges és a négy évszakot kormányzó lénynek a lényegét, mint éppen a négyfogatú kocsi, amelyen ő maga királyként tündökölt? A Nap természetesen nemcsak a költők képzeletét ihlette meg, hanem természettudósok, filozófusok, teológusok és – mint látjuk – politikusok gondolatait is.<sup>2</sup> Amikor a császár karácsony táján hozzálátott, hogy megírja ünnepi írását a Napról, éppen ezért már komoly hagyományra támaszkodhatott. Művében tömören és tétélesen kifejti, mi a Nap, miért kell megünnepelni, és azt is, hogy miért éppen ilyenkor. De éppen mivel nagy hagyományra támaszkodott – és részben a liturgikus indíttatású sietség miatt is –, sok mindent nem fejtett ki, emiatt gondolatmenete gyakran nehezen követhető.<sup>3</sup> Írásom egyik célja tehát Iulianus okfejtésének a világosabbá tétele. Az értelmezés során a mű világán belül igyekszem maradni, annak próbálom meg a mostani tárgy szempontjából releváns elemeit kiemelni és koherens képpé összeállítani. A tanulmány másik célja az, hogy az így kirajzolódó újplatonikus napteológiát vallástörténeti összefüggésbe helyezze. Itt azt szeretném megvizsgálni, milyen kapcsolat állhatott fenn a korabeli napteológia és az ekkoriban meghonosodó keresztény karácsony, az égi quadrigán vágató napisten és a betlehemi jászolban fekvő újszülött között. A napforduló és a karácsony közötti összefüggés ténye közismert.<sup>4</sup> Iulianus himnusza ezt az ismert kapcsolatot világítja meg újból és részben újszerű módon.

Elsőként magáról a múrról kell szólni mint a császár napteológiájának fő forrásáról; ezután a Napról, ahogy azt Iulianus himnusza ábrázolja (itt tehát nem annyira egy ókori mű, mint inkább egy ma is jól megfigyelhető természeti objektum ókori értelmezéstörténetéről lesz szó); végül pedig az ünnepről.

## A himnusz

Iulianus naphimnusza konfliktusoktól terhes időkben keletkezett. Nem eldönthető, hogy megírásának időpontja 361 vagy 362 téli napfordulója volt-e, de konfliktusokról, mint rögtön látni fogjuk, mindkét esetben joggal beszélhetünk. 361 téli napfordulóját a császár Konstantinápolyban töltötte, ahova mindössze néhány héttel korábban vonult be, hogy átvegye a trónt. Az eseményt csupán azért nem előzte meg polgárhá-

ború, mert elődje és ellenfele, II. Constantius, Nagy Konstantin fia – az első császár, aki a hivatalát is keresztényként vette át – útközben hirtelen meghalt. Az új császár – az ekkoriban *augustus*nak titulált egyeduralkodó – immár nem leplezve, hogy felhagyott a keresztény hittel, amelyben nevelték, és visszatért az istenek tiszteletéhez, haladéktalanul belekezdett újabb konfliktusokat hordozó reformjai megvalósításába.<sup>5</sup> Ezek között a legfontosabb a vallási volt: az új vallástól, vagy szerinte inkább ateista – az istenek létét tagadó – eszmétől akarta megtisztítani a világot.<sup>6</sup> Sokakkal együtt úgy látta, hogy a kereszténység megjelenése és hatalmi helyzetbe kerülése zavart keltett – ha a kozmosz örök rendjében nem is, de az azt leképezni hivatott birodalom rendjében mindenképp. A másik fél viszont, a keresztények, éppen a kozmosz végre megvalósult rendjét látták fenyegetve, Isten kezdetől előkészített uralmát, amelyet most Iulianus személyében váratlanul újra ostrom alá vett az ösgonosz, aki hamis istenek álcája mögé bújva minig is veszélyeztette az üdvterv megvalósulását.<sup>7</sup> Ugyanakkor nem csak általában az egyetemes világrend egymástól való kölcsönös óvása állította szembe a két felet. Ezen belül mindegyikük az antik kultúra értékeit féltette a másiktól, mert egyaránt úgy vélték, hogy azokat a másik jogtalanul ki akarja sajátítani. Úgy gondolták, a másik a maga partikularizmusába akarja belekényseríteni azt, ami lényege szerint egyetemes. A keresztények – a Biblia alapján – azzal érveltek, hogy a pogányok hamis isteneknek tulajdonítják, amit az egyetlen Istennek köszönhetnek, aki a világot teremtette, birodalmakat emel fel és tesz le, és akihez csakis a választottság – a kereszttség – elfogadásán keresztül lehetséges csatlakozni. Legtöbben úgy vélték, hogy ami az antikvitásban értékes volt – filozófia, tudomány, művészet, ékesszólás –, az az igaz Istentől való, az istenek kultusza azonban elhajlás, bálványimádás, így mítoszai is legfeljebb irodalmi értékkel bírhatnak. Iulianus ezzel szemben keresztényellenes vitairatában – Kelsos és Porphyrios nyomán – úgy érvelt, hogy a görög gondolkodás nélkül – amely szerinte azonos az egyetemesel: a gondolkodással mint olyannal – a bibliai szövegek abszurd, vagy legfeljebb banális jelentéssel rendelkeznek. Az érv részeként igyekeznek is kimutatni egyes bibliai helyek szó szerinti értelmének abszurditását.<sup>8</sup> Kizárólag az értelmezés, mégpedig a görög, és főként a platóni gondolkodásra való allegorikus vonatkoztatás teszi a bibliai szöveget értelmessé és hatékonyá. Ha azonban ez így van – érvel tovább –, akkor milyen jogn lépnek fel a kizárólagosság igényével a keresztények? Ha az antik kultúra kisajátítása révén érik el sikerüket, miért nem vallják ezt be? Vagy ha ezt esetleg tagadnák – folytatja –, akkor vonjuk csak meg tőlük a hellén-antik kultúrát, és lássuk, hogyan érvényesülnek anélkül! Ne taníthassanak antik szerzőket, csak ha hisznek az általuk képviselt értékekben és az általuk tisztelt istenekben! Erre irányult elhíresült rétor-ediktuma vagy oktatási törvénye, és erre utal vitairata, a *Contra Galileos* címe is, amely azt sugallja, hogy az antik kultúra többlete nélkül a kereszténység nem egyetemes vallás, legfeljebb egy galileai illetőségű, helyi zsidó szekta.<sup>9</sup> Egyfelől tehát két világ: az úgynevezett pogány és az akkori keresztény világ közti frontvonalon állomásozott a mű szerzője műve megírásakor – annak pogány oldalán, bár neveltetése szerint a keresztény oldalon kellett volna állnia. Másfelől viszont egy fizikai frontvonal is húzódott a közelében: a Róma és a szászánida Perzsia közötti, amelyhez különösen akkor kell őt közel

képzelnünk, ha a művét mégsem 361-ben, a beiktatása utáni zsúfolt hetekben írta, hanem egy évvel később, Antiochiában, a számára is végzetes perzsa hadjáratára készülve. A 363-as év téli napfordulója ugyanis már azért nem jön számításba a keletkezés dátumaként, mert a császár akkorra halott volt – hogy perzsa vagy keresztény kéztől esett-e el a csata közben, nem tűnik eldönthetőnek.<sup>10</sup>

A mű keletkezésének hátterében álló megosztottság azonban az éremnek csupán az egyik oldala, amelyet a vitairatok és az olykor erőszakossá fajuló nézeteltérések képviselnek. A másik oldalon ugyanis, éppen a közös örökség miatt, mindkét fél arra törekedett, hogy megértse és részben elsajátítsa a másik szellemi stratégiáit. A Nap és a téli napforduló értelmezése mindenképpen ehhez az oldalhoz tartozik. Az egyházatyák karácsonyi prédikációiban ritka a nyílt polémia, és Iulianus naphimnuszában sem találjuk ilyesminek nyomát.<sup>11</sup> Legfeljebb azokra tesz néha megjegyzést a császár, akik barmok módjára lefelé, földi dolgok felé fordítják tekintetüket, és nem képesek vele együtt az égi dolgokhoz emelkedni.<sup>12</sup> Ennek megfelelően a stílusa sem harcias, hanem ünnepi és emelkedett, csak elvétve csillan meg benne a szerző többi művére jellemző ironia.<sup>13</sup>

Fontos megemlíteni, hogy a mű a mostani formájában minden jel szerint magáncélra készült, az ajánlása is egy barátnak: az újplatonikus Salutiosnak (Sallustius) szól.<sup>14</sup> Fennmaradása is minden bizonnyal a pogánysággal rokonszenvező újplatonikus hagyománynak köszönhető, az athéni iskola, a bizánci reneszánsz képviselői és a firenzei platonisták közvetítésével – egyik legjobb kéziratának lapjain ma is jól olvashatók Marsilio Ficino latin jegyzetei és részleges fordítása, a kódex pedig a reneszánsz pogányság emblematisz alakjának, Gemistos Pléthónnak a műveit is tartalmazza.<sup>15</sup> Ha a császár hosszabb távú célja esetleg az volt is a naphimnusszal, hogy átdolgozza és publikálja, ez aligha valósult meg: nyilvános felolvasásról nincs tudomásunk, de a szöveg sincs mindenütt olyan mértékben kidolgozva, hogy közkinccsé lehessen tenni – ami természetesen az értelmezést sem könnyíti meg. Csak Salutiosról feltételezhetjük szinte biztosan, hogy olvasta, és talán ő is őrizte meg. Mégis ez a szöveg képviseli a 4. századi pogány napteológia legteljesebb és legrendszeresebb összefoglalását. Ezt a szintézist persze nem a mindössze harmincéves uralkodó hozta létre, aki huszonnégy éves kora óta egyfolytában Galliában háborúzott a germánok ellen. Társaságában azonban ott voltak a szíriai platonista, a későbbi újplatonisták által csak isteniként emlegetett Iamblichos iskolájának egyes tagjai, valamint magának Iamblichosnak egyes művei.<sup>16</sup> Úgy tűnik, ezek egyike tartalmazta annak a napteológiának a tudományos rendszerességgel kifejtett változatát, amelyet a császár most – mint mondja – emlékezetből felidéz és liturgikus céllal lejegyez.<sup>17</sup> Mivel Iamblichos szóban forgó műve elveszett, Iulianus himnusa lépett elő az újplatonikus napteológia, e fontos késő antik vallási képződmény legfontosabb képviselőjévé, és olyan művekkel együtt jelenti annak megkerülhetetlen forrását, mint Macrobius *Saturnaliájának* első könyve (I. 17–23), Proklos egyes írásai, vagy az újplatonikus görög Aristotelés-kommentárok némelyike.<sup>18</sup>

Ha tehát meg akarjuk érteni, mit jelentett a Nap a 4. századi pogány értelmiség számára, Iulianust feltétlenül olvasnunk kell. De ez a mű az egyik legfontosabb forrásunk a téli napforduló alkalmából rendezett napünnep megértéséhez is. Sőt,

meggyőződése szerint a keresztény karácsonyünnep kialakulásának és korai értelmezésének is megkerülhetetlen dokumentuma.

Magáról a szövegről annyit mindenképpen tudni kell, hogy formája attikai görög értekező próza, terjedelme pedig nagyjából megegyezik a jelen tanulmányéval. A prózaforma révén a mű lényegesen eltér más ismert naphimnuszoktól: az Ekhnaton néven is ismert IV. Amenhotepétől, a homérosi Hélios-himnuszról, Proklosétól vagy Assisi Szent Ferencétől. De abban is különbözik tőlük, hogy a Napot nem egyes szám második személyben szólítja meg, hanem harmadik személyben ír róla. Himnusznak azon az alapon szokás mégis nevezni – bár maga a cím ezt a műfaji meghatározást nem tartalmazza –, hogy tárgya egy isten dicsérete. A Napot ugyanis a császár hangsúlyozottan istennek tekinti, és műve értelmezésének egyik legizgalmasabb kérdése éppen az, hogy ezt milyen értelemben teszi. Azért is tekintik továbbá himnusznak ezt a művet, mert szerzője maga mondja a *dedicatiójában*, hogy nem értekezést, hanem mindössze hálaadó himnuszt (*hymnon charistérion*) akart írni az isten tiszteletére.<sup>19</sup> Úgy himnuszt tehát ez a mű, ahogyan például Platón *Timaios*a, amit Menandros rhétor – Platónat idézve – a mindenségről szóló himnusznak (*hymnon tu pantos*) nevez.<sup>20</sup>

Himnusza fő részének gondolatmenetét a császár egy Iamblichostól eredő felosztásnak megfelelően mindjárt az elején három részre osztja: az első a Nap lényegét (*usia*), a második a képességeit (*dynameis*), a harmadik pedig a tetteit vagy műveit (*energeiai*, illetve *erga*) kívánja bemutatni.<sup>21</sup> Bár a tényleges gondolatmenet ezt a szándékolt szerkezetet nem teljesen fedi le, egyfajta hármasság mégis megfigyelhető benne. Először azt vizsgálja, mi a Nap (132c1–142b3); utána a Napnak a láthatatlan, az égi és a hold alatti (földi) valóság hármasságához való viszonyát ismerteti (142b4–152a4) – a Napnak ezt a hármas hatókörét kívánja utánozni a megírás három éjszakája –, végül pedig az emberiség, különösképpen a rómaiak – a császár alattvalói – iránti jótéteményeit sorolja fel (152a5–156c4): itt kerül szóba az ünnep is (155b7–156c4). A gondolatmenet tehát bizonyos ívet jár be, amely valamiféle apokaliptikus égi utazásra emlékeztet. Először felemelkedik a látható világtól a transzcendens és időtlen ég fölötti világba, a Nap lényegéhez; majd miután ott szemlélődve elidőz, visszaindul, és a valóság lépcsőfokain lefelé lépdelve újra eljut a fizikai világba és az időbe, azon belül is a jelenbe, ahhoz a ponthoz, ahol a császár magányában éppen a napfordulót ünnepli. Számunkra most a Nap lényegét tárgyaló első és az emberiségre vonatkozó utolsó rész a leginkább témába vágó. Ezeket fogom tehát az alábbiakban tárgyalni, kezdve a Nap mibenlétével.

## A Nap

Mint láttuk, a császár által is képviselt pogány napteológia központi tétele az, hogy a Nap: isten. Az első kérdés tehát az, hogy milyen értelemben. A műből ugyanis egyértelműen kiviláglik, hogy itt nem pusztán a sok antik isten egyike – Hélios – mibenlétéről van szó a látható Nap ürügyén. Ellenkezőleg: itt a Napnak magának az istensége a kérdés, amihez az antik istenek történetei és kultusza mindössze érveket szolgáltatnak. Mert ahogy a görögben sincs különbség *Hélios* mint tulajdonnév és *hélios* mint köznévi között, ugyanúgy nekünk sem indokolt

eleve különbséget tennünk a Nap mint isten és a látható Nap között. Bár a végeredmény valamiféle különválasztás lesz, a mű megértésének kulcsa mégis éppen az, hogy a Nap mint isten hogyan viszonyul a Naphoz mint égitesthez. Véleményem szerint ennek a viszonynak a megértése vezet el a keresztény karácsony és a téli napforduló közti párhuzam lényegéhez is.

Tulajdonképpen Nap tehát – az, amit ténylegesen Napnak kell neveznünk – csak egy van. A császár ennek a mibenlétét keresi, amit korabeli terminussal úgy nevez: az isten „lényege” (*usiája*). Ez a ma leginkább szubjektív tartalmú szó a 4. században – mint ahogy az antikvitás és a középkor során is mindvégig – fontos filozófiai terminus volt: egy dolog ténylegesen létező mivoltát, maradandó aspektusát fejezte ki. Az egyházatyák sem mellőzhették, elegendő csak a *homo-usios* versus *homoi-usios* (Krisztus egyazon vagy hasonló lényegűsége az Atyával) nagy teológiai vitájára gondolnunk éppen a 4. században.<sup>22</sup>

Iulianus ennek megfelelően tehát meg is határozza a Nap lényegét, mégpedig egy definíció formájában, majd ezt a meghatározást bizonyítja többféle módszerrel. A meghatározás a következő: „A Nap az értelmi istenek között a középső.”<sup>23</sup> Ebből annyi nyomban kiderül, hogy a lényeg meghatározása itt annyit tesz, mint elhelyezni a keresett elemet a valóság térképén. Jelen esetben az istenek, ezeken belül pedig az úgynevezett értelmi istenek között, mégpedig középen – bármit jelentsen is ez. Ahhoz tehát, hogy a definíciót értelmezni tudjuk, a valóság Iulianus által használt térképére van szükségünk, ahol ezek és más, ma használaton kívüli fogalmak értelmet nyernek. Sajnos azonban ő éppen csak egy vázlatot ad, ezért elejtett megjegyzései, más művei, valamint a Iamblichos iskolájához tartozó más szerzők művei segítségével kell azt rekonstruálnunk. Erre a tanulmány keretei nem adnak lehetőséget, ezért csak az eredményt foglalom össze.

Eszerint először is a valóság két alapvető részre oszlik: a láthatóra és a láthatatlanra. Utóbbi transzcendens, nem anyagi, nem tér- és időbeli, nem érzékszervekkel tapasztalható, csak értelemmel (*nus*, *intellectus*) belátható (úgy is nevezik: *noétos* vagy *intelligibilis*), ugyanakkor sokkal inkább *van*, sokkal intenzívebben létezik, és így magasabb rendű, mint az öt érzékszervvel tapasztalható világ. Ezt a legalább Platónig visszavezethető felosztást a 4. században az említett konfliktusok dacára szinte mindenki alapvetőnek tartotta, talán ahhoz hasonlóan, ahogy ma is kevesen vonnák kétségbe a fizikai törvények létét. Éppen ezért itt nincs helye annak, hogy felelevenítsük azokat a klasszikus érveket, amelyek nyomán kialakult az a nézet, hogy ez az ideális világ, a formák világa, szilárdabb létel rendelkezik, mint az örökké keletkező és pusztuló földi dolgok. Abban azonban már nem volt teljes egyetértés, hogy ez a két alapvető létszint hogyan artikulálódik tovább. Iulianusnál – Platón „osztott vonal”-hasonlatára (*Allam* VI 509d6–511e5) emlékeztető módon – mindkét alapvető létszint két további részre oszlik, amint azt később látni is fogjuk.

A valóság két fő része tehát a fizikai-látható-érzékkelhető, illetve a transzcendens, ámde megismerhető. A Nap, a lehető legláthatóbb a láthatók között, itt meglepő módon az utóbbiba sorolódik. Hogyan lehetséges ez? Ezt a szerző egy-egy Platón-, illetve Aristotelés-értelmezés révén világítja meg, amelyeket eredetileg kétségkívül Iamblichos dolgozott ki.<sup>24</sup> A Platón-értelmezés (133a3–c8) az *Allam* Nap-hasonlatára épül (VI

504c9–509d5), ahol, mint emlékeztetés, Platón a Napot a Jóval állítja analógiába, a fényt az igazsággal, a láthatót pedig az értelemmel beláthatóval, és ahol az utóbbi – az intelligibilis – oka és „nemzője” az előbbinek.<sup>25</sup> Ez a kétszintű séma az itteni újplatonikus exegézis során háromszintűvé alakul: nem a Jó és a Nap lesz a valóság két alapvető szintjének a kiindulópontja, hanem a Jó, a Nap – és az azonos nevű égitest. Hiszen a Nap, mint később Proklos mondja majd, nem annak révén került bele a hasonlatba, hogy teste vagy kiterjedése van, hanem csakis annyiban, amennyiben a látás oka, vagyis amennyiben fényforrás.<sup>26</sup> Továbbá az újplatonikus olvasat szerint a Jó felette áll az intelligibilis világnak, ennél fogva, analogikusan, a Nap maga is felette kell hogy álljon a fizikai világnak. A Nap tehát – a Nap maga, vagyis a lényege – ennek az exegetikai műveletnek a során mintegy leválik a napkorongról, és a noétikus valamint a fizikai világ közé emelkedik. Itt tehát Platón inspiráltnak tekintett szövegének szoros exegézise vezetett el egy abszurdnak tűnő állításhoz: hogy a Nap egyrészt nem azonos a Nappal mint égitesttel, másrészt bár a fény forrása, ő maga nem látható – mert hiszen hogyan is lehetne látható, ha egyszer a látható (a fizikai) világ fölé emeltük, vagyis azon kívülre helyeztük?

A császár gondolatmenetében Aristotelés *De animájának* (II 7) az elemzése vezet tovább ebből a paradox helyzetből (133c9–134b7). A filozófus ugyanis a látásról szóló részben bevezeti az „áttetsző” vagy „átlátszó” (*to diaphanes*) fogalmát, amelyet elemzése során testetlen formának, az átlátszó testek átlátszóságát biztosító tulajdonságnak tekint. Ez utóbbival viszont a fény áll anyag-forma viszonyban, hiszen éppen azt nevezük fénynek, ami az átlátszót, ezt a már eleve testetlen valamit, aktuálisan, vagyis ténylegesen átlátszóvá teszi, ami nélkül az csak potenciálisan átlátszó – valójában tehát sötét. Ez pedig éppen a forma (*eidos*). Aristotelés nagy hatású fényelmélete segítségével tehát mintegy tudományosan bizonyítható, hogy a fény testetlen. Így viszont – vonja le a következtetést Iulianus – a Nap sem lehet test, hiszen az ok magasabb rendű az okozatnál, a Nap a féynél, ami pedig a testtelennél magasabb rendű, az nem lehet test. Ebből azonban egyenesen következik, hogy a Nap, amely a fény forrása, semmiképp sem lehet azonos a Nappal nevezett égitesttel. Lényegét (*usiáját*) tekintve legalábbis. Mert a gyakorlatban ez a különválasztás éppen olyan nehezen keresztülvihető, mint ha egy embernél akarnánk minden alkalommal hangsúlyozni, hogy nem rajta van a kabát, hanem a testén, nem ő lépett be a terembe, hanem a teste. Már amennyiben az újplatonistákkal együtt azt gondolnánk, hogy az ember maga: a lelke és az értelme. Noha tehát innen alulról nézve a Nap maga mintegy „összetelődik” a róla nevezett égitesttel, lényegét tekintve mégis teljesen más természetű.<sup>27</sup> Ez az ambivalencia jellemzi Iulianus művét, ami azonban tehát nem következtelenség – ahogy azt számos kutató gondolta –, hanem éppen a dolog lényegéből fakad.

Itt két kérdés mentén kell továbbhaladnunk. Egyrészt azt kell megvizsgálnunk, milyen tulajdonságokkal rendelkezik és milyen szerepet tölt be ebben a tudományos-teológiai (azaz racionális kozmológiai-metafizikai) paradigmában a Nap teste, illetve hogyan viszonyul a testéhez a Nap maga. Másrészt azt a kérdést kell megválaszolnunk, hogy kicsoda a voltaképpeni Nap, ez az egyszerre látható és láthatatlan transzcendens isten. Kezdjük az előbbit!

Mint minden az égen, ebben a tudományos paradigmában a Nap teste is éteri gömb. Az éter (*aithér*) vagy ötödik test (*to pempton sóma*) fogalmát Iamblichos szintén Aristoteléstől vette át, aki annak alapján feltételezte a létét, hogy az égen nem vehető észre változás, csak folyamatos körmozgás – akkor még nem láttak felrobbanó csillagokat, vörös óriásokat és négy elem – természetének megfelelően – lefelé vagy fölfelé törekszik, egymással keveredik, és ezzel folyamatos keletkezést és pusztulást idéz elő.<sup>28</sup> Az éter teljesen áttetsző, nincs benne romlás, és tökéletesen alkalmas arra, hogy befogadja a transzcendens Napból érkező testetlen fényt. Az éter feltételezésével egyszersmind ontológiai különbség jön létre az ég és a föld, a nyolc égi szféra és a hold alatti világ között.<sup>29</sup> Az ég tehát közbülső létszintté lép elő a tisztán transzcendens értelmi világ és a keletkező-pusztuló földi világ között – és így a platóni kétszintű rendszer háromszintűvé válása újabb bizonyítékot nyer. Az ég alacsonyabb rendű, mint a láthatatlan, mert látható és van benne mozgás, ugyanakkor magasabb rendű, mint a földi világ, mert mentes a romlástól. A Nap teste az éteri világon belül is a legkitüntetettebb: egy elmélet szerint, amelyet a szerző csak zárójelben említ meg, fölötte áll még a hagyományosan legkülsőnek tekintett állócsillag-szférának is (148a5–8).

A Nap maga úgy viszonyul ehhez az éteri gömbhöz, hogy felülről, a transzcendens világból bevilágítja a fényét. Itt rögtön felmerül a kérdés: hol van és milyen a fény, mielőtt az éteri testbe megérkezik? Hiszen csak onnantól kezdve látjuk, hogy már benne van, és belőle végtelen sebességgel továbbáramlik.<sup>30</sup> Nyilvánvalóan láthatatlan, vagyis éppen az éteri test az, ahol ugyanez a magasabb szinten még láthatatlan energia láthatóvá válik. Az égitest tehát ebben a modellben egyfajta adó-vevő készülék, amely érzékelhetővé teszi az amúgy érzékelhetetlen hullámokat – azzal a különbséggel, hogy itt hullámokról nincsen szó, hiszen anyagról sincs. Ennyit tehát most a Nap mint égitest és a voltaképpeni Nap viszonyáról.

De mit válaszoljunk a második kérdésre: kicsoda a voltaképpeni Nap? Annyit tudunk, hogy láthatatlan isten, amely a fény forrása. Azt is láttuk, hogy ebben a tudományos paradigmában ez nem paradoxon: az értelmi fény nem azért nem látható a szem számára, mert nem elég világos, hanem mert túlságosan is az. Az anyaggal, pontosabban annak minimumával, az éterrel kell találkozni, hogy láthatóvá gyengüljön. De akkor kicsoda a még láthatatlan tartományban? A szöveg úgy nevezi: „az értelem tiszta tevékenysége” (*achrantos energeia*, 134a8, b3). Magyarul: az anyaggal nem keveredő, azzal nem érintkező tevékenység, amelyet egy értelem végez. Ez az értelem pedig nem más, mint maga a Nap. A Nap tehát: transzcendens isteni értelem, amit Iulianus nemcsak Aristotelés értelmezése, hanem bizonyos föníciai bölcsék hagyománya alapján jelent ki.<sup>31</sup>

Eddig tehát a következő eredményt kaptuk: a Nap maga az isteni értelem. Értelmi tevékenysége, vagyis a gondolatai: a fény. Ez utóbbi végtelen sebességgel kiárad, és az égi szférába érve belép a kozmoszba, amelyet – ezt fontos hangsúlyozni – éppen ezáltal hoz létre. Az isteni gondolkodás egységét a fény egysége fejezi ki, amely nem tagolódik részekre (hiszen nem anyagi), hanem mindenütt ugyanaz. Az isteni gondolkodás sokféleségét ugyanakkor az égitestek végtelen sokasága fejezi ki, amelyek egy és ugyanazon fényt továbbítják. Ezek között kü-

lönleges helyet foglal el a Nap teste, amely egymagában több fényt képes közvetíteni és megjeleníteni, mint az összes többi égitest együttvéve – ezért nem látjuk nappal a csillagokat. Grandiózus kép tárulhatott tehát az eget ily módon szemlélő szeme elé: magának az isteni értelemnek a működését láthatta odafent, amint az az ég felületére kívülről rávetül, és körbeveszi a földet. Az égi formák és mozgások tanulmányozása ebben a paradigmában nem más tehát, mint betekintés az isteni értelembe. Ezért hasonlítva lovakhoz és barmokhoz a császár azokat, akik nem törődnek azzal, hogy oda feltekintsenek, akik nem kíváncsiak saját értelmes mivoltuk isteni ösképére, arra, ami csodálatos szépsége révén még azt is ösztönösen vonzza, aki ennek nincs tudatában.<sup>32</sup>

Most egy időre el kell távolodnunk a himnusz gondolatmenetétől. Annyit azonban meg kell állapítanunk, hogy a most vázolt gondolatmenet azt is lehetővé tette a pogány újplatonisták számára, hogy „tudományosan” igazolják az istenek sokaságát, hiszen az égi fények mind egy-egy istennek – az isteni értelem egy-egy gondolatának – a megtestesülései, noha az isteni értelem kiterjedés nélküli egységet alkotnak. Ebben az értelemben középső tehát a Nap az értelmi istenek között (ez volt Iulianus fenti definíciója): abban tehát, hogy magában tartalmazza és egybefogja őket, mint az értelem a gondolatokat.<sup>33</sup> Vallástörténeti szempontból ennek a Nap-fény-égitestek hármassága alkotta modellt az a jelentősége, hogy lehetővé tette a politeizmus és a monoteizmus egyfajta szintézisét. Hiszen a tulajdonképpeni Nap, aki tehát nem azonos az égitesttel, egységet alkot: ő az egyes égi istenekben felragyogó transzcendens fénysugarak közös eredője. Ugyanakkor ha ugyanezen sugarakat mintegy alulnézetből, az égi fénypontokkal egybeeső végpontjaik felől szemléljük, akkor istenek sokaságát látjuk – mégpedig nem csak metaforikusan, hiszen a fény, mint láttuk, az isteni legközvetlenebbül tapasztalható megnyilvánulása. Itt tehát monoteizmus és politeizmus – már kissé képletesebben fogalmazva – úgy viszonyul egymáshoz, mint nappal és éjszaka: nappal egyetlen mindent magában foglaló fény ragyog, éjjel számtalan, ez azonban csupán egyazon valóság két aspektusa.

Nekünk most – elhagyva tehát a császár gondolatmenetét – a nappali aspektus irányába kell továbbhaladnunk, és az egy Napra kell figyelni, mivel ez rejti magában a kor új és terjedő eszmeáramlatával, az egyistenhívő kereszténységgel való kapcsolódási pontot. Ha pedig ráadásul nem horizontálisan, vagyis – mint az imént – az égbolt (látszólagos) felszínén látható többi fényhez viszonyítva szemléljük a Napot, hanem vertikálisan, akkor egyenesen a kereszténység trinitárius szemléletének figyelemre méltó párhuzamára lelünk. Miben áll ez a párhuzam?

A valóság teljessége a most ismertetett rendszerben – mint ahogy minden más újplatonikus rendszerben is – egy abszolút kiindulópontból (*archéból* vagy princípiumból) ered, amelyet megnevezni transzcendens természeténél fogva lehetetlen.<sup>34</sup> Valahogy mégis kell beszélni róla – így honosodott meg a platonói „Jó” vagy „Egy” elnevezés, az egyik az *Állam*, a másik a *Parmenidész* alapján. De ugyanilyen bevett volt az „Atya” elnevezés is, hiszen képletesen fogalmazva ő nemzi a valóságot, beleértve az értelmi valóságot is.<sup>35</sup> Az „isten” cím pedig minden másnál jogosabban jár neki, hiszen örök és magasabb minden mindennél, márpedig ebben a rendszerben isten az, ami örök

és transzcendens.<sup>36</sup> Adódott tehát a párhuzam a bibliai Atya-Istennel, akit ráadásul a próféta „rejtőzködő Istennek” nevez.<sup>37</sup> Ezt a párhuzamot a platonizmus paradigmájában gondolkodó egyházatyák ki is aknázták, noha számukra Isten léten túlisága általában nem volt elfogadható, hanem a Legfőbb Létezőnek tekintették.<sup>38</sup> Most pedig azt látjuk, hogy fordítva ugyanezt teszi az Apostata is, bár más megfontolásból. A pogány újplatonisták – így Iamblichos – metafizikai rendszerében ugyanis az istenvilág vertikális kibontakozása olyan soklépcsős – bár örök – folyamat, hogy Proklos például monumentális és összegző jellegű *Theologia Platonica*-jában el sem jut egy olyan alacsony szintű valóság tárgyalásáig, mint a látható égbolt – miközben a létnek ehhez a szintjéhez gondolatban felemelkedni Iulianus szerint az emberek többségének nem is sikerül. A császár nap-himnuszában ez a roppant istenvilág összetelődik, és összefoglalólag a noétikus (intelligibilis) istenek egyetlen szintjeként jelenik meg, amely ráadásul valamiképpen az Atyának megfelelő Jó körül helyezkedik el, és tőle még kevésbé elválasztható, mint a Nap fényétől a csillagok fénye.<sup>39</sup>

Így tehát a következő létszint Iulianusnál maga a Nap, aki, mint láttuk, a fény tulajdonságai révén egység és sokaság egyszerre – az értelmi istenek összessége. A mű háttérben álló kibontottabb iamblichosi rendszerben ez is sokkal bonyolultabb. Az értelemnek számos további szintje és eleme van, amelyek mind azáltal hozzák létre a náluk alacsonyabb szinten álló valóságokat, hogy a magasabbra tekintenek, annak szépsége pedig alkotásra és utánzásra indítja őket. Iulianusnál ezzel szemben az isteni értelem, mint Platon *Timaios*-ában a Démiurgos, egyetlen valaki, és a noétikus világra tekintve hozza létre a fizikai világot – a fény segítségével.<sup>40</sup> Maga a Nap tehát, mint az értelmi istenek összessége és „közepe”, közvetlenül a Jótól, tehát az Atyától származik. Ő teremti a világot, de úgy is fogalmazhatunk, hogy általa az Atya teremti azt.<sup>41</sup> Ő maga, mint a tulajdonképpeni Nap, a fénynek (*phós*), vagyis a világosságának (szintén *phós*) az oka, az Atya láthatatlan fényét továbbítja a világ felé. Világosság tehát a világosságából, sőt isten is az istenből, de ugyanígy a világ világossága is, és joggal mondható az is, hogy a mindenség általa lett. Ki ne ismerné fel ezekben a kifejezésekben a niceai hitvallás formuláit és a János-evangélium prológusának szavait?<sup>42</sup> Bár ezeket a szerző ebben a formában nem használja – ezért is került ez el a kutatók figyelmét –, hasonlókat igen;<sup>43</sup> amit pedig mond, az tartalmilag tökéletesen megfelel a credo idézett megfogalmazásainak. Iulianus himnuszát sokáig valamiféle rejtjeles írásként értelmezték: hol kódolt Mithras-kultuszt, hol a *Káldeus orákulumok* (vagy *jóslatok*) teológiájának elfeledett rendszerét keresték – és részben találtak is meg – benne.<sup>44</sup> Elsősorban azért, mert a szerzőben a pogányt látták – kétségkívül nem alaptalanul. Csakhogy, úgy tűnik, a pogányság a 4. században nem egészen olyan volt, mint a klasszikus antikvitásban vagy akár a 4. századot közvetlenül megelőző időkben. Különösen nem egy olyan szerző esetében, aki Nagy Konstantin unokaöccse volt, és akit élete első húsz évében a niceai zsinat generációjához tartozó egyházi emberek oktattak. Kimondhatjuk tehát: a Nap Iulianusnál határozottan krisztológiai vonásokat ölt.

A trinitárius párhuzam ezzel persze még nem teljes, de a harmadik tagja (azaz a Szentlélek) a jelen összefüggésben talán nem is olyan hangsúlyos, mint az első kettő. Annyi azonban megállapítható, hogy az itt leginkább a fénynek felel meg.

Hiszen a fény az, ami az értelmi Napból árad ki, ő az élet és a mozgás princípiuma: az ő hatására indulnak meg – persze öröktől fogva – az égi körmozgások, és az idelenti keletkezés ciklusai is. Ráadásul a fény itt nem csupán a fizikai világot alkotja azáltal, hogy a formákat ráhelyezi az anyagra; hanem az emberi lélekben is a fény – annak értelmi tartománya – aktiválja a benne szunnyadó formákat, ezáltal hozva létre a felismerést és a tudást. A naphimnuszban a fény nem isten, hanem az isten (a Nap) *energeiája* (tevékenysége). Egy másik művében azonban Iulianus őt is istennek tekinti – ott Attisszal azonosítja.<sup>45</sup>

Számunkra azonban most a sok párhuzam közül csakis a Nap és Krisztus közti az érdekes, ezen belül is a megtestesülés problémája. Dacára annak, hogy Iulianus Jézus galileai származását és esendő ember voltát hangsúlyozza, ismert, hogy a 4. századi kereszténységben Krisztus legalább annyira – ha nem inkább – volt isten és *koszokratór* (a világ ura), mint esendő ember, a (deutero-)izaiási Szenvedő Szolga.<sup>46</sup> Ennek az isteni természetnek a romlandó testtel való egyesülése sok fejtörésre adott okot a kor teológusainak. Ezzel szemben Iulianus és a nem keresztény újplatonisták ilyesminek még a lehetőségét is teljességgel elvetették: számukra az éppen karácsonykor ünnepelt megtestesülés tana jelentette az egyik legirracionalisabb keresztény állítást.<sup>47</sup> Hiszen hogyan is keveredhetne az örökké élő isten a romlandó testtel, mely utóbbi lényege szerint nincs is, csupán egy folyamat: a keletkezés és a pusztulás?

Úgy gondolom, hogy a Iulianus himnuszában foglaltak többek között éppen ezt a paradoxont használják ki, és az isten megtestesülésének egy szerintük meggyőzőbb, tudományosan tarthatóbb modelljét kínálják – persze a korabeli tudományos paradigma szerint. Hogyan testesül meg tehát az isten, a második isteni személynek megfelelő értelmi Nap Iulianusnál? Három szempontot kell itt kiemelnünk az eddig elmondottakból: egyrészt nem romlandó emberi testtel egyesül, hanem speciális, éteri testtel, az ötödik elem alkotta gömbbel, amely legfeljebb csak minimális anyagiságával szennyezi be a vele egyesülő istent – éppen csak annyira, hogy láthatóvá váljék. Így teljesül a fokozatosság elve, amely a Iamblichos utáni újplatonikus metafizika egyik alapelve. Másrészt úgy tűnik, nem is maga az isten, a Nap *usiája* egyesül ezzel a minden fizikai testek legtökéletesebbikével, hanem csak a fénye, vagyis az *energeiája*. Igaz, mint láttuk, innen alulról nézve ez a finom distinkció magánál Iulianusnál is elhalványul. Ugyanakkor, ha szigorúan értelmezzük, az isten itt mentesül a fizikai testtel történő lényegi (azaz a lényeg, az *usia* szintjén végbemenő) egyesülés vádjá alól. Harmadrészt pedig az egyesülés örökkévaló: itt tehát nem szorul magyarázatra, hogyan és miért éppen akkor testesül meg az isteni természet, hiszen nemcsak a fény, hanem az éteri gömb is mentes a romlandóságtól, sőt a változás minden formájától is, a helyváltoztatást kivéve (amiről a későbbiekben lesz szó).

Így tehát a Iulianus himnuszában rejlő napteológia arra is alkalmas, és talán eleve arra is irányult, hogy alternatívát kínáljon a keresztény megtestesüléstannak. A Nap és Krisztus közötti 4. századi párhuzamoknak ez csupán egy aspektusa, de talán jól mutatja, hogy a felszíni ellentétek egymás nézőpontjának komoly tanulmányozását rejtik. A teljes kép tehát jóval összetettebb, de annyi talán már ezek alapján is világos, mire

gondolt a császár, amikor az alexandriaiaknak egy alkalommal ily módon kínált alternatívát Krisztus-hittükre: *Ti vagytok az egyetlenek, akik nem érzékelitek a Napból hozzánk érkező fényt? Csak ti nem tudjátok, hogy a nyár és a tél tőle van? Hogy ő éltet és működtet mindent?* (Ep. 111, p. 190.10–13 Bidez). Majd miután röviden megemlíti a Holdat, mint egy másikat a látható istenek közül, így folytatja: *Ezek közül az istenek közül egyiknek sem mertek hódolni* (proskynein), *miközben Jézusról, akit sem ti, sem atyáitok nem láttak, azt gondoljátok, hogy szükségképpen ő a Logosz-Isten?*<sup>48</sup> *Akit viszont az egész emberiség öröktől fogva lát, néz és tisztel – és ezt igen jól teszi; a nagy Napról beszélek* (ton megan Hélion)<sup>49</sup> –, *az értelmi* (noétos) *Atya élő, lélekkel és értelemmel teli, jótékony hatású* (agathoergon) *képmásáról...* (p. 190.15–21) – itt valami miatt megszakad a szöveg, de a gondolat könnyen kiegészíthető: „... a Napot viszont nem tiszteltek, nem tartják istennek.”

## A karácsony

A tanulmány hátralévő, harmadik részében azt szeretném megvilágítani, miért gondolja úgy a szerző, hogy a Napot meg kell ünnepelni, hogy miért éppen ekkor, és ez hogyan függ össze a karácsony keresztény ünnepével. Itt talán világossá válik az eddigi fejtegetések relevanciája: miképpen hagy nyomot egy szépen kidolgozott, de tudományosan meghaladott elmélet egy ma is élő szokáson.

Mindenekelőtt azt szükséges kiemelni, hogy mind a pogány napfordulóünnep, mind pedig a keresztény karácsony Iulianus korában alakult ki, vagy legalábbis ekkor lett teológiai reflexió tárgya. Mert azt természetesen nem lehet feltételezni, hogy az emberiség ne észlelte volna ősidőktől fogva, hogy ilyenkor a napok hosszabbodni kezdenek, és hogy ez számos jó forrása. Nincs azonban nyoma annak, hogy ez a vegetatív tapasztalat valamiféle napünnepben fejeződött volna ki – legalábbis a görög-római antikvitásban.<sup>50</sup> Nem bizonyítható, bár valószínűsíthető, hogy napünnepet elsőként Aurelianus vezetett be a téli napfordulóhoz kapcsolódóan 274-ben, amikor Sol római templomát felavatta, és amikor a Nap már komolyan szóba jött mint a birodalom sokféleségét integrálni képes vallás fókuszusa.<sup>51</sup> Az viszont biztosnak tűnik, hogy az ünnep december 25-éhez történő rögzítése a Róma városi hagyományok döntő szerepére utal, hiszen Iulius Caesar római naptárreformja (a julián-naptár) kötötte az év legrövidebb napját (*bruma*, azaz *brevima dies*) ehhez a naptári időponthoz, miközben a ténylegesen legrövidebb nap a 4. században már december 21-ére esett.<sup>52</sup> Ezenkívül azonban biztosan csak annyi tudható, hogy egy valószínűleg a 4. század előtt készült egyiptomi és egy 354-ből (tehát II. Constantius idejéből) származó Róma városi naptárbejegyzés december 25-ét a Nap születésnapjaként tartja számon.<sup>53</sup> E két bejegyzéstől eltekintve éppen Iulianus naphimnusza a legfőbb bizonyítéka egy pogány napfordulóünnep, a Hélia meglétének. Sajnos az ünneplés mikéntjéről a császár nem sok részletet árul el – nem úgy, mint a tavaszi napéjegyenlőséghez kötődő, és alig leplezetten a húsvét alternatívájaként értelmezett: a meghaló és feltámadó Attiszt ünneplő szent három napról *Az istenek anyjához* írott himnuszában. A naphimnuszt alkalmául szolgáló ünnepről (*heorté*) csupán annyit közöl, hogy azt „a királyi/császári város (*hé basileúsa polis*)

[minden bizonnyal Róma, de az sem kizárható, hogy Konstantinápoly] évenkénti áldozatokkal ünnepli” (131d4–6). Később hozzáteszi még a következőket:

...az újév [ti. január 1.] előtt, közvetlenül az utolsó hónap, Kronos hónapjának elmúltával [azaz december 25-én] rendezzük a Nap tiszteletére a ragyogó ünnepi játékokat [szinte biztosan kocsisversenyt, az égen vágatózó isten utánzásaképpen], az ünnepet a legyőzhetetlen Napnak (Héliói anikétói) ajánlva. Ezután már semmit sem megengedett véghezvinni azok közül a látványosságok közül, melyek – bár homályosak, mégis szükségesek – az utolsó hónap sajátjai [a szerző a saturnáliának (*kronia*) a nép számára fontos, de általa alantásnak és zűrzavarosnak, „homályosnak” tekintett szokásaira gondol], hanem a Kronos-ünnephez (tois Kroniois) mint az év utolsó eseményéhez közvetlenül kapcsolódnak az év körében a napünnep (ta Héliá)

– amelyek eszerint egybeestek a mai két ünnep, a karácsony és az újév közötti héttel (156b6–c3).

Ami a keresztény születésünnepet illeti, az evangéliumok nem adnak támpontot arra nézve, hogy az év melyik napján vagy akár szakában született Jézus. A Lukács által leírt és jól ismert jelenet (Lk 2:6–20) mindössze csillagos (vö. Mt 2:9–10) éjszakát említ. Így a halállal és a feltámadással ellentétben, amely kezdettől a Tórában rögzített kivonulásünnephez kapcsolódott, hiszen ahhoz teológiai és üdvtörténeti szempontból ezer szállal kötődik, a születésnek eleinte nem alakult ki rögzített időpontja és ünnepe. Sőt, úgy tűnik, egyértelműen rögzített ünnepre egy ideig nem is volt igény, hiszen a születés jelentősége csak a megtestesülés és a kettős természet körüli viták során, vagyis a 4. században került a figyelem középpontjába.<sup>54</sup> A 4. század 70-es éveitől kezdve azután hirtelen elterjed a téli napfordulóhoz, a Iulius Caesar-féle naptár szerinti december 25-éhez kötődő karácsonyünnep, mégpedig Rómából kiindulva. Első említése ugyanabból a forrásból: „a 354-es esztendő kronográfusától”, Rómából származik, mint a Sol Invictus ünnepére vonatkozó egyik legkorábbi adatunk.<sup>55</sup> A görög Keleten először Nazianzoszi Gergely (Iulianus athéni iskolatársa, majd ádáz ellenfele) említi 379/80-ban, majd őt követi Aranyszájú János, Nüsszai Gergely és sokan mások; Nyugaton többek között Ágostontól, Torinói Maximustól, Veronai Zenótól és Prudentiustól maradtak ránk karácsonyi homíliák vagy a karácsonyra történő utalások.<sup>56</sup> Ezek közös jellemzője, hogy a Napot és ünnepét krisztológiai vonásokkal ruházzák fel, beszédekben a pogány napistent a bibliai Igazság Napja (Malakiás 3:20), azaz Krisztus írja felül. Ezért nem jellemző tehát a nyílt polémia a 4. századi keresztény szerzők karácsonyi beszédeire: mintegy észrevétlenül igyekeznek a népszerű és a látható napkorong fölötti, annak mintegy szellemi aspektusát jelentő univerzális isteni lényt Krisztussal azonosítani, és ezzel a már lényegében monoteista pogányokat a kereszténység számára megnyerni.<sup>57</sup>

Mindebből Martin Wallraff *Christus verus Sol* című monográfiájában az alábbi következtetést vonja le: „...a keresztény ünnep bevezetéséről tehát nem állítható egyoldalúan, hogy egy azt megelőző pogány hagyományra adott reakció volna. Nyilvánvaló, hogy sokkal inkább párhuzamos jelenségekről van szó, amelyek, ha lehet így fogalmazni, a korszellem egyazon áramlatának két különböző leágazását jelentik.”<sup>58</sup> Hangsúlyoz-

za továbbá annak fontosságát, „hogy a további elemzések során figyelmünket alapvetően a mindkét irányú kölcsönhatásokra fordítsuk”.<sup>59</sup> E közös eredet és kölcsönhatás spekulatív-teológiai háttérét világítja meg Iulianus himnusza, amely értelmezésében több szinten is reflektál a születés és a megtestesülés motívumaira. Melyek ezek?

Szemben az evangéliumi születéssel, a Nap esetében, mint láttuk, semmiféle emberi értelemben vett születésről nem beszélhetünk, hiszen ebben a teológiai elgondolásban épp az a lényeg, hogy az isten örökkévaló módon egyesül a szintén örökkévaló isteni testtel – a fent vázolt módon és értelemben. Egyfajta kompromisszumról és leereszkedésről mégis lehet beszélni az isten részéről, ez pedig a mozgással függ össze. Iulianus többször is kitér arra a nehézségre, hogy a Nap olyan testtel egyesül, amely bár nem romlandó, de mégis bizonyos értelemben változásnak van kitéve, továbbá nem csupán jön, hanem rossznak is az oka. Keresztény szerzők előszeretettel emelték ki, hogy a Nap mégiscsak szolgál (bibliai héber nevére [*semes*] utalva), hiszen minden este kénytelen lenyugodni, a felhők korlátozzák abban, hogy világítson, az idők végén pedig maga is elpusztul.<sup>60</sup> Utóbbi persze a világ örökkévalóságának pogány-aristotelési tétele – egy másik, az itteninél sokkal kiterjedtebb és jobban dokumentált későantik-középkori vita tárgya – érvényteleníteni látszott, az előző kettővel szemben azonban Iulianusnak érvelnie kellett. Érvelésének lényege az, hogy az isten a külső hatásoknak és szenvedésnek kitett világ (*pathétos kosmos*) érdekében mintegy „vállalja”, hogy naponta kering és éves mozgását végzi, különben a gömb alakú föld minden területe részesülne egyenlőképpen az általa odafentről közvetített javakból (138a1–6). A rossznak is, amely távozásával jár, csupán szükségből – a fizikai-térbeli világ jellegéből fakadóan – az okozója, hiszen nem lehet mindenütt egyszerre jelen, nem lehet mindig mindenütt tavasz vagy nyár. Megfogalmazódik tehát a *privatio boni* klasszikus újplatonikus elve is – a rossz nem létezik önmagában, csupán a jó hiányaként –, amennyiben itt sem a Nap okozza a telet és az éjszaka sötétjét, csupán a jelenlétének hiánya (137d6–138a1). Ráadásul az éjszakára a fáradékony emberi természetnek még kimondottan szüksége is van – a Hold feletti világban ugyanakkor a Nap fénye változást nem szenvedve ragyog (153c4–6). A Nap ugyanis a Jó képmása, következésképpen csakis jó származhat tőle. A megtestesülés tehát itt is, miként Krisztus esetében, a kiszolgáltatottak felemelése érdekében történik, nem pedig gyengeségből; ugyanakkor itt az isteni leereszkedés ideje ciklikusan visszatérő, és nem lineáris időben egyszeri.

A ciklikus időn keresztül ragadható meg a Nap metaforikus értelemben vett születése is. Bár ilyesmire a császár nem tesz utalást, a kifejezés ismert volt.<sup>61</sup> Igazság szerint azonban itt nem is a Nap születik meg a téli napfordulókor, hanem a világ és bizonyos értelemben az idő. A Nap tehát nem mint születést elszenvedő kerül párhuzamba Krisztussal, hanem mint aki megtestesülésével megújítja a kozmoszt. Milyen értelemben?

Amikor a Nap jótéteményei között a világ teremtéséhez jut el, Iulianus hangsúlyozza, hogy az időtlenül ment végbe, éppúgy, mint az örök isteni világok (létszintek) létrejötte.<sup>62</sup> Éppen ezért az időnek sincs kezdete, hanem öröktől fogva jeleníti meg az örökkévalóság mozgó képmását.<sup>63</sup> Az örök idő ugyanakkor ciklikusan tagolódik, mégpedig éppen az égitestek, és elsősorban a Nap mozgása révén. Mivel a Nap bizonyult a világ tulajdonképpeni alkotójának, ezért a leginkább még az ő cik-

lusának a kezdete tekinthető az öröktől fogva létező és örökké tartó kozmosz kezdetének. Az év kezdetének az ünnepe tehát valamiképpen a világ kezdetének az ünnepe. Így kapcsolódik össze a napforduló jelentősége az újév kérdésével.

Műve vége felé a császár a Nap jótéteményeinek a legmagasabbaktól – a kozmosz időtlen megalkotásától – kezdett felsorolásában végül a legközvetlenebbekig jut el, így kerül szóba először az emberiség, majd ezen belül Róma. Ebben a hálaadó himnuszban ugyanis minden földi lény érintett, hiszen valamilyen értelemben minden a Nap alkotása és jótéteményeinek függvénye, de Róma különösképpen. A városnak és rajta keresztül az államnak – ideálisan pedig az egész *oikumenének* – a Nappal való szoros kapcsolatát szolárisan értelmezett történetek, kultikus tárgyak és vallási rendelkezések bizonyítják. Így többek között a Nappal azonosított Juppiter temploma a Város lényegi magját képező Capitulumon (153d5–9), Romulus fogantatása a Nappal azonosított farkastól, majd Quirínusként való felvétele újra csak a Naphoz (154a3–d9), az évszakokat szimbolizáló Vesta-szüzek által őrzött tűz (a Nap éltető melegének a szimbóluma, 155a1–5) – de mindenekelőtt a naptár. A római naptár ugyanis nem csupán szoláris, szemben az összes többi népével az egyiptomiakat leszámítva (155a5–b3), de az év helyes és természet szerinti kezdetét is egyedül a római naptár találta el – Numa király és a római ősatyák érdeméből.

Róma szoláris jellegének e legfőbb bizonyítékát, a Numának tulajdonított naptárt a szerző – az ős király utódja – kisebb fejezetben mutatja be (155b7–156a6). Elmondja, hogy minden nép ünnepelte az év kezdetét, és bármely időpontot választott is, azzal a Nap ajándékait ünnepelte. Ami persze nem is lehetne másként – tehetjük hozzá –, ha egyszer minden a Naptól származik. Iulianus azonban ezzel nem kevesebbet állít, mint hogy az emberiség természetes vallása a napvallás. Azt is állítja továbbá, hogy ezek az újévek a Nap négy fordulata köré csoportosulnak. Egészen költői képekkel írja le, mi a szép a tavaszban, miért értelmes nyáron tartani az újévet, és miért a legokosabbak azok, akik ősszel tartják: mert ők már biztosak lehetnek benne, hogy az azévi termést sikerült betakarítani, és van mit megünnepelni – mármint a Nap adományai közül. Ez persze, mint kiderül, ironia. Az igazi bölcsék ugyanis nem azok, akik a hasznosság felől közelítenek, hanem akik az okokat ismerik fel: *A mi ősapáink (...), kezdve magával az isteni királlyal, Numával, még inkább tisztelték az istent, és elhagyván a szükségesség szempontjait, mivel természetből istenek voltak és kimagasló értelmi képességűek, felismerték, hogy ezeknek ő – a Nap – az oka* (155d5–156a1). Ezért helyezték a téli napforduló idejére a római újévet, holott akkor látszólag semmi nem kezdődik és nem is fejeződik be a földi dolgok közül.

Természetesen tény, hogy a római újév – ha nem is valószínű, hogy Numa Pompilius óta, de a császárkorban már mindenképp – január 1-jére, nem pedig december 25-ére esett.<sup>64</sup> Iulianus azonban ebből is érvet kovácsol a római újév szoláris jellege mellett: éppen azért helyezték az ősök január első napjára az év kezdetét, mert akkor lehet már szabad szemmel is látni, hogy növekszik a fény. Továbbá számára ez is azt bizonyítja, hogy az ünnep régi, hiszen azóta már rendelkezésre állnak a pontos asztronómiai ismeretek – az alexandriai tudományosság eredményei –, és innen tudjuk, hogy a valódi napforduló mikor van.

A megtestesülés és a kezdet fenti párhuzamain kívül, úgy vélem, egy harmadik finom párhuzam is kirajzolódik itt a nap-

ünnep és a betlehemi születés között. Mindkét esetben arról van szó, hogy miközben az emberek élnek a maguk életét: adnak-vesznek, tavasszal kihajóznak, nyáron aratnak, ősszel betakarítanak, a legnagyobb észrevétlenségben, a tél kiszolgáltatottságában megszületik az élet, mindezek, az élet minden örömeinek közös oka: az új életciklus, és vele újjászületik a kezdet nélküli kozmosz. A fény csak metaforikusan születik újjá, hiszen az isteni tevékenységben hangsúlyozottan nincs semmi változás. A világ azonban a lehető legszorosabb értelemben, hiszen ennél szorosabb értelemben egy örökké tartó világ esetében semmilyen időpontról nem mondható el, hogy a kezdet pillanata volna.

A Nap tehát ily módon nemcsak annyiban kerül krisztológiai megvilágításba, amennyiben a rejtőzködő – mert megragadhatatlan – Atya képmásaként őt magát jeleníti meg, és az ő teremtő művét teljesíti be a láthatatlanok (az értelmi lények) és a láthatók között, hanem annyiban is, hogy bizonyos értelemben megtestesül, és ezáltal lehajol rászorul – mert a lét kiszolgáltatottabb szféráiba vetett – teremtményeihez. Így kapcsolódik össze nemcsak a két „Nap”, de a két „születés” is: a jászolban síró gyermeké és az égen vágató istené: mindkettő célja, hogy általa a világ – és benne az ember – újjászülessék.

## Összegzés

A két rivális hagyomány a 4. század második felében egyazon időpontban ünnepelte a Születést. Egyikük a kor tudományos világképéből kiindulva az örökkévaló világ kezdetét és teremtőjének újbóli eljövételét; másikuk a Nap visszafordulásában és a fény növekedésében a történetnek tekintett megváltó születés szimbólumait látta. Ami az egyiknél valóság, a másiknál metafora – és fordítva. Mindkettő egy-egy Nap-értelmezés: az egyiknél az égitest a trascendens isten valamiféle trónusa, a másiknál szimbóluma. A keresztény értelmezés végül magába olvasztotta az előbbit, ami az újplatonikus napteológia időnkénti fellángolása ellenére később már ilyen intenzív formában nem is jelentkezett. A korai modernitástól kezdődően azután maga a természettudományos világkép is összedől, mind a Nap elhelyezkedését, mind a fény természetét, mind pedig az égitestek anyagát tekintve, ez pedig magával rántotta a metafizikai felépítményt is. Ettől azonban csak annál érdekesebb arra gondolni, hogy a ma is ünnepelt ünnep születése és nagy időszakával a késő antik napteológiával függ össze. Hogy ez az alapvetően természetünnep, amely egyrészt üdvtörténeti tartalommal töltődött fel, másrészt kifinomult tudományos-metafizikai reflexió tárgya volt, e kettő találkozásának hatására – egy időben legalábbis – kozmikus jelentőségre tett szert.

És hogy miért ünnepelte Róma egyeduralkodója ezt a pogány karácsonyt három decemberi éjjel magányában? Talán mert az értelmi szépség és az ok szemlélése alkotó lendületet inspirált benne, mint szerinte magában a Napban is, hogy a világot folyamatosan alkossa. Mert a Nap király voltának végiggondolása révén alakult ki benne az a politikusi ideál, hogy ugyanúgy rendezze az emberi valóságot, mint a Nap az égit, a földit és az ég felett. Végül a Nap lélekvezető – a lelkeket magához emelő – tevékenységének felidézése pedig valószínűleg a halál megvetését erősítette benne amire hadvezérként hamarosan szüksége is lett.<sup>65</sup>

## Jegyzetek

A tanulmány előadás formájában elhangzott az Ókortudományi Társaság felolvasóülésén, 2010. december 17-én, Budapesten, az ELTE Bölcsészettudományi Karán. A tanulmány elkészítéséhez az OTKA K 81278 számú pályázata nyújtott támogatást.

- 1 Vö. O. Jessen „Helios” szócikkével: *RE* VIII. 1 (1912) 88–90. Egyes görög városokban ennek jeleként lovat vagy lovakat áldoztak a Napnak, sőt akár teljes quadrigát süllyesztettek a tengerbe áldozatul, vö. uo. 67. A Napszekér mint (tiltott) kultusz tárgy megjelenik az Ószövetségben is: 2Kir 23:11.
- 2 Jó áttekintést nyújt a Nappal kapcsolatos görög képzetetről Fauth 1995, xvii–xxxiii („Der griechische Sonnengott in der ‘vorsynkretistischen’ Phase”). Átfogó, lexikon jellegű mű magyarul is olvasható a Nap kultúrtörténeti jelentőségéről: Jankovics Marcell, *A Nap könyve*, Csokonai Kiadó, Budapest, 1996.
- 3 Legutóbb – több mint száz éve – G. Mau írt kommentár jellegű tanulmányt a műről: *Die Religionsphilosophie Kaiser Julians in seiner Rede auf König Helios und die Göttermutter*; Teubner, Leipzig, 1907, 3–89; a legtöbb későbbi értelmezés az ő munkájára támaszkodik. Az újabb kutatások közül meg kell említeni a következőket: Foussard 1978; Dillon 1999; Opsomer, J., „Weshalb nach Julian die mosaisch-christliche Schöpfungslehre der platonischen Demiurgie unterlegen ist”: Schäfer 2008, 128–156. Vö. még Buzási 2008.
- 4 A téma kutatásának úttörője H. Usener volt (lásd Usener 1911). A kutatástörténet tömör összefoglalását lásd Wallraff 2001, 174–175, 2. jegyzet.
- 5 Iulianus életéhez lásd Rosen 2006.
- 6 *Az istenek anyjához* írott teológiai himnuszát (mely a most tárgyalt műnek sok tekintetben a párja és kiegészítése) többek között ezzel a fohással zárja: „Adj minden embernek boldogságot, melyben a legfőbb (to *kephalaion*) az istenek ismerete; a római nép közösségének pedig elsősorban azt, hogy lemossa (vagyis »ledörzsölje«: *apotripsasthai*) magáról az istentelenség (*atheotés*) foltját!” (*Matr.* 180a7–b2 Rochefort).
- 7 Vö. elsősorban Nazianzoszi Gergely és Alexandriai Kírilloz *Contra Julianum* című vitairatait: Grégoire de Nazianze, *Discours 4-5 Contre Julien*, kiad. Bernardi, J., Cerf, Paris, 1983 (Sources Chrétiennes 309) és Cyrille d’Alexandrie, *Contre Julien I.*, kiad. Burguière, P. – Évieux, P., Cerf, Paris, 1985 (Sources Chrétiennes 322).
- 8 Vö. mindenképp *Contra Galileos* (kiad. Masaracchia, E., Ateneo, Roma, 1990), fr. 13–16 (= 75a–b, 80c–d, 86a, 89a–b), ahol a paradicsom-történet (Genézis 2–3) szó szerinti jelentésének abszurditását igyekszik kimutatni. Nyitva hagyja ugyanakkor a lehetőségét annak, hogy a bibliai szövegek rejtett értelemmel rendelkeznek (fr. 17 = 93d–94b) – akkor viszont már nem különböznek lényegileg a görög és más mítoszoktól. Kelsos magyarul is olvasható: Órigenész, *Kelszosz ellen*, ford. Somos R., Kairosz, Budapest, 2008, illetve Kelszosz, *Igaz szó*, ford. Komoróczy G.: *Világosság* 1969 március, melléklet. Porphyrios kiadása: Harnack, A. von, *Porphyrios ‘Gegen die Christen’. 15 Bücher: Zeugnisse, Fragmente und Referate*, Berlin, 1916. Angolul: Berchman, R. M., *Porphyry against the Christians*, Leiden–Boston, 2005.
- 9 Iulianus iskolatörvényéhez lásd Banchich, Th., „Julian’s School Laws: *Cod. Theod.* 13.5.5 and *Ep.* 42”: *Ancient World* 24 (1993) 5–14.
- 10 A császár halálával kapcsolatban lásd Rosen 2006, 363–366.
- 11 Az egyházatyák karácsonyi prédikációinak jellegéről lásd Wallraff 2001, 183–187.
- 12 Vö. *In Sol.* 143b5–8: „Halljátok hát, mit mondanak, akik az eget nem lovak és marhák vagy más értelem nélküli és tanulatlan állatok módjára bámulják, hanem belőle kiindulva a láthatatlan természetre igyekeznek következtetni!”
- 13 A iulianusi ironia legnagyobb tárháza kétség kívül az antiokhiaiakat az önironia eszközével kipellengérező *Misopogón* (Szakállgyűlölő).
- 14 Vö. *In Sol.* 157b8–c4. Szinte bizonyos, hogy ő az a Salutios, akinek *Peri theón kai kosmu* című műve fenn is maradt, és *Az istenekről és a rendezett mindenségről* címmel magyarul is olvasható Lautner Péter fordításában: *Pogány teológia I.*, 35–63.
- 15 Riccardianus Gr. 76, 115v–129r (Firenze). A szöveg hagyományozástörténetéhez vö. Bidez, J., *La tradition manuscrite et les éditions des discours de l’Empereur Julien*, Ghent–Paris, 1929.
- 16 Vö. *Ep.* 12, p. 19.2–3 (L’Empereur Julien, *Oeuvres complètes* I/2: *Lettres et fragments*, kiad., ford. Bidez, J., Les Belles Lettres, Paris, 1972<sup>3</sup> [1924<sup>1</sup>]), amelyben – még galliai állomásozása idején – azt kéri Priskos nevű újplatonikus mesterétől, hogy szerezze be neki Iamblichos egyes műveit.
- 17 Vö. *In Sol.* 157b8–158a4.
- 18 Proklos művei közül különösen a Naphoz írt himnusza (kiad. Vogt, E., Harrassowitz, Wiesbaden, 1957, 27–28; magyarul Weöres Sándor fordításában olvasható a *Görök költők antológiája* című kötetben) fontos, valamint többi műveinek alábbi szakaszai: *In Rem publicam I* (kiad. Kroll, W., Teubner, Leipzig, 1899) 269–287 (magyarul: „Proklos kommentárja Platón Nap-hasonlatához”: *Pogány teológia I.*, 79–121); *In Timaeum III* (kiad. Diehl, E., Teubner, Leipzig, 1904), 53 skk.; *Theologia Platonica II* 7 (kiad. Saffrey, H.-D. – Westerink, L. G., Les Belles Lettres, Paris, 1974) és VI 12 (kiad. Saffrey, H.-D. – Westerink, L. G., Les Belles Lettres, Paris, 1997). Az Aristotelés-kommentárok közül fontos: Priskianos, *Metaphrasis*, kiad. Bywater, I., Reimer, Berlin, 1886 (CAG Suppl. I,2) és (Pseudo)-Simplikios, *In De Anima*, kiad. Hayduck, M., Reimer, Berlin, 1882 (CAG XI).
- 19 Vö. *In Sol.* 158a2–3.
- 20 *Diairesis* 337.22–24. Ugyanakkor a császár egy filozófiai értekezésben megszokottnál jóval több retorikai eszközt használ.
- 21 Vö. *In Sol.* 132b4–8.
- 22 Vö. Ayres 2004.
- 23 *mesos en mesois tois noerois theois* (156d1, vö. 141d7–8, 132d7–133a1, 138c6–7). A definíció így is fordítható: „középső az értelmi istenek között, akik maguk is középsők” – hiszen, mint látni fogjuk, mind a Nap, mind pedig ezek az istenek középen helyezkednek el két másik létszint között.
- 24 Erre utal, hogy párhuzamai fellelhetők későbbi szerzőknél, akik Iamblichosra hivatkoznak (Iulianusra viszont nem).
- 25 A szövegnek az újplatonikus olvasatot követő fordítását lásd *Pogány teológia I.*, 68–78.
- 26 *In Remp.* I 276.23–277.4 (*Pogány teológia I.*, 88–90).
- 27 Az „összetel(ód)ás” (*telescoping*) metaforája R. T. Wallistól származik, vö. Wallis 2002, 157–158, 196.
- 28 Vö. Aristotelés, *De caelo* (magyarul: *Az égbolt*, ford. Lautner P., Akadémiai, Budapest, 2009, 7–171) I 1–4.
- 29 A nyolc égi szférát az antikvitásban ismert hét bolygó köre és az ezeket körülvevő nyolcadik „héj”: az állócsillagok szférája alkotja.
- 30 A végtelen sebesség az anyagtalannak feltételezett fény esetében szó szerint értendő, hiszen nincs szó anyagi részecskékről, amelyek bármilyen gyors, de mégis térbeli mozgást végezhetnének.
- 31 *In Sol.* 134a6–b1. A föníciai napteológiáról lásd Azize 2005.
- 32 Az égi szépség ösztönösen vonzó hatását a császár himnusza bevezetőjében (130c2–131b2) egy gyermekkori élményére történő utalással szemlélteti.
- 33 Természetesen itt nem a diszkurzív, azaz lépésről lépésre haladó gondolkodásról van szó, amelynek tárgyai felmerülnek, tudatosulnak, majd szükségképpen más gondolatartalmaknak adják át a helyüket, hanem arról, amit Plótinus *noésis*nek nevez, vagyis amikor az értelem megvilágosodásszerűen egyszerre tekinti át ön-

- maga egész tartalmát, vagyis önmagát. Emberi értelem esetében ez csak ritkán lehetséges, isteni értelem esetében azonban állandó, vö. Wallis 2002, 80–81.
- 34 Az újplatonikus Első Princípiumról magyarul vö. Wallis 2002, 86–92, 124–128 és Bene L. – Kendeffő G., „A császárkori újplatonizmus”: Boros G. (szerk.), *Filozófia*, Akadémiai, Budapest, 2007, 211–253, kül. 214–218.
- 35 Vö. *In Sol.* 136d1–3: „(A Nap) atyjának és nemzőjének pedig azt kell neveznünk, aki a leginkább isten (*ton theiotaton*) és a leginkább felül áll mindenben (*ton hypertaton*)” (a hésiiodosi Hyperión és Theia, a Nap „szülei” [*Theogonia* 371–374] nevének etimológiai értelmezése). Vö. Proklos, *Theologia Platonica* III 21 (kiad. Saffrey, H. D. – Westerink, L. G., Les Belles Lettres, Paris, 1978), 73.25–74.1: „az Első Istent ugyanis ő maga (Platón) nevezi atyának és úrnak (*patera kai kyrion*) a *Levelekben* (VI 323d4).” Az „atya” Homérosznál is a legfőbb isten, Zeusz megszólitásainak állandó jelzője (*Zeu pater*).
- 36 „Ennélfogva tehát a Jó nem más, mint a Platón szerinti Első Isten” – zárja a naphasonlatról szóló értekezését Proklos az *Állam-kommentárban* (*In Remp.* I 287.16–17).
- 37 Izaiás/Jesaja/Ézsaiás 45:15: *él misztattér / Deus absconditus*, a *Septuagintában theos, kai uk édeimen* („Isten, és nem tudtuk / akit nem ismertünk”).
- 38 Vö. Halfwassen, J., „Neuplatonismus und Christentum”: Schäfer 2008, 1–15. A *Septuagintában* Isten így nevezi magát Mózes kérdésére az égő csipkebokorból szólva (Exodus 3:14): „Én vagyok a Létező / a Létező vagyok (*egó eimi ho ón*)”, ami a héber *ehje aser ehje* („leszek, aki leszek / vagyok, aki vagyok / vagyok, aki van”) értelmező fordítása.
- 39 Itt a „körül” természetesen nem térben értendő. Mostanra vált világgá, hogyan oszlik a platóni látható-láthatatlan alapfelosztás további két-két részre: noétikus/intelligibilis – értelmi/noerikus – égi/éter – Hold alatti / földi.
- 40 Vö. *In Sol.* 139c9–d6, 146b5–c2; Platón, *Tim.* 30d1–31a1.
- 41 Vö. *In Sol.* 140a4–7 és J. Opsomer értelmezését: Schäfer 2008, 142–144, aki ugyanakkor amellet foglal állást, hogy Iulianus nem nevezi a Jót kimondottan teremtőnek, még ha ez rendszere egészéből világosan következik is.
- 42 A János-evangélium a későbbiekben is nagymértékben épít a fény (világosság) és a sötétség ellentétére, és Krisztus konzekvensen a fény megjelenítője, vö. 3:19–21, 5:35, 8:12, 9:5, 11:9–10, 12:35–36, 12:46.
- 43 Vö. „Egy istenből származik, egy az egyből (*ex henos proélthe tu theu, heis aph’ henos*)” (141d6–7), illetve a niceai hitvallás szavaival: „aki az Atyától született (*ton ek tu patros gennéthenta*), isten az istentől, világosság a világosságtól (*phós ek phótos*)”.
- 44 Vö. Athanassiadi 1977; Lewy 1956, 152, 183, 225.
- 45 Vö. *Az istenek anyjához* 161c1–168c4, különösen 168a3–5 („Nem helytelen tehát [megállapítanunk], hogy a szóban forgó Attisz fél-isten – hiszen a mítosz is erre céloz –, sőt teljes mértékben isten”) és 168c4.
- 46 Izajás / Jesaja / Ézsaiás 53. fejezet.
- 47 Vö. Wallis 2002, 145–147.
- 48 A szerző itt arra gondol, hogy Jánosnál Krisztus a Logosz (Ige): „És Isten volt az Ige” (1:1). Ennek kritikáját lásd *Contra Galilaeos* fr. 80 (= 333b–e).
- 49 A „nagy” (*mezas*) jelző Iulianusnál többnyire azt a célt szolgálja, hogy megkülönböztesse a tulajdonképpeni a származékoktól, itt a tulajdonképpeni Napot a Naptól mint égitesttől.
- 50 Vö. Wallraff 2001, 177. Vannak, akik a Mithras-kultusból, mások a kikellia nevű egyiptomi Ízisz- és Szarapisz-ünnepből igyekeznek levezetni a pogány ünnepet, de Wallraff szerint nem valószínű, hogy ezek határozták volna meg a 4. századi fejleményeket. Nem említi ugyanakkor azt a figyelemre méltó tény, hogy a deuterokanonikus (csak a *Septuagintában* szereplő) Makkabeusok 1. könyve (4:52–54) a hanukka (a jeruzsálemi Templom újbóli felszentelésének ünnepe) időpontját a téli napforduló körüli időpontra (kiszlív 25-ére) helyezi, hangsúlyozva, hogy ez ugyanaz a nap, mint amelyen egy évvel korábban a hellénisztikus uralkodó bevezette a hagyománytól idegen áldozatot (vö. 1:59).
- 51 Wallraff 2001, 176.
- 52 Ezt az egyre nagyobb eltérést szüntette meg a XIII. Gergely pápa által kihirdetett és a 16. század óta érvényben lévő gregorián vagy Gergely-naptár. Az időközben eltelt több mint öt évszázad során a téli napforduló dátuma mára megint korábbra vándorolt, és ma újra december 21–22-én következik be (pl. 2010. december 21., 23:38; 2011. december 22., 05:30).
- 53 Az egyiptomi naptárban ez áll: „A Nap születésnapja: a fény növekedni kezd (*Héliu genethlion – auxei phós*)” (Boll, F., *Griechische Kalender* Bd. 1: *Das Kalendarium des Antiochos*, Heidelberg, 1910, 10); a 354-es római naptár pedig ezt mondja: „A Legyőzhetetlen születésnapja – 30 cirkuszi futam (*N[atalis] Invicti, c[ircenses] m[issus] XXX*)” (*CIL* 1<sup>2</sup>, p. 278, Mommsen). A két naptárbejegyzéshez vö. Wallraff 2001, 175–176.
- 54 A 3. században jobbra tavaszi dátumok jöttek szóba: május 20. (Alexandriai Kelemen, *Strómata* I 21, 145.6), április 2. (Hippolytus, *Dániel-kommentár* IV. 23, vö. Usener 1911, 374, aki kimutatta, hogy a december 25-ére vonatkozó szavak mindössze egy ügyetlen késői betoldás eredményei), március 28. (a 243-ra datált *De pascha computus* szerint). Ez utóbbi érdekes módon arról tanúskodik, hogy Krisztust már azelőtt is összefüggésbe hozták a Nappal, hogy születése időpontját a téli napfordulóhoz kötötték volna. Március 28. ugyanis a március 25-ére (a tavaszi nap-éjegyenlőségre) helyezett teremtéskezdet utáni negyedik nap, vagyis az égi világítók, így a Nap teremtésének a napja. Vö. Wallraff 2001, 179–180, 185.
- 55 *VIII Kal. Ian. natus Christus in Betleem Iudaeae* („December 25. – megszületett Krisztus a júdeai Betlehemben”), *Chronogr. a 354*, MGH.AA 9, 71 Mommsen. Vö. Wallraff 2001, 179–180.
- 56 A hivatkozásokat lásd Wallraff 2001, 181–186.
- 57 A késő antik pogány monoteizmusról lásd Athanassiadi, P. – Frede, M. (szerk.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Clarendon Press, Oxford, 1999.
- 58 Wallraff 2001, 194: „[...]dass] die Einführung des christlichen Festes nicht mehr einseitig als Reaktion auf eine vorgängige pagane Tradition dargestellt werden kann. Vielmehr handelt es sich offenbar um parallele Erscheinungen, gewissermassen unterschiedliche Ausflüsse der gleichen Strömung des Zeitgeistes.”
- 59 Uo. 182: „bei der weiteren Analyse die Augen grundsätzlich für Interaktionen in beiden Richtungen offen zu halten.” Wallraff munkájának utolsó fejezete (174–195) képviseli jelenleg a karácsony eredetével kapcsolatos *status questionis*. Összefoglalóját lásd uo. 194–195, a kutatás történetét uo. 174, 2. jegyzet.
- 60 Vö. Torinói Maximus, 62. *sermo*: Corpus Christianorum Series Latina 23, Brepols, 1962, 261.2–263.69 Mutzenbecher.
- 61 Lásd fent, 53. jegyzet: *natalis Invicti*.
- 62 *In Sol.* 146b5–c2: „...az isten [ti. a Nap] örökkévaló okból [ti. a Jóból], illetve az intelligibilis világból] jött létre, pontosabban hozott létre mindent öröktől fogva úgy, hogy a láthatatlantól a láthatót isteni akarattal, kimondhatatlan gyorsasággal és felülmúlhatatlan erővel, mindent egyszerre (*athroós*), e mostani időben alkotott meg (tkp. „nemzett”: *apogennésas*).
- 63 Platón, *Timaios* 37d5–7, 38a7–8; az idő és az örökkévalóság plótinosi értelmezését (*Enneasok* III 7) lásd magyarul Bene László fordításában és magyarázataival: *Ókor* 2010/2, 52–68. Plótinos az idő keletkezését mitikusan időbeliként írja le: III 7, 11 (uo. 65–66).
- 64 A római év január 1-jei kezdetét Macrobius is Numának tulajdonítja (*Saturnalia* I 13.3), bár tudni kell, hogy ő ugyanazt a szoláris-újplatonikus hagyományt képviseli, mint Iulianus. A római újév

és újév-változatok (így a hónapnevekben is tükröződő március 1.) történetéhez vö. Graf, F., „Neujahrfest III: Griechenland und Rom”: *Der Neue Pauly* 8. kötet, Metzler, Stuttgart–Weimar, 2000, 872–873. hasáb, és uő, *Der Lauf des rollenden Jahres. Zeit und Kalender in Rom*, Teubner, Stuttgart–Leipzig, 1997.

65 A mű ezzel a fohással zárul: „Harmadszorra fohászokodom tehát, hogy ezen buzgalmamért cserébe legyen kegyes hozzám a

mindenség királya, a Nap, és adjon nekem jó életet, tökéletesebb gondolkodást, isteni értelmet és azt, hogy sors rendelte távozásom az életből a lehető legszelídebb legyen és megfelelő időben következék be, azután pedig feljuthassak őhozzá, és nála maradhassak – ha lehet, örökké, ám ha ez több, mint amit életemmel kiérdemel-nék, legalább számos ezredévnnyi korszakon át!”

## Bibliográfia

### Iulianus naphimnuszának kiadásai és fordításai

L'Empereur Julien, *Oeuvres complètes* II. 2. Kiad., ford. Lacombrade, Chr. (a szövegkiadás valójában J. Bidez munkája, vö. v–vi), Les Belles Lettres, Paris, 1964, 100–138 (francia fordítással).

Wright, W. C.: Julian, *Works* vol. I, Loeb Classical Library 13, Harvard UP, Cambridge, MA – London, 1913, 353–435 (angol fordítással).

Asmus, R.: uő, *Kaiser Julians philosophische Werke*, Philosophische Bibliothek 116, Meiner, Leipzig, 1908, 129–171 (német fordítás).

### Szakirodalom

Athanassiadi 1977: Athanassiadi, P., „A Contribution to Mithraic Theology: the Emperor Julian's Hymn to King Helios”: *JThS* 28 (1977) 360–371.

Ayres 2004: Ayres, L., *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford University Press, Oxford, 2004.

Azize 2005: Azize, J., *The Phoenician Solar Theology: An Investigation into the Phoenician Opinion of the Sun Found in Julian's Hymn to King Helios*, Gorgias Press, Piscataway (N. J.), 2005.

Buzási 2008: Buzási G., *Solar Theology in Neoplatonism: A Commentary on the Emperor Julian's Hymn to the Sun King*, doktori disszertáció, K. U. Leuven, 2008.

Dillon 1999: Dillon, J., „The Theology of Julian's Hymn to King Helios”: *Itaca* 14–15 (1998–1999) 103–115.

Fauth 1995: Fauth, W., *Helios Megistos: Zur synkretistischen Theologie der Spätantike*, Brill, Leiden – New York – Köln, 1995.

Foussard 1978: Foussard, J.-C., „Julien philosophe”: Braun, R. – Richer, J. (szerk.), *L'empereur Julien. De l'histoire à la légende (331-1715)*, Les Belles Lettres, Paris, 1978, 189–212.

Lewy 1978: Lewy, H., *Chaldaean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Paris, <sup>2</sup>1978 (<sup>1</sup>1956, <sup>3</sup>2011).

*Pogány teológia I*: Lautner P. (szerk.), *Pogány teológia I: szövegértelmezés és rendszeralkotás a Plóinosz utáni újplatonistáknál*, Kairosz, Budapest, 2004

Rosen 2006: Rosen, K., *Julian. Kaiser, Gott und Christenhasser*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2006.

Schäfer 2008: Schäfer, Chr. (ed.), *Kaiser Julian 'Apostata' und die philosophische Reaktion gegen das Christentum*, De Gruyter, Berlin – New York, 2008.

Usener 1911: *Das Weihnachtsfest*, Cohen, Bonn, 1911<sup>2</sup>.

Wallis 2002: Wallis, R. T., *Az újplatonizmus*, ford. Buzási G., Osiris, Budapest, 2002 (eredetileg: *Neoplatonism*, Duckworth, London, 1972).

Wallraff 2001: Wallraff, M., *Christus versus Sol: Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*, Aschendorff, Münster, 2001.

Fábián Zoltán Imre (1954) egyiptológus, a Károli Gáspár Református Egyetem oktatója.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:  
*A Halottak Könyve a thébai nekropolisz újbirodalmi sírjaiban* (2008/1–2).

# Egyetlen barátok az óbirodalmi Thébában

## A thébai el-Hoha domb déli lejtőjének feltárása Nefermenu TT 184 számú sziklasírjának körzetében (2010)<sup>1</sup>

Fábián Zoltán Imre

Az egyiptomi régészeti hatóságok lebontották annak a 20. században épített nagyméretű vályogháznak, a Bét Bogdádnak egy részét, mely Nefermenu 19. dinasztia idején készült sziklasírja (TT 184)<sup>2</sup> és a szomszédságában lévő, az Óbirodalom vagy az Első Átmeneti Kor idejére datálható Szeni-iqer-sír (TT 185) homlokzataira és előudvaraira épült. Ezzel lehetőség nyílik e sziklasírok eddig feltáratlan részeinek vizsgálatára. Az alábbiakban megkísérlem összefoglalni, milyen adatokkal rendelkezünk a temető eddig legkorábban tartott díszített sziklasírjairól – köztük Szeni-iqeréről –, melyeket a Hoha-domb déli lejtőjén készítettek évszázadokkal Nefermenu sírja előtt, és ezek hogyan értelmezhetőek az ókori Egyiptom történetének összefüggéseiben, illetve hogy Szeni-iqer sírjának feltárása miként teheti pontosabbá, árnyaltabbá ezt a képet.

### Az eddig ismert szereplők és sírjaik

Thébában a legkorábbi monumentális emlékek az Óbirodalom korából, a keleti parti Karnakkal szemben lévő temetőrészből, Tárefből származnak, mégpedig két monumentális téglapítmény, masztaba maradványai, melyeket Dieter Arnold tárt fel és a nagy piramisépítők korára, a 4. dinasztia idejére datált.<sup>3</sup>

A legrégebbi díszített sziklasírok a thébai temetőben ettől délre, a Hoha-domb körzetében készültek. Öt ilyen sírról tudunk; nyugatról keletre haladva ezek a következők: TT 413 (tulajdonosa: Unisz-anh), TT 185 (Szeni-iqer), TT 405 (Henti), TT 186 (Ihi) és egy számozatlan, melynek valószínűsíthető tulajdonosa Henu. Közülük négyet – legalább részben és korábbi kutatási előzmények nyomán – Mohamed Száleh, a kairói Egyiptomi Múzeum későbbi igazgatója, akkoriban fiatal régészinspektor, tárt fel az 1960-as években.<sup>4</sup> Az ötödiket,



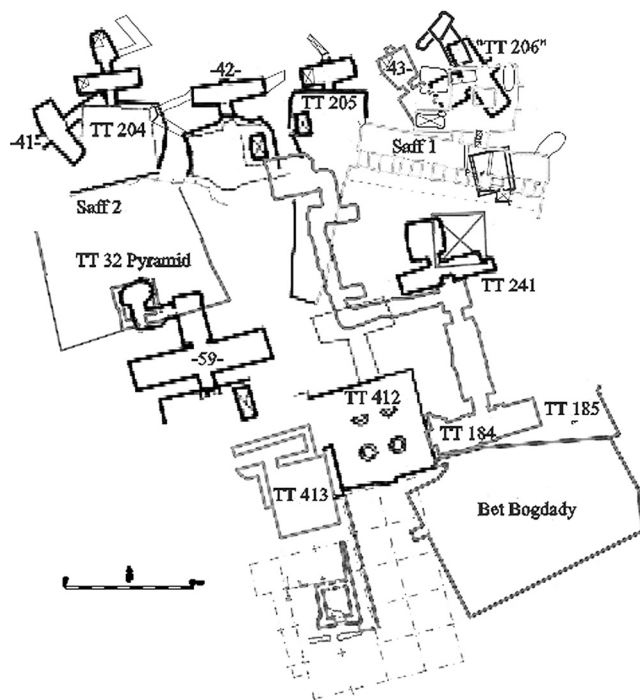
1. kép. A thébai temetők részlete délről fényképezve. A kép közepén a Hoha-domb, ahol a legkorábbi díszített sírok vannak. A háttérben Deir el-Bahari, Hatsepszut és Nebhepetré Mentuhotep (balra) templomaival (Csáki György felvétele, 1989)



2. kép. Légi felvétel a Hoha-domb déli lejtőjéről. A fénykép északról a domb fölött lebegő hőlégballonról készült. A sírok helyzete jobbról: TT 413 (Unisz-anh), TT 185 (Szeni-iqer), TT 186 és 405 (Ihi és Henti) (Csáki György felvétele, 1989)

Szeni-iqerét már akkor is nehezen lehetett megközelíteni, mert az Hagg el-Adli Mahmúd lakhelyéhez, a Bét Bogdádihoz tartozott.

Ha számba vesszük az öt sírt, a következő adatok lehetnek fontosak a további kutatás szempontjából:



3. kép: A Hoha-domb déli lejtőjének térképvázlata az ismert sírok alaprajzával (Csáki György és Wéberné Jánossy Katalin felmérései alapján)

### Szeni-iqer (TT 185)

A sírok közül valószínűleg a legrégebben ismert Szeni-iqeré, mely a Bét Bogdádi része volt, s a legutóbbi időkig há-  
lólhelyként használták. Ez a sír foglalja el eddigi ismereteink szerint az öt közül a legelőnyösebb helyet a Hoha-dombon: a legmagasabban helyezkedik el, és készítésének idején szilárd sziklafalak vehették körül. Mára a szomszédságában lévő, több korszakból származó sírok és sziklajáratok, valamint a több évezred alatt olykor előforduló földrengések következtében ez a stabilitás sokat romlott. Nyugati falát biztosan áttörték, vagy leomlott, amikor Nefermenu sírját készítették. A keleti oldalon egy további sziklasír<sup>5</sup> előudvarának vésése elvékonyította a sziklaeret, északon pedig, a 18. dinasztia idején készített TT 241 (Jahmesz, 18. dinasztia) sír előudvarának vésésekor talán a plafon is megsérülhetett.

A sziklasírt többnyire az Első Átmeneti Korra, esetleg még későbbre, a 11. dinasztia idejére datálják.<sup>6</sup> Jóllehet alaprajza csak részben ismert, korábban csupán a két homlokzati pillér ábrázolásainak és ezek egyikén az egysoros hieroglif feliratnak a felületes vizsgálatára volt mód. Az elfalazott pillérközök mögötti helyiség falait korom borítja – feltehetőleg a korábban itt élő család tüzelt a lakhelyén –, emellett azonban több helyen festéknyomok is érzékelhetők.

Szeni-iqer sírjának nyugati pillérének felírata alapján az *iri-pat* és a *hati-a*, továbbá az „isteni pecsétőr” címet viselte. Az első cím azt jelzi, hogy a társadalom elit csoportjához tartozott; a második is jelezhet előkelő státuszt, de amikor valamilyen közigazgatási egység, nomosz vagy város nevével áll, annak adminisztratív vezetőjére utal. Jelen esetben a Théba és Armant városokat is magába foglaló 4. felső-egyiptomi nomosz vezetőjére gondolhatunk.



4–5. kép: Szeni-iqer sziklasírjának (TT 185) két homlokzati pillérén a tulajdonos álló alakja látható, kezében bottal és jogarral (a bal oldali kép Saleh 1977, fig. 2 nyomán)

### *Ihi (TT 186)*

Az angol Percy Newberry 1895 telén fedezte fel a TT 186 számú sírt,<sup>7</sup> mely Szeni-iqerétől mintegy 20 méterrel keletre található. Akkoriban ezt is lakták, de vizsgálata ahhoz elegendő volt, hogy Newberry a sírt a 6. dinasztia második felére keltezze.<sup>8</sup> Mohamed Szálehnek 1969-ben sikerült kiköltöztetnie az akkor itt lakókat, és ismét hozzáláthatott a feltáráshoz. A sziklasír egy nagyobb, két pillérrel tagolt helyiségből és a pillérek között induló lejtős járatból áll, mely a sírkamrához vezet. A későbbi korszakokban újra temetkezésre használták fel, egy aknát is mélyítettek a helyiségben. A falfestmények egy részét korom borította, de Mohamed Szálehnek sikerült jó részüket megtisztíttatnia. A két kutatás között több dombormű megsérült: a Newberry által leírt domborművek egy részét Száleh már nem láthatta, mert kivágták őket. A festmények és domborművek a szakkarai óbirodalmi sírok fő témáit idézik. Legalább egy részük, illetve egyes részletek kivitelezése azonban jellemzően provinciális – a jelenség azonban úgy is megközelíthető, hogy mindez új, oldottabb stílus kialakítása felé mutat.

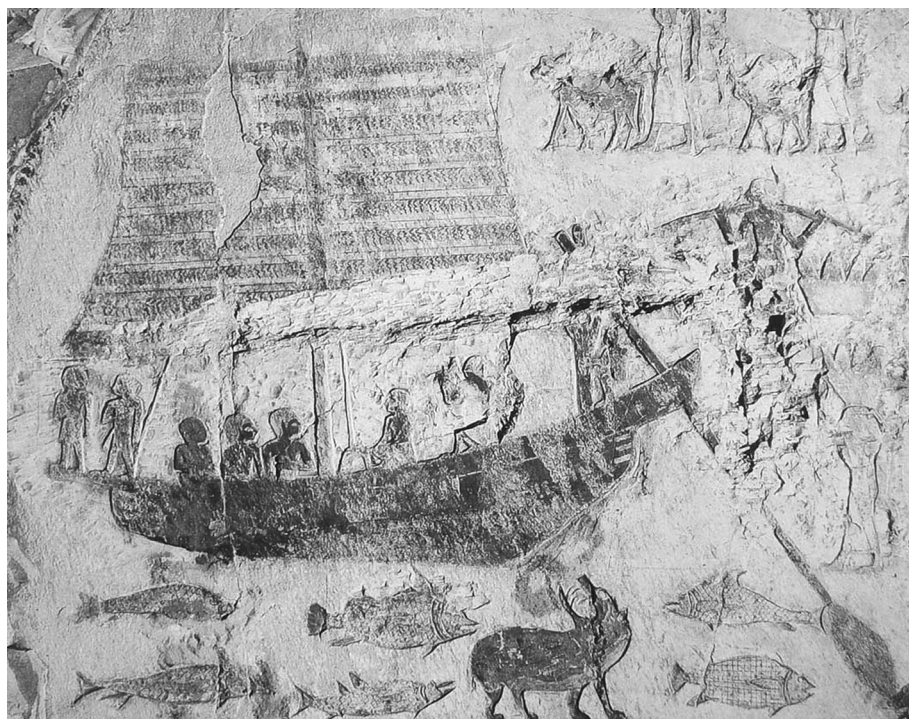
A sír megközelítése nehezen lehetséges, mivel bejáratát annak idején Mohamed Száleh elfalazta, és manapság a lebontott házak romjai is beborítják.<sup>9</sup>

Ihi nevééről általában azt állítják a feliratok, hogy ez a „szép neve”; a kifejezés leginkább becenévre vagy rövidített névre utal.

Ihi számos, az Óbirodalomra, különösen annak kései szakaszára jellemző címet viselt: egyetlen barát, felolvasópap, a nomosz nagyfőnöke, a nomosz phüléinek előljárója, a magtárak előljárója, a Nagy Ház királyi főnöke, a köznép támasza (?), minden titkos szó bizalmasa, melyet a nomoszba hoznak, a király szívében lévő (bizalmasa), aki két partjának élén áll, bíró, az elől lévő hely határőre, birtokkormányzó.<sup>10</sup>

E címek egy része a királyság legfőbb intézményeihez, illetve a király személyéhez kapcsolódik, másik fele azonban egyértelműen tükrözi a nomoszkormányzónak a helyi ügyekben való illetékesség teljességére irányuló hivatalhalmazát. Azt is számításba kell azonban vennünk, hogy az ókori Egyiptom hivatalviselőinek sírfelirataiban a címek nem feltétlenül jelentették azt, hogy viselőjük minden említett hivatalt egyazon időben töltött be.

Ihi szerepének értelmezése és pontosabb datálása szempontjából is fontos lehet, hogy számos fennmaradt említett hivatala mellett – ha valóban az Óbirodalom második felére datálhatjuk – nincs nyoma bizonyos jellegzetes címeknek, például annak, hogy viselte volna az *iri-pat* és a *hati-a* rangokat, melyek Szeni-iqer (TT 185) egyetlen eddig ismert feliratán maradtak ránk.



6. kép. Festmény Ihi sírjában (TT 186) (Tiradritti 2007, 128 nyomán)

Fontos lehet az is, hogy nem maradt nyoma Ihi címei között a „Felső-Egyiptom előljárója” rangnak sem.

A sír fennmaradt felirataiból megismerhetjük népes családját, illetve annak legalább egy részét is. Feleségét Iminek hívták, és egy nomoszkormányzó feleségéhez illő címeket viselt: „a király ismerőse”, illetve a denderai Hathor papnője volt. Ez utóbbi a Mohamed Száleh által közölt egyik fényképen elég jól látható, illetve a szövegmásolatokon két helyütt is világosan olvasható.<sup>11</sup> A denderai istenség papnője cím meglepő lehet, magyarázatra szorulhat. Dendera a 6. felső-egyiptomi nomosz központja, mely nem közvetlenül határos a 4. Théba-Armant nomosszal, távolabbi település. Dendera neve azonban igen hasonló Armantéhoz (Junit–Juni).

Egy további hölgy is szerepel az egyik képen, Init-itesz, aki talán második felesége lehetett. Ihi kíséretében még egy nőnek ismerjük a nevét: Hnum-huf.

Négy fiáról vannak adataink: „szeretett fia”, Henti, a legidősebb, aki „egyetlen barátként” jelenik meg. Egy másik fia, aki atyja nevét viseli, Ihi, szintén „egyetlen barát”. A harmadik, Meri-nebef (esetleg Meref-nebef) felolvasópap volt, a negyediknek pedig csak a nevét ismerjük: Tebesz (amennyiben a név olvasata helyes). Ihi feleségével, Imivel együtt ábrázoltak három leányt is, ahogyan a leszármazottakat szokás, nevük azonban nem olvasható a képen.

A sírban istenképmások nincsenek, ez a korai korszakokban nem is szokás, a feliratokban azonban számos utalás történik istenekre. A halotti és a helyi istenségek mellett ezek az utalások talán rávilágíthatnak a tulajdonos valamilyen különleges, esetleg nem helyi kötődésére, netán ez az adatsor a többi sírral összevetve nyújthat majd valamilyen egyéb támpontot.

Ihi istenei: Montu, Armant ura; a Nagy Isten (Ozirisz); Ozirisz, Buszirisz ura; Inu (= Szokarisz), az Uaret ura (valszínűleg Abüdoszra utal); Ptah-Szokarisz; Anubisz.

Az Ihi feleségét, Imit kísérő feliratokban Ozirisz, Buszirisz ura; Ptah-Szokarisz; a Nagy Isten (Ozirisz); és persze címében a denderai Hathor szerepel.

### *Henti (TT 405)*

Közvetlenül Ihi sírja mellett nyílt egy további sír is, Hentié, melyet azonban több mint fél évszázaddal az előző után, 1957-ben fedezett fel az amerikai Henry George Fischer. A sír a TT 405 számot kapta,<sup>12</sup> és miután felfedezője 1967-ben felhívta rá az ifjú Mohamed Száleh figyelmét, az két évvel később fel is tárta Ihi sírjával együtt.

Henti sírja közös udvarról nyílik Ihiével, annak déli oldalán. Ezt is pillérek osztják ketté, de befejezetlennek tűnik. Két három-három pillérből álló sort terveztek, de a hátsókat csak részben faragták ki. A mögöttük lévő félkész helyiséget Száleh áldozókamraként értelmezte. A pillérek között két lejtős járatot vágtak a sírkamrák felé. Henti sírját járatok kötik össze Ihiével az oszlopos termükben és a sírkamrák szintjén egyaránt.

A falfestmények szintén az obitrodalmi tematikai csoportokat idézik, állapotuk a feltárás idején épebb volt, mint a korom borította Ihi-sírban.

Henti a következő címeket viselte: királyi pecsétőr, egyetlen barát, felolvasópap, a nomosz nagyfőnöke, minden titkos szó (ügy) bizalmasa, melyet a nomoszba hoznak, a magtárak előljárója.

Feleségét Meret-itesznek hívták, és Ihi feleségéhez hasonló címei voltak: „a király ismerőse”, illetve „Hathor papnője”, de a fennmaradt feliratok nem említik az istennő denderai illetőségét.

A két sír építészeti összefüggései alapján, Mohamed Száleh szerint Henti azonos Ihi legidősebb fiával,<sup>13</sup> akit annak sírjában

említenek mint „egyetlen barátot”. Ezt a sírok belső, relatív kronológiájában alapvető nézetet a további kutatás egyhangúlag elfogadja.

Henti fennmaradt szövegeiben az istenek közül kizárólag a Nagy Istent (Oziriszt) említi. A feleségével kapcsolatos szövegekben Ozirisz, Buszirisz ura, illetve a címében Hathor szerepel.

### Henu

Mohamed Száleh Ihi sírjának feltárásakor, annak körzetében egy további, de díszítetlen sziklasírba is rábukkant, melyet azonban csak részben tárt fel. A bejáratnál egy kőtöredéket talált egy házaspár domborműves ábrázolásával.<sup>14</sup> A fölöttük lévő kétsoros, mélyített felirat olyan áldozati formula, mely a nomosz phüléinek előljáróját, Henut<sup>15</sup> és szeretett feleségét, Ibit nevezi meg. A faragott kő az eddigi sírok, illetve a késői Óbirodalom sajátosságait viseli.

Akár ebből a sírból, akár egy közeliből származik ez a kőtöredék, valószínű, hogy legalább egy további, az előzőekhez hasonló korú sír van a közelben.

### Unisz-anh (TT 413)

A thébai Unisz-anh létezéséről 1914 óta vannak ismereteink, amikor Norman de Garis Davies, a Nefermenu sírja alá húzódoó TT 48 számú óriási sír (Amenemhat Szurer, 18. dinasztia) feltárásakor, annak előudvarában egy, a nevet is tartalmazó kőtöredéket talált. Ennek szövege szerint Unisz-anh királyi kincstárnok, Felső-Egyiptom előljárója és a magtárak előljárója is volt.<sup>16</sup> A töredék a Metropolitan Museumba került,<sup>17</sup> és sok spekulációra adott okot, mivel Unisz-anh thébai sírja még ismeretlen volt. Azonos nevű személyre utaló feliratok ismertek a Wadi Hammamatból, bár más címekkel; Szakkarából pedig ismerjük egy ilyen nevű királyfi masztabáját, ahol több címazonosság is megfigyelhető: Felső-Egyiptom előljárója, királyi kincstárnok.<sup>18</sup> Ha a két személy azonos volna, akkor a thébai Unisz-anh bizonyára nem mulasztaná el megemlíteni királyi származását a sír felirataiban. Felmerült, hogy a töredék esetleg Szakkarából került ide, sőt még az is, hogy Unisz-anh esetleg azonos lehet a nevezetes abüdoszi Unival,<sup>19</sup> aki I. Pepi idején több hadjáratot is vezetett keletre, és annak utódja, Merenré nevezte ki Felső-Egyiptom előljárójává.<sup>20</sup>

A thébai Unisz-anh-sírt (TT 413) Mohamed Száleh 1967–68-as ásatása idején találta meg, amikor a Nefermenu-sírtól (TT 184) délre, a Bét Bogdádi építményeinek tövében, e két sziklasír között Qen-Amon sírját (TT 412, 18. dinasztia) is azonosította.<sup>21</sup> Ez az oka annak, hogy a két sír TT-száma egymást követi. A régész mindkét sírnak csak egy részét tudta feltárni éppen a szomszédos vályogház tulajdonosának heves ellenállása miatt.

Unisz-anh sírjának Mohamed Száleh egy nagyobb és egy kisebb helyiségét, továbbá a nagyobbból nyíló három, sírkamrákhoz vezető lejtős járatát tudta megtisztítani. Ezen adatok alapján építészeti sajátosságai tekintetében Henti sírjához hasonlóan tartotta, jóllehet a pilléres elrendezés – a falak leomlott, sérült állapota miatt – nem mutatható ki. A nagyobb helyiségről elképzelhető, hogy – ellentétben a sírcsoport többi

feltárt tagjával – plafonját boltívesre vették a sziklába. A kisebb, szűk, de festményekkel díszített helyiség, amelyet Száleh itt is áldozókamraként értelmezett, ehelyütt is a bejáratl szemben, a nagyobb helyiség mögött van, de annak padlószintjétől mintegy 1,2 méterrel magasabban, s az eredeti átjárási lehetőség nem világos. Az egyik sírkamrában pedig a feltáró olyan fa szolgaszobrot talált, melyeket a kései Óbirodalom korára keltezett, a többi lelet pedig arra utalt, hogy a továbbiakban többször is temetkeztek ebben a sziklasírban; a legjellemzőbbek a késő Újbirodalom korából származó leletek voltak.

A falfestmények, úgy tűnik, közeli rokonságot mutatnak Henti festményeivel témaválasztásukban és kidolgozásukban egyaránt.

Unisz-anh a fennmaradt feliratokon a következő címetek viseli: királyi kincstárnok, egyetlen [barát], Felső-Egyiptom előljárója, a nomosz nagyfőnöke, a magtárak előljárója, minden titkos szó bizalmasa, melyet a nomoszba hoznak. Az egyik töredékes szöveg kiegészítésül Mohamed Száleh a felolvasópap címet is Unisz-anh-nak ítéli.

Megjegyzendő, hogy Unisz-anh neve „nagy névként” szerepel, szemben Ihivel, Hentivel és mindkettejük kedves feleségével, Imivel és Meret-itesszel, kiknek szövegei többször is hangsúlyozzák, hogy ez az illető „szép neve”.

Feleségét is ábrázolták; neve nem, címei azonban fennmaradtak: az eddig ismert helyi kollégák asszonyaihoz hasonlóan ő is „a király ismerőse” és Hathor papnöje volt, s a fennmaradt feliratok Henti feleségéhez, Meret-itesszéhez hasonlóan itt sem említik az istennő denderai illetőségét.

Egyetlen fia ismert, mégpedig a Metropolitan Museum kőtöredékéről, neve azonban nem maradt ránk, csupán annak megjelölése, hogy a kicsiny alak, aki Unisz-anh előtt annak botjába kapaszkodik, a fia volt.

Egy másik, az előzőhöz igen hasonló kőtöredéken<sup>22</sup> viszont további, két sávban Unisz-anh előtt haladó férfiak alakja látható, akiknek a neve is olvasható: Sema, talán még egy Sema, Peri-im, Hunesz, és egy töredékes név: [...]ru.

Az istenek nevei közül csupán egy, „a Nagy Isten, a Nyugat ura” (Ozirisz) maradt fenn.

A sírcsoport legalább részleges feltárásával bebizonyosodott, hogy a thébai temetők eddig ismert legrégebbi díszített négy sziklasírját, és talán az ötödiket is, mind a Hoha-domb déli lejtőjén készítették, mégpedig egymással megközelítőleg azonos magasságban a domboldalon.

A felfedezés számos újabb kérdést vet fel, melyek komoly kihívást jelentenek eddigi történeti, művészeti és régészeti ismereteink számára. A sziklasírok és tulajdonosaik pontosabb datálása továbbra is vita tárgya, ugyanígy egymáshoz viszonyított kronológiai helyzetük. Nem kizárt, hogy a közelben további olyan sírok is találhatóak a törmelék alatt, melyek ugyanebből a korszakból származnak, akár a nomosz eddig ismeretlen nagyfőnökei, akár kortárs előkelőségei.

## Kronológiai megfontolások

Az eddig ismert sírok tulajdonosainak, a nomosz előkelőségeinek címei bizonyos támpontot jelenthetnek pontosabb datálásukhoz, a pontosabb keltezés pedig lehetőséget teremthet arra, hogy többet tudjunk meg arról, milyen viszonyban állhattak e



7. kép. Antef sztéléje Dra Abu'l-Nagából  
(Schulz-Seidel 2007, 127, 45. kép nyomán)

személyek a központi hatalommal, s ez a viszony esetleg hogyan változott; továbbá talán arról is, milyen kapcsolatban állhattak a szomszédos vagy a távolabbi tartományokkal és azok vezetőivel.

A kérdések tehát Théba, illetve a nomosz történetének arra az eddig alig ismert korszakára vonatkoznak, amely a középbirodalmi egységes állam létrehozására elegendő erőt összpontosítani képes 11. dinasztiaát megelőzi. Az a probléma is felvetődik, hogy milyen viszonyban állt egymással e korai időkben a nomosz két fontos települése, Théba (Uaszet) és Armant (Juni), milyen szerepük volt, tekinthető-e valamelyik elsődleges központnak, s ha igen, melyik volt az.

A sírok és tulajdonosaik közül Unisz-anh az, aki látszólag a legkevesebb problémát okozza abból a szempontból, hogy az ókori Egyiptom történetének összefüggéseiben elhelyezzük. Nevének első eleme az 5. dinasztia utolsó királyának személynevét tartalmazza, aki a Kr. e. 24. század közepe táján uralkodott. Ez arra utalhat, hogy a király legalábbis még életben volt, amikor Unisz-anh megszületett, és az előkelő szülők a gyermekük számára történő névválasztással a király iránti tiszteletet fejezték ki. Felmerülhet azonban az is, hogy a már meghalt, de nagy tekintélyű uralkodó után adtak nevet a gyermeknek, esetleg atyja tisztséget viselt a már elhunyt uralkodó halotti kultuszában.

A már halott nagy tekintélyű uralkodó nevének idézése gyanítható például a Nikau-Iszeszi név esetében is, mely Unisz fá-

raó elődje, Dzsedkaré Iszeszi nevét tartalmazza,<sup>23</sup> ám e név a 6. dinasztia korában, I. Pepi halotti emlékei között is fennmaradt, legalább fél évszázaddal, ha nem még több évtizeddel később, amikor annak viselője élhetett.<sup>24</sup>

Az Unisz-anh-sír adatait és művészeti jellegzetességeit más nomoszok vezetőinek emlékeivel összevetve Naguib Kanawati a sírt II. Pepi uralkodásának végére keltezi,<sup>25</sup> tehát akár egy évszázaddal Unisz halála utánra. A legbiztosabbnak ígérkező datálásunk is nagyon vitatott és bizonytalan tehát.

A sírcsoport tagjainak egymáshoz viszonyított kronológiai helyzetéről sem rendelkezünk biztos adatokkal. Az sem egyértelmű, hogy legalább valamelyikük Unisz-anhé előtt, avagy az után készült-e. Számításba kell tehát azt is vennünk, hogy némelyikük akár a 6. dinasztiaát követő időszakból is származhat. Az utóbbi korszak kronológiájáról sincs azonban egységes álláspont a kutatók között. A hagyományos, Manethónt követő dinasztiaeosztás elemzésével, annak főként a torinói Király-papirusszal,<sup>26</sup> az abüdoszi királylistával és újabban a szakkari királylistával, az úgynevezett „második Palermói Kövel”<sup>27</sup> való összevetése alapján elfogadottá vált, hogy a 6. dinasztia végétől, a 7–8. dinasztia korára vonatkozó adatok másként értelmezhetőek, mint a korábbi történetírásban szokásos volt.

A 7. dinasztia zavaros, rövid időszakot jelölő adatait a kronológiai számításoknál nem is szokás figyelembe venni.<sup>28</sup> Felvetődött, hogy a 8. dinasztia – szintén memphiszi központú – uralma nem tartott tovább egy generációnál, ám elfogadottabb, hogy erre legalább egy fél évszázadot kell számítanunk, talán a 6. dinasztia egyenes folytatásaként.<sup>29</sup>

Sírjaink és tulajdonosaik keltezésénél talán még tovább kell mennünk az időben. Az Óbirodalmat követő Második Átmeneti Kor 9. és 10. dinasztiainak korával kapcsolatban szintén kimutatható, hogy a hagyományok az újbirodalmi szövegek torzult változatai alapján választják szét két dinasztivá az úgynevezett hérakleopoliszi korszakot.<sup>30</sup> Mindkét korszakkal kapcsolatban egy rövidebb és egy hosszabb kronológiai modellt is számításba kell vennünk, egyrészt az egygenerációs, avagy fél évszázados memphiszi központú uralom, másrészt az azt követő hérakleopoliszi (eredetű) királyok politikai széttagozottság jellemezte időrendjében,<sup>31</sup> akiknek uralmát a thébai Nebhepetré Mentuhotep terjeszkedése számolta fel. Ez utóbbi tűnik annak a biztosabb pontnak, amelytől a thébai 11. dinasztiaira vonatkozó korábbi adatokat is bekapcsolhatjuk a négy értékelendő sír készítésének korára vonatkozó kronológiai vizsgálatba, s ahonnan visszaszámolva annak a korszaknak a felső határát kijelölhetjük, melynek kezdőpontja az Unisz körüli korai, avagy a – Kanawati elemzése alapján – II. Pepi uralkodásának végétől számított kései korszak.

Az országegyesítő Nebhepetré Mentuhotepet Thébában három olyan Antef nevű személy előzte meg, akik Hórusz-nevet is viseltek, egyéb királyi címeket azonban nem.<sup>32</sup> Ez arra vall, hogy még az országegyesítés előtt mindhárman vették a bátorságot, és elegendő erejük is volt ahhoz, hogy királyként lépjenek fel a hérakleopoliszi (eredetű) uralkodókkal szemben. Az Antef királyok az el-Hoha dombtól északra, a mai el-Taref területén, éppen a keleti parti Karnakkal szemben készítették monumentális sírjaikat.<sup>33</sup> Hivatalnokaik, harcostársaik emlékei nemcsak nevüket, hanem harcukat is megőrkítették „Heti házával”, azaz az északi dinasztivával, sőt távoli területeken feltárt

források is utalnak hódításaikra.<sup>34</sup> Ebből a korból származik az első karnaki Amon-emlék is.<sup>35</sup>

A hagyomány megőrizte egy további Mentuhotep nevét is, aki szintén viselte a Hórusz-nevet (az Ős), bár saját emlékeit nem ismerjük. Szerepel a III. Thutmoszisz által a 18. dinasztia idején Karnakban készített királylista uralkodói között, az elephantinói Heqaib-szentélyben felállított, a 12. dinasztiára keltezhető szobrán pedig ugyancsak királyként jelenik meg, és itt „istenek atyjának” nevezik. Ennek bevett értelmezése az, hogy az Antefek közül legalább kettőnek ő volt az apja.<sup>36</sup>

A korszak kutatásában két fő irányzat érvényesül. Az egyik (Beckerath) egyidejűnek tartja a hérakleopoliszi korszak kezdetét a thébai 11. dinasztiaéval. A másik szerint jóval (71–98 évvel) a thébai 11. dinasztia létrejötte előttre kell tennünk a hérakleopoliszi uralom kezdetét, mely legalább egy évszázadig (87–114 évig) tartott.<sup>37</sup> A dátumok eltérései abból a bizonytalanságból fakadnak, amely Nebhepetré Mentuhotep országegyesítésének pontos időpontját illeti. Ez legkésőbb egyébként a 39. uralkodási évben történhetett, amikor új, erre utaló jelek mutatkoznak a király-titulatúrában, de elképzelhető, hogy jóval korábban.<sup>38</sup> Ha ehhez a legmagasabb évszámhoz hozzáadjuk az Antefek mintegy hét évtizedét, továbbá a Mentuhotep-ösnek is tulajdonítunk bizonyos uralkodási időt, akkor már jóval egy évszázad fölött járunk, de a további hosszú hérakleopoliszi kronológiai modellek alapján még így is több évtized marad „Heti házának” uralmából.<sup>39</sup>

A számítás persze minden pontján bizonytalan, különösen, ha az abszolút kronológia értékeire vetítjük, tehát ha a Kr. e. 21. század közepétől, második felétől számítjuk vissza a több mint 110 évet, akkor a 22. század első felében, közepén járunk a Mentuhotep-ös keltezésében.

A kérdés azért lehet fontos, mert a Mentuhotep-öst megelőző nomoszvezető hatalmasságok Thébában olyan tisztségeket viseltek, melyek az uralkodó dinasztia elismerésére – ha nem is bizonyosan az iránta tanúsított feltétlen hűsége – utalnak. A kérdés az lehet, hogy ez már a „Heti háza” iránti elismerés volt-e, avagy még az Óbirodalom végének memphiszi uralkodóinak szólt. A hosszú kronológiák jelenleg nagyobb valószínűségét és szélesebb körű elismertségét tekintve tehát a Mentuhotep-ös thébai közvetlen elődei „Heti házának” alattvalói és tisztségviselői lehettek, de a rövidebb kronológiai rendszert sem figyelmen kívül hagyva azt érzékelhetjük, hogy éppen a korszakok határán járunk, és talán épp ez a lényeg. Pontosan ez a korszak, a dinasztiaváltás ideje lehetett az az időszak, amikor a hérakleopoliszi uralkodók ugyan átvették a hatalmat, de valójában a helyi, különösen a déli – köztük a thébai – hatalmasságok fölötti uralmuk csak névlegesen érvényesülhetett.

A Mentuhotep-ösnél korábbi időszakra datálható néhány olyan felirat, melyeken ismét az Antef, illetve a Nagy Antef név tűnik fel. Régebben ezeket a feliratokat különböző Antefeknek tulajdonították;<sup>40</sup> manapság valószínűbbnek látszik,



8. kép. Maat sztéleje, mely az egykor élt Antefről, Iku fiáról emlékezik meg (Hayes 1990, Fig. 91. nyomán)

hogy egyazon személyről van szó,<sup>41</sup> de a kérdés egyelőre nem dönthető el teljes bizonyossággal.<sup>42</sup>

A feliratokon Antef címei hasonlóak, de nem minden esetben azonosak. A legismertebb egy Dra Abu'l-Nagából, a Hoha-domb és a Hórusz-nevet viselő, harcos Antef-uralkodók társaságának sírjai között félúton lévő temetőrészből származó sírsztélé,<sup>43</sup> melynek felirata szerint Antef *iri-pat, hati-a*, az Uaszet nomosz nagyfőnöke, a király bizalmasa, a Dél szűk kapujának előljárója, nagy oszlop (támasz?), a Két Ország életetője és a papok előljárója volt. Másutt Antef Felső-Egyiptom nagyfőnöke(!),<sup>44</sup> és nemcsak a thébai temetőből, hanem távolabbról, a 6. felső-egyiptomi nomoszból, Denderából is ismert.<sup>45</sup>

Egy későbbi, Nebhepetré Mentuhotep korára datálható sztélen<sup>46</sup> egy Maat nevű kapuőr a Nagy Antef atyját, Iku is említi. A 12. dinasztia korában pedig I. Szeszosztrisz Karnakban szobrot állított „atyjának”, Antefnek, Iku fiának.<sup>47</sup> Az *iri-pat, hati-a* Antef képmása helyet kapott a III. Thutmoszisz korában készített karnaki királylistában is, ahol nevét – helyesen – nem királyként írták föl. A Középbirodalomban tehát a dinasztia öseként, az Ős-Mentuhotephez hasonlóként tisztelték a Nagy Antefet. Lehetséges, hogy I. Szeszosztrisz szoborállítását is éppen legitimációs célokat szolgált, és Antef az Újbirodalom idején is a királyság folyamatosságának letéteményesei között kapott helyet.

Akár egy, akár több Antef létezését tudja majd a későbbi kutatás bizonyítani, közülük egynek – esetleg többjük a hagyomány által összevont alakjának – bizonyára nagy szerepe lehetett abban a korban, amikor az északi központi hatalom már nem volt eléggé erős ahhoz, hogy a déli nomoszokat uralma alá vonja, de a thébai nomosz vezetői egyelőre nem voltak abban a helyzetben, hogy elszakadásukat kinyilvánítsák.

Mivel a Nagy Antef atyjának nevét is megőrizte a hagyomány, feltételezhetjük, hogy a korszak kormányzódinasztiáihoz hasonlóan Iku is fiához hasonló címet viselt. A Mentuhotep-össel, legalább egy Anteffel és Ikuval további néhány generációval tágíthatóvá válna az a thébai kronológiai sor, melyet Nebhepetré Mentuhotep országegyesítésétől a három Antef-uralkodásával legfeljebb 110 évvel számítottunk

visszafelé. Iku – még e hosszú héraqueopoliszi kronológiai modell alapján is – már az Óbirodalom végének lehetett szemtanúja, esetleg aktív részese, és – ha ezek a thébai előkelőségek viszonylag hosszú életet éltek – már talán II. Pepi korától sem vagyunk távol.

A korszak relatív kronológiájának felfejtésében szerepet játszhat a szomszédos nomoszokkal való kapcsolat is. Ismert alakja a kor történetének Anhtifi, a 3. felső-egyiptomi nomosz, Hierakónpolisz ura, aki hatalmát kiterjesztette a tőle délre lévő területekre is, és a thébaiakkal is harcra keveredett, egészen Armantig nyomult. Anhtifi pontosabb datálása azonban kérdéses.<sup>48</sup> Sírjában feljegyeztek egy Noferkaré nevű királyt. A név a torinói Király-papiruszon is szerepel (IV. 20), és többen is viselték az Óbirodalom legvégén II. Pepit követendő, akinek ez volt a királyneve.<sup>49</sup> Ezek egyikével azonosítható, ám hogy melyikkel, az nem világos. Anhtifi moallai sírjában lévő életrajzi feliratában<sup>50</sup> nem nevezi meg thébai ellenfelét, aki – úgy tűnik – kitért a fegyveres összecsapás elől, de talán éppen azon thébai előkelőségek egyikének az életében, akiről az imént szó volt, vagy közvetlen elődeikében játszhatott szerepet ez az esemény – és itt lehetséges, hogy már közel járunk a Hoha-dombon temetzőkhöz is.

Az eddigi kutatás többnyire akkor szembesült a legrégebben készített díszített thébai sziklasírok pontosabb datálásának kérdésével, amikor egyrészt a thébai ásatások során hasonló korú emlékeket kellett meghatározni, másrészt a késő Óbirodalom és az Első Átmeneti Kor történetének, kultúrájának, művészetének egész Egyiptomra vonatkozó folyamataiba kellett beilleszteni a majdani nagyváros korai történetének ezeket az emlékeit.<sup>51</sup>

A kronológiai vizsgálatok eredményei általában közösek abban, hogy elismerik Ihi és Henti egymáshoz viszonyított helyzetét, és azt, hogy atya és fia voltak. A leglényegesebb eltérést Unisz-anh helyzetében láthatjuk. A régebbi publikációk inkább őt tartják a thébaiak közül a legkorábbinak, talán az Unisz fáraóhoz köthető név befolyása miatt. A később megjelentek viszont, talán gazdagabb, esetleg függetlenebb forrásanyagra támaszkodva, éppen ellenkezőleg, Unisz-anh sírját, illetve személyét helyezik a 6. dinasztia közepétől (Merenré, II. Pepi) a 8. dinasztia, esetleg az Első Átmeneti Kor idejéig tartó kronológiai sor végére.

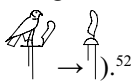
A sírok és tulajdonosaik datálását illetően további lehetőség rejlik a szövegek paleográfiai jellegzetességeinek vizsgálatában. A thébai szövegeket illetően a forrásanyag kevés ugyan, és az sem világos, mennyire általánosíthatók a legfőbb politikai központ, illetve az egyes nomoszközpontok sajátosságai alapján eddig levonható következtetések. Ennek ellenére bizonyos megfontolások a továbbiakban esetleg mégis közelebb vihetnek a szövegek és a sírok tulajdonosainak pontosabb keltezéséhez. A thébai „egyetlen barátok”, Ihi, Henti és Unisz-anh, mindnyájan viseltek olyan címet, melyek arra utalnak, hogy karrierjük során a központi adminisztrációban is fontos feladataik voltak. Még ha figyelembe is vesszük azt, hogy a vidéki arisztokrácia sírjainak szövegeiben némi késéssel jelennek meg a központban érzékelhető változások, akkor is számításba kell vennünk, hogy ezekről a változásokról a fontos állami tisztségeket viselő előkelőségek bizonyára időben értesültek.

Jelentősége lehet például az elhunyt nevét megelőző *ima-hu* kifejezés rövidített írásmódjának, mely Szeni-iqer egyetlen

példája esetében jellemzően eltér az összes többi thébai forrástól.<sup>52</sup>

Általános és az egyéb változásokkal párhuzamosan feltűnő jelenség az, hogy a szarkofágokat, koporsókat rejtő sírkamrákat csak az 5. dinasztia vége felé, Dzsedkaré-Iszeszi uralkodásának korától kezdik díszíteni. A síroknak különösen ezekben a helyiségeiben érzékelhető a 6. dinasztia során fokozatosan formálódó tendencia, a szövegek ember és állat alakú hieroglifjeleinek elhagyása vagy megváltozása, bár az egyes sírok, illetve a sírmellékletek, koporsók datálásában sokszor eltér a kutatók álláspontja. A finomabb datálás szempontjából bizonyára azt is figyelembe kell venni, hogy az épített masztabák föld alatti sírkamráit a felépítmények kialakítása előtt készítették, míg a sziklasírok esetében a sziklaszentélyeket vájták és talán díszítették előbb, és az ezekből nyíló sírkamrákat ezután alakították ki, továbbá azt is, hogy a sírkamrák díszítésének jellegzetességei kisugározhattak a kultuszkamrákra is. Főbb vonalaiban mégis a következőképpen rekonstruálható a folyamat.

A 6. dinasztia kezdetétől az istenségek – Ozirisz és Anubisz – nevét ember, illetve sakál alakú determinatívumok nélkül írják. Még Teti idejében kezdik elhagyni a szövegekből az egyéb ember alakú jeleket. I. Pepi idejétől e jelek csonkított formában jelennek meg a sírkamrákban, majd az állat alakú jelek, különösen a kígyók fejét vágják le. II. Pepi korától a további istenneveket is fonetikus alakban írják (legjellemzőbb Hathor), és egyes olyan jelek is átalakulnak, amelyek állatfigurákat

tartalmaznak (jellemző a sólyom a nyugat jelében: ).

Théában a sírkamrák jelenlegi ismereteink szerint díszítetlenek voltak. A kultusztermekben, melyeket Ihi, Henti és Unisz-anh sírjában ismerünk, a feliratok az istennevek és az egyéb szövegek esetében egyaránt tartalmazzák a teljes ember és állat alakú jeleket.

Egyetlen eltérés figyelhető meg, mely azonban döntő lehet: míg Unisz-anh és Henti sírjában a nyugat jele tartalmazza a madarat,<sup>54</sup> Henti atyja, Ihi szövegében a későbbinek ítélt alakzatot, a madarától megfosztott jelet láthatjuk.<sup>55</sup> Az Iszeszi piramisa körül készített, de annál későbbre, I. Pepi és Merenré, majd II. Pepi korára datálható sírokban és Abüdoszban is megfigyelhető, hogy a nyugat hieroglif jelében Merenré koráig a sólyommadár a jel szerves része, majd eltűnik, és helyette a sólyom nélküli változatokat alkalmazzák.<sup>56</sup> Amennyiben Théában ez az írásmód a központot követi, Ihit nem datálhatjuk korábbra II. Pepinél, és ha a sírjában megjelenő fiával valóban azonos Henti, a szomszédos sír tulajdonosa, akkor őt sem.

Ehhez illeszkedik, és tovább finomíthatja a keltezést az áldozati formula szövegében az áldozatokat jelző *peret-heru* kifejezés Ihi sírjában megfigyelhető írásmódja, ahol a jelcsoport legalább néhány, áldozatokat jelölő elemét a fonetikus jelek alá rendezik.<sup>57</sup> Az abüdoszi párhuzamok alapján ez a kései változat a 6. dinasztia végére jellemző.<sup>58</sup>

Ezzel szemben zavarba ejtő jelenség az, hogy az áldozati formula bevezető részében Ihi mintha archaizálna. Ha a szöveg vonalrajzos másolata, illetve a kiegészítés valóban hiteles, akkor azt a korai formulát ismerhetjük fel, melyben a király és az istenség közös adományozóként jelenik meg.<sup>59</sup> A formula ezen alakja – legalábbis az abüdoszi párhuzamok alapján – a 6. dinasztia második felében már nem mutatható ki. Egyéb-

ként szintén régies formát érzékelhetünk Henu kőtöredékén, Anubisz jelzőjében, ahol az *imi-ut* kifejezést a jól kivehető városdeterminatívum követi, mely másutt szintén legfeljebb Menré uralkodásáig mutatható ki.<sup>60</sup>

Összefoglalva tehát gyanítható, hogy a vidéki, thébai mesterek, akik a sírokat készítették, nemigen vetítették ki a fővárosban és másutt a sírkamrákban alkalmazott írásbeli sajátosságokat a kultusztermekben, azonban olykor vegyítették a korábbi, archaikusabb gyakorlatot (Ihi, Henu) a 6. dinasztia végén jellemző írásképekkel (Ihi). Ihi esetében a vizsgálat eredményesnek látszik: nem lehet korábbi II. Pepi uralkodásánál, sőt, inkább a dinasztia végére datálható (fiát, Hentit ehhez kell igazítanunk). Unisz-anh datálása viszont továbbra is bizonytalan, de valószínűbbnek tartom, hogy Ihi és Henti korszakánál később élt. Szeni-iqerről esetleg felvethető, hogy nem a kronológiai sor elejére kellene helyeznünk, de sírja egyelőre még feltáratlan, mint ahogyan Henu esetében még arról sem lehetünk teljesen meggyőződve, hogy Mohamed Száleh az ő sírjának közelében találta a neki tulajdonítható kőtöredéket. A további források feltárása tehát, melyre most talán lehetőség kínálkozik, annál indokoltabb.

### A thébai előkelőségek címei

A részletek vizsgálatában, a Hoha-dombon sírt készítő helyi hatalmasságok történeti elhelyezésében segítségünkre lehetnek címeik, melyek felirataikban ránk maradtak. A fennmaradt címeket táblázatba foglalva az alábbi képet kapjuk:<sup>61</sup>

Szeni-iqer három ismert címével némileg elkülönül a többiekétől. Az *iri-pat*, a *hati-a* és az „isteni pecsétőr” nem szerepel a többi ismert előkelő fennmaradt titulátúrájában, akik sírjaikat a Hoha-dombon készítették, az első kettő viszont jelen van Antef címei között. Kettejükről tehát biztosan tudjuk, hogy nemcsak valamely hivatalba történt kinevezésük folytán, hanem elvileg születésüknél fogva a társadalom legelőkelőbb csoportjába tartoztak.<sup>62</sup> Unisz-anh, Ihi, Henti és Henu esetében ez egyelőre kétséges.

Az *iri-pat* rang ritkán jelenik meg a 6. dinasztia és a késő Óbirodalom vidéki nomoszarisztokráciájának címei között, és szinte minden olyan nomoszvezető, aki *iri-pat*, egyben vezír is volt, de legalább Felső-Egyiptom előljárója. A héraleopoliszi 9–10. dinasztia idején viszont már a legtöbb felső-egyiptomi nomosznagyfőnök *iri-pat*.<sup>63</sup>

Az óbirodalmi *hati-a* címet viselők elemzése azt mutatja, hogy ez a rang mintha fokozatosan devalválódott volna: a 4. dinasztia idején a királyi hercegek legfőbb rangja volt, az 5. dinasztia idején rajtuk kívül vezíreket és a nagy, királyi építkezések vezetőit is megillette, mígnem a 6. dinasztia korától a magasabb rangú tisztviselők szélesebb rétegei is viselik.<sup>64</sup>

„Isteni pecsétőr”-nek általában azok nevezik magukat, akik egyébként a király által távoli tájakra kiküldött expedíciók vezetésében játszottak szerepet.<sup>65</sup> Amennyiben Szeni-iqer valóban ilyen jelentős vállalkozás részese volt, akkor ez olyan korban lehetett csak, amikor a királyi hatalom még képes volt erre komolyabb erőket összpontosítani, vagy éppen hogy erre kényszerült. A 6. dinasztia idején ez a tevékenység még jellemző volt – még a messzi délen lévő Punt földjére indított

<i>Cím</i>	<i>Szeni-iqer</i> TT 185	<i>Ihi</i> TT 186	<i>Henti</i> TT 405	<i>Unisz-anh</i> TT 413	<i>Henu</i>	<i>Antef</i>
iri-pat	+					+
hati-a	+					+
isteni pecsétőr	+					
királyi pecsétőr		[+] ?	+	[+] ?		
egyetlen barát		+	+	[+] ?		
felolvasópap		+	+	[+] ?		
a papok előljárója						+
a Nagy Ház királyi főnöke		+				
királyi kincstárnok				+		
a magtárak előljárója		+	[+]	+		
a Két Ország éltetője						+
birtokkormányzó		+				
a király szívében lévő		+				
aki két partjának élén áll		+				
a király bizalmasa						+
Dél szük kapujának előljárója						+
a nomosz nagyfőnöke		+	+	[+]		+
minden titkos szó bizalmasa, melyet a nomoszba hoznak		+	+	+		
a nomosz phüléinek előljárója		+			+	
a köznép támasza		+				
bíró		+				
az elől lévő hely határőre		+				
Felső-Egyiptom előljárója				+		
Felső-Egyiptom nagyfőnöke						+

expedícióról is tudunk –, később azonban nem, hacsak a már korábban jelentkező ázsiaiak, nomádok és a sztereotípiaként újra és újra megelevenített líbiaiak elleni fellépést számításba nem vesszük az Óbirodalom legvégső szakaszában is. Ez, ha nem is pontosítja Szeni-iqer tevékenységének idejét, a korábbi megfigyelésekhez mindenesetre illeszkedik.

Szeni-iqer viszonylag kései datálásának lehetőségéhez azt a megfigyelést is érdemes felvetni, mely szerint az *iqer* ('kiváló') elemet a személynevekhez jellegzetesen a hérakleopoliszi korban toldják hozzá, talán mint a halál utáni megkülönböztető jelzőt, korábban nagyon ritkán.<sup>66</sup>

A még óbirodalmi hivatali szerkezethez illeszkedést, az udvarral való szoros kapcsolatot látszik tükrözni néhány további cím, mely viszont éppen Ihi, Henti és Unisz-anh felirataiban szerepel, vagy ott kiegészíthető. „Egyetlen barát”-ként valószínűleg mindhárom voltak királyi pecsétőrök<sup>67</sup> és a magtárak előljárói is, tehát életük során a központi adminisztrációban is kaptak feladatot.

A legjellegzetesebb talán mégis „a nomosz nagyfőnöke” tisztség, melyet Ihi és Henti, atya és fia biztosan viselt, Antef stüléjén is szerepel, és Mohamed Száleh Unisz-anh egyik szövegének töredékes részét is ezzel tudja kiegészíteni.<sup>68</sup> Szeni-iqernek egyelőre kevés tisztségét ismerjük sírja homlokzati pilléréről, Henu kötődése még kevesebb adatot, csupán egy címet tartalmaz. Nem kizárt azonban, hogy ők is nagyfőnökök voltak, de számításba kell vennünk azt is, hogy a sírok tulajdonosai közül nem mind az öt személy volt a nomosz nagyfőnöke, és ez akár azt is jelentheti, hogy Szeni-iqer és Henu esetleg valamelyikük kortársa lehetett.

Az Óbirodalom és az Első Átmeneti Kor idejéről számos olyan személyt ismerünk, aki a nagyfőnöki címet viselte.<sup>69</sup> Az egyes nomoszok, közigazgatási egységek, korábban talán inkább a királyi birtokok központjainak hatáskörében álló vidékek szervezésével, ellenőrzésével, igazgatásával megbízott előkelők címei közül ez az, amely a 6. dinasztia korára leginkább egységesült.

A 3. dinasztia adatai egy terület vezéréként, vezetőjeként (*heka*) jelöli meg az olyan személyeket, akik egy-egy ilyen területhez kapcsolódó feladatokat elláttak. A 4. dinasztia idején a Felső- és Alsó-Egyiptom területén lévő egységek megbízottainak címei eltéréseket mutatnak. Az alsó-egyiptomiak a „határőr” és a „nagy birtok vezére” címet viselték, feladataik tehát valószínűleg egyrészt a keleti végek őrzésére, másrészt a királyi birtokok igazgatására irányultak. A felső-egyiptomiak részben a korábbi tisztségeket, majd egyre inkább „a nomosz vezére” és „a kiküldött előljárója” címeket kapják. Ezek viselőiről az érzékelhető, hogy tisztségüket több nomoszban is érvényesíthették, ám a központi, királyi temetőben készítették sírjaikat, valószínűleg lakhelyük is Memphisz volt.

Az 5. dinasztia idején a korábbi alsó-egyiptomi tisztségnevek továbbra is kimutathatók, s ezek némelyike Felső-Egyiptom nomoszaira vonatkoztatva is megjelenik. Mindkét területen új címek is jelentkeznek: „a királyi (emberek) előljárója” és „a királyi dolgainak intézője”.

Új jelenség Felső-Egyiptomban „a várak előljárója” és „az új városok előljárója”, míg a Deltában „a nomosz előljárója”, melynek írásmódjában a nomosz emblémáját jelenítik meg. E vezetők azonban már sokkal jobban kötődnek egy-egy vidéki területhez, nem viselnek párhuzamosan több nomoszhoz kap-

csolódó tisztségeket. A címek viselőinek sírjából arra lehet következtetni, hogy az alsó-egyiptomiak továbbra is a központban élhettek, míg a felső-egyiptomiak egyre inkább az igazgatott területekre költöztek. Ezzel párhuzamosan az is megfigyelhető, hogy a megbízottak között a királyi család tagjai helyett más előkelők egyre nagyobb számban mutatkoznak.

Ez a tendencia folytatódott a 6. dinasztia idején is. A Deltában a korábbi „nomosz előljárója” a szokásos. A felső-egyiptomi területek északi részén, a Memphiszhez közelebb eső vidékeken is továbbélnek a régi címek, az Abüdosztól délre fekvő nomoszokban azonban megjelenik a Hoha-dombról is ismert „a nomosz nagyfőnöke” titulus. Kezdetben ezt is a nomosz emblémájával jelölik, de fokozatosan a nomosz általános kifejezése (*szepat*) váltja fel. Ez egyrészt megerősíti, hogy a hivatal viselője egyetlen nomosz ügyeinek igazgatására koncentrált, vagyis a feladat nem időszakos, melyet egy másik terület ellenőrzése követ; másrészt a felirat készítői – és remélt olvasói – számára is egyértelmű, hogy melyik nomoszról van szó.

Az alsó-egyiptomi területi kormányzók és a felső-egyiptomiak közül az északiak, úgy tűnik, továbbra is Memphiszben élnek, a déliek azonban egyre jobban kötődnek saját nomoszukhoz. Ebben persze valószínűleg erős a fokozatosság és a változatosság, bizonyos kiemelt területek vezetői jobban kötődnek az udvarhoz, mint mások. Az abüdosziak esetében érzékelhető ez, továbbá a déli határvidék, Elephantiné vezetőinél.

A legkorábban kimutatható nomosznagyfőnök Iszi, aki udvari karrierjét még az 5. dinasztia, Dzsedkaré Iszeszi idején kezdte. Unisz idején királyi birtokért volt felelős, majd Teti fáraó nevezte ki nagyfőnöknek, hogy Edfu, a 2. felső-egyiptomi nomosz élén álljon, sőt még Teti idejében vezírként a legmagasabb elérhető tisztséget is betöltötte.<sup>70</sup>

Iszi esetében látjuk először azt a jellemzővé váló tendenciát, hogy fia is öröklő nagyfőnöki megbízatását. Qar (Merirénofer), a fiú, az előkelőségek gyermekeivel együtt nevelkedik I. Pepi udvarában, ahol azután „egyetlen barát” lesz, és az udvar és a királyi kultusz szolgálatában tevékenykedik (*henti-se* előljáróként). Az új király, Merenré nevezi ki azután Edfu nagyfőnökévé, amikor – I. Pepi hosszú, félszázados uralkodását tekintve – valószínűleg már benne jár a korban. Arról, hogy a vezíri hivatalban is követte volna atyját, nincs adatunk, de arról igen, hogy a legdélebbi nomoszban, Elephantinében is gyakorolta hatalmát, és sírfeliratában a „Felső-Egyiptom előljárója” cím is szerepel.<sup>71</sup>

Atya és fia az Edfu-nomoszhoz kapcsolódó karrierjében, illetve a hivatal öröklésében mutatkozó precedensjellegében esetleg szerepe lehet annak, hogy Qar „a papok előljárója” címet is viselte. A titulust a helyi papi közösség vezetőjeként szokás értelmezni. A „papok előljárója” és a „nomosz nagyfőnöke” tisztségek közötti összefüggést Wolfgang Helck vetette fel,<sup>72</sup> aki az udvar és a helyi kormányzat viszonyában a változás folyamatának modelljét abban látta, hogy, mivel a vidéki központok hatalmi elitjében legalábbis nagy szerepet játszott a helyi szentély papjainak előljárója, a nomoszáért felelős tisztségviselő azonban az udvarban élt, fiát delegálta a helyi ügyek igazgatására, mégpedig „a papok előljárója” megbízatással. A majdani nagy nomoszvezető dinasztiai alapítói közül az 5. dinasztia során sokan ezt a címet viselik először. Tehát először az örökösök költöznek vidékre, és miután a nomosz formális

vezetésének hivatalát is megkapják, továbbra is ott maradnak, sírjukat is ott készítetik.

Qar esete jól példázhatná ezt a folyamatot, viszont sajátos helyzete talán különlegessé is teszi. Atyja, Iszi amúgy vezír, és a királyi központban él. Nem csodálkozhatunk azon, hogy fia is ott nevelkedik a többi udvari előkelőség gyermekeivel együtt, majd a királyi szolgálatban kap feladatokat és címeket. Ha valóban még Iszi életében lesz az edfui papok előljárója, akkor ez úgy tekinthető természetesnek, ha számításba vesszük, hogy atyját vezíri tisztsége nyilván az udvarhoz kötötte, ezért a nomosz ügyeit fia segítségével tudta igazgatni.

A déli nomoszvezetők életrajzi felirataiban azonban ezzel ellentétes adatokat is tartalmaznak. A helyi szentély vezetése nem mindig volt az ő kezükben, és az ilyen esetekben csak az Óbirodalom végére jutnak abba a helyzetbe, hogy a templom vezetését is átvegyék. Időközben különböző, a helyi kultuszhoz kapcsolódó címeket vesznek fel, mígnem ezek birtokában elkövetkezik az a lehetőség, hogy a helyi főpapságra is eséllyel aspiráljanak.<sup>73</sup>

Az adatok, illetve azok hiánya azt sugallja, hogy a thébai nomosz sem az Óbirodalom, sem az azt követő időszakban nem számíthatott kiemelten fontos központnak. Nehéz megítélni azt is, hogy előkelőinek életrajza mennyire számítható tipikusnak. Közülük csupán a legkésőbbiről, Antefről tudjuk, hogy „a papok előljárója” címet viselte, a többiek, akikről bizonyos, hogy nagyfőnökök voltak, Ihi, Henti és Unisz-anh (?), valószínűleg nem. Ha valóban így van, akkor ez a nomosz inkább az utóbbi mintát követte: a nagyfőnökök fokozatosan szerezték meg a helyi papság vezető tisztségét.

Megerősíteni látszik ezt a képet az is, hogy mindhárman felolvasópapok is voltak. A felolvasópapok képzettségüket és feladataikat tekintve a kultuszok ellátásának intellektuális elitjét alkották. A cím vonatkozhat egyrészt a központi királyi nagyberuházások egyike, jelesül a királyi kultuszhely, a halotti templom működtetésében elfoglalt helyzetre. Itt lényegében az egyetlen „főállású” személyként, esetleg másokkal együtt az ő felelősségük volt a kultusz szolgálata, ahol az egymást phülékben váltó egyéb papi csoportok az ő tevékenységüket egészíthették ki, bár rangban és ellátmányban a papok előljárói alatt álltak.<sup>74</sup>

A Hoha-dombon temetkező három eddig ismert felolvasópap – Ihi, Henti és Unisz-anh – esetében ugyan nem kizárható, hogy életük során ilyen központi feladatot is elláttak, valószínűbb azonban, hogy inkább a helyi kultuszhoz kapcsolja őket ez a címük. A 6. dinasztia korától jól érzékelhető más, felső-egyiptomi nomosznagyfőnök kollégáik körében is a felolvasópapi tisztség népszerűsége. Némelyikük a „főfelolvasópap” címet viseli.<sup>75</sup> A vidéki szentélyek működéséről, apparátusának nagyságáról persze keveset tudunk, de az utóbbi adatok nyilván azt bizonyítják, hogy az illető szentélyhez több felolvasópap is tartozott. Ez persze nem jelenti azt, hogy ahol csupán egy felolvasópapot ismerünk, ott feltétlenül ő volt az egyetlen, aki ilyen minőségben látta el a kultusz feladatait, de ez sem kizárt. Az mindenesetre felvethető, hogy a Hoha-dombon temetkező nagyfőnökök esetében az Antef által később már megszerzett papok előljárója tisztséghez vezető folyamat állomása is lehetett a – talán egyetlen – felolvasópapi funkció (és ellátmány) birtoklása.

Mivel a felolvasópapi cím a Hoha-domb nagyfőnökeinek felirataiban sehol nem említ istenséget, illetve szentélyt, kérdéses

lehet, mely istenség kultuszában voltak feladataik. Egyáltalán hol laktak, hol építették ki rezidenciájukat a felügyelt területen belül? Volt-e, s ha igen, hol volt a nomosz formális központja? Korábban, Eberhard Otto elemzése alapján egyértelműnek tűnt, hogy ez a nyugati parti Armant lehetett;<sup>76</sup> manapság inkább a keleti part központja, Uaszet (Théba) mellett foglal állást a kutatás.<sup>77</sup> A sírok feliratai is kevés támpontot nyújtanak a kérdés eldöntéséhez, még akkor is, ha a feliratokban említett, illetve fennmaradt istennevek adataihoz fordulhatunk. Mint láttuk, ebből a szempontból is, a címek sokaságához hasonlóan, Ihi szövegei nyújtják a leggazdagabb forrásanyagot. Ihi istenei között az általános halotti istenek, Ozirisz, Anubisz, Szokarisz mellett csupán Ptah-Szokarisz (ha ugyan szintén nem az előző kategóriába sorolható) és Montu, Armant ura szerepel. A későbbi korszakok, az Antef- és Mentuhotep-királyok idején erős Montu-tisztelet kapcsán ugyan felvethető, hogy ez nem kizárólag az armanti istenségre utalhat, hanem a keleti parti Tod vagy Medamud Montujára is, Ihi azonban egyértelműen Armant urát említi szövegében. A kérdés eldöntéséhez ugyan kevés ez az egyetlen adat, mégis némi támpontot nyújthat a Hoha-dombon temetkező felolvasópapok és nomosznagyfőnökök kötődésének tisztázásához.

Ezt talán árnyalhatják, de a kötődés tényét nem befolyásolják azok a korai adatok, melyek Théba elsődlegességét mutatják. A 4. dinasztia korának trefi masztabái, a Mükérisz-triász Uaszet-jelvénye, a Nagy Antef sztéléjének dra-abu'l-naga-i lelőhelye, sőt a Hoha-domb sírjai is thébai rezidenciára utalnak, és később, Anhtifi moallai felirata is úgy állítja be a két város kapcsolatát, mintha Armant alárendelt helyzetben lett volna.

Anhtifi, a déli szomszédos nagyfőnök, feliratában több északi hadjáratáról is megemlékezik. Az elsőről szóló leginkább úgy értelmezhető, hogy az armanti előljárónak konfliktusa támadt a thébaiakkal, azok pedig koptoszi szövetségeseikkel együtt megtámadták, mire az előljáró Anhtifi segítségét kérte ellenük.

*Jött Hermonthisz csapatának előljárója, s azt mondta: „Jöjj hát, te hős, [...] az erődöket [...]!” Akkor én a Hermonthisztól nyugatra lévő területen át észak felé vonultam, és azt találtam, hogy a thébai és a koptoszi nomosz [megtámadta.] Hermonthisz erődjét, mely a Szemekhszem domb területén van. Ezért ők hozzám jöttek.<sup>78</sup>*

Ez a szövegrészlet, mely a Hoha-domb sírjainál talán valamivel későbbi állapotokat tükrözi, amikor Théba fősege egyértelműen látszik, egy másik szempontból is érdekes lehet. Ahogyan a zavaros, a központi királyi hatalom gyengeségével jellemezhető időkben Anhtifi befolyásra tett szert egyszerre három nomoszban is, és ez – legalább a befolyásra való igény kifejezése – az Óbirodalom végén más nomoszok esetében is kimutatható,<sup>79</sup> a szomszédos tartományurakkal való kapcsolat a thébaiak történetében is szerepet játszhatott.

Anhtifi a thébaiak kapcsolatát az 5. felső-egyiptomi nomoszzal, Koptosszal szövetségként érzékeli. Az egyik neves koptoszi nagyfőnök, Uszer, akit a thébai nomoszhatártól kevéssel északra temettek el, nagyhatalmú úr lehetett, a király legidősebb fiaként ismerjük. Faruk Gomaà Uszert a 8. dinasztia elejére datálja, és véleménye szerint déli szomszédja nagyrészt az ő uralma alatt állhatott, a kormányzás központja pedig

al-Huzam volt.<sup>80</sup> Ha ez valóban így volt, talán éppen valamelyik általunk vizsgált thébai nagyfőnököt érinthette úgy, hogy alárendelt helyzetbe került északi szomszédjával. Faruk Gomaà datálása szerint pedig ez nem lehetett más, mint Henti, a TT 405 sír tulajdonosa, Ihi fia. Faruk Gomaà azt a datálási modellt követi, mely mintegy fél évszázadot ítél a 7–8. dinasztia korának, és Henti utánra helyezi Henut, majd a rövid korszak végére az ős-Antefet. Amennyiben az utóbbi valóban azonos azzal az Anteffel, kinek atyja Iku volt, és az is a nagyfőnökök közé tartozott, e fél évszázad során e négy thébai nagyfőnök-nél sokkal több nem valószínűsíthető. E rekonstrukció, jóllehet számos pontján bizonytalan, lényegében megoldaná a thébai nagyfőnökök sorozatát, és ha az általános feltételezés szerint Anhtífi hadjáratái valamivel az ős-Antef kora előtt történtek, akkor ellenfele valóban a koptoszi „szövetségben” harcoló Iku, Henu, esetleg maga Henti volt. Persze csak abban az esetben, ha a nagyfőnökök sorrendje valóban ez, ami korántsem bizonyos, különösen Unisz-anh kronológiai pozíciójának bizonytalanságát tekintve.

Az alárendelt helyzet lehetőségét mindenképpen számításba kell vennünk, aminek viszont számos formája elképzelhető. Gondolhatunk egyszerűen hatalmi túlsúlyra, a királyi kapcsolat következményeire, de akár a családi kapcsolatok adta helyzet is felmerülhet. Henti édesanyja, Ihi felesége, Imi Hathor papnője volt, mely istennőt a szöveg Junit úrnőjeként jelöli meg, s ezt következetesen Denderaként szoktuk értelmezni. Henti felesége, Meret-itesz anyósához hasonló címekek jelenik meg: ő is Hathor papnője (Junit említése nélkül), és a harmadik nagyfőnök, Unisz-anh eddig ismeretlen nevű feleségéről pontosan ugyanezek az adatok maradtak fenn.

A történeti rekonstrukció számai inentől talán még az eddigieknél is spekulatívabbnak tűnhetnek, a lehetőségeket azonban mégis végig kell gondolnunk.

Ha valóban Dendera úrnőjéről van szó, és a koptoszi nomosz befolyása is erős ebben az időben a Théba-Armant nomosz területére, akkor a feleségek talán onnan, az immáron szinte szomszédos denderai nomoszból is származhatnak. Valamirevaló nagyfőnök, illetve magukra valamit is adó szülei Ihi, Henti és Unisz-anh jóvendőbelijét olyan társadalmi csoportból kellett hogy válasszák, amelybe maguk is tartoztak. Kanawati rekonstrukciója szerint Henti nagyfőnök kollégája a 6. denderai nomoszból Idu (I.) volt II. Pepi hosszú uralmának közepe táján. Ez persze a datálás tekintetében némileg ellentmond Faruk Gomaának, aki Hentit a 8. dinasztia korára teszi, de annak nem, hogy a nomoszarisztokrácia tagjai, különösen a közeli tartományok urai családi kapcsolatra lépjenek egymással, s ezt akár több generáción keresztül is ápolják, fejlesszék. Egyéb adatok híján természetesen lehetetlen továbblépni, de akár Idu (I.) közvetlen családját (Kanawati), akár távolabbi lezármazottait (Gomaà) számításba lehet venni mint a Dendera déli nagy hatalmú szomszédjának befolyása alatt álló thébai főúr menyasszonyjelöltjét. Ennek persze további politikai következményei is elképzelhetőek, olyan több nomoszra kiterjedő szövetséget vetíthetnének elének, melynek ugyan a forrásokban nincs nyoma, de nem elképzelhetetlen a királyi származású koptoszi nagyfőnök körül.

A Hathor-papnői feleség cím kapcsán az a kérdés is felmerülhet, hogy az asszony öröklés útján kapcsolódik-e a Hathorkultuszhoz, avagy házassága révén, a helyi előkelőségek

feleségeihez méltóan csatlakozik a kultusz apparátusához. Marianne Galvin vizsgálata alapján – mely éppen az Óbirodalom és az Első Átmeneti Kor Hathor-címeinek viselőire irányult – az tűnik valószínűnek, hogy a Hathor-címek inkább kivételes esetekben öröklődtek.<sup>81</sup>

Hathor, bár a kétségtelen denderai túlsúly mindenképp komoly érv lehet, Egyiptom-szerte nagyon népszerű istennő a vizsgált korszakban is<sup>82</sup> és a közelben is van kultusza. Debby Vischak igen árnyaltan fogalmaz, amikor Deir el-Bahari közismert Hathor-kultuszának eredetét summázza, azaz hogy ez egy népszerű tehénistennő kultuszának volt a színhelye, akit a 11. dinasztia idején Hathorral azonosítottak, amikor Nebhepetré Mentuhotep sírját és monumentális halotti kultuszhelyét itt készítette.<sup>83</sup> Deir el-Bahariról hangsúlyoznunk kell, hogy lényegében a Hoha-domb sírjainkkal átellenes, másik, aszasi-öldala, nem több mint negyedórányi járásra; a Hoha-domb előkelőségei tehát a „tehenistennő” közvetlen közelségében készítették sírjaikat.

Mentuhotep uralkodói címei között a „Hathor, Dendera úrnőjének fia” is megjelenik. Ismét utalnunk kell arra az általános elfogadott nézetre, hogy a címben szereplő Junit helynevet egyértelműen Denderával szokás azonosítani, s emellett szól az is, hogy az országegyesítő uralkodó a denderai Hathor-templomban is építtetett.

Felvethető azonban a Junit (Dendera) – Juni (Armant) névhasználat kérdése. Armantból, ámbár itt is történtek építkezések a 11. dinasztia idején, csak jóval későbbi forrásokból ismerjük a helyi kultusz bizonyos részleteit. Montu több női társistensége közül az egyiket, a legkorábban kimutathatót Junitnak nevezik, azaz „armanti (istennő)”-nek. A kései forrásokban maga Hathor is megjelenik mint a szent Buhisz-bikáknak, Montu megtestesüléseinek édesanyja.<sup>84</sup> Bár a jelenleg vizsgált, korai időszak forrásaiban nincs egyértelmű utalás arra, hogy Montu armanti szentélyében Hathor néven istennőt tiszteltek, és ennek papnői is lettek volna, a denderai Hathor és az armanti Junit istennő, sőt, esetleg Deir el-Bahari „tehenistennőjének” szorosabb kapcsolatát is számításba kell vennünk a lehetőségek között. A kérdés tehát nem csupán vagy-vagyként vethető fel a nagyfőnöknek címeinek értelmezése kapcsán, hanem épp a kétértelműség hangsúlyozásával. Különösen annak összefüggésében, hogy Ihi nagyfőnök (TT 186) értékelhető istenemlétségei között kizárólag Montu, Armant ura szerepel, és felesége, Imi Hathor, Junit úrnő(j)nek a papnője. Menyük, Meret-itesz és a harmadik ismert nagyfőnök, Unisz-anh nevének Hathor-papnői címében pedig az érzékelhető, hogy közismert, mely Hathorról van is szó. Amennyiben ez a – jóllehet nagyon vékonyka – szál komolyan vehető, akkor a nagyfőnöki család armanti kötődése újabb megerősítést nyerhet.

A Hoha-domb, illetve a thébai temetők legkorábbi ismert öt vezető személyisége közül tehát három vizsgálható címei alapján alaposabban, Unisz-anh, Ihi és ennek fia, Henti. A vizsgálatba bevontuk a valószínűleg Dra Abu'l-Nagában temetkező ős-Antefet is, akinél mindnyájan korábban élhettek. Ők négyen a nomosz nagyfőnökei voltak, a hohai hármak pedig egyaránt királyi pecsétörök, egyetlen barátok, a magtárak előjárói, felolvasópapok, és mindhármuk hitvese Hathor papnője volt. Antef felső-egyiptomi (!) nagyfőnöksége mellett azonban csupán egyikőjük, Unisz-anh felirataiban maradt nyoma annak, hogy Felső-Egyiptom előjárója volt, mégpedig a két kötődéken, a

falfeliratokon nem. Mindkét esetben három cím olvasható, és több nem is szerepelhetett a szövegben. Sorrendben a királyi kincstárnok megelőzi Felső-Egyiptom előljáróját, és a magtárak előljárója a harmadik, de ebből igen bizonytalan volna a tisztségek hierarchiájára következtetni.<sup>85</sup> Annyi mindenesetre megállapítható, hogy e két kötöredék szövegei mintha csak a központi, az udvari adminisztrációhoz kapcsolódó címeket említék.

A „Felső-Egyiptom előljárója” cím először az 5. dinasztia korából ismert, amikor viselői a központi adminisztráció kerekei között tevékenykedtek a királyi központban.<sup>86</sup> A 6. dinasztia idején egyre több tűnik fel belőlük, először mindnyájan vezírek,<sup>87</sup> majd nomosznagyfőnökök a cím viselői, akik – főként Merenré korától – már a gondjaira bízott nomoszban temetkeznek. A cím megjelenése ahhoz a kormányzati koncepcióváltáshoz kapcsolódhat, mely szakít azzal a korábbi gyakorlattal, hogy az ország erőforrásait a központi nagyberuházásokra fordítsák, és most, azok racionalizálásával egyre inkább a vidékfejlesztési terveket érvényesítik. Már az 5. dinasztia idején, Neferirkaré korában érzékelhető a hivatali címekben az átszervezés, és Dzsedkaré Iszeszi alatt a teljes vidéki adminisztrációs reform.<sup>88</sup> A vidék iránti királyi érdeklődés megnyilvánult a később megsokasodó immunitásrendeletek, földadományok mellett a nomoszközpontok szentélyeinek fejlesztésében is. Helyi istentemplomokból külön szentélyeket alakítanak ki, melyek királyszobrokat is kapnak az aktuális uralkodó kultuszának ápolásához. A vidék gazdagodása érzékelhető a temetők számának sokasodásából, a valószínűsíthető lélekszám-növekedésből, a központtól távol eső területek fogyasztási szokásainak átalakulásából, és persze a vidéki arisztokrácia, a városi közösségek tehetősebbé válásából, melyből természetesen kiemelkednek a nomoszközpontok.<sup>89</sup>

Ehhez kapcsolódik a vezető hivatali apparátus átalakítása is. A korábbi gyakorlattól eltérően a számos királyi feleség által nagy számban szült királyfiak helyett a főbb tisztségeket a nomoszokból származó, vagy oda delegált nem királyi származású előkelőségek kapják, akik a korábban a hercegek számára fenntartott rangokat is viselni kezdek (*hati-a*), s ez a társadalom felső rétegeivel kötött királyi szövetség új rendszerét hozza létre.<sup>90</sup>

Ez már nem a királyi hercegek, hanem az „egyetlen barátok” világa,<sup>91</sup> melyből a címek fokozatos egységesülésével a már a nomoszokban élő és vezető tisztségét II. Pepi korára alapvetően örökletessé tevő nagyfőnökök korszaka kifejlődött. A dinasztiaalapító nagyfőnökök némelyike, vagy jelentősebb egyéniségei, azután a helyi szentélyekhez kapcsolódó királykultusz mintájára saját szentélyt alapítottak, később pedig helyi szentként tisztelték őket, amint ezt az edfui Iszi esetében már láttuk, de talán ennek a jelenségnek lehet a példája a thébai ős-Antef is.<sup>92</sup>

Egy további jelenség is érzékelhető a 6. dinasztia korában. Olyan nagyfőnökök, akikről legalább gyanítható, hogy egymás kortársai voltak, egyaránt viselik a „Felső-Egyiptom előljárója” címet, amint ezt sírfelirataikban megjelenítik. Ez ahhoz a magyarázathoz vezethet, hogy egy-egy nagyúr önkényesen viselte a címet, netán kivételezett helyzetet élvezett mentesülvén az aktuális valódi felső-egyiptomi előljáró hatalma alól,<sup>93</sup> vagy esetleg abban a reményben íratta fel készülő sírjában, hogy további karrierje során elérheti ezt a megtiszteltetést, és mire odaköltözik, a felirat már megalapozott lesz.

Deir el Gebrawiban Henku, a 12. nomosz, a Hegyi Vipera nagyfőnöke az 5. és 6. dinasztia fordulóján élhetett, és viselni látszik ezt a címet, ám Teti korában Kagemni, Nikau-Iszeszi és Inumin vezíreket is Felső-Egyiptom előljáróinak nevezik, sőt az edfui Iszi (valószínűleg mielőtt még vezírré lett, de már Teti uralkodása idején) is „a felső-egyiptomi tízek nagyja”. A két cím ugyan nem azonos, és tartalmuk sem teljesen világos, mégis, mintha egy időben, vagy gyors egymásutánban több személy lett volna ugyanazért felelős.

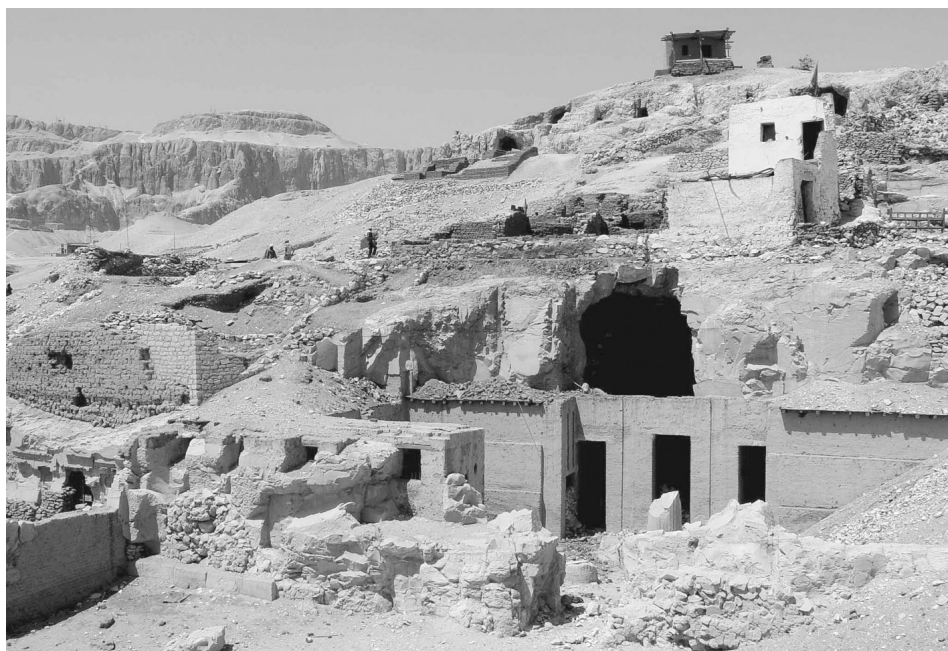
Iszi fia, Qar szintén Edfu nagyfőnöke, és I. Merenré nevezi ki Felső-Egyiptom előljárójává, de ugyanez a – forrásaink szerint nem több mint hét évig uralkodó – király ruházza a hírneves Unira ugyanezt a címet. Sőt, a másik híresség, az elephantinói Horhuf sírjának bejárata fölötti feliratban a *hati-a* után rögtön a Felső-Egyiptom előljárója cím következik,<sup>94</sup> márpedig ő szintén Merenré megbízásából szervezett több expedíciós sereget Nubia földjére, mígnem csupán néhány év elteltével, II. Pepi második évében, a nevezetes törpét le nem szállította az ifjú uralkodónak.<sup>95</sup>

A Felső-Egyiptom előljárója tisztség tartalma ebben az összefüggésben azt sugallja, hogy a nomoszarisztokrácia helyi hatalmának erősödését, esetleg szeparatista hajlamait a központi kormányzat úgy kívánta politikai eszközökkel kezelni, hogy a felső-egyiptomi nomoszok vezetői fölé helyezte egy, először a vezírek által vezetett külön hivatalt, majd a vezírmek beosztott főtisztviselőt, és a látszat valóban az, hogy a továbbiakban ezt a megbízatást a nagyfőnökök sorra kisajátították.

E feltételezés alapja az, hogy a Felső-Egyiptom előljárója címet a nomosz nagyfőnöke analógiájára úgy értelmezzük, mintha a tisztség hosszan tartó, a hivatali apparátusba folyamatosan illeszkedő és nem egy-egy ügy megoldására szolgáló feladat volna. A nomosznagyfőnöki cím kialakulásának esetében azonban láthattuk, hogy a vidéki feladatok megoldása kezdetben – és elég hosszú ideig – nem jelentette a megbízott folyamatos és egyetlen nomoszra korlátozódó tevékenységét, hanem a megbízottak fokozatosan jutottak olyan helyzetbe, hogy egy-egy nomoszhoz kötődött a feladatuk, és a tisztség megnevezése is csak fokozatosan egységesedett. Ráadásul az adminisztrációs átszervezések lényege éppen az lehetett, hogy az udvari intrikák, konspirációk, a számos asszonytól származó nagyszámú, a trónra pályázó királyfiak nyomásának ellenúlyozására jött létre ez a szövetség az uralkodók és a nem királyi származású arisztokrácia között.<sup>96</sup>

A thébai ős-Antef felső-egyiptomi előljárósága idejére talán valóban odáig fajulhatott a helyzet, hogy fiktív címeket vettek fel a nagyfőnökök, avagy valamivel korábban, a déli szomszéd, Anhtifi karrierjének korai szakaszában, amikor nagy cselekedetnek számíthatott az Abüdoszban székelő, talán egyetlen, de már nem a helyzet magaslatán álló felső-egyiptomi előljáró szövetségének megszervezése a hierkónpoliszi nagyfőnökkel:

*Elhívtam Felső-Egyiptom thiniszi nomoszban lévő előljárójának qenbet-testületét, hogy tanácskozzon a hati-aval, a hem-netyer papok előljárójával, a hierakónpoliszi nomosz kormányzójával, Heteppelel. A kormányzók közül, akik (korábban) éltek ebben a nomoszban, senki nem tette ezt, amit én terveim kiválósága, szavaim szilárdsága és éjjel-[nap-pal?] éber figyelmem miatt megtettem.<sup>97</sup>*



9. kép. A Bêt Bogdádi maradványai 2010-ben. Bal oldalon a lebontott házrész falcsontjai a törmelék eltakarítása után, a jobb oldalon még áll a frissen meszelt torony

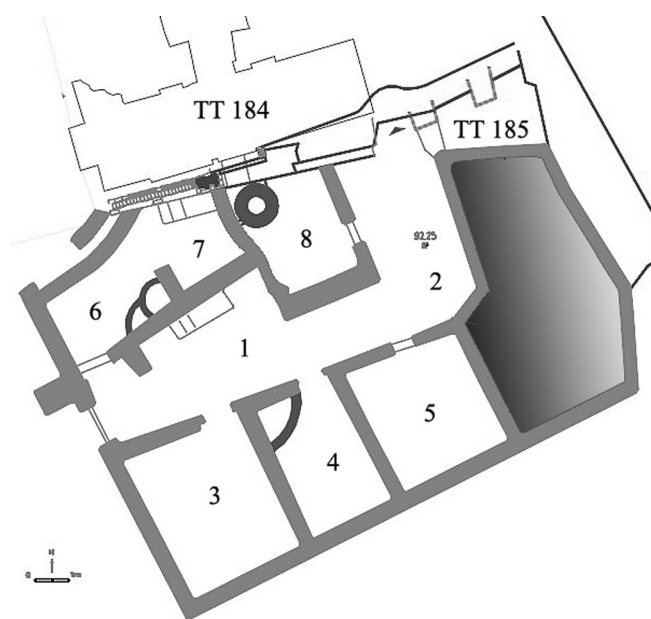
A Felső-Egyiptom előljárója megbízatás korábbi előfordulásaik azonban – ez derül ki az önéletrajzokból – a címet éppen a király leghűségesebb emberei viselik, mint ahogyan a nomosznagyfőnöket is. Thébai „egyetlen barátaink” közül Unisz-anh nagyfőnök életútjának és az udvarhoz való viszonyának tisztázásában ezért is lehet döntő fontosságú annak megállapítása, vajon a folyamat elején élt-e (Strudwick, Jaroš-Deckert, Gomaà), s a leghűségesebbek közé tartozott, akiket az uralkodó a felső-egyiptomi nomoszok valamilyen aktuális közös ügyének koordinálásával bízott meg, vagy a későbbi szakaszában (Kanawati, Seidlmayer, Harpur), amikor a tisztség és annak abüdoszi (?) székhelye már jobban rögzült, és Unisz-anh helyi nagyúrként esetleg önkényesen íratta fel e címet a saját sírjában, netán éppen immunitást élvezett a valódi előljáró hatalma alól.

Másként fogalmazva: Unisz-anh – a hohai sírok egyetlen olyan thébai főura, akiről biztosan tudjuk, hogy élete során amellet, hogy a központtól távoli, a jelentéktelenebbek közé számító nomosznagyfőnöki tiszttét is betöltötte – vajon a 6. dinasztia első királyaitól kapott egész Felső-Egyiptomra kiterjedő feladatot is,<sup>98</sup> de a későbbiek során Ihi és Henti már nem? Avagy a dinasztia második felében, az Óbirodalom végső szakaszában, esetleg még később viselte a Felső-Egyiptom előljárója címet – bár talán a koptoszi nagyúr árnyékában – önkényesen, amit elődei, Ihi és Henti még nem merészkedtek? Mint láttuk, az ismert adatok felhasználásával megkísérelt – de igen komoly következményekkel járó – datálások eddig egymással ellentétes eredményre vezettek, Szeni-iqer és Henu rendszerbe illesztése pedig az adatok elenyésző volta miatt további nehézségeket jelent.

A fenti – jóllehet sokszor hézagos – ismeretek birtokában válhat azonban érthetővé annak jelentősége, hogy most a thébai temetők legkorábbi díszített sírjainak további kutatására nyílik lehetőség.

## Újabb adatok

A Szeni-iqer sziklasírja (TT 185) előtt álló hatalmas vályogház, a Bêt Bogdádi egy részének lebontásával az egyiptomi régészeti hatóságok lehetővé tették a sír megközelítését, bár az építmény keleti fele, egy nagy toronnyal, frissen meszelve, még mindig büszkén magasodik Szeni-iqer sírjának sziklába faragott pillérei előtt. A két pillér közeit az itt élők egykoron elfalazták, a bejáratot úgy alakították ki, hogy a bal oldalt szabadon hagyták. Az illetéktelen behatolást meggátolandó,



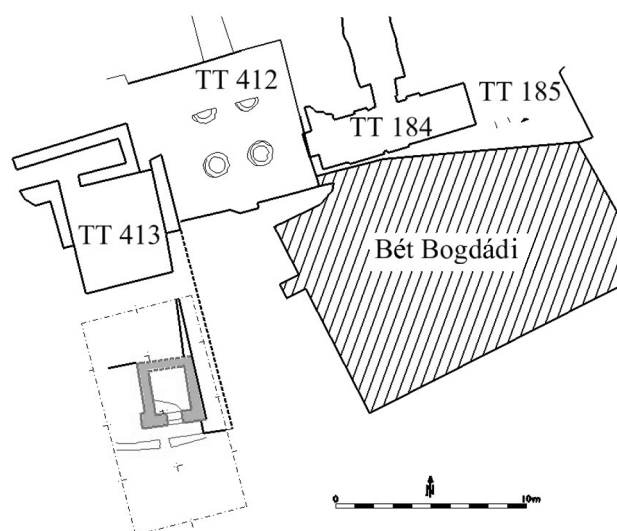
10. kép. A Bêt Bogdádi alaprajza Szeni-iqer sírjának (TT 185) jelenlegi bejáratával. Az árnyékolt rész a ház még lebontatlan része (Wéberné Jánossy Katalin felmérése alapján)

a ház lebontásakor az egyiptomi kollégák ezt is elfalazták, és szárazon rakott fallal védték a nyugati pillér domborművét is.

2010 tavaszán a ház bontásából származó vályogtéglá törmelékét takarítottuk el, s ezzel a továbbiakban nemcsak a sziklasír megközelítése vált lehetségessé, hanem az előudvar egy részének feltárása is.<sup>99</sup> A sziklasírba való behatolás előtt azonban az első feladat az, hogy a vályogház falcsontjainak vizsgálata alapján pontos képet kapjunk arról, hogy a ház falai milyen viszonyban vannak a korábbi, ókori építményekkel, sziklába vésett falakkal, tehát hogyan alkalmazkodtak a ház építői és átépítői az adott lehetőségekhez, illetve milyen mértékben őrizhetőek meg, konzerválhatóak az ó- és újkori építészeti emlékek. Ezután kezdődhet meg a sír előudvarának feltárása – remélhetőleg a teljes területen –, és e feltárással párhuzamosan, vagy ezt követően lehet majd a sírhomlokzatról és a sziklába faragott előudvarokról részletes dokumentációt készíteni.

A másodlagos építmények nem csak Szeni-iker sírjánál jelentenek problémát. 2008-ban a Bét Bogdádi bejárata előtt, tehát a háztól nyugatra, arra is kísérletet tettem, hogy adatokat gyűjtssek Unisz-anh sziklasírjának (TT 413) arról a részéről, melyet Mohamed Száleh éppen a ház lakóinak ellenállása miatt nem tudott feltárni az 1960-as években, s ennek érdekében ott feltárást kezdtem. Unisz-anh sírjának eddigi ismeretében itt kell lennie a sír bejáratának, melyet bizonyára szintén pillérekkel képeztek ki. Az ásás során azonban, a sír feltételezett homlokzata előtt, magas törmeléken egy, a 18. dinasztia korából származó, jó állapotban lévő festményekkel díszített vályogtéglából épült szentély került elő.<sup>100</sup>

Bár ennek alaprajzát és az ezt körülvevő tapasztott járdát pontosan tudtuk dokumentálni, szükséges volt a nyugati oldalán azt megvizsgálni, hogy ez a járda meddig húzódott, továbbá az épület bejárata előtti alacsony kőfal is a tanúfalunk alá futott. E fal, amely nem párhuzamos a szentély homlokzatával, egyértelműen azért készült, hogy a bejárat előtt a törmelék megátámassza. Belül vakolták, a törmelék oldalán azonban

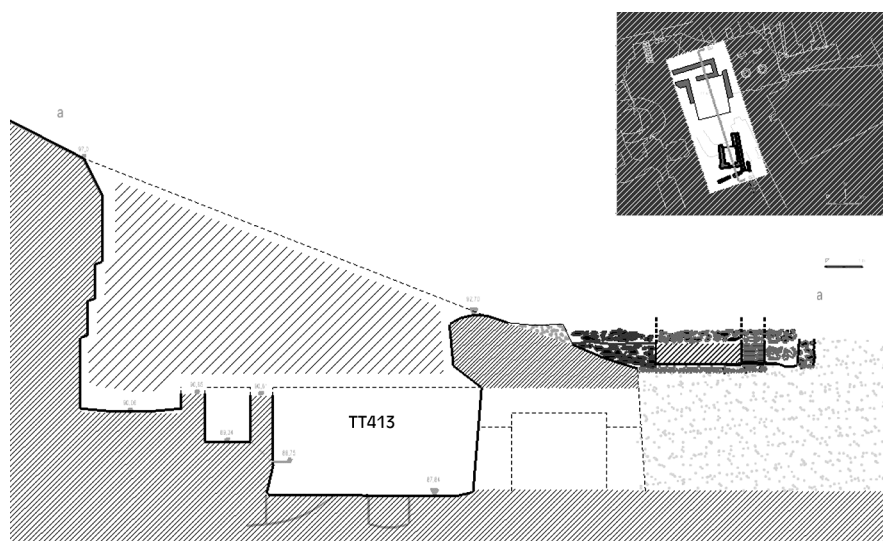


11. kép. Az újbirodalom korából származó vályogtéglá építmény helyzete a Hoha-dombon, Unisz-anh sírjának (TT 413) előudvarában

nem. Mivel az így kialakított kisméretű előudvarba a falon keresztül vezető bejáratnak nincs nyoma, feltételezhető, hogy az épület eredetileg nyugatról lehetett megközelíteni.

A korábbi kutatóárkot tehát nyugat felé 1,20 méterrel kiszélesítettük,<sup>101</sup> a törmelékeltakarítottuk, először a szentélyt körülvevő járda szintjéig.

A bejárat előtti alacsony kőfal nyugati szakasza fölött egy további tapasztott járószint maradványai kerültek elő, melynek színe, jellege különbözik a járdától, és a homlokzat előtti faltól északra 2,5 méteres szakasza maradt fenn. Nyugati része egyelőre ismeretlen, éppen a mintegy 2 méter széles tanúfal alá ér, s feltárására nem volt mód. A jelenleg ismert adatok alapján nem kizárt, hogy az épülettel és az azt körülvevő fallal egykorú lehet, és a nyugatról idevezető út része volt, tehát valóban erről



12. kép. Unisz-anh sírjának (TT 413) észak–déli metszete feltételezett kiegészítésekkel. Homlokzata előtt, magas törmeléken a 18. dinasztia korából származó vályogtéglá építmény maradványai (Wéberné Jánossy Katalin felmérése alapján)



13. kép. Az Unisz-anh sírjának homlokzata előtti falba beépített kőtöredék

az oldalról lehetett megközelíteni ezt a kis szentélyt, melynek udvarába egy lépcsőfoknyi lejtéssel lehetett belépni.

Az árkot további 1,65 méterrel tudtuk mélyíteni, hogy Unisz-anh sírjának homlokzatáról legalább valamit megtudhassunk. A törmelékből számos festett kőtöredék került elő, melyek jó része ebből a sírból származik.<sup>102</sup> A továbbiakban a homlokzat bizonyos elemei váltak láthatóvá: egy pillér nyugati felső sarka, a pillérköz, melynek architrávja leszakadt, illetve az a sziklaeresz, mely a sír előudvarának nyugati sarkán lehetett. A pillér felső része méréseink szerint mintegy 3,10 méterrel van magasabban, mint Unisz-anh sírjában a Mohamed Száleh által feltárt terem padlója. A sziklát kövekkel erősítették meg, a pillért vakolták és fehérre festették.

A vályogtégla szentély és a tanúfal közötti mintegy 3,5 méter széles felületen igen kockázatos lett volna nagyon mélyre ásni az adott körülmények között, de amennyire lehetett, megkíséreltük a homlokzat megtisztítását. A tapasztott járszinttől egyméteres mélységben azonban az Unisz-anh-sír homlokzata előtt egy olyan további, kőből készített építmény maradványait találtuk, mely kelet felé az újbirodalmi vályogszentély alá húzódott. Nem a szentély volt tehát az első, amelyet Unisz-anh sírjának előudvarában, a homlokzat elé építettek, ez a kőépítmény, melynek sarkát most megtaláltuk, megelőzte azt.

Ennek a korábbi építménynek az Unisz-anh homlokzattal párhuzamos falába, éppen a sarokba, egy olyan faragott mész-

kőtömböt építettek be, melyet legvalószínűbben az Óbirodalom idején készítettek. A követ nem mozdítottuk el, az újonnan talált falakat nem bontottuk meg, és az árok további szélesítésére sem volt mód. A későbbi feltárás reményében a kőépítményt visszatemetjük, vályogtéglaakkal töltöttük fel.

A beépített kőről valószínűsíthető, hogy egy pillér homlokzati felületének jobb sarkából származhat. Töredék, amelynek legnagyobb szélessége 45 centiméter, a falból kiálló rész magassága pedig 60 centiméter. Bal oldalán enyhén emelt domborművön az elhunyt előkelőség álló alakjának egy része maradt fenn: mellkasa, finoman kidolgozott széles gallérja és parókája, arcának alsó része, továbbá jobbra kinyújtott karja és keze, amellyel botot tart. A faragvány nagy hasonlóságot mutat Szeni-iqer fennmaradt domborműveivel. Ha pillérpár tagja volt, akkor bizonyára a bal oldali pillér része lehetett, és éppen Unisz-anh megfelelő pillére elé építették be.

A kar és a bot fölött mélyített vésésű hieroglif szöveg részleteit is megőrizte a kő. Ez hosszabb felirat lehetett az álló alak fölött, mely a pillér jobb oldalánál kezdődött, és az emberalak fölött valószínűleg a pillér teljes szélességét elfoglalta, hasonlóan Ihi egyik pillérének domborművéhez.<sup>103</sup> Ott a feliratot sorokba rendezték, és ezen a kővön is elképzelhető, hogy három balra futó szövegsor maradványait látjuk. Lehetséges azonban, hogy a jobb felső jelcsoport egy szövegoszlop része volt, s a bal oldalon látható függőleges vésés a kolumnákat elválasztó függőleges vonal alsó része. Ebben az esetben a szöveg úgy lehetett elrendezve, hogy felső részén oszlopokba írták a szöveget, alatta pedig két sorban rendezték el. Kevésbé tartom valószínűnek az utóbbi megoldást, mivel a szövegoszlopok alkalmazásával a pillér magasságához képest az emberalak nagyon kis helyet foglalhatott volna el, de nem kizárt.

A mélyített domborművé kidolgozott szöveg három jelcsoportja közül az alsó sor értelmezhető önmagában: „Ozirisz, Buszirisz ura.” A jelcsoport írása a kornak megfelelő ortográfiával történt, hasonlóan rendezték el a jeleket Henti és Ihi sírjában is.<sup>104</sup>

Jóllehet nem teljesen bizonyos, hogy a kőtöredék Unisz-anh sírjából származik, nagyon valószínű. Ha mégsem, akkor valamelyik szomszédos, hasonló korú sírt díszíthette egykor. Mindenesetre az alig értelmezhető festett kőtöredékeken kívül most egy újabb részlet gazdagítja a legkorábbi thébai sírok emlékeit, és ez azt bizonyítja, hogy a terület további kutatása valóban kiegészítheti eddigi ismereteinket.

Unisz-anh sírjának további feltárását egyelőre nem teszi lehetővé a 18. dinasztia korából származó, festményekkel díszített vályogtégla szentély helyzete. Feladatot jelent ez utóbbi rekonstrukciója is, és persze annak megoldására is tervek készülnének, hogy hogyan lehetne úgy megőrizni, kiegészíteni a falait, festményeit, hogy Unisz-anh sírjának eddig feltáratlan részében is folytatni lehessen a kutatást. Mindennek előkészítése valószínűleg hosszabb időt vesz igénybe, és lehetséges, hogy komolyabb befektetést is igényel. E feladatok mellett az ásatás további szakaszának előkészítésében most a másik közel egykorú sírra, Szeni-iqer sírjára kell koncentrálni. Lehetséges, hogy amikor ez a tanulmány megjelenik, már erről is többet tudunk.

## Jegyzetek

- 1 Az egyiptomi régészeti hatóság számára a külföldi feltárások vezetői az ásatási évadot követően szakmai beszámolót készítenek. E beszámolókat az *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte (ASAE)* című évkönyvben tervezik közzétenni. Mivel az évkönyv nem könnyen elérhető nálunk, ásatási jelentéseimnek a magyar olvasó számára készített változatát az utóbbi években az *Orpheus Nosterben*, a Károli Gáspár Református Egyetem folyóiratában közöltem, és munkatársaimat is erre biztattam (lásd Fábrián 2009 és Fábrián 2011, további irodalommal, valamint Darvas 2010; Németh 2010). Az alábbi tanulmány e beszámolók folytatása. Az ásatást anyagilag az Országos Tudományos Kutatási Alapprogramok (OTKA) pályázata tette lehetővé, és a Magyar Ösztöndíj Bizottság is több egyiptomi ösztöndíjjal támogatta.
- 2 A thébai sziklasírokat általában a TT (Theban Tomb) rövidítéssel és számmal jelölik. A lelőhely általános leírásához, illetve a korábban azonosított sziklasírokhoz lásd Porter–Moss 1960; továbbá Kampp 1996. Friederike Kampp számos sírt azonosított, amelyeket ugyancsak számmal jelölt, de egyelőre nem kaptak TT-számot. Az újabb jelzésrendszernek megfelelően a TT-számmal ellátott síroktól való megkülönböztetés végett e számok kötőjelek között szerepelnek.
- 3 Arnold 1974; Arnold–Schenkel 1976.
- 4 Saleh 1970; Saleh 1977.
- 5 Ez a (Kampp) -63- számú sír, leírásához lásd Kampp 1996, 666, ahol a 18. dinasztia korára keltezi.
- 6 Porter–Moss 1960, 291; Kampp 1996, 475; Schenkel 1962, 49–51; Fischer 1968, 131, 578. jegyzet.
- 7 Newberry 1903; Porter–Moss 1960, 291–292 (az Első Átmeneti Korra datálják); Kampp 1996, 475.
- 8 Azóta a sír datálását annak festményei és építészeti sajátosságai alapján többen megerősítették, illetve finomították, mégpedig általában úgy, hogy kései 6. dinasztia korából, esetleg az azt követő időszakból származik. A könyve megjelenése előtti véleményeket szó szerint idézi Saleh 1977, 26.
- 9 A szomszédos TT 405 (Henti) sírból vezet ide átjáró. Ennek ellenére olykor frissen készült fényképek is megjelennek a sír festményeiről, lásd Tiradritti 2007, 128.
- 10 A címek értelmezéséhez lásd Saleh 1977, 23–24, aki főként Helck 1954 tételeire hivatkozik.
- 11 Saleh 1977, fig. 59, Pls. 17–18.
- 12 Porter–Moss 1960, 445, 292; Kampp 1996, 610; mindketten az Első Átmeneti Korra kelteznek.
- 13 Saleh 1977, 18–19.
- 14 Saleh 1977, 18–19.
- 15 A név olvasata bizonytalan.
- 16 Saleh 1977, fig. 3, a kötőredékekkel kapcsolatos korábbi elképzelések összefoglalása uo., 12.
- 17 Hayes 1990, 106.
- 18 Unisz-anh királyfi, Unisz fáraó fia masztabaját 1908-ban tárták fel Szakkarában, s manapság a chicagói Field Museumban látható az odakerült kötőredékből rekonstruált sír: „Unis Ankh”, *YouTube*, 2006. szeptember 5., letöltve 2011. június 9., [http://www.youtube.com/watch?v=ZreHF65gp2A&feature=player\\_embedded](http://www.youtube.com/watch?v=ZreHF65gp2A&feature=player_embedded).
- 19 Kees 1932, 89.
- 20 Urk. I., 98–110; magyar fordítása: ÓKTCh: 17–20 (Kákósy L.).
- 21 Saleh 1970; Saleh 1983.
- 22 Saleh 1970, fig. 4; Luxor Museum 1979, 14–15, fig. 10.
- 23 Kanawati – Abdel Raziq 1999, 37–38.
- 24 Dobrev 1996, 112. A korszak királyainak legkevesebb uralkodási éveikhez lásd Baud 2006, különösen 156. A már elhunyt királyok nevének személynevekben alkalmazott tiszteletéhez lásd egyébként Junker 1934, 30, továbbá Brovanski 1994, 37, 74. jegyzet listáját, köztük éppen egy Unisz-anh, akit II. Pepi a Dahla óázis kormányzójához küldött (címe azonban eltérő, talán a másik két ismert Unisz-anh egyikével lehet azonos). Mindehhez lásd Pantalacci 1985, 246–248, 251, n.
- 25 Kanawati 1980.
- 26 Gardiner 1959; Malek 1982; Ryholt 1997.
- 27 Baud–Dobrev 1995.
- 28 Manethón különböző változatai szerint: 70 memphiszi király 70 napig uralkodott (Africanus); 5 király – 75 napig (Eusebius), Waddel 1980, 56–59.
- 29 Seidlmayer 1997, 84–85; Baud 2006, 154; vö. Ryholt 2000.
- 30 Malek 1982, 105; Redford 1986, 238–239.
- 31 És persze a köztes, kompromisszumos megoldásokat is, pl. Fischer 1968, 131 és 579. jegyzet; vö. a kronológiai kutatásokat általában összefoglaló Beckerath 1997 és 1999 adatait. Érdemes egyébként a közelmúlt Egyiptom-történet szintéziseit is megvizsgálni ebből a szempontból: Shaw 2000 kronológiai táblázatában a 7–8. dinasztia csupán két évtizedre terjed (2181–2160), a 9–10. dinasztia 135 évre (2160–2025). Ugyanitt az utóbbiról Seidlmayer az Első Átmeneti Korról szóló fejezetben azt írja, hogy legalább három-négy generációt, azaz mintegy egy évszázadot ölelt fel; vö. Seidlmayer 2006, 165 (87–114 év, a thébai győzelmes egyesítés időpontjától függően). Ezzel összhangban Willems 2010, 82 kb. egy évszázadra értékeli a hérakleopoliszi kort. Lloyd 2010 – óvatosan – Grimal 1988 és Shaw 2000 adatait egyaránt bemutatja; Grimal a hérakleopoliszi kornak mintegy 160 évet ad (2200–2040). Lásd továbbá Strudwick 2005, XXXI, ahol a 7–8. dinasztia megközeleltől fél évszázada követni látszik a hosszabb korszak képzetét (2216–2170); ugyanő a 9–10. dinasztianak másfél évszázadot ítél (2170–2020). Ezekkel összevetve a magyar történészoktatásban leginkább használatos két könyv adatai is sokatmondóak lehetnek: Kákósy 1979, 388 az Első Átmeneti Korra teszi az egész 7-től a 10. dinasztiaig terjedő időszakot (2155–2040). Baines–Malek 1992 [1988], 36 a 7–8. dinasztia az Óbirodalomhoz sorolja, és a rövid kronológiát követi: 2150–2134, az Első Átmeneti Kor 9–10. dinasztijánál a kb. egy évszázados időszakot jelöli: 2134–2040.
- 32 Az abszolút kronológia sokrétűségének érzékeltetéséhez vö. Grajetzki 2006, 11–17, főként a torinói Király-papirusz adataira támaszkodva: I. Antef Hórusz Szeher-taui (kevesebb mint 16 év 2065 előtt), II. Antef Hórusz Uahanh (2065–16), III. Antef Hórusz Naht-neb-tep-nefer (2016–2008), mely szerint a három thébai király mintegy hét évtizedig uralkodott.
- 33 A Szaff el-Dawaba, a Szaff el-Kiszaszija és a Szaff el-Baqar, melyekhez további előkelők sírjai kapcsolódnak.
- 34 A legismertebb It-ib (régebben Tefibi), az Assziuti ellenfél: Brunner 1937. A felirat részlete magyarul: ÓKTCh 22–23, ford. Varga E.
- 35 Egy oszloptöredék (Zimmer 1987, 314), továbbá: Le Saout-Ma'arouf – Zimmer 1987, 294–297.
- 36 Seidlmayer 2000, 125; Grajetzki 2006, 12.
- 37 Seidlmayer 2006, 165.
- 38 Willems 2010, 87; Gestermann 2008.
- 39 Lásd a 31. jegyzet 135, 150, 160 éves számításait.
- 40 Hayes 1990 [1933–59], 148.
- 41 Seidlmayer 2000, 125; Seidlmayer 2006, 161; Grajetzki 2006, 11.
- 42 Gomaà 1980, 138–144, szemben Gestermann 1987, 24–26-tal.
- 43 CG 20009, Lange–Schäfer 1902, 8 = Clère–Vandier 1948, 8; angol fordítása: *BAR* I, 198; színes fényképe: Schulz–Seidel 2007, 126, 45. kép.
- 44 Clère–Vandier 1948, 7 = Fischer 1966b 84, 3 sor. Ugyanezt a címet viseli az assziuti Heti (II) is, valószínűleg sajátos, háborús helyzetben az országegyesítést közvetlenül megelőzően, talán sajátos értelmezéssel is (Brunner 1937).

- 45 Fischer 1968, 129, 203, Pl. XXIX.
- 46 Hayes 1990 [1933–59], 153, és Fig. 91, ahol az Antef névnek csak részlete szerepel, de valószínűsíthető, hogy ez az olvasat. A szöveg Antefet mint afféle helyi szentet nevezi meg, akitől, mint az istenektől, a sztélét állítója áldozatot vár. Rajta kívül egy még élő előkelőséget, a majdani vezírt, Bebit is említi a szöveg. Robins 1997, 84 a sztélét az egyesítés előtti korszak utolsó időszakának jellegzetes alkotásának tartja. Lásd továbbá Winlock 1934, Pl. 34a.
- 47 CG 42005, vö. a szobor feliratának angol fordítását: *BAR* I, 198.
- 48 A bevett kronológiai rendszerek alapján azonban az összefoglaló, képekkel illusztrált kötetekben gyakori, lásd pl. Abdel Ghaffar Shedid: Schulz–Seidl 2007, 122, 32. kép (Kr. e. 2140); vö. Antef sztéléjének másfél évtizeddel korábbra való datálásával, uo. 126, 45. kép (Kr. e. 2125).
- 49 Feltételes datálásához lásd Seidlmayer 2006, 165, bővebb irodalommal, de vö. Willems 2010, 82.
- 50 Magyar fordítása: Kóthay–Gulyás 2007, 232–237.
- 51 Gomaà 1980, 42–43; Jaroš–Deckert 1984, 102–106, vö. Abb. 24; Kanawati 1980, 132–142; Harpur 1987; Seidlmayer 1990, 70; lásd továbbá Baer 1991; Strudwick 1985a, 253.
- 52 Lásd a 4. képet = Saleh 1977, fig. 2, és vö. a lényegében megegyező Saleh 1977, Pl. 4 (Unisz-anh), Pl. 8, 14 (Henti), Pl. 15.1.–2, 17–18 (Ihi).
- 53 Kanawati 2005, vö. Brovarski 1994.
- 54 Saleh 1977, Pl. 4, ill. 6.3.
- 55 Saleh 1977, Pl. 14.2.
- 56 Brovarski 1994, 34.
- 57 Saleh 1977, Pl. 18.
- 58 Brovarski 1994, 33.
- 59 Saleh 1977, Pl. 18: „Áldozat, amelyet a király ad, áldozat, amelyet [Anubisz] ad, aki a hegyén van...”; vö. Brovarski 1994, 33; Barta 1968, 267.
- 60 Saleh 1977, fig. 1; vö. Brovarski 1994, 33.
- 61 Vö. Saleh 1977, 28 táblázatával.
- 62 Természetesen elképzelhető az is, hogy a hivatal előfeltétele volt a megfelelő rang, s ezt a kinevezendő személynek az uralkodó intézkedése biztosította, különösen az Óbirodalom vége után (Brovarski 1985, 152, 251. jegyzet).
- 63 Brovarski 1985, 152, 251. jegyzet.
- 64 Helck 1954, 111–113; Helck, „Hatia”: *LÄ* II., 1042.
- 65 Így Ihi, Ihu (mindketten I. Pepi kora, Urk. I., 93), az asszuáni Hui és Tyetyi (mindkettő II. Pepi kora, Urk. I., 140–141), vö. Schenkel, „Gottessiegler”: *LÄ* II., 820. Amikor az asszuáni Horhuf, aki szintén vezetett ilyen vállalkozásokat, arról emlékezik meg feliratában, hogy milyen jelentős cselekedet volt, hogy déli útja során törpét hozott az ifjú II. Pepi fáraónak, az Iszeszi fáraó korában élt Baurdzsedre hivatkozik, mint aki legutóbb képes volt erre, és őt is isteni pecsétörként nevezi meg (magyar fordítása: Wessetzky V., ÖKTCh 21).
- 66 Fischer 1968, 130–131; Brovarski 1985, 134.
- 67 A cím olvasatához lásd Fischer 1966a.
- 68 A „minden titkos szó (ügy) bizalmasa, melyet a nomoszba hoznak” cím szokás szerint a „nomosz nagyfőnökét” követi, Saleh 1977, 12, 21. jegyzet, hivatkozik: Fischer 1968, 235.
- 69 Fischer, „Gaufürst”: *LÄ* II., 412.
- 70 Iszi egyébként Edfuban készítette a sírját, egy nagyméretű masztabát. Ismeretes, hogy a Középbirodalom idején a sírnál kultuszát ápolták, mint „élő istent” tisztelték. Életrajzához lásd Strudwick 2005, 340–342 angol fordítását.
- 71 Qar sírjának felirataihoz lásd Urk. I., 251–255; angol fordítása: Strudwick 2005, 342–344.
- 72 Helck 1954, 125; Helck, „Priester”: *LÄ* IV., 1087–1088; vö. Martin–Pardey 1976, 96.
- 73 Fischer, „Gaufürst”: *LÄ* II., 410; Fischer 1968, 18–21; Helck 1954, 125–127; az ahmimi nomoszvezető család jellegzetes példájához lásd Brovarski 1985, 131.
- 74 Helck, „Priester”: *LÄ* IV., 1087–1088.
- 75 Otto, „Cheriheb”: *LÄ* I., 942.
- 76 Otto 1952, 86–87.
- 77 Főként Gomaà 1980, 42–43 nyomán.
- 78 Ford. Kóthay K.: Kóthay–Gulyás 2007, 234.
- 79 Lásd pl. a 12. nomosz (Deir el-Gebrawi) urai, a nagy Dzsau vezír utódai, Ibi, Semai, Dzsau (Urk. I., 117–119, 142–145, 145–147) esetét a 8. nomosszal (Abüdosz); Fischer, „Gaufürst”: *LÄ* II., 412.
- 80 Gomaà 1980, 44; vö. Fischer 1964, 41–47, Pl. XIII.
- 81 Galvin 1984. A feleségcíme alapján, mintegy magától értetődő lehetőségként, kézenfekvő következtetés az asszony származásának megállapítása. Ezt valószínűsítettük – jóllehet újbírodalmi anyagon – akkor is, amikor Dzsehutimesz (TT 32) felesége – aki thébai arisztokrata hölgyként az „Amon énekesnője” címet is viselte – egy szövegének utalása alapján (*nbt-ut*) esznai származást tulajdonítottunk (Fábián: Kákosy et al. 2004, 82, vö. 182).
- 82 A közel kortárs előkelőségek asszonyai, akik – ha címeiket is említik a források – többnyire papnők voltak, igen gyakran Hathor papnői, még ha Denderától távolabb éltek is, például Thébából Hetepi felesége, Anhen-itesz (Clère–Vandier 1948, 4 = Fischer 1966b, 84); az ős-Antef valószínűsíthető kortársának felesége, Iru (Clère–Vandier 1948, 7); Uah-anh Antef király kortársának, Dzsarinak a felesége (Clère–Vandier 1948, 14); a thiszi Indi felesége, Mut-Muti (Hayes 1990, I. 141, Fig. 83 = Lichtheim 1975, 84–85); Ahmimban Herui felesége, Iri (Brovarski 1984, 120 és Pl. I.b), egy másik Herui felesége, Meret-itesz (Brovarski 1984, 120–121, és Pl. I.c); sőt, a denderai Hathor papnője az edfui Merer felesége is (Lichtheim 1975, 87).
- 83 Vischak, „Hathor”: Redford 2001, II. 83–84.
- 84 Vö. Eggebrecht, „Armant”: *LÄ* I., 435–439; Werner, „Armant”: Redford 2001, I. 126. Montu egy másik társnőjét, Rét-tautit tehénként ábrázolták, szarvai között a napkoronggal, Hathor-alakban.
- 85 A falfeliratok titulátúráiban, különösen Ihi hosszabb fennmaradt szövegeinek tanúsága alapján, mintha *rang-papi-helyi-központi* sorrend érvényesülne.
- 86 Ré-sepszesz, vagy Sepszesz-Ré Iszeszi (sőt talán már Niuszerré) uralkodásának idejéről, Helck 1954, 109; Baer 1991, 233, 297; vö. Fischer, „Gaufürst”: *LÄ* II., 412.
- 87 Helck, „Vorsteher von Oberägypten”: *LÄ* VI., 1076–1077. Kai, Kagemni, Nikau-Iszeszi, Inumin (az utóbbi három Teti korából, Kanawati 2005, 55, 62) és a híres Uni mind vezírek, de már Unisz-anh vezír (!) is, aki valószínűleg azonos Unisz fáraó fiával.
- 88 Kanawati 1980. A koncepcióváltás csirái már a 4. dinasztia második felétől érzékelhetőek: Baud 2010, 75–77.
- 89 Seidlmayer 1990, 378; vö. Kemp 2006, 112–135.
- 90 Lásd a mendészi Mehu, a sokat emlegetett edfui Iszi és Qar, az ahmimi Bau-k, és kirívóan I. Pepi és az abüdoszi Dzsau-k, majd a nevezetes Uni – mindnyájan vezírek is – példáját (Baud 2010, 78).
- 91 Nem összetévesztendő Puskinnal: Gogol, N. V., *A revizor*, III. felvonás, 6. jelenet.
- 92 Így értelmezhető az elephantinói Pepinaht Heqaib, a koptoszi Semai (8. dinasztia), de a Dahla-oázis központjában, Balatban a kormányzói rezidencia körül épített szentélyek is. A szentek teremtésének folyamata egyébként a jelentősebb vezírek későbbi kultuszában is megnyilvánult (Kagemni, Bia), illetve a régi nagy királyok tiszteletében is: Unisz, I. Pepi (Baud 2010, 78).
- 93 Helck, „Vorsteher von Oberägypten”: *LÄ* VI., 1076–1077. A magyarázatok további lehetőségeihez lásd pl. Goedicke 1956, 4–5, ahol Felső-Egyiptom több részre tagolását veti fel; vö. Säve Söderbergh 1994, 20.

- 94 Urk. I., 120.
- 95 További példák a felső-egyiptomi eljáróként megjelenő előkelőségekre: I. Pepi korából: Ni-anhszesz-Hnum, Hauu fia, a 15. Nyúl-nomosz nagyfőnöke (Urk. I., 95–96); II. Pepi korából: az asszuáni Szabni, Mehu fia, aki visszaszerezte hős atyja holttestét (Urk. I., 135–140), az abüdoszi Ibi, aki Dzsaanak, I. Pepi kétszeres sógorának és híres vezírnek volt a fia, és – Merenré korától – egyben a 12. nomosz nagyfőnöke (Urk. I., 142–145), Idi (talán II) vezír, aki szintén abüdoszi illetőségű, és II. Pepi uralkodásának végére datálható (CG 1457, CG 1577, vö. Brovarski 1994, 39, 81. jegyzet), Meirből pedig Pepi-anh, a „Fekete” Nianh-Pepi fia, amúgy szintén helyi nagyfőnök (Blackman, *Meir*, I. 9–10); az Óbirodalom végétől, illetve a hérakleopoliszi korból az ahmimi nagyfőnökök több generációja: Ka-hep (Teti-iqer), fia, Sepeszpu-Min (Heni-anh) és ennek unokája, Heni-anh (Brovarski 1985, 132–134).
- 96 Baud 2010, 77–78.
- 97 Kóthay Katalin fordítása, Kóthay–Gulyás 2007, 233–234.
- 98 E lehetőség részleteihez esetleg számításba kellene venni a Teti és I. Pepi között megjelenő, rejtélyes Uszerkaré király személyét (Abüdoszi lista N° 35; Baud–Dobrev 1995, továbbá Dobrev 2010), illetve a hozzá kötődő nagyuraknak a mindenkori udvarhoz való viszonyát is.
- 99 A munkálatokról és a Bét Bogdádi történetéről lásd Fábíán 2011. A ház még álló részének bontásáról egyelőre nem kaptam hírt, de nem teljesen kizárt, hogy a következő ásatási idény során már ez sem akadályozza a feltárást.
- 100 A részletekről és eddigi rekonstrukciójáról lásd Fábíán 2009, 27–30, Fábíán 2010a, 2010b.
- 101 A Hoha-dombon a korábbiakban Dzsehutimesz sírjának (TT 32) körzetét tártuk fel (Kákósy et al. 2004; Schreiber 2008), és előlött, a jelenleg vizsgált területtől nyugatra is dolgoztunk. Most, a vályogtéglá építménytől nyugatra tanúfalat hagytam, mely mögött mintegy 10 méteres szakadék van, melynek oldala és további részletei komolyabb vizsgálatra adnak lehetőséget. Újabb, eddig ismeretlen sziklasírok is előkerülhetnek itt. Jelenleg Schreiber Gábor vezeti ezt a feltárást, és ennek nyomán tárta fel itt a (Kampp) -400- számú sír egy részét. Úgy állapotunk meg, hogy a Dzsehutimesz-sír keleti szélének vonala legyen a két ásatás határa, s úgy tűnik, ez éppen Unisz-anh sírjának keleti oldalával esik egybe.
- 102 A feltárást során a Bét Bogdádba beépített darabokkal együtt összesen harminchárom kötöredéket regisztráltam (N°s 77–109), melyek többsége Unisz-anh falfestményeire emlékeztet leginkább, de Qen-Amon sírjából (TT 412) és Nefermenu (TT 184) sírjából származók is kerültek elő.
- 103 Saleh 1977, fig. 57.
- 104 Saleh 1977, Pls. 14, 15.1, 17, 18.

## Bibliográfia és rövidítések jegyzéke

- ÄA: *Ägyptologische Abhandlungen*, Wiesbaden.
- Arnold 1974: Arnold, Dieter, „Bericht über die vom Deutschen Archäologischen Institut Cairo im Winter 1972/73 in El-Tarif durchgeführten Arbeiten”: *MDAIK* 30 (1974) 155–164.
- Arnold–Schenkel 1976: Arnold, Dieter – Schenkel, W., *Gräber des Alten und Mittleren Reiches in El-Tarif*, Mainz am Rhein, 1976.
- ASAE: *Annales du Service des Antiquités de l’Égypte*, Cairo.
- AV: *Archäologische Veröffentlichungen*, Berlin, Mainz.
- Baer 1991: Baer, K., *Rank and Title in the Old Kingdom. The Evolution of a System of Social Organization*, Chicago, 1991.
- Baines–Malek 1992: Baines, J. – Malek, J., *Az ókori Egyiptom atlasza*, Budapest, 1992 [eredeti kiadás: *Atlas of Ancient Egypt*, Oxford, 1980].
- BAR: Breasted, J. H., *Ancient Records of Egypt*, I–IV., New York, 1962.
- Barta 1968: Barta, W. *Aufbau und Bedeutung der altägyptischen Opferformel*, Glückstadt, 1968.
- Bárta 2006: Bárta, M. (szerk.), *The Old Kingdom Art and Archaeology. Proceedings of the Conference Held in Prague, May 31 – June 4, 2004*, Praha, 2006.
- Baud 2006: Baud, M., „The Relative Chronology of Dynasties 6 and 8”: Hornung, E. – Krauss, R. – Warburton, D. A. (szerk.), *Ancient Egyptian Chronology*, Leiden–Boston, 2006, 144–158.
- Baud 2010: Baud, M., „The Old Kingdom”: Lloyd, A. B. (szerk.), *A Companion to Ancient Egypt*, I., Malden–Oxford–Chichester, 2010, 63–80.
- Baud–Dobrev 1995: Baud, M. – Dobrev, V., „De nouvelles annales de l’Ancien Empire égyptien. Une ‘Pierre de Palerme’ pour la VIe dynastie”: *BIFAO* 95 (1995) 23–63.
- Baud–Dobrev 1997: Baud, M. – Dobrev, V., „Le verso des annales de la VIe dynastie, Pierre de Saqqara-Sud”: *BIFAO* 97 (1997) 35–42.
- Beckerath 1997: Beckerath, J. von, *Chronologie des Pharaonischen Ägypten. Die Zeitbestimmung der ägyptischen Geschichte von der Vorzeit bis 332 v. Chr.*, Mainz am Rhein, 1997.
- Beckerath 1999: Beckerath, J. von, *Handbuch der Ägyptischen Königsnamen*, München, 1999.
- Bietak 1985: Bietak, M., „Zu den nubischen Bogenschützen aus Assiut. Ein Beitrag zur Geschichte der Ersten Zwischenzeit”: Posener-Kriéger, P. (szerk.), *Mélanges Gamal Eddin Mokhtar*, I., Cairo, 1985, 87–97.
- BIFAO: *Bulletin de l’Institut Français d’Archéologie Orientale*, Cairo.
- Blackman, *Meir*: Blackman, A. M., *The Rock Tombs of Meir*, I–VI., London, 1914–1953.
- Brovarski 1985: Brovarski, E., „Akhmim in the Old Kingdom and first Intermediate Period”: Posener-Kriéger, P. (szerk.), *Mélanges Gamal Eddin Mokhtar*, I., Cairo, 1985, 117–153.
- Brovarski 1994: Brovarski, E., „Abydos in the Old Kingdom and First Intermediate Period, Part II”: Silverman, D. P. (szerk.), *For His Ka. Essays Offered in Memory of Klaus Baer*, Chicago, 1994, 15–44.
- Brunner 1937: Brunner, H. *Die Texte aus den Gräbern der Herakleopolitenzeit von Siut mit Übersetzung und Erläuterungen*, Glückstadt – Hamburg – New York, 1937.
- CG: *Catalogue Général* (a kairói Egyiptomi Múzeum katalógusszámaikat jelöli).
- Clère–Vandier 1948: Clère, J. J. – Vandier, J., *Textes de la Première Période Intermédiaire et de la XI<sup>ème</sup> Dynastie*. I<sup>er</sup> fascicule, Bibliotheca Aegyptiaca X, Bruxelles, 1948.
- Darvas 2010: Darvas N., „A thébai Nefermenu sír (TT 184) körzetének feltárása során előkerült koporsótöredékek és egyéb fatárgyak vizsgálata és értelmezése (2004–2008)”: *Orpheus Noster* (2010) 5–16.
- Dobrev 1996: Dobrev, V., „Les Marques sur pierres de construction de la nécropole de Pépi Ier. Étude prosopographique”: *BIFAO* 96 (1996) 103–132.
- Dobrev 2010: Dobrev, V., „Quest for the Lost Kings of Dynasty Six”: Raffaele, F. – Nuzzolo, M. – Incordino, I. (szerk.), *Recent Discoveries and Latest Researches in Egyptology. Proceedings of the First Neapolitan Congress of Egyptology, Naples, June 18<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> 2008*, Wiesbaden, 2010, 51–66.
- Fábíán 2009: Fábíán Z. I., „A thébai el-Hoha domb déli lejtőjének feltárása Nefermenu TT 184 számú sziklasírjának körzetében – 2009”: *Orpheus Noster* (2009) 5–32.

- Fábián 2010a: Fábián Z. I., „Paintings of a Mud Brick Chapel from the 18<sup>th</sup> Dynasty in the Theban Necropolis”: Czeglédy, A. – Horváth, L. et al. (szerk.), *Pietas non sola Romana. Studia memoriae Stephani Borzsák dedicata*, Budapest, 2010, 473–500.
- Fábián 2010b: Fábián Z. I., „Paintings of a Mud Brick Chapel from the 18<sup>th</sup> Dynasty in the Theban Necropolis”: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 50 (2010) 1–26.
- Fábián 2011: Fábián Z. I., „A thébai el-Hoha domb déli lejtőjének feltárása Nefermenu TT 184 számú sziklasírjának körzetében – 2010, 1. rész: Qurna egy sarka”: *Orpheus Noster* (2011/1) 5–36.
- Fischer 1964: Fischer, H. G., *Inscriptions from the Coptite Nome, Dynasties VI–IX*, Roma, 1964.
- Fischer 1966a: Fischer, H. G., „The Reading of [hmt] in Titles”: *Varia Nova* (Egyptian Studies 3), New York, 1966, 50–52.
- Fischer 1966b: Fischer, H. G., „Words and Weapons at Thebes”: *Varia Nova* (Egyptian Studies 3), New York, 1966, 83–90.
- Fischer 1966c: Fischer, H. G., „Semi-reversed Forms of [jm3hw] (F39)”: *Varia Nova* (Egyptian Studies 3), New York, 1966, 194–201.
- Fischer 1968: Fischer, H. G., *Dendera in the Third Millennium B.C. down to the Theban Domination of Upper Egypt*, New York, 1968.
- Galvin 1984: Galvin, M., „The Hereditary Status of the Titles of the Cult of Hathor”: *JEA* 70 (1984) 42–49.
- Gardiner 1959: Gardiner, A. H., *The Royal Canon of Turin*, Oxford, 1959.
- Gestermann 1987: Gestermann, L., *Kontinuität und Wandel in Politik und Verwaltung des frühen Mittleren Reiches in Ägypten*, Wiesbaden, 1987.
- Gestermann 2008: Gestermann, L., „Die Datierung der Nomarchen von Hermopolis aus dem frühen Mittleren Reich – eine Phantomdebatte?”: *ZÄS* 135 (2008) 1–15.
- Goedicke 1956: Goedicke, H., „Zu *imj-r3 šm* und *tp-šm* im Alten Reich”: *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 4 (1956) 1–10.
- Gomaà 1980: Gomaà, Farouk, *Ägypten während der Ersten Zwischenzeit*, Wiesbaden, 1980.
- Grajetzki 2006: Grajetzki, W., *The Middle Kingdom of Ancient Egypt. History, Archaeology and Society*, London, 2006.
- Grimal 1988: Grimal, N., *Histoire de l'Égypte ancienne*, Paris, 1988.
- Harpur 1987: Harpur, Y., *Decoration in Egyptian Tombs of the Old Kingdom. Studies in Orientation and Scene Content*, London, 1987.
- Hayes 1990: Hayes, W. C., *The Scepter of Egypt. A Background for the Study of the Egyptian Antiquities in The Metropolitan Museum of Art*, I–II., New York, 1990 [1933–1959].
- Helck 1954: Helck, W., *Untersuchungen zu den Beamtentiteln des ägyptischen Alten Reiches*, Glückstadt – Hamburg – New York, 1954.
- Hornung-Krauss-Warburton: 2006: Hornung, E. – Krauss, R. – Warburton, D. A. (szerk.), *Ancient Egyptian Chronology*, Leiden–Boston, 2006.
- Jaroš-Deckert 1984: Jaroš-Deckert, B., *Grabung in Assasif, V: Das Grab des Jnj-jtj.f. Die Wandmalereien des XI. Dynastie*, Cairo, 1984.
- JEA*: *Journal of Egyptian Archaeology*, London.
- JNES*: *Journal of Near Eastern Studies*, Chicago.
- Jeffreys 2010: Jeffreys, D., „Regionality, Cultural and Cultic Landscapes”: Wendrich, W. (szerk.), *Egyptian Archaeology*, Southern Gate, 2010, 102–118.
- Junker 1934: Junker, H., *Giza*, II., Wien–Leipzig, 1934.
- Kákosy 1979: Kákosy L., *Ré fiai. Az ókori Egyiptom története és kultúrája*, Budapest, 1979.
- Kákosy–Bács–Bartos–Fábián–Gaál 2004: Kákosy L. – Bács T. A. – Bartos Z. – Fábián Z. I. – Gaál E., *The Mortuary Monument of Djehutymes (TT 32)*, Budapest, 2004.
- Kampp 1996: Kampp, Fr., *Die thebanische Nekropole zum Wandel des Grabgedankens von der XVIII. bis zur XX. Dynastie*, Mainz am Rhein, 1996.
- Kanawati 1980: Kanawati, N., *Governmental Reforms in Old Kingdom Egypt*, Warminster, 1980.
- Kanawati 2005: Kanawati, N., „Decoration of Burial Chambers, Sarcophagi and Coffins in the Old Kingdom”: Daud, Khaled – Bédier, Shafia – Abd El-Fatah, Sawsan (szerk.), *Studies in Honor of Ali Radwan*, II., Cairo, 2005, 55–71.
- Kanawati – Abdel Raziq 1999: Kanawati, N. – Abdel Raziq, M., *The Teti Cemetery at Saqqara. V. The Tomb of Hesi*, Warminster, 1999.
- Kees 1932: Kees, H., *Beiträge zur altägyptischen Provinzialverwaltung und der Geschichte des Feudalismus*, Berlin, 1932.
- Kemp 2006: Kemp, B. J., *Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization*, London – New York, 2006.
- Kóthay–Gulyás 2007: Kóthay K. A. – Gulyás A., *Túlvilághit és mindennapok az ókori Egyiptomban. Források a Kr. e. 3–2. évezredből*, Miskolc, 2007.
- LÄ: Helck W. – Otto E. – Westendorf, W. (szerk.), *Lexikon der Ägyptologie*, I–VII., Wiesbaden, 1975–1992.
- Lange–Schäfer 1902: Lange, H. O. – Schäfer, H., *Catalogue Général des Antiquités Égyptiennes du Musée du Caire, Nos 20001–20710. Grab- und Denksteine des Mittleren Reichs*, Berlin, 1902.
- Le Saout – Ma'arouf – Zimmer 1987: Le Saout, F. – Ma'arouf, A. el-H. – Zimmer, T., „Le Moyen Empire à Karnak: Varia I”: *Karnak VIII* (1987) 1982–1985, 294–297.
- Lehner 2010: Lehner, M., „Villages and the Old Kingdom”: Wendrich, W. (szerk.), *Egyptian Archaeology*, Southern Gate, 2010, 85–101.
- Lichtheim 1975: Lichtheim, M., *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings, I. The Old and Middle Kingdoms*, Berkeley – Los Angeles – London, 1975.
- Lloyd 2010: Lloyd, A. B. (szerk.), *A Companion to Ancient Egypt*, Southern Gate, 2010.
- Luxor Museum 1979: *The Luxor Museum of Ancient Egyptian Art. Catalogue*, Cairo, 1979.
- Malek 1982: Malek, J., „The Original Version of the Royal Canon of Turin”: *JEA* 68 (1982) 93–106.
- Malek 2000: Malek, J., „The Old Kingdom (c. 2686–2160 BC)”: Shaw, I. (szerk.), *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford, 2000, 83–106.
- Martin-Pardey 1976: Martin-Pardey, E., *Untersuchungen zur ägyptischen Provinzialverwaltung bis zum Ende des alten Reiches*, Hildesheim, 1–246.
- MÄS: *Münchener Ägyptologische Studien*, Berlin.
- MDAIK: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts*, Cairo–Berlin–Wiesbaden–Mainz.
- Németh 2010: Németh B., „Egy aknasír és ami benne van: Egy másodlagos temetkezés története a thébai el-Hoha dombon”: *Orpheus Noster* (2010) 17–25.
- Newberry 1903: Newberry, P. E., „A Sixth Dynasty Tomb at Thebes”: *ASAE* 4 (1903) 97–100.
- ÓKTCh: Harmatta J. (szerk.), *Ókori keleti történeti chrestomathia*, Budapest, 1964.
- Otto 1952: Otto, E., *Topographie des thebanischen Gaues*, Berlin, 1952.
- Pantalacci 1985: Pantalacci, L., „Un décret de Pépi II en faveur des gouverneurs de l'oasis de Dakhla”: *BIFAO* 85 (1985) 245–254.
- Porter–Moss 1960: Porter, B. – Moss, R., *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings, I. The Theban Necropolis, 1. Private Tombs*, Oxford, 1960<sup>2</sup>.
- Redford 1986: Redford, D. B., *Pharaonic King-Lists, Annals and Day-Books. A Contribution to the Study of the Egyptian Sense of History*, Mississauga, 1986.
- Redford 2001: Redford, D. B., (szerk.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, I–III., Cairo, 2001.

- Richards 2010: Richards, J., „Kingship and Legitimation”: Wendrich, W. (szerk.), *Egyptian Archaeology*, Southern Gate, 2010, 56–84.
- Robins 1997: Robins, G., *The Art of Ancient Egypt*, London, 1997.
- Ryholt 1997: Ryholt, K., *The Political Situation in Egypt during the Second Intermediate Period c. 1800–1550 B.C.*, Copenhagen, 1997.
- Ryholt 2000: Ryholt, K., „The Late Old Kingdom in the Turin King-List and the Identity of Nitocris”: *ZÄS* 127 (2000) 87–100.
- Säve-Söderbergh 1994: Säve-Söderbergh, T., *The Old Kingdom Cemetery at Hamra Dom (El-Qasr Wa Es-Sayed)*, Stockholm, 1994.
- SAGA: Studien zur Archäologie und Geschichte Altägyptens*, Heidelberg.
- SAK: Studien zur altägyptischen Kultur*, Hamburg.
- Saleh 1970: Saleh, Mohamed, „The Tomb of *Wnjs-ꜥnh* at Qurna (PM - No. 413)”: *MDAIK* 26 (1970) 199–206.
- Saleh 1977: Saleh, Mohamed, *Three Old Kingdom Tombs at Thebes*, Mainz am Rhein, 1977.
- Saleh 1983: Saleh, Mohamed, „The Tomb of the Royal Scribe Qenamun at Khokha (Theban Necropolis N° 412)”: *ASAE* 69 (1983) 15–28.
- Schenkel 1962: Schenkel, W., *Frühmittelägyptische Studien*, Bonn, 1962.
- Schenkel 1965: Schenkel, W., *Memphis, Herakleopolis, Theben*, Wiesbaden, 1965.
- Schreiber 2008: Schreiber G., *The Mortuary Monument of Djehutymes II. Finds from the New Kingdom to the Twenty-sixth Dynasty*, Budapest, 2008.
- Schulz–Seidl 2007: Schulz, R. – Seidl, M. (szerk.), *Egyptom. A fáraók világa*, Budapest, 2007 [2004].
- Seidlmayer 1990: Seidlmayer, S. J., *Gräbfelder aus dem Übergang vom Alten zum Mittleren Reich. Studien zur Archäologie der Ersten Zwischenzeit*, Heidelberg, 1990.
- Seidlmayer 2000: Seidlmayer, S. J., „The First Intermediate Period (c. 2160–2055 BC)”: Shaw, I., *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford, 2000, 108–136.
- Seidlmayer 2006: Seidlmayer, S. J., „The Relative Chronology of the First Intermediate Period”: Hornung, E. – Krauss, R. – Warburton, D. A. (szerk.), *Ancient Egyptian Chronology*, Leiden–Boston, 2006, 159–167.
- Shaw 2000: Shaw, I., *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford, 2000.
- Smith 1978: Smith, W. S. (revised by W. Kelly Simpson), *A History of Egyptian Sculpture and Painting in the Old Kingdom*, New York, 1978.
- Spalinger 1994: Spalinger, A. J., „Dated Texts of the Old Kingdom”: *SAK* 21 (1994) 275–319.
- Strudwick 1985a: Strudwick, N., *The Administration of Egypt in the Old Kingdom. The Highest Titles and Their Holders*, London, 1985.
- Strudwick 1985b: Strudwick, N., „Three Monuments of Old Kingdom Treasury Officials”: *JEA* 71 (1985) 43–51, Pls. III–IV.
- Strudwick 2005: Strudwick, N., *Writings from the Ancient World. Texts from the Pyramid Age*, Atlanta, 2005.
- Strudwick 2006: Strudwick, N., „The Translation of Texts of the Old Kingdom”: Bárta, M. (szerk.), *The Old Kingdom Art and Archaeology. Proceedings of the Conference Held in Prague, May 31 – June 4, 2004*, Praha, 2006, 335–341.
- TAVO: Tübinger Atlas des Vorderen Orient*, Tübingen.
- Tiradritti 2007: Tiradritti, F., *Ägyptische Wandmalerei*, München, 2007.
- Urk. I.: Sethe, K., *Urkunden des Alten Reichs*, Urkunden des Ägyptischen Altertums, Erste Abteilung, Leipzig 1933.
- Verner 2006: Verner, M., „The Contemporaneous Evidence for the Relative Chronology of Dyns. 4 and 5”: Hornung, E. – Krauss, R. – Warburton, D. A. (szerk.), *Ancient Egyptian Chronology*, Leiden–Boston, 2006, 124–134.
- Waddell 1980: Waddell, W. G., *Manetho*, The Loeb Classical Library 350, Cambridge, Mass., 1980, [1940].
- Wendrich 2010: Wendrich, W. (szerk.), *Egyptian Archaeology*, Southern Gate, 2010.
- Willems 2010: Willems, H., „The First Intermediate Period and the Middle Kingdom”: Lloyd, A. B. (szerk.), *A Companion to Ancient Egypt*, I., Malden–Oxford–Chichester, 2010, 81–100.
- Winlock 1943: Winlock, H. E., „The Eleventh Egyptian Dynasty”: *JNES* 2 (1943) 249–283.

Budai Balogh Tibor (1974) régész, az Aquincumi Múzeum munkatársa.

Legutóbbi írása az Ókorban:  
*Az utolsó kísérlet. I. Valentinianus és a birodalom határvédelme* (2011/1).

# ROMA

## Egy késő római téglagraffito értelmezési lehetőségei

Budai Balogh Tibor

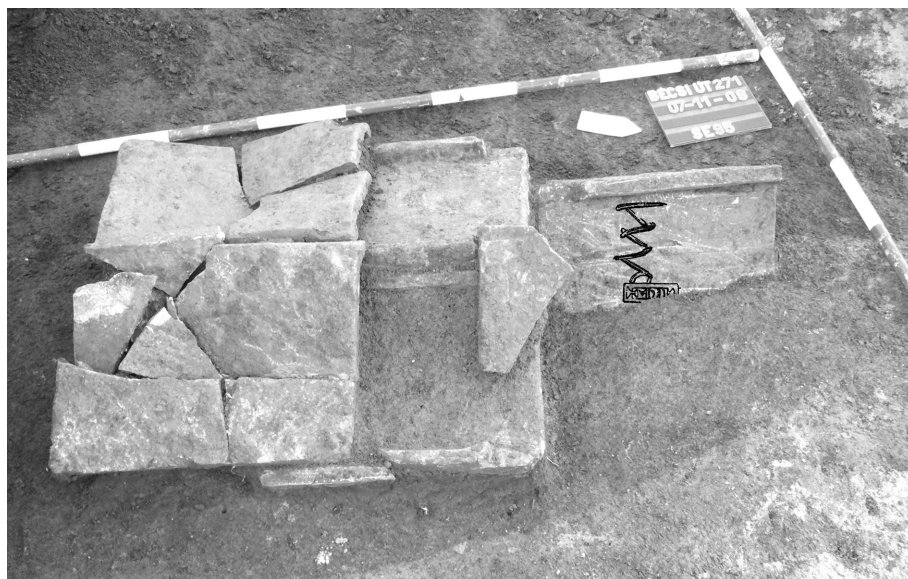
2007 novemberében az aquincumi katonaváros nyugati temetőjének a Bécsi út 271. szám alá eső részletében (1. kép) egy különös érdeklődést kiváltó sír került elő.<sup>1</sup> Az egyszerű, észak–déli tájolású földsír fölé emelt hantot eredetileg három pár nyeregtetőszerűen elrendezett *tegula* fedte. A sír északkeleti sarkát egy még meghatározatlan korú (középkori? újkori?) vízvezeték árkának ásása közben átvágták, aminek áldozatul

esett a meglehetősen hevenyészettséggel kialakított téglakonstrukció északkeleti, nyomvonalba eső eleme. Az árokásók ezt követően oldalról bontani kezdték a sírt, hogy megszerezzék a benne fekvő csontváz koponyáját. A kiszedett koponya és a kikotort földmennyiség miatt az egykori sírhant északi része, az északnyugati fedőtéglával egyetemben, a sírgödörbe omlott (2. kép).

Az egyéb bolygatástól mentes sírban mellékletet nem találunk, így a betemetkezés *post quem* keltezése csak a sírhantot fedő téglák három példányán olvasható bélyeg (ITP VI. 62.) alapján kísérlelhető meg.<sup>2</sup> Szilágyi a legio II Adiutrix *tabula ansata* keretbe foglalt bélyeg típusait (3. kép) a 3–4. század fordulójára, Lőrincz ennél lényegesen későbbre, I. Valentinianus korára (364–375) keltezte.<sup>3</sup> Szilágyi azon logika mentén, miszerint az intercisai betemetkezések építőanyagai igen gyakran másodlagos vagy harmadlagos felhasználásúak, a 4. századi sírokban talált, különböző *tabula ansata* keretelésű bélyeg típusokat önkényesen visszakeltezte a 3–4. század fordulójáig,<sup>4</sup> noha ezeknek ilyen egyértelműen korai előfordulásáról egyelőre nincs tudomásunk. A bélyeg típus ugyanakkor biztosan korábbi a Valentinianus-kornál. Ugyanilyen jelzésű *tegulák* a Bécsi úti temető részletén még egy, a bélyeg típus variánsával (ITP VI. 63) ellátott példányokat pedig további két sír építéskor alkalmaztak.<sup>5</sup> Bár az ezekben talált kerámia- és üvegedények a 4. század közepére–második felére datálhatók, óvatosságra int az a Szilágyi által is számításba vett tény, hogy egy sírjának építőanyaga nem feltétlenül egyidős a sírmellékletekkel, illetve a betemetkezés korával, másodlagos felhasználás esetén évtizedekkel korábbi is lehet. Ez a tétel különösen érvényes a szóban forgó sírcsoportra, ahol a temető részt használó szegény népesség nyilvánvalóan nem vásárolta, hanem a felhagyott sírkertekben és a katonaváros elnéptelenedett külső negyedeiben gyűjtötte a szükséges építőanyagot. Ez utóbbi beszerzési forrásról tanúskodnak az építészeti kőfaragványok, a tufalapok és maguk a tetőtéglák is. Egy felhagyott kőfaragóműhely félkész termékei is csak a begyűjtés során kerülhettek a temetőbe.<sup>6</sup> Okkal feltételezhető tehát, hogy a 4. század közepén–második felének első két évtizedében a még mindig kiváló minőségű, de korábbi időszakban gyártott téglákat használták fel sír építéshez.<sup>7</sup> Ennek megfelelően a szóban forgó sír bélyeges tégláinak gyártási idejét nagy biztonsággal a 4. század első felére tehetjük, a melléklet nélküli betemetkezés időpontját azonban



1. kép. A lelőhely Aquincum katonavárosának nyugati temetőjében



2. kép. A 32. sír téglákkal fedett sírhantja, előtérben a sírgödörbe omlott „ROMA” felirattal ellátott tegula (a felirat grafikususan kiemelve; a szerző felvétele)

továbbra is csak tágan: a 4. század első felétől a temető fennállásáig, vagyis a 360-as évek végéig–370-es évek elejéig terjedő időszakon belül jelölhetjük meg.<sup>8</sup>

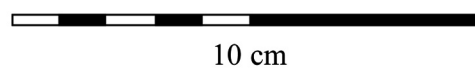
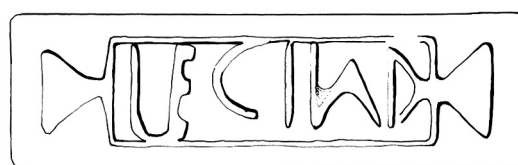
A vizsgált sír igazi érdekessége a koponya és a betöltés eltávolítását követően sírgödörbe omlott északnyugati peremes téglán olvasható ROMA graffito (TitAq 1348: 2. és 4. kép). A feliratos *tegula* önmagában nem szokatlan jelenség. A statisztikai adatok alapján a rómaiak különböző kerámia építőanyag-típusai közül elsősorban a tetőteglák, mindenképp a *tegulák* számítottak kedvelt íráshordozó felületnek. A galliai provinciák graffitóval ellátott kerámia építőanyagainak típus szerinti megoszlása például a tetőteglák – *tegulák* és *imbrexek* – 62%-os túlsúlyáról tanúskodik.<sup>9</sup>

A kerámiaedényekre inkább az utólagosan bekarcolt graffitók, a téglákra, ha nem is kizárólagosan, a kiégetés előtt felületbe vájt feliratok jellemzőek. A Bécsi úti *tegula* felirata is a kiégetés előtt (*ante cocturam*) bevájt graffitók csoportjába tartozik. Mindez a keltezés szempontjából igen lényeges, tekintettel arra, hogy egy *ante cocturam* felirat létrejöttéhez szükségeszerűen megegyezik az azt hordozó téglák készítése idejével. Esetünkben a graffito a 4. század első felére keltezhető, ezen az időszakon belül a datálás jobban nem szűkíthető. A graffito kiégetés előtti voltából még egy következtetés adódik: miután a felirat a téglagyártási folyamata során készült, szerzőjének a téglavető műhely (*figlina*) alkalmazottjai közé, de legalábbis a belépésre jogosultak szűk köréhez kellett tartoznia.<sup>10</sup>

Amíg a pannoni instrumentum-feliratok összefoglaló paleográfiai vizsgálata várta magára, Dacia kutatási eredményei vehetők alapul, minthogy lényeges eltérés nem mutatkozik a két területen alkalmazott folyóírás között. Az összehasonlító vizsgálatból kiderül, hogy a Bécsi úton talált graffito a daciai kurzív téglafeliratok legolvashatóbb betűképét mutatja.<sup>11</sup> A feliratot ujjal húzták az agyagba, a betűk vastagsága mélységük függvényében 0,5-1 centiméter között változik. A két szélső betű (R, A) magassága 9,5, illetve 8,5 centiméter, míg az 'O' és 'M' alacsonyabb, mindössze 4,2, illetve 7,4 centiméter magas.

A lendületes írás finoman mélyült az agyagba, különösen az 'M' betű és az 'A' bal szára sikeredett sekélyre, míg az 'A' betű jobb szárát, valamint az 'R' és az 'O' betűket markánsabban húzták az agyagba. A még puha téglába közvetlenül a felirat készítését követően nyomhatták be a bélyegzőt, amely az 'R' betű *caudáját* részlegesen, az 'O' betű első felét teljesen megsemmisítette (5. kép).

A téglagraffitók tartalmi szempontból jól kategorizálhatók: ábécé-felirat, írásgyakorlás, irodalmi idézet, szójáték, karikatúra, elszámolás stb.<sup>12</sup> A Bécsi úti *tegula* egyszavas feliratának kategóriába sorolása mégis nehéz feladat, sőt besorolhatóságának lehetősége is kérdéses. Lényegesen nem egyszerűsödik a



3. kép. A feltárt temetőrészlet sírjainak építéséhez használt téglák *tabula ansata* keretelésű bélyeg típusai: 1. ITP VI. 62; 2. ITP VI. 63 (Szeletli Katalin rajza)

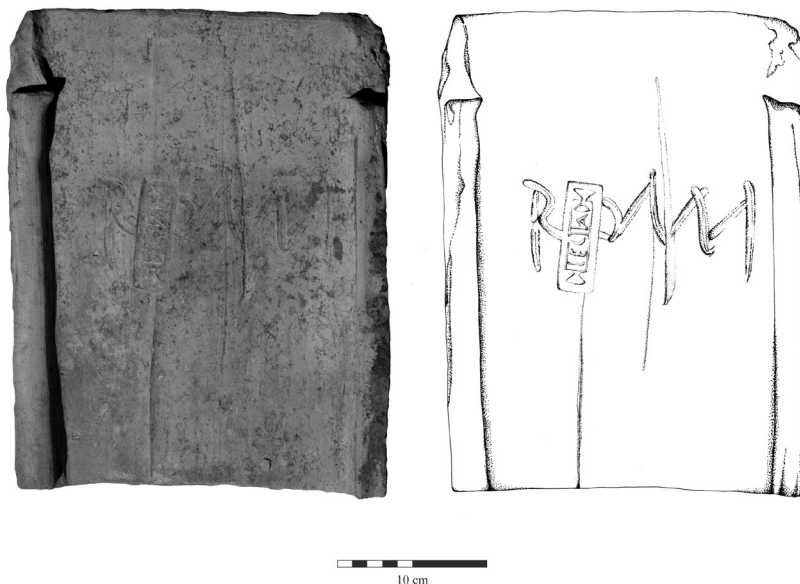


4. kép. A „ROMA” graffito (a szerző felvétele)

helyzet a ROMA nevet említő egyéb téglafeliratok ismeretében sem, minthogy azok sem tartalmaznak értelmezést megkönnyítő információt, ráadásul rendkívül kis számban fordulnak elő: egy, az aquincumi helytartói palotából származó *tegula sine marginibus*,<sup>13</sup> egy, a dél-pannoniai Ad Praetoriumból(?) származó téglá,<sup>14</sup> egy, a moesiai Nicopolis ad Istrum területén előkerült *imbrex*,<sup>15</sup> továbbá egy ókereszténykori Róma városi téglagraffito<sup>16</sup> tartozik e szűk körbe.<sup>17</sup> A helytartói palotából származó téglá a rajta szereplő ROMA TIBI SVB[ito] kezdetű palindroma és ROTAS négyzet (6. kép) együttese alapján a szójátékok kategóriájába sorolható<sup>18</sup> az Ad Praetoriumból(?) származó példánnyal együtt, míg a Róma városi graffito (szí-

gorúan véve *iscrizione „a nastro”*) – az ókeresztény Coemeterium Pamphili egyik sírfelirata – régészeti kontextusa alapján értelmezhető ugyan, de ettől még a ROMA szó jelentése bizonytalan marad.<sup>19</sup> A Róma városi, nicopolisi és a Bécsi úti ROMA feliratok értelmezési lehetőségeinek számbavételéhez szélesebb kitékintés szükségeltetik.

Az egyszerű ROMA feliratok túlnyomó többsége a falfirkák (*graffiti, dipinti*) műfajából ismert (7. kép). Ezek közül csupán Pompeii városának falairól, oszlopairól 12 példányt tettek közzé.<sup>20</sup> Ugyanígy Herculaneum, Ostia és Róma jó állapotban megőrződött épületmaradványai is arról tanúskodnak, hogy a ROMA név a falfirkák közkedvelt eleme volt.<sup>21</sup> Az egyszavas



5. kép. A „ROMA” graffito fotója és rajza (Komjáthy Péter felvétele, Szegleti Katalin rajza)



6. kép. A helytartói palotából származó palindromás felirat (TitAq 1326 – Komjáthy Péter felvétele)

ROMA falfeliratok egy részének értelmezéséhez a ROMA VALE,<sup>22</sup> ROMA FELIX<sup>23</sup> és HIC ROMA<sup>24</sup> megnyilvánulások nyújthatnak kulcsot. A hivatalos feliratok körén kívül eső falfirkák nem a kötelező lojalitás megnyilvánulásai, hanem a római identitástudat kifejezésének eszközei, a római világhatalommal és civilizációval szembeni őszinte tisztelet tanúságai. Az ebbe a körbe tartozó ROMA falfeliratok természete bizonyos szempontból hasonló a császári feleségeket éltető falfirkákéhoz.<sup>25</sup>

A lojalitás kifejezése mellett a szójáték lehetősége is komoly súllyal esik latba, hiszen a ROMA név azon tulajdonságának köszönhetően, hogy visszafelé olvasva is értelmes szót ad ki, részét képezi a latin nyelv *versus recurrens* gyártására alkalmas szókészletének. A ROMA szó magában állva, az AMOR anagrammájaként is ad játékra lehetőséget, azonban még hatásosabbak a ROMA AMOR, a ROMA SVMMVS AMOR<sup>26</sup> palindromák, vagy az ezeknél is hosszabb, bonyolultabb tükörmondatok, mint például a négyzetbe is rendezhető ROMA | OLIM | MILO | AMOR<sup>27</sup> vagy a ROMA TIBI SVBITO MOTIBVS IBIT AMOR *versus recurrentes*.<sup>28</sup> (Utóbbiban némelyek egyúttal a Róma városának titkos nevét rejtő cryptogramát is látni vélik.)<sup>29</sup> Az aquincumi helytartói palotából előkerült téglatöredéken két különböző kézírással szerepel a ROTAS | OPERA | TENET | AREPO | SATOR palindroma *actuarial* betűtípussal, fölötte pedig a folyóírással készült ROMA TIBI SVB[ito] kezdetű *versus recurrens* első szavai olvashatók (6. kép). Bár e töredékes mondat kiegészítését nem fogadta el mindenki,<sup>30</sup> valószínűnek látszik, hogy a téglavetők munka közben palindromákkal szórakoztatták egymást.

A Pompeii falain megőrződött számtalan személynév felveti a kérdést, hogy a Bécsi úti téglán olvasható szó nem lehet-e esetleg *cognomen*. Ismert-e ilyen név? Az OPEL IV. kötete nem tartalmazza a ROMA nevet.<sup>31</sup> Kajanto *hapax*ként említi ugyan egy ROMA *cognomen*, ezt azonban Solin elvetette mint hibás olvasatból eredőt.<sup>32</sup> Solin szerint a rómaiak tabuként kezelték a ROMA nevet, s mint ilyet, névválasztáskor szándékosan mellőzték.<sup>33</sup> Véleménye azonban egyre kevésbé tűnik tarthatónak.



7. kép. „ROMA” graffito Pompeiiből (CIL IV 6856)

Néhány valóban vitatható eset figyelmen kívül hagyása mellett is kijelenthető, hogy több Róma városi és spoletumi felirat félreérthetetlen módon ROMA nevű nőket említ.<sup>34</sup> Ha rendkívül ritkának is számított, a ROMA *cognomen* kétségtelenül létezett, ennek ellenére kis száma és földrajzi behatároltsága nem támogatja az aquincumi *tegulán* olvasható szó személynévként való értelmezését.

A teljesség kedvéért történjen említés a civilizáció szimbólumát, *Roma dea* személyét középpontba állító interpretációs lehetőségről is, hangsúlyozva azonban a tény, hogy e hellénisztikus gyökerű istenségnek Augustus által hivatalossá tett, nagy presztízszű kultusza nem váltott ki a misztériumvallásokhoz hasonló spirituális hatást, így a magánvallásosság terén súlytalan maradt.<sup>35</sup> Elsősorban a kultusz hivatalos jellege miatt valószínűtlen egy téglavetőműhelyben *Roma dea* személyéhez kapcsolódó spontán vallásos megnyilvánulást feltételezni.

## Jegyzetek

- 1 A teljes feltárára vonatkozóan lásd Budai Balogh 2008, 40–56; Budai Balogh 2009, 93–100.
- 2 Szilágyi 1933, 30, VI. 62; vö. Szilágyi 1957, 8. Abb. 5.
- 3 Szilágyi 1957, 11; Lőrincz 1979, 295–296, Taf. 2.1.; Lőrincz 1994, 126, Tav. 8,1.
- 4 Szilágyi 1957, 7.
- 5 Budai Balogh 2008, 45–46.
- 6 Budai Balogh 2009, 97–98.
- 7 Biztosra vehető, hogy a Valentinianus-kori katonai építkezések számára szükséges hatalmas mennyiségű téglát sem csak termelésből, hanem jelentős mértékben újrahasznosításból fedezték. Ez a fajta „re-cycling” jelentős anyagi és időmegtakarítást jelentett, és magyarázatul szolgál a Valentinianus-kori lelőhelyeken nagy mennyiségben előforduló *tabula ansata* keretelésű legiobélyeges téglák masszív jelenlétére is. Vö. Tóth 1981, 221–222, 13. jegyzet.
- 8 Kovács 2006, 169.
- 9 Charlier 2004, 73, Table III. Eszerint: *tegula* (50%), *imbrex* (8%), *tegula* vagy *imbrex* (4%). Pannoniára vonatkozóan nem áll rendelkezésre összefoglaló adat, mindenesetre a balácai villa publikált téglafeliratai még nagyobb különbségről tanúskodnak. A feliratok 83,9%-a *tegulán*, 3,2%-a *imbrex*-en olvasható. Lásd Kovács–Fehér 2001, 167–173.
- 10 Charlier 2004, 68.
- 11 Voloşciuc 2007, 65–67.
- 12 Charlier 2004, 72, 74. Pannoniára vonatkozóan lásd Kovács–Fehér 2001, 159.
- 13 TitAq 1326 = AÉ 1956, 63. Lásd Szilágyi 1954, 307–310.
- 14 CIL III, p. 964,20: ROMA TIBI SVBIT(o) | MOTIBVS IBIT [amor].
- 15 AÉ 2002, 1260e: ROMA || GORDIAN[- - ]. Vö. Vladkova 1995, 84, № 13.
- 16 ICVR X 26576: MAXIMILLA ROMA.
- 17 Figyelmen kívül hagytam a CIL III 11467 graffito legújabb értelmezését: AÉ 1999, 1252. Lásd ehhez Gáspár 1999, 579–582, Fig. 2. A Summus Poeninus területéről származó, mára elveszett CIL V 8110,397 = InscrIt 11.1, 121 hibás olvasatára már Barocelli felhívta a figyelmet (InscrIt 11.1, p. 48), de ebben az esetben amúgy is inkább téglabélyegről, mintsem graffitóról lehet szó. – A kisszámú téglafelirat mellett említést érdemel, hogy a ROMA név szerepel-
- 18 A ROTAS négyzet egyszerű szójátékként való értelmezéséhez általában: Guarducci 1978, 1745; a TitAq 1326 felirat szójáték voltára vonatkozóan: Guarducci 1965, 249–252; Mayer–Velaza 2000, 618; Fehér 2007, 67–68. – A ROTAS palindroma szójáték volta a TitAq 1326 felirat esetében több mint valószínű, ez azonban nem feltétlenül zárja ki más esetekben és más összefüggésben a négyzet mágikus vagy kultikus szerepét.
- 19 Solin 1998, 399.
- 20 CIL IV 1456, CIL IV 1615 (p 209), CIL IV 1709, CIL IV 1795, CIL IV 4979, CIL IV 6856 = AÉ 1909, 54, CIL IV 7546, CIL IV 8658a–b, CIL IV 9095a, CIL IV 9126a–b.
- 21 Herculaneum: CIL IV 10576, Ostia: CIL XIV 5299, Roma: CIL VI 6927; Castrén–Lilius 1970, № 271.
- 22 CIL IV 2050.
- 23 CIL IV 8119 = AÉ 2003, 319.
- 24 CIL IV 4031, CIL IV 9122.
- 25 CIL IV 8277, CIL IV 10049.
- 26 Magi–Castrén 1972, 79 № 25, Tav. 66.1.
- 27 CIL IV 8297, IRBaelo 102; Magi–Castrén 1972, 77 № 18, Tav. 65.1; Guarducci 1965, 265 Fig. 8.
- 28 Sid. Apoll. Epist. 9.14.2. TitAq 1326; az ostiai felíratra vonatkozóan lásd Guarducci 1965, 255 Fig. 5, illetve Guarducci 1978, 1746.
- 29 Guarducci 1965, 263.
- 30 Carcopino 1955, 500–507; lásd még Carcopino AÉ 1960, 2. alatti kommentárját. Interpretációjának cáfolatára lásd Guarducci 1965, 219–270.
- 31 OPEL IV, 30.
- 32 Kajanto 1965, 185; Solin 1980, 250. Solin a ROMA *cognomen* a későbbiekben is csak Kajanto nyomán tüntette fel: Solin–Salomies 1994, 392.
- 33 Solin 1980, 253.
- 34 Romából: AÉ 1987, 77 és CIL VI 29043a. Spoletumból vulgarizált formában: CIL XI 4851, CIL XI 4862. Lásd még Rigsby 1994, 192–193.
- 35 Mellor 1981, 1026.

## Bibliográfia

- Budai Balogh 2008: Budai Balogh T., „Beszámoló a katonaváros nyugati temetőjében végzett kutatásról”: *Aquincumi Füzetek* 14 (2008) 40–56.
- Budai Balogh 2009: Budai Balogh T., „Késő római sírcsoport az aquincumi katonaváros nyugati temetőjében”: *Ókor* 2009/3–4, 93–100.
- Carcopino 1955: Carcopino, J., „Encore le carré magique”: *CRAI* 99 (1955) 500–507.
- Castrén–Lilius 1970: Castrén, P. – Lilius, H., *Graffiti del Palatino II: Domus Tiberiana*, Helsinki, 1970.
- Charlier 2004: Charlier, F., „La pratique de l’écriture dans les tuileries gallo-romains”: *Gallia* 61 (2004) 67–102.
- Fehér 2007: Fehér B., *Pannonia latin nyelvtörténete*, Budapest, 2007.
- Gáspár 1999: Gáspár, D., „Brick Inscription, CIL 3, 11467”: *XI Congresso internazionale di epigrafia greca e latina: Roma, 18-24 settembre 1997: atti*, Roma, 1999, 579–582.
- Guarducci 1965: Guarducci, M., „Il misterioso «quadrato magico»: l’interpretazione di Jerome Carcopino, e documenti nuovi”: *Arch-Class* 17 (1965) 219–270.
- Guarducci 1978: Guarducci, M., „Dal gioco letterale alla crittografia mistica”: *ANRW* II.16:2, Berlin–New York, 1978, 1736–1773.
- Kajanto 1965: Kajanto, I., *The Latin Cognomina*, Helsinki–Helsingfors, 1965.
- Kovács 2006: Kovács L. O., „Égetett agyag tetőfedő elemek a táci római kori településről”: *Alba Regia* 35 (2006) 137–242.
- Kovács–Fehér 2001: Kovács P. – Fehér B., „Feliratos tégl- és edénytöredékek a balácai római kori villából I. Vicus Augusti Pannoniában?»: *Balácai Közlemények* VI (2001) 159–181.
- Lőrincz 1979: Lőrincz B., „Die Ziegelstempel des spätrömischen Südstadtfriedhofes von Intercisa”: *ActaArchHung* 31 (1979) 293–312.
- Lőrincz 1994: Lőrincz B., „I bolli laterizi militari in Pannonia. Risultati delle ricerche cronologiche”: Hajnóczy G. (szerk.), *La Pannonia e l’Impero Romano. Atti del convegno internazionale, Roma 13-16 gennaio 1994*, Roma, 1994, 115–138.
- OPEL IV: Lőrincz B., *Onomasticon Provinciarvm Evropeae Latinarvm* IV., Wien, 2002.
- Magi–Castrén 1972: Magi, F. – Castrén, P., *Il calendario dipinto sotto Santa Maria Maggiore con appendice sui graffiti del vano XVI*, Città del Vaticano, 1972.
- Mayer–Velaza 2000: Mayer, M. – Velaza, J., „Versus reciproci y cuadrado mágico: la teja de Aquincum”: Paci, G. (szerk.), *ΕΠΙΓΡΑΦΑΙ. Miscellanea epigrafica in onore di Lidio Gasperini*, Tivoli, 2000, 613–620.
- Mellor 1981: Mellor, R., „The Goddess Roma”: *ANRW* II.17:2, Berlin–New York, 1981, 950–1030.
- Rigsby 1994: Rigsby, K. J., „Graecolatina”: *ZPE* 102 (1994) 191–193.
- Solin 1980: Solin, H., „Gibt es einen Frauennamen Roma?»: *ZPE* 39 (1980) 249–254.
- Solin 1998: Solin, H., *Analecta Epigraphica 1970–1997*, Roma, 1998.
- Solin–Salomies 1994: Solin, H. – Salomies, O., *Repertorium nomen gentilium et cognominum Latinorum. Editio nova*, Hildesheim – Zürich – New York, 1994.
- Szilágyi 1933: Szilágyi J., *Inscriptiones tegularum Pannonicarum, Dissertationes Pannonicae* II:1, Budapest, 1933.
- Szilágyi 1954: Szilágyi J., „Ein Ziegelstein mit Zauberspruch aus dem Palast des Statthalters in Aquincum”: *ActaAntHung* 2 (1954) 305–310.
- Szilágyi 1957: Szilágyi J., „Beschriftete und bezeichnete Ziegel”: Alföldi M. R. et al. (szerk.), *Intercisa II. (Dunapentele) Geschichte der Stadt in der Römerzeit*, ArchHung XXXVI, Budapest, 1957, 7–17.
- Tóth 1981: Tóth E., „Vítás kérdések Pannonia 4. századi történetében 2. Arrianis (ND Occ XXXIV 29)”: *AntTan* 28 (1981) 219–229.
- Vladkova 1995: Vladkova, P., „Graphites on Ceramic Articles from the Ancient Ceramic Centres on the Area of Nicopolis ad Istrum”: *Bulletin du Musée Historique de Veliko Târnovo* 10 (1995) 75–86.
- Voloşciuc 2007: Voloşciuc, A., „Scrierea cursivă în Dacia romană (Italic Writing in Roman Dacia)”: *Analele Banatului* XV (2007) 57–68.

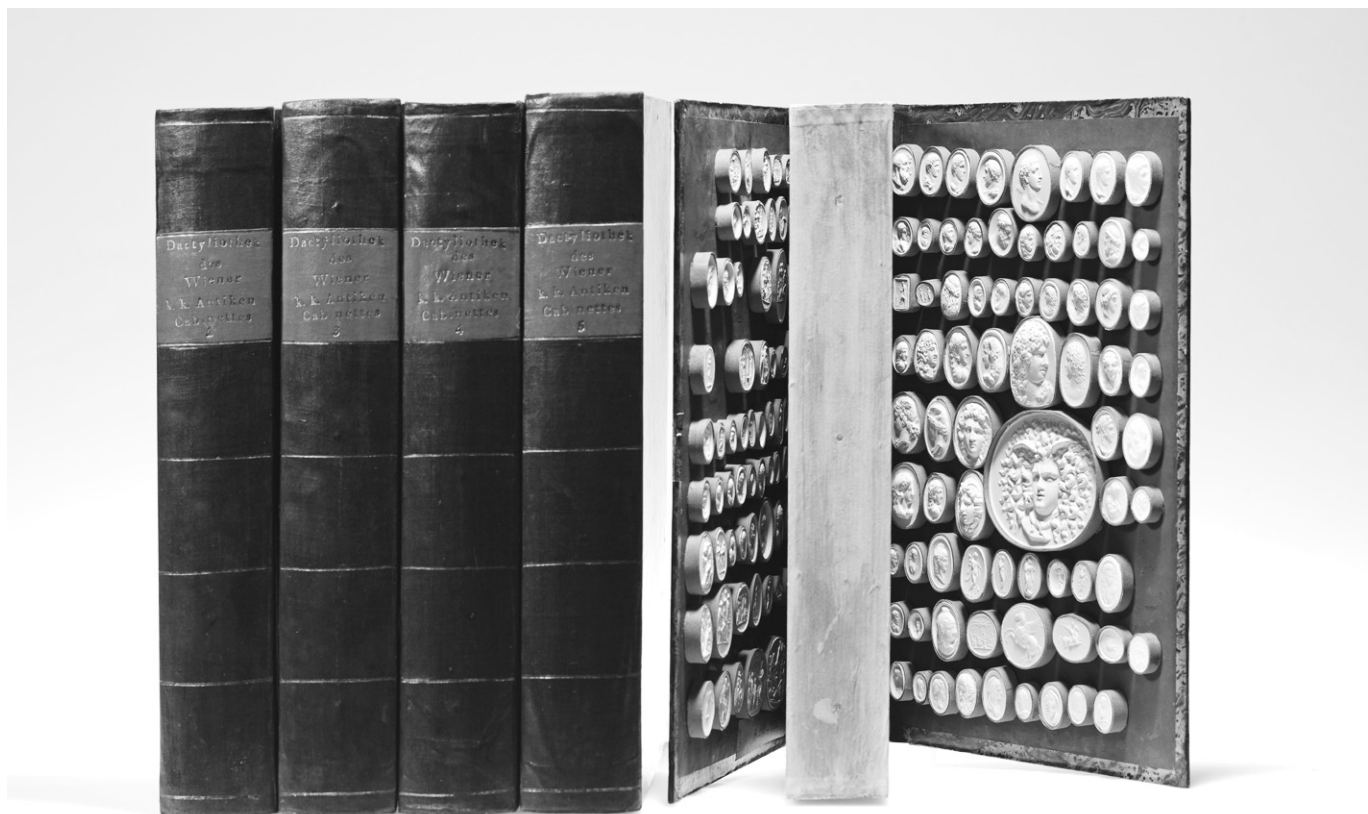
# Daktyliothékák

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

2010-ben kezdődött meg az Antik Gyűjteményben őrzött hét daktyliothéka restaurálása (Csuzi Enikő és Varga Eszter munkája); a kiállítás ennek első eredményeit mutatja be.

A görög „gyűrű” (*daktylios*) és „ládikó” (*théké*) szavak összetételéből képzett latin szónak az ókorban két jelentése volt: egyrészt a gyűrűket tartalmazó ékszeres ládikót jelölték ezzel, másrészt a vésett drágakövekkel díszített gyűrűk – tágabban pedig a vésett kövek (gemmák, intagliók) – gyűjteményét. A római hagyomány a Kr. e. 1. századtól kezdve őrizte meg az emlékezetüket, annak kapcsán, hogy a korszak vezető politikusai (például Pompeius vagy Iulius Caesar) közszemlére tették Rómában az általuk szerzett daktyliothékákat.

Az ókor után csak jóval később, 1601-ben bukkan fel ismét a szó Abraham Gorlaeus (1549–1608) antwerpeni régiséggyűjtő kövesgyűrű-gyűjteményét bemutató, rézmetszetekkel illusztrált könyvének címében (*Gorlaei Antwerpiani Daktyliotheca*). A könyv egyik metszetén, az antikvárus asztalán kisebb gemmagyűjtemények tárolására alkalmas, kihúzható fiókokskákat magába foglaló, könyv alakú ládikák fekszenek. A háttérben látható puha szövettel bélelt fiókos szekrény nagyobb gyűjtemények elhelyezésére szolgált. A címválasztással Gorlaeus a daktyliothéka szó két antik jelentését egy harmadikkal aktualizálta: ezután a metszetekkel illusztrált könyvekben publikált gemmagyűjteményeket nevezték így egészen a 18. szá-





zad közepéig. Ezek közé tartozik a Joseph Smith (1682–1770) velencei brit konzul, mecénás és műgyűjtő gemmagyűjteményét bemutató *Dactyliotheca Smithiana* 1767-ből. Figyelemre méltó különbség a két kiadvány ábrázolásmódja között, hogy amíg az előbbiben a rajzok köves gyűrűket ábrázolnak, jó másfél évszázaddal később már a gemmákról készült lenyomatot örökítették meg. Mindkét könyv a 19. századi magyar kultúra kiemelkedő alakjának, Pulszky Ferencnek (1817–1897) az ajándékként került az MTA Könyvtárának Kézirattárába.

A 18. század az antikvitás újrafelfedezésének, a régészet és a művészettörténet tudománya születésének olyan időszaka, amelyet a klasszikus példák nevelő értékebe vetett bizakodás kísért. Úgy vélték, hogy az ókori művészet tanulmányozása javítja a közízlést, és emeli a műveltség szintjét. Ismét kiemelt figyelmet kaptak a vésett kövek, mert a rajtuk megjelenő ábrázolások épen őrizték meg a klasszikus antik stílus „nemes egyszerűségét és csendes nagyságát”, amelyet a 18–19. századi művészek utánózni, olykor meghaladni törekedtek.

Ahhoz, hogy az Európa legkülönbözőbb pontjain lévő gyűjteményekben őrzött gemmák hozzáférhetővé váljanak, olyan reprodukciós eljárásra volt szükség, amely lehetővé tette az egyedi tárgyak eredetivel azonos, olcsó és sorozatban történő másolását. A metszet-illusztrációk mellett alternatívaként megjelentek a gipszlenyomatok.

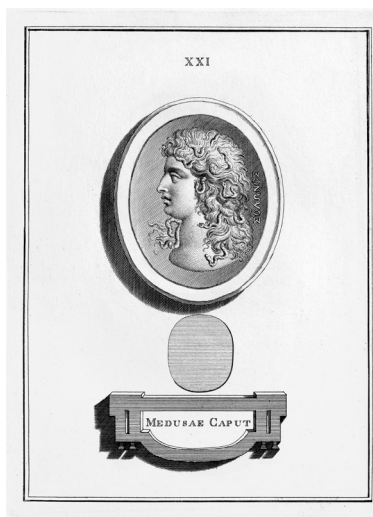
A kő felületébe vésett mintával díszített gemmákat az ókorban főleg pecsétlőként használták. Lenyomatuk maga a kép, a kőbe vésett minta domború tükörképe, amely jóval pontosabb, mint a grafikai metszetkészítő keze és a kor ízlése révén kettős áttétellel készült, kétdimenziós rajz.

A 18. század hetvenes éveitől kezdődően gemmavésnökök vezetésével gipszlenyomatok készítésére szakosodott műhelyek jöttek létre, amelyek a megnövekedett érdeklődés kiszolgálására igyekeztek minél több gemmáról mintanyomatot szerezni. Teljességre törekvő gyűjteményük héza-

gait gyakran saját készítésű másolatokkal pótolták. A nagyobb szakmai hírnévre törekvő gemmavésnököktől pedig az ókori mintaképekkel versenyre kelő, az eredetitől alig megkülönböztethető, all'antica kompozíciók is piacra kerültek.

A gipszből, kénből, pecsétviaszból készített lenyomatok tárolására az ékszeres szekrénykéék és a könyvformátum kombinációjával a daktyliothékák praktikus és elegáns új változatait hozták létre. A legelterjedtebb típus megjelenésében könyvhöz hasonlít, valójában mégis tárolódoboz: a keménypapír csíkkal keretezett lenyomatok a könyv borítófedeleinek belső oldalára és/vagy az azokkal szemközti oldalra kerültek. A kiadó a saját koncepciója alapján összeválogatott lenyomatokat tartalmi, esztétikai szempontok szerint rendezte el, majd számozással látta el, kísérőjűkként pedig az eredeti gemmákra vonatkozó legfontosabb adatokat tartalmazó kiadványt jelentetett meg. A Federico Dolce által összeállított *Descrizioni di dugento gemme antiche* (*Kétszáz antik gemma leírása*) című kiadvány az egyik legkorábbi könyvdoboz-daktyliothéka. Az 1792-ben megjelent négy kötet 50–50 darab stílustörténetileg elrendezett, sorszámozott lenyomatot tartalmazott. Egyoldalas, vagyis az egyes köteteknek csak az elülső borítófedele nyitható. Ennek hátoldalán tüntette fel Dolce az egyes lenyomatok ábrázolásainak megnevezését és a hozzá tartozó bőbeszédű katalógus tételeihez elvezető számjelzetet. Kifejezetten „az antik művészeti stílusok tanulmányozásában elmélyülő ifjúság okulására” összeállított válogatás.

A római régészeti intézet, az Istituto di Corrispondenza Archeologica daktyliothéka-sorozata (*Impronte gemmarie dell' Instituto*) viszont elsősorban tudományos célokot szolgált. 1831-től kezdődően a korábban közöletlen magángyűjteményi daraboknak, illetve a friss ásatásokon előkerült gemmáknak a lenyomatait volt hivatott bemutatni. Összeállítását a kor kiváló kutatóiból létesített tudományos kollégium ellenőrizte. A válogatás fő kritériuma a gemmák ókori eredete volt. 1868-ig össze-



sen hét kötetet adtak ki, a kötetekhez kapcsolódó katalógusok az intézet kiadványában (*Bullettino dell' Instituto*), a korszak egyik legfontosabb tudományos folyóiratában jelentek meg. Nemrégiben derült ki, hogy mindkét daktyliothéka a legjelentősebb hazai 19. századi antik műgyűjteményből, a Fejérváry–Pulszky gyűjteményből származik.

A múzeumi gyűjteményeket bemutató daktyliothékákat a bécsi múzeum Érem- és Régiségtárának gemmagyűjteményét magába foglaló ötkötetes válogatás képviseli (*Dactyliotheke des Wiener k. k. Antikencabinettes*). A négyoldalas kötetekben a laza ikonográfiai csoportokba rendezett lenyomatok számozatlanok, így valószínű, hogy nem készült hozzájuk katalógus. Korábbi tulajdonosa a Pesti Tudományegyetem numizmatikatanára, a régiséggyűjtő Kiss Ferenc (1791–1859) volt. A 2. kötet közepe táján, a Gorgó-fő-ábrázolások sorában található a kor egyik legtöbbet reprodukált antik gemmájának lenyomata. A Strozzi Medusaként ismert Kalcedongemma Solón, a Kr. e. 1. század közepén működő görög gemmavésnök műve. A gemma nyomán tucatnyi elefántcsont, bronz-, fém- és alabástrompéldány készült, sőt egy sor 19. századi gemmavésőről is tudunk, akik hírnevüket azzal szerezték, hogy megvették az eredeti pontos mását. A *Dactyliotheke Smithiana* metszeten örökítette meg, az Antik Gyűjtemény pedig további négy gipszlenyomatát és két üvegmásolatát őrzi. Az üveg másolatok annak köszönhetőek népszerűségüket, hogy színezhetőségük által meg-

idéztek a drágakövek ragyogását is. Ráadásul a gipszlenyomat a gemmára vésett ábrázolás másolata, az üvegöntvény viszont a vésett kőé. E háromféle eljárással létrehozott gemmamásolat egyidejű bemutatása a kiállításon alkalmas teremt a különböző reprodukációs technikákban rejlő lehetőségek és korlátok összehasonlítására is.

A daktyliothékák a 19. század végén hirtelen kimentek a divatból. A korszak művészetelméleti szemléletváltása az eredeti műtárgyak felértékelődését eredményezte a másolatok rovására. Ráadásul a régészeti módszerek finomodásával nyilvánvalóvá vált, hogy a daktyliothékákban közreadott antik gemmák jelentős része újkori eredetű. Végül a fotográfia térnyerésével a daktyliothéka létezése és értéke hosszú időre feledésbe merült. Talán nem véletlen, hogy éppen napjainkban, a háromdimenziós képalkotó technológiák fejlesztésének időszakában erősödik az érdeklődés a reprodukációs eljárások korábbi csúcsteljesítményének számítató lenyomatgyűjtemények iránt.

Böhler Nóra

Az évszak műtárgya – 2011. tavasz  
Szépművészeti Múzeum  
Reneszánsz Csarnok

2011. március 11. – május 29.  
A fényképeket Mátyus László készítette

