

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

Nyomtatás és kötészet

Akaprint Nyomda

Felelős vezető Freier László

ISSN 1589-2700

A lap megjelenését
a Nemzeti Kulturális Alap
támogatta



Nemzeti
Kulturális
Alap

Tartalom

NYUGAT ÉS KELET

Tanulmányok

Walter Burkert	A homérosi eposzok és az ókori Kelet	3
Simon Zsolt	A <i>kuršától</i> az aranygyapjúig Egy hettita mágikus tárgy hihetetlen kalandjai az Égeikumban	13
Horváth Judit	Sámson és Héraklész	18
Kulin Veronika	A mitikus beszédmód lehetőségei Hekaté himnusza a <i>Theogoniában</i>	24
Szilágyi János György	A tenger fölött	32
Bélyácz Katalin	Parthusok és perzsák Hogyan lép a parthusok elleni harc a görög-perzsa háborúk örökébe?	35
Grüll Tibor	Kelet Nyugaton A Kelet gazdasági, kulturális és vallási befolyása a Római Birodalom nyugati felében	42
Székely Melinda	„Sziklákon, tűzön-vízen át” Kereskedelmi út Rómából Indiába – Egyiptomon át	58
Hoppál Krisztina	A Középső Birodalom és Róma – avagy miképpen képzeltek el a kínaiak a Római Birodalmat?	65
Budai Balogh Tibor	Iam pridem Syrus in Danuvium defluxit Orontes? Az Aquincum-polgárvárosi szír városnegyed körüli tényekről és tévhitekről	73
Németh György	Egy istenség azonosítása	83
Gradwohl Edina	A varangy és az anyaméh	88

Múzeum

Lakatos Szilvia	A magyar határon lefoglalt ókori műtárgyak	93
-----------------	--	----

Könyvek

Pál Kelemen – Ernő Kulcsár Szabó – Ábel Tamás (szerk.), <i>Kulturtechnik Philologie. Zur Theorie des Umgangs mit Texten</i> (Kiss Farkas Gábor)	95
Koltai Kornélia, <i>Péchi Simon kiadatlan Biblia-fordítása</i> (1634) (Vladár Zsuzsa)	98

A címlapon:

Görögök és perzsák harca az úgynevezett Nagy Sándor-szarkofágon.
Kr. e. 4. század utolsó negyede. Isztambul, Régészeti Múzeum
(Vér Ádám felvétele)

A címlap belső oldalán:

Athéni feketealakos lékythos, Kr. e. 490 körül. Szépművészeti Múzeum
(Mátyus László felvétele) – lásd a cikket a 32. oldalon

A hátsó borító belső oldalán:

A magyar határon lefoglalt ókori műtárgyak. Szépművészeti Múzeum
(Mátyus László felvétele) – lásd a cikket a 93. oldalon

A hátsó borítón:

Apuliai műhelyben készült perzsa-fej alakú kancsó,
Kr. e. 4 század vége – 3. század eleje. Szépművészeti Múzeum
(Rázsó András felvétele)

Nyugat és Kelet

*Örülj, ha ismeretlen üdvözöl!
Köszönts úg, mint régi barátodat.
Csak néhány szó – és már búcsúztok is!
Keletnek ő, te meg nyugat felé –
És hogyha utatok még összefut
valaha is, így szóltok boldogan:
Ő az! Igen! mint hogyha semmiség
volna a járt út vízen, szárazon,
és semmiség a sok napforduló.
Cseréljete hát, és osztozzatok!
Újuljon meg a régi kötelék –
az első üdvözlés így ezret ér.
Köszönts tehát, ha bárki üdvözöl.*

*Goethe, Nyugat-keleti díván, részlet,
Kurdi Imre fordítása*

Az *Ókor* jelen számában olyan írásokat gyűjtöttünk egybe, amelyek a Nyugat és Kelet közötti kulturális összefüggéseket, kapcsolatokat, kölcsönzéseket vizsgálják az ókori Mediterráneum idő- és térbeli határain belül. Mai szemmel nézve természetesnek tűnhet egy ilyen megközelítés, hiszen világos, hogy legkésőbb az ókor kezdetétől beszélhetünk egyfajta mediterrán kulturális koinéről, a diszciplináris határok mégis mindannyiszor nehézség elé állítják az ilyen típusú kutatást, hiszen például a klasszikus antikvitás kutatójának adott esetben assziriológiai forrásokat és szakirodalmat kell tanulmányoznia, és fordítva. Hiába hirdette meg Kerényi Károly már a két világháború között az egyetemes ókortudomány eszméjét, s hiába lett e törekvésében méltó utódokra, a szakmai kompetenciahatárok mégis mindenkor gátakat állítanak a „nyugat–keleti” óorkutatással szemben.

Részben éppen ezért határoztunk úgy, hogy tematikus számot szentelünk a nyugat–keleti kulturális interakcióknak, melyek természetesen tág kronológiai, földrajzi és tematikus keretben értelmezhetők. Az összeállítás sokszínűsége ellenére néhány közös pont minden tanulmányban fellelhető. Először is, a szerzők nem tekintik rögzítettnek Kelet és Nyugat fogalmát, hanem ezeket az égtáji eredetű elnevezéseket magára a kulturális percepcióra is alapvető hatást gyakorló mozzanatnak tekintik – ezzel összefüggésben elég, ha az olyan toposzokra gondolunk, mint „barbárok” és „civilizáltak” klasszikus szembeállítás. Másodszor, sem Keletet, sem Nyugatot nem tekintik a civilizáció bölcsőjének, hanem abból a nagyszabású költői vízióból indulnak ki, amelyet Thomas Mann a *József és testvérei* előhangjában a múlt kútjával és kulisszáival kapcsolatban megörökített. Ebben a megközelítésben az emberi civilizáció egymásra és egymás mellé rakódó történeti rétegei, illetve a kulturális emlékezet rétegei egymástól nem elválaszthatók, s ilyenformán minden „bölcső” feltételezése – mégoly masszív régészeti adatokkal alátámasztva – egyszersmind magával vonja egy szükségképpen konstruált eredetmítosz feltételezését is. Harmadszor, minden érintkezést kétoldalú kulturális kölcsönhatások katalizátoraként értelmeznek, ahol minden egyes, nyugat–keleti vagy kelet–nyugati irányban „átvett” elem az átvevő kultúra egy addig kiaknázatlan lehetőségének körvonalazását, megfogalmazását teszi lehetővé, nem pedig „idegen” anyagként funkcionál valamiféle autochthonként elképzelt „saját” kultúrában. Nyugat és Kelet viszonyát tehát e szám szerzői egy különféle népek, nyelvek, államok által átszőtt, komplex ókori világ kulturális cserefolyamatainak egyik dimenziójaként, vagy éppen megfogalmazási lehetőségeként ragadják meg.

A szerkesztőség

Walter Burkert (1931) óorkutató, vallástörténész, a Zürichi Egyetem professor emeritusa. A görög vallás, mitológia és kultusz egyik legnagyobb hatású kutatója. Alapvető monográfiái (az angol kiadásokat említve):

Lore and Science in Ancient Pythagoreanism. Harvard University Press, 1972.

Homo necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth. University of California Press, 1983.

Greek Religion. Harvard University Press, 1985.

Ancient Mystery Cults. Harvard University Press, 1987.

The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age. Harvard University Press, 1998.

Babylon, Memphis, Persepolis: Eastern Contexts of Greek Culture. Harvard University Press, 2004.

A homérosi eposzok és az ókori Kelet

Walter Burkert

A nyugati világ nézőpontjából „Homéros” egészen régóta az irodalom kezdőpontjának, úgymond a költészet eredetének számít, amely egyetlen személyhez, „Homéros alkotó génuszához” kapcsolódik. A kutatások előrehaladtával egy ennél történetibb megközelítés kerekedett felül, mely három alapvető belátásnak volt köszönhető:

1. A homérosi nyelv elemzése azt mutatja, hogy az eposzok általunk ismert szövegét az énekmondók, illetve a szóbeli előadásmód képviselőinek egész nemzedékei alapozták meg.
2. A Görögország területén és Krétán végzett régészeti feltárásokból képet kapunk azokról a bronzkori kultúrákról, a „mykénéi korról”, amelyek emlékét „Homéros” megőrizte.
3. A bronzkori, illetve a közvetlenül azt követő korszak irodalmának rekonstrukciójából kibontakozik a görög eposz átfogó kontextusa, amelyet egy ókori keleti–égyiptomi kulturális közösség (*koiné*) alkot.

A következőkben először felvázolom azt a sokoldalú kapcsolatrendszert, amely a térség kultúrái között a bronzkorban, illetve közvetlenül azután fennállt; majd azt tekintem át, miként kerülhettek a keleti mítoszok „keletről” Görögország területére; végül a „homérosi” és az ókori keleti epika párhuzamait vizsgálom, köztük olyan eseteket, amelyeknél nagy valószínűséggel irodalmi kölcsönzésről van szó.

1.

Az első magaskultúrák a Kr. e. 3. évezredben alakultak ki Egyiptomban és Mezopotámiában (a mai Irak területén), közöttük Szíria-Palesztinával és a periférián Anatóliával. E kultúrákat a társadalmi szervezetség magas foka, a királyokra és templomokra épülő hatalmi rendszer és az íráshasználat jellemezte. Az írás révén, amelyet eleinte a kereskedelemhez és az adminisztrációhoz használtak, csakhamar kifejlődött a szűkebb értelemben vett „irodalom”, azaz olyan művek, amelyeket tudatosan formáltak meg a nyelvben rejlő lehetőségek felhasználásával. Két meglehetősen eltérő formájú írás létezett: Egyiptom területén a hieroglifákon, azaz rendkívül összetett képeken alapuló, Mezopotámiában pedig az ékírás, amelyet agyagtáblákra írt, a hieroglifáknál absztraktabb ékjelek alkotnak. Az ékírást kezdetől fogva két nyelv, a sumer és az akkád alkalmazta. A 2. évezredben az akkád vált az államalakulatok közötti kommunikáció eszközévé Anatóliától Szírián keresztül Egyiptomig. Ugyanettől az időtől kezdve különböző kísérletek történtek arra, hogy leegyszerűsítsék az eredeti bonyolult

A tanulmány eredeti címe és megjelenési helye: Burkert, Walter: „Near Eastern Connections”: Foley, J. M. (szerk.), *A Companion to Ancient Epic*, Blackwell, Oxford, 2005, 291–301. © Wiley – Blackwell Publishing Ltd., 2005. – Köszönet Vér Ádámnak az ókori keleti nevek és szövegek gondozásáért. (A ford.)

írásrendszereket, amelyek különböző funkciójú jelek százait használták fel, és professzionális írmokokat igényeltek: először a mintegy 80 jelet használó szótagírások jelentek meg, majd az ábécé, amely már csak 26 hangjelölő betűt használt. Az első, sajátos formájú ábécé Ugaritban tűnt fel a Kr. e. 13. században, és az 1. évezred elején kezdte meg hódító útját.

A bronzkori kultúrák felfelé és lefelé ívelő szakaszokkal tarkított, meglehetősen bonyolult történetéről e helyütt nem szükséges számot adnunk. Míg Szíria központi területe folyamatosan ki volt téve a mezopotámiai, egyiptomi és anatóliai hatásoknak, olykor támadásoknak, Észak-Szíriában és Anatóliában helyi kultúrák alakultak ki: az előbbi területen a hurri, Kis-Ázsia középső részén pedig a hettita, melynek Hattusa (török neve: Boghazköy) volt a központja. Saját nyelvük lejegyzésére mind a hurrik, mind a hettiták a mezopotámiai ékírást használták, és alkalmanként éltek a „nemzetközi” akkáddal is.

A bronzkori rendszer Krétán keresztül jutott el Európába, ahol az első európai magaskultúra kialakult: a „minói” kultúra virágkora a Kr. e. 2. évezred első felében kezdődött, és olyan paloták köré szerveződött, mint Knóssos, Phaistos, Mallia vagy Kydonia (Chania). Egy sajátos szótagírásrendszert használtak itt, a lineáris A írást, amelyet még nem sikerült megfejteni. E kultúra 1600 körül eljutott Görögországba is – innentől kezdve mykénéi kultúrának nevezzük. Legfontosabb palotái Pylos, Mykéné, Tiryns és Thébai voltak, s a lineáris A módosított változatát, a lineáris B írást használta. Ezt az írást megfejtője a görög egy archaikus változataként azonosította. Lineáris B szövegek megjelennek Knóssosban és Kydoniában is, ami arra utal, hogy Kréta északi része akkoriban a görögök uralma alatt állt. Sajnos, a lineáris B eddigi ismereteink szerint csupán adminisztratív szövegekre korlátozódott.

A szomszédos kultúrák közötti, a bronzkorral kezdődő érintkezések közül intenzitása és folyamatossága tekintetében kiemelkedik a Kréta és Egyiptom közötti kapcsolat. A „minói” történelem Arthur Evans által felállított korszakolása (lásd Evans 1921–1935) követi az egyiptomiét, aminek alapja a Krétán talált egyiptomi leletek sokasága: a korai, középső és kései minói kor megfelel az egyiptomi Ó-, Közép- és Újbirodalom korszakának. Az egyiptomi kapcsolatokra utaló izgalmas bizonyítékok közé sorolható az a minói Théráról származó hajós freskó, amely egy Egyiptomba vagy Líbiába vezető utazást ábrázol (Marinatos 1973, xl–xli tábla). De a 16. századra datálható, tipikusan minói freskókat találtak az egyiptomi Auaris-Tell Daba’ában is (Bietak–Marinatos 1995; Marinatos 1998). III. Amenophisz egy 1400 körül készült felírata két néven említi az idegen vidékeket: az egyik, „Kaftu”, Krétával azonos, és olyan helynevek szerepelnek mellette, mint Knóssos, Amnisos vagy Kydonia; a másik, „Tanaju”, minden bizonnyal Görögország, a Danaoi (danaosok) földje; ezzel összefüggésben szerepel a Mukana (= Mykéné) településnév is (Edel 1966; Helck 1979, 28–33). Egyiptom görög neve, Aigiptos, mely az egyiptomi Hikuptah (= Memphis) névből ered, megvolt már a mykénéi nyelvben is.

De nem szabad megfeledkeznünk a minói/mykénéi kultúra Szíriához, illetve Palesztinához fűződő kölcsönös kapcsolatáról sem. Az Euphrátés menti Mári palotájának, illetve a knóssosi palotának a 18. századra keltezhető freskói ikonográfiájuk tekintetében meglehetősen hasonlóak: az istennő királyi jelvényeket ad át a királynak (Amiet 1977, 146, fig. 65; vö. Marina-

tos 1993, 155, fig. 133). A szíriai Qatna mellett 2002 óta zajló ásatásokon ugyancsak felbukkannak minói freskók. A lineáris írásrendszer elsőként a szíriai Byblosban jelent meg, onnan került Krétára és Görögország területére, majd, három újabb változatban, Ciprusra. Ugarit közeli kapcsolatban állt Ciprussal, amelyet az ugariti levelek az Alasia névvel illetnek; és Ugarit területén is találtak ciprusi lineáris írással írt táblákat (Masson 1974; Woodard 1997, 5 sk.). Távlatos kapcsolatokra utal az a mezopotámiai pecsétlőgyűjtemény, amelyet a mykénéi kori Thébai palotájában találtak (Porada 1981). Egy jól érzékelhető mykénéi kivándorlási hullám, úgy tűnik, elérte Ciprust a Kr. e. 12. században (Karageorghis 1976). A mykénéi görög telepek által alapított Paphos később is folyamatosan lakott volt: ismerjük innen Aphrodité szentélyét, akit a helyiek ékes mykénéi nyelven a Wanassa („Királynő”) névvel illették. A ciprusi lineáris írást a görög nyelv lejegyzésére Kr. e. 1100-tól használták egészen a Kr. e. 3. századig (Masson 1983).

A mykénéi–keleti kapcsolatok harmadik fontos területét Kis-Ázsia jelentette, amelynek meghatározó hatalma a Hettita Királyság volt Hattusa központtal és annak hatalmas levéltárával. Az új levelek, illetve elemzések valamelyest megvilágították, hogy a hettita források nézőpontjából miként kell elképzelnünk a térség erőviszonyait (Starke 1997). Egyértelmű, hogy a hettita befolyás kiterjedt az égei régióra is. Régóta ismert két, hieroglif hettita felirattal ellátott szikladombormű a Smyrna és Sardeis közötti területéről: a karabeli harcosreliefek (Hawkins 1998) és a Sipylós-hegyi „Niobé” (André-Salvini 1996). Nagy érdeklődés övezi a hettita levelekben felbukkanó Ahhiyawa országnévet. Ez nyilvánvalóan azonos azzal a területtel, amelyet a görögök az Achaia névvel jelöltek – csakhogy a név sajnálatos módon eléggé különböző régiókkal összefüggésben bukkan fel. Heves vita övezi a hettita nyelven Wilusának nevezett várost is, amelynek a hettita források szerint Kr. e. 1300 körül Alaksandus volt a királya. Azonos volna ez a görög Wilios – azaz Ilios, Trója – szóval? (Starke 1997; Latacz 2001). Esetleg összefüggésbe hozható Alaksandus az *Ilias* Alexandrosával, azaz Parisszal? Azt jelenti mindez, hogy megtaláltuk a „trójai háború” valós alapját? (Latacz 2001). Magából „Trójából” nem ismerünk írásos forrást, leszámítva egy Kr. e. 12. századi, luvi hieroglifákkal írt pecsétlőt (Hawkins–Easton 1996; Latacz 2001, 67–93). Tudunk viszont néhány minói és mykénéi gyarmatvárosról Kis-Ázsiában, köztük Milétosról (Gorman 2001, 20–31). Tuthalia hettita király az általa tisztelt viharistennek egy kétséget kizáróan mykénéiként azonosítható kardot ajánlott fel, mely a felírata szerint „Assuwából” származó zsákmány (Hansen 1994) – Assuwa nem más, mint az Égei-partvidék azon régiója, amelyet a görögök Asiének hívtak.

Az égei régió legtöbb bronzkori kultúrája 1200 körül összeomlott egy rejtélyes katasztrófa során, amely érintette Görögországot, Krétát, a hettita Anatóliát, Szíriát és Palesztinát. Görögország területéről a következő néhány évszázadból gyakorlatilag nem ismerünk egyetlen palotát, nagyszabású képményt, sőt jóformán fémtárgyat sem; az addigi írásrendszerek, amelyeket immár nem használtak többé, feledésbe merültek, mint az ugariti ábécé, a hettita ékírást és a görög lineáris B. A katasztrófa kevésbé érintette Egyiptomot és Mezopotámiát, a szigeteket és Ciprust. E többrétű katasztrófa okait elhomályosítja az írásbeliség összeomlása, így csupán találgatásokra hagyatkozhatunk: invázió vagy gazdasági összeomlás, társa-

dalmi zavargások, ragály, tengerár? Az egyiptomi források a „tengeri népek” támadásáról írnak (*ANET* 262 skk.); ha így van, leginkább a Palesztinát elfoglaló filiszteusokra gondolhatunk (Dothan–Dothan, 1992).

A fokozatosan kibontakozó új világ a mediterráneum keleti részén magában foglalta a filiszteusokat Palesztina területén, a Tyroshoz és Sidónhoz hasonló virágzó föníciai tengerparti városokat, a kis arámi és luvi (késő hettita) dinasztiákat Észak-Szíriától Anatóliáig, északnyugatra a – valószínűleg nyugatra vándorolt – phrygók erős királyságát Gordion központtal (Gusmani et al. 1997), valamint egy másik nagy hatalmú királyságot, a Van-tó partjainál elhelyezkedő Urartut. Az urartuiak ékírással jegyezték le szövegeiket, nyelvük pedig közeli rokonságban állt a hurrival. A luvi városai – Guzana, Malatya, Karkemis és Karatepe – továbbra is a hettita hieroglif írás egy változatát használták, miközben az arámi-föníciai ábécé fontos változásokon ment át; leginkább a nyugati területeken vált népszerűvé, a filiszteusok, föníciaiak és arámiak, majd nem sokkal később a görögök és a phrygók körében; az etruszkok nyugaton ugyancsak követték a mintát. Az ábécé legjelentősebb hatása az volt, hogy kivette az írásbeliséget a királyi vagy templomi hivatalnokok kezéből, és elérhetővé tette a vállalkozó kedvű egyén számára (Sommer 2000). Az asszír adminisztráció ugyancsak alkalmazta az alfabetikus arámi írást az ékírás mellett. Egy karkemisi herceg Kr. e. 800 körül azt állítja magáról, hogy tizenkét nyelvet és négy írásmódot ismer; az utóbbiak között a luvi hieroglifák mellett minden bizonnyal szerepelt az ékírás és az ábécé is (Hawkins 2000, vol. II., 131, 24. jegyzet). Ez világosan árulkodik az Euphratés-parti város teljes mértékben „nemzetközi” pozíciójáról.

Ezekben az évszázadokban a fejlődés, illetve a krízis alapvetően két tényezőtől függött: egyfelől a mediterrán kereskedelem alakulásától, amelynek a nyugat felé forduló föníciaiak és görögök voltak a letéteményesei, másfelől az asszír katonai hatalom keletről kiinduló agresszív támadó politikájától.

Kezdetben a kereskedelem a főleg Tyrosból és Sidónból útra kelő föníciaiak vállalkozása volt, és leginkább a fémek felkutatására irányult. Cipruson 900 körül alapították meg gyarmatvárosukat, Kitiont (Karageorghis 1976). A föníciaiak ezután megvetették a lábukat Afrikában, Szardíniában, Sziciliában és a mai Spanyolország területén is; új városukat, Karthágót 814-ben alapították. A föníciaiakat a görögök követték, akik kapcsolatokat építettek ki Szíriával, és saját kolóniákat alapítottak Dél-Itáliában és Sziciliában; a legaktívabb régió eleinte Euboia volt Chalkisszal és Eretriával (Boardman 1999), majd a 8. században Korinthos vette át a vezető szerepet. E görög csoportok egyikét, leginkább az euboiaiakat, az Iawones néven emlegették – ebből lett az Iones („iónok”) a klasszikus görögben, míg a keleti népek általában a görögöket értették alatta (héber: Jawan, akkád: Iauna, modern arab és török: Yunan). A föníciai-görög kezdeményezés volt az, ami a civilizáció középpontját áthelyezte a Közel-Keletről a mediterráneumra, egyedülálló esélyt nyújtva ezzel a görögöknek, a nyugati régió legkeletibb népének.

Ami Asszíriát illeti, az uralkodó régóta viselte „A minden-ség ura, a négy világtáj ura” címet. Assur királyai mégis végérfelmentlen hódításokba bocsátkoztak: katonai erőfölényükre építve évről évre zsákmányszerző hadjáratokat indítottak a szomszédos törzsek, királyságok vagy városok ellen, és a meg-

szerzett zsákmányból és a hatalmas hadisarcból jutalmazták a hadsereget. Miközben fényes palotákat építettek az új fővárosokban (melyek csodálatos reliefjei ma megtöltik a nyugati múzeumokat), a 9. századtól nyugat felé, a mediterráneum irányába fordultak. Az asszír hódítás a 8–7. században érte el zenitjét: 800 körül elfoglalták Damaszkuszt (első ízben; majd 734-ben anektálják a birodalomhoz), 722-ben Izraelt, 700 körül Ciprust, 676-ban lerombolták Sidont (és újjáépítették a várost, amelyet Kár-Assur-ah-iddinának neveztek, ami annyit tesz: „Assur-ah-iddina kikötője”), majd következett Egyiptom asszír megszállása (671–655).

AsszírIA legfőbb ellenfele Kelet-Anatóliában, Urartu, 700 körül összeomlott az északról érkező „kimmerek” (akkád: gimiraja, görög: Kimmerioi) inváziója következtében; ugyanerre a sorsra jutott Phrygia is (Ivanchik 1993). E vészterhes időben egy trónbitorló, Gygés foglalta el a lyd királyi trónt, aki Sardeist tette meg fővárosának. Ekkoriban a térségben virágzott az aranykitermelés, amit a görögök Gygés nevéhez kapcsolnak (lásd Archilochos, fr. 19,1). A kis-ázsiai görög városok hamarosan behódoltak neki. Ugyanakkor Gygés kelet felé is kapcsolatokat keresett: hűségeskütt tett Assur-bán-aplinak, Ninive királyának, aki vazallusának tekintette őt (Ivanchik 1993). Ezzel közvetlen út nyílt Kis-Ázsiából a mezopotámiai Ninivébe, egy olyan út, amely folyamatosan használatban maradt, és a későbbiekben „királyi út”-nak nevezték. A görögök emlékeztetésében megmaradt, hogy a fényűző életforma egyes elemeit Lydiából importálták: a legjellegzetesebb ezek közül az a szokás, hogy a lakomázók székek helyett kereveteken foglalnak helyet a symposionokon. Ennek első vizuális emléke az „Assur-bán-apli lugasjelenete” címen emlegetett relief (Amiet 1977, 634. ábra; Burkert 2003a, 16; lásd az 1. képet).

Összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy a Kr. e. 1. évezred első századaiban a keleti-görög kapcsolatoknak két fő csatornája létezett: a föníciai vonal, a háttérben az asszírokkal és Ciprus-sal mint találkozási ponttal, illetve a lyd vonal, amely végső soron ugyancsak AsszírIA felé vezetett. A görögök a 9. századtól kapcsolatban álltak Szíriával is; a szárazföldi kapcsolat Gygés uralma alatt, valamikor 700 után jött létre. Az asszírok visszaszorulását és I. Pszammetikhosz (26. dinasztia) trónra lépését követően Egyiptom is a görögök fontos partnerévé vált, ami a görög zsoldosok és kereskedők beáramlását eredményezte. Az utóbbiak 600 körül létrehozták a saját egyiptomi kereskedőtelepüket, Naukratiszt. Ciprus ebben az időben ugyancsak az egyiptomi termékek, illetve stílus befolyása alá került.

A görögök egyedülálló szerencséje az volt, hogy kultúrájukat – a föníciaiakéval ellentétben – megérintették, de nem temették maguk alá a keleti hatások. Amikor az asszírok elfoglalták Szíriát, Ciprust és az anatóliai Kilikia egy részét, a görögök egészen biztosan kapcsolatba kerültek velük. Úgy tűnik, ebben az időben szíriai menekültek érkeztek Krétára, s ugyanekkor vállalkozó szellemű görögök is kereskedtek, illetve kalózkodtak szíriai területeken. A görög zsoldosok az anatóliai kariaiakkal együtt jelen voltak a kor valamennyi háborújában. Egy 738 körül íródott szíriai ékírással lelté említi az „Iuania országából” érkező támadókról – vagyis ionóliaiakról, akik a szíriai partvidéken fosztogattak (Saggs 1963; Burkert 1992, 12). Kr. e. 700 körül pedig tengeri csata zajlott a kilikiai Tarsosnál az ionóliaiak és az asszírok között (Momigliano 1974, 409–413).



1. kép. Assur-bán-apli lugasjelenete. Dombormű a ninivei északi palotából, Kr. e. 645 körül. London, British Museum. (Niederreiter Zoltán felvétele)

Közelebbi és tartósabb kapcsolat fűzte a görögöket a föníciaiakhoz. Találkozási pontjuk volt a dél-krétai kikötő, Kommos, valamint Ischia szigete Közép-Itália magasságában. Mindkét nép felbukkant Etruriában, és mindkettő telepeket hozott létre Szicíliában, ahol hamarosan fellángoltak közöttük az ellentétek.

A legfontosabb „föníciai” exportcikk, amely a görögökhöz eljutott – akár ténylegesen a föníciaiak adták át nekik, akár a jóval északabbra élő arámiak – az ábécé volt. Az átvétel magában foglalta a viaszostáblák és bőrtkercesek használatát, illetve a szöveg elrendezésének módját is. A ciprusi görögök továbbra is a maguk lineáris írását használták, de a többiek átvették a „föníciai” jeleket (*Phoinikeia*). A görög ábécé bevezetett néhány modernizálást, különösen ami a magánhangzók következetes kiírását illeti; de a görögök továbbra is azt a betűsorrendet használták, amit, úgy tűnik, még az ábécé bronzkori megalakítói állapítottak meg, annak ellenére, hogy az alpha, béta, gamma sémi szavak, amelyek görögül nem jelentenek semmit. Ugyancsak sémi eredetű az írotábla görög elnevezése (*deltos*), továbbá az egyik, a táblát fedő viaszra használt szó (*malthé*) is. Egy föníciai felirattal ellátott edény már a 9. században eljutott Krétára (Niemeyer 1984, 8. tábla). Még izgalmasabbak azok a Hazaél damaszkuszi király (9. század) észak-szíriai stílusában készült „lovas tálak”, amelyek a 8. században valamilyen módon utat találtak Görögországba, és amelyeket a Samoson és Eretriában tisztelt isteneknek ajánlottak fel (Kyrieleis–Röllig 1988). Vajon felkeltette-e a figyelmét bármelyik görögnek is a tálak arámi felirata? Az eddig talált legrégebbi egyértelműen görög felirat Latiumban készült a 8. század legelején (Peruzzi 1998); a görög írásbeliség rohamos elterjedése a 8. század második felére tehető. Az első görög nyelvű hexameter a 730 körül készült athéni Dipylon-vázán (2. kép), illetve az ischiai ún. Nestór-vázán olvasható (Jeffery 1990, 76, 1. jegyzet; 239, 1. jegyzet). Az athéni vázafelirat – a jelenség egyetlen ismert példaként – megtartja az oldalára fektetett alphát, amely a sémi alef írásmódját követi. Az ischiai görögök valamiképpen biztosan keveredtek az ottani föníciaiakkal és arámiakkal, ahogy ezt felirataik vegyes formája mutatja (Bartonek 1997).

Sajnálatos módon az írás új formáit alapvetően nem marandó anyagokon – bőr, fa, később papirusz – alkalmazták.

Ennek következménye az, hogy az írott emlékek hirtelen eltűnnek a látóterünkől (éles ellentétben a bronzkori írásbeliség emlékeivel). De ez nem jelenti azt, hogy az írásbeliség és az olvasás, illetve az irodalom csekélyebb mértékű lett volna Szíriában, Cipruson és a velük kapcsolatban álló nyugati régiókban. Egyszerűen arról van szó, hogy az irodalomnak csak azok a szegmensei maradtak fenn, amelyeket bizonyos irodalmi hagyományok (akár a görög, akár a héber) „klasszikusként” kiválasztottak – s így a többi illetően be kell értünk információmorzsákkal.

Biztosak lehetünk abban, hogy nem volt éles a választóvonal az akkád, az arámi és a föníciai, illetve ezek együttese és a görög kultúra között. Ismerünk Ninivéről szóló történeteket úgy a héber *Jónás könyvéből*, mint az arámi Ahiqar történetéből (*TUAT* III.2, 320–347). Az utóbbi könyvet Egyiptomban is ismerték, és valamiképpen utat talált a görög *Aisópos életébe* is. Gilgames neve – még ha el is tekintünk egy homályos utalástól Ailianosnál (*NA* 12.21) – felbukkan egy qumráni arámi nyelvű szövegben (Milik 1976, 313). Kevésbé világos, hogy számolhatunk-e a nagy hettita periódust követően luvi nyelvű irodalommal, Lydiáról pedig e vonatkozásban nem tudunk semmit. Nem tudjuk azonosítani sem az irodalmi kapcsolatok helyszíneit, sem a pontos idejüket, még ha eléggé kézenfekvőnek is tűnik a Szíria–Euboia/Athén–Ischia-vonal. Mindent egybevéve a hasonlóságok összegyűjtésére kell szorítkoznunk. De mindvégig szem előtt kell tartanunk, hogy nem távoli darabkákat próbálunk egymáshoz illeszteni: egyazon kulturális koinén belül mozgunk Ninivétől Karkemisen át Egyiptomig, Ciprusig, Sardeisig és Euboiáig.

2.

Ami a görög mitológiát illeti, az *Égi királyság* címet viselő hettita szöveg publikálása (Güterbock 1946; *ANET* 120; *TUAT* III.4, 828–830) komoly megrázkódtatás volt a kutatók számára. A szöveg olyannyira emlékeztet Hésiodos *Theogoniájának* nemcsak a rendszerére, de bizonyos alapvető részleteire is, hogy teljesen kizárhatónak tűnik az a feltevés, hogy egymástól független fejleményekről van szó. Mindkét szö-

3.

A görög eposz mint irodalom – a háttérben álló ókori keleti irodalommal szemben – kidolgozott irodalmi stílusban – azaz költői formában – megalkotott narratíva az istenekről, az istenek gyermekeiről és a múlt nagy hírű hőseiről. Ilyesfajta epikát leginkább az akkád irodalomból ismerünk, melynek legjellegzetesebb alkotásai az *Atrahaszisz*- és a *Gilgames-eposz*, legkésőbbi képviselője pedig az *Erra-eposz*. A műfaj szempontjából fontosak még a hurri-hettita mitológiai kompozíciók és az Ugarit területtől fennmaradt néhány szöveg.

A térség meglehetősen különböző nyelveiből kiindulva azt várnánk, hogy keleten és nyugaton az irodalmi alkotások eltérő stilisztikai, illetve strukturális alapelveket követtek. Ám ha szemügyre vesszük a forrásokat, meglepő hasonlóságokra bukkanunk (Burkert 1992, 114–120; Morris 1997; West 1997) – ahogy erre már régebben rámutattak (Bowra 1952). A *Gilgames-eposz* és az *Odysseia* egyaránt egy olyan hős férfúra vonatkozó megjegyzéssel kezdődik, aki sokfelé bolyongott, sok mindent látott – és akinek a nevét ezen a ponton szándékosan nem említi a szöveg (Burkert 1992, 117; West 1997, 403 sk.). Ugyancsak szembeszökő a hasonlóság azon jelenetek között, amelyek Gilgames és halott barátja, Enkidu, illetve Achilleus és Patroklos „lelkének” találkozását és dialógusát örökítik meg (Burkert 1992, 200; West 1997, 344 sk.).

Ám a valóban fontos párhuzamok a stílus területén érhetőek tetten: mind a görög, mind az akkád eposz hosszú verssorokkal dolgozik, melyeket végeérhetetlenül ismét mindenfajta strofikus beosztás nélkül. E textúrában újra meg újra felbukkannak formulaszerű verssorok, megismétlődnek bizonyos verssorcsoportok, állandó epithetonok és olyan jellegzetes jelenetek, mint „az istenek gyűlése”. Az epithetonokat – mint „fellegtorlaszoló Zeus”, „leleményes Odysseus”, „sokattúrt Odysseus” – mindig is a homérosi stílus jellegzetességének tekintették. De a főszereplőknek az akkád és ugariti eposzokban is megvan a maguk jellemző epithetonja (West 1997, 220 skk.): az özönvíz hőse a „távoli (*rūqi*) Utnapistim”, s az *Erra-eposzban* a gonosz (*ezzu*) „Hetek” (Szibitti) állandó jelzője a „páratlan hősök” (*qarrad la sanan*); az ugariti szövegek szólnak „a szűz Anat” istennőről, a legfelső isten pedig „az istenek és emberek atyja”. Az epithetonok egyébként nem többek díszítőelemeknél, amennyiben nem játszanak lényeges szerepet az adott kontextusban, és nem is az adott kontextusra tekintettel alakították ki őket, viszont kapóra jönnek, ha ki kell tölteni egy verssort. A formulaszerű epithetonok mellett a hasonlatok (melyek legkedveltebb eleme az oroslán) is igen népszerű eszközök mind az akkád epikában, mind a hozzá köthető költészetben, ide értve a héber szoltárokat (West 1997, 218 skk.).

Ami a verssorcsoportok ismétlődését illeti, szembetűnő a parancsnak és a parancs végrehajtásának, illetve a beszámolóknak és a beszámoló megismétlésének teljes megfelelése. A mezopotámiai írások, ha belefáradtak már a sok írásba, egy külön ismétlésjelet is használtak erre a célra. A formulák között igen jellegzetes az egyenes beszédet visszaadó részek bonyolult bevezetése. Az akkád eposzokban szó szerinti fordításban a következő formula szerepel: „száját szóra nyitotta, így szólt hozzá, a következő szavakat mondva...” (West 1997, 196–198). Akárhogy is nézzük, ez háromszor ugyanaz, egyetlen verssorban. Ugyanez a helyzet a jól ismert homérosi for-

mulával: „és őt megszólítva, ilyen szárnyas szavakat szólt” [Devecseri Gábor fordítása, a Homéros-helyek a továbbiakban is]. Meglehetősen természetes, hogy egy narratíva napról napra halad előre, ám sztereotip formulák kialakítása a napkelte és a napnyugta vagy a pihenés és a cselekvés leírására sajátos technika, amely mind a *Gilgames-eposzban*, mind Homérosnál megtalálható. A *Gilgames-eposz* a következő formulával vezeti be az új nap eljövételét: „a hajnal legelső sugaránál” – kevésbé költői, mégis ugyanaz, mint a homérosi „és hogy a rózsásujjú Hajnal kélt ki a ködből”.

A tipikus jelenetek közül kiemelkedik az istenek gyűlése (*puhur ilāni*). Ez már az akkád eposzban is rögzített koncepció, amely visszatér az ugariti eposzban, és kidolgozott formában van jelen az *Ullikummi*-ban (West 1997, 177–180). Az „istenek gyűlése” jelenet utat talált a héber bibliába is, *Jób könyvének* elején. A párhuzammal együtt megállapítható, hogy az istenek gyűlésének keleti változata inkább valamiféle szenátusra emlékeztet, míg a homérosi egy nagy családra, amelyben állandók a veszekedések a szülők, illetve szülők és utódaik között.

Legalább a *Gilgames-eposzban* a narratív technikák bonyolultabb formái is megfigyelhetők, és ezek jellemzőek az *Odysseia*ra is. Az özönvíz történetét a *Gilgames-eposzban* egyenes beszédben, annak főhősétől, a „távoli” Utnapistimtől halljuk. Az *Odysseia*-ban a főhős kalandjainak nagy részét ugyancsak magának Odysseusnak egyes szám első személyű elbeszéléséből ismerjük meg, amelyre a phaiákok palotájában kerül sor. A *Gilgames-eposz* elejének két szálon futó cselekménye, amely végül Enkidu és Gilgames találkozásához vezet, úgy épül fel, hogy először Enkidu kalandjait ismerjük meg, majd az Enkiduhoz beszélő prostituált egyenes beszédből szerünk tudomást Gilgamesről, a városban elfoglalt szerepéről és felkészüléséről a találkozásra. Az *Odysseia* meglehetősen szövevényes kettős cselekményt épít fel annak érdekében, hogy Télemachos és Odysseus végül találkozhasson egymással.

A csatajeleneteket ugyancsak érdemes összehasonlítani. A csatát a középpontba állító költészet egyik emlékezetes példája az a szöveg, amely II. Ramszesz fáraót állítja elének, amint a gádesi csatában magára marad ellenségeivel szemben. Az uralkodó először imádkozik atyjához, Amun istenhez, majd rohamra indul, hogy megölje az ellenség valamennyi katonáját (Lichtheim 1976, 57–72). A *Szín-ahhé-eriba annales*-ekben található egy erőteljes, teljesen „homérosi” stílusban íródott akkád szöveg, amely a haluléi csatát (Kr. e. 691) jeleníti meg: a király magára ölti fegyverzetének egyes darabjait, felszáll harci szekerére, majd nagy vérontást rendezve győztesen kerül ki a csatából (Luckenbill 1927, § 252–254; vö. *Ilias* XX. 498–501; Burkert 1992, 118 sk.). A csatában játszódó történet mint műfaj megjelenik a héber bibliában is, különösen Debóra és Barak dalában (*Birák könyve* 4).

A különböző motívumok efféle egymás mellé állítása per se még nem tekinthető döntő jelentőségűnek: „párhuzamokat” bárhol találhatunk. Ám vannak egybevethető összetettebb struktúrák is, amelyek esetében a pusztán egybeesés meglehetősen valószínűtlen: ilyen a leghatalmasabb istenek rendszere, akik sorshűzással osztják fel egymás között a kozmoszt; az istenek uralkodójának abbéli elhatározása, hogy az emberiséget, mivel teherré vált a földnek, el kell pusztítani; végül ilyen az

istenek körében – apa, anya, leány között – zajló családi jelenet. Még egyszer érdemes kiemelni, hogy nem elkülönült világokat próbálunk egymás mellé állítani, hanem mindvégig egy közel-keleti–mediterrán koinén belül mozgunk.

Ami az első témát illeti, az *Ilias* egyes passzusai határozott megfelelést mutatnak az *Atrahaszisz*, a *Gilgames-eposz* és az *Enúma elis*, vagyis a legfontosabb akkád klasszikusok fontos helyeivel. Az egyik homérosi szöveghelyen – amelyben Aristotelés (*Metafizika* 983b27) a természetfilozófia kezdetét látta – váratlanul előkerül a kozmogónia: Héra beszédében (mely azon a szakaszon belül kap helyet, amelynek az ókorban a „Zeus elcsábítása” címet adták) elmondja, hogy Ókeanoshoz, „az istenek eredetéhez” és „Thetys anyához” fog fordulni; valamivel később Ókeanosról egyenesen azt halljuk, hogy „mindenek eredete” (*Ilias* XIV. 201 = 302; XIV. 246, vö. XV. 189). Héra azt is elmondja, hogy Ókeanos és Thetys, az első pár, már régóta nem részesült a házasság örömeiben, mert elválasztja őket a viszály. Mindennek a legközelebbi párhuzamát a babilóni eposz, az *Enúma elis* elején találjuk (I. 1–5; lásd Dalley 1989, 233):

*Amikor fenn az eget még nem hívták (sehogy),
(és) alant a földet néven nem nevezték,
Apszu, a legelső nemző,
(és) a teremtő Tiámat, mindenek szülője
vizei egymással elkeveredtek
...
belsejükben isteneket alkottak.
(Vér Ádám fordítása)*

Apszu a folyóvíz, Tiámat a tenger; mint „nemző” és „anya”, egyesülésük jelenti mindenek eredetét.

Világosnak látszik, hogy Héra esetlegesen előkerülő állításai meglepő mértékben megféleltethetők az *Enúma elis* kezdetén elhangzottaknak. Igaz, Tethys nem igazán élő alakja a görög mitológiának; nem nagyon hallunk felőle ennél többet. Ámde a nevekre érdemes figyelni: az ékírásos szövegben általában a Tiámat alak szerepel, de az akkád szó megszokott formája *tiamtu* vagy *támtu* – azaz „tenger” –, de találkozunk a *taw(a)tu* alakkal is. Ha a Tawtu alakból indulunk ki, annak egzakt átírási módja éppen Tethys (Burkert 1992, 93; de vö. West 1997, 147). Eudémónnál, Aristotelés tanítványánál, aki a jelek szerint ismerte az *Enúma elis* legalább egy részét görög fordításban, a Tauthé alak szerepel (fr. 150 Wehrli). Vagyis az *Ilias* kellős közepén előkerülő, vízből kiinduló kozmogónia, amelyben az „anya” e titokzatos néven szerepel, közvetlenül az akkád irodalom e klasszikus szövegéből merít.

A *Dios Apaté* [„isteni csel”, ti. „Zeus elcsábítása”] epizód összefüggése az akkád irodalommal még szorosabbá vált az *Atrahaszisz* című szöveg publikálásával (Lambert–Millard 1969). A szöveg legrégebbi változata a Kr. e. 17. századra datálható; óbabilóni verziói töredékes formában fennmaradtak néhány agyagtáblán, Assur-bán-apli könyvtárában pedig megtalálható volt számos, kismértékben eltérő variánsa. Egy további változat töredékét Ugaritban is megtalálták – e szöveg több mint ezer évig jól ismert volt a térségben.

„Amikor az istenek (még) emberek módjára végezték a munkát” – kezdődik a szöveg: vagyis az emberi nem még nem létezett, és az isteneknek maguknak kellett dolgozniuk, hogy

elvégezzék az összes szükséges munkát, a csatornaásást és a gátépítést. Így hát megalkották az embereket, hogy helyettük dolgozzanak: „Húzzák ők az igát!” Ám e teremtenyek csakhamar – „1200 (600 + 600) évvel később” – megsokasodtak, és jelenlétük terhéssé vált. A föld az égre kiáltott dühében, az istenek zúgolódtak, így hát úgy határoztak, hogy újra eltüntetik a föld színéről az emberiséget – ám nem jártak sikerrel. Először ragályt, majd éhínséget, végül özönvizet bocsátottak az emberekre. De a mélység bölcs istene, Enki, szövetségre lépve a „bölcességével kitűnő” emberrel, Atrahaszisszal, kijátssza egymás ellen az isteneket, míg végül Atrahaszisz megépíti bárkáját. A szöveg utolsó része a *Gilgames-eposz* XI. táblájának régebbi párhuzama, s az özönvíz történetét meséli el, amely a Kr. e. 19. század óta ismert volt.

Az *Atrahaszisz* szövegének elején a babilóni pantheon szisztematikus leírását olvashatjuk: „Anu, az atyjuk volt a király; tanácsadójuk a hős Enlil volt; kincstárnokuk Ninurta volt; és a rendjüket Ennugi őrizte.” E verssorokat átveszi a *Gilgames-eposz* is, de az alábbi sorokat már nem: „az istenek megragadták egymás kezét, sorsot vetettek, (és) felosztották (maguk között). Anu az égbe emelkedett, [Enlil] a földet kapta, a tengerek zárját és reteszét Enkinek, a hercegnek (*naššiki*) adták.” Anu, Enlil és Enki (Ea) – az égbolt istene, a levegő-ég istene és a vizek istene – alkotja a kozmikus istenek szokásos hármását. Az *Atrahaszisz* szövege többször visszatér e hármis felosztáshoz.

Az *Ilias*ban pedig olvashatjuk azokat a híres, sokszor idézett verssorokat, amelyek elmondják, miként osztották fel egymás között a megfelelő homérosi istenek a világot (XV. 190–193; vö. Burkert 1992, 89 sk., West 1997, 109–111). Poseidón a következőket mondja:

*Részül az ősz tengert én kaptam, laknom örökkön,
sors-rásván, s a ködülte homálynak lett ura Hádész,
míg Zeus széles eget, leget és sok felleget is nyert;
ámde a föld s nagy Olümposz hármunké közösen lett.*

Ez a felosztás annyiban különbözik az *Atrahaszisz*ban leírt rendszertől, hogy a három isten a földet az Olymposzal együtt közösen uralja. Az alapstruktúra mégis eléggé hasonló: a kozmosz három elkülönült régiója – az ég, a föld mélye és a vizek – három nagyhatalmú istennek jut, akik a felosztás módjáról mindkét esetben sorshúzással döntenek. Homérosnál a három testvér együttese, illetve uralmi területeik a továbbiakban nem játszik fontos szerepet, miként hármasuk sem alkot triász a görög kultuszban. Ezzel szemben az *Atrahaszisz*ban a szóban forgó hely alapvető fontosságú a narratíva szempontjából, és többször vissza is tér hozzá a szöveg. Egyetlen másik homérosi hely esetében sem valószínűbb a feltételezés, hogy egy akkád epikus passzus fordításával van dolgunk.

Az *Atrahaszisz* elvezet bennünket egy másik fontos kapcsolódási ponthoz, amely túlmutat az *Iliason*. Az emberek megsokasodása, amely terhet jelent a földnek, mint alapötlet visszaköszön egy jól ismert görög szövegben, mégpedig a „Trójai ciklus” nyitó darabjában, a *Kypriában*, mely egészen a klasszikus korig népszerű volt. Töredékes formában megmaradtak az eposz kezdő sorai (fr. 1 Bernabé = fr. 1 Davies), amelyekből kiderül, hogy ez volt a végső oka a trójai háborúnak:

*Akkor az emberi sok törzs, bár szétszórtan, erősen
ráneheziült szélesmellű síkjára a földnek,
s Zeus, ezt látva, meg is könyörült, és bölcs esze döntött:
embertől könnyíti a tápláló anyaföldet,
küldve az Ílion elleni háboru szörnyü viszályát,
hadd üresítse halálnak súlya a földet: eképen
hullt ott hősök rendje: betelt hát Zeusz akarátja.*

A téma egy prózában fennmaradt variánsa elmondja, hogy Zeus a föld szenvedéseinek megszüntetése érdekében miként idézi elő a thébai, majd pedig a trójai háborút, lemondva egyéb olyan nagyszerű lehetőségekről, mint a villámcsapás vagy az özönvíz. A két változatot közvetlenül nem lehet összekapcsolni, de világosan összefüggenek abban, hogy az *Atrahaszisz*-hoz kapcsolódnak, valamint olyan motívumok révén, mint a szenvedő föld és az istenek urának döntése. Azt sem szabad elfelejtenünk, hogy az özönvíz története különböző változatokban, illetve különböző helyszínekre vonatkoztatva, feltehetőleg szóbeli közvetítés útján ugyancsak eljutott Görögországba (Caduff 1986; Bremmer 1998), ám a történet megjelenésének korai fázisait nem dokumentálják meghatározott irodalmi alkotások.

A *Kypria* vonatkozásában további keleti kapcsolatot is találunk: maga a *Kypria* cím nyilvánvalóan Ciprus szigetére utal. Miközben az ikonográfiából világos, hogy Kr. e. 650 körül legalább a „Paris ítélete”, a *Kypria* egyik fő epizódja ismert volt itt (Schefold 1993, 127–129, 120a ábra), egy olyan korszakról beszélünk, amikor a terület – noha virágzó életet élt, melyet a keleti luxus és a „homérosi” életmód sajátos keveréke jellemezett – formálisan asszír fennhatóság alatt állt (Karageorghis 1969): az asszír királyok, köztük II. Sarrukín, sztéléket állítottak hatalmuk kinyilvánítására (Luckenbill 1927, 100–103, vö. 261). Nem tudjuk, miért éppen a trójai háború „homérosi” témáján alapult a „ciprusi eposz” – mindenesetre így volt.

Visszatérve az *Ilias* és a *Gilgames-eposz* kapcsolódási pontjaihoz: az utóbbi műben találjuk azt a híres epizódot, amelyben egy istennő találkozik egy halandóval: Istár Gilgameszel (VI. 1–91). Miután Gilgames megölte Humbabát, az erdei démont, és megtisztult a csata szennyétől, Istár, mert „szemet vetett Gilgames szépségére”, felajánlja a férfinak, hogy szerelemben egyesüljenek. Ám Gilgames megvetően visszautasítja, felemlítve azokat a korábbi szerelmi partnereket, akiket Istár „egykor szeretett”, de szerelme következtében elpusztultak: „Ha engem szeretsz, tönkretesz, mint őket.” Istár erre haraggal eltelve, könnyeket ontva megy fel az égbe apjához, Anuhoz (az Ég) és anyjához, Antuhoz, elpanaszolva nekik Gilgamestől elszenvedett sérelmét. Anu atya azonban válaszul gyengéden megfeddi: „Nem haragítottad-e te előbb a királyt, Gilgamest?”

Vessük össze ezzel az *Ilias* egyik jelenetét (V. 330–431; Burkert 1992, 96–98; West 1997, 361 sk.). Diomédés sebet ejt Aphroditén, miközben az istennő fiát, Aineiast védelmezi a csatában; a vére kiserken. Kétségbeesetten száll fel az Olymposra, ahol édesanyja, Dióné az ölébe vonva vigasztalja nővére, Athéna megvető megjegyzései közepette. Zeus atyától ő is gyengéd feddésben részesül: „Én kislányom, a harci ügyek nem néked adattak.”

A két jelenet megdöbbentő párhuzamokat mutat a struktúra, a narratív forma és az „ethos” tekintetében. Egy halandótól megszabott istennő felmegy az égbe, hogy panaszkodjon apjá-

nál és anyjánál, s ott atyja gyengéd feddésben részesíti. Ám Istár és Gilgames találkozása erősen gyökerezik a *Gilgames-eposz* szerkezetében: Istár dühében leszólítja az „Ég bikáját”, amelylyel Gilgamesnek és Enkidunak következő kalandja során meg kell küzdenie. Homérosznál ezzel szemben egy ízléssel kidolgozott, ám meglehetősen irreleváns zsánerjelenettel van dolgunk. A jelenet szereplői azonban így is világosan azonosak: az égisten, a felesége, valamint tőle született lánya, a szerelemistennő. Istár szerelmi ügyeinek analógiájára Aphrodité is felajánlkozik egy halandónak, Anchisésnek, Aineiás apjának, akinek emiatt ugyancsak különös sors jut osztályrészül. Még szorosabb párhuzamra utal az a tény, hogy Aphrodité édesanyját, Diónét az Olymposon találjuk. A Dióné egyszerűen a Zeus név nőnemű alakja, éppen úgy, ahogy a *Gilgames-eposz* szövegében említett Antu, Istár anyjának neve az Anu, az „ég” jelentésű szó nőnemű formája. Ám míg az Anu–Antu páros jól ismert a mezopotámiai mítoszból és kultuszból, az olymposi Diónéval egyedül ebben a jelenetben találkozunk, sehol máshol. Úgy tűnik, a szöveg ebben a pillanatban mit sem tud Héráról, akár csak Aphrodité tengerből születésének hésiódosi változatáról. Az *Ilias* további részében aztán Dióné elfelejtődik, Héra pedig újra előkerül. A homérosi szöveg e ponton még nyelvi szinten is a *Gilgames-eposz*-hoz kapcsolódik, amennyiben a Dióné név az Antu pontos megfelelője. Eme akkád–görög párhuzam semmivel sem kevésbé meggyőző, mint a Tawtu–Tethys, noha nem a kozmikus erők, hanem a narratív szerkezet, illetve az isteni szereplők szintjén működik.

A *Gilgames-eposz* hatása az *Odysseia* egyik jelenetében is tetten érhető (IV. 759–767). Amikor Pénélopé tudomást szerez Télemachos veszélyes utazásáról és a kérők gyilkossági tervéről, az első reakciója a sírás és a panasz. Miután azonban megnyugodott, megmosdik, és tiszta ruhát ölt, majd felmegy a ház legfelső szintjére. Szolgálólányaival együtt darát visz fel egy edényben, imádkozik Athénához Télemachos szerencsés hazatéréséért, darát hint, s az ima végén artikulátlan sikolyt hallat (*olólgye*). Ez az imaforma meglehetősen zavarba ejtette a valástörténészeket: valamiféle „rövidített áldozatról” lenne szó, vagy egy amúgy ismeretlen rituáléről? De vessünk csak egy pillantást a *Gilgames-eposzra* (III. 38–45): amikor Gilgames Enkiduval együtt felkerekedik, hogy szembeszálljon Humbabával, anyja, Ninszun rituális imát mond:

...vízben megfürdött, tamariskusszal és szappanfűvel (illatosította magát). Szép ruhába [öltözött], teste díszeit, [...] melle díszeit... Fellépdelt a lépcsőn, felmászott a tetőre. Felmászott a tetőre, és tömjént gyújtott Samas előtt, füstölőt szórt Samas elé, felemelte karjait.

Így imádkozik bánattal eltelve, hogy fia épségben hazatérjen. Maga a helyzet – egy anya imádkozik kalandokba bocsátkozó fiáért – a legkevésbé sem szokatlan. Ám a részletek tekintetében az *Odysseia* szóban forgó jelenete igen közel áll ahhoz, hogy a *Gilgames-eposz* párhuzamos jelenetének fordítását lásuk benne (Burkert 1992, 99 sk.; West 1997, 421). Ami azt illeti, közelebb áll a *Gilgames-eposz* szövegéhez, mint az *Ilias* egy párhuzamos helyéhez (XV. 189), ahol Achilleus mond imát Patroklos épségben való visszatéréséért. Az áldozatételés a tetőn, amely furcsa elemnek tűnik az *Odysseia*-ban, tökéletesen a helyén van a *Gilgames-eposzban*.

Összegezve: a kultúrák folytonosságát, sőt egy kulturális koinét figyelhetünk meg Mezopotámiából kiindulva Szírián és Palesztinán keresztül Anatóliáig és Egyiptomig. A görög világot mindhárom irányból elérték bizonyos csatornák. Befolyásuk tetten érhető a kozmogóniai, illetve az isteni csatákról szóló mítoszokban, amelyekben a hettita hagyományoknak kiemelt szerep jutott, és különösen erősen működött az epikus költészet területén, leginkább az istenekhez kapcsolódó történetekben,

úgy a kozmogóniai utalásokban, mint egyes tipikus jelenetekben. Az akkád klasszikusokkal való párhuzam alkalmanként olyan erős, hogy már-már fordításról beszélhetünk. El kell fogadnunk az irodalmi kölcsönzés tényét, még ha a kapcsolódási pontok – feltehetőleg a föníciai-arámi változatok útján – eltűntek azokkal a pusztuló anyagokkal együtt, amelyekre feljegyezték őket.

Böröczki Tamás fordítása

További irodalom

A cikkben érintett egyes témákhoz lásd a J. M. Foley által szerkesztett *A Companion to Ancient Epic* (Blackwell, Oxford, 2005) vonatkozó tanulmányait:

Jensen, M. S.: Performance
 Sherratt, S.: Archaeological Contexts
 Haslam, M. W.: The Physical Media: Tablet, Scroll, Codex
 Foley, J. M.: Analogues: Modern Oral Epics
 Sasson, J. M.: Comparative Observations on the Near Eastern Epic Traditions
 Noegel, S. B.: Mesopotamian Epic
 Wyatt, N.: Epic in Ugaritic Literature
 Beckman, G.: Hittite and Hurrian Epic
 Edwards, M. W.: Homer's *Iliad*
 Burgess, J. S.: The Epic Cycle and Fragments

Továbbá:

Foster, B. R., *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature*, I–II., Bethesda, MD, 1993².
 Hoffner, H. A. (transl.), *Hittite Myths*, ed. Gary M. Beckman, Atlanta, 1998².
 Penglase, Ch., *Greek Myths and Mesopotamia: Parallels and Influence in the Homeric Hymns and Hesiod*, London, 1994.
 Walcot, P., *Hesiod and the Near East*, Cardiff, 1966.
 Whiting, R. M. (ed.), *Mythology and Mythologies: Methodological Approaches to Intercultural Influences*. Proceedings of the Second Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project, Paris, France, October 4–7, 1999, Helsinki, 2001.

Bibliográfia

- Amiet 1977: Amiet, P., *Die Kunst des Alten Orients*, Freiburg, 1977.
 André-Salvini 1996: André-Salvini, M., „Niobe”: *Collectanea Orientalia: Etudes offerts à A. Spycket*. Winona Lake, IN, 1996.
 ANET: Pritchard, J. B. (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, N. J., 1974⁴.
 Bartonek 1997: Bartonek, A., „Le iscrizioni greche arcaiche dei secoli VIII e VII da Ischia”: *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, Sezione Filologico-Letteraria* 19 (1997) 109–127.
 Bietak–Marinatos 1995: Bietak, M. – Marinatos, N., „The Minoan Wall Paintings from Avaris”: *Egypt and the Levant* 5 (1995) 49–62.
 Boardman 1999: Boardman, J., *The Greeks Overseas*, London⁴, 1999.
 Bowra 1952: Bowra, C. M., *Heroic Poetry*, London, 1952.
 Bremmer 1998: Bremmer, J. N., „Near Eastern and Native Traditions in Apollodorus' Account of the Flood”: Garcia Martínez, F. – Luttikhuisen, G. P. (eds.), *Interpretations of the Flood*, Leiden, 1998, 39–55.
 Burkert 1992: Burkert, W., *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*. Transl. by M. E. Pinder and W. Burkert, Cambridge, MA, 1992.
 Burkert 2001: Burkert, W., „La religione greca all'ombra dell'Oriente: I livelli dei contatti e degli influssi”: Ribichini et al. 2001, 21–30.
 Burkert 2003a: Burkert, W., *Die Griechen und der Orient*, München, 2003.
 Burkert 2003b: Burkert, W., *Kleine Schriften II: Orientalia*, Göttingen, 2003.
 Caduff 1986: Caduff, G., *Antike Sintflutsagen*, Göttingen, 1986.
 Dalley 1989: Dalley, S., *Myths from Mesopotamia*, Oxford, 1989.
 Dothan–Dothan 1992: Dothan, T. – Dothan, M., *People of the Sea: The Search for the Philistines*, New York, 1992.
 Edel 1966: Edel, E., *Die Ortsnamenliste aus dem Totentempel Amenophis III.*, Bonn, 1966.
 Evans 1921–1935: Evans, A. J., *The Palace of Minos at Knossos* I–IV., London, 1921–1935.
 Gorman 2001: Gorman, V. B., *Miletos, the Ornament of Ionia*, Ann Arbor, Mich., 2001.
 Gusmani et al. 1997: Gusmani, R. – Salvini, M. – Vannicelli, P. (eds.), *Frigi e frigio*, Roma, 1997.
 Güterbock 1946: Güterbock, H. G., *Kumarbi: Mythen vom churritischen Kronos aus den hethitischen Fragmenten zusammengestellt, übersetzt und erklärt*, Zürich, 1946.
 Hansen 1994: Hansen, O., „A Mycenaean Sword from Bogazköy-Hattusa Found in 1991”: *The Annual of the British School at Athens* 89 (1994) 213–215.
 Hawkins–Easton 1996: Hawkins, J. D. – Easton, D. F., „A Hieroglyphic Seal from Troia”: *Studia Troica* 6 (1996) 111–118.
 Hawkins 1998: Hawkins, J. D., „Tarkasnawa King of Mira”: *Anatolian Studies* 48 (1998) 1–31.
 Hawkins 2000: Hawkins, J. D., *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions*, Berlin, 2000.
 Helck 1979: Helck, W., *Die Beziehungen Ägyptens und Vorderasiens zur Aegäis bis ins 7. Jahrhundert vor Chr.*, Darmstadt, 1979.
 Ivantchik 1993: Ivantchik, A. I., *Les Cimmériens au Proche Orient*, Göttingen, 1993.
 Jeffery 1990: Jeffery, L. H., *The Local Scripts of Archaic Greece*, rev. ed. by A. W. Johnston, Oxford, 1990.
 Karageorghis 1969: Karageorghis, V., *Salamis: Recent Discoveries in Cyprus*, New York, 1969.
 Karageorghis 1976: Karageorghis, V., *Kition, Mycenaean and Phoenician Discoveries*, London, 1976.
 Kyrieleis–Röllig 1988: Kyrieleis, H. – Röllig, W., „Ein altorientalischer Pferdeschmuck aus dem Heraion von Samos”: *Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts, Athenische Abteilung* 103 (1988) 37–75.

- Lambert–Millard 1969: Lambert, W. G. – Millard, A. R., *Atra-hasis: The Babylonian Story of the Flood*, Oxford, 1969.
- Latacz 2001: Latacz, J., *Troia und Homer: Der Weg zur Lösung eines alten Rätsels*, München, 2001².
- Lichtheim 1976: Lichtheim, M., *Ancient Egyptian Literature I–III*. Berkeley, 1973–1984. Vol. 2: *The New Kingdom*.
- Luckenbill 1927: Luckenbill, D. D., *Ancient Records of Assyria and Babylonia II.*, Chicago, 1927.
- Marinatos 1973: Marinatos, S., *Kreta, Thera und das mykenische Hellas*, München, 1973².
- Marinatos 1993: Marinatos, N., *Minoan Religion*, Columbus, SC.
- Marinatos 1998: Marinatos, N., „The Tell el Dab’a Paintings: a Study in Pictorial Tradition”: *Egypt and the Levant* 8 (1998) 83–100.
- Masson 1974: Masson, E., *Cyprominoica*, Göteborg, 1974.
- Masson 1983: Masson, O., *Les Inscriptions chypriotes syllabiques*, Paris, 1983².
- Milik 1976: Milik, J. T., *The Books of Enoch*, Oxford, 1976.
- Momigliano 1974: Momigliano, A., *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, 1974.
- Morris 1997: Morris, S. P., „Homer and the Near East”: Morris, I. – Powell, B. (eds.), *A New Companion to Homer*, Leiden – New York, 1997.
- Niemeyer 1984: Niemeyer, H. G., „Die Phönizier und die Mittelmeerwelt im Zeitalter Homers”: *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums* 31 (1984) 1–94.
- Peruzzi 1998: Peruzzi, E., *Civiltà greca nel Lazio preromano*, Firenze, 1998.
- Porada 1981: Porada, E., „The Cylinder Seals Found at Thebes in Boeotia”: *Archiv für Orientforschung* 28 (1981) 1–70.
- Saggs 1963: Saggs, H. W. F., „The Nimrud Letters, 1952”: *Iraq* 25 (1963) 70–80.
- Schefold 1993: Schefold, K., *Götter- und Heldensagen der Griechen in der früh- und hocharchaischen Kunst*, München, 1993.
- Sommer 2000: Sommer, M., *Europas Ahnen: Ursprünge des Politischen bei den Phönikern*, Darmstadt, 2000.
- Starke 1997: Starke, F., „Troia im Kontext des historisch-politischen und sprachlichen Umfeldes Kleinasiens im 2. Jahrtausend”: *Studia Troica* 7 (1997) 447–487.
- TUAT: Kaiser, O. (ed.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, Gütersloh, 1982–2001.
- West 1997: West, M. L., *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford, 1997.
- Woodard 1997: Woodard, R. D., *Greek Writing from Knossos to Homer*, Oxford, 1997.

Simon Zsolt (1981) régész, doktorjelölt, 2010/2011-ben Junior Fellow az isztambuli Koç Egyetemen (Research Center for Anatolian Civilizations). Kutatási területe a hettitológia és az indogermanisztika.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Milyen kardot használtak a hettiták?
(2010/1).

A *kurša*tól az aranygyapjúig

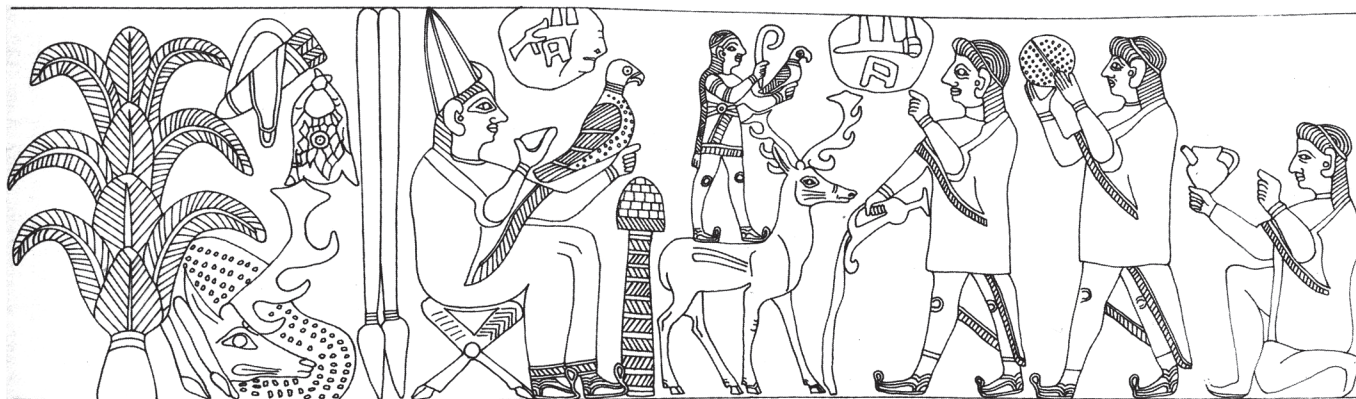
Egy hettita mágikus tárgy hihetetlen kalandjai az Égeikumban

Simon Zsolt

1. A *kurša*

Altalánosan elterjedt vélekedés szerint az anatóliai vallási képzetek sokrétű hatást gyakoroltak az Égeikumra, a görög világra. Afelől már megoszlanak a vélemények, mennyire hitelt érdemlőek ezek az elméletek, különösen mivel átfogó kritikai vizsgálatuk még várat magára.¹ Ezek egyike a *kuršáról*, egy hettita mágikus tárgyról szól, amely különböző formákban jelenik (jelenne) meg a görög világban. Noha ez a feltevés széles körben elfogadott, mint látni fogjuk, mégis számtalan problémával terhes, s így jól rávilágít az ilyenfajta kutatásokat folytatók nehézségeire (és olykor módszertani hiányosságaira).

A *kurša* egy állati, juh-, bány- vagy kecskebőrből készült (erre utal az írásképpen a KUŠ 'bőr' determinatívum is) bolyhos tarisznya (a 'bolyhos', hettitául *warhui-* az állandó jelzője, ennek még lesz jelentősége), amelyet esetenként díszíthettek is, például egy napot szimbolizáló aranykoronggal.² A *kurša* elsősorban a Védőisten, illetve Védőistenségek (hettita Inara / luvi Kuruntiya) attribútuma, alkalmilag megszemélyesítője. A mitologikus szövegek, például a Telipinu-mítosz szerint egyfajta bőségszaru, melyben a jólét szimbólumai találhatók meg (juhzsír, bor, szarvasmarha, juh, továbbá absztrakt fogalmak: hosszú élet, az utódok, a szaporaság, a gazdagság, a bőség, a jólakottság; az egyik változatban a férfiasság és a bátorság is). Ezzel függhet össze, hogy a *kurša* elkíséri a hettita uralkodót tavaszi rituális körútján az ún. Sáfrány-ünnep (vagy Édeskömény-ünnep, AN.TAH.ŠUM) keretében. A mítoszok szerint az *eya*-fán (amely leginkább borókafenyő vagy feketefenyő vagy erdei fenyő) egy ágra akasztva lóg (oda egy rítus keretében akasztják, amúgy szokott helyén, egy templomban található meg). Ezen utalás alapján tudjuk értelmezni a hettita művészet egy figyelemre méltó darabját, egy ezüst rhytont, amely a Norbert Schimmel-gyűjteményben található (1. kép). A rhytonon egy jelenet fut körbe, ahol egy trónon ülő istenség előtt mutatnak be áldozatot a felvonuló uralkodó és az előkelők. Az istenség mögött azonban egy fa áll, amely előtt egy (vadász)tarisznya „lebeg” – a *kurša* (ez a motívum megjelenik három hettita pecsé-



1. kép. A Schimmel-rhyton jelenete a *kuršával*, Kr. e. 14-13. század (Metropolitan Museum of Art, New York)

ten is, melyeket őrzési helyük alapján londoni, adanai és drezdai pecsétnek hívunk).³ Az sem kizárt, hogy (ezen azonosítás alapján) ismerünk egy *kurša* alakú rhytont is.⁴

De vajon valóban így nézett ki? Az egyiptomi reliefszenen a hettita uralom alatt levő városokon, mintegy őket védve egy kifejlesztett bőrt figyelhetünk meg, s felmerült, hogy ezeket *kuršaként* azonosíthatjuk (2. kép).⁵ Habár ez a használat a Védő-istenséggel való asszociációja miatt könnyen érthető lenne, az igencsak kiterjedt hettita kultikus szövegekben semmilyen utalás sincs ilyen funkcióra, így e tárgy azonosítása még további kutatásokat igényel.

Végül mielőtt rátérnék az égeikumi hatásokra, nem érdektelen megemlíteni, hogy a *kurša* jövevényszóként mind az ugaritíba, mind az akkádba bekerült, hurri közvetítéssel (talán az egyiptomiba is),⁶ sőt létezik egy régi etimológiai és nem is lehetetlen sejtés is, miszerint a később nagy karriert befutó görög *byrsa* ‘állati bőr’ (élő vagy kidolgozott) szó (a középlatin *bursa* ‘pénzeszacskó’-n át németalföldi és német közvetítéssel a mi ‘börze’ szavunkig) valamiképp a *kuršából* lett volna kölcsönözve.⁷

2. Athéné *aigise*

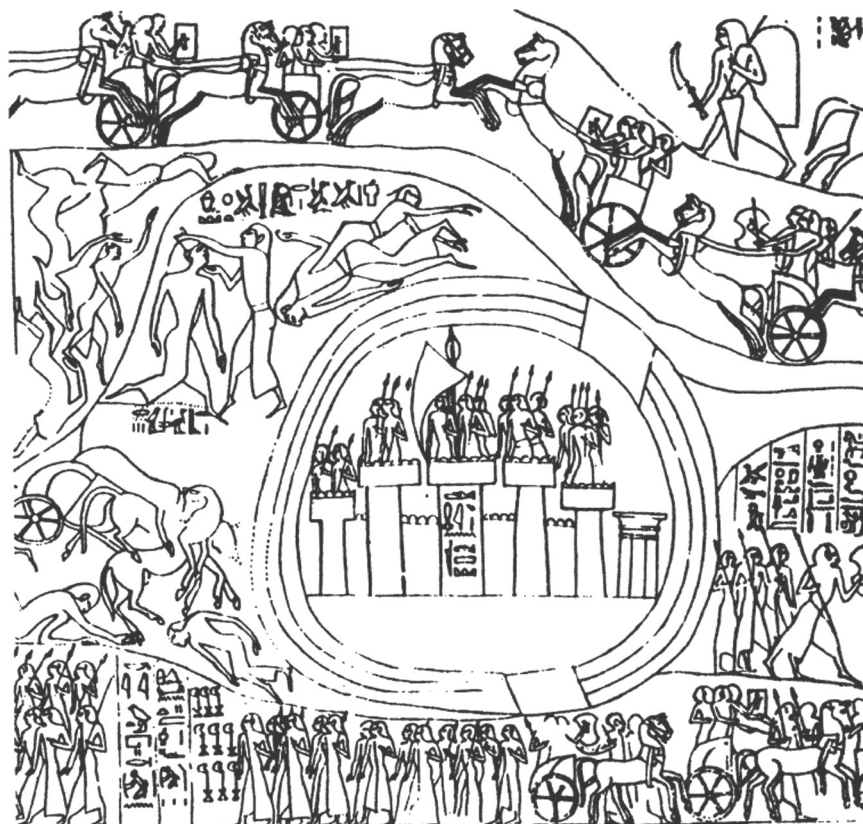
A görög mitológiából ismeretes egy tárgy, Athéné – a vázaképek szerint mintegy kendőként vállra vetett – kecskeprém *aigise* (3. kép). Először az *Ilias* II. énekében (446–452) találkozunk vele (az *Iliast* minden esetben Devecseri Gábor fordításában idézem, aki az *aigist* általában ‘pajzs’-ként fordította, ehhez lásd még lentebb):

(...) s a bagolyszemű Pallasz Athéné közöttük vitte örök, nem-öregvő, nagyszerű pajzsát: szépenfont szinarany száz rojt repesett körülötte, szűkös-értékű volt egy-egy bojtyja a pajzsnak. Evvel száguldott-lobogott az akháji seregben, s buzdított viadalra: szívében mindegyiküknek szörnyű erőt keltett verekedni, tusázni szünetlen.

Az *aigis* és a *kurša* közötti kapcsolat feltételezése mind fizikai, mind szimbolikus alapon nyugszik:⁸ fizikailag létező, vállra vethető, „sokbojtú” tárgy (amelyet a kecskéhez [*aix*] kapcsolódó (nép)etimológia még jobban aláhúz); ugyanakkor allegorikus tárgy is, amelyben a katonai hatalom szimbólumai találhatóak meg (*Ilias* V. 738–742):

Rettenetes, bojtos pajzsát vállára vetette, melyet mindenhol koszorúz meg a Rémség: dermesztő Űzés van rajta s a Védelem és a Visszavonás, meg a Gorgó-fő, feje rémteli szörnynek, rettentő s iszonyú, pajzstartó Zeusz csodaszörnye.

Bár a párhuzamosságok figyelemre méltóak, közelebről szemlélve elenyésznek. Bár bojtos-rojtos mindkettő, az *aigis* alakja a vázaképek szerint inkább kendő, míg a *kurša* a fentiek szerint leginkább egy tarisznya. Ennél azonban sokkal problémásabb a funkcionális különbség: a *kurša* egy bőségszaru, míg az *aigis* egyfajta fegyver, a *kurša* ugyanis nem tartalmaz katonai fogalmakat, mintegy fegyvereket (még leginkább a csupán egyetlen mítoszváltozatban megjelenő férfiaság és bátorság



2. kép. A vélelmezett *kurša* Qádes városában II. Ramszesz Abu Szimbel-i reliefszenén, Kr. e. 1250 körül



3. kép. Athéné az aigisével az Amasis-festő feketealakos nyak-amphoráján, Kr. e. 550-530 körül (Cabinet des Médailles de la Bibliothèque Nationale de France, Párizs)

tartozhatna ide, némi túlzással, de a kontextus alapján ezek is a sikeres, termékeny élet szimbólumai, nem a katonai sikeré). Ezen a ponton érdemes felidézni, hogy az *aigis* a görögöknél nem is egységes fogalom,⁹ hiszen az *Ilias* egy másik jelenetében az *aigis* egyértelműen pajzsként jelenik meg, amelyet a kovács Héphaistos készített (XV. 307–310):

(...) Phoibosz Apollón,
vállá köré felhőt körített, forgatta az aigiszt,
rettenetést, bojtost, gyönyörűt, mit adott a kovácsa
Héphaisztosz Zeusznak, hogy hordja s ijessze az embert:
ezt tartotta kezén (...)

A *kurša* és az *aigis* tehát sem fizikailag, sem szimbolikusan nem feleltethetőek meg egymásnak.¹⁰

3. Az aranygyapjú

Az aranygyapjú legendája oly közismert, hogy itt elegendő csak a kulcsmomentumokat felvillantani: az aranygyapjút Aiétés, a később a délnyugat-grúziai Kolchisszal azonosított Aia királyának udvarában őrzik, Arés ligetében egy tölgyfára akasztva, melyet Iasón, az Argonauták vezére csellel (azaz némi asszonyi fortéllyal) megszerez. A hetvenes évekből származó és egyre szélesebb körben elfogadott elmélet szerint a párhuzamok oly egyértelműek (Anatólia-közeli kontextus, a hatalom és bőség szimbóluma, egy fára aggatva lóg le, a liget a hadistené, s ismerjük a Zababa nevű hettita hadisten *kuršáját* is), hogy az aranygyapjú csakis a hettita *kurša* visszhangja lehet.¹¹

Azonban közelebről megnézve az egybeesések már nem olyan meggyőzőek. Egyrészt nem derül ki, mi is az aranygyapjú tényleges funkciója. Másrészt való igaz, hogy az egyik mítoszváltozatban egy ágra van akasztva, de egy másikban Arés templomában, egy harmadikban Aiétés palotájában, egy negyedikben a bozótban van, a vázaképek szerint pedig egy sziklára van fektetve (és egyébként egy kígyó is őrzi, ami szintén nem igaz a hettita változatban, de ettől most tekintsünk el). Továbbá a *kurša* elsősorban a Védőistenséghez, és nem a hadistenekhez tartozik (lásd mint fenn), a mítosz pedig csak másodlagosan (a vidék görög kolonizációja után) került Anatólia-közeli közegbe, amit az eredeti mitikus Aia, ahonnan a Nap (Hélios, Aiétés apja) mindennap felkel, jól jelez (Aiétés jelentése egyébként egyszerűen ‘az aiai’).¹² Egy kutató egy – észrevétlenül maradt – megjegyzésében arra is felhívta a figyelmet, hogy ha a *kurša* tényleg (vadász)tarisznyát jelent, akkor azt nem lehet összefüggésbe hozni az aranygyapjúval.¹³

Ennek alapján aligha meggyőző e feltevés, s ugyanez vonatkozik az e hipotézisre épített további elméletekre is,¹⁴ hogy tí. Atreus és Thyestés viszályában az jogosult a trónra, aki egy aranybárány birtokosa, ahol az aranybárány ezeket a hagyományokat tükröznék; továbbá az az etruszk hagyomány, miszerint az arany- vagy bíborfoltos juh vagy kos sikert és bőséget hoz a nép vezetőjének, a népnek pedig sarjakat dicsőségben és boldogságban (Tarquitius Priscus, *Ostentarium Tuscum*, idézi Macrobius, *Saturnalia* III. 7. 2).¹⁵

Végezetül nem érdektelen megjegyezni, hogy az aranygyapjú legendája mögött valószínűleg jóval prózaibb okok állnak.¹⁶ Már Strabón (*Geógraphika* XI. 2. 19) és Appianos (*Róma története* XII. 479) is azzal magyarázta a legendát, hogy a nyugat-grúziai folyók hordaléka magas aranytartalmú, amit a helyi lakosok, a szvánok a vízbe helyezett bolyhos juhgyapjúval gyűjtenek ki. E folyók magas aranytartalmát a cári és szovjet mérések is megerősítették, a népszokást pedig nemcsak 18–19. századi nyugati utazók említik, hanem 20. századi etnográfusok is megfigyelték a mind a napig meglehetősen elzárt Szvánföldön (Szváneti, Északnyugat-Grúzia), e folyók forrásvidékén, ahol csak a legutóbbi időkben váltották fel modern eszközök ezt a gyakorlatot.¹⁷ Természetesen akadnak más racionalisztikus magyarázatok is, mint a természetben is előforduló „napbarnított” színű pigmentáció,¹⁸ vagy a májbetegségben és sárgaságban szenvedő juhok módosult színű gyapja,¹⁹ de ezek végképp a gyapjuknál fogva előrangotott elméletek.

4. A *kurša* Ephesosban és Phrygiában?

Az ilyen típusú vallástörténeti kutatásoknak az a legnagyobb hátránya, hogy gyakran fogalmazódnak meg olyan elméletek, amelyeknek jobb esetben a felszínes hasonlóság, rosszabb esetben a semmi az alapja. A *kurša* kalandjai erre is szolgáltatnak példát. Közismert az ephesosi Artemis azon ábrázolása, melyen miriád „mellel” rendelkezik. A kutatásban természetesen felmerült, hogy ezek *kuršák* lennének.²⁰ Olyan részletkérdésekkel, mint hogy a *kurša* alakja más; egyke, nem fűtökben lógó; nem testrés; fentebb vázolt funkciója alapján pedig nehezen kapcsolható Artemishez, a kutató már nem törődött (a *kurša* nyugat-anatóliai ismeretét fel lehet azon az alapon tételezni, hogy a Kurša Védőistenének rítusai [CTH 433.1–3] jellegzetesen arzawai [nyugat-anatóliai] rítusok). Az egyetlen megfogalmazódott kritika pedig felemlíti, hogy a *kurša* férfistenhez kötődik, nem nőihez, akinek ráadásul az állatvilággal való kapcsolata a jósmadarakra korlátozódik.²¹

Ennél az ötletnél még az a sejtés is valószínűbb, hogy Hérodotos története (*A görög–perzsa háború*, VII. 26) az Apollón által aulosjátékban legyőzött Marsyas lenyúzott bőréből készült, s a phryg Kelainában fellógatott tömlőjéről valamiképp a *kurša* visszfénye lenne²² – de minthogy a szövegből semmi nem derül ki a bőrre vonatkozólag (Xenophón *Anabasisa* szerint [I. 2. 8] ráadásul egy barlangban lett felaggatva), ez csak feltevés marad.

Jegyzetek

- 1 Ian C. Rutherford megjelenés előtt álló könyve (*Hittite Texts and the Origins of Greek Religion. Gods, Myths and Rituals at the Aegeo-Anatolian Interface*, Oxford) ezt a hiányt tervezi pótolni.
- 2 A *kurša* leírásához bőséges szöveghelyekkel lásd Popko 1975, 1976, 108–115, vö. még Güterbock 1989; McMahon 1991, 250–254.
- 3 Az azonosítás Alp (1983, 98–99) nevéhez fűződik, vö. még Güterbock 1989.
- 4 Gonnet 2002.
- 5 Amint Brentjes 1995 javasolja.
- 6 Vö. Simon 2010, 84 kritikai áttekintését, irodalommal.
- 7 Lásd Puhvel 1997, 274, irodalommal. Popko 1993, 323–324 szerint, ha a *kurša* jelentése valóban vadásztarisznya, az kizárja ezt az etimológiai kapcsolatot, bár én nem látom, miért.
- 8 A kérdés alapos elemzéséhez lásd Watkins 2000, 1–9, amelyet továbbgondol Bremmer 2006, 24–27 (bőséges szöveghelyekkel és korábbi irodalommal).
- 9 Vö. elsősorban Kirk 1985, 162 áttekintését, irodalommal.
- 10 Megjegyzendő, hogy a korai kutatás a *kurša* szót ‘pajzs’-ként is fordította, amely azonban két külön (eltérő tőosztályú) szó összekeverésén alapult, amint Popko 1975, 65 kimutatta.

5. Zárszó

Összefoglalóan elmondható tehát, hogy bár csábító a fentebbi jelenségekben a *kurša* égeikumi visszhangjait vagy tágabb értelemben vett anatóliai utóéletét felfedezni, de egyelőre ez csak úgy lehetséges, ha olyanokat olvasunk ki forrásainkból, amelyek nincsenek meg bennük. Természetesen, mint bárhol és bármikor a világtörténelemben, az eltérő kultúrák, népek a legkülönbözőbb módokon hatottak egymásra, s nem volt ez másképp az ókori Keleten sem. Ám a kutatás nehézségét éppen az okozza, hogy el kell tudni választani a felületes hasonlóságot a valóditól (és megmagyarázni az átvétel körülményeit). Ez nem egyszerű feladat, hiszen nincs közmegegyezés a tekintetben, milyen kritériumok alapján is történjen ez, és különösen nem egyszerű forrásaink jellege miatt, amelyek nemcsak töredékesek, egyoldalúak, de tele vannak olyan kulturális utalásokkal, amelyeket mi az eltelt évezredek miatt már nem ért(het)ünk meg. Épp ezért a kulturális hatások feltételezése ebben a közegben különös filológiai gondosságot és még szigorúbb bizonyítást kíván meg. A *kurša* esete azt mutatja meg, hogy ez még általánosan elfogadott esetekben is kérdéses, és a kételynek továbbra is a tudós egyik legfontosabb attitűdjének kell lennie.

- 11 Haas 1975 ~ 1977, 114–120 ~ 1978; Popko 1976, 114–115; vö. Lordkipanidze 2001, 3–4; Bremmer 2006, 20–24, utóbbi részletes szöveghelyekkel.
- 12 Ebből a szempontból nem lényeges, hogy Kolchis valóban azonosítható-e az urartui forrásokból ismert Qulhával, amit újabban Köroğlu 2005 jó érvekkel megkérdőjelezett.
- 13 Popko 1993, 323–324.
- 14 Haas 1975, 229; 1977, 116; 1978, 244; Bremmer 2006, 25–26.
- 15 Az etruszk hagyományhoz részletesen lásd Guittard 2006, 120, 165–169.
- 16 Részletes áttekintéshez, gazdag irodalommal lásd Lordkipanidze 2001, 26–30.
- 17 A mai helyzetet illetően helyi kutatók, a történész Eka Gogokhia és az etnográfus Madona Chamgeliani (aki maga is szván) szíves szóbeli közlésére támaszkodhattam.
- 18 Lásd Ryder 1991 szerény című dolgozatát, kutatástörténeti áttekintéssel.
- 19 Legutóbb Smith–Smith 1992, a korábbi irodalommal.
- 20 Morris 2001a, 431–433, 2001b, 140–148 ötlete.
- 21 Hutter 2003, 269.
- 22 Popko 1975, 70; 1976, 120⁸⁹; Morris 2001b, 143–144; Bremmer 2006, 24; lásd már Macqueen 1959, 174¹².

Bibliográfia

- Alp 1983: Alp, Sedat, *Beiträge zur Erforschung des hethitischen Tempels. Kulianlagen im Lichte der Keilschrifttexte. Neue Deutungen*, Ankara, 1983.
- Bremmer 2006: Bremmer, Jan N., „The Myth of the Golden Fleece”: *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 6 (2006) 9–38.
- Brentjes 1995: Brentjes, Burchard, „Der hethitische Königsfetsch ^{KUŠ}kurša auf ägyptischen Reliefs der Ramessidenzeit”: *Altorientalische Forschungen* 22 (1995) 334–347.
- Gonnet 2002: Gonnet, Hatice, „Un rhyton en forme de kurša hittite”: de Martino, Stefano – Pecchioli Daddi, Franca (szerk.), *Anatolia antica. Studia in memoria di Fiorella Imparati I.* (Eothen 11), Firenze, 2002, 321–327.
- Guittard 2006: Guittard, Charles, „Az etruszk vallás”: Havas László – Tegye Imre (szerk.), *Bevezetés az ókortudományba V.*, Debrecen, 2002, 113–224.
- Güterbock 1989: Güterbock, Hans G., „Hittite kursa ‘hunting bag’”: Leonard, Albert – Beyer Williams, Bruce (szerk.), *Essays in Ancient Civilization Presented to Helene J. Kantor*; Chicago, 1989, 113–123 (= *Perspectives on Hittite Civilization. Selected Writings of Hans Gustav Güterbock*, Chicago, 1997, 137–145).
- Haas 1975: Haas, Volkert, „Jasons Raub des Goldenen Vlieses im Lichte hethitischer Quellen”: *Ugarit-Forschungen* 7 (1975) 227–233.
- Haas 1977: Haas, Volkert, *Magie und Mythen im Reich der Hethiter I. Vegetationskulte und Pflanzenmagie*, Hamburg, 1977.
- Haas 1978: Haas, Volkert, „Medea und Jason im Lichte hethitischer Quellen”: *Acta Antiqua* 26 (1978) 241–253.
- Hutter 2003: Hutter, Manfred, „Religion”: Melchert, H. Craig (szerk.), *The Luwians* (HdO 86), Leiden – Boston, 2003, 211–280.
- Kirk 1985: Kirk, G. S., *The Iliad. A Commentary I. Books 1–4.*, Cambridge, 1985.
- Köroğlu 2005: Köroğlu, Kemalettin, „The Northern Border of the Urartian Kingdom”: Çilingiroğlu, Altan – Darbyshire, Gareth S. (szerk.), *Anatolian Iron Ages 5. Proceedings of the Fifth Anatolian Iron Ages Colloquium held at Van, 6-10 August 2001*, London, 2005, 99–106.
- Lordkipanidze 2001: Lordkipanidze, Otar, „The Golden Fleece: Myth, Euhemeristic Explanation and Archaeology”: *Oxford Journal of Archaeology* 20 (2001) 1–38.
- Macqueen 1959: Macqueen, J. G., „Hittian Mythology and Hittite Monarchy”: *Anatolian Studies* 9 (1959) 171–188.
- McMahon 1991: McMahon, Gregory, *The Hittite State Cult of the Tutelary Deities*, Chicago, 1991.
- Morris 2001a: Morris, Sarah P., „Potnia Aswiya: Anatolian Contributions to Greek Religion”: Laffineur, Robert – Hägg, Robin (szerk.), *Potnia. Deities and Religion in the Aegean Bronze Age* (Aegeum 22), Liège, 2001, 423–434.
- Morris 2001b: Morris, Sarah P., „The Prehistoric Background of Artemis Ephesia: A Solution to the Enigma of Her ‘Breasts’?”: Muss, Ulrike (szerk.), *Der Kosmos der Artemis von Ephesos*, Wien, 2001, 135–151.
- Popko 1975: Popko, Maciej, „Zum hethitischen ^{KUŠ}kurša-”: *Altorientalische Forschungen* 2 (1975) 65–70.
- Popko 1976: Popko, Maciej, *Kultobjekte in der hethitischen Religion (nach keilschriftlichen Quellen)*, Warszawa, 1976.
- Popko 1993: Popko, Maciej, „Anikonische Götterdarstellungen in der altanatolischen Religion”: Quaegebeur, J. (szerk.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East. Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven* (OLA 55), Leuven, 1993, 319–327.
- Puhvel 1997: Puhvel, Jaan, *Hittite Etymological Dictionary 4. Words Beginning with K*, Berlin – New York, 1997.
- Ryder 1991: Ryder, M. L., „The Last Word on the Golden Fleece Legend?”: *Oxford Journal of Archaeology* 10 (1991) 57–60.
- Simon 2010: Simon Zsolt, „Hethitisch-luwische Fremdwörter im Ägyptischen?”: *Göttinger Miszellen* 227 (2010) 77–92.
- Smith–Smith 1992: Smith, G. J. – Smith, A. J., „Jason’s Golden Fleece”: *Oxford Journal of Archaeology* 11 (1992) 119–120.
- Watkins 2000: Watkins, Calvert, „A Distant Anatolian Echo in Pindar: the Origin of the Aegis Again”: *Harvard Studies in Classical Philology* 100 (2000) 1–14.

Horváth Judit (1947) az ELTE BTK Görög Tanszékének docense, kutatási területe a görög mitológia és az archaikus görög líra.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Egy Phrynichos-töredék Meleagros-ról (2010/4).

Sámson és Héraklés

Horváth Judit

Sámson, az Ószövetség legendásan nagy erejű hőse elment a filiszteusok városába, Gázába, és ott egy parázna asszony házában akarta tölteni az éjszakát. Amikor a filiszteusok megtudták, hogy a városukban van, lesbe álltak, hogy reggel majd elfogják. Sámson azonban túljárt az ellenség eszén: az éjszaka közepén kiment a városkapuhoz, a két kapufélfával együtt kiemelte a helyéből, és fölvitte a szemben lévő hegy tetejére (*Bírák könyve* 16. 1–3). Később felesége, Delila segítségével a filiszteusoknak mégis sikerült a markukba kaparintaniuk, megvakították, megkötözték és tömlöcbe zárták. Egy ünnep alkalmával jókedvükben magukhoz rendelték a vak Sámson, hogy szórakoztassa őket. A templomhoz érve a szolgát, aki

odáig kísérte, megkérte, hogy eresse el a kezét, majd odaállt a templomot tartó két oszlop közé, és a két kezével jobbról és balról olyan erővel támaszkodott az oszlopoknak, hogy az egész templom-épület összedőlt, maga alá temetve az ünneplő filiszteusokat (16. 21–30). Bár a saját halála árán, de megvakításáért sikerült bosszút állnia az ellenségén.

Euripidész Héraklés-drámájában (*Az őrjöngő Héraklés*) a címszereplő a tizenkét munka elvégzése után diadalmasan hazaérkezik Thébaiba, legyőzi a trónt önkényesen bitorló ellenséges királyt, de sorsa csakhamar rosszra fordul: a Hérától bosszúból rábocsátott tébolyában, anélkül hogy tudná, mit tesz, megöli tulajdon feleségét és három gyermekét (1. kép). És nem is hétköznapi módon: amikor az első két gyermek már halott, és a kétségbeesett anya a harmadikkal a palota egyik termébe zárkózik, az őrjöngő Héraklés a bezárt ajtót a két ajtófélfával együtt kiszakítja a helyéből, hogy végezzen utolsó áldozataival (999–1000. sorok). A folytatásban Pallas Athéné közbeavatkozik, és úgy veszi elejét a további mézárulásnak, hogy egy szikladarabot dob a hősré, aki ettől ájultan összeesik. Rázuhan egy oszlopra – és ezen a ponton a szöveg kétféle értelmezést is megenged: az egyik szerint az oszlop már korábban



1. kép. Az őrjöngő Héraklés egy paestumi vörösalakos kalyx-kratéron.
Asteas vázafestő munkája, Kr. e. 340 körül (Madrid, Museo Arqueológico Nacional)

kettéhasadt, még a tető (vagy – *pars pro toto* – az egész palota) összeomlásakor, amit feltételezhetően az ajtó kiszakítása okozott, a másik szerint attól tört ketté, hogy a hős rázuhant, és ebben az értelmezésben a tető/palota is ekkor dőlt volna össze (1006–1008). Mindenesetre Héraklész apja, az óvatos Amphitryón alvó fiát a biztonság kedvéért oda is kötözi az oszlophoz (1009). A későbbiekben a kar, majd – egy szép hasonlatban – a kijózanodó Héraklész is említi a köteleket (1035–1038 és 1094–1096), amelyektől Amphitryón fogja megszabadítani őt, amikor úgy látja, hogy már felesleges az óvatosság.

Kapufélfástul kitépelt kapu vagy ajtó, ledöntött oszlop, összerombolt épület, a hős megkötözése, bosszú (ott Sámsoné, emitt Héráé) – a felidézett történetekben nem nehéz észrevenni a közös motívumokat.

Sámson és Héraklész alakja és tettei között ezeken kívül is számos hasonlóság van: mindkét hős a pusztá kezével tép szét egy-egy oroszlánt (*Bírák Könyve* 14. 5–6, illetve Apollodóros: *Mitológia* II. 5. 1), mindkettőt legyőzi egy-egy asszony: Sámsonat Delila, amikor sikerül kicsalogatni belőle a titkát: hogy nagy ereje a hosszú hajában rejlik, Héraklést a lydiai Omphalé királynő, akinek jó ideig a szolgálatában áll.¹ Kettejük párhuzamba állítása már a keresztény egyházatyáknál elkezdődött,² és a közöttük lévő összefüggések feltárása azóta is kedvelt tárgya az Őszövetséggel foglalkozó tudománynak és a klasszika-filológiának egyaránt.

A hasonlóságok nagy valószínűséggel nem vagy legalábbis nem kizárólag a véletlen művei, hiszen az ókori Közel-Kelet (benne Izrael) és a klasszikus görög világ – a mára szinte egységesnek mondható tudományos konszenzus szerint – hosszú ideig egyazon kultúrkörhöz, az ún. *mediterrán koiné*hoz tartozott.³ A Sámson és Héraklész közös vonásainak az eredetét firtató kérdések is nagyrészt ezen a feltételezett közös kultúrán belül érvényesek: vajon az egyik hős alakja korábban kialakult, és arra vezethető vissza a másik,⁴ vagy mind a kettő egy közös őstől származik? A hasonlóságoknak egy másik része feltételezhetően a világ számos pontján általánosan elterjedt, tehát nem kizárólag erre a két hősről jellemző folklorisztikus motívumokból adódhat. További kérdés, hogy a rokonság a személyükre és a róluk szóló történetekre korlátozódik csupán, vagy mélyebbről fakad, azoknak a vallástörténeti, kozmológiai és egyéb képzeteknek és szimbólumoknak a rokonságából, amelyekből maguk a történetek kialakulhattak. Meggyőző érvek szólnak például amellett, hogy a Sámson két ledőlő oszlopa és a Héraklészhoz más történetekben szervesen hozzá tartozó két oszlop, az ún. Héraklész oszlopai azonos képzetekre vezethetők vissza. A Sámson-oszlopokat egyébként a jeruzsálemi Salamon-templom két – talán a templom előtt szabadon álló – oszlopával (még nevük is van: Jachin és Boaz, *Királyok könyve* 1. 7. 21, illetve *Krónikák könyve* 2. 3. 15 sk.) hozzák összefüggésbe.⁵

A mitikus történetek⁶ megszületése azonban életüknek csupán a kezdetét jelenti, és sok-sok különféle hatás – más történetekkel való találkozás, változó társadalmi, földrajzi és tárgyi környezet, az őket hagyományozó különböző költői műfajok stb. – éri őket, mire kialakul éppen az a formájuk, pontosabban – figyelembe véve a mítoszok különféle variánsait – azok a formáik, amelyekben hozzánk is eljutnak. A kezdetükre, arra a bizonyos szimbólumra mindig „emlékezni” fognak, egy mitikus történet addig tekinthető mítosznak, ameddig ez az emlékezés tart, de mint történet kisebb-nagyobb mértékben szükségképpen leválik a kezdetéről, és egyre önállóbb életet él. Éppen ezért az azonos szimbólumból fakadó különböző történetek olyan távol kerülhetnek egymástól, hogy a közös eredetnek nincs is látható nyoma bennük, alakulásuk során viszont – például annak köszönhetően, hogy egy ideig ugyanabban vagy hasonló közegben élnek – hasonló vonásokkal gazdagodhatnak olyan történetek is, amelyek eredetileg nem is álltak rokonságban egymással.

A továbbiakban a felidézett Sámson-, illetve Héraklész-történetet egy olyan szempontból vizsgáljuk, ahonnan nézve közömbös, hogy az egyező motívumok a két hős alakja közötti mélyebb összefüggésekből erednek-e, vagy – az imént említett értelemben – a véletlen művei. Kérdésünk ugyanis nem a hasonlóságok okára irányul, hanem a hasonlóságokon belül tapasztalható különbségekre, közelebből arra, hogy értelmezhető-e *irodalmi* szempontból azok a *különbségek*, amelyek a *hasonló* motívumok kezelésében a két elbeszélő – Euripidész, illetve a *Bírák könyvének* szerzője – között megfigyelhetők.

És elment Sámson Gázába, és meglátott ott egy parázna asszonyt, és bement hozzá. 2. A gázabelieknek pedig mikor megmondották, mondván: Ide jött Sámson! körülvevék őt, és leselkedének ő utána egész éjszakán át a város kapujában, és hallgatóztak egész éjjel, és azt mondták: Reggel, ha világos lesz, megöljük őt. 3. És aluvék Sámson éjjelig. Éjjelkor pedig felkelt, és megfogván a város kapujának szárnyait, a kapufélfákkal és a závarokkal együtt kiszakította azokat, és vállaira vette, és felvitte a hegy tetejére, mely Hebronnal szemben fekszik. 4. És történt azután, hogy megszeretett egy asszonyt a Sórek völgyében, a kinek neve Delila volt. 5. És felmenének ő hozzá a Filiszteusok fejedelmei, és mondának néki: Kérdezd ki őt és tud meg, miben áll az ő nagy ereje, és miképen vehetünk rajta erőt, hogy megkötözzük és megkinozzuk őt, és mi mindenikünk adunk néked ézerszáz ezüst sikkust. 6. És monda Delila Sámsonnak: Mond meg nékem, miben van a te nagy erőd és mivel kellene téged megkötni, hogy megkinozhassanak téged. 7. És felele néki Sámson: Ha megkötnék hét nyers gúzszal, melyek még meg nem száradtak, akkor elgyengülök és olyan leszek, mint más ember. 8. Akkor hoztak néki a Filiszteusok fejedelmei hét nyers gúzst, a mely még nem volt száraz, és megköttözték őt azzal. 9. A lesben állók pedig ott vártak annál a hálókamarában. És monda néki: Rajtad a Filiszteusok, Sámson! És elszakasztá a gúzsokat, miképen elszakad a csepűfonal, ha tűz éri – és ki nem tudodék, miben volt az ő ereje. 10. És monda Delila Sámsonnak: Imé rászedtél, és hazugságot szoltál nékem, most mondd meg igazán, hogy mivel lehet téged megkötni? 11. Ő pedig monda néki: Ha erősen megkötnék új kötelekkel, melyekkel még semmi dolgot nem végeztek, akkor elgyengülök és olyan leszek, mint más ember. 12. És vett Delila új köteleket, és megköttözte őt velük, és monda néki: Rajtad a Filiszteusok, Sámson! (mert ott leselkedtek utána a hálókamarában). De ő letépte azokat karjairól, mint a fonalat. 13. És monda Delila Sámsonnak: Meddig fogsz még rászedni engem és hazudni nékem? Mondd meg egyszer már, mivel kötöztethetel meg? – Ő pedig monda néki: Ha összeszövőd az én fejemnek hét fonatékját a nyüstfonállal. 14. És szeggel megerősítvén a zugolyt, monda: Rajtad a Filiszteusok, Sámson! Az pedig felébredvén álmából, kitépte a zugolszeget és a nyüstfonalat. 15. Ekkor monda néki Delila: Miképen mondhatod: Szeretlek téged, ha szíved nincsen én velem? Immár három ízben szedtél rá engem, és nem mondtad meg, hogy miben van a te nagy erőd? 16. Mikor aztán őt minden nap zaklatta szavaival, és gyötörte őt: halálosan belefáradt a lelke, 17. És kitárta előtte egész szívét, és monda néki: Borotva nem volt soha az én fejemen, mert Istennek szentelt vagyok anyám méhétől fogva; ha megnyíratatom, eltávozik tőlem az én erőm, és megerőtlenedem, és olyan leszek, mint akármely ember. 18. És

mikor látta Delila, hogy kitérta volna előtte egész szívét, elküldött, és elhivatá a Filiszteusok fejedelmeit, és ezt izené: Jöjjetek fel ez egyszer, mert ő kitérta nekem egész szívét. És felmentek ő hozzá a Filiszteusok fejedelmei, és a pénzt is felvitték kezökben. 19. És elaltatta őt az ő térdein, és előhívott egy férfiút, és lenyíratta az ő fejének hét fonatékát, és kezdé őt kínozni. És eltávozott tőle az ő ereje. 20. És monda: Rajtad a Filiszteusok, Sámson! Mikor pedig az az ő álmából felsekert, monda: Kimegyek most is, mint egyébkor, és lerázom a kötelekeket; mert még nem tudta, hogy az Úr eltávozott ő tőle. 21. De a Filiszteusok megfogták őt, és kiszúrták szemeit, és levezették őt Gázába, és ott megkötötték két vaslánczsal, és örölnie kellett a fogházban. 22. De az ő fejének haja újra kezdett nőni, miután megnyíretett. 23. És mikor a Filiszteusok fejedelmei összegyűltek, hogy az ő istenüknek, Dágonnak nagy áldozatot áldozzanak, és hogy örvendezzenek, mondának: Kezünkbe adta a mi istenünk Sámson, a mi ellenségünket. 24. És mikor látta őt a nép, dicsérték az ő istenöket, mert – mondának – kezünkbe adta a mi istenünk a mi ellenségünket, földünk pusztítóját, és a ki sokakat megölt mi közülünk. 25. Lón pedig, hogy mikor megvidámult az ő szívök, mondának: Hívjátok Sámson, hadd játszék előttünk. És előhívák Sámson a fogházból, és játszék ő előttük, és az oszlopok közé állították őt. 26. Sámson pedig monda a fiúnak, a ki őt kézenfogva vezette: Ereszsz el, hadd fogjam meg az oszlopokat, a melyeken a ház nyugszik, és hadd támaszkodjam hozzájuk. 27. A ház pedig tele volt férfiakkal és asszonyokkal, és ott voltak a Filiszteusok összes fejedelmei, és a tetőzetten közel háromezeren, férfiak és asszonyok, a Sámson játékának nézői. 28. Ekkor Sámson az Úrhoz kiáltott, és monda: Uram, Isten, emlékezzél meg, kérlek, én rólam, és erősíts meg engemet, csak még ez egyszer, óh Isten! hadd álljak egyszer bosszút a Filiszteusokon két szemem világáért! 29. És átfogta Sámson a két középső oszlopot, melyeken a ház nyugodott, az egyiket jobb kezével, a másikat bal kezével, és hozzájuk támaszkodott. 30. És monda Sámson: Hadd veszszek el én is a Filiszteusokkal! És nagy erővel megrándította az oszlopokat, és rászakadt a ház a fejedelmekre és az egész népre, mely abban volt, úgy hogy többet megölt halálával, mint a mennyit megölt életében.

Birák Könyve 16

Az Euripidés-dramában a palota lerombolásának gondolata vagy képe Héraklész tombolása előtt már többször is felmerül. A hazaérkező hős fenyegetőzik, hogy összedönti a házat, amelyben most az új, zsarnok király lakik (566). Itt persze még a józan Héraklész beszél, a tét egyelőre az ellenség legyőzése, nem pedig saját családjának megsemmisítése. Később, amikor a városba érkezik Lyssa istennő, a megszemélyesített Tébol, hogy végrehajtsa a bosszúszomjas Héra parancsát, és örületet küldjön Héraklésre, ő is azt ígéri, hogy romba fogja dönteni a palotát (864). Bemegy a házba, hogy megvalósítsa a tervét, kívülről pedig a Kar már hallja is az odabent tomboló örület zajait, vagyis az őrjöngő hős pusztító „munkájának” zaját, és az épületet megrázó viharról, a tetők (vagy az egész épület?) leomlásáról énekel (905). Ezután következik a hírmők részletes beszámolója a bevezetésben idézett jelenetsorról, a család lemészárlásáról, az ajtókitépésről, Athéna megjelenéséről, a kettétört oszlopról, az álomba zuhanó Héraklésről. A későbbiekben az immár kijózanodott hős szájából még kétszer elhangzik, immár múlt időben, a ház lerombolásáról szóló mondat (1142, illetve 1423).

Mi is történt tehát? Vajon csak a tető omlott össze, vagy a terem, amelyben Héraklész felesége menedéket keresett, esetleg az egész palota? Ez a kérdés a drámában lényegében homályban marad, mint ahogy az is, hogy pontosan mikor történt, ami történt: az ajtó kitépésekor, vagy amikor Héraklész, Athéna sziklatömbjétől eltalálva, az oszlopra zuhant? És ki végezte a rombolást? Euripidés válasza: Lyssa (vagyis végső soron Héra) és Héraklész. A görög költészetben Homéros óta megszokott fordulat ez: egy halandó tettéről – és Héraklész ekkor még halandónak számít – egyszerre mondható, hogy ő hajtotta végre és hogy valamelyik isten: „megegyek és összedöntöm a palotát”, fenyegetőzik a Tombolás istennője, a Kar pedig hallja és látja az épületet megrázkódtató és összedöntő vihart.⁷ „Leromboltam a palotát”, mondja a már kijózanodott Héraklész. A cselekvő személyének az eldöntetlensége azonban nem pusztá eldöntetlenség. A *kettősség*, amely a földön zajló eseményeknek ebben az ábrázolásában kifejezésre jut, valójában az isteni és az emberi világ *egységéről* szól: A tett *egyszerre* a halandóé is és az istené is.⁸ Ez az egység a görög költészetben először Homéros eposzaiban jelenik meg, és ezúttal Euripidés is követi az epikus hagyományt – abban is, hogy a tett isteni és emberi oldalának az egysége nem szavakban fogalmazódik meg, hanem – az imént említett módon – a cselekmény szövetében rajzolódik ki.

Nem tudjuk, hogy pontosan mi történt, mikor és ki tette. Ennyi homályban hagyott részlet közepette már az a kérdés is felmerül, hogy egyáltalán történt-e valami a thébai királyi palotával (vagy legalább egy részével). Mivel a palota összeomlásáról Héraklész őrjöngése előtt, mint láttuk, többször is szó esik, így aztán, mire sor kerül a tetre, már biztosra vesszük, hogy meg is fog történni – pontosabban ez csak ránk, kései olvasókra vonatkozik, hiszen a Dionysos-színház közönsége nemcsak a szöveget hallotta, hanem közben látta is, ami a színpadon történik. Hogy ők mit láttak, azt persze nem tudjuk, lehet, hogy mindebből semmit, az viszont biztos, hogy az utókor a pusztá szövegre van utalva, és abban csupán a kitépett ajtó és a kettétört oszlop tanúskodik konkrét rombolásról, annál többször hangzanak el viszont olyan megfogalmazások, amelyekben az összeomlás – mint más drámákban is annyiszor⁹ – akár *szimbolikus*an, a család kiirtására is (vagy éppen csak arra) vonatkozik. Ezt az értelmezést erősíti az is, hogy a hamarosan megérkező Théseus az itt következő, csaknem 300 sor terjedelmű jelenetben egyetlen szót sem ejt arról, hogy esetleg romokban látná az épületet. Amikor a hosszú jelenet végén, ami egyúttal a darab vége is, Héraklész szájából még egyszer elhangzik, hogy tönkretette a házat (1423), szavai már aligha a palota lerombolására vonatkoznak. A kitépett ajtó, a kettétört oszlop addigra mintha feledésbe merült volna.

A Sámson-történetben efféle bizonytalanságnak nyoma sincs, a szöveg még hangsúlyozza is (*Birák könyve* 16. 29), hogy éppen az a két oszlop tartotta a tetőt, amelynek Sámson nekitámaszkodott. Egy épület lerombolását – és most valóban közömbös, hogy ez az azonos motívum a két történet közös eredetének vagy valamiféle múltbeli találkozásnak, vagy éppen a pusztá véletlennek köszönhető – mennyire különböző hangsúllyal ábrázolja a *Birák könyvének* szerzője és a görög drámaköltő! Amott az emberfeletti erőről tanúskodó tett, amely az ószövetségi egyistenhit világában ezúttal is azért történhetett meg, mert Sámson, mielőtt rop-

pant erejével nekifeszült az oszlopoknak, isteni segítséget kért és nyilván kapott (16. 28). A görög színpadon viszont az emberfeletti erőt követelő tetteiből egy szintén nagy erejű, de ezúttal téboly sújtotta hős önkívületben végrehajtott szörnyű cselekedete lett.¹⁰ A szörnyű cselekedet a valóságnak egyszerre két szféráját érinti: elpusztul a palota, és elpusztul a benne élő család, Euripidész pedig a kettő között költői – szimbolikus – kapcsolatot teremt: a palota pusztulása, mint láttuk, a család pusztulásának a jele.¹¹ Sámson is kétféle pusztítást okoz, összeomlik a templom-épület, és meghal benne mindenki, és a kettő ezúttal is elválaszthatatlanul összekapcsolódik, ami fokozza a tett drámaiságát, de a templom pusztulása egyszerűen maga után vonja az emberekét, a kettő összekapcsolása az elbeszélőre nem ró külön feladatot. Ugyanakkor vár rá egy másik feladat. Sámson tettének ugyanis nem két, hanem három áldozata van: a harmadik ő maga. Amikor elhatározta a bosszút, ennek pontosan tudatában volt: „Hadd vesszek el én is a filiszteusokkal” (16. 30). Döntő fordulatról tanúskodik ez a mondat: a templom lerombolásához szükséges emberfeletti *testi erőn kívül*, amely eddig is megvolt Sámsonban, megszületik benne az a hatalmas *lelki erő*, amely halála pillanatában az eddigi önmaga fölé emeli őt, és ez tovább gazdagítja, mélyíti az elbeszélést. Ami Héraklészre illeti, ő nem hal meg, de ez csak a szokásos euripidészi *deus ex machinának*, pontosabban ezúttal Thészeus megjelenésének köszönhető (1163 skk.). Athén királya azért jött, hogy hálából, amiért Héraklész egykor megmentette az életét, most viszonzza a jótettet: felajánlja neki, hogy költözzön Athénba, ahol majd megtisztulhat a gyilkosság bűnétől (1322 sk.). Héraklész így megmenekül a haláltól, pedig Thészeus megjelenése előtt már éppen eljutott annak belátásához, hogy meg kell halnia (pl. 1247): tébolyából kijózanodva ráeszmélt, hogy mit művelt, és hogy számára az élet nem élet többé. Mindkét hős elszánta magát a halálra, de a hasonlóság ezúttal is különbséget rejt magában: Sámson a saját élete elvesztése árán is vállalja a bosszút, Héraklész halála viszont *morális okból* válik – válna – elkerülhetlenné.

Mindkét történetben szerepel oszlop, de első látásra csak a különbségek tűnnek fel: Sámsonhoz két oszlop tartozik, Hérakléshez ezúttal csak egy, Sámson két oszlopa a templom lerombolásának az eszköze, a Héraklés-történetben – hogy is van ez? A válasz, mint láttuk, annak a bizonyos kettéhasadt oszlopról is szóló mondatnak az értelmezésén múlik (1006–1008): vagy kicsit korábban, még az ajtó kiemelésétől dőlt össze az épület, vagy csak most dőlt össze, amikor Héraklés rázuhant az oszlopra, amely ettől kettéhasadt. A megfogalmazás mindkét értelmezést lehetővé teszi, de tartalmilag egyik sem teljesen megnyugtató: a második esetben különösnek tűnhet, hogy az ajtó kiszakításakor magával az épülettel ne történt volna semmi. Az első esetben viszont, ha már akkor összeomlott a palota, szinte fölöslegesnek tűnik az oszlop szerepeltetése. Igaz, ha már ott áll, Héraklésnek van mire rázuhannia, Amphitryónnak meg lesz mihez hozzákötöznie az imént még tébolyultan öldöklő fiát. De vajon fontos-e a megkötözés? Persze, az aggódó apa eljárása ésszerű, mint ahogy az is, hogy később, amikor Héraklés már kijózanodott, leoldja róla a köteleket. Ám a Sámson-történet fényében – amelynek egyik központi alkotóeleme a megkötözés-kiszabadulás: Sámson háromszor kötözik meg a filiszteusok, és az első két alkalommal roppant erejével saját maga szabadítja ki magát (16. 9 és 14)¹² – mintha Euripidész pontosan azért szerepeltetné a cselekményből akár ki is hagyható oszlopot, valamint a szintén feleslegesnek tűnő megkötözést és kiszabadítást, mert ezek a motívumok benne voltak az általa ismert és a Sámson-történetre ebben is hasonlító Héraklés-történetben.

Ezt a feltevést erősítheti Euripidész *Busiris* című szatírájának a cselekménye. A darab elveszett ugyan, de a kései mitográfus, Apollodóros elbeszéléséből tudjuk, miről szólt (*Mitológia* II. 5. 11).¹³ Busiris, a kegyetlen egyiptomi király egy jóslat parancsára *megkötözteti* az országába vetődő Héraklész. A hős azonban rendkívüli erejével *kiszabadítja magát*, és megmenekül a rá váró haláltól. Ezek szerint Euripidész a megkötözés-történetnek azt a változatát (is) ismerte, amely a Sámsonéhoz hasonlít. Ismerte, és a *Busiris*-ban ennek egy fontos részletét színpadra is vitte. Bár *Az őrvjögő Héraklés*-ben ez a motívum kissé módosult formában jelenik meg, de, mint láttuk, számos egyéb, a Sámson-történetben¹⁴ fontos szerepet játszó motívum társaságában. Talán valamilyen úton és valamilyen formában eljutott a görögökhöz a megkötözött, majd kiszabadult, a kaput kitépő, oszlopledöntő,

*...tör; zúz, az ajtót kiemeli félfáiból,
S egy nyíllal az anyát, fiát lefekteti.
Most az öregre lovagoltat ő halált.
De jelenést lát, mintha Pallasz törne rá
kezében lándzsáját lóbálva sisakja fölé,
és Héraklész mellébe egy sziklát hajít.
Ez visszafogja vérszomját, s bocsát reá
mély álmot. Erre elzuhan, s az oszlopot
kidönti hátával, zuhan a mennyezet,
s a tört oszlop a lábataznál ott hever.
Mi visszafogjuk a futásbul lábaink,
S az aggal együtt az oszlophoz kötjük őt
Erős kötéllel...*

*Euripidész: Az őrvjögő Héraklés 999–1012
Jánosy István fordítása*



2. kép. Sámson-ábrázolás a pécsi székesegyház egyik román kori domborművén

épületleromboló Sámson története – miközben természetesen az sem zárható ki, hogy a megkötözésen-kiszabadulásán kívül a többi motívum a véletlen műve. Mindenesetre a motívumok a cselekménynek megfelelően kicsit mások, mint a *Bírák könyvében*: kapu helyett ajtó, két oszlop helyett egy, Héraklést nem az ellenség kötözi meg, hanem Amphitryón, és a kötelektől sem a maga erejéből szabadítja meg magát, hanem ez a szerep is Amphitryónnak jut, ami tovább gazdagítja az örjögésében a családját kiirtó hős és az aggódó-gondoskodó apa közötti tragikus fájdalmas viszony ábrázolását.

Héraklés a római kori Lukianos egyik szatirikus művében (*A tragikus Zeus* 32) is egy épület lerombolásával fenyegetőzik. Athénban két filozófus éppen arról vitatkozik, hogy léteznek-e az istenek, vagy üres nevek csupán. Az Olymposról Zeus és a többi isten aggodalommal figyelik a vita alakulását, és ekkor hangzik el Héraklés szájából, hogy ha az istentagadó Damis véleménye győz, ő úgy megrázza az oszlopcsarnokot, amelyben a vita folyik, hogy az menten rádől Damisra. Lukianos akár Euripidéstől is ismerhette ezt a motívumot, amely ezúttal egy szatirikus hangú dialógus világában bukkan fel. Héraklés ezúttal csak fenyegetőzik, de ha sor kerülne a tetre, nem volna szükség se tébolyra, se egyéb isteni beavatkozásra, hiszen ő a dialógus kontextusa szerint már az Olymposon lakik, miután – ahogy a róla szóló hagyományos történetek mesélik – élete végén elnyerte a halhatatlanságot.

A valamilyen indulatból (bosszú, dühroham, téboly) elkövetett épületrombolás motívuma a görögöknél a mítoszok világán kívül is felbukkan. Pausaniástól ismerjük a következő legendát (*Görögország leírása* VI. 9. 6): Olymposon egy ökölvívó verseny során egy bizonyos Kleomédész megölte az ellenfelét, a bírúk pedig büntetésül megvonták tőle a győzelmet. A sérelemtől esztét vesztett Kleomédész hazautazott, otthon pedig, így folytatódik a legenda, odaállt az iskolaépülethez, kidöntötte azt az oszlopot, amely a tetőt tartotta, az összeomló épület pedig maga alá temette az ott tartózkodó hatvan gyermeket. Kleomédész az örjögő Hérakléshez hasonlóan tébolyult állapotban dönti romba az épületet, ugyanakkor az ő legendája több ponton is a Sámson-történettel mutat feltűnő hasonlóságot: Kleomédész is odaállt az épülethez, mint Sámson, és a *Bírák könyvéhez* hasonlóan (16. 26) ennek a történetnek az elbeszélője is ki-

emeli, hogy éppen azokról az oszlopokról van szó, amelyek a tetőt tartották, végül az épület itt is egy egész tömeget temetett maga alá.

A pécsi székesegyház egyik román kori domborművén látható Sámson-ábrázolás (2. kép) is párhuzamba állítható egy kevésbé ismert Héraklés-motívummal. Az altemplomhoz vezető lejárók falait egykor díszítő domborművek egyikén a Sámson-történet ismert motívumai között egy apokrif jelenet látható: Sámson gyökerestül kitép egy fát! Ilyen történet sem az Ószövetségben, sem a későbbi zsidó hagyományban nem szerepel.¹⁵ A pécsi, fát kitépő Sámsonnak vannak rokonai a Rajna mentén és Ausztriában is,¹⁶ de az ábrázolt motívum eredetere mindeddig nem született megnyugtató magyarázat. A világ számos népének mesekincsében szerepel a fanyűvő óriás, aki képes gyökerestül kitépni egy fát,¹⁷ de írott forrás nem került elő a fanyűvő Sámsonról. A hellénisztikus kori Apollónios Rhodios eposzában viszont Héraklés szintén kitép egy fát, gyökerestül (*Argonautika* 1. ének 1196–1200).¹⁸ Újabb közös vonás a két hős alakjában, amely a pécsi dombormű rejtélyét még nem oldja meg, de talán egyetlen lépéssel mégis közelebb visz a megoldáshoz: hogy amint a nagy erejű Hérakléshez, úgy a nagy erejű Sámsonhoz is hozzákapcsolódott – valamikor, valahol – a fakitépésnek a folklórban világszerte elterjedt motívuma.

Jegyzetek

- 1 Például Apollodóros II. 6. 3.
- 2 Például a 4. században működött Eusebiosnál: *Praep. Ev.* X. 9. 7.
- 3 Lásd erről Walter Burkert tanulmányát ebben a számban. (A szerk.)
- 4 Margalith (1987) például Héraklész elsődlegessége mellett érvel. Mások nem fogadják el az érvelését, például Mobley (2006), de a két hős közötti kapcsolatot természetesen ő sem tagadja.
- 5 A Salamon-templom két oszlopáról lásd *Encyclopaedia Judaica* vol. 9. s. v. Jachin and Boaz (1186–1190). A Héraklész oszlopai és a Salamon-templom oszlopai mögött meghúzódó rokon kozmogóniai képzetekhez lásd Brown 1968.
- 6 A homérosi eposzokhoz hasonlóan az egyes ószövetségi könyvek kialakulásában is el szoktak különíteni egy mitikus réteget. A Sámson-történetek kétségtelenül ehhez a réteghez tartoznak, és amikor például a *Bírák könyve* elnyerte végső – írott – formáját, a hagyományos történetek ugyanúgy beépültek a könyvbe, és a könyv középpontjában álló egyistenhit ugyanúgy maga alá rendelte és a saját képére formálta őket, mint a homérosi eposzok hēróikus világa a görög mítoszokat.
- 7 Kommentárjában Bond (1981) egyenesen földrengésnek értelmezi a kórus szavait, és azt a tényt, hogy ilyesmiről a hírnök nem beszél, szövegromlással orvosolná, amelynek során a hírnök monológiából kiestek volna az erről szóló sorok (lásd a 904 skk. sorokhoz írt kommentárt és 905, 1. jegyzet). A feltevés fölöslegesnek látszik, de – más kommentárok legkülönbözőbb értelmezési kísérleteivel együtt – jól mutatja, hogy a szöveg valóban nem egyértelmű.
- 8 Vö. Lesky 1961; Horváth 2010, 447 sk.
- 9 Például Aischylos, *Áldozatvivők* 263; Sophoklész, *Oidipus Kolonosban* 370; Euripidész, *Orestés* 70.
- 10 Valójában az ószövetségi történetben olvasható isteni beavatkozás fonákja ez: Héraklész is egy istennő, Héra „segíti” a tett megvalósításában, csak másképp: ő Lyssa istennő közvetítésével tébolyt küld a hősrre.
- 11 Részben az itt használt szavak rugalmas jelentésváltozásának köszönhetően. Például az *oikos* (1142) ’ház’ szó egyszerre jelentheti az épületet és a benne lakó családot is (vö. a magyar ’királyi ház’ kifejezéssel).
- 12 A harmadik alkalommal erről nem esik szó, az olvasó arra gondolhat, hogy a filiszteusok, akik odahívják a templomba, nyilván a kötelek kioldásáról is gondoskodnak. Mindenesetre e megváltozott, „békés” körülmények között nem lenne helye annak, hogy Sámson ezúttal is maga tépje szét a köteleket.
- 13 A szakirodalom egységesen elfogadja, hogy Apollodóros, mint oly sokszor, ezúttal is az Euripidész-dráma cselekményét beszéli el.
- 14 Valójában, mint korábban láttuk, két Sámson-történetről van szó. De a mitikus történetek alakulása közben az is gyakran előfordul, hogy egy történetből valamilyen módon kettő lesz.
- 15 A posztbiblikus hagyomány egyszer említi, hogy Sámson kitépett két hegyet, és egymáshoz dörzsölte őket, lásd Szóta 9b.
- 16 Vö. pl. Scheiber 1996.
- 17 Lásd Thompson F 601, 611.
- 18 Lásd Margalith 1987, 65 sk.

Bibliográfia

- Brown 1968: Brown, J. P., „Myth and the Tuna of Gibraltar”: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 99 (1968) 37–62.
- Brundage 1958: Brundage, B. C., „Heracles the Levantine. A Comprehensive View”: *Journal of Near Eastern Studies* 17/4 (1958) 225–236.
- Burkert 1992: Burkert, W., *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992.
- Euripides: Heracles*. With Introduction and Commentary by G. W. Bond. Oxford, 1981.
- Ginsberg 1998: Ginsberg, L., *The Legends of the Jews IV. From Joshua to Esther*, Baltimore–London, 1998.
- Horváth 2010: Horváth J., „A Szirének »életrajza« az Argonautikában. Mítosz és költői nyelv”: *Holmi* XXII/4 (2010) 444–453.
- Lesky 1961: Lesky, A., *Göttliche und menschliche Motivation im griechischen Epos*, Heidelberg, 1961.
- Margalith 1987: Margalith, O., „The Legends of Samson/Heracles”: *Vetus testamentum* 37 (1987) 63–70.
- Mobley 2006: Mobley, G., *Samson and the Liminal Hero in the Ancient Near East*, Continuum International Publishing Group, 2006.
- Scheiber 1996: Scheiber S., „A fakitépő Sámson párhuzamai és forrásai”: *Folklór és tárgytörténet*, Budapest, 1996, 88–105.
- Thompson 1955–1958: Thompson, S., *Motif-Index of Folk-Literature: a Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballades, Myths, Fables, Medieval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends*, Bloomington – Indiana University Press, 1955–1958.
- West 1997: West, M., *The East Face of the Helicon. West Asiatic elements in Greek Poetry and Myths*, Oxford, 1997.
- Euripides: Heracles*. Erkläert von Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf. I–II. Berlin, 1895.

Kulin Veronika (1980) középiskolai tanár, az ELTE BTK Ókortudományi Doktori Programjának hallgatója. Kutatási területe: archaikus görög irodalom, mítosz, mitikus gondolkodás.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
A jós és a költő. Iamos mítosza Pindaros 6. olympiai ódájában (2010/3).

A mitikus beszédmód lehetőségei

Hekaté himnusza a *Theogoniában*

Kulin Veronika

Annak, ami mindig és mindenhol ott van (jelen van), nincs története. A történetmondás egyik alapeleme ugyanis, hogy időben egymásra következő eseményeket mutat be, vagyis valamilyen változást mesél el.¹ Ezért nincs története a tömegvonzásnak vagy a hajszálcsovésségnek: legfeljebb arról adhatunk elő történetet, hogy hogyan fedezték föl, írták le és használták föl ezeket a jelenségeket az emberek, vagy hatásuk illusztrálható egy-egy egyszeri (de tipikus) vagy ismétlődő eseménysor elbeszélésével.

A mítosz történet – nem ismeri a törvényszerűen ismétlődőt, csak az „őseseményt”, ami ismétlődik.² Amennyiben életünk valamilyen tényét valamilyen régebbi (egyedi) tény (egyedi) megismétlődéseként fogjuk fel: mitologikusan gondolkozunk; ha viszont egy törvényszerűség megnyilvánulásaként: „tudományosan” (de legalábbis nem mitikusan). Természetesen lehet egy és ugyanazon eseményt mitologikusan és tudományosan is értelmezni – az előbbi által értelmet, az utóbbi által magyarázatot keresünk. A mitikus elbeszélés tehát sosem „okmagyarázó” az „ok” logikai-tudományos értelmében, hanem inkább eredet- vagy forrásfeltáró: *archét* keres, és nem *aitiont*.³

A történetalkotáshoz tehát szükséges az idődimenzió. Bár a görögök istenei örökévalók, a róluk szóló történetek mégis valamilyen időben zajlanak. Nemcsak születésük köthető a kozmosz történetének egy-egy pillanatához, hanem sokuknak gyerekkora van, házasságot kötnek, gyermekeket nemzenek, és nem utolsósorban beavatkoznak az emberi történelem menetébe is. Időben léteznek tehát, még ha ez az idő nem illeszkedik is egyértelműen az ember tapasztalta időhöz. Ha egy isten valamilyen oknál fogva nem kötődik az időhöz (vagy mert kívül áll rajta, vagy mert semmilyen változást nem szenved, és így alig különbözik a természet törvényeitől), akkor nem lehet róla mítoszt mesélni – a róla való megemlékezésnek valamilyen más formát kell öltetnie.

Itt nem szánunk helyet annak, hogy a mitikus és nem mitikus történetek különbségét taglaljuk, csupán egy megjegyzés: a mitikus történetek attól mitikusak, hogy valamilyen sajátos, hagyomány által rögzített, szakralizált és egyedi elemekből álló anyagból merítenek.⁴ Viszont a *mitikus anyagnak* nem minden eleme alkalmas arra, hogy *mitikus történet* része legyen: ha híján van a fent említett időbeliségnek.

A görög mitikus anyag egyik leggazdagabb forrása Hésiodos két hexameteres műve, a szinte kizárólag mitikus anyagot feldolgozó *Theogonia* (*Istenek születése*) és az *Erga kai hémerai* (*Munkák és napok*). A felhasznált mitikus anyag elemei igen különböző jellegűek, ezért a mitikus beszédmódnak is többféle változata fordul elő a költeményben. Az istenalakok különbözősége egészen odáig terjed, hogy bizonyos istenek teljesen ellenállnak annak, hogy történet szereplői legyenek.

Hekaté a *Theogoniában*

Ilyen istenség Hekaté, a görög vallástörténeti kutatás egyik rejtélye, a görög istenvilág egyik legnehezebben leírható figurája. Problematikussága abban áll, hogy a forrásokat vizsgálva két egymástól nagyon különböző kép bontakozik ki az istennőről. Az egyik

forráscsoport (mindenekelőtt kis-ázsiai feliratok) nagyhatalmú, Artemishez, Déméterhez hasonló anyaistennőnek mutatja Hekatét, más források alapján (attikai feliratos, régészeti és irodalmi források, hellénisztikus és császárkori átoktáblák és papiruszok) sötét, alvilági, a mágikus gyakorlathoz kötődő istenalak rajzolódik ki (1. kép). Sokakat foglalkoztatott ennek a két nagyon eltérő figurának az egymáshoz való viszonya, és többféle elképzelés született és él a Hekaté-kultusz történetével, az istennő eredetével, tiszteletének elterjedésével és módosulásaival kapcsolatban.⁵ A legelterjedtebb elképzelés szerint Hekaté kis-ázsiai eredetű, és kultusza talán Thessalián keresztül jutott Attikába, ahol mint az utak és elsősorban útkezeszteszések istennőjét a tisztátalan dolgok és a halottak világához kötötték. Így válhatott – elég korán – a mágikus eljárásokhoz segítségül hívott istenségek között az egyik legkedveltebbé.⁶

Irodalmi említései közül Hésiodosé a legkorábbi (*Th* 411–452), feltéve, ha elfogadjuk a szakasz „eredetiségét”, vagy legalábbis régiségét, amelyet sokan kétségbe vontak. A *Theogoniá*val foglalkozó filológusok mindenekelőtt azon ütköztek meg, hogy a költő műve közepén egy jelentéktelen (a homérosi eposzokban elő sem forduló) istenalaknak több mint negyven sort szentel, s mindezt ráadásul „hímnikusnak” nevezett, elragadtatott stílusban teszi. A szakasszal szemben felhozott kifogásokat alapvetően két csoportba lehet sorolni:

1. Stílusbeli problémák

a) lexika

Goettling 1843-as kiadásában sorra veszi azokat a szavakat, amelyek megítélése szerint nem illenek a *Theogoniá*ba (és ezért ki is rekeszti a szakaszt).

- *munogenés* (426, 448): ‘egyszülött’ – ritka és inkább kései (Goettling szerint orphikus) kifejezés. Hésiodos azonban máshol is használja: az *Erga* azon szakaszában, ahol az egykézés hasznossága mellett érvel (376. sor).
- *paraginetai* (429, 432, 436): általában idegen az epikus nyelvtől (így Goettling). A szó – ebben a jelentésében (‘mellette van’, ‘segít’) – egyedülálló az epikában, sőt, mondhatjuk, az archaikus irodalomban. Különösen furcsa a *megalós paraginetai* (429, ‘hatalmasan mellette áll’) kifejezés: West, aki egyébként minden tekintetben igyekszik cáfolni azokat a stilisztikai érveket, amelyeket a kirekesztés mellett fölhoztak, ezen az egy helyen elismeri, hogy szokatlan a kifejezés.⁷ Világos azonban, hogy a 429–439. sorokban igen hangsúlyos ez a képzet: ti. nemcsak ezzel a párhuzam nélküli kifejezéssel, hanem két másikkal is él a költő, hogy a ‘mellette állás’-ként felfogott segítségadást kifejezze. Ilyen



Hekaté mint alvilági istenség egy attikai vörösalakos harangkráteron. A Persephoné-festő munkája, Kr. e. 440 körül (New York, Metropolitan Museum of Art)

434-ben a *par*’...*kathizei* (mellette ül), és a 439-ben a *parestamen* (mellette áll).

- *glaukén* (440): ‘szürkés-kék’ (ti. tenger). Homérosnál a tenger jelzője (*Ilias* XVI. 34), de főnévként használva „nem homérikus”, és egyedülálló.⁸ West szerint (*ad loc.*) köznyelvi hatás lehet.
- *esthlé* (435, 439, 444): használata „nem epikus” (Goettling): szokásos jelentése inkább ‘derék’, ‘bátor’, ‘nemes’ (pl. *Ilias* IV. 458), itt ‘jó’, ‘valakinek kedvező’, vagy fordítható így is: ‘képes’ arra, hogy a lovasok mellett álljon (439), vagy a jószágot gyarapítsa (444).⁹

b) „hímnikuság”

Van olyan kiadó, aki kereken kimondja: „elütő stílusa és csekély költői értéke miatt” a szakasz törlendő.¹⁰ A mitikus elbeszélésektől eltérő stílus miatt a szakirodalom ezt a szakaszt rendszerint Hekaté-himnusznak nevezi, az óvatosabbak Hekaté-epizódról beszélnek. A szakasz kétségtelenül „kilóg” környezetéből, nem annyira a néhány, fentebb idézett kifejezés miatt, sokkal inkább, ahogy erre a „kirekesztők” is utalnak, tematikája és hangneme folytán: Hekaté jóformán semmilyen kivehető alakkal nem rendelkezik, és azon kívül, hogy megszületett, majd az idők kezdetén „részt kapott” a világból, és hogy Zeus „megajándékozta”, semmilyen története sincsen.

A róla szóló 41 sor egyetlen témája, újra és újra megerősítve, az istennő hatalma: honnan ered, és milyen területeken fejti ki hatását. Nem mítoszbeszélés tehát, és óvatosan kell bánni a „hímnusz” megjelöléssel is, ahogyan erre Wilamowitz (igen eré-

Hésiodos: *Theogonia* 411–452

- Ő pedig (Asteriè) terhes lett, és megszülte Hekatét, akit mindeneknél inkább megtisztelt Zeus, Kronos fia: adott neki ragyogó ajándékokat, hogy része legyen a földből és a terméketlen tengerből. Még a csillagos égből is részesült tiszteletajándékban,
- 415 és a halhatatlan istenek is őt tisztelik a legjobban. Most is, (mindig) amikor egy földlakó ember szép áldozat bemutatásával szokás szerint isteni kegyért könyörög, Hekatét hívja: és nagy tisztesség jut annak igen könnyen, akinek az istennő kegyesen elfogadja az imádságát,
- 420 és gazdagságot ajándékoz neki, mivel megvan hozzá a hatalma. Mert mindazok, akik Gaiától és Uranostól származtak és tiszteletajándékot kaptak, mindazoknak a részesedése az övé. Kronos fia nem ragadott el tőle semmit, és nem fosztotta meg semmitől, amit a Titánok, a régi istenek között kapott,
- 425 hanem az övé, úgy, ahogy legelőször a kezdet kezdetén történt a felosztás. Azért, mert egyszülött, nem részesült kevesebb tiszteletajándékban és kevesebb előjogban a földön, az égen és a tengeren, hanem éppen hogy sokkal többet kapott, mivel Zeus megtisztelte őt.
- Akinek akar, hatalmasan mellette áll és megsegíti:
- 430 az agorán a népből kiemelkedik, akit ő akar; vagy mikor a férfitpusztító háborúba fegyverzik fel magukat a férfiak, ott is mellette áll azoknak, akiknek ő akar, hogy kegyesen győzelmet ajándékozzon és hírnevet adjon. Az ítélkezéskor a tiszteletre méltó királyok mellett ül,
- 435 és jó akkor is, amikor a férfiak versenyben mérkőznek: mellettük is ott áll, és megsegíti őket, és az, aki erővel és kitartással győzött, a szép versenydíjat könnyen viszi el és boldogan, és szüleinek is hírnevet ajándékoz. Jó abban is, hogy a lovasok mellett álljon, akiknek akar,
- 440 és azok mellett, akik a viharos szürke tengeren dolgoznak, és Hekatéhoz imádkoznak és a hangos Földrázóhoz, könnyen ad a dicső istennő sok zsákmányt, és könnyen elveszi azt, ami feltűnt, ha lelkében úgy akarja. Jó abban is, hogy az istállóban Hermészszel gyarapítsa a jószágot,
- 445 a marhacsordákat és a nagy kecskenyájákat, és a gyapjas juhnyájákat, ha lelkében azt akarja, kevésből megerősít, és sokból keveset csinál. Így bár egyszülött leánya anyjának, minden halhatatlan között előjogokkal van megtisztelve.
- 450 Kronos fia dajkává tette őt azoknak, akik ő utána látják meg szemeikkel a messzelátó Hajnal fényét. Így kezdettől fogva dajka ő, és ezek a tiszteletajándékai.

Hésiodos: *Munkák és napok* 1–10

- Múzsák Pieriából, éneketekkel dicsőítőn gyertek, Zeusról beszéljétek, apátokat himnuszba foglalva, aki révén a halandó férfiak hírtelenek és híresek, nevesek és névtelenek a nagy Zeus akaratából.
- 5 Könnyen tesz ugyanis erőssé, és könnyen sújt le az erősré, könnyen összenyomja a kiemelkedőt és megnöveli az ismeretlent, könnyen kiegyenesíti a görbét és elsorvasztja a bátort, Zeus, a fennendörgő, aki a magasságban lakik. Hallgass ide, láss és figyelj, és igazsággal igazítsd a rendelkezéseket
- 10 te; én pedig Persésnek hirdetnék igaz dolgokat.

Kulin Veronika prózafordítása

lyesen) rámutatott.¹¹ Ugyanő (ugyanott) élesen elutasítja az egyébként korábban igen elterjedt nézetet is, mely szerint a „Hekaté-himnusz” orphikus költő betoldása lenne.¹² Ennek az elképzelésnek az adhatott támpontot, hogy létezik egy orphikus Hekaté-himnusz, amely hasonlóképpen kiterjedt hatalmúnak mutatja be az istennőt. A két szöveg alaposabb egybevetése azonban nem indokolja, hogy a *Theogonia*-beli szövegnek valamilyen orphikus forrástól való függését feltételezzük.¹³

West más megoldással áll elő: szerinte leginkább „gospel”-ként lehetne megnevezni a szakaszt, a költő itt mintegy „evangelizál”; ritkán találkozhatunk ugyanis azzal – így West –, hogy egy görög ennyire alaposan beavasson egy istenség természetét és hatalmát illető személyes hitébe.¹⁴ Ez a megjelölés azonban – vallástörténeti abszurditását itt nem is említve – szintén nem mutat rá a szöveg jellegzetességére és műfaji hovatarozására. Az evangéliumnak ugyanis szintén történetet kellene tartalmaznia, sőt, történeti igazság tanúsításának igényével kellene fellépnie. A Hekaté-himnusz költője azonban nem ezt teszi, hanem dicsőít, valamiért valóban személyes hangnemben.

c) „ügyetlenségek”

A Hekatét ünneplő sorok költőjének több stílusbeli és verstani ügyetlenséget is szemére vetettek, illetve kirekesztettek olyan sorokat, amelyek ilyen jellegű megfontolásokból tűntek a *Theogoniá*-ba nem illőnek. A hexameterek megalkotásában vétett hibákon túl¹⁵ leginkább azok a sorok számítottak „ügyetlenebbnek”, ahol a költő túlságosan sűrűn ismételt meg bizonyos frázisokat:¹⁶

- ilyen mindenekelőtt a *hó d' ethelé* (‘akinek akar’) (429) és az ezzel párhuzamos többi kifejezés (*hon k' ethelésin*, ‘akit akar’ 430; *hois k' ethelésin*, ‘akiknek akar’ 432; *ethelusa ge thymó*, ‘akarván a lelkében’ 443; *thymó g' ethelusa*, ‘lelkében akarván’ 446);
- a fentebb már említett *paraginetai* (‘mellette van’) (429, 432, 436);
- *kurotrophon* (‘gyermeket tápláló’) (450) és *kurotrophos* (ua.) (452);
- a *timé* (‘tisztelet’, ‘megbecsülés’) és származékainak túlbujánzása.

Végül pedig egészen nehézkesnek tűnik a lezáró három sor.

2. Tartalmi problémák

a) az istennő jellege

Akár „eredeti” a Hekaté-himnusz, akár nem, a vallástörténész szemszögéből mindenképpen feltűnő, hogy az itt megjelenített istennő nem azonos a klasszikus és hellénisztikus (illetve római)

forrásokból ismert Hekatéval. Ez utóbbi ugyanis a keresztutak őrzője, halottak vezetője, tisztító szertartásokban és mágikus praktikákban segítségül hívott istenség. A hésiodosi szakaszból ezek az „alvilági” vonások teljességgel hiányoznak.

Mivel az istennő nehezen rekonstruálható (és főként kései forrásokból ismert) kis-ázsiai kultusza szintén mentes a „sötét” oldaltól, többen hajlamosak voltak azt feltételezni, hogy a *Theogonia* sorai ezt a kis-ázsiai eredetű Hekatét dicsőítik, aki leginkább az ezen a vidéken más nevek alatt is ismert Nagy Anyaistennő vonásait hordozza.¹⁷ Támogatást kapott ez az érvelés egy boiótiai amforaábrázolástól (Kr. e. 8. század),¹⁸ így Hekatében némelyek az állatok úrnőjét kezdték látni (*potnia thérón*),¹⁹ sajnos azonban semmilyen bizonyíték nincsen Hekaté boiótiai kultuszára az archaikus korban.

Kraus koncepciója nem tűnik lehetetlennek: a kis-ázsiai eredetű, Nagy Istennő-jellegű Hekaté csak az archaikus kor végén vált a thessaliali Enodia istennővel való azonosítása révén az utak, halottak és varázslás istennőjévé. Mindez azonban kevéssé érinti a hésiodosi szöveget: figyelmes olvasása nem teszi lehetővé, hogy a vadállatok úrnőjét vagy a Nagy Anyát lássuk benne: leírásából tudniillik éppen a földművelés és a vadászat hiányzik (miközben igen sok lényeges emberi tevékenység szerepel benne).²⁰

b) a *timé* jelentése

Sellschopp szerint (aki egyébként igen kíméletlenül bánik a szöveggel) pusztán az elegendő a Hekaté-himnusz „gyanúba keveréséhez”, hogy ezt a kifejezést nem következetesen használja. A *timé* tudniillik vagy a főhatalmat jelenti (Kronosét, 462; Zeusét, 491), vagy azokat a tisztségeket, amelyeket Zeus a többi istennek adományoz (pl. 74, 393 stb.), itt viszont (418) azoknak az embereknek a megbecsülésére utal, akiknek Hekaté meghallgatja az imádságát.²¹ Ez a kifogás persze könnyen elhárítható: miért ne lehetne egy költeményben egy szónak két – egymáshoz azért igen közel álló – jelentése?

A helyzet azonban ennél sajnos bonyolultabb. A *timé* használata azért okoz gondot, mert Hekaté *timéje* nemcsak egy körülhatárolt szférára vonatkozik, mint például Aphroditéé (203–206: lányos sugdosások, mosolyok, csaltság stb., vagyis a szerelem), hanem kiterjed a kozmosz egészére (413–414 és 426): a földből, a tengerből és az égből is kapott részt (*moirát*). Ez azért érthető nehezen, mert a hésiodosi világregend egyik alapeleme az, hogy minden isten megkapta a maga feladatát: Zeus szétosztotta a *timéket*. Ha valaki mindentől kap részt, akkor a *moira* (vagy *aisa*, *timé*) jelentése értelmét veszti: a minden nem rész.

A *timé* említése minden istenségnél szükséges, ám ezekben a sorokban olyannyira hangsúlyos (*timé* és *timaó* különböző alakjai ebben a 41 sorban kilencszer fordulnak elő, míg az egész *Theogonia* 1022 sorában összesen 21-szer), hogy bizonyos különleges funkciója van.²² Hekaté olyannyira hangsúlyozott *timéje* átfedi más istenségek feladatkörét, és ezáltal megzavarja az olymposi világról alkotott képet.

A felmerült kifogások többféle megoldásra sarkallták az elmúlt századok filológusait:

1. Teljes vagy részleges kirekesztés

A 19. századi német filológia csaknem egyöntetűen kirekesztette a szakaszt,²³ és vagy egy boiótiai (vagy kis-ázsiai) *rhap-*

sódos saját kedvenc istene iránti buzgóságát, vagy – mint arra fentebb már utaltunk – egy kései orphikus szerző keze nyomát látták benne.²⁴ Vannak, akik feltételezik, hogy Hekatéről mindenképpen szó eshetett a *Theogoniában*, csak nem ilyen kiterjedt formában. Schwenn például csak a 411., 415–418., 427–4288., 448–449. sorokat hagyja meg.²⁵

2. A szöveg megtartása és különféle magyarázatok

Sokan azonban a Hekaté-himnusz megtartása mellett érvelnek, és emellett különféle szövegen kívüli vagy szövegen belüli érveket sorakoztatnak föl.

a) Szövegen kívüli érvek

A legkedveltebb elképzelés az, hogy Hésiodosnak valamilyen oknál fogva személyesen volt fontos Hekaté: vagy azért, mert Boiótiában volt népszerű (így Mazon),²⁶ vagy mert Kis-Ázsiából hozta magával (West).²⁷ Más elképzelések szerint a költőnek azért lehetett oka Hekatéről dicsőítő sorokat írni, mert az „alsóbb néprétegek” istenségét akarta beemlíteni az epika világába (Pfister).²⁸ Nem sokban különbözik ettől az az érvelés, amely a költő (már nem Hésiodosnak, hanem „hésiodosi hagyományak” nevezve) pánhellén törekvései miatt foglalkozik egy Hellas-szerte népszerű istennővel (Tsagalis).²⁹

b) Szövegen belüli érvek

Walcot elemzése szerint a Hekaté-himnusz illeszkedik a *Theogonia* himnuszainak sorába. Ebbe a kategóriába sorolható ugyanis a Múzsákról szóló rész (a *prooimion*, 1–115), Aphrodité születésének és *timéjének* bemutatása (195–206), illetve Styxnek és gyermekeinek „története” (383–403). Megfigyelése szerint ezek a szakaszok ugyanannak a műfajnak (a himnuszok) különböző változatait képviselik: egyre tömörebb bennük a narratívának nevezhető rész, annyira, hogy Hekaté esetében szinte el is tűnik.³⁰

Hasonló nyomon jár és poétikai okokat sejt a Hekaté-szakasz mögött Griffith.³¹ Mindenekelőtt felhívja a figyelmet arra, hogy óvatosabban kellene bánni a korai görög költészet, s így a hésiodosi költemények „személyes” utalásaival. Itt ráadásul nem is fogalmaz meg semmilyen személyes utalást a költő. Meglátása szerint a Hekaté-szakasz stílusa egyszerűen himnikus,³² itt léte pedig szerkezeti okokkal magyarázható. Ezek a sorok közvetlenül a Zeus születését elbeszélő rész előtt hangzanak el, s így az istennő a régi (Zeus előtti) és új (Zeus hatalomra jutása utáni) rend közötti közvetítő szerepét játssza. Itt kapnak helyet a *Theogonia* költőjének elképzelései azzal kapcsolatban, hogyan működik a zeusi világ az emberek szempontjából. A szakasz arra is alkalmas, hogy bemutassa Zeus diplomáciai érzékét és együttműködő-készségét: az új főisten képes integrálni a régi világ erőit az újba.

A Hekaté-szakasz szerepe a mű teológiája szempontjából is megközelíthető. Clay is fontosnak tartja, hogy a *Theogonia* szerkezetében Hekaté az utolsó istenség, aki a régi istenek lezármazottja, rögtön a „himnusza” után Kronos trónfosztásának története következik. Hekaté nem „Allgöttin”, és nem jószágos segítő istenség, hanem az istenek emberek iránti hajlandóságának megtestesítője. A szöveg – Clay megfigyelése szerint – a ‘magától, szívesen’ jelentésű *hekón*, illetve a ‘valakinek az akaratából’ jelentésű *hekati/hekėti* szóból származtatja az istennő nevét. Az *Erga* 4. sorában Zeus mindenre kiterjedő hatalmát írja le a *Dios megaloió hekėti* („a nagy Zeus akaratából”) kifejezés.

Hekaté az emberek és az istenek közötti közvetítő, az imádságok meghallgattatásának biztosítója. Ezért kell, hogy működési köre a földre, az égre és a tengerre és kiterjedjen, és ezért lehet része minden isten *timéjében*.³³ Ilyen értelemben jelenléte nem pusztán magyarázható, hanem éppenséggel szükséges a *Theogoniá*-ban, az elhelyezése pedig szintén közvetítő szerepét húzza alá: ő az, aki a régi és az új istenek közötti kapcsolatot biztosítja.

A himnusz mint műfaj problémája

Griffith és Clay megoldása tetszetős és meggyőző. Ám az okok nagy része, amelyek miatt ezt a szakaszt sokan törölni szeretnék volna a hésiódosi szövegből, nemcsak Hekaté jelenlétére és jellegére, hanem a „hymnosz” stílusára (költői eszközeire, szókincsére) vonatkoznak. A stílus valóban különös, és erre a felkínált megoldás nem ad magyarázatot. Miért érzik sokan „hymnikusnak” ezt a szakaszt, mások pedig miért személyes vallásos megnyilatkozásnak? Egyáltalán: szabad a Hekaté-epizódot hymnosznak nevezni?

Ha a *hymnosz* szó korai használatát nézzük, minden további nélkül: egyszerűen „éneket” jelent, annak témájától vagy formájától teljesen függetlenül.³⁴ Platónnál találunk először megkülönböztetést: a *hymnosz* istenekhez szól, az *enkómion* emberekhez (*Állam* 607a). A számunkra ismert hymnosznak nevezett művek alapján ennél több aligha mondható.³⁵ A hagyományosan hymnosznak tartott görög költemények ugyanis igen sokfélék. Egy középkori (6. századnál nem régebbi) gyűjteményes kötet ide sorolja a homérosi hymnoszokat, Kallimachos, Orpheus és Proklos hymnoszeit. Mindezek keletkezésük idejét, nyelvüket és stílusukat tekintve egymástól igen eltérő költemények.³⁶ Egy modern kiadás a hymnoszok közé számítja a korai görög líra számos alkotását (Sapphó Aphrodité-hymnoszától Pindaros paiánjaiig), a görög dráma számos kardiát, és feliratos formában fennmaradt (klasszikus kor utáni) kultikus hymnoszokat.³⁷ Hymnosznak szoktak minősülni a hésiódosi költeményeket bevezető szakaszok: a Múzsák-hymnosz a *Theogonia* elején (1–115) és az *Erga* Zeus-hymnosza (1–10).

William D. Furley a görög hymnoszokat csoportosító tanulmányában³⁸ négy nagyobb csoportot különít el: ezek (1) a hexameteres *prooimionok*, (2) a lírikus hymnoszok, (3) a kardiát-hymnoszok, végül (4) a „filozófus-hymnoszok.” A két hésiódosi hymnoszt (*Theogonia* 1–115 és *Erga* 1–10) ez utóbbiak közé sorolja, a következő megjegyzéssel: „Egyes költők, mint például Hésiódos, már igen korán azzal próbálkoztak, hogy a tradicionális verses formát – beleértve egy istenség hymnikus megszólítását is – ötvözzék a spekulatív gondolattal, abból a célból, hogy az univerzum természetéről és benne az ember helyéről kialakított nézeteiket kifejezzék.” Az *Erga*-beli Zeus-hymnosz és a Múzsák hymnosza a *Theogoniá*-ban érezhetően más, mint a többi (homérosi, irodalmi vagy kultikus) hymnosz. Tovább idézem Furley-t: „Az *Ergá*-hoz írt Zeus-*prooimion* elhagyja a Zeus-dicséret hagyományos elemeit, és az istenség azon félelmetes hatalmára koncentrálna, amellyel fel tudja emelni a gyengét, és le tudja verni a hatalmást.”³⁹

Itt térhetünk vissza a Hekaté-szakaszhoz, melynek – mint alább látni fogjuk – legközelebbi párhuzama éppen az *Erga* bevezetője. Furley nyomán meggyőződésem szerint bátran sorolhatjuk a Hekaté-hymnoszt is a „filozófus-hymnoszok” közé, ám

ez a gondolat is további kérdéseket vet föl. Valóban arról van-e szó, hogy ezeken a helyeken Hésiódos megpróbálta *ötvözni* a hymnikus stílust a teológiai spekulációval? Nem lehet-e, hogy egy másik költői hagyománnyal van dolgunk, és a költő azért nyúlt ehhez a stílushoz, mert nem tehetett másképp?

A kérdés megértéséhez térjünk vissza egy pillanatra Clay etimológiai megoldásához. Ha elfogadjuk (és a magam részéről szívesen elfogadom), hogy Hekaté esetében az istenek jóindulatáról van szó, vagyis ha Hekaté valóban az istenek emberek iránti hajlandóságának megszemélyesítése, akkor itt egy olyan téma kerül terítékre, amely nem fordul elő túl gyakran a hésiódosi költészetben. Az emberek mint a költemény közege és „kortársai” ezen a helyen (és a Zeus-hymnoszon) kívül más-hol nem kerülnek elő.⁴⁰ A 416. sor „most”-ja (*nyn*) a *Theogoniá*-ban csak itt jelenti az istentisztelet jelenét, a létező emberek létező viszonyát az istenséghez. A Hekaté-hymnosz jelen ideje általános, és – a Zeus-hymnoszhoz hasonlóan – „filozófikus”, vagy ha tetszik, „spekulatív”; vagyis nem mitológiai, hanem teológiai témát dolgoz fel.

A Hekaté-szakasztól tehát részben joggal vitatja el Wilamowitz a „hymnosz” megjelölést: nem hasonlít a *prooimionokra* vagy a kultikus hymnoszokra; a műfaji megjelölés innentől kezdve viszont csak megegyezés kérdése. Nevezhetjük – Furley-vel – filozófus-hymnosznak, a magam részéről inkább „teológiai hymnosznak” nevezném. A kérdés nem pusztán a kategorizálás miatt fontos. Meglátásom szerint ugyanis ezek a „hésiódosi hymnoszok” nem a későbbi, valóban filozófus-hymnosznak nevezhető alkotásokkal rokoníthatók, hanem egy, már Hésiódos számára is meglévő költői műfaj képviselői. (Vagyis nem ő „házasítja össze” itt a spekulációt a hymnikus hagyománnyal.) Hasonló jellegű „teológiai hymnoszok” az Ószövetség zsoltárai.

Nagy segítségünkre lehet ezen a ponton H. Spieckermann gondolatmenete és meghatározása. A *Zsoltárok könyvének* darabjait nem ritkán szintén „hymnosznak” nevezik, azok formai és tartalmi sokfélesége ellenére. Egységességüket – írja Spieckermann – nem szerkezeti tulajdonságaiknak, hanem mindenekelőtt teológiai jellegüknek köszönhetik. Idézek tőle: „A hymnoszok (= zsoltárok) teológiai reflexiója a bizonytalan *conditio humanát* az Isten és ember Isten által létrehozott kapcsolatának fényében szemléli.” Eszerint a zsoltárok teljes korpusza teológiai szempontból alkot egységes műfajt, amennyiben Isten és ember kapcsolatára Isten jelenlétében reflektál.⁴¹

A teológiai értelemben egységes műfaj szerkezetileg igen változatos lehet (ennek részletezése e helyütt nem szükséges). Ami a Hekaté-szakasz megértése szempontjából azonban fontos, az a zsoltárok költői eszköztára. Minthogy a Hekaté-hymnosz esetében isten–ember-kapcsolatról van szó, és valami idődimenziót nélkülöző jelenségről (Hekaté: a kiszámíthatatlan isteni hajlandóság), nincs benne helye a mitológiának, ezért szinte teljesen hiányzik belőle mindenféle történetbeszélés. Ehelyett a költő más eszközökhöz kell hogy nyúljon, melyek talán nem véletlenül hasonlítanak annyira a zsoltárok eszközeihez.

Nemcsak a történet hiánya távolítja el ezt a szakaszt a görög műfajoktól, hanem egy nagyon feltűnő és fontos jellegzetessége: a szintaktikai és szemantikai szinten is szembetűnő sok ismétlés és párhuzamosság. Schwabl fogalmazza meg legtömörebben, amit formailag el lehet mondani: „Az egész néhány kevéske motívum állandó ismétléseinek és változatainak hálózata.”⁴² Ez a jellegzetessége a *parallelismus membrorumot*

költői eszközként felhasználó költészeti hagyományokkal rokonítja,⁴³ és ha ezzel az elvi megfontolással közelítünk a szöveghez, más megvilágításba kerülnek a hésiiodosi kifejezés-mód korlátoltságára utaló kommentátori megjegyzések.⁴⁴

Azt, hogy a vizsgált szakasz nem teljesen rendezőelv nélkül való, és felismerhető szerkezete van, már például a sokat hivatkozott Pfister is rögzítette,⁴⁵ és kézenfekvően osztotta két részre: az első szakasz a 429. sorig tart. Az első 18 sor témája egyértelműen az istennő *timéje* (ez a szó hétszer fordul elő ebben a szakaszban) és annak eredete: az első „felosztás” (*das-mos*) és Zeus nagylelkűsége. A második szakasz kulcsszava az *ethelé* (‘akar’) és változatai, vagyis az istennő „önkényes” hatalma jelenti a második témát. A két téma láthatóan elkülönül, de össze is fonódik: az emberekhez való viszonyáról és kiszámíthatatlan jóindulatáról szól már az első szakaszban öt sor (416–420); a második szakasz végén pedig visszatér a *timé*, Zeus ajándékozásának témája (449, 452).

Mindkét téma igen változatos módon nyer kidolgozást:

1. *timé*

A felsorolt kifejezések vagy az istennő hatalmának megszerzésére, vagy birtoklására utalnak. Megtalálható köztük a párhuzamos variálás többféle formája:

- nyelvtani (alakantani) változtatások (412: megtisztelte, 415: tiszteltetik, 414: tiszteletet kapott, 428: tiszteli);
- gondolati párhuzamok és ellentétek (412: megtisztelte, 412: adott neki, 414: kapott tiszteletet, 420: van hatalma, 422: mindezekből van részesedése; 423: nem fosztotta meg, 426: nem kapott kevesebbet);
- szinonimák (*timé* – megbecsülés, tisztség; *aisa* – [osztály] rész; *geras* – ajándék; elragadott tőle, megfosztotta);

2. *akarat, önkényes segítségnyújtás*

- alakantani variációk: *hó d’ethelé* (‘akinek akar’) (429), *hon k’ethelésin* (‘akit akar’) (430), *hois k’ethelési(n)* (‘akiknek akar’) (432, 439), *ethelusa ge thymó* (‘akarva a lelkében’) (443), *thymó g’ethelusa* (‘lelkében akarva’) (446)
- gondolati párhuzamok és ellentétek: *rhéidiós... ópase* (‘könnyen adta’) (442); *rheia d’apheileto* (‘könnyen elvette’) (443); *ex oligón briaei kai ek pollón meiona théken* (‘kicsiből megnövel és nagyból kicsivé tesz’) (447)
- szinonimák: ‘segít’: *oninésin* (429, 436); *paraginetai* (429, 432, 436); *par*’...*kathizei* (434), *parestamen* (439); ‘ad’: *opasai* (433, 442); *orexai* (433); növel: *aexein* (444); *briaei* (447).

A sokak által érzékelt személyesség mögött tehát, úgy tűnik, nem annyira „Hésiiodos” személyes buzgalma kell sejtenuünk, hanem inkább egy másik költői mintát. Ami a költői eszközöket illeti, ennek a mintának példájául éppúgy idézhetjük a sumer verset, melynek „lényege az ismétlés”,⁴⁶ mint az ugaritit. Stanislav Segert leírása szerint (aki a görög hexameter ugaritit eredetét is megfontolásra javasolta)⁴⁷ az ugaritit bikólón esetében a két külön gyakran párhuzamos gondolatot közöl, de a második legalábbis nyelvtanilag függ az elsőtől, olykor csak kibővíti annak jelentését.⁴⁸

„szájából a szó nem jött ki, / ajkairól a mondása”
„fia a házában lesz / sarja palotája közepében”⁴⁹

Nem áll messze ettől a stílustól a Hekaté-szakasz némely sora. Nemcsak a gondolati párhuzam jelenik meg a két különban, hanem a hangsúlyok és a teljes szavak száma is az ugaritit-hoz hasonló például a 412. sorban:

Zeus Kronidés timése, / poren de hoi aglaa dóra
„Zeus Kronidés megtisztelte, / adott neki ragyogó
ajándékokat”

Soráthajlás alig fordul elő, a sorok többsége egy-egy mondat (vagy tagmondat), az előző sorhoz kötőszóval kapcsolva. A legfeltűnőbb ez a 423–430. sorokban (sorkezdetek: *sem, amiket, de, sem, és, de, pedig, és, és, vagy*). Ahogy arra fentebb már utaltunk, igen közel áll ez a szakasz az *Erga* Zeus-himnuszához. Nemcsak formai jellegzetességek kapcsolják össze a két szöveget: majdnem szabályosan két felsorra osztható sorok soráthajlások nélkül, anaforák (itt: *esthlé*, ott: *rheia*), párhuzamos gondolatok, ellentétes kifejezések, hanem tartalmi megfelelések is. Az egész hésiiodosi költészetben ez a két hely az, ahol egy istenség mindenható hatalma annak kétélűségével fejeződik ki: az isten felemeli a kicsit, és ledönti a nagyot.⁵⁰ Mindkét helyen hangsúlyos az istenség „könnyedsége”, vagyis az, hogy bármit könnyen (*rheia*) megtehet, nem utolsó sorban pedig összekapcsolja őket az *Erga* már említett 4. sora: *Dios megaloió hekéti* (a nagy Zeus *akaratából*), ahogyan arra Clay világosan rámutatott. West az *Erga* ezen soraihoz írt kommentárjában a következőket jegyzi meg: „(Hésiiodos) megírhatta volna hosszú himnuszoként (a *prooimiont*), elmesélve az isten születését... Ehelyett beéri egy rövid és erőteljes állítással, amely Zeus emberek fölötti hatalmát írja le. A sorok felettébb stilizáltak (...) Könnyen verspárokra oszthatók, s így a párhuzamos tagokra emlékeztetnek, amelyek használata a sémi és egyiptomi költészet sajátossága.”⁵¹

Ha vetünk egy pillantást a 148. zsolttárra, látjuk, hogy az is „alig több, mint párhuzamos kifejezésekkel bővített felszólítás”.⁵² A szintén zsolttárszerű „Anna hálaéneke” (1Sám. 2. 1–10) nemcsak formájában, hanem tartalmilag is rokona a Hekaté-himnuszhoz: a mindenható hatalmat egymásra következő ellentétpárokkal írja le:

Az Úr öl és elevenít,
Sírba visz és visszahoz.
Az Úr szegénnyé tesz és gazdagít,
Megaláz s fel is magasztal.

A gondolat ebben a formában nem itt fordul elő egyedül a görög költészetben. A párhuzamos helyek részletes vizsgálatára itt nincs hely,⁵³ mindenesetre Hésiiodos csak a már említett két helyen él ezzel a kifejezéssel, és nem érdektelen, hogy a Nisbet–Hubbard-féle Horatius-kommentár (*Carm.* I. 34, 12-höz) a görög irodalmon kívül párhuzamként éppen ószövevségi példákat idéz.⁵⁴

Végül ami a legfontosabb: a már említett formai és tartalmi jelenségeken túl a szöveg fentebb már említett vonása, amely mind az *Erga* Zeus-himnuszával, mind a zsolttárokkal rokonítja, és amelyben nem osztozik a *Theogonia* többi részével:

az emberek megjelenése az istenséggel való viszonylatukban. A már idézett Hermann Spieckermann megfigyelése szerint a bibliai „hymuszok” egyetlen, tartalmi (teológiai) szempontból tekinthetők egységes szövegcsoporthoz: hogy isten és ember kapcsolatáról szólnak.⁵⁵ A *Theogoniában* sehol máshol nem szerepel az emberi világ olyan hangsúlyosan és „hozzánk” (a vaskor embereihez) oly közelálló módon, mint itt.⁵⁶

Természetesen nem arról van szó, hogy a Hekaté-himnusz bármilyen értelemben a zsoltárok hatását tükrözné, csupán ar-

ról, hogy a Közel-Kelet irodalmának, a sumertől kezdve az ugaritiig, legjellemzőbb költői eszköze, a nyelvtani elemek párhuzamossága sejlik fel ezekben a mindenki által különösnek érzett hésiodosi sorokban. Nem túlzás talán feltételezni, hogy a *Theogonia* szerzője, akinek mitikus anyaga köztudottan sok szállal kötődik kis-ázsiai és mezopotámiai mitológiákhoz, műfaji tekintetben is nem keveset köszönhet közel-keleti (vagy közös „kelet-mediterrán”)⁵⁷ elődeinek.⁵⁸

Jegyzetek

- 1 Herman 2009, 92–93.
- 2 Weizsäcker 1966, 36.
- 3 „[K]eine »Ursachen«, eher »Urstoffe« oder »Urzustände«” (Kerényi–Jung 1941, 16).
- 4 A mitikus „anyag” kifejezést Kerényitől veszem (több helyütt, pl. Kerényi 1988, 15), az egyedi elemek kritériuma pedig a mesével szemben való meghatározás miatt fontos. Vö. Brelich 1977, 23.
- 5 Lásd erről elsősorban Kraus 1960.
- 6 Johnston 1991.
- 7 West 1966, 279.
- 8 Edwards 1971, 52.
- 9 Így fordítja Hofinger 1975 (I), 238.
- 10 Paleyre hivatkozva, Flach 1873, 81 *ad loc.*
- 11 Wilamowitz 1931, 168.
- 12 Martin P. Nilsson „orficizáló himnuszról” eredeztet, de keletkezésének idejével kapcsolatban nem foglal állást: Nilsson 1906, 395.
- 13 Lásd Kraus 1960, 59–60 szerint sokkal valószínűbb, hogy a császárkorinak tartott orphikus szerző (Ziegler 1942, 1332) merít bizonyos elemeket Hésiodosból (pl. hogy éginek, földinek és tengerinek nevezi, *kourotrophosként* és *Persaiaként* – Persés-lányként – szólítja meg). A *Theogonia* szövege tartalmilag sokkal egységesebb, az orphikus himnusz nagyon sokféle vallástörténeti réteget tükröz.
- 14 West 1966, 277.
- 15 Fick 1887, 17.
- 16 Lásd pl. West 1966, 285 (a 429. sorhoz) és 290 (a 452. sorhoz).
- 17 A kis-ázsiai Hekaté részletes bemutatása (forrásokkal): Kraus 1960.
- 18 Kern 1925, 160 szerint a Boiótiából származó geometrikus vázán egy karjait szélesen kitaró istennő áll. Mellette mindkét oldalon egyebek mellett oroszlán és vízimadár, szoknyájára pedig egy hal van festve. A képen szereplő állatok valóban reprezentálják mind a három szférát, amelyben Hésiodosi Hekaténak is része van: az eget, a földet és a tengert.
- 19 Mazon 1947, 22. Marquardt (1981, 255) ugyan elismeri, hogy Hekaté Hésiodosnál nem a vad természet istennője, széles körű hatalmát mégis a *potnia thérón* elképzelésekből eredezteti.
- 20 Clay 1984, 28.
- 21 Sellschopp 1967, 51–52. A Hekaté-szakaszban előforduló másik *timét* (414) meggyőződésem szerint a szerző félreérti: nem arról van szó, hogy Uranostól kapná Hekaté a *timéjét*, hanem arról, hogy az Égből is kap részesedést. Nem mellesleg Sellschopp az Aphrodité-szakaszt is törli. (*Uo.* 31.)
- 22 Schwabl 1966, 50.
- 23 Goettling 1843, 50 (hivatkozik Heynére); továbbá: Flach 1873, 81; Fick 1887, 17. Ők maguk még számos tekintélyre hivatkoznak. A legutóbbi érdekessége, hogy alig pár oldalnyit tesz ki az általa rekonstruált „eredeti” *Theogonia*.
- 24 Lásd Mazon 1947, 22, aki egyébként kiáll a szakasz eredetisége mellett. Az orphikus szerzőnek sok híve akadt (pl. Goettling, Fick, továbbá Nilsson 1906, 395).
- 25 Schwenn 1934, 103. Jacoby *Theogonia*-kiadásában (1930) feltételezi, hogy Asterié és Persés házassága eredeti szakasz, tehát kellett, hogy szerepeljen leszármazottjuk is: ez vagy Hekaté volt – a hosszú dicsőítés nélkül –, vagy valaki más.
- 26 Mazon 1947, 22–23.
- 27 West 1966, 277–278.
- 28 Pfister 1929, 8.
- 29 Tsagalis 2009, 138.
- 30 Walcot 1958.
- 31 Griffith 1983, 51–55.
- 32 Elég röviden, egy lábjegyzetben intézi el a problémát: Griffith 1983, 51, 59. jegyzet „Az ilyen szuperlatívuszok, összecsengések és ismétlések a himnikus beszédmód jellegzetességei.” Jellemző módon az *Erga* bevezető szakaszát hozza fel párhuzamként, amely, mint később látni fogjuk, éppannyira nem hagyományos görög himnusz, mint a Hekaté-epizód.
- 33 Clay 1984, 27–38.
- 34 Lásd pl. Furley 1993, 22.
- 35 A műfaji meghatározás problémájáról lásd pl. Burkert 1994, vagy Furley 1993.
- 36 A homérosi himnuszok a Kr. e. 7–5. századból származnak, epikus nyelven írt ún. *prooimionok*, vagyis a rhapsódosok epikus énekét bevezető költői imák. Kallimakhosz himnuszi kiművelt költői (vagyis nem a kultusz számára íródott) alkotások a Kr. e. 3. századból. „Orpheus” történetileg nem igazolható személy, akinek neve alatt egy császárkori (Kr. u. 2. századi) vallásos közösség kultikus énekei maradtak fenn. Proklos újplatonikus filozófus (Kr. u. 5. század).
- 37 Furley–Bremer 2001.
- 38 Furley 1993.
- 39 Mindkét idézet: Furley 1993, 38.
- 40 A *nyn* („most”) a *Theogoniában* és az *Ergában* többször előfordul, ám ezek egy része az elmesélt történeten belül hangzik el, vagyis annak „most”-jára vonatkozik (*Th* 661), vagy a költemény adott pontjára utal (*Th* 963, 965, 1021; *Erga* 202); a költemény történeti jelenére a *Theogoniában* még egy helyen (942), az *Ergában* többször (176, 270, 396 – bár ez utolsó a fiktívnek is tekinthető Persés-történet vonatkozásában hangzik el).
- 41 Spieckermann 1994, 104.
- 42 Schwabl 1966, 50.
- 43 Jakobson 1969, 348.
- 44 Pl. West 1966, 265 a 429 skk.-hoz.
- 45 Pfister 1929.
- 46 Komoróczy 1979, 548. Vagy *egyszerű* (szó szerinti), vagy *bővítő* jellegű (egy új taggal bővülő, de grammatikailag változatlan), vagy *változtató* (valamely tagját grammatikailag hasonló értékű tagra cserélő) ismétlések építik fel a sumer verset (*uo.* 650–651).
- 47 Segert 1958, 78–79 szerint az ugariti verselés leggyakoribb formája egy két kólontól álló verssor, amelyben mindkét kólont három-három teljes szót, vagyis (valószínűsítően) kétszer három

- hangsúlyt tartalmaz. Hangzása tehát hasonlít a szintén hat hangsúlyt számláló és két részre osztható görög hexameterre.
- 48 Segert 1984, 109–110.
- 49 Segert angol fordításait tettem át magyarra: „from her mouth the word did not go out, / from her lips her utterance”; „his son will be in the house / a root (descendant) in the midst of his palace” (Segert 1984, 109)
- 50 Ide sorolható a Múzsá-himnusz azon szakasza is, ahol a Múzsák azon képességéről van szó, hogy ők igazat és hamisat is tudnak mondani, lásd Griffith 1983, 48.
- 51 West 1978, 136.
- 52 Komoróczy 1993.
- 53 West *Erga*-kommentárja hoz további helyeket (West 1978, 139–140).
- 54 Jelesül: 1Sám. 2. 7 sk., Zsolt. 147.6; és egy újszövetségi (de zsol-társzerű) példa: Luk. 1. 52 sk. (Mária hálaéneke). Nisbet-Hubbard 1970, 383–384 (*Carm.* I. 34, 12-höz).
- 55 Spieckermann 1994, 103: „Az istendicséret az Ószövetségben egy alapvető értelmi kategória az Isten–ember–világ-viszonylatban.
- Ezen az alapon nyugszik az ószövetségi himnuszok szövegcsoportja. Beszédaktusként és nyelvi formaként ismerhető fel, melyben bizonyos formai jellemzők nagyon különböző tartalmakkal játszanak össze, és melyek abban egyeznek meg, hogy bennük az ember és Izrael Isten általi megmentését, Isten kegyelmét és áldását dicséretre való ösztönzéseként élik meg, melynek centrumában maga Isten áll. Ez a himnusz konstitutív karakterisztikuma.”
- 56 Hangsúlyozza ezt Clay is (Clay 2003, 138).
- 57 Cyrus H. Gordon kedvelt irodalomtörténeti kategóriája: Gordon 1955, 47.
- 58 Végül egy megjegyzés: valószínűleg nem véletlen, hogy a Hekaté-szakaszt sok (és komoly) filológus „személyesnek” érezte. Ennek közvetlen oka talán az ismétléseket alkalmazó stílus: a sokszor elmondott gondolatok azt a benyomást keltik, mintha a szerző valami számára fontos dologról akarná váltig győzködni olvasóit. Közvetettebb oka éppen a zoltárokkal való hasonlósága lehet: a Biblián felülről olvasó számára a leginkább személyesnek érzett bibliai sorok hangulatát idézik a Hekaté-szakasz sorai.

Bibliográfia

- Brelich 1977: Brelich, A., „La metodologia della scuola di Roma”: Gentili, B. – Paioni, G. (szerk.), *Il mito greco. Atti del convegno internazionale, Urbino, 7–12 maggio 1973*, Roma, 1977, 3–29.
- Burkert 1994: Burkert, W., „Griechische Hymnoi”: Burkert, W. – Stolz, F., *Hymnen der alten Welt im Kulturvergleich* (Orbis Biblicus et Orientalis 131), Göttingen, 1994, 19–32.
- Clay 1984: Clay, J. S., „The Hecate of the Theogony”: *GRBS* 25 (1984) 27–38.
- Clay 2003: Clay, J. S., *Hesiod's Cosmos*, Cambridge, 2003.
- Edwards 1971: Edwards, G. P., *The Language of Hesiod in its Traditional Context*, Oxford, 1971.
- Fick 1887: Fick, A., *Hesiods Gedichte in ihrer ursprünglichen Fassung und Sprachform wiederhergestellt*, Göttingen, 1887.
- Flach 1873: Flach, H., *Die Hesiodische Theogonie mit prolegomena*, Berlin, 1873.
- Furley 1993: Furley, W. D., „Types of Greek Hymns”: *Eos* 81 (1993) 21–41.
- Goettling 1843: Goettling, C. (ed.), *Hesiodi Carmina*, Gotha, 1843².
- Gordon 1955: Gordon, C. H., „Homer and Bible”: *Hebrew Union College Annual* 26 (1955) 43–108.
- Griffith 1983: Griffith, M., „Personality in Hesiod”: *Classical Antiquity* 2 (1983) 37–65.
- Herman 2009: Herman, D., *Basic Elements of Narrative*, Oxford, 2009.
- Hofinger 1975: Hofinger, M., *Lexicon Hesiodicum cum indice inverso* I., Leiden, 1975.
- Jacoby 1930: Jacoby, F. (ed.), *Hesiodi carmina I. Theogonia*, Berlin, 1930.
- Jakobson 1969: Jakobson, R., „Grammatikai párhuzamosság a népköltészetben”: Fónagy Iván – Szépe György (szerk.), *Hang – jel – vers*, Budapest, 1969, 347–371.
- Johnston 1991: Johnston, S. I., „Crossroads”: *ZPE* 88 (1991) 217–224.
- Kerényi 1988: Kerényi K., *Mi a mitológia?*, Budapest, 1988.
- Kerényi–Jung 1941: Kerényi K. – Jung, C. G., *Einführung in das Wesen der Mythologie. Gottkindmythos, Eleusinische Mysterien*, Amsterdam–Leipzig, 1941.
- Kern 1925: Kern, O., „Elfeinbeinrelief aus Kleinasien”: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung* 50 (1925) 157–164.
- Komoróczy 1979: Komoróczy G., „A sumer vers elmélete”: uő, *A sumer irodalmi hagyomány. Tanulmányok*, Budapest, 1979, 637–692.
- Komoróczy 1993: Komoróczy G., „Töhillá”: *Világirodalmi Lexikon* 15, Budapest, 1993. s. v.
- Kraus 1960: Kraus, Th., *Hekate. Studien zu Wesen und Bild der Göttin in Kleinasien und Griechenland*, Heidelberg, 1960.
- Marquardt 1981: Marquardt, P., „A Portrait of Hecate”: *AJPh* 102 (1981) 243–260.
- Mazon 1947: Mazon, P. (ed.), *Theogonie – Les travaux et les jours – Le Bouclier*, Paris, 1947.
- Nilsson 1906: Nilsson, M. P., *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Athenischen*, Leipzig, 1906.
- Nisbet–Hubbard 1970: Nisbet, R. G. M. – Hubbard, M., *A Commentary on Horace: Odes I*, Oxford, 1970.
- Pfister 1929: Pfister, F., „Die Hekate-Episode in Hesiods Theogonie”: *Philologus* 84 (1929) 1–9.
- Schwabl 1966: Schwabl, H., *Hesiods Theogonie*, Wien, 1966.
- Schwenn 1934: Schwenn, F., *Die Theogonie des Hesiodos*, Heidelberg, 1934.
- Segert 1958: Segert, S., „Ugarit und Griechenland”: *Altertum* 4 (1958) 67–80.
- Segert 1984: Segert, S., *A Basic Grammar of the Ugaritic Language*, Berkeley, 1984.
- Sellschopp 1967: Sellschopp, I., *Stilistische Untersuchungen zu Hesiod*, Darmstadt, 1967.
- Spieckermann 1994: Spieckermann, H., „Alttestamentliche ‘Hymnen’”: Burkert, W. – Stolz, F. (szerk.), *Hymnen der alten Welt im Kulturvergleich* (Orbis Biblicus et Orientalis 131), Göttingen, 1994, 97–107.
- Tsagalis 2009: Tsagalis, Ch., „Poetry and Poetics in the Hesiodic Corpus”: Montanari, F. – Rengakos, A. – Tsagalis, Ch. (szerk.), *Brill's Companion to Hesiod*, Leiden, 2009, 131–177.
- Walcot 1958: Walcot, P., „Hesiod's Hymns to the Muses, Aphrodite, Styx and Hecate”: *Symbolae Osloenses* 34 (1958) 5–14.
- Weizsäcker 1966: Weizsäcker, C. F., *Die Tragweite der Wissenschaft*, Stuttgart, 1966.
- West 1966: West, M. L. (ed.), *Hesiod, Theogony*, Oxford, 1966.
- West 1978: West, M. L. (ed.), *Hesiod, Works and Days*, Oxford, 1978.
- Wilamowitz 1931: Wilamowitz-Möllendorff, U. von, *Der Glaube der Hellenen* I., Berlin, 1931.
- Ziegler 1942: Ziegler, K., „Orphische Dichtung”: *RE* XVIII/2, 1942, 1321–1417, s. v.

Szilágyi János György (1918) óorkutató, a Szépművészeti Múzeum Antik Gyűjteményének munkatársa. Fő kutatási területei: görög művészet; Itália kultúrái a római hódítás előtt; római irodalom.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Etruszko-föníciai kancsó (2010/2).

A tenger fölött

Szilágyi János György

Több mint száz éve, hogy Hopp Ferenc mediterrán útjáról a Magyar Nemzeti Múzeum megbízásából vásárolt antik tárgyakkal érkezett haza. A túlnyomórészt pun kerámiából álló anyagba, amelyet a szicíliai és észak-afrikai múzeumok ún. duplumanyagából szerzett,¹ egy athéni feketealakos lékythos is került (1–2. kép). A váza, alighanem figurális díszítésének különlegessége miatt, egészében máig publikálatlan maradt, jöllehet jó fél évszázada a Szépművészeti Múzeumba jutott.²



1–2. kép. Athéni feketealakos lékythos. Kr. e. 490 körül. Szépművészeti Múzeum, Antik Gyűjtemény (Mátyus László felvétele)

A fölfelé szélesedő hengeres testet elől három futó szárnyas alak díszíti, lábuk alatt a tenger hullámainak jelzésével. A kép tárgya kétségkívül üldözési jelenet: a bal szélén levő szakállas férfi a két, fejét hátrafordítva jobb felé tartó nőalakot követi. A szereplők szárnyassága nyilvánvalóvá teszi, hogy a jelenet értelmezését a mitológiában kell keresni. Már korábban fölmerült az az olvasata, amely szerint a Phineus-mítosz számos változatának egyikéről van szó. A jóstehetségű Phineust, akár, mert az istenek titkait kifecsegte, akár, mert – a történet egy másik változata szerint – a látás képessége helyett a hosszú életet választotta (egy jósnak nincs szüksége a külső világ látására), az olymposiak vaksággal sújtották. Hélios, akit megsértett azzal, hogy fényéről lemondott, rászabadította a szélviharként száguldó, ragadozó két Harpyia nővért, akik ételeit bemocskolták vagy elrabolták. Boreásnak, az Északi Szélnek a Phineus jóslataiért és útmutatásaiért hálás Argonautákkal tartó két fia, a Boreadák üzték el tőle a Harpyiákat, és üldözőbe vették a menekülő nővéreket, hogy elpusztítsák őket. Zeus azonban szétválasztotta a két testvérpárt, miután a Harpyiák esküvel ígérték, hogy távol maradnak Phineustól.

Az olykor egymástól lényeges pontokon eltérő irodalmi változatokban ismert mítosznak a Kr. e. 6. századtól jó néhány ábrázolása maradt fenn; a legteljesebb a würzburgi egyetemi gyűjteményben őrzött és az ábrázolások fő tárgyáról elnevezett Phineus-csésze az 530 körüli évekből (3. kép). A budapesti lékythoson a történet leginkább elterjedt változata jelenik meg, csak rövidítve, ami általános jelenség a vázafelület korlátai közé kényszerült keramográfiában. A férfialak tehát egymagában képviseli a két Boreadát, amint futva, a tengeren át – ahogy az írott hagyományban is olvasható – igyekeznek utolérni a Harpyiákat. A két Harpyiát? Ez megfelelne az írott hagyománynak, de két megmondolás is szól a vázaképp eddig elfogadott ilyen értelmezése ellen.

A középső nőalakot gondosan ún. króbylosba kötött hajviselete is megkülönbözteti az előtte futótól, még inkább a kinyújtott jobb kezében tartott koszorú, ami semmiképpen nem illik egy halálra üldözött elöl menekülő Harpyiához. A mítosz legtöbb elbeszélésében Hermés az, aki Zeus parancsára szétválasztja a két testvérpárt, de Apollónios Rhodiosnak, a Kr. e. 3. század elején született könyvtáros-költőnek ránk maradt eposza, az *Argonautica* egy másik változatot őrzött meg:³ eszerint a Harpyiák testvére, az istenek követének szerepében Herméshez közelálló Iris vetett véget az üldözésnek, ő pedig ábrázolásain nem egyszer jelenik meg koszorúval a kezében.⁴

A középső nőalak Irissel való azonosítását támogatja a másik megmondolás is a hagyományos értelmezés ellen, amely a vázafestő kilétének kérdéséhez vezet. A lékythos vállát díszítő motívum, a három palmetta és a középsőből kinövő száron a palmattatriászt keretező erősen elnagyolt lótszimbópár mai tudásunk szerint egyedül a figurális díszítésű athéni feketealakos lékythosok egyik legtermékenyebb mesterének, a mintegy háromszáz műve alapján ismert Gela-festőnek, illetve műhelyének a jellemzője.⁵ Haspels a festő lékythosait elsősorban a válldíszítés tipológiája alapján csoportosította; a budapesti



3. kép. Feketealakos csésze (az ún. Phineus-csésze) részlete. Kr. e. 530 körül. Würzburg, Martin von Wagner Museum (lelt. sz. 354)

példány leginkább az ő IIIb csoportjába sorolható.⁶ Erre a fázisára utal a lótszimbók horizontális elhelyezése, a képmező alatti, két vörös vonallal szegélyezett festetlen sáv, a képmezőt fölül lezáró kulcsmintasor és az edényforma is.⁷ A közepes tehetségű, rendkívül ingadozó, olykor elretentő kvalitású műveket produkáló mesternek feltűnő tulajdonsága a szimmetrikus kompozíciók idioszinkretikus kedvelése.⁸ Ezt az elvet felborítaná az üldöző Boreada elől menekülő két Harpyia értelmezés, tökéletesen megfelel viszont a festő szimmetria-vonzalmának a két testvérpárt képviselő egy-egy alak, köztük az istenek viszályukat eloszlató küldöttjével.

A Gela-festő nagyjából 510–480 között működött. A budapesti lékythos a fekete alakok hátterét fedő sárgásfehér bevonással, amelyet 500 táján elsősorban az Edinburgh-festő hozott divatba, és a figurális jelenetek közé zsúfolt borostyán- vagy szőlőágak 510 után lassanként gyakorivá váló motívumával a válldíszítéstől és az edényformától függetlenül is a festő későbbi korszakára, a 490 körüli évekre vall. Bár az ábrázolásnak sok vonása van, amely a Gela-festő műveivel rokonítja (lásd a 4. képet),⁹ és bár hasonló, a maga és kortársai műveivel összehasonlítva fegyelmetlennek nevezhető vázaképek, mint a londoni oinochoé madáremberek kórusával vagy siracusai lékythosa a kakasok fölött repkedő kis Erósokkal,¹⁰ utolsó évtizedeiben nem voltak idegenek a festőtől, egyelőre reálisabbnak tűnik a budapesti lékythost követőinek vagy tanítványainak tágabb körébe sorolni, mint saját kezű művei közé. A vázaforma és a válldíszítés, valamint néhány fentebb említett további vonása mindenesetre kétségtelenné teszi, hogy az ő műhelyében készült, és ábrázolása alighanem őáltala formált vázát díszítette.

A vázát Hopp Ferenc Girgentiben, a görög Akragasban, a mai Agrigentóban szerezte. A Gela-festő elnevezését arról kapta, hogy vázáinak túlnyomó része az athéni lékythosokat főként kultikus rendeltetésre egyébként is nagy számban importáló Szicíliában, elsősorban a déli part legrégebbi görög településén, Gelában került elő.¹¹ Akragas Gela 580 körül alapított leányvárosa volt, a váza azonban, amelynek pontos lelőhelyét nem ismerjük, ettől teljesen függetlenül is könnyen eljutha-



4. kép. Attikai feketealakos lékythos részlete. A Gela-festő munkája

tott ide (bár maga a festő kétségkívül Athénban dolgozott), még inkább az újkori lokális műkereskedelem útján, de szicíliai lelőhelyében nincs okunk kételkedni. Ez pedig a vázaképpel kapcsolatban még egy gondolat felvetését engedi meg.

Az 5. század első felében élt, a váza készítésével nagyjából egykorú athéni történetíró és mitográfus, Pherekydés tartott fenn egy hagyományt, amely szerint a Boreadák a Harpyiákat a szicíliai tengerig üldözték.¹² Aligha képzelhető el, hogy a Gela-festő vagy követője Athénban erre gondolva festette volna a lékythosra, szicíliai vásárlókra számítva, az ábrázolt jelenetet, az azonban igen, hogy a vázát közvetítő kereskedők számítottak ilyen érdeklődésre (az említett Phineus-csészét is a közelben, Reggio Calabriában találták), és még sokkal inkább az, hogy szicíliai vevője olvasta bele a jelenetbe a mitológiai hagyománynak egy számára kedves helyi vonatkozású változatát.¹³ Mert az antik vázaképek értelmezésének is két főszereplője volt, és egy távoli kultúrában élő, ebben az esetben görög műveltségű nézőjük nem gondolt feltétlenül ugyanarra, mint aki megfestette őket.

Jegyzetek

- Hopp Ferenc, *Téli utazás a Földközi-tenger körül fekvő országokban*, Budapest, 1898, 6.
- Feketealakos lékythos a Kr. e. 490 körüli évekből; lelt.sz.:50.161; m.: 23,4 cm. Sárgás rózsaszín agyag, fekete festés. A nyakból egy középső rész hiányzik. Nem teljesen biztos, hogy a szájrész eredetileg is ehhez a vázához tartozott. Irodalom: Kahil, L.: *LIMC IV* (1988) 448, 26. sz. és pl. 270 (két részlet); Tsifaki, D., *He Thraksten attika eikonografia tou Sou aiona p. Chr.*, Komotini, 1998, 168–169 (kép nélkül).
- II. 286–287.
- Lásd például a leningrádi Ermitázs lucaniai vörösalakos vázáját (CVA Hermitage I, pl. 22,2), ahol az „unidentified object” a nőalak másik kezében az Iris attribútumaként jól ismert kérykeion. Az ábrázolás Nikének is értelmezhető, de ebben a szerepben sokkal inkább Irisre kell gondolni; vö. Isler-Kerényi, C., *Nike*, Erlench-Zürich, 1969, 41–42, aki joggal hivatkozik a Louvre egy feketealakos hydriájának vállán a budapestihez hasonló szerepben névfelirattal megjelenő Iris képére (Beazley, J. D., *Attic Black-Figure Vase-Painters*, Oxford, 1956 [= ABV] 333,1). J. de la Genière Eris-értelmezése (*MonPiot* 63 [1980] 52 és fig. 14) alaptalannak tűnik.
- Munkásságának első, máig alapvető feldolgozása: Haspels, C. H. E., *Attic Black-Figured Lekythoi*, Paris, 1936, 76, 78–86, 205–215; vö. ehhez Beazley kiegészítéseivel (ABV 473–475 és Beazley *Addenda*, compiled by T. H. Carpenter, Oxford, 1989², 118–120) Hemelrijck, J. M.: *BABesch* 49 (1974) 117–158.
- Az osztályozás problémáiról lásd Hemelrijck, J. M.: *BABesch* 49 (1974) 132–134.
- A szájról lásd a 2. jegyzetet.
- F. Frontisi Ducroux: Rizza, G. – Giudice, F. (szerk.), *I vasi attici ed altre ceramiche coeve in Sicilia I.*, Palermo, 1996, 191–199.
- Elég csak a jobb szélső nőalakat egy lékythosának hasonló alakjával összevetni (Münzen&Medaillen AG, *Antike Vasen, Sonderliste R.* Basel, 1977, 46, Abb. 37).
- Beazley Addenda* 119, ad 473, no. 187, illetve Haspels, C. H. E., *Attic Black-Figured Lekythoi*, pl. 26, 3a–b.
- A Szicíliaba importált attikai vázák már-már komikus részletességű statisztikája: Panvini, R. – Giudice, F. (szerk.), *TA ATTICA. Veder greco a Gela. Ceramiche attiche figurate dell’antica colonia*, Roma, 2003 (a Gela-festőről J. R. Mertens, 195–196).
- FGrH* I (1923) 3 F 28. Ez az elnevezés bizonytalansága miatt nem mond ellent annak a leginkább elterjedt hagyománynak, amely az üldözés végét a Peloponnésztól nyugatra fekvő kis Strophades-szigetekre helyezte. A Mare Siculum meghatározásairól lásd Ziegler, K.: *RE* IIA (1923) 2470–2472.
- A szicíliai érdeklődésről az importált athéni vázák ábrázolásai iránt vö. J. de la Genière: Panvini, R. – Giudice, F. (szerk.), *TA ATTICA*, 150–155.

Bélyácz Katalin (1974), a PTE Klasszika-Filológia Tanszékének munkatársa.

A www2.szepmuveszeti.hu/antik szerkesztője.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:

Salamis emlékezete. Fejezetek a salamis csata európai emlékének történetéből (2006/1).

Parthusok és perzsák

Hogyan lép a parthusok elleni harc a görög–perzsa háborúk örökébe?

Bélyácz Katalin

*Melly áldozat volt a' Vezekényi harczi!
Bús tisztelettel könnyezi a' Magyar
Négy bajnok Eszterházy' véres
Porba kevert ajakit, halálát.*

*Láttam tebenned buzgani véröket,
'S orczádra öntött nemzeti lelkeket;
Láttam szemed' villám sugárát,
'S ősi dicső vasadat kezedben.*

*Rémülve megszűnt a' fene háború.
Int a' kegyetlen tengerek' Istene
Képével a' forró haboknak,
'S tűnik az Oceanus' dagálya.*

*Szép a' borostyán 's győzödelem-szekér.
Szép a' Vitéznek sebhelye homlokán.
Félisten, a' kit nimbusával
A' hatalom 's tudomány ragyogtat.*

*Minden Nagy és Szép, mellyet az ó világ'
És e' jelenkor mívei közt csudálsz:
Bajnok, dicsőség, fényes ország,
A' tudomány' gyönyörű gyümölcse.*

*Ez hozta mennyből földre az isteni
Szikrát, ez oldott a' butaság alól.
A' bölcs Athénét 's győzhetetlen
Róma fejét ez emelte az égre.*

Berzsenyi Dániel: *Herczeg Eszterházy Miklóshoz*
részlet
(1808 előtt)

Mely igen csudálkozom, hogy Te nem értesz! Ne úgy nézd ezen ódámát, mint költői művet vagy valamely üres hízelkedést, hanem mint hazafüli áldozatot (...) Ez az én legszentebb ódám. Tekintsd meg azt, kérlek, még egyszer ezen szempontból, s látni fogod, hogy az nem hízelkedés, hanem igen finom és alattomos szemrehányás.¹

Berzsenyi Dániel levele Kazinczynak
1811. február 15-én

Berzsenyi versét több okból is mottóul választottam. Az Eszterházy Miklóshoz írt vers apropója az 1652-ben a török ellen vívott győztes vezekényi csata, amelyben négy Eszterházy esett el. A török ellen vívott ütközet kapcsán kéz a kézben felidézett *bölcs Athén és győzhetetlen Róma* több más Berzsenyi-vershez is hasonlóan példázza: Kelet és Nyugat harcaként a török elleni harc könnyen idézi fel a görög–perzsa háborúkat. Ez azonban Berzsenyi számára nem pusztán görög, de görög–római örökség. A görögökétől lefegyverzett római kultúrában észrevenni mindazt, ami görög, régóta természetes dolog. Ám a kérdés fordítottja is termékenynek bizonyult: felfedezni mindabban, amit görög örökségnek tudunk, azt, ami valójában görög–római.

A görög–perzsa háborúk története ma ugyanis – modern (át)értelmezéseiben – egy klasszicista kiegészítésekkel elváltoztatott, római másolatokban ránk maradt görög szoborhoz hasonlít, amelyben a leginkább a görög eredetét keressük. A *római réteg* felfedezése a görög–perzsa háborúk két és félezer éves történetében azért is olyan fontos, mert a hódító Róma számára a görög–perzsa háború (elsősorban is a parthus háborúk apropóján, valamint a görögökkel szembeni öngazolásként, olykor velük kezdeményezett párbeszédként) lépten-nyomon felidézett és unos-untalan ismételt téma volt.

A perzsa háborúk görög–római történetében két különböző szálát érdemes felfejteni: a hódító Rómáé mellett a római Hellas saját, dédelgetett történetét. *Graecia capta*² és Róma viszonyára is találó a Berzsenyi fent idézett levelében megfogalmazott két lehetőség: az „üres hízelkedés” és a „finom és alattomos szemrehányás”. A perzsa háborúk felidézése könnyen válhat Róma-barát görög vezetők számára a hízelkedés eszközzé. Érdekes kérdés azonban az is, ahogyan a finom és alattomos szemrehányást hallató hangok a római Hellas korában a perzsa háborúkról szólnak. Ezek a hangok talán az üres hízelkedésnél is élesebb fényt vetnek arra, mennyire erős kapcsolatot jelentett a görög és a római kultúra között a perzsa háborúk története. Ha másképpen is, a perzsa háborúk története a római Hellas és a hódító Róma számára is egyaránt *sine qua non* megkerülhetetlen hagyomány volt.

Mindaz, amiben a görögök különbnek érezték magukat a perzsáknál, visszhangra talál a római kultúrában is. A „Perzsa felhajtás? fiam, én utálok” alighanem olyannyira kölcsönösen szívből jövő felkiáltás volt,³ hogy a görög–római kultúra egybekovácsolódásának egyik alapköve lehetett. A görög–római párbeszédnek minden ellentmondásával és egyenlőtlenségével együtt is meghatározó a szerepe abban, ahogyan a Nyugat számára a perzsa háborúk története Kelet és Nyugat összeütközésének archetípusává lett. Nem csupán arról van szó, hogy például Plutarchos és Pausanias nélkül mennyivel kevesebbet tudnánk róla, holott ez sem csupán antikvárius szempont. Nagyrészt voltaképpen ennek a korszaknak köszönhető, hogy a perzsa háborúk hagyománya a Nyugat számára hosszú évezredekre eleven hagyomány maradt. Ismét Berzsenyire fordulok: „Itt a’ forró lelkesedés Plutarch karjára dűlve” (Berzsenyi, *Múlandóság*). Ez akkor is nagyon fontos, ha ma nehéz elképzelni, hogy Plutarchos bárkiből is forró lelkesedést váltana ki. Például Shakespeare vagy Berzsenyi számára azonban maga volt az élő ókor; rajongásuk tehát a *görög–római*-nak szólt. A „görög eredeti” keresése mellett a „görög–római” megismerése azért is fontos a perzsa háborúk történetében is,

mert „görög–római” változatban (ha tetszik, jelképesen római másolatban), antik átértelmezésekkel, számunkra mégis ez a korszak közvetítette s örökítette át a görög hagyományt.

Parthusok és rómaiak

A parthus eredetileg skytha törzs (*Parni*) a Kaszpi-tenger délkeleti szegletében. Parthia satrapiába bevándorolva kapta a törzs a parthus (*Parthyaioi*, *Parthi*) nevet. A parthusok Kr. e. 250–238 között hódították meg a dinasztiaalapító Arsakés vezetésével a Seleukida Birodalom iráni területeit. Róma horizontján először a Kr. e. 1. század elején jelentek meg. Kr. e. 96-ban Sulla szövetséget (*amicitia*) kötött a Parthus Birodalommal. Róma a szerződést a kezdetektől önkényesen értelmezte, ahogy érdekei épp megkívánták, a fordulat azonban Crassus nevéhez fűződik: Kr. e. 54-ben hadüzenet nélkül megtámadta a parthusokat, s egy évvel később a carrhaei csatában megsemmisítő vereséget szenvedett tőlük. A hadvezér és katonáinak jó része elesett, a római hadi jelvények az ellenség kezébe kerültek, mintegy tízezer római katona került parthus fogságba. Antonius Kr. e. 36-ban indított hadjárata nem járt sikerrel. Kr. e. 20-ban viszont Augustusnak sikerült háború nélkül elérnie, hogy IV. Phraatés király visszaadja a Crassus és Antonius hadjárata alatt odavesztett római hadi jelvényeket és hadifoglyokat. Nero uralkodása idején Armenia lett a parthusok és rómaiak közti háborúskodás színtere (62–66). A háború azzal a megegyezéssel ért véget, hogy Armenia trónjára arsakida király kerül, az uralkodót azonban Rómának kell a trónján megerősítenie. Róma legnagyobb sikereit Traianus háborúi jelentették (114–117): ezek nyomán szervezték meg Armenia, Assyria és Mesopotamia római provinciáikat. A még a császár életében kitörő felkelések eredményeképp azonban utódjának, Hadrianusnak le kellett mondani az újonnan megszerzett területekről és a birodalom keleti határát visszavonni az Euphrates folyóig. Antoninus Pius alatt tovább romlottak a viszonyok, 161-ben a parthusok hadat üzentek, visszafoglalták Armeniát, és megsemmisítették a római sereget. A római visszacsapás (162–165), amelynek során Lucius Verus seregét egy spártai kontingens is elkísérte, a Tigris menti Seleukeia és Ktésiphón elfoglalásával ért véget, 166-ban azonban a rómaiaknak vissza kellett vonulniuk. Septimius Severus hadjáratai eredményeképp (195, majd 197/8) Róma újra elfoglalta Ktésiphónt. Fia, Caracalla kalandos hadjárata (216-tól) a császár meggyilkolásához vezetett (217). Az új császár, Macrinus egy kedvezőtlen kimenetelű csata után jóvátétellel volt kénytelen békét vásárolni. 224-ben IV. Artabanos parthus királyt a sasanida I. Ardasir letaszította trónjáról, s támadó hadjáratokba kezdett Nyugat felé: ezzel vette kezdetét az ún. római–perzsa háború, immár a Sasanidák ellen. Míg a parthus háborúk idején főként Róma volt a támadó fél, ettől az időtől fogva a Sasanidáké lett a kezdeményezés. Sikereiknek csak rövid ideig tudott gátat szabni III. Gordianus idején Timesitheus hadjárata. A harcok a 3. században perzsa győzelmekkel folytatódtak.⁴

Római írók-költők olyan természetességgel nevezik a parthusokat *perzsáknak*, *médeknek* vagy *Achaemeniseknek*, hogy ez magától értetődőségében szinte már észrevétlenségbe olvad.⁵ Id. Plinius egész egyszerűen így fogalmaz: *Persarum regna quae nunc Parthorum intellegimus* („a perzsa királyság,

amelyen ma a parthusokét értjük”, *Természetrész VI.* 41). A római művészet a parthus alakjának megformálásához a görög művészet perzsaábrázolásait tekinti mintának. A parthus háborúk visszhangjában a perzsa háborúk emléke már csak a perzsák szüntelen megidézésével is újjáéled.

Számunkra Lukianos írása teszi emlékezetessé azt a számtalan és méltán elfeledett *Parthicát*, amely a császárkori görög irodalom elvetélt kísérlete volt a parthus háború Hérodotoszt vagy Thukydidést utánzó megörökítésére:

Mindegyik bevezetés között ez a legbájosabb, igazi attikai íze van. „A pompejopoliszi Kreperéosz Kalpurnianosz leírta a parthusok és rómaiak háborúját, hogyan harcoltak egymás ellen, mindjárt a kezdetekor hozzáfogván.” Ilyen bevezetés után mit mondjak még neked a munka többi részéről? (...) Thukydidészről vette az egészét...

(Lukianos, *Hogyan kell történelmet írni?* 15, Kapitánffy I. fordítása)⁶

A támadó római háborúk megörökítésében tehát nem csupán Alexandros hadjáratát és a hellénisztikus művészetet választják példaképül, de feltűnő az a törekvés is, hogy a görög–perzsa háborúk örökébe lépjenek, s tudatosan nyúljanak a Kr. e. 5. századi görög művészet mintáihoz.

A római költészet és történetírás, a római művészet, valamint a második szofisztika korának⁷ görög irodalma mind ropant gazdag tárháza a parthus háborúk említésének.⁸ A továbbiakban négy példán mutatom meg egy-egy kommentárban, ahogyan a parthus háború kapcsán római szándék és görög hagyomány összekapcsolódik, netán egymásra talál. Az első példa a parthus háború itt vázolt történetében a korszak elejéről való: Plutarchos története Antoniusról a parthus háborúba indulásának előestéjén, a második az itt bemutatott korszak végéről származik, és III. Gordianus császárról szól, aki immár a Sasanidák elleni háborúba indul. A következő két példám két híres darabhoz fűzött kommentár: az egyik az ún. Parthenón-felirat, végül a másik a Pausanias által említett és R. M. Schneider munkája nyomán⁹ „tarka barbárok” néven ismertté vált polychróm, phryg márványból készült szoborcsoport.

1. Plutarchos, *Antonius* 34, 1.

„Mikor útban volt a háborúba, koszorút fonatott magának a szent olajfa ágaiából, majd egy jóslatnak engedelmességgel megtöltetett egy korsót a Klepszüdra vizéből, és magával vitte” (Máthé E. fordítása). A perzsa háborúk során, Athén felperzselésekor leégett, majd csodásan újra kisarjadt olajfa esete a perzsa háborúk történetének szeretett legendája lett (Hérodotos VIII. 55): a dús olajág Athéna sisakján a háború után jelenik meg athéni érméken.¹⁰ Az athéni Athéna-kultusz és a perzsa háborúk ezer szállal kapcsolódnak egymáshoz – Antonius tette ehhez a hagyományhoz kapcsolódik. A philippi csata után Antonius rövid időre Athénban talált otthonra, annak ellenére, hogy Athén korábban a köztársaságiak oldalán állt (ahogyan a polgárháborúk során mindvégig a vesztes oldalán).

Antonius Athénban görög ruhában járt, a görög ünnepeket látogatta, és új Dionysosként tiszteltette magát. Az Akropolisson a gigászharcot bemutató pergamoni szoborcsoportból neki

ajánlották Dionysos alakját mint új Dionysosnak,¹¹ valamint a pergamoni királyok egy szoborcsoportját felirattal átnevezték Antoniusénak.¹² A régi Panathénaiát Antoneiaként rendeztette meg (Appianos, *A római polgárháborúk V.* 76). Az athéniak kérésére *hieros gamos* keretében összeházasodott a városvédő istennő Athéna Poliasszal, s hozományképpen – szól a történet – ezer talantont kért (Cassius Dio 48, 39, 2). *Philathénaios*nak is nevezték (Plutarchos, *Antonius* 23, 4), Athén így aztán tíz évvel Actium után sem tudta rászanni magát, hogy örüljön az új uralkodónak, Antonius legyőzőjének, Augustusnak.¹³

Antonius parthus háborúja az athéni hagyomány védőszárnyai alatt lett görög ügyvé,¹⁴ és viszont: az athéni hagyomány egy vezető római politikai akarat eszközévé. Az athéni Athéna-kultusz és a görög–perzsa háborúk összetartozása Antonius parthus hadjáratának visszhangjában így még szorosabbá fűződik.

2. Agon Minervae

Agonem Minervae instituit. Excessit finibus Parthiae („Versenyjátékot alapított Minervának, Parthia ellen indult”).¹⁵ 235-ben III. Gordianus császár görög versenyjátékokat alapított Rómában Athéna tiszteletére, sasanida-hadjárat előtt. Az érdemi szerző III. Gordianus tehetséges görög apósa lehetett, C. Furius Sabinus Agula Thimesitheus.¹⁶ A játékokban az Athéna Promachosnak ajánlott versenyeket L. Robert ismerte fel, amikor két győzelmi feliraton Athéna Promachos római versenyjátékát sikerült azonosítani.¹⁷ Cassius Dio alighanem széles körben elterjedt görög–római hagyományt közvetít, amikor arról ír, a Sasanidák a régi Perzsia örökségére tartanak igényt, egészen a görög tengerig kiterjesztenék határukat (Cassius Dio 80. 4). III. Gordianus a sereget tehát Athéna Promachos védelme alá helyezte, mielőtt a keleti hadjáratára indult. Athéna Promachos Gordianus által Rómában alapított versenyjátékaiban egy athéni hagyomány kiemelt birodalmi ügyvé válik. Császárkori érmék sorozatai is tanúik¹⁸ annak, hogy Athéna Promachos jelenléte szakadatlanul erős a császárkori görög hagyományban. A császárkori hagyomány azonban nem csupán megőrzi, de nagyra is növeli a mítoszt: számára Athéna Promachos alakjában válik a marathóni csata megtestesült mítosszá.¹⁹ Athéna Promachos alakjában természetesen egyesül római akarat görög hagyománnyal.²⁰ Gordianus alapító tette ezt a hagyományt erősíti.

3. Az ún. Parthenón-felirat (IG II² 3177)

Tiberius Claudius Novius felirata a Parthenón architrávján Nero tiszteletére szól, s a felirat értelmezéstörténetének tanúsága szerint ugyancsak a parthus harcok visszhangjának tekinthető.²¹ A hosszú felirat háromsoros volt, 245 bronzbetűből állt, tizenkét részre osztva, a Parthenón architrávján, rendre a metopék alatt elhelyezett pajzsok²² közötti (tehát a *triglyphosok* alatti) teret töltötte ki. Az architrávon a betűk nem középre, hanem balra rendezve álltak, hogy a sorok végét ne fedje el a Parthenón északkeleti sarkán, az épület mellett magasló, *quadrigát* tartó monumentális pergamoni szoborbázis.²³ A feliratot a sok apró csaplyuk alapján lehetett rekonstruálni, amelyek a bronzból öntött betűk rögzítésére szolgáltak, és a betűk eltávolítása után is nyomuk maradt a templomon (1. kép).



1 kép. A Parthenón keleti homlokzatának részlete az architrávon megmaradt pajzslenyomatokkal és a közöttük lévő feliratok bronzbetűinek csaplyukaival

Az Areopagos tanácsa, a hatszázak tanácsa és az athéni nép a legnagyobb uralkodó, Nero Caesar Claudius Augustus Germanicus, isten fia (tisztelőtére), (abban az évben), amikor Ti(berius) Claudius Novius, Philinos fia, aki curator is volt, és a törvényhozó testület tagja, nyolcadszorra volt hoplitagenerális, és Paullina, Kapitó lánya volt a papnő.

A felirat Tiberius Claudius archón hivatali évére datálható: Kr. u. 61/2-re. A *sponsor* személye abban a Ti. Claudius Noviusban ismerhető fel, aki ebben az időben Athén egyik vezető egyénisége volt, s személyét egy felirat a plataiai csata emlékére rendezett ünnepekhez és játékokhoz (Eleutheria) kapcsolja.²⁴ Az ephébosok 61/2. évi listájából kiderül, hogy tisztségét megfejelte még egy papi címmel: „Nero Claudius Caesar Germanicus és Zeus Eleutherios főpapja” – tehát Nero császáré és a plataiai csata emlékére tisztelt istené – a Hellénés, a plataiai csata emlékére ötvenként megrendezett Eleutheria-ünnepek megrendezését felügyelő bizottság megbízásából.²⁵ A felirat kontextusát K. Carroll tanulmánya tárta fel.²⁶ A felirat nem Nero látogatásának szóló tisztelgés volt, hiszen a császár először 66/67-ben utazott Görögországba, amikor is részt vett az olympiai játékokon.²⁷ A felirat viszont abban az évben készült, amikor Nero hadvezérei támadó háborút indítottak Parthia ellen Armeniáért. Adódott hát a feltevés, hogy a felirat azt kívánta jelezni olvasóinak, hogy Nero armeniai harcai méltó folytatói a barbárok elleni küzdelemnek, aminek az athéniak az Akropolison állítottak emléket.²⁸

Tiberius Claudius Novius Parthenón-felirata: üres hízelkedés, nem ízesült göröggé, s végső soron rómaivá sem, mert a *damnatio memoriae* hamar utolérte. 68-ban a feliratot eltávolították a templomról. Önmagában kevés szót érdemelne hát, ám néhány további szempontra is figyelmeztet. Először is, mintegy melleleg és főként más forrásokkal együtt²⁹ arra, hogy a császárkori görög hagyomány Nero-képe sokkal árnyaltabb volt, mint a római.³⁰ Másodszor arra, hogy a későbbi görög századok számára a Parthenón sokkalta közvetlenebbül számított a perzsa háborúk emlékművének, mint felépültekor, aminek már Démostenés híres sorai is tanúi.³¹ Tágabb értelemben a Novius-felirat azonban rámutat arra is, mi volt a jelentősége a görög múlt nagy templomainak *Graecia capta* számára. A római kori Görögországról az a képünk, hogy mintegy a régi Hellas „múzeuma” lett – Róma számára.³² A görög múlt nagy templomai³³ fontosak lettek azért is, mert a zálogai voltak annak, hogy a görög múlt ne tűnjön el, ne temesse maga alá az idő. A legközvetlenebbül szemlélhető őrzői voltak a dédelgetett görög hagyománynak: „Görögország ragyogását és nagyságát inkább lehet látni a köveken és az épületek romjain, mert az embereket, akik lakják és akik városaikat irányítják, őket inkább mys ősök leszármazottainak mondanánk” (Dio Chrysothomos 31, 160).³⁴

A Parthenón architrávján a Nagy Sándor pajzsai³⁵ közé illesztett felirat olyan hagyományhoz ragaszkodik (s egyben maga is alakítja azt), amely a Parthenónban a görög múlt őrzőjét, a perzsa háborúban győztes görögök templomát látja.

A Parthenón-felirat tehát azt példázza, ahogyan Nero korában egy Róma-barát athéni vezető üres hízelkedése a parthus háborúkat a perzsa háborúk örökösének tünteti fel. A felajánló számára és szándéka szerint a perzsa háborúk emlékművének tekintett Parthenón egyben a parthusok elleni harc szentélyévé is válik.

4. Tarka barbárok (Pausanias I. 18)³⁶

„Van itt egy phrygiai márványból készült szoborcsoport is: perzsa férfiakat ábrázol, akik egy tripuszt tartanak. A szobrok és a tripusz egyaránt figyelmet érdemelnek” (Muraközy Gy. fordítása). A Pausanias említette szoborcsoport darabjait máig nem találták meg. Párhuzamát R. M. Schneider³⁷ egy római szoborcsoportban ismerte fel, amelyhez három polychróm márványszobrot azonosított: fél térdre ereszkedő, vállukon tripust tartó barbárok szobrait. Kettő közülük ma a nápolyi, a harmadik a koppenhágai múzeumban látható (2. kép).³⁸ A fej és a két kéz mindhárom darabnál modern kiegészítés: fekete márványból. A kiegészítés súlyosan átértelmezte a szobrokat, ami sokáig megnehezítette a mű azonosítását. A három darab tipológiai, méret- és stílusbeli azonosságai alapján R. M. Schneider egyazon csoport tagjaiként azonosította őket. Rekonstrukciója szerint a szobrok a palatinusi Apollo-szentélyben állított parthus emlékműhöz tartoztak, amellyel Augustus diplomáciai győzelmét ünnepelte, amikor kardcsapás nélkül visszaszerezte a parthusoktól a római hadi jelvényeket. A Pausaniasnál említett szoborcsoportot a római ikeralkotásának határozta meg. Feltevése szerint a két szoborcsoport egyidejű: Kr. e. 19-ben Augustus Parthiából hazaúton Athénban megállva, s Rómába hazaérve egyaránt ünnepet tartott a parthusok feletti „győzelem” öröme.³⁹

A parthus alakját (a phryg sapkával, hátravetett hosszú köpenyvel, tarka öltözékekkel, a V-kivágású, hosszú ujjú, derékban és csípőben kétszeresen övvel felkötött térdig érő ruhával és hosszú nadrággal, puha lábbelivel) a szobrok a görög művés-

zet perzsa alakjáról mintázzák. A tripusz könnyen felidézhetette a salamisi és a plataiai csata után Apollónnak adott nagy görög fogadalmi ajándékot.⁴⁰ A szobrászati ötlet: a terhet hordó emberalak szintén a görög művészetből való: jól ismertek épületdíszek, amelyekben emberalakok a tetőgerenda tartóoszlopai, Vitruvius értelmezése szerint: alávetettségük kifejezésére. Vitruvius leírása (I. 6) alapján a Pausaniastól (III. 11. 3) ismert spártai Perzsa csarnok barbár ruhás alakjait is a tetőgerenda tartóoszlopaiként kell elképzelni. A fél térdre ereszkedve terhet viselő barbár ruhás alak mint szobrászati szkhéma azonban bizonyosan a római művészetben, alkalmasint ebben a szoborcsoportban születik meg. A térdepelés vagy a megroggyanó térd persze nem ismeretlen a görög művészetben sem, a görög perzsaábrázolásokhoz pedig szintén ezer szállal kapcsolódik. Felidézi egyrészt mint közismert perzsa szokást az uralkodó előtti alávetettség jelzésére (*proskynésis*), másrészt a harcban a halállal küzdő, térdben összecsukló ember alakját. A barbár ruhán túl ezek a görög képek egy olyan emberi élethelyzetet is bemutatnak, amely (akárcsak az Aischylos színpadán összecsukló Xerxés alakja) örzi a fájdalomnak, halálnak kiszolgáltatott emberi esendőség archetipikus élményét.

A római művészet a fél térdre ereszkedve terhet viselő parthus alakjával elfojtja ezt a görög művészetben meghallható hangot: ezeknek a parthusoknak nem a harcban csuklik össze a térdük, hanem mintha valóban térdre ereszkednének, fegyvertelenül, az új úr, Róma előtt. A szoborcsoport precíz kifejezője annak, amit Augustus Kr. e. 19-ben hirdetni akart.⁴¹

Pausanias művében feltűnőek a – fentebb Berzsenyitől idézett kifejezéssel – „finom és alattomos szemrehányások”: nemes egyszerűséggel figyelmen kívül hagy monumentális római emlékműveket, szó nélkül megy el mellettük. Híres példái ennek az Akropolison Agrippa emlékműve a Propylaia előtt, vagy Augustus–Roma temploma a Parthenón előtti téren, amelyekről Pausanias művében egyáltalán nem is tesz említést.⁴² Ezzel szemben viszont minden érdeklő, ami csak a perzsa háborúk történetéről szól, vagy ehhez fűződik.⁴³ A *birodalmi* iránti ellenérzés nyilvánvaló, feltett szándéka, hogy azt gyűjti



2. kép. A koppenhágai és a két nápolyi szobor (Koppenhága, Ny Carlsberg Glyptotek; Nápoly, Museo Archeologico Nazionale)

egybe, ami görög örökség (*panta ta Hellénika*). Mégsem „kurrucodó” elzárkózásról van szó, s nem is oktalan következetes-ségről. A philhellén Hadrianus keze nyomát például keresi, és figyelmet szentel neki.⁴⁴

Modern városszociológiai kifejezéssel élve, őt a *helyek* érdeklik: „Helyeknek azokat az épületeket és tereket szokás nevezni, amelyek a város karakterét adják, amelyekhez városi legendák kapcsolódnak, nem-helyeknek pedig azokat, amelyek bármely városban megtalálhatók, karakter nélküliek, pontosabban egy nemzetközi építészeti és belső építészeti formakultúra egyhangú termékei (...)”⁴⁵ Pausanias a *helyeket* keresi, amelyek beépülnek a görög tájképbe, találkoznak és egybeforznak a görög hagyománnyal. A birodalmi építészet és a császárkultusz kierőszakolt terei és épületei számára *nem-helyek*.

A tripust tartó parthusok szoborcsoportja fő mű: a római művészet különleges pillanata. Pausanias a szoborcsoportot,

szemben az Agrippa-élművel és az Augustus–Roma-temp-lommal, nemcsak hogy megemlíti: tehát elfogadja görögnek és „helynek” tekinti, de mesterműnek nevezi (*theas axia*).⁴⁶ A Pausanias említette athéni szoborcsoport (római párhuzamával összevetve) azt mutatja meg, hogy Augustus parthus sikereinek ünneplésére egy római mestermű, amely görög perzsaábrázolásokat és perzsa háborús emlékműveket választ mintának és görög hagyományt kiindulópontul, új szkhémát alkot, amelyben a görög hagyomány új értelmet nyer. Benne a római művészet görög minták nyomán és görög elemekből sajátot alkot – amelyet aztán a görög hagyomány magába visszafogad.

Görög és római kultúra igazi egymásra találásának legün-nepibb fejezete mégis bizonyosan a római költészeté. *Graecia captá*nak nincs költészete, a római költészet pedig a görög kultúrában talál otthonra. A benső hazatalálás pillanata, mint annyiszor, a vándor kiváltsága a helyben lakóval szemben.⁴⁷

Jegyzetek

Szeretnék hálás köszönetet mondani Tamás Ábelnek, Gálosi Adrienne-nek, Hajdu Péternek és Nagy Árpád Miklósnak ösztönzésükért, türel-mükért és segítségükért.

- Onder Cs. (szerk.), *Berzsenyi Dániel. Versek*, Budapest 1998, 85 (Matúra Klasszikusok).
- A rómaiak által lfoglalt Görögország. A cikkben, ha *Graecia captá*ról beszélek, ezúttal elsősorban Augustus korára és a korai császárkorra gondolok. A kifejezés Horatiustól való, lásd: *Graecia capta ferum victorem cepit et artes / intulit agresti Latio* („Durva legyőzőjén a legázolt Graecia győzött, / szép művészeteket plántál-va a pór Latiumba”, Hor. *Levelek* II. 1, 156–157, Bede A fordítása).
- Horatius, *Ódák* I. 38, 1, Körizs I. fordítása.
- Schottky 2000, 375–378. Lásd Cassius Dio 40, 12–30; 49, 19–33; 62, 19–23; 68, 17–20, 33; 71, 1; 78, 27; 80, 3.
- Cicero, Horatius, Vergilius, Ovidius, Propertius *passim*. A szöveg-helyeket idézi Schneider 1998, 111, 121. jegyzet.
- Vö. Thukydides kezdő mondatával: „Az athéni Thuküdidész meg-írta a háború történetét, amelyet a peloponnészosziak és az athé-niak vívtak egymás ellen. Művébe mindjárt a háború kitérőesekor belekezdett...” (Muraközy Gy. fordítása).
- Ziegler 1996, 151–169.
- A témához általában: Spawforth 1994, 233–247; Hardie 2007, 127–145; a római művészet szempontjából: Schneider 1998.
- Schneider 1986.
- Ziegler 1996, 162 további irodalommal.
- Plutarchos, *Antonius* 60. Idézi Goette–Hammerstaedt 2004, 86 (az Akropolis déli oldalán álló pergamoni szoborcsoportok gigantomachiájával azonosítva).
- Lásd uo.
- Bowersock 1994, 169–188.
- Ziegler 1996, 163.
- Aurelius Victor, idézi Robert 1970, 11–12.
- T. Franke, *DNP* 4 (1998) 719, s. v. „Furius” II 5.
- Robert 1970, 11–17.
- Mosch 1996, 159–178.
- Gehrke 2003.
- Gmyrek 1998.
- Carroll 1982.
- A pajzsokban azok a fogadalmi ajándékok ismerhetők föl, amiket Nagy Sándor küldött a granikosi csata után Athénba. Spawforth 1994, 234; Goette–Hammerstaedt 2004, 76.
- Goette–Hammerstaedt 2004, 77.
- Spawforth 1994, 235.

- Geagen 1979.
- Carroll 1982, főleg 234–237. Korábban úgy értelmezték a felira-tot, hogy Nerónak ajánlotta volna föl a Parthenónt (*rededicatio*).
- Goette–Hammerstaedt 2004, 77.
- Carroll 1982, főleg 62–64; Spawforth 1994, 234–237.
- Például Pausanias VII. 17, 3–4.
- Észrevétel Mischa Meier 2008 júniusában a freiburgi egyetemen elhangzott előadása nyomán.
- Démostenés, *Adversus Androktionem* 13: „Akik a Propylaiát és a Parthenónt felépítették, és más szentélyeket is gazdagon megtöltöt-tek a barbár zsákmánnyal, amelyekre mindnyájan méltán büszkék vagyunk –biztosan ismeritek a történetüket: hogy miután elhagy-ták a várost és Salmisra húzódtak, s a triéréseiknek köszönhetően győzelmet arattak a tengeri csatában, s ezzel mindenüket megmen-tették, és a polist is, és a többi görögnek is nagy szolgálatot tettek; emléküket az idő sem fogja tudni elhomályosítani.”
- Bowersock 1965, 90–91. Alternatív értelmezéshez lásd Alcock 1993, aki rámutat arra, hogy a kép elsősorban a második szo-fisztika korának irodalmi hagyományain alapul, archaeológiai kutatások árnyaltabb képet rajzolnak a római kori Görögország tájképeiről.
- A görög templomok római kori szerepéhez alapvető: Steuernagel 2009, 279–345.
- Idézi Steuernagel 2009, 328.
- Lásd Goette–Hammerstaedt 2004, 76.
- Schneider 1986.
- Uo.
- Nápoly, Museo Archeologico Nazionale, ltsz. 6115 és 6117; Kop-penhága, Ny Carlsberg Glyptotek ltsz. 1177.
- Spawforth (1994, 238) Hadrianus-korinak tartja az athéni szobo-r-csoportot.
- Thukydides I. 132. Vö. Gauer 1968.
- Zanker 2003, *passim*, lásd pl. 239.
- Goette–Hammerstaedt 2004, 85.
- Alcock 2001, 241–276.
- Willers 1990.
- A határtalan város. Európa Kulturális Fővárosa – Pécs 2010, 5 (<http://195.228.152.115/public/upload/file/dokumentumok/nyilvanos/pecs2010.pdf>).
- Vö. „must see”.
- Droste, W., „Vorspiel. Pécs ist anders”: Droste, W. – Zádor É. (szerk.), *Pécs. Ein Reise- und Lesebuch*, 2010, 15: „Einheimische können nicht so zuhause sein wie der Fremde im Moment dieser inneren Anknüpfung.”

Bibliográfia

- Alcock 1993: Alcock, S. E., *Graecia capta. The Landscapes of Roman Greece*, Cambridge, 1993.
- Alcock 2001: Alcock, S. E. – Cherry, J. F. – Elsner, J. S. (szerk.), *Pausanias. Travel and Memory in Roman Greece*, Oxford, 2001.
- Bowersock 1965: Bowersock, G., *Augustus and the Greek World*, Oxford, 1965, 90–91.
- Bowersock 1994: Bowersock, G., „Augustus and the East: The Problem of the Succession”: Millar, F. – Segal, E., *Caesar Augustus. Seven Aspects*, Oxford, 1994, 169–188.
- Carroll 1982: Carroll, K. K., *The Parthenon Inscription*, Durham, N. C., 1982.
- Gauer 1968: Gauer, W., *Weihgeschenke aus den Perserkriegen*, Tübingen, 1968.
- Geagen 1979: Geagen, D., „Tib. Claudius Novius, the Hoplite-Generals and the Epimeleteia of the Free City of Athens”: *AJP* 100 (1979) 279–287.
- Gehrke 2003: Gehrke, H.-J., „Marathon (490 v. Chr.) als Mythos. Von Helden und Barbaren”: Krumeich, G. – Brandt, S. (szerk.), *Schlachtenmythen. Ereignis – Erzählung – Erinnerung*, Köln–Weimar–Wien 2003, 19–32.
- Gmyrek 1998: Gmyrek, C., *Römische Kaiser und griechische Göttin. Die religiös-politische Funktion der Athena/Minerva in der Selbst- und Reichdarstellung der römischer Kaiser*, Milano, 1998.
- Goette–Hammerstadt 2004: Goette, H. R. – Hammerstadt, J., *Das antike Athen. Ein literarischer Stadtführer*, München, 2004.
- Hardie 2007: Hardie, Ph., „Images of the Persian Wars in Rome”: Bridges, E. – Hall, E. – Rhodes, P. J. (szerk.), *Cultural Responses to the Persian Wars. Antiquity to the Third Millennium*, Oxford, 2007, 127–145.
- Mosch 1996: Mosch, H.-Ch. v., „Das panegyrische Münzprogramm Athens in der Kaiserzeit”: Flashar, M. – Gehrke, H. J. – Heinrich, E., *Retrospektive. Konzepte von Vergangenheit in der griechisch-römischen Antike*, München, 1996, 159–178.
- Robert 1970: Robert, L., „Deux concours Grecs à Rome”: *CRAI* 1970, 11–12.
- Schneider 1986: Schneider, R. M., *Bunte Barbaren. Orientalenstatuen aus farbigem Marmor in der römischen Repräsentationskunst*, Worms, 1986.
- Schneider 1998: Schneider, R. M., „Die Faszination des Feindes. Bilder der Parther und des Orients in Rom”: Wiesehöfer, J. (szerk.), *Das Partherreich und seine Zeugnisse*, Stuttgart, 1998, 95–146.
- Schottky 2000: Schottky, M., *DNP* 9 (2000) s. v. „Parther- und Perserkriege”, 375–378.
- Spawforth 1994: Spawforth, A., „Symbol of Unity? The Persian-Wars Tradition in the Roman Empire”: Hornblower, S. (szerk.), *Greek Historiography*, Oxford, 1994, 233–247.
- Steuernagel 2009: Steuernagel, D., „Romanisierung und Hellenismus”: *JdI* 124 (2009) 279–345.
- Willers 1990: Willers, D., *Hadrians panhellenisches Programm. Archäologische Beiträge zur Neugestaltung Athens durch Hadrian*, Basel, 1990.
- Ziegler 1996: Ziegler, R., „Zum politischen Nachwirken der Perserkriegsidee in der Zeit der zweiten Sophistik”: Bleckmann, B. (szerk.), *Herodot und die Epoche der Perserkriege. Realitäten und Fiktionen. Kolloquium zum 80. Geburtstag von Dietmar Kienast*, Köln–Weimar–Wien, 151–169.
- Zanker 2003: Zanker, P., *Augustus und die Macht der Bilder*, München, 2003⁴.

Grüll Tibor (1964) a Pécsi Tudományegyetem docense, az Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem magántanára, a Szent Pál Akadémia tanszékvezető főiskolai tanára. Fő kutatási területe a korai császárság, valamint a római kori zsidóság és kereszténység története.

Legutóbbi írása az *Ókorban*: „Kőre írt szavakkal.” Az *Augustus-forum szerepe a római történelmi emlékezet formálásában* (2011/1).

Kelet Nyugaton

A Kelet gazdasági, kulturális és vallási befolyása a Római Birodalom nyugati felében

Grüll Tibor

Kelet és Nyugat szembenállása és egymással folytatott küzdelme manapság újra divatos témának számít a történészek körében. Nyugaton felerősödtek a pesszimista hangok, sokan a zsidó–keresztény kultúrkör hanyatlásáról és az iszlám ellenállhatatlan térhódításáról beszélnek, amit tovább nyomatékosít a nyugati gazdaság függése az arab olajkészlettől, valamint az egyre növekvő mértékű bevándorlás az észak-afrikai és közel-keleti országokból. Alig száz évvel Spengler fő művének megjelenése óta ismét a „Nyugat alkonyát” emlegetjük. Kevesen sejtik, hogy a kelet–nyugati szembenállás visszatérő paradigmája mélyen az ókorban gyökerezik. Alábbi tanulmányunkban azt a kérdést vizsgáljuk meg, hogy az ókori Rómát mennyiben jellemezte ez az oppozíció, illetve beszélhetünk-e a Kelet győzelméről a Nyugat felett a császárság évszázadaiban.

1. Hódítók és meghódítottak

Minél biztosabbá és örvedetesebbé válik napról napra az állam helyzete, minél jobban gyarapodik birodalmunk – hiszen már átkeltünk Görögországba és Ásiába, amelyek bőségesen kínálják az élvezetekre csábító alkalmakat, sőt rátettük kezünket királyaik kincsére is –, annál jobban rettegek, hogy nem mi hódítottuk meg ezeket, hanem inkább ezek minket. (Livius XXXIV. 4)

Livius – Cato szájába adott – szavai egy fontos jelenségre hívják fel figyelmünket. A Nyugat és a Kelet meghódítása sok szempontból eltérő módon ment végbe, és eltérő következményekkel járt Róma számára. Ennek fő oka az volt, hogy míg a hódítók Nyugaton náluknál sok tekintetben fejletlenebb civilizációkkal találták magukat szembe, addig Keleten épp ellenkező volt a helyzet. A Nyugat legnagyobb részén a rómaiak valóban büszkélkedhettek azzal, hogy civilizálták a lakosságot: a barbár rítusokat betiltották; a törzseket *civitasok*ba tömörítették; a nép előkelőit saját szokásaikra oktatták. Tacitus szokott szarkasztikus modorában így írja le Agricola civilizáló tevékenységét Britanniában:

A főemberek fiait a szabadokhoz méltó ismeretekkel neveltette, és a britannok tehetségét többre tartotta a gallok igyekvésénél, úgyhogy akik nemrég még a római nyelvtől is idegenkedtek, most az ékesszólásra kaptak kedvet. Ezután viseletünket is megbecsülték, és sokan viseltek togát, s lassanként átpártoltak csábító vétkekhez: az oszlopcsarnokokhoz, fürdőkhoz és a választékos lakomákhoz. S ezt tapasztalatlanságukban művelt emberségnek nevezték, holott valójában a szolgaság része.

(Tacitus, *Agricola* 21)

Íme, a római kultúra (*humanitas*) curriculumuma: tudományos és művészeti ismeretek (*artes liberales*), nyelv (*lingua*), viselet (*habitus*) és a mediterrán szokások: lödörgés a forumon, napi háromszori fürdés és az éjszakába nyúló lakomázás.

Ezzel szemben a hellén kultúra bölcsőjében, valamint a hellenizáció által mélyen átítatott, magasan urbanizált területeken, továbbá azoknak a népeknek a körében, amelyek a rómaiakénál – sőt a görögöknél is – ősbibb civilizációval rendelkeztek, Róma már nem játszhatta el a civilizátor szerepét. Azért sem, mivel Róma – hivatalos alapítási mítoszai szerint – maga is erről a területről és ebből a kultúrkörből származott, ő maga is a homérosi eposzokból és a görög aitológiai mítoszokból merítette történeti legitimitációját. A római elit bizonyos köreiből a Kr. e. 2. században ugyan volt még némi ellenállás a görög hatásokkal szemben, a Makedónia, Achaia és Kis-Ázsia meghódítása után – amiről Livius bevezető szavai szóltak – beáramló szellemi és anyagi javak hamar maguk alá gyűrték ezt az oppozíciót. Ki ne ismerné Horatius szállóigévé vált sorait: „Durva legyőzőjén győzött a levert Görögország / s pór népét Latiumnak művészetre kapatta” (*Epist.* II. 1. 156–157). Még a császárkori római értelmiség szeme is valósággal könnybe lábadt Hellas nevének pusztá említésekor. Az ifjabb Plinius így írt egyik barátjának, akit Achaia-ba neveztek ki helytartóul:

Gondold meg, hogy Achaia provinciába küldenek, az igazi, hamisítatlan Görögországba, amelyről tudjuk, hogy ott fedezték fel a műveltséget, a tudományt, sőt a földművelést is. S azért küldenek oda, hogy rendezd a szabad városok helyzetét. Azaz: olyan emberekhez küldenek, akik a szó igazi értelmében emberek, szabadok, a legteltesebb mértékben szabadok, s ezt a természettől nyert jogukat erényükkel, szolgálattal, barátságukkal s végül szövetségkötésekkel s vallásukkal érdemelték ki. Tiszteld alapító isteneiket, isteneik nevét, tiszteld ősi dicsőségüket, s azt a régiséget, amely az embereket tiszteletre méltóvá, a városokat szentté teszi. Tanúsíts tiszteletet múltjuk, nagyszerű tetteik, sőt mondaik iránt is!

(*Epist.* VIII. 24.2)

2. Kelet minden gazdagsága

Joggal feltételezhetjük, hogy a Kelet éppúgy felgyújtotta az ókorban élő nyugatiak képzeletét, mint manapság. Nem véletlen, hogy a hellénisztikus és római regények túlnyomó többsége Ázsiában (és Egyiptomban) játszódik. Ázsia a titkok, a rejtélyek, a természeti csodák és különleges népek földje, amely mindig is vonzást gyakorolt az európai fantáziára. No és persze a mesés „keleti gazdagság”, amelyre minden hódító vágyakozva tekintett. Kelet kincsei részben a hódítások, részben a távolsági kereskedelem révén jutottak el Rómába, amihez hozzávehetjük az adókat és vámokat, amelyeket az adóbérlők vagy a római közigazgatás tisztviselői hajtottak be a keleti provinciák lakóin. „A kereskedelem által egységesített birodalom” olyan irodalmi közhellyé vált, amely már a késői Augustus-korban Strabónnál, az 1. század közepén az idősebb Pliniusnál és Senecánál, valamint a 2. század elején ifjabb Pliniusnál is megjelenik.¹ A népszerű rétor és szofista, az egyébként kis-ázsiai születésű Aelius Aristeidész (Kr. u. 117–181) így jellemezte Rómát, e kereskedelmi rendszer központját:

Ide áramlik valamennyi földről és tengerről minden, amit csak az évszakok érlelnek, és megteremnek az egyes vidékek, folyók és állóvizek, s a görög és bárbar kézművesség. Ha tehát valaki mindezeket látni akarja, annak vagy az egész lakott világot bejárva kell körülnéznie, vagy ebben a városban kell lennie. Mert amit csak az egyes népek természetnek és készítenek, lehetetlen, hogy itt ne legyen mindig, még fölöslegben is. S annyi teherhajó érkezik mindenfelől mindent idehordva, minden tavasszal és minden őszi napfordulókor, hogy ekképpen ez a város a föld valamiféle közös árulerakatának látszik. (...) Minden egyetlen kezdetben és végben egybetorkollik, erre a helyre ömlik, és itt találkozik össze minden – kereskedelem, hajóforgalom, mezőgazdaság, fémek kohászata; ami mesterség létezik vagy létezhet, mindaz, amit csak az emberi kéz és a természet létrehoz.

(*Or.* XXVI. 11, 13)

1.

Tyrosi képviselő (statio) Puteoliban

A városnak írt levél. A Puteoliban letelepedettek üdvözlésüket küldik a tyrusiak szent, menedéjjel bíró, független ősi városa, főníciai és más városok alapítója (metropolis) nauarchosának, archónjainak, tanácsának, népének és a „haza úrnőnek”!

Az istenek és császár urunk kegye (tyché) által – még ha vannak is más telephelyek (statió) Puteoliban, mint azt a legtöbben tudjátok – bizony a miénk úgy díszesség, mint nagyság tekintetében össze sem hasonlítható azokkal. Ennek (az épületnek) régóta fenntartói a Puteoliban lakó tyrusiak, akik sokan vannak és gazdagok – ám mostanság számuk megcsappant, és mivel az itteni templomban a mi megtisztító hazai isteneinknek szánt áldozatokra és szertartásokra fordítjuk (kiadásainkat), minden erőnket megfeszítve sem tudjuk előteremteni a képviselő bérleti díját (misthon), amely évente 250 denariust tesz ki, főként akkor nem, ha a Puteoliban (rendezett) versenyjátékok ököráldozatának költségeit is nekünk kell fedeznünk. Szükségünk van tehát arra, hogy szíveteken viseljétek az állomáshely folyamatos fennmaradásának ügyét. Megmarad pedig (az állomáshely), ha gondoskodtok az évente fizetendő 250 denarius bérleti díjról, mert az egyéb kiadásokat (analómata), amelyeket császár urunk közelgő ünnepnapjait az állomás karbantartására kell költenünk, magunkra vállaljuk, hogy ezzel ne terheljük a várost. Továbbá emlékeztetünk benneteket arra, hogy az itteni képviselőre sem a hajótulajdonosoktól (nauklérón), sem a kikötőkből (emporón) nem folyik be olyan jövedelem, mint a császári Rómában (levő telephelyre). Szorult helyzetünkben tehát arra kérünk benneteket, hogy fontoljátok meg alaposan a dolgot, és kívánjuk, hogy kedvezően döntsétek ebben az ügyben. Kelt Puteoliban, augusztus kalendaeja előtti napon (július 31.), Cornelianus Gallus és Flaccus consulágának évében (Kr. u. 174).

CIG 5853 = IGRR 421 = OGIS 595,
Puteoli, Kr. u. 174
Patay-Horváth András fordítása

2.

Trimalchio élettörténete

Mikor Ázsiából idejöttem, nem voltam nagyobb, mint ez a kandeláber. Egy szó mint száz: mindennap hozzámértem magam, és lámpaalajjal kenegtettem a képemet, hogy minél előbb kinőjön a szakáll az ábrázatomon. Mégis tizennégy esztendeig voltam a gazdám kedvence. Hiszen nem csúfság az, amit az úr parancsol. Én azonban az úrnőmnek is kedvére tettem. Hiszen tudjátok, hogyan értem: többet nem mondok, nem kenyerem a dicsekvés. Elég az hozzá, az istenek is úgy akarták, én lettem az úr a házban, és se szó, se beszéd, fejére nőttem a gazdámnak. Mit szaporítsam a szót: együtt örököltem utána a császárral, és fejedelmi vagyonhoz jutottam. Csakhogy az ember telhetetlen: kedvem szotytyant a kereskedésre. Hogy rövidre fogjam a dolgot: öt hajót építtettem, megraktam borral – akkoriban aranyat ért – és útnak indítottam Rómába. Hanem – való szent igaz – valamennyi hajóm elsüllyedt, mint a parancsolat. Harmincmilliómat nyelte el egy szép napon a tenger. Azt hiszed, odalett a bátorságom? Bizony isten, rá se hederítettem erre a veszteségre, mintha semmi se történt volna. Más, nagyobb, erősebb és szerencsésebb hajókat építtettem, úgy-hogy mindenki azt mondta: ez aztán a kemény ember! Tudjátok, hogy a nagy hajó nagy erő. Megint megraktam borral, szalonnával, babbal, illatszerekkel, rabszolgákkal. Fortuna ekkor nagyon szépen viselkedett; minden ékszerét, minden ruháját eladta, és száz aranyat adott a kezembe. Ez lett a vagyonom erjesztő kovásza. Hamar megvalósul az, amit az istenek akarnak. Ezzel az egy járáttal kerek tízmilliót szereztem. Haladéktalanul magamhoz váltottam a gazdám minden birtokát. Házat építtettem, igavonó marhákat vásároltam; amihez csak hozzáfogtam, gyarapodott, mint a méz a lépben. Mikor aztán többem volt, mint az egész városnak együttvéve, abbahagytam: visszavonultam a kereskedéstől, és kezdtem pénzkölcsönöket adni a felszabadított rabszolgáknak. (...) És ha sikerül a birtokomat Apuliáig kiterjesztenem, nem fogok panaszkodni az életre.

Petronius, *Satyricon* 75–76
Révay József fordítása



1. kép. Traianus üzletháza. 100 és 110 között épült a damaskusi Apollodóros tervei alapján, 150 üzlethelyiségében az ismert világ minden élelmiszerét be lehetett szerezni (a szerző felvétele)

E rétorikai toposz valóságtartalmát aligha lehet tagadni. Elég, ha rácsodálkunk Róma első igazi modern bevásárlóközpontjának, a mercatus Traianinak (Kr. u. 100–110) monumentális maradványaira Traianus forumán (1. kép). Bizonyára nem üres polcok fogadták a betérő vásárlókat az öt emeleten elhelyezett mintegy százötven üzletben!

Róma gazdagságát a Keletről beáramló árucikkek jelentették. A késő Flavius-korban íródott *Apokalypsis*-ben Róma szintén úgy jelenik meg, mint népeket, nemzeteket magába foglaló világhatalom, amely az egész lakott világra kiterjedő egységes kereskedelmi rendszert működtet. A *Jelenések* természetesen teológiai szempontból is ítéletet mond felette: a „babilóni szajhával” azonosított Róma okkult és bálványimádó hamis vallást terjeszt a népek körében; üldözi a szenteket és a prófétákat; erőteljesen propagálja a fogyasztást és szórakozást hajhászó hedonizmust. Érdekes, hogy a szöveg négyesével csoportosítva mutatja be Rómába áramló árucikkeket, amelyek többsége Keletről származott.

Az első négyes csoportba tartozott az „arany, ezüst, drágakő és gyöngy” (*chryson, argyron, lithon timion, margarita*, Jel 18,12). A nemesfémek bányászata nem volt túlzottan jelentős Keleten. Ezzel szemben a drágakövek gazdag lelőhelyei nyíltak Egyiptomban: ametisztet, türkizt, smaragdot és féldrágaköveket (jáspis, karneol) is bányásztak, de Indiából is nagy mennyiségben importálták őket. A drágakövek pontos áráról nagyon keveset tudunk, de a nemesfémekkel azonos értékűek lehettek. Az igen értékes ékszernek tartott gyöngyöt a Perzsa-öbölben, az Indiai-óceánban és a Vörös-tengerben halászták. Egyik legfontosabb exportálója Taprobane (Ceylon/Srí Lanka) volt, amit éppen ezért az ókorban „Gyöngyszigetnek” is nevezték.²

A második négyes csoportot különféle értékes kelmék alkották: a „bisszus, bíbor, selyem és karmazsin” (*byssos, porphyra, sérikos, kokkinos*, Jel 18,12). Bár alapanyagokkal, különféle textíliákkal és készruhákkal a nyugati tartományok (Britannia, Gallia) is kereskedtek, a luxusruhaipar szintén a Kelethez kötődött. A magas minőségű textíliák közül is kiemelkedett a phrygiai Laodikeiában gyártott gyapjuszövet, amelynek kereskedői egészen Lugdunumig (Lyon) eljutottak. A keleti textilszövő és -festő műhelyek közül legjelentősebbek a föníciai tengerpart központjai, mindenekelőtt Tyros és Bérytos (Bejrút) voltak. De a speciális ruhaféléknek is megvoltak a maguk központjai: az áttetsző selymet Kóson³ állították

elő, a legjobb vászon Tarsosban készült, a frottirtörülközőket Ephesos adta, a durván szövött lábtörölőket és gyékényszőnyegeket a galileai Tiberiasban készítették, és így tovább. Pausanias szerint a Patrasban lakó „bájos” hölgyek fő foglalkozása a rendkívül finom *byssos*-szövet előállítás volt, vagyis ez elsősorban női munkának számított.⁴ Egyéb kelméket – úgy nyersanyag formájában, mint feldolgozott állapotban – Keletről importáltak a rómaiak. Ezek közül a kasmír, a gyapot és a selyem ismert. A bíborcsiga (*murex*) kitermelése és a bíborfestés a Kelet-Mediterráneum virágzó üzlete volt. Néhány központ, így például a tyrosi bíborfestés igen nagy hírnévre tett szert: „mert a tyrosi bíbort a legszebbnek tartják” (Strabón XVI. 2. 23 C 757). A bíborfestők kollégiumait Ásiából ismerjük, például Hierapolisból.⁵

A harmadik csoportot az értékes építési alapanyagok és dísz tárgyak alkotják: „mindenfajta illatos fa; mindenfajta elefántcsontból készült cikk; mindenfajta értékes fából, rézből, vasból és márványból készült cikk” (*pan xylon thyionon; pan skeuos elephantinon; pan skeuos ek xylu timiótatu, kai chalku, sidéru, marmaru*, Jel 18,12). Az „illatos fa” (*xylon thyionon*) és „értékes fa” (*xylon timiótaton*) olyan egzotikus növényekre vonatkozik, mint a teakfa, amit másodlagos felhasználásban ugyan, de a Vörös-tengeren épült Bereniké kikötőjében is megtaláltak. Az ébenfa Indiából és Etiópiából került a rómaiakhoz, faragták, de füstölőként is használták. Ára az aranyéval és az elefántcsontéval vetekedett (Plinius: *Természettörténet* XII. 8. 17). Hadrianus császár (Kr. u. 117–138) több mint kétszáz latin nyelvű feliratot vésetett az akkor még kiterjedt cédruserdőket határoló sziklába a mai Libanon területén. A császár természetesen – mint valamennyi hódító elődje – hajóépítésre és fontos középületek díszítésére használta Libanon legismertebb természeti produktumát.⁶ Az elefántcsontot elsősorban Kelet-Afrikából és kisebb mértékben Indiából importálták a rómaiak. Ezekből általában dísz tárgyakat készítettek: fésűt, ékszert, domborművet, asztalt, széklábat, szobrot, intarziát.⁷ A „márványeszközök” körébe sorolhatók a különféle ritka építési kövek, amelyek – egyebek mellett – Kis-Ázsiából és az egyiptomi Keleti-Sivatag kőbányáiból kerültek Rómába. Kutatások kimutatták, hogy Rómában az egyiptomi Mons Claudianusról származó oszlopok voltak a legelterjedtebbek, mégpedig egészen a 4. századig.⁸

A negyedik négyes csoportba a fűszernövények és illatszerek tartoznak: „a fahéj, illatszerek, mirha, tömjén” (*kinamómon, thymiamata, myra, libanon*, Jel 18,13). Fontos tudatosítanunk, hogy a „fűszer” szó mai szűkített jelentésével szemben az ókoriak ebbe a kategóriába értették az ételízesítőket mellett a kenőcsöket, kozmetikumokat, füstölőket, illatszereket, tartósítószerkeket, gyógyszereket és ellenmérgeket. Ezeknek nagy része Indiából, Dél-Arábiából, Etiópiából és Kelet-Afrikából származott. A felsorolásban első helyen említett fahéj (*Cinnamomum aromaticum*) és a vele rokon kasszia (*Cinnamomum cassia*) például Strabón szerint Indiából, Etiópiából és a mai Szomália területéről érkezett.⁹ A fahéj őshazája azonban Taprobane (Ceylon/Srí Lanka) és Burma (Mianmar) volt. A fahéjnak a leveleit szállították és a birodalom területén dolgozták fel. A *myrrha* egy különleges fa (*Commiphora myrrha*) gumiszerű váladéka. A fa csakis Dél-Arábia, Szomália és Etiópia tájain terem. Innen a legelsőbb idők óta szállították keletre és nyugatra is: a *myrrha* mint alapanyag szerepel a tradicionális kínai gyógyászatban, de Rómában is alkalmazták orvosságként és füstölőszerként is. A belőle készült árukat a *myropolae* („myrrhaárusok”) terjesztették az egész Birodalomban, bár ezt a kifejezést a *thurarii* és az *unguentarii* („kenőcskészítők és -árusok”) szinonimájaként is szokták használni.

Az ötödik négyes csoportot alkotják az élelmiszerek: „bor, olaj, liszt, gabona” (*oinon, elaion, semidalin, siton*, Jel 18,13). A bor, az olaj és a gabona (búza vagy árpa) képezte a római étkezés alapját. Régebben az volt a gazdaságtörténészek elképzelése, hogy ezeknek az alapvető élelmiszereknek a kereskedelme helyileg folyt, kivéve a gabonát, amelyre nagy szükség volt Rómában. Az egyiptomi gabona jelentősége Róma ellátása szempontjából vitathatatlan. Aurelius Victor szerint Augustus korában évente 20 millió *modius* (1 *modius* = kb. 8,5 liter) gabona áramlott be innen a fővárosba (*Epit. de Caes.* 1.6). Ehhez hozzávehetjük Flavius Josephus közlését, miszerint Róma gabonaellátását Egyiptom négy hónapig, Africa nyolc hónapig képes biztosítani (*Bell.* II. 16. 4 [383, 386]). Az amphora-

3.

A pessinusi istenanya megérkezése

P. Corneliusnak meghagyták, hogy valamennyi matrona kíséretében vonuljon Ostiába az istennő elé, fogadja őt hajón, majd ha kihozták a szárazföldre, adja át a matronáknak, hogy vigyék tovább. Mikor a hajó befutott a Tiberis torkolatába, ő megbízatása szerint egy hajón elébe ment a tengeren, átvette az istennőt a papoktól, kihozta a szárazföldre, ahol a polgárság legelőkelőbb matronái vették át; az asszonyok az istennőt egymást felváltva, sorban a kezükben vitték, miközben az egész polgárság kitódult eléjük; a kapuk előtt, ahol elvonultak, füstölőket állítottak fel, s tömjént gyújtva könyörögtek, hogy az istennő szívesen és kegyesen lépjen be Róma városába, Vestának a Palatiumon álló szentélyébe. Ez április tizenkettedikén történt, s ez a nap ünnepnappá lett. A nép nagy számban vitte el ajándékait az istennőnek a Palatiumra; az isteneket megvendégelték, s játékokat rendeztek, amelyeket Megalesiának neveztek el.”

Livius XXXIX. 14. 10–14
Muraközy Gyula fordítása

4.

Isis-aretalógia

...Én tettem az igazságot erősebbé az arannyal és ezüstnél. Én rendeltem el, hogy az igazságot szépek tartsák. Én találtam fel a házassági szerződéseket. Én jelöltem ki a nyelveket a görögöknek és nem-görögöknek. Én tettem, hogy a szépséget természet szerint meg lehessen különböztetni a csúnyaságtól. Én tettem, hogy nincs félelmetesebb az eskünél. Én állok bosszút azokon, akik igazságtalanságot cselekednek. Én rendeltem el, hogy az eszedklők iránt kegyelmet mutassanak. Azokkal vagyok, akik az igazsággal védmezik magukat. Szememben erős az igazság. Én vagyok a folyók, a szelek és a tenger úrnője. Senki sem nyerhet dicsőséget beleegyezésem nélkül. Én vagyok a háború úrnője. Én vagyok a mennydörgés úrnője. Én kavaram fel a tengert... Én vagyok a hajózás úrnője. Én teszem a hajózatot hajózatatlanná, amikor csak akarom. Én alapítottam a falakat és a városokat. Én vagyok az, akit Törvényhozónak hívnak. Én hoztam fel a szigeteket a mélységből a fényre. Én vagyok a viharok úrnője. Én legyőzöm a végzetet. A végzet nekem engedelmeskedik. Örvendj Egyiptom, hogy engem neveltél!

Inschriften von Kyme #41, pp.
97–108; Kymé, Kr. u. 1. század
Grüll Tibor fordítása

5.

Egy római senator látogatása Egyiptomban

Hermias üdvözlí Hóroszt. Mellékelve van az Asklépiadáshez intézett levél másolata. Gondoskodj tehát, hogy megfelelően végrehajtsák. Jó erőt!

Az 5. évben, Xandikos 17-én, Mecheir 17-én. Asklépiadásnek.

A római Lucius Memmius, a senatus tagja, magas rangú és tiszteletre méltó férfiú, a városból az arsinoéi kerületig hajózik, hogy megtekintse azt. Részesítsétek különösen pompás fogadtatásban és gondoskodjál arról, hogy az illető helyeken a szállások készen várják és az ottani kikötőhelyek (...) rendben legyenek. A kikötőhelyeken ajánlják fel neki az alább felsorolt ajándékokat. A szállás berendezése, a Petesuchosnak és a krokodilusoknak kijáró falatok, és ami a Labyrinthos megtekintéséhez szükséges, (...) az áldozati ajándékok és az áldozatnak (...) általában mindenre a legnagyobb gondot fordíts, hogy e férfi meg legyen elégedve, és fejsd ki a lehető legnagyobb buzgalmat...

*P. Tebt. 33 = Sel. Pap. II. 416 (Kr. e. 112)
Moravcsik Gyula fordítása*

6.

A zsidó diaszpóra kiterjedése

Most néhány fontos dolgot kell szólanom a Szent Városról (hieropolis). Amint mondtam, ez az én hazám (patris), de nemcsak Júdea országának, hanem sok más országnak is ez az anyavárosa (métropolis), azok miatt a kolóniák (apoikia) miatt, melyeket időről időre kiküldtek Egyiptom, Fönícia, Szíria – az úgynevezett Koilé Szíria és a tulajdonképpeni Szíria – szomszédos országaiba, továbbá olyan távoli területekre is, mint Pamphylia, Kilikia és Asia legnagyobb része egészen Bithyniáig, valamint a Pontos távoli sarkaiba, s ugyanúgy Európába: Thessaliába, Boiótiába, Makedoniába, Aitóliába, Attikába, Argosba, Korinthosba és a Peloponnésos legtöbb és legjobb vidékeire. De nem csak a szárazföldek vannak tele zsidó kolóniákkal. Ez a helyzet a legismertebb szigeteken is: Euboián, Cipruson és Krétán. Az Euphratésen túli területekről nem is kell szólanom. Egy kis körzet kivételével valamennyi tartományban: Babilónban és azokban a satrapiákban, amelyeknek termékeny a földjük, élnek zsidó telepések (oikétor).

*Philón, Követség Gaiushoz 36 [281–282]
Grüll Tibor fordítása*

tipológia, a hajóroncsok kutatása, valamint a környezeti régészet (archeobotanika) fejlődésével ma már teljesen más képet tudunk rajzolni a Mediterráneum élelmiszer-kereskedelméről, mint fél évszázaddal korábban, amikor még azt hitték, hogy a távolsági kereskedelem csak a luxusélelmiszerekre korlátozódott. Ma már tudjuk, hogy ez nem így van. Ma egy átlagos szupermarketben válogathatunk az ausztrál, kaliforniai, chilei, vagy éppen a francia, olasz és spanyol borok között. Talán megdöbbenően hangzik, de ez – mutatis mutandis – az ókori Rómában se volt másképp. Róma hatalmas „cserépdombjának”, a teljes egészében kidobott amphoratóredékekből álló Monte Testacciónak elemzése bebizonyította, hogy az olaj elsősorban Baeticából érkezett Rómába, de azért a syriai bor sem volt éppen ismeretlen. Főként a szentjánoskenyérfa (*Ceratonia siliqua*) termésével és nárdusolajjal ízesített bort, valamint a *sicerának* nevezett szíriai pálmabort kedvelték az inyencek.¹⁰ Az Égei-tenger szigeteiről (különösen Rhodosról és Chiosról), valamint Krétáról származó bor régóta nagy tekintélynek örvendett Itáliában. A krétai bor importjóról az Itália nyugati partján nagy mennyiségben talált krétai amphorák is tanúskodnak.¹¹ Szíria legkedveltebb inyencséje a szárított gyümölcs (szilva, füge) volt.

A hatodik négyes csoportot a haszon- és háziállatok, illetve a közlekedési eszközök alkotják: „háziállat, juhok, lovak, szekerek” (*kténé, probata, hippón, rhedón*, Jel 18,13). Talán az egyetlen csoport a hét közül, amely nem kifejezetten a Kelethez kötődik, hiszen az élőállatok szállítása – kivéve a hadsereg lovait – nem volt megoldható ilyen nagy távolságból.

Végül a hetedik csoportot az „emberek teste és lelkei” (*sómátón kai psychas anthrópón*, Jel 18,13), vagyis a rabszolgák alkotják. Az ókorban – bár bizonyos sztoikus értelmiségiek és a keresztények is felemelték szavukat a rabszolgákkal szembeni időnként kegyetlen bánásmód ellen – nem létezett abolicionista mozgalom.¹² Még a rabszolgafelkelések ideológiájában sem szerepelt magának az intézménynek a megszüntetése: a cél vagy saját állam megalapítása volt, ahol a szerepek felcserélődtek, és az eddigi *dominusokból servusok* lettek; vagy a rabszolgák egykori hazájukba szerettek volna visszatérni. Walter Scheidel becslése szerint, ha durván 5–8 millió rabszolga lehetett a Római Birodalomban (nagyjából minden tizedik ember), akkor évente 250–400 ezer rabszolga beszerzésére volt szükség, hogy ez a szám fennmaradjon.¹³ A beszerzés fő útjai lehettek a háborúk, a kalózkodás és banditizmus, az adós-, sőt önkéntes rabszolgaság, valamint a rabszolgák házilag történő szaporítása. A rabszolga-kereskedők fő vadászterülete Kis-Ázsia (Phrygia, Lykia, Kilikia), Syria és Thrakia volt.¹⁴ A birodalom területén kívülről is érkeztek rabszolgák: Fekete-Afrikából a Szaharán és Etiópián keresztül, a szkíta



2. kép. A délosi rabszolgapiac. Naponta akár tízezer rabszolga is gazdát cserélt itt (a szerző felvétele)

sztyeppékről és Thrákiából a Fekete-tengeri görög városok közvetítésével, valamint kisebb számban Germaniából és Britanniából is.¹⁵ A kb. 5800 Rómából ismert rabszolganév jó kétharmada mindenesetre görög eredetű, ami persze nem jelenti azt, hogy ezek a rabszolgák Keletről származtak volna.¹⁶ Egyszerűen diatnevekről is lehet szó. A legnagyobb rabszolgapiac Délos szigetén létesült (2. kép), ahol naponta akár tízezer lélek is gazdára talált.¹⁷ Nagy központ volt még természetesen Alexandria, valamint a pamphyliai Sidé és Ephesos is. Voltak persze olyan piacok is, ahol csak időnként rendeztek rabszolgavásárokat, mint például a syriai Baitokaikében. A rabszolga-kereskedők (latinul *venalicius/venaliciarius*, *mango*; görögül *somateporos*, *andrapodokapélós*) tevékenységéről nem sokat tudunk, aminek egyik oka a tevékenység megvetett volta lehetett.¹⁸

3. Keleti kereskedők Nyugaton

A fentiekben láthattuk, hogy nemcsak Róma legértékesebb, hanem egyben legfontosabb kereskedelmi árucikkei is zömében keletről érkeztek. Ezek kereskedelmét pedig érthető módon a levantei kereskedők tartották kezükben. A római arisztokrácia értékrendjében nagyon alacsony presztízszű és a jó erkölcsökre nézve veszélyes foglalkozásnak minősült a kereskedelem.¹⁹ A levanteiek (kis-ázsiai görögök, síretek, arabok) körében viszont nem éltek ilyen előítéletek a kereskedelemmel szemben – kivéve a zsidóságot, amely csak a 4. században kezdett el tömegesen ezzel a szakmával foglalkozni. A levantei kereskedők szinte mindenütt jelen voltak a Mediterráneumban, és nemcsak közvetítő kereskedelmet folytattak, hanem az anyavárosuk vallási szokásait, nyelvét és kultúráját is képviselték.

Ennek elsődleges eszközei voltak a *collegiumok*. Ezekben a zártkörű klubokban többnyire azonos etnikai hátterű és foglalkozású egyének tömörültek. A *collegiumok* olyan „testvériségek”, melyek három pilléren alapultak: a hazai istenek és a császár kultuszán, az elhunyt klubtagok emlékének megőrzésén, valamint a közös lakomákon.²⁰ A *collegiumok* gyűléshelyének nevei (*schola*, *statio*, *templum*) is kifejezik azt, hogy a kultuszközösség és a társadalmi szolidaritás elválaszthatatlanul összefonódott bennük.²¹ A *statio*ok működéséről feliratos forrásokból értesülhetünk. A legismertebb ilyen témájú felirat Kr. u. 174-ben Puteoliban kelt, és a tyrusi kereskedők céhének az anyaváros tanácsához írt kérését fogalmazza meg (lásd az 1. szöveget).²² A Puteoliban tartózkodó berytosiak (Bejrút) így nevezik önmagukat: *cultores Iovis Heliopolitani Berytenses qui Puteolis consistunt* („Juppiter Heliopolitanus berytusai tisztelői, akik Puteoliban tartózkodnak”, *CIL X 1759*), illetve *qui in cultu corporis Helipolitanorum sunt* („akik a héliopolitaiak testületének művelői”, *CIL X 1679*). Puteoliban egyébként a következő idegeneknek (*peregrini*) voltak a tyrosiakéhoz és a berytosiakéhoz hasonló klubjaik: Heliopolitanenses (Baalbek), Germellenses (nem azonosított afrikai vagy syriai hely) és a Nabataenses (nabateusok).²³ Egy graffito a *compitani Daphnenses* is említi, ami valószínűleg az Orontés melletti Antiochia Daphné nevű ismert külvárosa lehetett (*AE 1932, 71*).

A római *statio*ok feliratai a Via Sacrán, Romulus, valamint Antoninus és Faustina templomának környékén sűrűsödnek, többségük a 2–3. századból való. Rómában tizenegy *statio* működéséről maradt fenn epigráfiai bizonyíték, ezek közül mindössze egyetlen nyugati tartomány tartott fenn *statio*t Rómában: a vasáról híres Noricum (egyben az egyetlen, amely nem egy város, hanem tartomány nevében állított feliratot).²⁴ Feltehető, hogy a többi tíz asiai, ciliciai és iudaeai város nem saját termékeivel kereskedett, hanem közvetítő kereskedelmet folytatott. Érdekes, hogy egyéni kereskedőt nagyon keveset ismerünk római feliratokról.²⁵

Összehasonlításképpen érdekes megvizsgálni az ostiai *statio*ok feliratait, amelyek az ún. Piazzale delle Corporazioni körül csoportosultak. A Keletet mindössze Alexandria és Gaza képviselte, a Nyugatot pedig két sardiniai (Carales, Turris Libisonis) és két galliai cég (Narbo, Arles?), míg Africa összesen tíz kereskedelmi fiókkal szerepelt (Carthago, Curubis, Gummi, Hippo Diarrhytus, Hippo Regius, M(auretania) C(aesariensis)?, Misyra, Musluyum, Sabratha és Syllectum városból, illetve provinciából). Fontos tudnunk azonban, hogy ezek a mozaikfeliratok

7.
Euteknios epitáfiuma: a legkorábbi keresztény sírfelirat?

Ha tudni vágyol, ki a halandó, aki itt fekszik, semmit sem hallgatnak el ezek a betűk. Mindent elmondanak:

Eutekniosnak hívatik, neve Iulianos ennek, hazája Laodikeia, Szíria látványos éke, apai ágon megbecsült, anyja hasonló tisztességben állt,

jó és igaz, mindenki által szeretett férfi, aki midőn a keltákhoz beszélt, nyelvéről áradt a meggyőzés:

sokféle nép közt megfordult, sok nemzetséget megismert, és erényes lelkiülettel viselte magát közöttük,

szüntelenül átadva magát a haboknak és a tengernek,

mindenféle ajándékot vitt a keltákhoz és a Nyugat földjére,

amit csak isten elrendelt, hogy a mindent-teremő Kelet földje megeremjen,

ezért kedvelte e halandót a kelták hármastörzse...

*Supplementum Epigraphicum Graecum XXVI. 1214
Grüll Tibor prózafordítása*

a 3–4. századi állapotot tükrözik.²⁶ Mindez arra mutat, hogy míg Ostia a Nyugat (Gallia Narbonensis, Baetica, Africa) felé irányuló kereskedelem központja volt, addig Puteoli inkább a Keleté.²⁷

A provinciákban található collegiumfeliratokból is arra következtethetünk, hogy a syriaiak és az asiaiak fontos szerepet játszottak a principátus korának kereskedelmében. Malacában (Málaga) a syriai és kis-ázsiai kereskedők egy cégbe tömörültek (*CIGR* 26), Daciában pedig a Napocában (Kolozsvár) tartózkodó galaták állítottak dedikációt Iuppiter Optimus Maximus Tavianus tiszteletére (*CIL* III 860 = *ILS* 4082 = *AE* 2004, 1182). Tavium (Büyüknefes) városa a Trocmi nevű galata törzs központja volt, ahol egy gigantikus Iuppiter-szobor is állt. Nem tudjuk, mi célból tartózkodtak a galaták Daciában, de nem kizárt, hogy rabszolga-kereskedelemmel foglalkoztak. A késő császárkorban már egyértelműen a síretek uralták Róma kereskedelmét, olyannyira, hogy a *Syrus* egyenlő volt a ‘kereskedő’ vagy a ‘bankár’ megjelöléssel.²⁸ A források arra utalnak, hogy elsősorban a keleti luxusárúk és a rabszolgák kereskedelmét tartották kézben.

Az egyiptomi kereskedők zömmel alexandriai görögök voltak. Martialis és Iuvenalis is megörökített egy bizonyos kanóposi Crispinust, aki sózott halat árult, és Domitianus alatt legalábbis a lovagi címig vitte.²⁹ A gabonakereskedelem is hozott alexandriai kereskedőket Rómába, bár ezek nem kizárólag terménnyel kereskedtek. Két egyiptomi nevű *peregrinus* szerepel az ostiai *corpus fabrum navalium* listáján (*CIL* XIV 256), egy másikat papiruszról ismerünk, aki valószínűleg gyapjúszövetel kereskedett (*P. Mich.* VIII 500–1).

A keletről származó rabszolgáknak a római társadalom gazdag *libertinus* rétegévé felemelkedése témáját is érinti a Kr. u. 1. század közepén élt Petronius műve, a töredékesen ránk maradt *Satyricon*. A regény önálló elbeszélésként is olvasható, „Trimalchio lakomája” (*Cena Trimalchionis*) címmel jelzett

fejezeteiben a neve alapján szír születésű Trimalchio alakján keresztül a szerző bemutatja egy rabszolgaként Rómába érkezett tehetséges „keleti elem” felemelkedésének útját. Trimalchio felkapaszkodásának története többször is visszatér a regényben (lásd a 2. szöveget). A római társadalom- és gazdaságtörténet kutatói szerint a felszabadított rabszolgák (*liberti*) igen jelentős szerepet játszottak a Birodalom gazdaságában, s felemelkedésük éppen a principatus ideje alatt kezdődött.³⁰ Trimalchio egész karrierje ezt példázza: kis rabszolgafiúként érkezett Ázsiából, majd miután ura felszabadította és vagyont hagyott rá, önálló vállalkozásokba kezdett (*Sat.* 76.2–9). A 20. század közepének nagy gazdaságtörténészei (Rostovtzeff, Finley és Veyne) úgy értelmezték Petronius regényhősének karrierjét, hogy Trimalchio kereskedőként gazdagodott meg, majd ebből nyergelt át a földek felvásárlására és a pénzkölcsönzésre. John d’Arms azonban árnyalta ezt a képet: szerinte a regényhős egyszerre kezdett mindennel foglalkozni, ezért mondja: *et in mari et in terra multa possideo* („szárazon és vízen sok minde nem van”, *Sat.* 39.8). Trimalchio mindenben kora tipikus vállalkozóját testesítette meg: zodiákusjele a rák volt (*Sat.* 39.8), védőistensége Mercurius (*Sat.* 29.3; 67.7; 77.4) – mindkettő a kereskedőket védte; házi istenei pedig: a Nyereség, Szerencse és Haszon (*Sat.* 60.8). A regény helyszíne, egy közelebről meg nem nevezett „görög város” (*Graeca urbs*) a Nápolyi-öböl partján, Baiae és Cumae közelében található – mára konszenzussá vált Puteolival történő azonosítása (3. kép).

4. Keleti „szakemberek” Nyugaton

Lukianos, a 2. század neves satíráírója, akit méltán neveznek az ókor Voltaire-jének, egy isten háta mögötti commagénéi városban, Samosatában született. Az Euphratés mellett fekvő település a „havas királyság” központjának számított, lakossága iráni eredetű volt és a görögön kívül csak az arámi–szír dialektust beszélte. A kis Lukianost apja eleinte a családi hagyománynak megfelelően szobrászsnak akarta taníttatni, ám a fiú másról ábrándozott. Álmodta két nő jelent meg előtte: Szoborfaragás és Műveltség. Ő az utóbbihoz csatlakozott, és felszállt az általa hajtott szekérre:

Mikor aztán fölszálltam, hajtani kezdett, és ő a gyeplőt fogta, én meg a magasba emelkedve, ahogy keletről nyugat felé repültünk, végignézttem a városokat, népeket és nemzeteket, s közben, miként Triptolemos, egyre szórtam valamit a földre. Nem emlékszem már rá, mit szórhattam, csak annyi maradt meg bennem, hogy a lent bámészkodó emberek mind megélték, bárhová jutottunk röptünkben, szerencsét kívántak utamhoz. Miután a tengernyi látivalót megmutatta nekem, s engem is megmutatott az éljenző tömegnek,



3. kép. Sarapis temploma Puteoliban. Az Alexandria után valamennyi nagyobb kikötővárosban megtalálható Sarapis-templom a Kr. e. 1. században épült (a szerző felvétele)

újból visszahozott, de nem abban a ruhában, ami a fölemelkedéskor volt rajtam; úgy rémlik, nagyon díszesen öltözve tértem haza!

(Somn. 15–16)

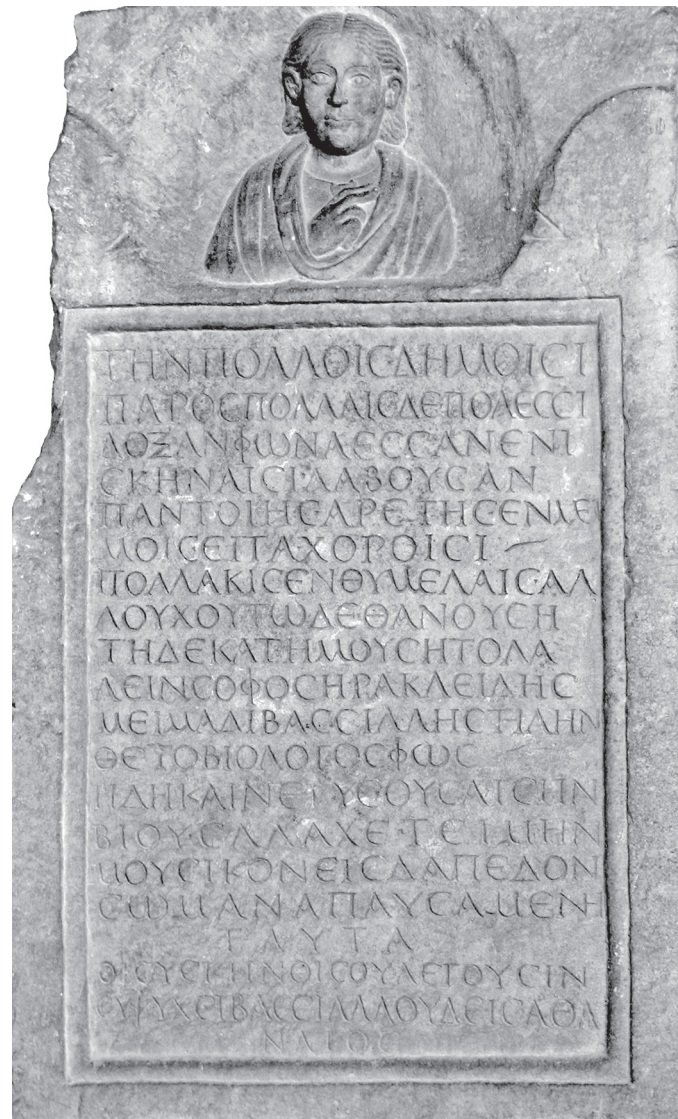
Lukianos korában bizony nagyon sokan kerekedtek fel hasonló álmoktól indítva, hogy „keletről nyugatra” röpüljenek álmaik beteljesítésére!

A Seleukidák és Ptolemaidák uralma alatt álló hellenizált keleti nagyvárosokban virágoztak a kézművesmesterségek, a kultúra különféle ágai (rétorika, színház, zene), valamint a sport. Nem csoda hát, ha a viszonylag „alulművelt” (vagyis kevésbé hellenizált) Nyugat nagy mennyiségben szippantotta fel az innen jövő szakembereket. Jól ismert az a Plutarchosnál fennmaradt anekdota, amelyben az író elmondja, hogy Kr. u. 83/84 telén Delphoiban tartózkodva két művelt göröggel találkozott, akik mindketten a „világ végéről” érkeztek (*De def. orac.* 2. = *Mor.* 410a). Egyikük, a spártai Kleombrotos sok időt töltött Egyiptomban, a tróglyditák országában, és lehajózott a Vörös-tengeren „nem a kereskedés céljából, hanem mert a látnivalókat kereste, és minél többet meg akart tudni róluk”. A másik a tarsosi Démétrios volt, egy grammaticus, aki egy eseménydús britanniai látogatásról tért haza. Agricola romanizációs politikájának híre, úgy látszik, keletre is eljutott – nem kétséges, hogy a tarsosi tanár álláslehetőséget keresett a tudomány szempontjából meglehetősen alulfejlett provinciában. A császár parancsára részt vett abban a flottaexpedícióban is, amely északnyugaton egészen a Hebridákig hatolt előre, s onnan csodás információk tömkelegével tért vissza. Hogy a történet nem légből kapott, bizonyítja Démétrios Eburicaumban (York) talált görög nyelvű bronz fogadalmi felirata, amit Oceanusnak és Tethysnek szentelt, s amelyre 1860-ban bukkantak rá a régészek (*RIB* 663).

A kis-ázsiaiak a márványkereskedelemtől, továbbá az építészeti, kőfaragó- és festőtudományukról voltak híresek. A szórakoztatóiparban is részt vettek: tudunk egy bithyniai színészről, egy cappadociai kocsihajtóról, és számos atlétikai versenyzőről (a Capitoliumi Játékok győztesei zömmel Asia tartományból származtak), és a római atlétaszövetség titkára is a lydiai Philadelphióból érkezett.³¹ A doktorok többsége is asiai volt. Az irodalomban is jeleskedtek: számos szofistát ismerünk innen, a larandai Nestórt, az epikus költőt, a filozófus tarsusi Alexandrost, a sztoikus Cn. Artorius Apollót Pergéből, és a lykiai Limyrisben született Philetus hosszú epitáfiuma elárulja, hogy ő is filozófus lehetett (4. kép).

A szírek is általában a görögök által művelt tevékenységeket folytatták: Archias, a költő, Apollodóros, az építész, Probus, a grammaticus. A Birodalom legkeletibb szélén, az Euphratés partján fekvő Samosata adta az ókor egyik legjelentősebb szatirikusát, a korábban említett Lukianost. A kifejezetten szír kultúrájú (az Elagabalus-kultusz központjának számító) Emesában született egy csodálatos regényíró, Héliodóros. Oppianos, a halászatról és vadászatról írt tanköltemény szerzője a hátsó-kilikiai Anazarbos szülőtte, amelyet még a korai császárkorban is egy helyi dinasztia, Tarcondimotus uralt. A 2. század egyik legünnepeltebb szónoka, Aelius Aristeidés egy eldugott mysiai faluból, Hadrianutheraeből származott. Ulpianus, a neves jogtudós pedig Tyros szülőtte volt.

Egyiptomban természetesen virágozott a kultúra: de jellemzően csak Alexandriában, ahová a világ minden tájáról gyűl-



4. kép. Görög mímus-színész nő síremléke Aquileiában. A minden bizonnyal görög származású, Basillának nevezett színésznőt a sírfelirat „tizedik múzsának” nevezi

tek össze a tudósok, még a római korban is – bár ekkor már a Museion jelentős hanyatlásnak indult. Alexandrián kívül csak a Ptolemaisban született nagy asztronómus és geográfus, Claudius Ptolemaios neve ismert; valamint a *Lakomázó bölcs*eket alkotó Athénaiosé, aki az ősi görög gyarmatvárosban, Naukratisban látta meg a napilágot. A nomosfővárosok (*metropoleis*) egészen a 3. századig nem adtak jelentős alkotókat, ekkor született Lykopolisban a nagy filozófus, Plótinus. Ugyancsak híresek voltak az egyiptomi orvosok és asztrológusok, bár az utóbbiakra inkább talán a „hírhedt” jelző illik jobban.³² Az egyiptomiak a szórakoztatóiparból is kivették részüket: táncosok, zenészek, színészek és sportolók is jöttek Nyugatra a Nílus mellől.³³

5. Keleti vallások Nyugaton

„Létezik-e mediterrán vallás?” – tette fel a kérdést Greg Woolf egyik tanulmányában. A válasz természetesen negatív. Olyan „pánmediterrán”-nak tekintett vallási jelenségek, mint a hegy-

csúcscsentedéyek, a forráskultusz, a szent ligetek, szent barlangok és sírok tisztelete nem korlátozódik a Földközi-tenger térségére. Woolf szerint „a [római] birodalom társadalmi heterogenitása sokkal fontosabb kontextust nyújt a kultuszok elterjedésének megértéséhez, mint az ökológiai központú mediterránizmus”.³⁴ A mediterrán térség előnye a konnektivitás, az „összekapcsoltság”, Fernand Braudel gnómáját idézve: „a Medierráneum: csere”. Ezt a kapcsolati hálót azonban a Római Birodalomnak sikerült megteremtenie olyan kereskedelmi útvonalak kialakításával, amelyeken az árucikkek mellett szellemi termékek is utaztak és gazdát cseréltek. Némely „dinamikus kultusz” egyértelműen a tengeri útvonalakat, és természetesen az ezeken járó hajósokat felhasználva terjedt el a mediterrán világban; mások megmaradtak helyi jellegű kultuszoknak, de sok zárandókat vonzottak a római világ minden részéből; megint mások egyértelműen a hadseregbe sorozott különféle népelemek ide-oda vándorlásának köszönhetően elterjedésüket (ezekkel jelen tanulmányunkban nem foglalkozunk), és több olyan kultusz is létezett, amit szülőhelyükről messzire telepedett „diaszpórákban” gyakoroltak különféle vallási közösségek.

Hajózó istenek

A görögök az egész Földközi-tenger medencéjét alaposan „megfertőzték” saját kultúrájukkal a gyarmatosítás és a római hódítás között eltelt több mint fél évezredben (Kr. e. 8–2. század), de különösen a hellenizmus időszakában.³⁵ Vallási és kulturális téren a rómaiaknak komolyan kellett számolniuk a hellenizmus meggyökerezésével, ami nem esett nehezükre, hiszen a Kr. e. 3. századtól ők is el- és befogadták a hellén kulturális *koinét*, elsősorban „rokonsági alapon”. (*Nota bene*, a rómaiak trójai eredetének legendáját is hellénisztikus kori görög szer-



5. kép. Kybelé megérkezése Rómába.

A Cicero által is említett Claudia Syntyche „az istenek anyjának és a Salvia nevű hajónak” a tiszteletére állította fel oltárát Rómában (CIL VI 492 = ILS 4096)

zők dolgozták ki.) A pontosi Hérakleidés Rómát egyszerűen csak „görög város”-ként aposztrofálta (Plutarhos, *Cam.* 22.2).

Az első idegen istenség, aki hajón érkezett Rómába, Asklépios/Aesculapius volt. Egy járvány miatt – a Sibylla-könyvek tanácsára – Kr. e. 293-ban a rómaiak követséget küldtek Epidaurusba, hogy hozzák el onnan a gyógyítás görög istenének szobrát. A küldöttség 291-ben tért vissza, de szobor helyett egy kígyót hozott magával Epidaurusból, amely Rómába érkezve elhagyta a hajót, és a Tiberis szigetére úszott (Livius X. 47; Valerius Maximus I. 8. 2; Ovidius, *Met.* XV. 736–741). Bár létezik olyan tradíció is, amely szerint az istenségnek előbb *extra urbem* [a városfalakon kívül] építettek szentélyt (Plinius, *Természetrész* XXIX. 16), s az csak ezt követően vette birtokba a szigetet, az insula Tiberinát teljes egészében Aesculapiusnak szentelték. A templomot a köztársaság korának vége felé restaurálták – talán a pons Fabricius építésekor Kr. e. 62-ben –, és a császárkorban is felújították, valószínűleg Antoninus Pius uralkodása idején. Az Aesculapius-szentély nem maradt fenn, néhány töredékét a Basilica di *San Bartolomeo* all’Isola épülete őrzi, amelynek közelében számos votív felirat is előkerült (CIL VI 7–20; 30842–30846; IG XIV 966). Az insula Tiberinát a gyakori áradások ellen fallal vették körül. Talán ez lehetett az oka annak, hogy a szigetet évszázadokon át *hajóként* ábrázolták a művészek és kartográfusok, bár egy falba vésett hajóábrázolás (Aesculapiusszal és az elmaradhatatlan kígyóval a hajóorron) *in situ* ma is látható a pons Fabricius mellett. A kutatók szerint ez a dombormű adhatott tápot annak a legendának is, hogy Aesculapius kígyóját egy római hadihajó szállította át Epidaurusból Rómába. A „sziget-hajó” (vagy „hajó-sziget”) ábrázolásnak az is részét képezte, hogy annak árbocrúdjával egy egyiptomi obeliszket tettek meg, amely állítólag a sziget közepén állt, s amelynek töredékei szintén a Szent Bertalan-templomban maradtak fenn.³⁶ Ezt az elképzelést azonban egyelőre sem ókori irodalmi források, sem régészeti feltárások nem támasztják alá.

A második pun háború befejezése előtt a rómaiak azt a kijelentést találták a Sibylla-jóskönyvekben, hogy akkor fogják a pun hadakat országuk földjéről elűzni, ha áthozzák a kis-ázsiai Pessinusból az „idai istenanya” (más néven Magna Mater Cybele) szobrát, pontosabban azt a meteoritkövet, amely a szobrot helyettesítette.³⁷ A kijelentést a delphoi jósda is megerősítette. Livius elbeszélése szerint a rómaiak I. Attalos pergamoni király segédletével megszerezték a követ, s azt hajón átszállították Rómába (lásd 5. kép és 3. szöveg). A *navigium Terrae Matris* Kr. e. 204-ben történt: két évvel később véget értek a hannibali háborúk. A phrygiai istenanya kultusza azonban sértegette az ősök szokásaihoz ragaszkodó rómaiakat, ezért Kybelé papságából egyszer s mindenkorra kizárták a római polgárokat (Dion. Halik. II. 19. 4–5). Az istennő hivatalos neve „az istenek nagy idai anyja” (*mater deum magna Idaea*) lett. Aeneas phryg eredetét és a pessinusi istennő szobrának történetét még a Kr. u. 3. század elején is elevenen őrizte a rómaiak emlékezete (vö. Héród. I. 11. 3).

Egy másik hajózó istennő – aki szintén szoros kapcsolatban áll Róma mitikus múltjával – Aphrodité/Venus. A „habokból született” istenasszonyt sokfelé tisztelték a római világban. A 90-es évek közepén Ammaedarában (Haidra, Tunézia), 160 mérföldre Karthágótól délnyugatra felfedeztek egy gazdag 4. századi római villát, amelyben egy szimbolikus ábrákból álló

„térkép”-mozaik volt található.³⁸ A térképen feliratokkal jelölték meg a következő helyeket, amelyek vagy szigetek, vagy tengerparton fekvő városok: Knidos, Ciprus, Idalion, Paphos, Kythéra, Eryx, Knóssos, Egusa, Naxos, Rhodos, Skyros, Lémnos. Mondanunk sem kell: valamennyi helynek köze van Aphrodité mítoszához, illetve az istennő kultuszában játszott jelentős szerepet. (Aphrodisias azért maradhatott le a térképről, mert nem tengerparti fekvésű?) A kutatók szerint ez nem valódi térkép, hanem egy *navigium Veneris* (Venus hajózása)-ábrázolás, amihez hasonlókat találtak a mauretániai Volubilisben is.

Az „ezernevű Isist” Pelagia néven szintén a tengerek istennőjeként tisztelték, s aretalógiában úgy ünnepezték, mint aki képes a hullámokat is lecsillapítani.³⁹ A hajózási idény kezdetét március 5-én a Ploiaphesia-ünnep (*navigium Isidis*) jelentette.⁴⁰ A korinthusi Kenchreai kikötőjében zajló szertartást Apuleius írta le részletesen (*Az aranyszámár* XI. 16). A Sarapis- és Isis-kultusz gyors elterjedését a Mediterráneumban elősegítette, hogy mindkettő eleve rendelkezett az univerzalitás bizonyos jegyeivel.⁴¹ Ez a kettősség (az őshonos egyiptomi jelleg és az univerzalizmus) jelenik meg az Isis-aretalógiákban is, amelyek irodalmi formában, papiruszokon és feliratokon is ránk maradtak (lásd a 4. szöveget).-

Istenek, akikhez hajóznak

Az arab közmondás jól kifejezi a tengeri utak kettősségét: *hem zijaret, hem tifaret*, azaz „részben zarándoklat, részben kereskedelem”. De nemcsak a kereskedelemre igaz ez a mondás. A római kori Mediterráneumban kulturális fesztiválok és sportversenyek százai, ha nem ezrei zajlottak évente. Az ezekre utazók egyben vallási aktust is végrehajtottak, mivel valamennyi ilyen eseményt a helyi istenségek tiszteletére szenteltek. Ezek a versenyek az egyes régiók, városok közti rivalizálást erősítették, és egyfajta hierarchiát is kialakítottak közöttük.

A *theóris* általánosan használt kifejezés az attikai görögben a szent hajóra, amely egy szent küldöttséget szállít valamely szentélybe. Érdekes, hogy a gyógyító szentélyek látogatására sohasem használták ezt a kifejezést: a gyógyulni vágyó hívek *hiketés* vagy *synphoitétés* névre hallgattak. A szent és a profán



6. kép. Hadrianus pajzsképe Eleusisban.

A philhellén római császárok szokás szerint beavattatták magukat az eleusisi misztériumokba (a szerző felvétele)

nem nagyon különült el az ókoriak gondolatvilágában: nehéz megmondani Pausaniasról, hogy „zarándok” vagy „turista” volt-e.⁴² A közös bennük: a görög kultúra csodálata. Isokratés *Trapezitikos* című beszédében szerepel egy bosporosi fiatalember, akit apja küldött Athénba *kat' emporian kai kata theórian* (kereskedés és zarándoklat céljából) Hyperidés beszédében (*Déliakos*, fr. 70 Blass) egy gazdag aioliai – akit később Déloson megölnek – *kata theórian tés Hellados* (végigzarándokolni Hellast) hagyta el hazáját. A kifejezés mindkét esetben magában foglalta a szent helyek felkeresését is. Papiruszforrásból tudunk egy bizonyos Memmius nevű római senator fájjúmi látogatásáról, aki *epi theórian* (zarándoklatra)⁴³ érkezett Egyiptomba (*P. Tebt.* I. 33, Kr. e. 112, lásd az 5. szöveget). De mire is lehettek kíváncsiak, illetve mit néztek meg a *theórosok*? Valási és sportfesztiválokon kívül (e kettő sem különült el élesen egymástól) kultuszszobrokat, templomokat, szent tárgyakat.

A korai principátus idején nagy becsben álltak a kis-ázsiai orákulumszentélyek. Augustus, Hadrianus és Marcus Aurelius is beavattatta magát az eleusisi misztériumokba (6. kép). Germanicus Caesar utolsó útján Klarost kereste fel (Tacitus: *Ann.* II. 54. 2–4); Lollia Paulina is kikérte az itteni papok véleményét Claudiusszal kötendő házasságát illetően (Tacitus: *Ann.* XII 22. 1). L. Robert kutatásai szerint Klaros elsősorban a birodalom újonnan feltörekvő városaiból szedte klientúráját, míg a régebbi városok Didymához kötődtek inkább.⁴⁴ Kr. u. 100 körül a prusai Dión (más néven Dión Chrysostomos) szülővárosa delegációját vezette Traianus császár elé, ahol beszédet is mondott (*Or.* XL. 13–15; XLV. 3–4). Hazatérése után így összegezte a küldöttség eredményeit:

ezt [a sikert] nem sok ember, hanem csak egyetlen város érte el, amely az egyik legnagyobb tiszteletnek örvend Ásiában, amelynek oly nagyon lekötelezettje a császár, mivel ott az istenség prófétálta és előre megjövendölte neki az uralmat, és ez [a város] nyilvánította ki mindenek közül elsőként, hogy ő a mindenség ura.

C. P. Jones nyomós érveket hozott fel arra vonatkozóan, hogy ez a város, illetve orákulumszentély csakis Milétos és az általa ellenőrzött didymai Apollón-templom lehetett (7. kép).⁴⁵

Hatalmas tömegeket megmozgató vallási zarándoklat volt a vallásos zsidók Jeruzsálembé való felmenetele az évi három zarándokünnep (Pészach, Sávúót, Szukkót) valamelyikén (8. kép).⁴⁶ Kortárs források szerint még a birodalom legtávolabbi vidékeiről is érkeztek Jeruzsálembé a zarándokok, hogy eleget tegyenek a mózesi Törvényben előírt áldozatoknak.⁴⁷ Ugyanakkor természetesen sokan nem engedhették meg maguknak a költséges, veszélyes és fárasztó utazást. Philónnak is csak egyetlen útjáról értesülünk, pedig ő Alexandria egyik leggazdagabb polgára volt (*Prov.* II. 64; *Spec. Leg.* I. 67–78).

A zsidó diaszpóra vallása

Shlomo Goitein hatalmas műve, az *A Mediterranean Society* megjelenése óta megszoktuk, hogy a középkori zsidóságra mint „mediterrán társadalomra” gondoljunk. De vajon illik-e az ókori diaszpórazsidóságra is a „mediterrán társadalom” elnevezés, és ha igen, mit is jelent tulajdonképpen ez a fogalom?



7. kép. A didymai szentély. A Milétos városához tartozó didymai Apollón-szentély híres volt jósdájáról, amelyet alkalmanként a császárok is igénybe vettek (a szerző felvétele)

Az „összekapcsoltság” (*connectivity*) ebben a kérdésben is központi szerepet játszik.⁴⁸ A Római Birodalom területén élő zsidó diaszpóra számára ugyanis elemi szükséglet volt az „oházával” (Iudaea/Syria–Palaestina) való rendszeres és folyamatos összeköttetés biztosítása, különösen a Templom lerombolása (*churbán*) előtt, valamint a patriarchátus fennállása idején (Kr. u. 2–5. század). Részben ezért, részben a kitűnő kereskedelmi lehetőségek miatt a legfontosabb diaszpóráközpontok a forgalmas kikötővárosokban alakultak ki (például Alexandria, Ostia, Korinthos), még ha a fennmaradt régészeti és epigráfiai leletanyag ezt nem is minden esetben támasztja alá. (Az anatóliai falvakból és városokból nagyságrendileg több zsidó feliratos anyag került elő, mint például Korinthosból vagy Thessalonikéből.) Az alexandriai Philón a klasszikus görög gyarmatosítás szakkifejezéseivel mutatja be a zsidó diaszpórát: mintha Jeruzsálem, az „anyaváros” *apoiikiákat* alapított volna az oikumenében (lásd a 6. szöveget).⁴⁹

A zsinagógarendszer az egész oikumenét behálózta. A legfontosabb régészeti feltevések szerint a zsinagógák néhány kivétellel szintén a tengerparti városokra koncentráálódnak. Nyugatról Kelet felé haladva: Elche (Spanyolország), Ostia és Bova Ma-



8. kép. A jeruzsálemi Templom makettje. A Kr. u. 70-ben elpusztított jeruzsálemi Templomba zarándokok százazrei jártak az évi három zsidó zarándokünnep idején (a szerző felvétele)

rina (Olaszország), Naro/Hammam Lif (Tunézia), Saranda (Albánia), Aigina és Délos (Görögország), Sardis (9. kép), Pergamon, Priéné, Milétos (Törökország) szolgáltatják a legismertebb példákat.⁵⁰ Ezek a zsinagógaépületek valamennyien a 3–6. században funkcionáltak, korábban minden bizonnyal magánházaknál gyakorolták hitüket a pogány környezetben élő zsidók.

Miközben a Szentföldön élő maradék zsidóság (*jisuv*) zsinagógaépületeiben egyre nagyobb mértékben érvényesült a pogány befolyás,⁵¹ a nemzetek közé szétszórta zsidóság nem lebecsülendő hatást gyakorolt az őt körülvevő nem zsidó lakosságra, különösen a 2–4. században, a Római Birodalom olyan területein, mint Szíria, Kis-Ázsia, Szicília és Itália. Josephus szerint a szíriai Antiokhiában a zsidó ceremóniák sok görögöt is vonzottak, s a szombattartás szokása már minden pogány városba eljutott:

Még a tömegek körében is régóta erős volt az utánzás vágy jámbor szokásaink követésére. Ma már nincs olyan – akár görög, akár barbár – város, nincs olyan tartomány, amelyben ne terjedt volna el az általunk munkaszünetnek nyilvánított hetedik nap tisztelete, a böjtnapok tartása, a mécsesgyújtás ünnepe és nem egy étkezési szokásunk. Követni igyekeztek kölcsönös egyetértésünket, a javainkkal való jótékonykodást, a kézművességben való szorgalmunkat, és kitartásunkat a törvényeinkért való kínoztatásban. S ami a legcsodálatosabb, törvényünk ezt a vonzóerőt önmagában, az érzéki csábítás minden eszköze nélkül éri el, s amiként Isten áthatja az egész mindenséget, azonképpen törvénye is eljut az egész emberiséghez.

Josephus Flavius, *Ap.* II. 39 [282]

Ezt a megfigyelést Seneca is megerősíti, aki vérbeli római arisztokrata lévén gúnyolja ugyan a szombattartást, de azt elismeri, hogy már szinte mindenki átvette a zsidóktól, így „a legyőzöttek szabtak törvényt a győzteseknek” (*victi victoribus leges dederunt*, az idézet Augustinusnál maradt fenn: *De civitate Dei* VI. 11). A prozelitizmus⁵² kis-ázsiai hatásáról jellemzően vall az a káriai Aphrodisiasban felfedezett felirat, amely 68 született zsidó, 3 prozelita és 54 „istenfélő” (*theosebés*) adományozó nevét örökítette meg egy közelebről nem ismert „emlék” (*mnéma*) létrehozására.⁵³ A zsidó prozelitizmust némely római uralkodó is korlátozta (például Tiberius, Hadrianus, Antoninus Pius, Septimius Severus), de a kereszténység államvallássá tétele után a császárok rendszeresen betiltották.

Máig tartó vita folyik arról, hogy a zsidó vallás mennyire volt nemzeti jellegű, illetve univerzaliztikus. Ezt a vitát nem a modern tudósok kezdték, hanem már a rabbik véleménye is erősen megoszlott például a prozelitizmus kérdésében. Egyesek szerint a zsidók vallási kötelessége a pogányok megtérítése, mások ellenben úgy látták, hogy ez a Tóra profanizálásával egyenlő. Az elméleti vitától függetlenül leszögezhetjük, hogy



9. kép. A sardisi zsinagóga. Az ókori világ legnagyobb feltárt zsinagógája, mintegy 1500 férőhellyel, valószínűleg a Kr. u. 5. században épült (a szerző felvétele)

zsidó vallás de facto univerzalizistikussá vált: részben a diaszpóra létrejöttével, részben a *Septuaginta* és más bibliafordítások megszületése révén, részben azért, hogy a judaizmus egy „anikonikus kultusz”, Izrael Istenének hatalma elvben bárhol megtapasztalható.

A kereszténység elterjedése

Jézus és az első apostolok (akik maguk is zsidók voltak) pogányok felé történő evangelizációja ószövetségi próféciákban gyökerezett (pl. Jes 12,4; 42,1; 49,6; 51,4; 55,5). Tanítványainak adott utolsó kijelentésében Jézus világossá tette, hogy az evangéliumot az egész *oikumené*-ben prédikálni fogják: „és az Isten királyságának ez az evangéliuma hirdették majd az egész világon (*en holé té oikumené*), bizonyosságul minden népek” (Mt 24,14; vö. *eis panta ta ethné*, Mk 13,10). A „föld végső határáig” (*heós eschatu tés gés*, Csel 1,8; 13,42) terjedő evangélium az *akkori földrajzi* értelemben nyugaton Hispániát, északon Britanniát, Germaniát és Scythiát, keleten Indiát, délen pedig Etiópiát jelentette.⁵⁴ A „valamennyi nemzet”-re történő utalást Pál konkretizálja: ide tartoznak a „görögök, zsidók... barbárok és szkíták” (Kol 3,11), vagyis a Római Birodalom (és a görög–római civilizáció) határán túl élő népek is (10. kép).

A misszió kezdetben a diaszpóra zsinagógahálózatára épült, ahol természetesen nem mindenütt fogadták egyöntetű lelkesedéssel az apostolok ígértetését. Sok helyütt megoszlás támadt a gyülekezetekben, a szétszakadt csoportok egymásnak estek, és a római hatóságok segítségét kérték ahhoz, hogy erőszakkal hallgattassák el az új irányzat képviselőit. Mindebben nemcsak a zsidó közösségeknek saját hagyományaik iránti mély tisztelete, hanem az a valós félelem is közrejátszhatott, hogy a diaszpóra elveszíti a rómaiaktól

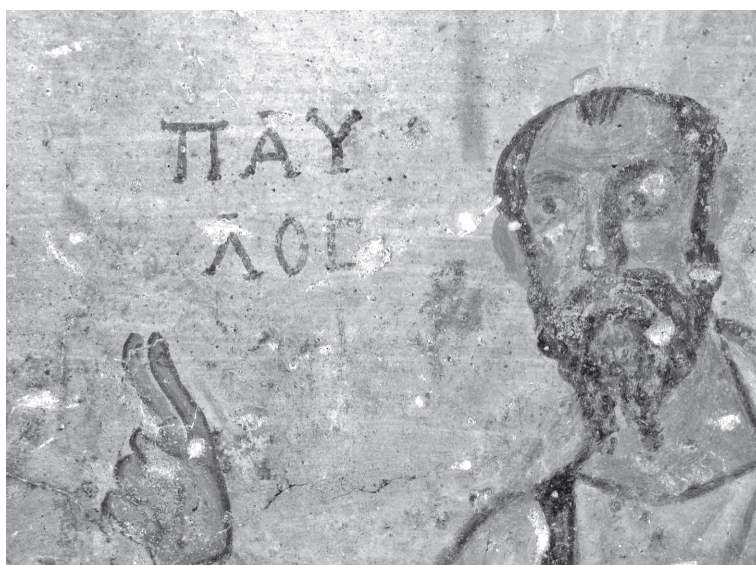
megszerzett és szinte minden városban kényes egyensúlyon alapuló autonómiáját (*politeuma*). Ez a félelem végül is nem bizonyult alaptalannak, mert Claudius korában éppen a „Chrestus bujtoztatására szüntelenül lázongó” közösségek miatt üzte ki a császár a zsidókat (és természetesen a zsidó-keresztényeket) Rómából.⁵⁵

A korai kereszténységről fennmaradt irodalmi és régészeti források is bizonyítják, hogy az 1–2. században élő pogányok számára evidens volt, hogy a kereszténység és a zsidóság egy töről fakad. Bizonyítja ezt Tacitus ismert megjegyzése is, amelyet a 64-es római tűzvész kapcsán írt a kereszténység eredetéről:

Christust, akitől ez a név [ti. a „keresztény”, chrestianus] származik, Tiberius uralkodása alatt Pontius Pilatus procurator kivégeztette, de az egyelőre elfojtott vészes babonáság újból előtört, nemcsak Iudaeában, e mētely szülőházájában, hanem a Városban is, ahová mindenütt minden szörnyű és szégyenletes dolog összefolyik, s hírnévre talál. Így hát először azokat fogdosták össze, akik ezt megvallották, majd az ő vallomásuk alapján hatalmas sokaságra nem is annyira a gyűjtogatás vádját, mint inkább az emberi nem gyűlöletét bizonyították rá.

Tacitus, *Ann.* XV. 44. 3–5

A „vészes babonáság” (*exitiabilis superstitio*), a „mētely” (*malum*), valamint az „emberi nem gyűlölete” (*odium humani generis*) jól ismert vádak voltak a zsidóság ellen a pogány Rómában. Az 1857-ben felfedezett ún. „palatinusi graffito” is azt bizonyítja, hogy a zsidókat és keresztényeket még a 2. század végén sem tudták (vagy akarták) megkülönböztetni egymástól



10. kép. Pál apostol. Az önmagát a „nemzetek apostolának” nevező Pál arcképe az egyik római katakomba falfestményén maradt fenn



11. kép. Keresztényellenes graffito Rómából, mely egy keresztre feszített számárfejű embert ábrázol, görög felirata: „Alexamenos imádja istenét”

a pogány rómaiak (11. kép). A palatinusi Paedagogium falára vésett graffiton egy keresztre feszített számárfejű ember látható, mellette az „Alexamenos imádja istenét” (esetleg: „Alexamenos, imádd az istent”) görög nyelvű szöveg olvasható.⁵⁶ A képet a kutatók csaknem egyöntetűen keresztényellenes célzatú karikatúrának tartják. A 2–3. századi keresztény szerzők beszámoltak arról, hogy a pogányok között elterjedt vélekedés volt: a keresztények számárfejet imádnak. Csakhogy ez a vád sem éppen új keletű: jóval a kereszténység megjelenése előtt az alexandriai görögök azzal gúnyolták a zsidókat, hogy a jeruzsálemi Templomban egy számárfejet tisztelnek.⁵⁷

Az alexandriai görögök által kitalált és széles körben terjesztett sztereotip zsidóellenes vádak – mint például az embergyűlölet (*apanthrópia*), az elkülönülés (*amixia*), az idegengyűlölet (*xenophobia*), az istentagadás (*atheismos*) – kiegészültek speciálisan a keresztényekre szabott vádakkal: az istentelenséggel, a „thyesési lakomákkal” (vagyis kannibalizmussal) és az oidipusi vérfertőzéssel (Justinus, *I. Apol.* I. 26; Athénagoras, *Leg.* 3.1). Ennek ellenére mondhatjuk, hogy a zsidó gyökereitől a 2. század közepére már elszakadt korai kereszténység volt az egyik leguniverzálisabb vallás a Mediterráneumban. Üzenete: a megtérés és Jézus Krisztus halálával és feltámadásával történő szellemi azonosulás, továbbá a kellékek nélküli, konkrét földrajzi helyhez nem kötődő istentisztelet és a visszafogott egyházi hierarchia mind-mind a gyors terjedést elősegítő tényező volt.

A zsidóság és a kereszténység egyértelműen „ellenkultúrát” képviselt az ókori Római Birodalomban. Paradox módon úgy is fogalmazhatnánk: ami a kereszténység előnye volt más vallásokkal szemben, az volt egyben a hátránya is. Az erkölcsi tisztaság (a házasságtörés, a homoszexualitás és a vérfertőzés tiltása), a szobor- és képtisztelet, a templomépületek és áldozatok, a császárkultusz, valamint az okkultizmus és a jóvendőmondás elutasítása, a szinkrétizmus-ellenesség stb. – mind-mind olyan jellegzetesség volt, amely idegenné tette a pogány környezetben a keresztényeket. Ráadásul a kereszténység nemcsak passzív ellenállást tanúsított a fentiekben felsorolt vallási jelenségekkel szemben, hanem a különféle kultuszok gyökeres felszámolására törekedett: Pál kiűzte a jóvendőmondás szellemét (*pneuma pythónos*) a philippi rabszolgányból (Csel 15,16–18); az apostolok elutasították a nekik felajánlott áldozatot (Csel 14,13–18); az ephesosi keresztények elégették okkult könyveiket (*periergia*, Csel 19,19). Az sem véletlen, hogy a *Titushoz írt levélben* annyiszor szerepel Jézus Krisztus Sótér (Mégváltó) megszólítása (Tit 1,3; 1,4; 2,10; 2,13; 3,4; 3,6), hiszen a krétai Gortynben – ahol feltehetőleg a levél címzettje, Titus is tartózkodott – a legismertebb kultusz az egyszerűen csak Sótérnak titulált Asklépiósé volt.⁵⁸ A kereszténység terjedésével oly nagymértékűvé vált a görög–római vallás elutasítása, hogy ennek már gazdasági következményei is lettek. Az ifjabb Plinius Kr. u. 110 körül azt írta Traianus császárnak:

Nemcsak a városokban, hanem a falvakban és a tanyákon is elharapódzott ennek a babonáságnak [ti. a kereszténységnek] a ragálya; ezt azonban véleményem szerint meg lehet állítani, és meg lehet szüntetni. Annyi máris bizonyos, hogy a hovatovább elnéptelenedő templomokat megint egyre többen látogatják, és a szent ünnepeket hosszú szünet után újból megülik, és mindenfelé megint kelendők az áldozati állatok, amelyekre eddig csak igen ritkán akadt vevő.

Plinius, *Epist.* X. 96. 9–10, Borzsák István fordítása

A kereszténység gyors elterjedésének másik kulcsa – pusztán külső szempontból nézve – ismét a Mediterráneum konnektivitásában keresendő. Először kikötővárosokban jöttek létre a legfontosabb gyülekezetek. A Puteoliban partra szálló Pál apostolt már „atyafiak” üdvözölték (Csel 28,13–14). Seneca leveléből tudjuk, hogy a gabonaszállító hajókat – amivel az apostol és kísérete is utazott – a puteoliak a kikötőbe csődülve várták (*Epist.* LXXVI. 1). Az egyik legkorábbi kriptó-keresztény felirat, a Lyonban előkerült Euteknios-epitáfium is azt erősíti meg, hogy a vízi utak jelentették a kapcsolatot a keleti és nyugati keresztények között (lásd a 7. szöveget).

6. Konklúzió

Manapság divatos ismét a „Nyugat hanyatlásáról” és a „Kelet felemelkedéséről” beszélni. Tudósok, politikusok, vallási tekintélyek sokféle álláspontot megfogalmaztak már ebben a kérdésben. Mit tud ehhez hozzátenni az ókori történelem? Nekem úgy tűnik, hogy az ókorban (is) aszerint alkothattak véleményt erről a kérdéstről, hogy a Nyugat vagy a Kelet szempontjából nézték azt. Nyugaton egyértelműen a *Graecia capta ferum victorem cepit* szemlélete uralkodott, erre elég bizony-

ság, ha valaki a szatíráírók pamfletjeit elolvassa. Íme, Iuvenalis dörgedelmei a *Graeca urbs*ről, amely nem más, mint az elgörögösödött, sőt „elszíresedett” Róma:

...dühít, polgárok, már e göröggé
lett Város, noha nemcsak acháj föld küldte szemetjét.
Mert beözönlött már régen Tiberisbe Orontes,
s hozta magával a szír erkölcsöt, nyelvet, a ferde
húrokat és fuvolát meg az otthoni kézidobot s a
ringyó-hadsereget, mely folyton a cirkusz előtt áll...
...Jönnek ez otthagynván meredek Sicyont, Amydont az,
s van, ki Samost, másik Trallest, Androst, Alabandát,
s céljuk: az *Esquiliae* s a füzesről elnevezett domb...
Sat. III. 62. 69–71, Muraközy Gyula fordítása

A szatíráíró elsősorban Róma erkölcsi züllését kéri számon a jobb megélhetés, több lehetőség miatt hatalmas tömegben

Jegyzetek

- 1 Strabón XVII. 1. 13. C 798; Plin. *NH* XIV. 2; Sen. *De clem.* I. 6.1; Plin. *Paneg.* 29.2.
- 2 Székely 2008, 53–60.
- 3 A selymet olykor már a Birodalom területén dolgozták fel: például Palmyrában (Schmidt-Colinet *et al.* 2000) vagy Syria/Palaestinában. Az *Ecclesiasticus Rabba* II. 12. szerint: *Az átkozott Hadrianus megkérdezte R. Jósua ben Hananiát: „Meg van írva a Tórában: »[Oly] földre [visz be téged az Úr], amelyen nem nyomorogva eszed kenyeredet, és ahol semmiben sem szűkölködöl» (Deut. 8:9). Képes vagy-e három dolgot előlme hozni, amit kérek tőled?” Mire az megkérdezte: „Mik lennének azok?” Az így válaszolt: „Bors, fácán és selyem.” Mire hozott neki borsot Nizhanából, fácánokat Szidónból (mások szerint Akbrinből), és selymet Gush Heleb-ből. A *Genesis Rabba* LXXVII. 2 arról tájékoztat, hogy az idősebb R. Hijja, R. Simeon bar Rabbi és R. Simeon ben Gamaliel Tyrosban selyemmel kereskedtek, amely a Selyemút egyik végállomásának számított a Mediterráneumban. Elképzelhető, hogy a nyers selymet részben a galileai feldolgozóüzemeknek szállították, de – amint azt Ze'ev Safrai is hangsúlyozza – a helyi selyemkészítés csak elenyészően kis mennyiségű lehetett (Safrai 1994, 91–92).*
- 4 Jones 1960.
- 5 Zimmermann 2002, 146–154.
- 6 Abdul-Nour 2004.
- 7 Székely 2008, 74.
- 8 Lazzarini 2004.
- 9 Casson 1984.
- 10 West 1924, 162.
- 11 Marangou 1999.
- 12 Koester 2008.
- 13 Scheidel 2008.
- 14 Marinovic *et al.* 1992.
- 15 Harris 1980.
- 16 Solin 1996.
- 17 Rauh 1993.
- 18 Bodel 2005.
- 19 D'Arms 1981.
- 20 Verboven 2011.
- 21 Waltzing 1895, I. 195–255; Ausbüttel 1982, 29.
- 22 Sosin 1999.
- 23 Camodeca 2006.
- 24 Anazarbus (Cilicia) (*IGUR* 78); Ephesus (Asia) (*IGUR* 26); Heraclea (Pontica?) (*IGUR* 88); Mopsuestia (Cilicia) (*IGUR* 24); Noricum (*CIL* VI 250 = 30723); Nysa (Asia) (*IGUR* 162); Sardis (Asia) (*IGUR* 85–87); Tarsus (Cilicia) (*IGUR* 79); Tiberias és Claudiopolis (Syria–Palaestina) (*IGUR* 82–83) és Tralles (Asia) (*IGUR* 84).
- 25 Noy 2000, 229.
- 26 Meiggs 1960.
- 27 D'Arms 1981, 123.
- 28 Ruggini 1959, 188.
- 29 Ricci 1993, 78.
- 30 Mouritsen 2011.
- 31 Noy 2000, 229.
- 32 Ricci 1993, 75; Noy 2000, 246.
- 33 A táncos Bathyllus, Maecenas szabadosa (Ricci 1993, 76); egy Paris nevű színész (Mart. XI. 13); egy Apolaustus nevű színész, Verus szabadosa, akinek sírfelirata is fennmaradt (SHA *Verus* 8.10–11, *CIL* VI 101117); egy lantjátékos (*citharoedus*, *IGUR* 1034); M. Aurelius Asclepiades Hermodorus pankrátor, aki egy hivatalviselő alexandriai családból származott (*IGUR* 240).
- 34 Woolf 2004, 139.
- 35 Hadas 1959; Momigliano 1975; Gruen 1984.
- 36 Guarducci 1971.
- 37 Gruen 1990, 11–12.
- 38 Bejaoui 1997.
- 39 Solmsen 1979, 91.
- 40 Griffiths 1975, 31.
- 41 Griffiths 1986.
- 42 Hutton 2005.
- 43 A *theóriában* valójában a 'látás' van benne, pontosabb jelentése: '(az istenek) látása', de mivel ez egy hiányos idiómaként rögzült, nem akartam kiegészíteni a fordításban, inkább a neki megfelelőbb – de persze anakronisztikusabb – 'zarándoklat'-tal fordítottam.
- 44 Robert 1954, 27–28.
- 45 Jones 1975.
- 46 Chavel 2009.
- 47 Kerkeslager 1998, 105–106.
- 48 Gruen 2002, 232–252.
- 49 Méléze-Modrzejewski 1993, 65–80.
- 50 Levine 2005, 250–286.
- 51 Schwartz 2001, 275–289.
- 52 Görög szóval *prosélytosnak*, azaz „jövevény”-nek nevezték azokat a nem zsidó származású személyeket, akik áttértek a zsidó vallás-

- ra, azaz magukra vették a Tóra mind a 613 parancsolatát. „Isten-félőnek” (*theosebés*) azokat a személyeket hívták, akik szimpatizáltak a zsidó vallással, bizonyos törvényeket (pl. szombattartás, évési tilalmak stb.) megtartottak, de teljes mértékben nem tértek be a zsidó vallásba.
- 53 Grüll 2004, 131–136.
- 54 Scott 1994, 524–530.
- 55 Boterman 1996.
- 56 Solin–Itkonen–Kaila 1996, #246.
- 57 Schäfer 1997.
- 58 Gill 2004, 227–230.

Bibliográfia

- Abdul-Nour 2004: Abdul-Nour, H., „Les inscriptions forestières d’Hadrien: mise au point et nouvelles découvertes”: Doumet-Serhal, C. (szerk.), *Decade (1995–2004). A Decade of Archaeology and History in the Lebanon*, Beirut, 2004, 480–501.
- Ausbüttel 1982: Ausbüttel, F., *Untersuchungen zu den Vereinen im Westen des römischen Reiches* (Frankfurter Althistorische Studien 11), Kallmünz, 1982.
- Bejaoui 1997: Bejaoui, F., „Îles et villes de la Méditerranée sur une mosaïque d’Ammaedara (Haïdra en Tunisie)”: *Comptes-rendus des séances de l’Académie des inscriptions et belles-lettres* 141 (1997) 825–848.
- Bodel 2005: Bodel, J., „Caveat Emptor: Towards a Study of Roman Slave-Traders”: *Journal of Roman Archaeology* 18 (2005) 181–195.
- Boterman 1996: Boterman, H., *Das Judenedikt des Kaisers Claudius. Römischer Staat und Christiani im 1. Jahrhundert* (Hermes-Einzelschriften Heft 71), Stuttgart, 1996.
- Camodeca 2006: Camodeca, G., „Comunità di peregrini a Puteoli nei primi due secoli dell’impero”: Bertinelli, M. – Donati, A. (szerk.), *Le vie della storia. Migrazioni di popoli, viaggi di individui, circolazione di idee nel Mediterraneo antico* (Serta antiqua et mediaevalia 9), Roma, 2006, 269–287.
- Casson 1984: Casson, L., „Cinnamon and Cassia in the Ancient World”: uő, *Ancient Trade and Society*, Detroit, 1984, 225–244.
- Chavel 2009: Chavel, S., „The Second Passover, Pilgrimage, and the Centralized Cult”: *Harvard Theological Review* 102 (2009) 1–24.
- D’Arms 1981: D’Arms, J. H., *Commerce and Social Standing in Ancient Rome*, Cambridge, Mass. – London, 1981.
- Gill 2004: Gill, D. W. J., „A Saviour for the Cities of Crete: The Roman Background to the Epistle to Titus”: Williams, P. J. et al. (szerk.), *The New Testament in Its First Century Setting. Essays on Context and Background in Honour of B. W. Winter in His 65th Birthday*, Grand Rapids, Mich. – Cambridge, 2004, 220–230.
- Griffiths 1975: Griffiths, J. G., *Apuleius of Madauros: The Isis Book. Metamorphoses, Book XI* (EPRO 29), Leiden, 1975.
- Griffiths 1986: Griffiths, J. G., „The Great Egyptian Cults of Oecumenical Spiritual Significance”: Armstrong, A. H. (szerk.), *Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek, Roman* (World Spirituality vol. 15), New York, 1986, 39–65.
- Gruen 1984: Gruen, E. S., *The Hellenistic World and the Coming of Rome I–II*, Berkeley, 1984.
- Gruen 1990: Gruen, E. S., „The Advent of the Magna Mater”: uő (szerk.), *Studies in Greek Culture and Roman Policy* (Cincinnati Classical Studies vol. VII), Leiden, 1990, 5–33.
- Gruen 2002: Gruen, E. S., *Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans*, Cambridge, Mass. – London, 2002.
- Grüll 2004: Grüll T., *Köbe vésett emlékezet: késő-antik zsinagógák feliratai*, Budapest, 2004.
- Guarducci, M., „L’Isola Tiberina e la sua Tradizione Ospitaliera”: *Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche dell’Accademia dei Lincei Serie VIII*, vol. XXVI, fasc. 3–4 (1971) 272–286.
- Hadas 1959: Hadas, M., *Hellenistic Culture: Fusion and Diffusion*, New York, 1959.
- Harris 1980: Harris, W. V., „Towards a Study of the Roman Slave Trade”: D’Arms, J. H. – Kopff, E. C. (szerk.), *The Seaborne Commerce of Ancient Rome: Studies in Archaeology and History*, Roma, 1980, 117–140.
- Hutton 2005: Hutton, W., „The Construction of Religious Space in Pausanias”: Elsner, J. – Rutherford, I. (szerk.), *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity: Seeing the Gods*, Oxford, 2005, 291–318.
- Jones 1960: Jones, A. H. M., „The Cloth Industry under the Roman Empire”: *The Economic History Review* 13:2 (1960) 183–192.
- Jones 1975: Jones, C. P., „An Oracle Given to Trajan”: *Chiron* 5 (1975) 403–406.
- Kerkeslager 1998: Kerkeslager, A., „Jewish Pilgrimage and Jewish Identity in Hellenistic and Early Roman Egypt”: Frankfurter, D. (szerk.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt* (Religions in the Graeco-Roman World 134), Leiden, 1998, 99–225.
- Koester 2008: Koester, C. R., „Roman Slave Trade and the Critique of Babylon in Revelation 18”: *Catholic Biblical Quarterly* 70:4 (2008) 766–786.
- Lazzarini 2004: Lazzarini, L., *Pietre e Marmi Antichi*, Padua, 2004.
- Levine 2005: Levine, L. I., *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years*, New Haven – London, 2005.
- Marangou 1999: Marangou, A., „Wine in the Cretan Economy”: Chaniotis, A. (szerk.), *From Minoan Farmers to Roman Traders: Side-lights on the Economy of Ancient Crete*, Stuttgart, 1999, 269–278.
- Marinovic et al. 1992: Marinovic, L. P., Golubcova, E. S., Sifman, I. S., Pavlovskaja, A. I., *Die Sklaverei in den östlichen Provinzen des römischen Reiches im 1.–3. Jahrhundert*, Stuttgart, 1992.
- Meiggs 1960: Meiggs, R., *Roman Ostia*, Oxford, 1960.
- Mélèze-Modrzejewski 1993: Mélèze-Modrzejewski, J., „How To Be a Greek and Yet a Jew in Hellenistic Alexandria”: Cohen, S. J. D. – Frerichs, E. S. (szerk.), *Diasporas in Antiquity* (Brown Judaic Studies 288), Atlanta, 1993, 65–92.
- Momigliano 1975: Momigliano, A., *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization*, Cambridge, 1975.
- Mouritsen 2011: Mouritsen, H., *The Freedmen in the Roman World*, Cambridge, 2011.
- Noy 2000: Noy, D., *Foreigners at Rome*, London, 2000.
- Rauh 1993: Rauh, N. K., *The Sacred Bonds of Commerce: Religion, Economy and Society at Hellenistic Roman Delos, 166–87 B.C.*, Amsterdam, 1993.
- Ricci 1993: Ricci, C., „Egiziani a Roma”: *Aegyptus* 73 (1993) 71–91.
- Robert 1954: Robert, L., *Les fouilles de Claros*, Limoges, 1954.
- Ruggini 1959: Ruggini, L., „Ebrei e orientali nell’Italia settentrionale fra il IV e il VI secolo d. Cr.”: *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 25 (1959) 186–308.
- Safrai 1994: Safrai, Z., *The Economy of Roman Palestine*, London – New York, 1994.
- Schäfer 1997: Schäfer, P., *Judeophobia: Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Cambridge–London, 1997.
- Scheidel 2008: Scheidel, W., „The Comparative Economics of Slavery in the Greco-Roman World”: Dal Lago, E. – Katsari, C. (szerk.), *Slave Systems, Ancient and Modern*, Cambridge, 2008.

- Schmidt-Colinet *et al.* 2000: Schmidt-Colinet, A. – Stauffer, A. – Al-As'ad, K., *Die Textilien aus Palmyra: neue und alte Funde*, Mainz, 2000.
- Schwartz 2001: Schwartz, S., *Imperialism and Jewish Society 200 B.C.E. to 640 C.E.*, Princeton–Oxford, 2001.
- Scott 1994: Scott, J. M., „Luke’s Geographical Horizon”: Gill, D. W. J. – Gempf, C. (szerk.), *The Book of Acts in Its First Century Setting, vol. 2. Graeco–Roman Setting*, Grand Rapids, Mich., 1994, 483–543.
- Solin 1996: Solin, H., *Die stadtrömischen Sklavennamen. Ein Namenbuch*, vols. I–III., Stuttgart, 1996.
- Solin–Itkonen-Kaila 1996: Solin, H. – Itkonen-Kaila, M., *Graffiti del Palatino. I. Paedagogium* (Acta Instituti Romani Finlandiae 3), Helsinki, 1996.
- Solmsen 1979: Solmsen, F., *Isis among the Greeks and Romans*, Cambridge, Mass. – London, 1979.
- Sosin 1999: Sosin, J., „Tyrian ‘stationarii’ at Puteoli”: *Tyche* 14 (1999) 275–284.
- Székely 2008: Székely M., *Kereskedelem Róma és India között*, Szeged, 2008.
- Verboven 2011: Verboven, K., „Resident Aliens and Translocal Merchant Collegia in the Roman Empire”: Hekster, O. – Kaizer, T. (szerk.), *Frontiers in the Roman World: Proceedings of the Ninth Workshop of the International Network Impact of Empire*, Leiden, 2011, 335–348.
- Waltzing 1895: Waltzing, J.-P., *Etude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains depuis les origines jusqu’à la chute de l’Empire d’Occident*, Bruxelles–Louvain, 1895.
- West 1924: West, L., „Commercial Syria under the Roman Empire”: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 55 (1924) 159–189.
- Woolf 2004: Woolf, G., „A Sea of Faith?": *Mediterranean Historical Review* 18 (2004) 126–143.
- Zimmermann 2002: Zimmermann, C., *Handwerksvereine im griechischen Osten des Imperium Romanum* (Römisch-Germanisches Zentralmuseum Monographien Bd. 57), Mainz–Bonn, 2002.

ELECTA

A GONDOLAT KIADÓ ÓKORTUDOMÁNYI SOROZATA

ÚJDONSÁGOK

- ▶ Pataricza Dóra: *Kísértethistóriák és egyéb csodák*
Phlegón Csodálatos történetei
- ▶ *Szemtanúk a trójai háborúról*
Krétai Dictys, Frígiai Dares és Philosztratosz szövegei
A jegyzeteket és a bevezetéseket írta Bolonyai Gábor és Hajdu Péter

MEGJELENT KÖTETEK

- ▶ Brelich, Angelo: *Római variációk az eredet témájára*
- ▶ Cicero: *A törvények*
Fordította és a jegyzeteket írta Simon Attila
- ▶ Ferenczi Attila: *Vergilius harmadik évezrede*
- ▶ *A formák és a tudás*
Tanulmányok Platón metafizikájáról és ismeretelméletéről
Szerkesztette Betegh Gábor és Böröczki Tamás
- ▶ Graf, Fritz: *A mágia a görög-római világban*
- ▶ Meijer, Fik: *Gladiátorok*
- ▶ Németh György – Kovács Péter: *Bevezetés a görög és a római felirattanba*
- ▶ Steiger Kornél: *Tanulmányok az antik görög filozófiáról*

ELŐKÉSZÜLETBEN

- ▷ Bene László: *Idő és örökkévalóság Plótinosz filozófiájában*
- ▷ Mogyoródi Emese: *Akhilleusz és Szókratész*
Morálpszichológia és politikafilozófia a görög archaikus és klasszikus korban
- ▷ O’Meara, Dominic J.: *Plótinosz*

A GONDOLAT KIADÓ NOVEMBERI ÚJDONSÁGA

- Szilágyi János György: *A tenger fölött*
Írások ókori görög és itáliai kultúrákról



Székely Melinda ókortörténész, az SZTE BTK Ókortörténeti Tanszékének docense. Kutatási területe a Római Birodalom keleti kereskedelme, valamint Róma és a germán népek viszonya.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Az igazgyöngy Rómában (2006/2).

„Sziklákon, tűzön-vízen át” Kereskedelmi út Rómából Indiába – Egyiptomon át

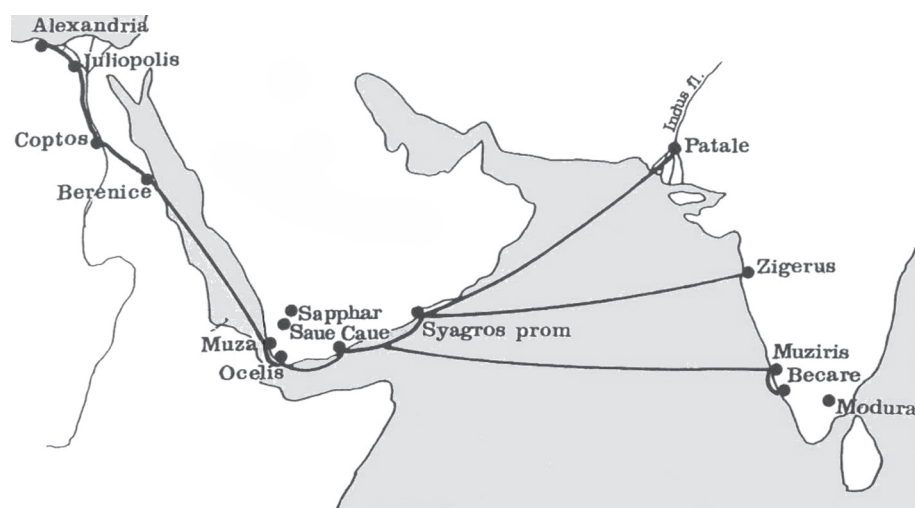
Székely Melinda

AKr. e. 1. században Horatius több versében említi az elszánt kereskedőket, akik tengeren, sziklákon, tűzön-vízen átkelnek (*per mare, per saxa, per ignis*), és minden veszélyt vállalnak, hogy eljussanak a mesés kincsekkel csábító Indiába (Hor. *Epist.* 1, 45–46). A Kr. u. 1. század derekán Plinius *Természetrájs* (*Naturalis Historia*) című művében már pontosabb információkat ad az útvonalról: „Most, amikor első ízben áll rendelkezésünkre megbízható ismeretanyag, örömmre szolgál, hogy előadhatom az egész utat Egyiptomból kiindulva” (VI. 26. 101). A tanulmányban elsősorban Plinius leírása alapján vizsgálom a Római Birodalom és India közötti kereskedelem útvonalát. A régészeti feltárások eredményei és az újonnan előkerülő feliratos források hozzájárulnak az útvonal pontosabb megrajzolásához, valamint Plinius vitatott kifejezéseinek értelmezéséhez.

Az útvonal

A római császárkor első századaiban Rómából Indiába az út Egyiptomon és a Vörös-tengeren át vezetett. A kereskedelmi hajók Puteoliból vagy Ostiából indultak. A Puteoli és Alexandria közötti távolság 1000 tengeri mérföld (1852 kilométer). A széljárás, az évszak és az áru mennyisége nagymértékben befolyásolta az utazás időtartamát és biztonságát, így a szállított termékek árát is.¹ A széljárás nagyon meghatározó volt: a hajók Rómából körülbelül 20–25 nap alatt érték el Alexandriát, a visszaút azonban a széllel szemben jóval tovább, akár 53–73 napig is tarthatott.² Alexandriában a Rómából érkezett árut kisebb folyami hajókra rakták át, a vízi szállítás a Níluson ugyanis olcsóbb volt a szárazföldinél. Alexandria tengeri kikötőjét csatorna

kötötte össze belső kikötőjével. A hajók a folyami rendőrség által felügyelt Níluson ideális körülmények között érkeztek meg Koptosba – Plinius szerint 12 nap alatt tették meg ezt az utat (*Természetrájs* VI. 26. 102).³ Itt szállítótárolatok vették át az árut, és gyalogosan, tevék vagy szamáron vitték tovább a Keleti-sivatagon át az egyik Vörös-tengeri kikötővárosba: Myos Hormos és Leukos Limen 5-6 napi járóföldre helyezkednek el, 160, illetve 172 kilométerre Koptostól.⁴ A legdélebbi kikötő Bereniké, kb. 365 kilométerre található Koptostól.⁵ Plinius szerint a Koptos és Bereniké közötti távolságot 12 nap alatt tették meg a karavánok, mert a hőség miatt csak éjszaka lehetett haladni (*Ter-*

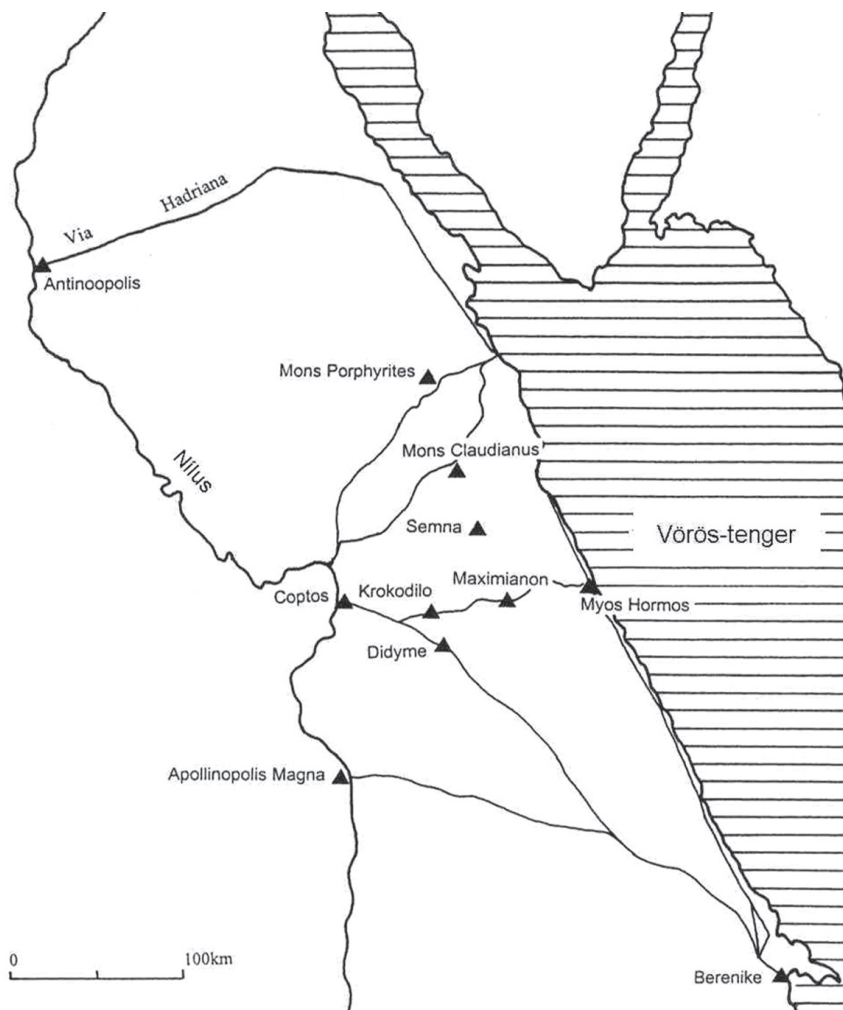


1. kép. A Rómától Indiáig vezető kereskedelmi útvonal Alexandriától Plinius leírása alapján

mészetrájk VI. 26. 103). Útközben a vízellátást *hydremata*, a szállást *mansiones* biztosították (*Természetrájk* VI. 26. 102–103).⁶ A Vörös-tengeri kikötőkben, Myos Hormosban vagy Berenikében ismét tengeri hajókra rakodták az árut, és 30 nap alatt a Vörös-tenger déli részéhez jutottak. Onnan a délnyugati monszun segítségével 40 nap alatt Indiába lehetett jutni. Az egész út Rómából Indiába így 114 napig tarthatott, ha az átrakodás idejét nem számoljuk.

Út Egyiptomon át: sivatag, csatornák, kikötők

Az út egyik legnehezebb részét a Keleti-sivatagon való átkelés jelentette. A sivatagon át húzódó Vörös-tengeri-hegység, vízhiány, tűző napsütés és homokvihar akadályozta a karavánok útját. Gyakoriak voltak a rablótámadások is. A sok nehézség okán felmerül a kérdés, vajon nem próbálták-e kikerülni ezt a hegyes-sivatagos szárazföldi utat? Az ókorban a vízi szállítás kedveltebb és olcsóbb is volt, a csatornaépítésben jártasak voltak, így kézenfekvőnek tűnik egy Nílus-ág összekötése a Vörös-tenger Szezei-öblével. Plinius leírja, hogy már igen korán (a Középbírodalom megszilárdulása idején) Szeszósztrisz fáraó kigondolta a csatorna építésének tervét (*Természetrájk* VI. 33. 165).⁷ Strabón is megemlíti a fáraó nevét, „aki már a trójai háború előtt megkezdte a csatorna ásását” (XVII. 1. 25 C 804). Vannak olyan kutatók, akik szerint ez a csatorna egészen III. Ramszesz (Kr. e. 1187–1156) uralkodásáig működött, ezt az állítást azonban ma már kevesen fogadják el.⁸



2. kép. A Rómától Indiáig vezető kereskedelmi útvonal egyiptomi szakasza

Az Indiába vezető kereskedelmi útvonal
Plinius, *Természetrájk* VI. 26. 100–106

- 100 Ezután az Euphratés torkolata, az Eulaios¹ és Tigris által alkotott tó Charax közelében, majd a Tigris melletti Susa² következett. Itt találtak az ünnepnapokat tartó Nagy Sándorra,³ hét hónappal azután, hogy Patalánál elvált tőlük, hajóútjuk harmadik havában. Ezen az útvonalon haladt Nagy Sándor hajóháda. Ezután az tűnt a legbiztosabbnak, hogy az arabiai Syagros⁴ hegyfokától a Favonius széllel,⁵ amelyet ott Hippalosnak⁶ neveznek, haladjanak Patala felé; a távolságot 1332 mérföldre⁷ becsülték.
- 101 A következő időszakban rövidebb és biztonságosabb útnak ítélték, hogy ugyanettől a hegyfoktól az indiai Sigerus⁸ kikötője felé induljanak. Hosszú ideig ezt az útvonalat követték, mígnem egy kereskedő rövidebb utat talált, s így a haszonszerzés vágya közelebb hozta Indiát; a hajóutat azonban a kalózok⁹ gyakori támadása miatt minden évben lőszercsapatok kíséretében tették meg.¹⁰ Most,

¹ Folyó Elamban.

² Elam fővárosa, a perzsa királyok fő székhelye; ma: Sus.

³ Susában Nagy Sándor közös nászünnepet tartott Kr. e. 324-ben, ő maga III. Dareios legidősebb lányát, Stateirát, és III. Artaxerxés legfiatalabb lányát, Parysatist vette feleségül, az előkelő makedónokhoz előkelő perzsa nőt adott feleségül. A lakomára állítólag kilenc-ezren voltak hivatalosak. Vö. Plut. *Alex.* 70.3; Diod. XVII. 107. 6.

⁴ Arabiai hegyfok Adentől 800 kilométerre; vö. PME 30; Ptol. VI. 7. 10; ma Ras Fartak.

⁵ Plinius leírása a széliránnyal kapcsolatban nem pontos. Az Arabiából Indiába tartó kereskedők a délnyugati monszont használták ki, a visszaúton pedig az északkeletit.

⁶ Hippalos tengerész, hajókormányos lehetett, valószínűleg a Kr. e. 1. században élt. A görögök számára felfedezte a rendszeresen fújó monszunszeleket, melyek titkát addig az arab és indiai hajósok őrizték. Vö. PME 57.

⁷ 1971,25 kilométer.

⁸ Helység India nyugati partján (esetleg a nyugati part előtt található szigeten); vö. PME 53 (Melizeigara); Ptol. VII. 1. 95 (Milizigeris); nem azonosított.

⁹ A vörös-tengeri kalózokra panaszkodott Agatharchidész (Diod. III. 43. 5); Strab. XVI. 4. 18; PME 20. Vö. Plin. VI. 104.

¹⁰ A *sagittariorum cohortibus inpositis* (Plin. VI. 26. 101), az *aquationum ratione mansionibus dispositis* (Plin. VI. 26. 102) és a *praesidium excubat deverticulo duum milium* (Plin. VI. 26. 103) kifejezésekből következtethetünk a római hadsereg szerepére az egyiptomi Keleti-sivatagon átmenő kereskedelemben. A Római Birodalomnak jelentős bevételei származtak a vörös-tengeri kereskedeleméből, ezért a kereskedelem biztosítására katonaságot állomásoztatott a területen. A karavánutak men-

amikor első ízben áll rendelkezésünkre megbízható ismeretanyag, örömmre szolgál, hogy előadhatom az egész utat Egyiptomból kiindulva: ez igen fontos téma, mivel évente legalább 50 millió sestertius áramlik birodalmunkból Indiába, az onnan hozott áruk pedig százsoros áron kerülnek eladásra nálunk.¹¹

- 102 Alexandriától¹² két mérföldre¹³ található Iuliopolis¹⁴ városa. Innen a Niluson 309 mérföldet¹⁵ hajóznak Koptos¹⁶ városáig; ez az út 12 napig tart, ha a paszszátszelek¹⁷ fújnak. Koptostól tevékkel haladnak tovább,¹⁸ az állomáshelyeken vízvételezési lehetőség biztosított: az első ilyen helyet Hydreumának¹⁹ nevezik, 32 mérföldnyire²⁰ található; a második a hegyekben egy napi járásnyira, a harmadik egy másik Hydreumában Koptostól 85 mérföldnyire,²¹ a következő vízfelvevő hely pedig a hegyekben van. Ezt követően jutunk Apollinis Hydreumához,²² ami 184 mérföldre²³ található Koptostól; a következő állomás ismét a hegyekben van.
- 103 Ezután jutunk Novum Hydreumába Koptostól 236 mérföldre.²⁴ Ezen kívül van még egy Vetus Hydreuma is, amely Trogodyticum²⁵ néven ismert, ahol erőd vigyáz egy 2000 fő befogadására alkalmas szállásra;²⁶ Novum Hydreumától 7 mér-

tén biztonsági pontokat építettek ki, ezek neve hydreuma volt, amelyek mindig közvetlenül az út mellett, a völgyek közepén feküdtek.

- ¹¹ Ezután kezdődik az Indiába vezető kereskedelmi út leírása, amely VI. 26. 106-ig tart.
- ¹² Nagy Sándor (Alexandros) alapításai közül a legismertebb város Egyiptomban, fontos kikötő, kereskedelmi és kulturális központ.
- ¹³ 3 kilométer.
- ¹⁴ Csak itt megnevezett helység Egyiptomban. Mint behajózó helyet (berakodó helyet) nevezi meg Josephus *Bell. Iud.* IV. 659 a Strabón által megemlített, Augustus győzelme után elnevezett várost, Nikopolist (XVII. 1. 10).
- ¹⁵ 457,25 kilométer.
- ¹⁶ A Nilus-völgy legkeletibb partjának városa. Az Indiából és Arabiából származó áruk raktárhelye (raktára), ma Qift/Kuft.
- ¹⁷ Lat. *etesiae*. Egyiptomban július 20-tól fújnak.
- ¹⁸ Az egyiptomi karavánutak kereskedői tevéken és számarakon szállították az árut. Az év megfelelő időszakában a Rómából jövő kereskedőket szolgálták, akik a periodikus monszonzsélhez voltak kötve.
- ¹⁹ Gör. vízfelvevő hely; nem azonosítható.
- ²⁰ 47,25 kilométer.
- ²¹ 125,75 kilométer.
- ²² Egy Ap(p)ollonos nevű állomást megemlíti a Tabula Peutingeriana.
- ²³ 272,25 kilométer.
- ²⁴ 349,25 kilométer.
- ²⁵ Vö. Plin. VI. 154; Strab. XVII. 1. 13 (Trógodytiké).
- ²⁶ Az *ubi praesidium excubat deverticulo duum milium* kifejezés vitatott értelmezésű. A *deverticulum* ugyanis „mellékút” és „szállás” je-

Biztosabbnak tűnik Hérodotos információja, aki leírja, hogy II. Nekó (Kr. e. 610–595) építeni kezdett egy csatornát, de egy jövendőmondó figyelmeztetése miatt abbahagyta (2, 158–159; 4, 39; 4, 42).⁹ Hérodotos megadja az elkészült csatorna hosszát és szélességét is: négy napig tartott végighajózni rajta, szélességében pedig két *triemis* (háromevezősoros hajó) is elfért egymás mellett (II. 158). 100 évvel később, miután Egyiptom perzsa uralom alá került, I. Dareios (Kr. e. 521–486) fejezte be a csatorna építését, amit kőbe vésett feliraton is megörökített: „Én perzsa vagyok. Perzsiából elfoglaltam Egyiptomot. Én rendeltem el ennek {a csatornának} a kiásását a Nilus nevű folyótól, amely Egyiptomban folyik a {ma} tenger felé, amelyik Perzsiából indul ki.”¹⁰ Diodóros szerint azonban Dareios sem fejezte be a csatorna építését (I. 33. 9).

A Ptolemaios-korból fennmaradt Pithom-sztélé azt bizonyítja, hogy II. Ptolemaios Kr. e. 269-ben ásott csatornája már valóban elérte a Vörös-tengert.¹¹ Ezt a görög-római szerzők is megerősítik (Diodóros I. 33. 11; Plinius, *Természetrzj* VI. 33. 165). Plinius megadja a csatorna méreteit is: hossza 65,5 mérföld, szélessége 100 láb, mélysége 30 láb.¹² A Pithom-sztélé azt is megemlíti, hogy II. Ptolemaios kiépíttette Arsinoé (ma Suez) kikötőjét is, amelyet nővéréről (egyben feleségéről) nevezett el (vö. Plinius, *Természetrzj* VI. 33. 167).

A csatorna a következő századokban elhomokosodott. Egyiptom római uralom alá kerülése után Augustus gondoskodott a megtisztításáról. A 2. század elején Traianus alatt ismét átépítették a csatornát.¹³ Az építésről és a tisztítási munkálatokról megemlékeznek a források, de arra, hogy tartósan használni tudták volna, nincs adatunk. A csatorna – vagy csatornák – használatával kapcsolatban több probléma is felmerült. A gyors homokosodás mellett tudjuk azt is, hogy a Vörös-tenger északi részénél és a Szezi-öbölnél nem megfelelő a széljárás, az ókorban használt vitorlás hajóknál ez döntő akadály volt.¹⁴ Rendkívül zátonyos is a terület, helyenként pedig sekély a víz, így a tengerjáró hajók számára nem volt biztonságos a hajózás. Az Indiával folytatott kereskedelem fellendülésével egyre nőtt a hajók mérete is, ezért egyszerűbb volt egy délebbi kikötőben kirakodni. Bereniké különösen alkalmas volt a nagy tengerjáró hajók fogadására. A kereskedők inkább vállalták a fáradságos sivatagi utat, próbálták megszervezni a vízellátást és a karavánok védelmét. A római államnak érdeke volt a kereskedelem biztosítása a magas adók és vámok miatt, ezért erődöket építtettek, és katonákat állomásoztatott a kereskedelmi út mentén.

Plinius a Vörös-tengeri kikötők közül Myos Hormost és Berenikét említi meg az útvonal leírása során.¹⁵ Myos Hormos azonosítása évszázados problémát jelentett a kutatók számára. A 19. század óta számos tudós Abu Sha'arral azonosította, annak ellenére, hogy a területen végzett ásások során nem találták a városhoz tartozó kikötői részt.¹⁶ Az utóbbi évtizedekben nemzetközi kutatócsoportok rendszeres és nagyarányú régészeti feltárásokat folytatnak a Keleti-sivatagban és a Vörös-tengeri kikötőknél.¹⁷ 1993-ban David Peacock a feltárások eredményei és az irodalmi források vizsgálata alapján arra a következtetésre jutott, hogy Myos Hormos a mai Quseir közelében található Quseir al-Qadim kikötővel azonos.¹⁸ 1994-ben újabb ostrakonok és papiruszok kerültek elő, amelyek megerősítették Peacock feltételezését.¹⁹

A Keleti-sivatag útvonalai és állomásai²⁰

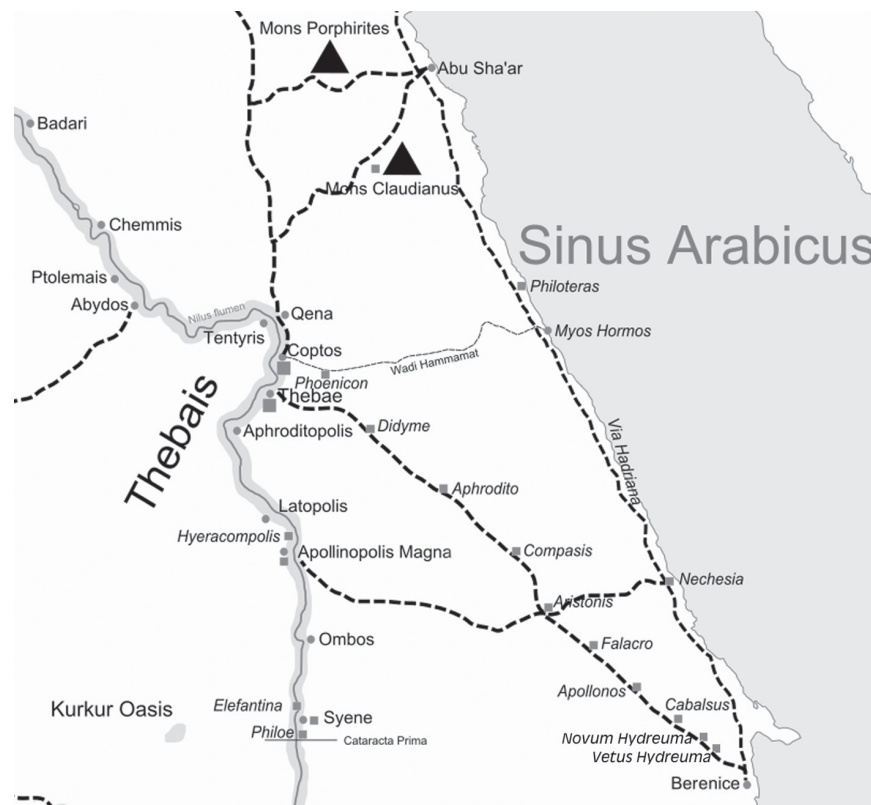
A Ptolemaios-korban a Keleti-sivatagon átvezető legfontosabb útvonal az Apollinopolis Magna (ma Edfu) – Bereniké útvonal volt. Berenikét Kr. e. 275 körül II. Ptolemaios alapította, anyjáról nevezte el. Ebben az időben elsősorban elefántokat és aranyat importáltak, a római időkben nagyobb hangsúly volt a civil kereskedelem.²¹ Már a Ptolemaios-korban létezett a Koptos–Myos Hormos útvonal is a Wadi Hammamaton át. Az útvonalak segítették az arany- és smaragdszállítást a bányáktól a Nilusig, ahonnan hajóval vihették tovább a szállítmányt északabbra. A római kor első két évtizedében is elsősorban ezt az útvonalat használták a Vörös-tengerhez. A Kr. e. 1. század legutolsó éveitől Apollinopolis szerepét Koptos vette át, ettől kezdve jelentősebb forgalom alakult ki a Koptos–Bereniké útvonalon. Koptos lett a vámközpont is.

Plinius az Indiába vezető kereskedelmi útvonal leírásánál megadja a Keleti-sivatag Koptos és Bereniké közötti állomásait, lejegyzí a Koptostól mért távolságokat is. Két helyen névmegjelölés nélkül egyszerűen *hydreumát* említ, három helyen csak az *in monte* megjelöléssel lokalizálja az állomáshelyet. Név szerint említi *Hydreuma Apollinist* (ma Wadi Gamal), *Novum Hydreumát* (ma Wadi Khashir), *Vetus Hydreumát* (ma Wadi Abu Greiya) és Berenikét. Adatait kiegészíti az *Itinerarium Antonini*²² listája. Plinius még nem ismerte Phoínikon (Poenicon) és Compasi neveit, azokat csak *hydreumaként* említi, az *Itinerarium* távolságadatait figyelembe véve azonban azonosíthatjuk ezeket (az első és a negyedik állomás Koptostól).

A berenikéi úthálózat közelében 28 állomás nyomát találták meg, átlagosan 19 km-re egymástól.²³ Ezeket azonban nem ugyanabban az időben használták, néhányat csak később építettek, mások időközben elavultak. Az *Itinerarium Antonini* listája Koptos és Bereniké között 10 állomást tüntet fel. Mivel az út össztávolsága kb. 365 km, így két *hydreuma* között átlagosan 36,5 km volt a távolság.²⁴ Legtöbbször gyalog közlekedtek, egy átlagos utazó 5 km/órás sebességgel kb. 35 km-t tudott megtenni egy nap, ami azt jelenti, hogy két biztonsági pont egynapi járóföldre volt egymástól. Rövidebb távolságot találunk azonban a végállomás, Bereniké közelében: *Novum Hydreuma* csak 26 km-re volt Berenikétől. Plinius leírása szerint ráadásul a két állomás között még egy pihenőhelyet létesítettek *Vetus Hydreumánál*, amely mindössze 7 mérföldre²⁵ (kb. 10 km-re) található *Novum Hydreumától* (Plinius, *Természetrájk* VI. 26. 103).

Praesidium Vetus Hydreumánál

Plinius nagyon gyakran említi a *hydreuma* szót a berenikéi út leírásánál, míg a *praesidiumot* csak egyszer használja – *Vetus Hydreumánál*. A Traianus-korabeli ostrakonokon viszont az állomásokat sohasem nevezik *hydreumának*, hanem *praesidiumnak*.²⁶



3. kép. A kereskedelmi útvonal keleti-sivatagi állomásai

*földnyire*²⁷ van. Azután következik *Bereniké városa*,²⁸ ahol Vörös-tengeri kikötő található, Koptostól 257 mérföldnyire.²⁹ Mivel azonban az út nagyobb részét éjjel teszik meg a hőség miatt, és a nappalokat állomásokon töltik, a Koptostól Berenikéig terjedő teljes utat a tizenkettedik napon fejezik be.

104 Hajózni nyár közepén kezdenek, a Kutya csillagkép feljövetele előtt, vagy közvetlenül utána,³⁰ és körülbelül a harmincadik napon érkeznek az arabiai *Ocelis*,³¹ vagy a tőmjétermő vidék *Kané kikötőjéhez*.³² Van egy harmadik kikötő is, *Muzának* nevezik;³³ ezt a várost azonban az Indiába hajózók nem keresik fel, csak a tőmjén- és arab illatszer-kereskedők. Beljebb is található egy város, a királyi székhely, *Saphar*,³⁴ és egy másik város is, amelynek a neve *Saué*.³⁵ Az Indiába hajózóknak azonban az a legelőnyösebb, ha *Ocelisből* indulnak; ebből a kikötőből 40 napig tart az út India első vásárhelyéig, *Muzirisig*,³⁶ ha a *Hippalos szél fúj*.³⁷ Ezt a várost azonban nem érdemes érinteni a szomszédos kalózok miatt, akik egy Nit-

lentésben egyaránt előfordul, ezért különböző fordításokkal találkozunk.

²⁷ 10,25 kilométer.

²⁸ Jelentős kikötőváros, kereskedőtelep a Vörös-tengeren, az Arab-öböl kijáratánál. II. Ptolemaios Philadelphos (Kr. e. 283–246, vö. Plin. VI. 84; VI. 186) alapította, anyja tiszteletére nevezte el. Fontos szerepet játszott az Indiával, Arabiával és Aithiópiával folytatott kereskedelemben, jelentőségét a késő antik korig megőrizte. Ma romok Bender-el-Kebirnél.

²⁹ 380,25 kilométer.

³⁰ A Kutya csillagkép (Sirius) feljövetele (július 18.) előtt vagy közvetlenül azután, tehát körülbelül a passzátszelek fújásának kezdetén.

³¹ Kikötő a Bab el-Mandeb arabiai partján. Régebbi névformája *Acila*; vö. Plin. VI. 151; Strab. XVI. 4. 5. *Ocilia* névváltozata is előfordul; Plin. XII. 88; vö. PME 25–26; Ptol. VI. 7. 7; VIII. 22. 7. Ma Shykh Sa'íd lagúnája / Khawr Ghurayrah.

³² Kikötőváros Arabia déli partján; vö. Ptol. VI. 7. 10; PME 27.

³³ Jelentős kikötőváros a Vörös-tenger arabiai partján; Ma Mauza.

³⁴ A homéríták fővárosa (Plin. VI. 158), akiknek a királya a Kr. e. 1. század közepe táján egyben a sabaiosok uralkodója is volt; vö. Plin. VI. 154; PME 23; Ptol. VI. 7. 41; Amm. Marc. XXIII. 6. 47. Ma Zufar.

³⁵ Város a Vörös-tenger partján; vö. PME 22; Ptol. VI. 7. 38 (Sabe). Ma Sawwa, délre Ta'izz-től.

³⁶ Jelentős kikötőváros India nyugati partján; vö. PME 53–54; Ptol. VII. 1. 8; VIII. 26. 4. Ma valószínűleg Cranganore/Cranganur.

³⁷ Az Indiába hajózóknak figyelembe kellett venni a szél erősségét is, hiszen a viharos délnyugati monszun a 100 km/órát is elérheti, így ide csak nagy, erős hajóval lehetett eljutni.

*riae*³⁸ nevű helyet tartanak birtokukban, másrészt mert áruban sem bővelkedik. Ezen kívül a szárazföldről csak messze horgonyozhatnak le a hajók, és így a rakományt csónakokon kell ki- és beszállítani. Amikor ezeket lejegyeztem, Muziris királya Caelobothras³⁹ volt.

105 A másik, alkalmasabb kikötő a neacyndus nép⁴⁰ területén található, *Becare*⁴¹ a neve. Itt Pandión⁴² uralkodott, egy *Modura*⁴³ nevű városban, messze a kereskedőteleptől a szárazföld belsejében. Azt a területet pedig, ahonnan Becaréba fekete borsot⁴⁴ szállítanak egyetlen fatörzsből készült csónakokon, *Cottonarának*⁴⁵ hívják. Mindezen nép-, kikötő- és városneveket egyetlen korábbi szerzőnél sem találjuk meg, amiből nyilvánvaló, hogy változik a helyük.

106 Indiából az egyiptomi Tybis hónap kezdetén⁴⁶ indulnak vissza a hajók, a mi decemberünkben, vagy legalábbis az egyiptomi Mechir hatodik napja előtt,⁴⁷ ez a mi januárunk *Idusa* (13.) előtti napoknak felel meg: így történhet, hogy még ugyanabban az évben visszatérnek. Indiából a *Volturnus* széllel⁴⁸ hajóznak el, és amikor a Vörös-tengerhez jutnak, az *Africus* vagy az *Auster* széllel folytatják útjukat.⁴⁹

Székely Melinda fordítása

³⁸ Kikötő India nyugati partján; vö. Ptol. VII. 1. 7 (Nitraiai empóron), valószínűleg azonos a PME 53 alatt említett Naurával, ebben az esetben a mai Mangalore.

³⁹ Ebben a névformában csak itt megnevezett indiai király, korábban valószínűleg királytitulus. Bizonyára azonos a Ptolemaios által említett Kerobothrasszal (Ptol. VII. 1. 86), és a PME 54 alatt megnevezett Képrobotosszal.

⁴⁰ Csak itt megnevezett indiai törzs; vö. azonban PME 53–55 (Nelkynda); Ptol. VII. 1. 9 (Melkyda); Tab. Peut. XII (Nincildae).

⁴¹ A neacyndusok kikötője egy folyó torkolatánál, vö. PME 55; 58 (Bararé); Ptol. VII. 1. 8 (Bakaré); valószínűleg a mai Pirakkad.

⁴² A Pandja-királyságot megnevezi a PME 54 és Ptol. VII. 1. 89 mint Pandión királyságát; ez az antik világ számára Megasthenés jelentései óta ismert. Ennek a királyságnak egy megbízottja Kr. e. 20-ban Augustushoz érkezett; vö. Strab. XV. 1. 4; RGDA 31.

⁴³ Város India délkeleti részén; vö. Ptol. VII. 1. 89; VIII. 26. 17; ma Madura.

⁴⁴ Lat. *piper*; a fekete borsot hosszú idő óta Dél-India nyugati partjainál természetették, és az antik világ számára nemcsak fűszerként, hanem gyógyszeranyagként is szolgált.

⁴⁵ Város India délnyugati részén; vö. PME 56 (Kottanariké); Ptol. VII. 1. 9 (Kottiara); Tab. Peut. XII (Cotiara); ma Cochín.

⁴⁶ Az egyiptomi Tybis hónap kezdetén – december vége.

⁴⁷ Az egyiptomi Mechir hatodik napja előtt – január vége, február eleje.

⁴⁸ Keleti, délkeleti szél.

⁴⁹ Nyugati, délnyugati, illetve déli szél.

A *hydreuma* és *praesidium* szavak pontosabb értelmezéséhez a Keleti-sivatagban talált feliratok adnak segítséget. Az első felirat Koptosból került elő 1883-ban (ILS 2483).²⁷ A feliraton víztározók (*lacci*) és egy erődített tábor építéséről számolnak be *Hydreuma Apollinis*, *Compasi*, *Myos Hormos* és *Bereniké* területén. De Romanis ezt a feliratot a Koptos–Bereniké útvonal keletkezési okirataként értelmezi.²⁸

2000-ben Berenikétől 7 km-re egy erőd feltárásánál – Sidebotham és Wendrich vezetése alatt – jó állapotú feliratot találtak, amelyet 2001-ben publikáltak először.²⁹ A felirat azért is érdekes, mert egyszerre szerepel rajta a *hydreuma*, a *lacus* és a *praesidium* szó. A felirat fordítása:

Imperator Caesar Augustus Vespasianus uralkodásának 9. évében {Kr. u. 77}, L. Iulius Ursus, Egyiptom praefectusa, Berenikéből visszatérően utasítást adott, hogy egy kutat (hydreuma) keressenek ezen a helyen. Miután megtalálták, megparancsolta, hogy egy erődöt (praesidium) és víztározót (lacus) építsenek, M. Trebonius Valens praefectus montis Berenicidis (Bereniké sivatagi régiója praefectusának) irányítása alatt.

Hasonló szövegű feliratot találtak több erődnél is (például Aphroditésnél),³⁰ ami arra utal, hogy lehetett egy helytartói körlevél, amelyet a helyi kőfaragó lemásolt, majd továbbküldtek.³¹ A szervezett erődépítési munkálatok Vespasianus idejében indultak meg, a sivatagi rablók fokozódó támadásai miatt erre szükség.

A feliratok és az ásások eredményei segítenek megfejteni Plinius vitatott értelmezésű mondatát: *Est et aliud Hydreuma Vetus – Trogodyticum nominatur –, ubi praesidium excubat deverticulo duum milium; distat a Novo Hydreumate VII. (Természetrz VI. 26. 103).*³² Problémás a mondatban a *deverticulum* szó fordítása, ugyanis többféle jelentéssel is találkozunk: ‘mellékút’; ‘egy olyan hely, ahová letér az utazó a főútról, ahol megpihen’; ‘szállás’; ‘kiterés’; illetve elvont értelemben ‘elkalandozás, kitérő’ jelentésben is előfordul. A korai császárkor különböző szerzőit (Livius, Valerius Maximus, Plinius, Iuvenalis, Tacitus, Suetonius, Fronto) vizsgálva megállapíthatjuk, hogy a *deverticulum* szót mind a négyféle értelemben használják, és egy szerző a szó több jelentését is alkalmazza.

Az említett mondatnál a Plinius-fordítók is különböző megoldásokat kínálnak: a ‘mellékút’ jelentést használja a francia Budé-kiadásban André (1980), az olasz kiadásban Conti (1982), a ‘szállás’ jelentést használja az angol Loeb-kiadásban Rackham (1942), és a német Tusculum sorozatban Brodersen (1996).

Plinius munkáját vizsgálva megállapíthatjuk, hogy a szerző a mérföldben kifejezett távolságot következetesen adja meg, például a 102. caputnál a 2 mérföld jelölése: „MM p”. Nem tűnik valószínűnek, hogy a következő caputnál *duum milium* kifejezéssel adná meg a távolságot. Ezenkívül a sivatagi körülmények sem erősítik meg, hogy egy 2 mérföld hosszú mellékúton öröködjön a helyőrség. Valószínűbb, hogy egy kétezres nagyságú szállásról lehet szó. A helyszínt ismerő, a feltárásokat vezető régész, Sidebotham 1986-os monográfiájában egyértelműen erődnek nevezi *Vetus Hydreuma praesidiumát*.³³ Ugyanezt erősíti meg Colin Adams 2007-ben Oxfordban kiadott monográfiájában.³⁴ Plinius mondatát ellenben mindkét szerző félrefordította: 2000 férőhelyű erődöt említenek. Ezek az erődök azonban kis utárlomások voltak. Cuvigny ostrakon-kutatásai alapján tudjuk, hogy a *praesidiumok* katonai helyőrsége 3-5 lovasból és 8-10 gyalogosból állt, tehát a kis erődök létszáma mindössze 15 fős lehetett.³⁵ Sidebotham személyesen is tapasztalta a helyszínen, hogy az erődök kisméretűek, ezért Plinius állítását tévesnek minősítette az erőd nagyságára vonatkozóan. Valójában nem pontosan fordított. Plinius ugyanis nem egy 2000 férőhelyű erődről írt *Vetus Hydreumánál*, hanem egy olyan erődről, amely egy 2000 fő befogadására alkalmas (ideiglenes) szállásra felügyel.

Az említett Plinius-mondat azért is fontos, mert a szállítás volumenére utalhat, amiről igen kevés információval rendelkezünk. A mondat értelmezése azért is problémás, mert a kb. 2000 fős szállás túlságosan nagyméretűnek tűnik a sivatagi szállítás és a távolsági kereskedelem vonatkozásában.

Figyelembe kell vennünk azonban, hogy a vitorlás hajók indulása a Níluson a passzátszelekhez, az Indiai-óceánra a monszonszelekhez volt kötve. Plinius azt

írja, hogy hajózni a nyár közepén, a Kutya csillagkép feljövele előtt, vagy közvetlenül utána kezdenek (*Természetrajz* VI. 26. 104), vagyis kb. július 20. után. Ez azt jelenti, hogy viszonylag rövid idő alatt (néhány hét alatt), nagyjából egy időben kellett eljutni a kereskedőknek az áruikkal a hajókhöz. Időszakosan, de akkor igen sok embernek kellett szállást biztosítani a Vörös-tengeri kikötőknél. Strabón egyiptomi utazása idején (Kr. e. 26–24) azt írja, hogy 120 hajó indult Indiába. Ez a szám a Kr. u. 1. század folyamán még jelentősen növekedett. Ezek a hajók hatalmasak voltak, mivel a 100 km/órás, viharos erejű délnyugati monszunszéllel kellett megküzdeniük. Plinius azt írja, hogy az Indiába tartó hajó úrtartalma 3000 amfora, azaz 75 tonna volt (*Természetrajz* VI. 24. 82).³⁶

A berenikéi kikötő a feltárások szerint azonban nem volt túl nagy, állandó épülete egy szentély és néhány raktárépület lehetett, vagyis – véleményem szerint – a kikötő körzetében kellett megoldani a sok ember és áru elhelyezését és védelmét. Vetus Hydreuma a Keleti-sivatagon átvezető útvonal utolsó állomása volt, kb. 15-20 km-es távolságban Berenikétől, így a megfelelő

időpontban 3-4 óra alatt elérhették a kikötőt. Ezen kívül több útvonal is vezetett Vetus Hydreumába, vagyis feltételezhetjük, hogy ez a hely gyűjtőállomásként működött. Vetus Hydreuma kiemelt szerepére utal, hogy a következő időszakban újabb kőből épített erődöket emeltek a területén, mára öt erőd maradványát találták meg.³⁷ Ezek alapján a Plinius által említett 2000-es férőhelyű ideiglenes karavánszeráj az 1. század derekán, a Római Birodalom és India közötti kereskedelem fénykorában nem tűnik túlzott méretűnek.

Összefoglalva tehát – az eddigi feltételezésekkel szemben – a fentiek alapján úgy tűnik, hogy a kis kapacitású berenikéi kikötő úgy tudta ellátni a mintegy 120 nagy hajó rövid idő alatti berakodását és indulását, hogy a közelében működött a kb. 2000 főt és karavánjaikat befogadó szálláshely (*deverticulum*) Vetus Hydreumánál, ahonnan szervezetten, egymást követve tudtak a kikötőbe vonulni és berakodni. A szállás védelmére épült meg a Koptos és Bereniké közötti útvonal első kis kőerődje (*praesidium*), amelyről – a ránk maradt források közül – elsőként Plinius tájékoztat.

Jegyzetek

- Hopkins 1982, 82.
- Casson 1989, 11–12.
- Székely 2008, 26–32.
- Harrauer 1985, 127.
- Sidebotham–Zitterkopf 1995, 42–43. Berenikéhez lásd PME 1, 2, 18, 19, 21. Magyarul: Salgó 2010.
- A *hydreuma* kövekkel körülfalazott vízelőhely, amit a rómaiak a karavánutak mentén, mindig közvetlenül az út mellett, a völgyek közepén létesítettek.
- Plinius e fejezeteknél Iuba művére támaszkodott.
- Sidebotham 2011, 179.
- Vö. Diod. Sic. I. 33. 9.
- Töttössy Csaba fordítása.
- Desanges 1978, 263–264.
- Kb. 96,8 km, 29,6 m, 8,88 m. Az ókori számadatokat kritikusan kell fogadnunk. Ennek egyik oka, hogy a szerzők különbözőképpen használták a mértékegységeket. A csatorna mérete minden egyes kortársnál változott.
- Az *Amnis Traianus*ról bővebben: Young 2001, 76–77.
- A Szuzei-csatorna átadásakor (1869) már gőzhajókat használtak.
- A 2. századi Ptolemaios hat egyiptomi kikötőről írt: Arsinoe-Clysma, Myos-Hormos, Philoteras, Leukos Limen, Nechesia és Bereniké (IV. 5. 8). A Vörös-tengeri kikötőkről bővebben: Székely 2008, 34–37 (további bibliográfiával); Sidebotham 2011, 175–189.
- Lásd Sidebotham 1991, 19.
- Abu Sha’ar-nál a Delaware-i Egyetem végzett feltárást 1987 és 1993 között, Berenikénél a Delaware-i Egyetem és a Leideni Egyetem 1994 és 1995 között. Lásd www.archbase.com/berenike/, illetve Sidebotham 1986, Sidebotham 2005. A Bereniké-projekt 2009-ben folytatódott a legjelentősebb amerikai kutató, Steven Sidebotham vezetésével (lásd Sidebotham 2011). Quseir al Qadimnál a Chicagói Egyetem Keleti Intézete (1978, 1980, 1982), majd a kilencvenes években a Southamptoni Egyetem végzett feltáráásokat David Peacock vezetésével (lásd Zitterkopf–Sidebotham 1989, 155–189, illetve www.arch.soton.ac.uk/Research/Quseir/). 1994 óta a Koptos–Quseir közötti 180 km-es úton található kis római erődök hálózatának feltáráásával a francia Hélène Cuvigny papiroológust bízták meg (lásd Cuvigny 2001; Cuvigny 2005). 1998–2004 között Bir Minayh-nál az ELTE Egyiptológiai Tanszéke folytatott kutatásokat Luft Ulrich vezetésével. A kutatási beszámoló megjelent 2010-ben: Luft Ulrich (szerk.), *BI’R MINAYH, Report on the Survey 1998–2004*, Archeolingua, 2010.
- Peacock 1993, 226–232; Quseir al-Qadim 6-8 km-re északra található a mai Quseir városától. Quseirt a kutatók sokáig az ókori Leukos Limen városával azonosították.
- Bülow-Jacobsen–Cuvigny 1994, 27–38; Whitcomb 2005, 83–103; Peacock–Blue 2006.
- A Keleti-sivatag forrásairól és kutatástörténetéről jó áttekintést nyújt Lassányi Gábor *Az antik világ határán. A Keleti-sivatag a kései ókorban* című kiadatlan PhD-disszertációjában (2009).
- Sidebotham–Zitterkopf 1995, 40.
- Az *Itinerarium Antonini* útvonalleírásokat tartalmaz a római hadsereg számára, a 3. század végén állították össze. Nevét a gyűjtemény elejére került útleírás kezdő sorairól kapta, amely valószínűleg Caracalla 214/215. évi egyiptomi útjával kapcsolatos.
- Sidebotham–Zitterkopf 1995, 42–43.
- Az állomás elhelyezésénél természetesen figyelembe kellett venni a terep adottságokat és a vízelérhetőséget is.
- 1 római mérföld = 1479 m.
- Bagnall–Bülow-Jacobsen–Cuvigny 2001, 331.
- Dessau 1892–1916. A felirat szövege: *Per eosdem, qui supra scripti sunt, | lacci aedificati et dedicati sunt: Apollonos hydreuma VII k. Ianuar., | Compasi k. Augustis, | Berenicide XVIII k. Ianuar. | Myoshormi idus Ianuar. | castram {sic!} aedificaverunt et referunt.*
- De Romanis 1996, 172–174.
- APIS berenice.apis.120; Bagnall–Bülow-Jacobsen–Cuvigny 2001, 328–329. A felirat szövege: *Anno VIII Imp(eratoris) | Caesar(is) Aug(usti) Vespasiani | L(ucius) Iulius Ursus pr(aefectus) Aegy(pti) rediens a | Bern(icide) hoc loco ydreuma quaeri praecepit. | hoc cum esset inventum praesidium et | lacus aedificari iussit cura(m) agente | M(arco) Trebonio Valente praefecto mont<i>s | Bernicidis.*
- A felirat töredékesen került elő Aphroditésnél: *Anno... | L Iulius Ursus.....hoc | loco hydreuma...iavit et cum esset | in...um prae-*

- sidium...us aedificari iussit | cur am agente operis M Trebonio Valente praef Bernic.* 1956-ban értelmezték, kiegészítették. Kiegészítve: AE 1956, 57. felirat (Jones–Birley; Bernard) = Belfiore 2004. A 2001-ben talált felirat alapján újra kellett értelmezni.
- 31 Bagnall–Bülow-Jacobsen–Cuvigny 2001, 328–329.
- 32 Székely 2010, 66–67.
- 33 Sidebotham 1986, 60.
- 34 Adams 2007, 38.
- 35 Cuvigny 2005, 2–5. Az egyik erődnek ismerjük a pontos adatait is: a nyugati fal mérete: 38,4 m, a déli fal 23,85 m.
- 36 Építettek 240 tonnás teherbírású hajókat is, amelyek legalább 10 m szélesek és 30 m hosszúak lehettek.
- 37 Lásd Sidebotham–Zitterkopf 1995, 42.

Bibliográfia

- Adams 2007: Adams, C., *Land Transport in Roman Egypt*, Oxford, 2007.
- André 1980: Pline L’Ancien, *Histoire Naturelle*. Livre VI. Texte établi, traduit et commenté par André, J. et. Filliozat, J., Paris, 1980.
- Bagnall–Bülow-Jacobsen–Cuvigny 2001: Bagnall, R. S. – Bülow-Jacobsen, A. – Cuvigny, H., „Security and Water on the Eastern Desert Roads: the Prefect Iulius Ursus and the Construction of praesidia under Vespasian”: *JRA* 14 (2001) 325–333.
- Baldrige 1995: Baldrige, J., *Berenike: Roman Trade on the Red Sea Coast of Egypt*. <http://www.ling.upenn.edu/~jason2/papers/bnikepr.htm>
- Belfiore 2004: Belfiore, S., *Il Periplo del Mare Eritreo*, Roma, 2004.
- Bernand 1984: Bernard, A., *Les portes du désert*, Paris, 1984.
- Boussac–Salles 2005: Boussac, M.-F. – Salles, J.-F. (szerk.), *A Gateway from the Eastern Mediterranean to India. The Red Sea in Antiquity*, Manohar, 2005.
- Brodersen 1996: C. Plinius Secundus d. Ä., *Naturkunde*. VI. *Geographie: Asien*. Von Brodersen, K., München, 1996 (Sammlung Tusculum).
- Bülow-Jacobsen–Cuvigny–Fournet 1994: Bülow-Jacobsen, A. – Cuvigny, H. – Fournet, J.-L., „The Identification of Myos Hormos. New Papyrological Evidence”: *BIFAO* 94 (1994) 27–38.
- Casson 1989: Casson, L., *The Periplus Maris Erythraei*, Princeton, 1989.
- Conte 1982: Gaius Plinius Secundo, *Storia naturale*. Ed., trad. e note di G. B. Conte, Torino, 1982.
- Cuvigny 2001: Cuvigny, H. (szerk.), *La route de Myos Hormos* (IFAO), Cairo, 2001.
- Cuvigny 2005: Cuvigny, H., „Researches in the Eastern Desert 1996–1999”: Boussac–Salles 2005, 31–42.
- Cuvigny 2005: Cuvigny, H., *Ostraca de Krokodilo. La correspondance militaire et sa circulation (O. Krok. 1-151)*, Le Caire, 2005.
- De Romanis 1996: De Romanis, F., *Cassia, cinnamono, ossidiana: uomini e merci tra Oceano Indiano e Mediterraneo*, Roma, 1996.
- Desanges 1978: Desanges, J., *Recherches sur l’Activité des Méditerranéens aux confins de l’Afrique (VI^e siècle avant J.-C. -IV^e siècle après J.-C.)*, Rome, 1978.
- Dessau, H. (ed.), *ILS*, Berlin, 1892–1916.
- Harrauer 1985: Harrauer, H. – Sijpestejn, P. J., „Ein neues Dokument zu Roms Indienhandel. P. Vindob. G 40822”: *Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften* 122 (1985) 124–155.
- Hopkins 1982: Hopkins, K., „The Transport of Staples in the Roman Empire”: *Trade in Staples in Antiquity (Greece and Rome)*, Budapest, 1982, 80–87.
- Jones, H. M. – Birley, E., „AE 1956”: Bernard 1984.
- Kennedy 1985: Kennedy, D., „The Composition of a Military Work Party in Roman Egypt (ILS 2483: Coptos)”: *JEA* 71 (1985) 156–160.
- Peacock 1993: Peacock, D. P. S., „The Site of Myos Hormos: a View from Space”: *JRA* 6 (1993) 226–232.
- Peacock–Blue 2006: Peacock, D. – Blue, L. (szerk.), *Myos Hormos – Quseir al-Qadim, Roman and Islamic Ports on the Red Sea, Volume 1: The Survey and Report on the Excavations*, Oxford, 2006.
- Rackham 1942: *Pliny: Natural History in Ten Volumes with an English Translation II. libri III–VIII*, ed. H. Rackham, London–Cambridge, 1942.
- Salgó 2010: *A Vörös-tenger körülhajózása*. Fordította, az előszót és a jegyzeteket írta W. Salgó Ágnes (Acta Antiqua et Archaeologica. Supplementum XI), Szeged, 2010.
- Sidebotham 1986: Sidebotham, S. E., *Roman Economic Policy in the Erythra Thalassa 30 B.C. – A.D. 217*, Leiden, 1986.
- Sidebotham 1991: Sidebotham, S. E., „Ports of the Red Sea and the Arabia-India Trade”: Begley, V. – De Puma, R. D. (szerk.), *Rome and India. The Ancient Sea Trade*, Wisconsin, 1991.
- Sidebotham–Zitterkopf 1995: Sidebotham, S. E. – Zitterkopf, R. E., „Routes Through the Eastern Desert of Egypt”: *Expedition* 37 (1995/2) 39–52.
- Sidebotham–Wendrich 2001–2002: Sidebotham, S. E. – Wendrich, W. Z., „Berenike – Archaeological Fieldwork at a Ptolemaic-Roman Port on the Red Sea Coast of Egypt 1999–2001”: *Sahara* 13 (2001–2002) 23–50.
- Sidebotham 2005: Sidebotham, S. E., „An Overview of Archaeological Work in the Eastern Desert and Along the Red Sea Coast of Egypt by the University of Delaware – Leiden University, 1987–1995”: Boussac–Salles 2005, 105–115.
- Sidebotham 2011: Sidebotham, S. E., *Berenike and the Ancient Maritime Spice Route*, Berkeley – Los Angeles – London, 2011.
- Székely 2008: Székely Melinda, *Kereskedelem Róma és India között*, Szeged, 2008.
- Székely 2010: Székely, M., „Tra Coptos e Berenice (Plin. Nat. Hist. 6, 26, 100-106)”: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 50 (2010) 63–69.
- Tomber 2005: Tomber, R., „Trade Relations in the Eastern Mediterranean and Beyond: the Egyptian-Indian Connection”: Briese, M. B. – Vaag, L. E. (szerk.), *Trade Relations in the Eastern Mediterranean from the Late Hellenistic Period to Late Antiquity: The Ceramic Evidence*, Odense, 2005.
- Whitcomb 2005: Whitcomb, D., „Quseir al-Qadim and the location of Myos Hormos”: Boussac–Salles 2005, 83–103.
- Young 2001: Young, G. K., *Rome’s Eastern Trade. International Commerce and Imperial Policy. 31 BC – AD 305*, London – New York, 2001.
- Zitterkopf–Sidebotham 1989: Zitterkopf, R. A. – Sidebotham, S. E., „Stations and Towers on the Quseir-Nile Road”: *JRA* 75 (1989) 155–189.

A Középső Birodalom és Róma – avagy miképpen képzeltek el a kínaiak a Római Birodalmat?

Hoppál Krisztina

Arról, hogy az idegen népek miként látták a Római Birodalmat, mennyit értettek meg felépítéséből, működéséből, kormányzásának, adminisztrációjának és gazdaságának részleteiből, meglehetősen kevés adat áll rendelkezésünkre. Éppen ezért az, hogy egy a civilizáltság és szervezethez hasonló államalakulat, a korabeli Kína – vagyis a „Középső Birodalom”¹ – hogyan képzelte el a távoli nyugat lakóit és írta le azok országát, értékes adalékokkal szolgálhat nem csupán a Római Birodalom alaposabb megismeréséhez, de a rómaiak által közvetített birodalomkép árnyalásához is.

Mindezt mi sem bizonyítja jobban, mint hogy a téma már a 19. századtól igen kedvelt és kutatott területnek számított – elsősorban sinológus körökben. A legtöbb publikáció azonban a kínai szövegek igen részletes, kommentárokkal ellátott fordításában, illetve egy-egy részterület vagy probléma elemzésében merült ki, s csupán a legkritikább esetekben vizsgálták együtt az írott forrásokat és a régészeti leleteket.² Mindezt részben a klasszikus kínai források kutatásának nehézsége, a szövegek értelmezésének bonyolultsága eredményezte.

Írott források

A Római Birodalmat, illetve Bizáncot említő kínai források közül ötnek az adatai vehetők össze a római császárkor időszakával, amelyek összeállítása azonban akár több száz évvel a tárgyalt események utánra tehető. Ezek közül a kései Han-dinasztia (Kr. u. 25–220) történetét bemutató *Hou Han shu* (後漢書), illetve a *Wei-dinasztia* (Kr. u. 221–265) rövid története címet viselő *Wei lüe* (魏略) tekinthetők a legrészletesebbnek. Előbbi szerkesztője a 398 és 445 között tevékenykedő Fan Ye (范曄), utóbbié a feltehetőleg 297 előtt alkotó Yu Huan (魚豢). A rejtélyes szerző eredeti munkája elveszett, azonban a Wei-, Shu- és Wu-dinasztiák (魏朝, 蜀朝, 吳朝) (Kr. u. 220–280) történetét összefoglaló *San guo zhi* (三國志), azaz a *Három birodalom feljegyzései* című munkában jegyzetként megtalálható. E két, megközelítőleg kortárs múnél jóval kivonatoltabb a 7. század elején keletkezett, a Jin-dinasztia (Kr. u. 265–420) történetét bemutató *Jin shu* (晉書). Az északi Wei-dinasztia (北魏朝) (Kr. u. 386–534) történetét összefoglaló *Wei shu* (魏書) több tekintetben is a *Hou Han shu*, illetve a *Wei lüe* adataira hivatkozik, néhány egyedi információval egészítve ki azokat. Szerkesztője az 506 és 572 között alkotó Wei Shou (魏收), műve hitelességét azonban jelentősen csökkenté, hogy a szöveg mai formájában – amely a 11. században jött létre – erősen hiányos. Huszonkilenc fejezet veszett el, amelyeket a 7. század elején keletkezett *Bei shi* (北史), azaz *Északi történet* vonatkozó részeivel pótolták. A két szöveg között mára már kimutathatók kisebb különbségek.

A legkevésbé részletes munka a Song-dinasztia (宋朝) történetét (Kr. u. 420–479) ismertető *Song shu* (宋書), melynek szerzője a 441 és 513 között tevékenykedő Shen Yue (沈約).

A források hitelessége

Bár roppant kecsesgató a klasszikus kínai szövegek Római Birodalomra vonatkozó részeinek elemzése, vizsgálatuk, értelmezésük kivételes körültekintést igényel. Mindezt nem csupán a fordítási nehézségek, de sajátos jellemzőik is nehezítik.

A bemutatott klasszikus kínai források a hivatalos történetírói munkák közé tartoznak,³ amelyek közös vonása, hogy létrehozásuk, kiegészítéseik a következő dinasztia császáranak parancsára történtek, a hivatalosan felállított és fizetett történetírói hivatal által. Ennek következtében a hivatalnokok sajátos, sztereotip szűrőn keresztül jegyezték le információikat. Nincsenek bennük a szerzőre utaló egyéni vonások, és szakaszokra darabolt történelem ismerhető meg belőlük, hiszen az egyes dinasztiák egymástól függetlenül alkották meg az előző dinasztiára vonatkozó munkákat. A barbárokra, idegen népekre vonatkozó utalások elsősorban a *liezhuan* (列傳), azaz életrajzi elbeszélések és a *zhi* (志), azaz értekezések fejezetekben olvashatók.⁴ A feljegyzések általában nem egykorúak a történetekkel, így a szövegekbe történeti tévedések is bekerülhettek. Továbbá a szerzők adott témában való jártasságától függően jellemző a császári archívumokban található, akár több száz éves munkák adatainak feltétel nélküli felhasználása és a kínai mértékegységek szabados használata.

Emellett a fennmaradt művek esetleges torzulásaival is számolni kell. A szövegek információinak hitelessége mellett további problémát jelent a többjelentésű klasszikus írásjegyek értelmezése, a különböző modern kiadványok olykor eltérő központozása,⁵ s a kínai nyelv fejlődése, amely – más nyelvekhez hasonlóan – a szavak jelentésének változásait is maga után vonta.

A forrásokban szereplő idegen nevek és helynevek azonosítása ugyancsak nehézségekbe ütközik. Egyrészt ugyanazon földrajzi helynek több megnevezése is lehetett a különböző korokban, de akár egy időben is, illetve egy névvel több helyet is illethettek.⁶ A külföldi megnevezések esetében a probléma még összetettebb. Bizonyos esetekben a kínai elnevezés hangtani megfontolások alapján keletkezett, azonban a Római Birodalom megnevezéseivel és földrajzi helyeivel kapcsolatban igen nehéz megállapítani, mely nyelvek alapján történt a hangtani megfeleltetés. Ezenkívül akár tartalmi fordításokkal is lehet számolni, illetve egy-egy, a kínai auktorok által jellemzőnek vagy érdekesnek tartott tulajdonság kihangsúlyozásával, ami a Kínai Birodalom környezetében élő barbárok esetében például rendkívül gyakori volt.⁷

Mindezek az egyes forráshelyek értelmezésére alapvető befolyást gyakorolnak, s így azok csak kellő elővigyázatossággal kezelhetők.

A Római Birodalom jellemzése

Elnevezés

A fentiekben bemutatott klasszikus kínai források közös vonása, hogy az általuk leírt, a távoli nyugaton elhelyezkedő államalakulatot a Daqin (大秦) névvel illetik. A kifejezés jelentése „Nagy Qin” (秦), második írásjegye a híres Qin-államra (秦國) vonatkozó utalás, amelynek kiemelkedő uralkodója, Ying

Zheng (嬴政) Kr. e. 247-ben történt hatalomra kerülését követően sorozatos háborúkban legyőzte a környező fejedelmeket, s Kr. e. 221-ben egyesítette Kínát. Ezt követően vette fel a Qin Shihuang (秦始皇), „Qin Első Császára” címet, s a császár-titulus a későbbiekben az uralkodók hagyományos elnevezésévé vált.

A központosított hatalom jelképét, a Qin-dinasztiát (秦朝) kétségkívül nagy tisztelet övezte az időszakban, s a források magyarázata szerint, mivel Daqin országának lakói a kínaiakhoz hasonlóan magasak, becsületesek és nyíltszívűek, a „Nagy Qin” (秦) elnevezéssel illették őket. A krónikák egyöntetűen a távoli nyugatra, a Nyugati- (西海) vagy Nagy-tengeren (大海) túlra helyezik Daqint, s a 19. század meghatározó sinológusai szerint már önmagában az a tény, hogy egy a kínaiakéhoz hasonló, fejlett civilizáció létéről értesülünk a területen, bizonyítja, hogy csakis a Római Birodalomról beszélhetnek a krónikások. Az azonban, hogy a történetírói munkák leírásai a Birodalom egészére, vagy keleti területeire, esetleg csupán Syria provinciára vonatkoznak-e, heves vitákat vált ki a kutatókból. A problémát a földrajzi szempont, Daqin Anxihoz (安息), azaz Parthiához viszonyított elhelyezkedése – pontosabban a helynevek római és parthus településekkel való azonosításának vágya – tovább mélyíti. További problémát jelent Daqin vazallus államainak felsorolása a *Wei lü*-ben, amelyek minden bizonnyal nem kizárólagosan a Római Birodalomtól független egységek, de befolyásos *metropolisok*, akár *provinciák* is lehetnek. E települések pontosabb meghatározása azonban rendkívül nehéz; ugyanakkor a kínaiak rómaiakról alkotott képére nincs befolyással – csupán a krónikák földrajzi tájékozottságára világíthat rá.

Mindazonáltal a források további részeinek összevetése a Római Birodalommal kapcsolatos tudásunkkal árnyalhatja a problémát, s ha a földrajzi nevek azonosítására nem is adhat választ, de hozzájárulhat az említett kérdés eldöntéséhez, vagyis hogy a teljes Birodalmat, avagy annak egy részét jelölték a kínaiak a Daqin névvel.

Daqin fővárosa

Az ország fővárosának meghatározása ugyancsak problémás, hiszen attól függően, hogyan értelmezzük a Daqin kifejezést, az adatok vonatkozhatnak Rómára vagy Antiochia ad Orontem városára is. A források a nagy kiterjedésű, folyótorkolatnál elhelyezkedő királyi városra vonatkozó információi nem perdöntőek, miként a *Wei shu*-ban szereplő Andu (安都) megnevezés sem, amely értelmezhető Antiochia hangtani átírásaként, de „Békés Város” jelentése a 4. századtól egyre gyakrabban alkalmazott *Urbs Roma Beata*, illetve *Urbs Roma Felix* kifejezésekkel is összevethető.

Tovább bonyolítja a kérdést a források azon állítása, miszerint a főváros öt palotára oszlik, illetve a *Wei shu* némileg eltérő, s igen nehezen értelmezhető adata négy városról vagy fallal körülvett városrészről, illetve a központban található királyi rezidenciáról. Utóbbi leírás a terület egyik legelismertebb kutatója, F. Hirth szerint összevethető Antiochiával. Feltételezése szerint – Strabón nyomán – az Orontes szigetén található Regia lehetett a központ, s a folyótól délre elhelyezkedő három fallal körülvett régiót az északra található *suburbiá*-val kiegészítve

rekonstruálhatjuk a kínai krónika által írottakat. Bár a város életében a 4. század valóban jelentett változásokat – egyrészt az Orontes szigetén a 3. században épített palotát újabb épületekkel egészítették ki, továbbá a *suburbia* területét is egyre inkább beépítették –, topográfiájának részletei az ásatások dacára is homályosak.⁸

Adminisztráció

Daqin kormányzásának, adminisztrációjának részleteiről a kínai művek szintén árulkodnak, értelmezésük azonban csak kellő körültekintéssel lehetséges.

A különböző forráshelyek megközelítőleg hasonlóan számolnak be arról, hogy a király öt palotája közül mindig másokban tart kihallgatást, s az adóügyek és az igazságszolgáltatással kapcsolatos teendők akár kora hajnaltól késő estig elfoglalhatják. Valahányszor útra kel, egy zsákos ember követi, aki összegyűjti a királynak szánt kérvényeket, amelyek jogosságáról az uralkodó határoz. Mindegyik palotájában megtalálható az írott dokumentációért felelős testület. Emellett létezik egy harminchat generális alkotta gyűlés, amelynek feladata az állam ügyeinek megvitatása. A király személye nem állandó, a legméltóbbat választják ki a posztra. Ha az országban valamilyen váratlan katasztrófa történik, mint a gyakori és különösen intenzív szél és esőzések, eltávolítják, s valaki mást neveznek ki a helyére. A hatalmától megfosztott uralkodó harag nélkül elfogadja az új király kinevezését.

A *Wei shu* ez esetben is kissé eltérően nyilatkozik: valahányszor a helyzet úgy követeli, s a négy régió valamelyikének megvitatni való ügye van, a négy város hivatalnokai összegyűlnek a király palotájában. Amint a király jóváhagyta határozataikat, az bekerül a gyakorlatba. Háromévente egyszer az uralkodó elvegyül a nép között, s ha valakinek peres ügye van, a király határoz. A kevésbé jelentős esetekben megrója, a fontosabbaknál eltávolítja a felelős hivatalnokot, s helyére egy alkalmasabbat nevez ki.

A *Wei shu* a többi forrástól eltérő információinak egyik oka lehet az – ahogy D. D. Leslie és K. H. J. Gardiner is feltételezi⁹ –, hogy a forrás tévesen nevezi Andut Daqin fővárosának, s utóbbiról csupán az előző történeti munkák beszélnek. Azonban érdemes figyelembe venni, hogy a krónika a 4–5. századra vonatkozó adatokat dolgozza föl, azt az időszakot, amikor a római területek – legyen az akár az egész Birodalom, vagy csupán egy régiója – közigazgatása alapvetően megváltozott.

Továbbá nem tűnik meggyőzőnek a szerzőpáros arra alapozott érvelése sem, hogy Antiochia ad Orontem nem lehet *Daqin du* (大秦都), mivel nem volt a Római Birodalom fővárosa. Ahogy a vazallus államok azonosításakor sem egyértelműek a krónikák kifejezései, ez esetben is lehetséges, hogy a keleti területek egyik legfontosabb kereskedelmi és adminisztratív központját tekintették fővárosnak.

A fenti munkák Daqin királyának leváltására, illetve az új, arra érdemes uralkodó kinevezésére vonatkozó részei összevethetők az *optimus princeps* személyének kiválasztásával, miszerint a császár feladata – az isteni előrelátás, a *divina providentia* jóvoltából – a legalkalmasabb utód megtalálása. Annak alapján azonban, hogy a trónjától megfosztott uralkodó nem érez dühöt, érdemesebb talán egy nagy hatalmú helytartóra – aki leváltásával esetleg *cursus honorum*ának egy újabb lépcsőfokát érte el –, s nem a császárra gondolni, bár kétségkívül lehetséges a katonacsászárok hatalomváltásainak idealizált értelmezése is.

A császár-értelmezést fogadja el J. E. Hill is, s szerinte a források által említett harminchat generális a császári tanácsadó testület, a *consilium principis* lenne.¹⁰ Ennek részint ellentmond, hogy a császár barátai, az *amici principis* száma nem volt állandó s meghatározott, továbbá hogy a császár más *magistratusok* alkotta *consilium* véleményét is kikérhette.

Lehetséges azonban, hogy a harminchat generális Antiochia ad Orontem növekvő jelentőségű városi tanácsára utalna. Az antiochiai születésű szónok és gondolkodó, Libanius tanúsága szerint az egész város úgy viszonyult a *curiales*hez, mint fa a gyökereihez (Libanius, *Orationes* XI. 133–138). A törvényhozásban közvetett szerepet játszottak, tanácsaikat meghallgatva hozta meg a helytartó döntéseit (Libanius, *Orationes* XXXV. 6).

Wei lüe

Daqin államát Lijiannek is nevezik. [...] Ennek az országnak a földjén megterem a fenyő, a ciprus, a japánakác, a szivarfa, a bambusz, a nád, a fűz, a mandulafa és mindenfajta egyéb növény is. A nép termeszt az öt növényt, és lovat, öszvért, szamarat, tevét és selyemhernyót tenyészt. Sok különleges mágiát gyakorolnak, tüzet fújnak a szájukon át, megkötözik és kiszabadítják magukat, tizenkét labdán zsonglőrködnek, szokatlan tehetséggel.

Jin shu

[...] Királyának öt palotája van, a paloták tíz li távolságra helyezkednek el egymástól. (A király) minden reggel meghallgatja az ügyeket az egyik palotában, majd miután végzett, újrakezdi (egy másikban). Valahányszor az országot váratlan szerencsétlenség sújtja, egy érdemes ember nyomban felemelkedik, és eltávolítja a régi királyt. Az elűzött (uralkodó) nem mer haragot mutatni.

Wei shu

[...] Az mondják, Daqin nyugati tengerének vizétől nyugatra van egy folyó. A folyó délről nyugatra folyik. A folyótól nyugatra van egy észak-déli hegyvonulat. A hegytől nyugatra van a Vörös-víz. (Ettől) nyugatra van a Fehér Jáde-hegy. A Fehér Jáde-hegytől nyugatra van a Xiwangmu shan (Nyugati Király Anyjának hegye), (ahol) a jádecsarnok(ok) is található(k).

Mindazonáltal fontos szem előtt tartani, hogy a harminchat mint szám értelmezhető úgynevezett pszeudo-számként is, amelynek jelentése egyszerűen „sok, megszámlálhatatlan”.

A kínai források adatait támasztja alá az a tény is, hogy a *provincia* helytartója szinte korlátlan hatalommal rendelkezett, bizonyos esetekben még a császári parancsok kihirdetését is megtagadhatta (Libanius, *Orationes* XLVIII. 15). Személyét a krónikák vélhették akár a terület királyának is. Szintén valószínűsíti a helytartóként történő azonosítást, hogy az adóügyek vizsgálatát és az igazságszolgáltatással járó feladatokat kora reggeltől akár késő estig is folytathatta, mint ahogy ezt Libanius (*Orationes* XXVI. 33–34) és a *Wei lüe* (三國志:魏書三十烏丸鮮卑東夷傳第三十¹¹) is kiemeli.

Ugyancsak Libanius adatai világítanak rá, hogy a kormányzó kötelessége az olykor demonstrációba átsapó *acclamatiók* fogadása és a panaszok meghallgatása (*Orationes* XLV. 8; 21; XXVI. 18; XXVII. 32). E kötelességeknek olyan nyilvános helyeken is eleget kellett tennie, mint a színház. Ebből kiindulva nem kizárt, hogy a kínai források Antiochia jelentősebb középületeit vélhették az öt palotának.¹² Emellett bizonyos középületek szükség esetén akár a császári szállás, a *palatium* funkcióját is elláthatták, mint ahogy arról Cassius Dio is említést tesz. A 115-ös földregézés következtében ugyanis Traianus kénytelen volt az ablakon át távozni, s néhány napig a *hippodromban* tartózkodni (Cassius Dio, *Rhómaiké historia* LXVIII. 25. 5).

Köztudott, hogy a rómaiak különös jelentőséget tulajdonítottak a természeti jeleknek, így lehetséges, hogy a források beszámolóit, amelyek a természeti katasztrófák okán (is) leváltott királyról tudósítanak, nem kell szó szerint értelmezni. Mégis érdemes figyelembe venni az Antiochia ad Orontem éghajlatára vonatkozó adatokat, amelyek tanúsága szerint a Mons Silpius irányából gyakran nagy erejű szélviharok érkeztek, különösen az esős évszakban.¹³

Berendezkedés, életmód

A források Daqin lakóira vonatkozó leírásai alapján a daqiniek tudják olvasni a *hu* (胡), azaz idegen írást, magán- és középületeik többemeletesek, zászlólengetés és dobpergés kíséretében, kis, baldachinos kocsikon utaznak. Postaállomásaik, illetve lóváltó helyeik pedig a kínaiakhoz hasonlatosak. Utóbbi adat római viszonylatban összevethető a *mansionesszel*, illetve a *mutationesszel*, amelyeket – a kínai rendszerhez hasonlóan – csupán a megfelelő dokumentummal, *evectióval* vagy *diplomával* rendelkezők használhattak.

További érdekes adalék, hogy a kínai krónikák szerint az utazóknak nem a rablók és banditák miatt kell résen lenniük, hanem a tigrisek és oroszánok ádáz támadásai miatt, amelyek váratlan rajtaütéseikkel veszélyeztetik az utat. A forráshelyek ismét párhuzamba állíthatók a római Kelet régióival. Bár a rablók és banditák garázdálkodásai – különösen a 4. századtól – egyre gyakoribbá váltak Antiochia ad Orontem térségében, az ókori szerzők azonban kiemelik a fontosabb útvonalak biztonságosságát, amelyeket a karavánok védelme érdekében szigorúbban ellenőrizhettek (Johannes Chrysostomos, *Homilia ad stagirium a daemone vexatum* 2. 6; Plinius, *Természetrájsz* VI. 104).

Továbbá a vadállatok, különösen a tigrisek és oroszánok még a késő császárkorban is gyakoriak voltak az Antiochia környéki hegyekben, olyannyira, hogy gyakran szerepeltették őket állatviadalok s egyéb látványosságok alkalmával.¹⁴ Így nagyon is lehetséges, hogy a kereskedelmi utakat sokkal inkább a ragadozók veszélyeztették, mintsem a banditák és rablók – mint ahogy erről a kínai krónikák is megemlékeznek.

Daqin gazdasága

A krónikák Daqint elsősorban mezőgazdasági jellegű országnak írják le, amely gabonában bőséges, s ahol sok különböző fajtájú fát, illetve selyemhernyót és eperfát nevelnek. Emellett földjükön megterem a fenyő és a ciprus, valamint egyéb növények is. A római Közel-Kelet, különösen Syria provincia mezőgazdaságára különösen jellemzőek a kínai auktorok által írottak. Idősebb Plinius tudósít arról, hogy a régió az éhségtől sújtotta Egyiptomot is képes volt ellátni gabonával (*Természetrájsz* XVIII. 63).

Mindamellet a rómaiak selyemhernyó-tenyésztésére vonatkozó forráshelyek komoly vitákat váltottak ki a kutatásban.

Az antik szerzők rávilágítanak arra, hogy a rómaiak szintén rendelkeztek selyemhernyókkal. Idősebb Plinius részletesen beszámol a Cos-szigeti selyem előállításáról (*Természetrájsz* XI. 75–78). S bár az eperfa termesztése és a selyemhernyó háziállatként történő említése a pliniusi leírástól függetlenül különösen hathat, nem feltétlenül mond ellent a római valóságnak. Mivel a kínaiak számára a tenyésztett *bombyx mori* jelentősége nem különbözött az egyéb háziállatokétól, nem meglepő, hogy helyet kapott a felsorolásban. Az eperfa termesztésére külön nem térnek ki, minden esetben a selyemhernyókkal kapcsolatban hangsúlyozzák. Mindezek alapján lehetséges, hogy a források értesülései nem első kézből származtak, tehát kínaiak nem jártak Cos szigetén, s így nem lehetettek tisztában az értékes anyag előállításának mikéntjével, csak a selyem előállításáról kapott részinformációk alapján természetesen megelégtették azokat az általuk alkalmazott módszereknek. Ez magyarázhatná, hogy a 2–3. századi eseményeket feldolgozó kínai krónikák miért hangsúlyozzák a római selyemhernyó-tenyésztést, holott az antik auktorok az 1. századot követően már nem említik.

Természeti kincsek, termékek

Daqin természeti kincseiről meglehetősen részletességgel számolnak be a krónikák. Mindazonáltal a felsorolt termékek azonosítása rendkívül nehéz, több esetben még az összetartozó írásjegyek sem állapíthatók meg.

A krónikák terméklistái alapján különböző tételcsoportok különíthetők el, amelyek nagy része ugyancsak összevethető a római Kelet hasonló produktumaival. A Daqinben megtalálható fémek, mint az arany és ezüst, a drágakövek, gyöngyök és ásványok, mint az orpiment és az arzénszulfid, az állati nyersanyagok, mint a teknőspáncél és rinocérosztülök, végül az illatszerek, mint a *storax* és a mirha mellett a változatosan dekorált szövetek, kárpitok és fátlyak is helyet kapnak a listában. Mindezeket érdemes összevetni az 1. századi hajónapló, a *Periplus Maris Erythraei* adataival:

Erre a piacra [Barygaza vidéke] lehet szállítani bort, főleg itálieit, valamint laodikeait és arabiait, ezen kívül rezet, ónt és ólmot; korallt, topázt, mindenféle ruhaneműt, egyszerű és nyomott mintásat, egy könyök széles, különféle szálakból szőtt öveket, storaxot, mézlótuszt, nyers üveget, arzénsulphidot és antimónport, arany és ezüst denariust, amit bizonyos haszonnal lehet átváltani a helyi pénzre, továbbá nem nagy értékű és nem is sok illatszert. Ilyen alkalmakkor a királynak értékes ezüstárut, zenész rabszolgákat és csinos lányokat szállítanak a háreme számára, finom bort, drága, díszítetlen ruhákat és kiváló minőségű illatszert.

Salgó Ágnes fordítása

Kommunikáció, követségek

A kínai forrásokban szereplő Daqinba küldött kínai követségek közül kettőt érdemes különösen hangsúlyozni.

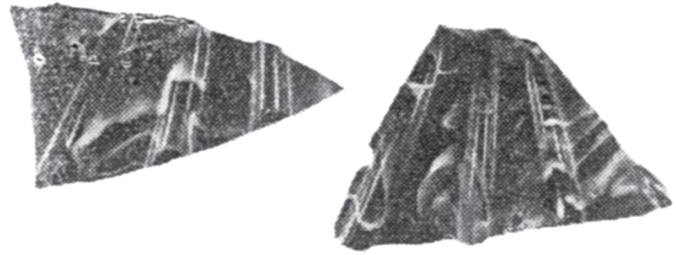
A Kr. u. 97-ben menesztett, Gan Ying (甘英) vezette küldöttség – bár nem érte el célját, Daqint – tekinthető a legelső kommunikációs kísérletnek a két birodalom között.

A krónikák szerint He császár (和帝) uralkodása idején (Kr. u. 88–105) a Nyugati Területek Protektorátusának (西域都護府) vezető hivatalnoka, Ban Chao (班超) generális követségbe küldte Gan Yingot, aki eljutott a Nagy-tengerig, azonban az Anxi, azaz Parthia nyugati határán élő hajósok figyelmeztetésére hallgatva nem kelt át azon, s így nem érte el Daqint. Útvonalával kapcsolatban távolról sem ért egyet a kutatás, mindenestre az bizonyos, hogy a távoli civilizáció, a hatalmas Római Birodalom létezéséről érkező hírek életre hívta küldöttség messzebbre jutott, mint bármely azt megelőző követség.

A kínai források az első daqiniek kezdeményezte kommunikációs kísérletről is megemlékeznek. Huan császár (桓帝) uralkodása idején (Kr. u. 146–167) Daqin királya, Andun (安敦) delegációt küldött Rinan (日南) – azaz minden valószínűség szerint a vietnámi partoknál elhelyezkedő Annam – határain túlról, s elefántagyarat, rinocérosztülköt és teknőspáncélt ajánlott föl. A 166-ban érkezett delegációnak nevet adó *Andun* (安敦) feltehetőleg az Antoninus név átírata, s talán Marcus Aureliusra, esetleg Antoninus Piusra utalhattak a krónikák. Mindazonáltal valószínűtlen, hogy valóban egy, a császár parancsára felállított hivatalos delegációról lenne szó, s feltehetőleg csupán kereskedők egy csoportjáról számol be a *Hou Han shu*.¹⁵ F. Hirth lehetségesnek tartja, hogy a követség a parthus-római háború hozadéka lenne, amelyet 165-ben a Seleuciáig, illetve Ctesiphonig történő római előrenyomulás tett lehetővé.¹⁶ Ahogy arról a kínai krónikák is informálnak, a parthusok saját profitjuk megőrzésére vigyázva megakadályozták a kínai–daqini kapcsolatfelvételt. Az időszak sorozatos háborúi valóban érzékenyen érinthették a római kereskedelmet, ami elősegíthette egy hasonló küldöttség életre hívását.

Régészeti leletek

A krónikák leírásai egyértelművé teszik, hogy a két birodalom közötti kommunikáció meglehetősen ritka lehetett, s elsősorban luxustermékek cseréjén alapult. Mindezt a Kínai Népköz-



1. kép. Két római üvegtörredék a ganquani sírból (An [安]) 1984, 533 nyomán)

társaság területén feltárt, római vonatkozású régészeti leletek is alátámasztják.

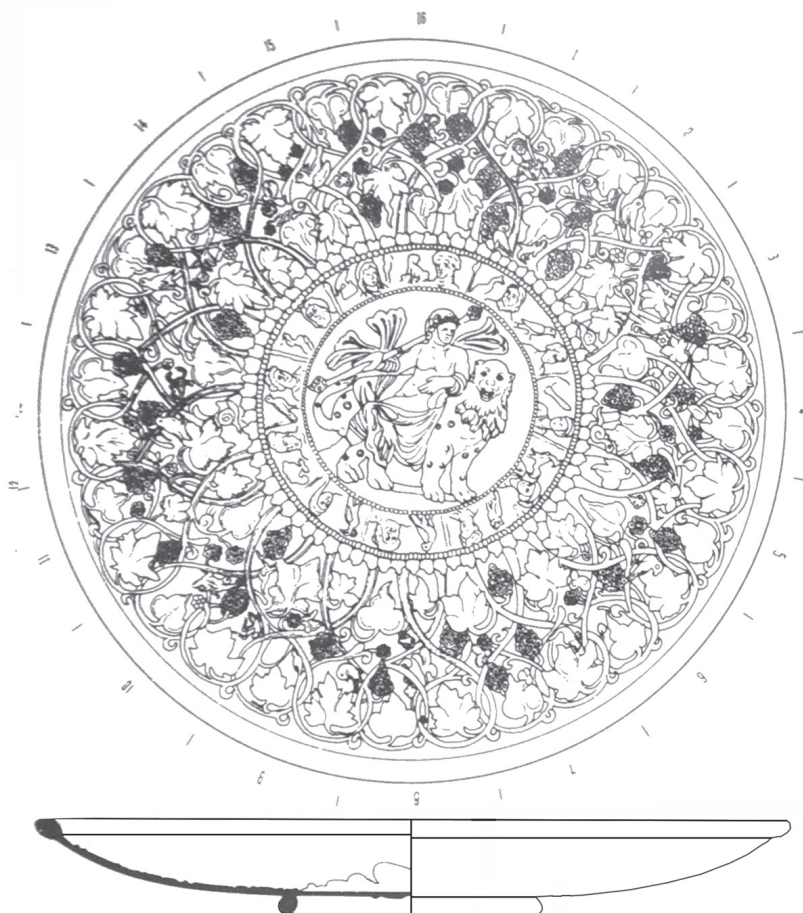
Sajnos, leszámítva a jelentéktelen mennyiségben előkerült pénzeket, illetve néhány, az anyagvizsgálatok alapján rómainak tekinthető üveget, igen kevés lelet köthető a rómaiakhoz. A különböző fémtárgyak, szövetmaradványok és egyéb tárgyak legnagyobb részéről csupán nyugati kapcsolatuk állapítható meg. Fontos szem előtt tartani, hogy a szóban forgó tárgyak pontos készítési helye ma már nem azonosítható, így teljes biztonsággal nem jelenthető ki, hogy bármelyik is a Római Birodalom területéről érkezett volna, avagy onnan származó mester terméke lenne. Ezáltal tehát a két birodalom közvetlen kapcsolatára, kereskedelmére vonatkozóan sem érdemes következtetéseket levonni.

Mindazonáltal a vizsgált emlékek – függetlenül attól, hogy esetleg perzsa vagy éppen indiai kéztől is származhattak – római ízlést (is) tükröznek, s ezáltal rávilágítanak a két birodalom közvetett viszonyára.¹⁷

A római–kínai kapcsolatokra legeggyértelműbben a Kínai Népköztársaságban talált római pénzek mutathatnának rá, számuk azonban igen alacsony, lelőhelyük bizonytalan.¹⁸ A modern anyagvizsgálatok jóvoltából azonban a különböző üveg-edények is meglehetősen bizonyossággal eredeztethetők a Római Birodalom területéről.

Ezek közül talán a legkiemelkedőbb az a három, Kr. u. 67-re keltezhető lila, illetve fehér színű márványozott üvegtörredék, amely a Jiangsu (江苏) tartományban található hanjiangi (邗江) Ganquan (甘泉) 2. sírjából került elő (1. kép). A temetkezés rablottsága ellenére is igen gazdagnak tekinthető, s az ásató régész véleménye alapján az eltemetett Guangwudi (光武帝) (Kr. u. 25–57) fia, Liu Jing (劉荆) lehetett, aki nem sokkal a császár halála után Guang Ling (广陵) néven sikertelenül lázadt az új uralkodóval szemben, amelynek következtében Kr. u. 67-ben öngyilkosságra kényszerítették.

Az előkelő sírban talált üveget a Kínai Népköztársaság területén előkerült import üvegek egyik legkiemelkedőbb kutatója, An Jiayao (安家瑶) az anyagvizsgálatok, illetve a készítéstechnika tanulmányozása alapján a Római Birodalomban a Kr. u. 1. században gyártott darabokhoz köti, s közeli párhuzamát a londoni British Museum gyűjteményében véli felfedezni. Utóbbi 4,5 centiméter magas, 13 centiméter átmérőjű és 256 gramm súlyú ép edény – a feltehetőleg parthus befolyás alatt álló – Jidd Hafsz 36. számú temetkezéséből származó, a Kr. u. 50-es évekre keltezhető itáliai import. Bár a márványozott díszítéssel ellátott bordás tálak megtalálhatók szerte a Római Birodalom területén, a lila szín mégis ritkábbnak tekinthető. Emellett a lelet jelentő-



2. kép. A beitani ezüsttál (Juliano–Lerner 2001, 322 nyomán)

ségére a kínai krónikák szavai is rávilágítanak, miszerint Kr. u. 97-ben került sor az első kísérletre a Daqinnel – azaz a Római Birodalommal – történő kapcsolatfelvételre. A Gan Ying vezetete követséget minden bizonnyal a távoli civilizáció, a hatalmas Római Birodalom létezéséről érkező hírek hívták életre. A ganquani temetkezésből előkerült 67-re keltezhető római üvegtöredékek alátámaszthatják e feltételezést. Amennyiben elfogadjuk, hogy az elhunyt Guang Ling, a császár fia lehetett, a sírjába helyezett luxustárgy, egy római eredetű bordás tál arra utal, hogy a római kereskedők, illetve a római tárgyak a kínai arisztokrácia legfelső rétegén túl, az uralkodó osztályhoz is eljuthattak. Mindez pedig életre hívhatta a későbbi követségeket, s az igényt egy a távoli nyugaton elhelyezkedő, a kínai források által gyakran misztifikált birodalom megismerésére.¹⁹

Hasonlóan jelentős lelet a sokat idézett, s meglehetősen kutatott aranyozott ezüsttál (2. kép), amely Gansu tartomány Jinyuan megyéjében található Beitan (北滩) falucskából került elő 1988-ban, egy lakóház építése során.

A lapos tál 31 centiméter átmérőjű, 4,4 centiméter magas és 3180 gramm súlyú, s megtalálását követően a lanzhoui Gansu Tartományi Múzeumba szállították.

Elsőként Chu Shibin (初师宾) publikálta a *Wenwu* (文物) 1990-ben kiadott 5. számában, ahol a tárgy leírása mellett különböző – részint római, részint szászánida (az utóbbiakat kelet-rómainak, illetve bizáncinak nevezi) – párhuzamokat hoz.

A gazdagon díszített tál belsejének felszíne három koncentrikus kör alkotta mezőre oszlik. Közepén magasrelief: egy fél-

meztelen, togás alak, kezében botot tart, s egy oroszlánon ül. Ezt egy sáv veszi körbe, amelyben tizenkét emberi fej, köztük madarak, illetve más állatok láthatók. A szélső sávot borsotyanlevelek, szőlőfürtök és indák egymásba fonódó, bonyolult hálózata alkotja, amelyben madarak, rovarok és gyíkok figyelhetők meg. Utóbbi préseléses technikával készült. Alján görög kurzív írással készült felirat olvasható.²⁰

A tálát római provinciális terméknek tartják, s a középső alak azonosításában megegyeznek a kutatók: a thyrsust tartó Dionysost/Bacchust ábrázolja.

F. Baratte, a különleges lelet párhuzamainak összegyűjtője és elemzője úgy véli, hogy bár az ezüsttál stílusának egyedisége megnehezíti a kelteztést, a 2–3. században készülhetett, s feltételezhetően Syria vagy Aegyptus provincia terméke. Mindazonáltal az ábrázoláson a római motívumok az újplatonizmus gondolatvilágának művészeti lecsapódásával keverednek, amelynek eredete Aegyptus provinciához köthető. A tizenkét fej talán a zodiákus jegyekre utal, így Bacchus hasonló kontextusban történő ábrázolása az univerzális aranykor megjelenítése lenne.

Bár a szőlőfürtök, a dús vegetáció, Bacchus és attribútumainak ábrázolása a 3. század folyamán a római Keletről elterjedt a Kusán Birodalomban, India és ritkán Kína egyes területein is, a tárgy eredetét tekintve azonban egyértelműen római provinciális terméknek tekinthető. A kurzív görög felirat talán az edény súlyára utal, s esetleg egy bactriai helyi mértékegységet jelöl.²¹

Összegzés

A kínai források és a Kínai Népköztársaság területén feltárt régészeti leletek vizsgálata különleges körültekintést igényel. Az írott források keletkezése, szavahihetősége erősen problematikus, információik nagy része minden valószínűség szerint nem első kézből származott. Emellett a kínai kultúra sajátos szűrőjén keresztül értelmezendők, mely szintén megnehezíti értékelésüket.

Mindezek fényében még inkább kiemelkedő a krónikások teljességre való igénye, Daqin földrajzának, adminisztrációjának, gazdaságának, termékeinek bemutatása. A gyakran utópisztikusnak tűnő, erősen misztifikált leírások egy hasonló kulturális és társadalmi szinten elhelyezkedő birodalmat rajzolnak ki. A kínai történeti munkák minden bizonnyal a Római Birodalmat illeték a Daqin névvel, adataik azonban leginkább a római Oriens régióira vonatkoznak. Ez annál is inkább valószínű, minthogy a távoli nyugaton elhelyezkedő birodalom pontos földrajzi paramétereivel, adminisztrációjának részleteivel nem voltak, s nem is lehettek tisztában. A közvetlen kapcsolat rendkívül ritka lehetett – ahogy erre a források is utalnak –, s a római termékek leginkább közvetítőkön keresz-



3. kép. Római vonatkozású leletek a Kínai Népköztársaság területéről

tül érkezhettek Kínába. Ezt a Kínai Népköztársaságban feltárt római vonatkozású régészeti leletek is alátámasztják, amelyek szóródása egy tengeri – feltehetőleg indiai közvetítéssel létrejövő – és egy szárazföldi – a Selyemút valamely ágán vezető – útvonalat rajzol ki (3. kép).

Jegyzetek

- 1 A „Középső Birodalom”, azaz Zhongguo (中國) kifejezés a kínaiak máig használatos önelnevezése.
- 2 Teljességre törekvő munkák: Hirth 1885; Leslie–Gardiner 1996; Hill 2004; Hill 2009.
- 3 Meg kell jegyezni, hogy bár a *Wei lüe* szerzője, Yu Huan nem tartozott a történetíró hivatal alkalmazottjai közé, művét több szempontból is e munkákkal állítja párhuzamba a kutatás.
- 4 A két neves történetíró, Sima Qian (司馬遷) és Ban Gu (班固) által felállított, a hivatalos történeti munkákra vonatkozó beosztásról részletesen: Wilkinson 2000, 501–507.
- 5 A klasszikus szövegekben nem található központosítás.
- 6 A klasszikus írásjegyek többféle jelentéséről, a mono- és poliszilabizmus, illetve a központosítás problematikájáról részletesen: Wilkinson 2000, 17–21; 28–32; 56–57. A források hitelességéhez még: Hirth 1885, 16–17; Yü 1986, 3–4; Wilkinson 2000, 140–141.
- 7 Például az ázsiai avarokra használt *ruanruan* (蠕蠕) elnevezés, amelynek jelentése „nyüzsgő féreg”.
- 8 Ehhez: Hirth 1885, 210–211; Downey 1961, 612–650; Raschkne 1976, 854.
- 9 Lelsie–Gardiner 1996, 186–187.
- 10 Hill 2004 (http://depts.washington.edu/silkroad/texts/weilue/notes11_30.html#11_26), illetve Hill 2009, 258–259.
- 11 Hirth 1885, 111.
- 12 E megfontolások alapján természetesen Róma sem zárható ki.
- 13 Downey 1961, 17–18; 653–656.
- 14 Downey 1961, 23.
- 15 Egy hasonló jellegű magánakció annál is inkább valószínű, mint hogy a birodalmi kormány nem mutatott hivatalos érdeklődést a távolsági kereskedelmet elősegítő útvonalak kiépítése irányában. Lásd Young 2001, 193.
- 16 Hirth 1885, 173–174.
- 17 Régészeti leletekre vonatkozó összefoglaló publikációk: An (安) 1984; Laing 1995; Gan (干) 2005.
- 18 Ehhez: Stein 1921, 1349; Xia (夏) 1959, 71–73; Raschke 1978, 625.
- 19 A ganquani (甘泉) üveghez és párhuzamához részletesen: Nanjing Bowuyuan (南京博物院) 1981; An (安) 1984; During–Caspers 1974; Hoppál 2008/2010.
- 20 Az átiratot a hozzáférhető publikációk nem közlik.
- 21 Részletesen: Chu (初) 1990; Laing 1995; Baratte 1996; Juliano–Lerner 2001.

Bibliográfia

A felhasznált kínai források és rövidítései

Hou Han shu (後漢書): 後漢書:卷八十六南蠻西南夷列傳第七十六, Hirth 1885, 97–98. és 後漢書:卷八十八西域傳第七十八, Hirth 1885, 98–101.

Jin shu (晉書): 晉書:卷九十七 列傳第六十七 四夷傳, Hirth 1885, 101–102.

Wei lüe (魏略): 三國志:魏書三十 烏丸鮮卑東夷傳第三十, Hirth 1885, 110–114.

Wei shu (魏書): 魏書: 卷一百二 (一) 列傳第九十西域, Hirth 1885, 103–104.

Song shu (宋書): 宋書:卷九十七 列傳第五十七 夷蠻, Hirth 1885, 102.

Szakirodalom

An (安) 1984: 安家瑤 (An, Jiayao), „中国的早期玻璃器皿 (Early Glass Vessels in China)”: 考古学报 (*Kaogu Xuebao*) 4 (1984) 414–447.

Baratte 1996: Baratte, F., „Dionysos en Chine: remarques á propos de la coupe en argent de Beitan”: *Artibus Asiae* 51 (1996) 142–146.

Chu (初) 1990: 初师宾 (Chu, Shibin), „甘肃靖远新出东罗马鎏金银盘略考 (Gansu Jingyuan xin chu Dongluoma liujin yinpan lüekao)”: 文物 (*Wenwu*) 5 (1990) 1–9.

Downey 1961: Downey, G., *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton, 1961.

During Caspers 1974: During Caspers, E. C. L., „The Bahrain Tumuli”: *Persica* 6 (1974) 131–156.

Gan (干) 2005: 干福熹 (Gan, Fuxi), „丝绸之路促进中国古代玻璃技术的发展 (Sichou zhi Lu Cujin Zhongguo Gudai Boli Jishu de Fazhan)”: 干福熹 (Gan, Fuxi) (著 [zhu]), 中国古代玻璃技术的发展 (*Zhongguo Gudai Boli Jishu de Fazhan*), 上海 (Shanghai), 2005, 246–252.

Hill 2004: Hill, J. E., „The Peoples of the West from the Weilue魏略 by Yu Huan 魚豢. A Third Century Chinese Account Composed between 239 and 265 CE Quoted in zhuan 30 of the Sanguozhi. Published in 429 CE”: <http://depts.washington.edu/silkroad/texts/weilue/weilue.html>, 2004.

Hill 2009: Hill, J. E., *Through the Jade Gate to Rome. A Study of the Silk Routes during the Later Han Dynasty 1st to 2nd Centuries CE. An Annotated Translation of the Chronicle on the 'Western Regions' in the Hou Hanshu*, Lexington, 2009.

Hirth 1885: Hirth, F., *China and the Roman Orient. Researches into their Ancient and Mediaeval Relations as Represented in Old Chinese Records*, Hong Kong, 1885.

Hoppál 2008/2010: Hoppál K., „Rómaiak Kínában? A ganquani (甘泉) 2. sír római vonatkozású üveglelete”: *Folia Archaeologica* 54 (2008/2010) 131–154.

Juliano–Lerner 2001: Juliano, A. L – Lerner, J. A., „Cosmopolitanism and the Tang”: Juliano, A. L. – Lerner, J. A. (szerk.), *Monks and Merchants: Silk Road Treasures from Northwest China Gansu and Ningxia Provinces, Fourth-Seventh Century*, New York, 2001, 292–330.

Laing 1995: Laing, E. J., „Recent Finds of Western-Related Glassware, Textiles and Metalwork in Central Asia and China”: *Bulletin of the Asia Institute* 9 (1995) 1–18.

Leslie–Gardiner 1996: Leslie, D. D – Gardiner, K. H. J., *The Roman Empire in Chinese Sources*, Rome, 1996.

Nanjing Bowuyuan (南京博物院) 1981: 南京博物院 (Nanjing, Bowuyuan), „江苏邗江甘泉二号汉墓 (Jiangsu Hanjiang Ganquan Erhao Hanmu)”: 文物 (*Wenwu*) 11 (1981) 1–10.

Raschke 1978: Raschke, M. G., „New Studies in Roman Commerce with the East”: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II. 9.2, 1978, 604–1233.

Salgó 1996: Salgó Á., „A Vörös-tenger körülhajózása Alexandriától Indiáig”: *Aeatas* 4 (1996) 97–110.

Stein 1921: Stein, A., *Serindia. Detailed Report of Explorations in Central Asia and Westernmost China*, Vols. 1–4, Oxford, 1921.

Wilkinson 2000: Wilkinson, E., *Chinese History. A Manual*, Princeton, 2000.

Xia (夏) 1959: 夏鼐, „咸陽底張灣隋墓出土的東羅馬金幣 (A Byzantine Gold Coin Discovered from a Sui Dynasty Tomb near Sian)”: 考古学报 (*Kaogu xuebao*) 3 (1959) 67–74.

Yü 1986: Yü, Y., „Han Foreign Relations”: Twitchett, D – Fairbank, J. K. (szerk.), *The Cambridge History of China. Vol. 1. The Ch'in and Han Empires, 221 B. C. – A. D. 220*, Cambridge, 2008, 377–462.

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

Legutóbbi írása az *Ókorban*: ROMA. Egy késő római téglagraffito az aquincumi katonaváros nyugati temetőjéből (2011/2).

Iam pridem Syrus in Danuvium defluxit Orontes?

Az Aquincum-polgárvárosi szír városnegyed körüli tényekről és tévhitekről

Budai Balogh Tibor

*...dühít, polgárok, már e göröggé
lett Város, noha nemcsak acháj föld küldte szemetjét.
Mert beözönlött már régen Tiberisbe Orontes,
s hozta magával a szír erkölcsöt, nyelvet, a ferde
húrokat és fuvolát meg az otthoni kézidobot s a
ringyó-hadsereget, mely folyton a cirkusz előtt áll.
(Iuvenalis III. 60–65, Muraközy Gyula fordítása)*

E sorokkal kezdi Iuvenalis sokat idézett, 65 soron átívelő szírelenes panasz-áradatát a Traianus-kori Róma etnikai viszonyai fölött érzett keserűségében. A keletiek Itáliába és Rómába özönlése, ahogyan azt a költő is leszögezi, a 2. század elején *iam pridem*, már régóta tartó folyamat volt. Beáramlásuk előtt Róma III. Antiochos (Kr. e. 223–187) fölött aratott győzelme (Kr. e. 188), illetve annak következményei nyitották meg az utat. A szírek és más keleti népek fiai a Kr. e. 2. századtól zömmel még kényszerűen, rabszolgaként, kisebb mértékben önkéntes alapon, kézművesként, kereskedőként, vállalkozóként bukkantak fel a Mediterráneum nyugati medencéjében.¹ A Kr. e. 1. századra számuk hatalmasra duzzadt, e roppant tömegű sémita rabszolgá látván tette Cicero az ókori rasszizmussal összefüggésben sokat idézett és kárhoztatott kijelentését, miszerint a szírek és zsidók rabszolgaságra született népek (*nationes natae servituti*).² Aztán minden pejoratív sztereotípiára rácafolva a kora császárkorban új kategória jelent meg: a szíriai katona.

Pannonia legkorábbi, bizonyítottan keleti származású személyiségei is katonák voltak, akik a keleten zajló, legkésőbb a zsidó háborút követő hadkiegészítések folytán kerültek a Carnuntumba 71-ben visszatérő legio XV Apollinaris kötelékébe.³ Az asiai és szíriai katonákat civil honfitársaik kísérték: családtagok, a hadsereg és az ideális kereskedelmi útvonalak közelében boldogulást kereső vállalkozók, kisemberek. Pannonia legjelentősebb építészeti magánadományára, a Hadrianus kori Carnuntum polgárvárosi amphitheatruma is egy antiochiai származású decurio, C. Domitius Zmaragdus bőkezűsége folytán épülhetett meg.⁴

A szíriaiak jelenléte Pannoniában a Flavius-kortól folyamatos, bár a hadsereghez fűződő szoros kapcsolatok miatt ez inkább csak a limes mentén fekvő katonai táborok körül létrejött civil telepeken érhető tetten. A markomann háborúkat követően már Pannonia belső területein is megtalálhatók a keleti bevándorlók,⁵ jelentősebb létszámú közösségekkel azonban továbbra is a limes menti településeken lehet számolni. Aquincum polgárvárosi része kapcsán egy egész, keletiek lakta városnegyed víziója is felmerült.⁶ Az alábbiakban arra keressük a választ, mennyire megalapozott e vélekedés, avagy Iuvenalis folyóallegóriájának parafrázisával élve: beleömlött-e valaha is a szír Orontes a Danuviusba?

Az aquincumi szír diaszpóra nyomában

Az orientálisok legkorábbi aquincumi felbukkanása a Traianus parthus hadjárata (114–117) során keleti hadkiegészítéssel átesett legio II Adiutrix visszatérésevel hozható kapcsolatba. A légénységi állományba sorozott keleti katonák az őket kísérő polgári személyekkel közösen Hadrianus korától kezdték színezní a tartományközpont etnikai képét.⁷ A keletiek aquincumi bevándorlása a későbbiekben is elsősorban a helyőrségi csapat mozgatásával és annak kíséretével függött össze. A Lucius Verus parthus háborújában (162–166) résztvevő legio újabb keleti születésű katonákkal a soraiban tért vissza Aquincumba.⁸ A származási helyet – *origót* – említő feliratok kis száma ellenére is bizonyítottan tekinthető a szíriaiak és különböző kis-ázsiai népek: Asia, Cappadocia, Cilicia és Bithynia szülőtteinek jelenléte már a markomann háborúkat megelőző időszakban is.⁹

Nagy létszámú, egy tömbben érkező szíriai bevándorlók pannoniai letelepedésére azt követően került sor, hogy Marcus Aurelius 176-ban a ripa Sarmatica mentén három szír segédcapatot helyezett el.¹⁰ Közülük az Ulcisiában (a mai Szentendre területén) táborot verő cohors I milliaria Aurelia Antonina Surorum sagittaria equitata, amelyet a Severus-korban cohors I milliaria Aurelia Antoniniana nova Severiana Surorum sagittaria equitata c. R. néven újjászerveznek majd,¹¹ és az intercisiai cohors I milliaria Hemesenorum Aurelia Antonina sagittaria equitata auxiliáris vicusában (a mai Dunaújváros területén) megtelepült keleti származású lakosság valamelyest befolyásolhatta Aquincum etnikai viszonyait is. A hemesai cohors esetében például egyértelműen kimutatható szír katonák át-sorozása, illetve másod- és harmadgenerációs leszármazottjaik belépése az aquincumi legio kötelékébe.¹² Ugyanakkor sírkövek tanúsága szerint ezek a hemesai származású legionariusok a 3. században is Intercisában temetkeztek, a családi fészek tehát nem került át a tartományközpontba.

Komolyabb szír befolyást, nagyobb léptékű átszivárgást a mindössze VIII MP (11,84 km) távolságra¹³ elterülő Ulcisia felől várunk. Csak hogy szíriaiak jelenléte még Ulcisia területén is csak komoly nehézségek árán mutatható ki.¹⁴ Mindössze két feliratos emlék köthető biztonsággal szíriai katonákhoz: egy miles cohortisnak a szír Omaina nevet is említő családi sírköve¹⁵ és a decurio cohortisként szolgáló Aurelius Monimus oltára,¹⁶ de feltételelesen szíriainak tartható a csak egy szűkszavú sírfeliratról ismert Aurelius Monnius is.¹⁷ A lovas cohors több ismert 3. századi tagja ugyanakkor nyugati vagy egyenesen barbár származású.¹⁸ A szíriaiak látszólagos hiányának fő oka az, hogy a csapat késő Antoninus-kori időszakából egyáltalán nem ismert felirat, a 175-ben életre hívott alakulat későbbi újoncozásai alkalmával pedig már nem fordítottak gondot a cohors etnikai arculatának fenntartására.¹⁹ Miközben a legio II Adiutrix különböző származású (germaniai, dalmata, galata)²⁰ veteranusai minden korban előszeretettel költöztek ki Ulcisia területére, a szíriai cohors katonáinak át- vagy utódaiknak belépése ugyanezen legio állományába, esetleg egész családok átköltözése Aquincumba nem vált gyakorlattá. A Severus-korból mindössze egyetlen „szír íjász” aquincumi sírfelirata ismert: Aelius Apolloniusnak, az ulcisiai cohors equitata húszéves korában elhunyt katonájának verses szarkofágját a katonaváros nyugati temetőjében helyeztette el a családja.²¹ Apollonius

származási helyének meghatározása szempontjából nem mellesleg a nemzetségnév előtt álló Q rövidítés feloldása. A Q (quintus) praenomen pártolása esetén származási helyét a Quinti Aelii markáns földrajzi koncentrálódása alapján az észak-afrikai provinciák valamelyikében kellene keresni.²² Ugyanakkor nem hagyható figyelmen kívül a Q(uondam) feloldás lehetősége sem, miután a 2–3. századi aquincumi sírfeliratokon különösen kedvelt volt a „MEMORIAE QVONDAM + genitivusban álló személynév” formula.²³ Utóbbi esetben Apollonius származására nézve biztos következtetés nem vonható le. Tény, hogy a „római típusú” sírfelirat görögös kiegészítése, azaz a tényközlést követő, verslábba szedett általános érvényű moralizálás inkább keleti ízlésre utal,²⁴ de miután nem ismerjük a Lupus-vers kiválasztásának körülményeit, az elhunyt orientális származását a hexameterek magukban nem igazolhatják.²⁵

A markomann háborúk (166–180) kapcsán sajnálattal konstatálhatjuk, hogy az írott források csak közvetett utalást tartalmaznak Aquincum háborús emberveszteségeire. Halálos áldozatokra és menekültekre vonatkozó számadat egyáltalán nem maradt fenn. Az 1. markomann háborút lezáró, szarmatákkal kötött 175. évi békeszerződés 100 000 hadifogoly visszaszolgáltatását előíró pontja²⁶ viszont egyértelműen arról tanúskodik, hogy Pannonia Inferior embervesztesége – különösen a limes menti településeken – pusztán az elhajtott lakosság létszáma alapján is jelentősnek mondható.²⁷ A ténylegesen hazatérő hadifoglyok számára vonatkozóan azonban ismételtelen csak nincs adat.

A nevek vizsgálatán alapuló kutatás a markomann háborúk utáni Aquincum népességének összetételében számottevő változásokat, sőt egyenesen etnikai váltást feltételezett.²⁸ Fontos azonban megjegyezni, hogy az onomasztikai vizsgálatból le-sűrhető eredményeket elővigyázattal kell kezelni, hiszen a ránk maradt feliratok nagyobb része Severus-kori, így e kor-szak szükségszerűen bőségesebb névkészlettel reprezentált, mint a markomann háborút megelőző időszak. Nem zárható ki egy látszólag csak a Severus-korban felbukkanó gentilicium vagy cognomen korábbi, ám egyelőre dokumentálatlan használata. Másrészt új nevek felbukkanása belső fejlődés eredménye is lehet, példaként elegendő a peregrinusok polgárjogosi-tási folyamatát megemlíteni.²⁹

Aquincum lakosságának talpra állása, sőt számbeli gyarapodása régészetiileg is igazolt. Mind a polgárváros Severus-kori terjeszkedése, mind a katonaváros sűrűsödő beépítettsége a populáció számbeli megerősödésének a jele.³⁰ A népesség lélekszámának növekedését a maradványlakosság természetes demográfiai folyamatai és a pannoniai belső migráció³¹ mellett az africai,³² italicus,³³ valamint a thraciai³⁴ és keleti bevándorlók biztosították. Aquincum lakosságának etnikai összetétele tehát lényegesen nem módosult a markomann háborúkat megelőző időszakhoz képest. Hiányérzetet a nyugati provinciák szülőtteinek – a gallok és germaniaiak – alig-alig kimutatható jelenléte kelthet, ez azonban inkább az *origo* feltüntetésének elhanyagolására, semmint tényleges elmaradásukra vezethető vissza.

A különféle nációk mellett a szíriaiak bevándorlása is új lendületet kapott a 2. század utolsó évtizedében.³⁵ Ennek hátterében, ahogy korábban is, elsősorban a csapatmozgatás állt. A Septimius Severus császárrá választását követő szűk évtizedben a legio II Adiutrix többször is megfordult keleten.³⁶ A Pes-

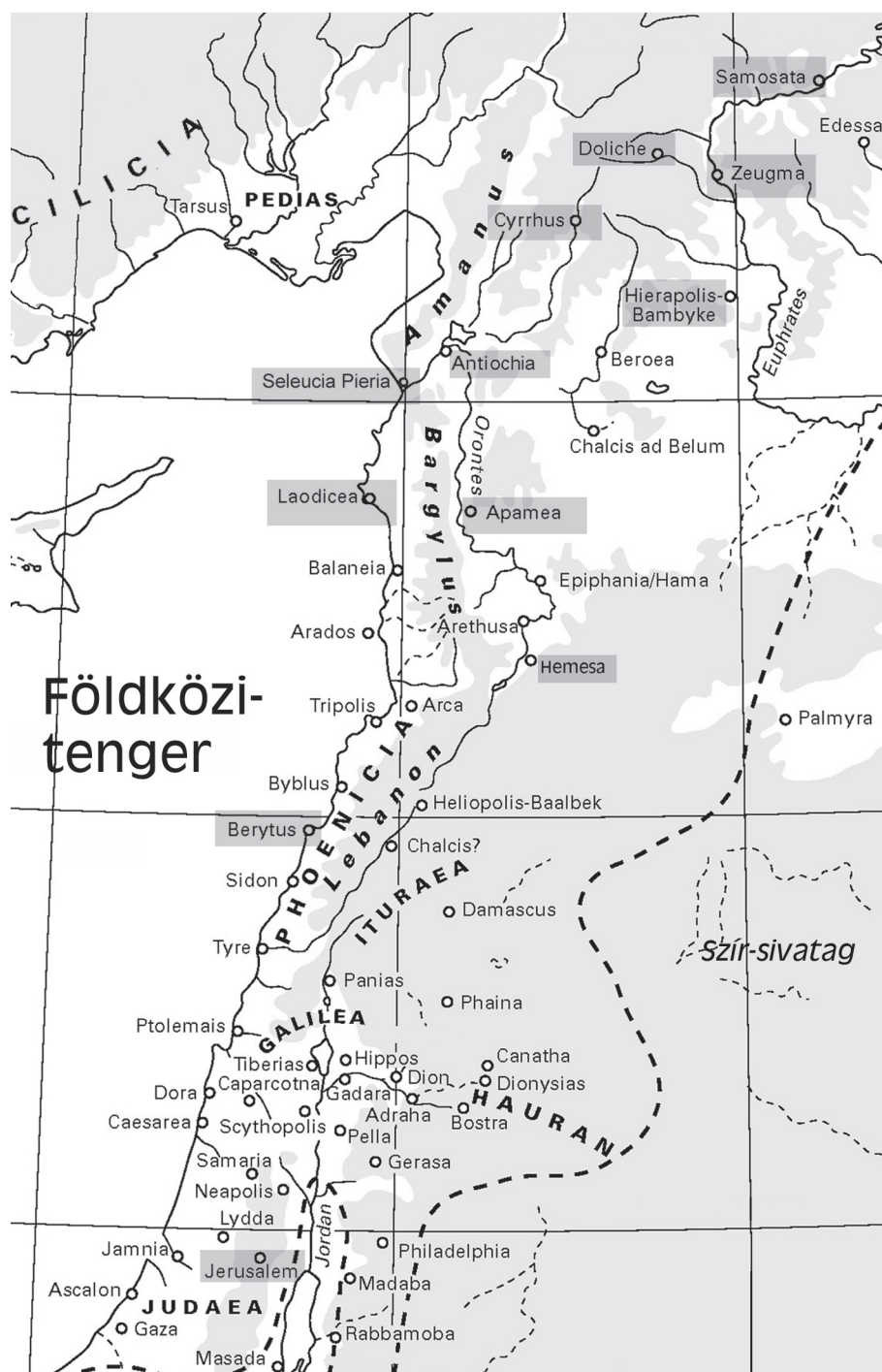
cennius Niger elleni viszonylag gyors lefolyású polgárháborút (193–194), majd a Nigert támogató parthus vazalállamok ellen vezetett büntetőhadjáratot (195) követően a legio tartós keleti állomásoztatására a 2. parthus háború keretében 197–202 között került sor.³⁷ A hazatérést megelőzően keleti hadkiégszítésen átesett hadsereg kíséretében szokás szerint számos polgári elem is Aquincumba vándorolt: családtagok, a római–parthus külkapcsolatok jövője miatt aggodalmaskodók, vagy egyszerűen csak azok, akik a Severus-korral a dunai tartományokra köszöntő gazdasági konjunktúra áldásaiból kívántak hasznot húzni.

A Severus-kori Aquincum társadalmának név szerint ismert, biztosan szíriai származású tagjai az alábbiak: Harfuarenus Surus a dolichei régióból, Sex. Pompeius Carpus Antiochiából és Septimius Vettius Papirianus, Samosata szülőtte.³⁸ Előbbi kettő polgári személy, a samosatai Papirianus a legio I Adiutrix centuriója volt. Ideszámíthatjuk még a hierapolisi Aelius Domitius legiovetéránt is, akinek szarkofágja a Barbaricum területére eső Zselizen (Želiezovce), Solvától (a mai Esztergomtól) mintegy 30 kilométerre északra került elő.³⁹ Valószínűtlen azonban, hogy közvetlenül Aquincumból szállították volna oda, inkább arra lehet gondolni, hogy Domitius a leszerelést követően a pannoniai (intercisai) toborzású szírekhez hasonlóan elhagyta a tartományközpontot, és távolabb, talán éppen Solvában telepedett le.⁴⁰ A tehetős veteránus, P. Aelius Domitius aquincumi életének nyomát azonban megőrizte libertusa, P. Aelius Respectianus síremléke.⁴¹

Az intercisai szír kolóniával kapcsolatban már elhangzott, hogy több generáción keresztül utánpótlást jelentett a legio II Adiutrix számára. A Lugióban (a mai Dunaszekcső területén) élő és temetkező hemesai származású katonacsalád azonban nem tekinthető az intercisai kolóniához tartozónak, miután a családfő, L. Aurelius Proculus erre semmiféle utalást sem tesz.⁴² Minthogy Hemesa a 3. századra vált a szíriai legiók toborzóközterévé, Proculus besorozására a 2. parthus háború keretében kerülhetett sor.

A fenti felsorolásból több következtetés is adódik. Szembetűnő egyfelől, hogy Harfuarenus kivételével mindenki szabályos *tria nominát* viselő, városból származó római polgár.⁴³ A polgárjog birtoklása legionáriusok esetében előfeltétel, az azonban figyelemre méltó, hogy többen régi latin nemzetségnevet (Pompeius, Vettius) viselnek. A szabályos latin névhasz-

nálát már a legio XV Apollinaris szíriai sorozású katonáinál is megfigyelhető. A tizenegy (esetleg tizenkét) ismert újonczöme a köztársaság korában is dokumentált nomen gentilit (Alfius, Antonius, Baebius, Sestius, Trebonius) visel. Ezzel szemben császári nomen viselő személyként egyetlen Iulius említhető.⁴⁴ Őket a legkorábbi szíriai sorozóközterekben, az észak-szíriai tetrapolis, vagyis az egykori Szeleukida állam magterületén, valamint a föníciai tengerparton fekvő Berytusból (a mai Bejrút) és annak territoriumáról toborozták (1. kép). A legio XV Apollinaris esete több ok miatt is érdekes. Egyrészt bizonyítja, hogy egy legio tartósan elszakadva saját



1. kép. Syria és Judaea térsége (a szövegben említett helységek kiemelve)

utánpótlási bázisától rendkívüli toborzást tarthat más csapatok körzeteiben is.⁴⁵ Másrészt tükrözi a Syriában állomásozó római hadsereg sorozáshoz kapcsolódó földrajzi preferenciáit.⁴⁶ A legkézenfekvőbb választás mindenkor Berytus veteráncolonia és annak territoriuma, egy darabka Itália a föníciai partvidéken, amely a *ius Italicum* elnyerésével jogi értelemben is az anyaország részévé vált.⁴⁷ Syria területén Berytushoz hasonló nyugati enklávénem volt több, azonban kiváló meritési lehetőséget biztosítottak a Szeleukida alapítású északi városok, az Antiochia – Seleucia Pieria – Apamea – Laodicea tetrapolis, kiegészülve egyéb hellénisztikus kultúrájú városokkal, mint Zeugma vagy Cyrrhus. Észak-Szíriának mindenképpen megvolt az az előnye, hogy lakossága a római hadsereg és adminisztráció közelsége miatt legalábbis fogalmat alkothatott a romanizációról, megtanult együtt élni a római katonasággal és hivatalnokokkal. Kedvező szempont volt továbbá az is, hogy a hellénisztikus városok görög-makedón származású alaplakossága erősen kötődött a katonáskodáshoz, és római polgárok nagyobb arányú megtelepedésére is itt került sor.⁴⁸ A Flavius- és Traianus-korban hosszabb ideig keleten állomásozó nyugati csapatok, így a legio XV Apollinaris vagy a legio III Augusta is lehetőség szerint az italicus telepések leszármazottjai közül soroztak.⁴⁹ A Traianus-korban a legio II Adiutrix kapcsán is a tetrapolis preferálása figyelhető meg, a legkorábbi név szerint ismert szíriai katona, a minden bizonnyal italicus eredetű M. Herennius Pudens is Apameából származott.⁵⁰ Az egykor Syria provinciával szomszédos, 72-ben anektált commagénéi cliens királyság hajdani fővárosából származó Septimius Vettius Papirianus saját, és fia, Vettius Varenus cognomenje alapján is nyugati származású lehetett.⁵¹ P. Aelius Domitius császári gentiliciumot visel, ő egészen biztosan nem a római veteránok és telepések utóda, hanem származási helye, Hierapolis után ítéltve romanizált görög-makedón gyökerű szíriainak tartható. Végezetül L. Aurelius Proculus hemesai bennszülöttként került a hadseregbe.

A legio II Adiutrixba sorozott katonákat tehát minden jel szerint a színes etnikai képet mutató Syria latin származású vagy romanizálódott, de mindenesetre római identitású, latin nevű, latin (vagy latin-görög) nyelvű lakosságából toborozták, és ennek megfelelően az esetlegesen őket kísérő család is ugyanebbe a kultúrkörbe tartozott. Érdekesen illeszkedik ebbe a közegbe Harfuarenus Surus.⁵² A biztosan azonosítható szírek közül ő az egyetlen peregrinus státuszú. Amennyiben helyesnek fogadjuk el nevében a Harfuarenus kiegészítési javaslatot,⁵³ az azt jelenti, hogy a dolichei régióból származó szír férfi lecserélte eredeti görög vagy – még valószínűbb módon – sémita nevét, és helyette a szülőfaluja, a más forrásból ismeretlen vicus Arfuaris(?) nevéből képzett magának egy latin hangzású, talán pseudo-gentiliciumnak szánt, alakilag mindenesetre cognomenként értelmezhető nevet. Az asszimilációs hajlandóság demonstrálása szólhat a latin nyelvű többségi társadalomnak, de árulkodik a szíriai bevándorlók zömének kulturális identitásáról is.

Az antiochiai orvos, Sex. Pompeius Carpus cognomenje külön figyelmet érdemel, hiszen latin hangzása ellenére is inkább a görög Κάριος névből eredeztethető, miután viselőjének karp származása teljességgel kizárható. A petroniusi nyelvi humor és Carpus foglalkozásának ismeretében minimális valószínűséggel még gúnynévi eredettel (nagyjából „Nyisszancs” jelen-

téssel” a *carpo* – ’tép, szakít, levág’ – igéből szabadon képezve)⁵⁴ is számolni lehet.

A jellemzően szabályos latin névhasználatból az is következik, hogy az aquincumi lakosságból csak azokat lehet besorolni a biztosan szíriaiak közé, akik származási helyüket annak rendje és módja szerint megjelölték. A többiek környezetükbe olvadva hozzáférhetlenné válnak a kutatás számára.⁵⁵ A görög nevű lakosság esetében ugyanez a probléma áll fenn. Görög cognoment viselő szíriainak legfeljebb Sex. Pompeius Carpus tartható, a többiek provenienciája az *origo* feltüntetésének mellőzése miatt nem határozható meg. A görög név ugyanis nem teszi magától értetődővé viselőjének keleti eredetét. Görög nevek a dél-itáliai régiók (a hajdani Magna Graecia) területéről, Dél-Galliából, a görög nyelvű balkáni provinciákból vagy a Közel-Keletről érkezettek egyaránt takarhatnak, de divatból gyakran a latin anyanyelvű nyugatiak is görög csengésű nevet választottak.⁵⁶ A görög név tehát viselője etnikumára nézve semmiféle következtetés levonására sem alkalmas.

Ugyanez vonatkozik a görög nyelvű szövegemlékekre is, amelyek szinte kivétel nélkül a Severus-kortól bukkannak fel, és egyértelműen görög anyanyelvű, bár ismeretlen származási helyű bevándorlók megjelenéséről tanúskodnak.⁵⁷ A csekély számú görög nyelvemlék szűk időkeretek közé keltezhető, a 4. század elején túlrá nem nyúlik. Ennek magyarázata lehet egyfelől a görög anyanyelvűek csekély száma, másfelől Pannónia egészére jellemző alacsony társadalmi státuszuk, az, hogy képviselőik nem tartoztak a karakteres feliratállító társadalmi csoportok (katonák, városi arisztokrácia, *Augustales*) közé.⁵⁸ A görög nyelvű lakosság alacsony létszáma mellett bizonyít az a filológiai természetű megállapítás is, miszerint Pannoniában a Severus-kori latin nyelvhasználat alapvetően kontinuum maradt, nem mutatható ki benne az a törés, amely a markomann háborúkat követően a társadalom etnikai összetételében feltételezett gyökeres váltást igazolhatná.⁵⁹

A görög név- és nyelvhasználat tehát etnikai szempontú következtetésekre nem alkalmas. Egészen más a helyzet a sémita nevekkal, amelyek pontosabban behatárolják viselőjének származási helyét. Aquincumból azonban szír nevet viselő személy jelen pillanatban alig ismert. Aurelius Deipas cognomenje *hapax*, meggyőző etimológiája nincs, de miután felesége, Cashia neve gond nélkül levezethető a sémita nyelvekből is, könnyen elképzelhető, hogy a két személy már házaspárként érkezett Szíriából Aquincumba a 2. század végén.⁶⁰ Jegyezzük meg, hogy a Cassia egyike azon neveknél, amelyek véletlen egybeesés folytán a latinból és a különböző sémita nyelvekből (szír, arab, zsidó) is gond nélkül levezethetők, akárcsak az Annius gentilicium vagy a Bassus és Valens cognomenek.⁶¹ Az ilyen morfológiai hasonlóságot mutató nevek esetében keleti származású viselőre utalhat egy a latinban gentiliciumként szereplő név (Annius, Cassius) cognomenként történő használata. Ez a helyzet áll fenn Aelia Cashia esetében is.⁶²

Egy alacsony nívón elkészített sírkövön görög betűkkel az Ótestamentumból is ismert Νάουμ név szerepel.⁶³ Viselője zsidó vagy szír származású lehet.⁶⁴ A sírkő készítése ideje a késő római korra tehető, a Severus-kori társadalomra nézve tehát nem releváns. Korábban a *sevir coloniae Aquincensium* tisztséget betöltő M. Ulpius Gaddas esetleges sémita származása is felmerült,⁶⁵ de őt a kutatás ennek ellenére is e körön kívül kezeli.

Sémíta nyelvemlék Aquincumból csak egy Traianus-kori amuletről ismert.⁶⁶ A vékony ezüstlemezen szereplő arámi-héber szavakkal kapcsolatban azonban kétségek merültek fel, nem zárható ki, hogy csak írásutánzásról van szó.⁶⁷ De akárhogy is van, az efféle amulettek előállítása inkább köthető egy vándor sarlatán üzleti tevékenységéhez, mint egy esetleges helyi zsidó közösséghez, így e lelet relevanciája Aquincum társadalomtörténetére nézve több mint kérdéses.⁶⁸

⁸A csekély számú görög nyelvemlék és a Severus-korban jelentősen nem módosuló 2. századi latin nyelvhasználat alapján a romanizálatlan szíriai bevándorlóknak legfeljebb egy szerény létszámú aquincumi közösségére lehet következtetni, de a szíriai kultuszok vizsgálata még ennek jelenlétét is megkérdőjelezi. A birodalom nyugati felében meghonosodott hűsznál is több szír kultusz közül Aquincumban ugyanis alig mutatható ki egynéhány, és azok is csupán csekély számú emlékekkel képviseltetik magukat. A Severus-korból összesen két emlék, egy Iuppiter Dolichenus votív szobrocska, amelyet ismeretlen lelőköörülményei ellenére is a polgárvárosi amphitheatrum Nemesis szentélyéhez szokás kötni,⁶⁹ illetve egy Adonis-oltár említhető.⁷⁰ A korábbi időszakból egy Commodus-kori, bizarr megfogalmazású *Iovi Optimo Maximo Dulceno* (sic!) *Heliopolitano* ajánlással ellátott oltár,⁷¹ valamint egy, a konvenció ellenére is a 2. század közepére datálható, többek között Dea Syriának is dedikált katonavárosi *arcus* építési felirata ismert.⁷² A legkésőbbi emlék Baltis Dea és Diasuria (Dea Syria) 3. század kései időszakára keltezhető templomának építési felirata (2. kép).⁷³

Adonis kultusza a nyugati világba eleve hellénisztikus változatában került át, így tisztelete szír közösség létezésére nem utal.⁷⁴ Iuppiter Dolichenus, Iuppiter Heliopolitanus és Dea Syria kultusza pedig – ahogy a latin névváltozatok is tanúsítják – a nyugati világban erőteljesen romanizálódott, az istenségek tisztelete a keleti népelemek körén kívül is zajlott, így egyértelműen szíriai eredetűnek csak a késő római kori Baltis Dea- és Diasuria-templom látogatóit tarthatjuk.⁷⁵ A szöges ellentétben álló természetű istenségek Szíriában elképzelhetetlen társítása azonban ebben az esetben is csak egy szerény létszámú és szűkös anyagi lehetőségekkel rendelkező közösségre enged következtetni. Aquincumban a kis-ázsiai⁷⁶ és egyiptomi⁷⁷ kultuszok ennél is szerényebb mértékben, mondhatni jelzesszerűen mutathatók ki.

Összefoglalóan tehát elmondható, hogy a gyors nyelvi asszimiláció és a szíriai kultuszok szerény száma miatt óvakodni kell a Severus-kori szír bevándorlás társadalmi, gazdasági és különösen kulturális kihatásainak túlértékelésétől. A Severus-kori Aquincumban a szíriaiak számarányának növekedése az összlakosságon belül a történeti háttér és a rendelkezésre álló csekély epigráfiai adatmennyiség ismeretében elfogadható következtetés, ugyanakkor fontos hangsúlyozni, hogy a Syria provincia területén élő hat, az etnikum fogalmát kimerítő népcsoport nem azonos mértékben képviseltette magát az alsó-pannoniai tartományközpontban. A biztosan szíriai származásúak szinte minden esetben római polgárok, latin vagy latinosított nevet viselnek, felirataik is latin nyelvűek. Ők római kulturális identitásúak voltak, függetlenül esetleges italicus, nyugati, görög-makedón vagy éppen sémita származásuktól. A Severus-korban feltételezhető egy kisebb létszámú, görög ajkú csoport is, amelynek tagjai talán Szíriából vándoroltak be,



2. kép. Baltis és Diasuria (Dea Syria) késő római kori templomának építési felirata (Magyar Nemzeti Múzeum)

talán nem. Mindenesetre ez a csoport rendkívül gyorsan asszimilálódik, kevés írásos nyomot hagy, megfoghatatlanságuk azonban nem magyarázható pusztán a feliratállítási szokással szembeni közönyükkel, hiszen számottevő nyelvi hatást sem fejtenek ki. A gyors, adott esetben első generáción belüli nyelvi és kulturális asszimiláció nyitottságot feltételez a többségi társadalom felé, egyúttal értelmetlenné teszi a szíriai bevándorlók lakta városnegyed kialakulásával kapcsolatos elképzeléseket. Nota bene, a nyugati birodalomrészben a Iuvenalist keserítő Róma városi diaszpórán kívül csak Interisából ismert egy tömbben letelepült szír lakosság. Utóbbi a 3. század közepéig sikeresen megőrizte etnikai arculatát annak ellenére, hogy a jelek szerint nem zárkózott el hermetikusan az őt körülvevő világtól.⁷⁸

A rendelkezésre álló adatok alapján az a hipotézis sem tartható fenn, amely szerint a Severus-kori Aquincum politikai és gazdasági életében a szíriai bevándorlók vezető szerepet játszottak volna.⁷⁹ A biztosan szíriaiak között csak katonákat és a civil hierarchiában az *ordo decurionum* alatt elhelyezkedő személyeket találunk.⁸⁰ Mindebből persze még nem következik, hogy az aquincumi ordónak nem is lehettek szíriai tagjai. Miután Aquincumban a veteránusok hagyományosan nem kerültek az *ordo decurionum* soraiba, a hadsereg irányából szíriaiak felvételével nem kell számolnunk, de a polgári foglalkozásúak számára ennek legalább az elvi lehetősége fennállt. A civilek közül merítési lehetőséget elsősorban a saját helyőrségi csapattal rendelkező, határ menti és folyamparti Aquincum által vonzott „business class” jelentett.⁸¹ Ez a sajátos csoport a római társadalomban különálló kategóriaként nem nyert megfogalmazást (innen az angol terminus), mert képviselít tényleges társadalmi jogállásuktól független gazdasági jellemzőik kapcsolattól össze, és a kereskedő *collegiumok* szintje fölött az összetartozás tudata nem jelentkezett. A helyi „business class”-hoz csatlakozó bevándorlók azonban csak kivételes esetben válhattak rövid úton a városi arisztokrácia tagjaivá, a sikeresebb kereskedő családoknak is jellemzően csak a második, harmadgenerációja jutott el a társadalmi felemelkedés e lépcsőfokához.⁸² Ennyi idő kellett ahhoz, hogy a *decurionatus* iránti igény, immáron az annak vállalásához szükséges gazdasági háttér birtokában, kialakuljon. Aquincumban, mint láttuk, a romanizálatlan bevándorlók rendkívül gyorsan asszimilálódtak, másodgenerációjuk már javában a helyi társadalmat

reprezentálta, így a szíriaiak térbeli elzárkózásához hasonlóan gazdasági különállásuk is valószínűtlen feltételezés. Ha ehhez hozzávesszük, hogy minden erőfeszítés ellenére sem sikerült még igazolni e „business class” alatt egy szinttel lejjebb elhelyezkedő, feltételezetten önálló és nagy gazdasági-politikai befolyással bíró szír kereskedelmi *collegium* működését,⁸³ e keleti pénzemberekből álló gazdasági-hatalmi csoportosulásnak az eddigi kutatás által tényként kezelt létezése továbbra is a légből kapottság érzetét kelti.

Az aquincumi zsidó akta

Strabón kijelentése, miszerint korára a zsidóság az *oikumené* minden fontosabb pontján megvetette a lábát,⁸⁴ az időszámításunk kezdete után római uralom alá vont európai területekre vonatkozóan nem állja meg a helyét. Zsidók jelenléte a birodalom északi határtartományaiban – Britanniától Pannoniáig, illetve Daciában – régészeti alig-alig, vagy egyáltalán nem mutatható ki.⁸⁵ A zsidónak tartható régészeti kisleletek ebben a zónában egyrészt nem koncentráltan kerültek elő, másrészt



3. kép. Az albertirsai római sírsztélé (Magyar Nemzeti Múzeum, a rajz Radan 1973, 271, Fig. 5 alapján)

jó részüknek zsidó tulajdonlása vagy zsidó jelenlétet jelző szerepe is sok esetben vitatható. A zsidók szórványos északi megtelepedésére jellemző, hogy feliratos említésükkel kizárólag Pannoniában lehet találkozni.⁸⁶ Szervezett közösség léte utaló nyom azonban Pannonián belül is csak Mursából és Intercisából ismert.⁸⁷

Aquincumban a zsidó jelenlét mindent kétséget kizáróan még nem igazolt.⁸⁸ A Syria Palaestina-ból származó katonatisztek, C. Valerius Papirianus *tribunus angusticlavius* és Aelius Silvanus centurio számára állított sírkövek nem sorolhatók ebbe a körbe.⁸⁹ A köemlékek zsidó voltával szembeni fő ellenérv az, hogy egyik sem tesz eleget a Scheiber-féle kritériumoknak,⁹⁰ amelyek alapján egy feliratot a zsidóság köréhez rendelhetnénk.⁹¹

A 19. század harmincas-egyvenes éveiben került kalapács alá egy pesti aukción az a 3. századi csúcsos lezárású, palmettás akrotérionokkal díszített családi sírsztélé, amelyet a Szapáry grófok később Albertirsára szállítottak és a birtokukon álló kápolna falába építették.⁹² Csak a reformkori felhasználást követően derült ki, hogy az eredeti sírkövet a 4. században már egyszer újrahasonosították.⁹³ Erről tanúskodik az orommező léckeretének alsó, vízszintes elemére és az eredeti római családot ábrázoló képmezőbe görög betűkkel írt részben latin nyelvű felirat, a tympanonban ábrázolt korongra (hajdani gorgoneion?), a két felnőtthalak portréja közé és a kisfiú mellkasára karcolt, fekete festékkel kihúzott menóra, valamint az ugyancsak háromszor bekarcolt ΕΙΣ ΘΕΩΣ (sic!) – „egy az Isten!” – hitvallás (SMóz. 6,4). A régebbi sírsztélé a transliterált latin nyelvű felirat szerint Anastasios, Decusane és kisfiuk, Benjamin számára aktualizálták (3. kép). Az ótestamentumi Benjamin név, a menóra és a (koiné) görög nyelvű „egy az Isten!” akklamáció egyértelművé teszi, hogy a sírkő másodlagos hasznosítása egy zsidó vagy legalábbis judaizáló családhoz kapcsolható. De köthető-e egyúttal Aquincumhoz is? A sírkő eredetére vonatkozóan semmilyen biztos adat nem szolgál támpontként. Bár a szakirodalom általában aquincumi eredetűnek tartja, csupán a pesti árvereztetés tényéből ez messze nem következik. Származási helyként okkal vetődött fel Intercisa neve is,⁹⁴ ahol egyrészt igazolt zsidó közösség működése, másrészt Aquincum után a legtöbb áldozati jelenetes családi sírsztélé is éppen innen került elő.⁹⁵ De pusztán a sírsztélé ikonográfiai jellemzőit figyelembe véve gyártási helyként a teljes Solva–Intercisa határszakasz számításba vehető. Az albertirsai stélé pontos párhuzamának előkerüléséig a műhely és a származási hely kérdését nyitva kell hagynunk.

Ha tehát biztosra nem is vehető, az aquincumi zsidó jelenlét a késő 3. századtól elképzelhető. A kérdés kapcsán ne feled-

kezzünk meg arról a szíriai fejezetben már tárgyalt, aquincumi lelőhelyű sírkőről sem, amelyen a Náhüm név olvasható.⁹⁶

Szervezett közösség létét legkézzelfoghatóbb módon, termékszetszerűleg, egy zsinagóga igazolhatná. A közelmúltban történt is egy azonosítási kísérlet az Aquincum-polgárvárosi ún. „kettős bazilika” kapcsán.⁹⁷ Érdekes módon az 1912–1913-ban feltárt és ókeresztény templomként meghatározott épületmaradvány zsinagógaként való értelmezése nem talált azonnali visszautasításra a nemzetközi szakirodalomban.⁹⁸ Ennek az lehet az oka, hogy az építménynek már az ókeresztény kultusszal való kapcsolata sem volt meggyőző. Az ásató a nagy sietségre való hivatkozással két oszlopfő és egy márványlap-töredék kivételével semmiféle egyéb leletet nem szállított be a múzeumba, így tehát az ókereszténységgel egyértelműen kapcsolatba hozható emlék sem ismert.⁹⁹ Pusztán az alaprajz ismeretében nem határozható meg továbbá, hogy egy vagy több építési fázis eredménye látható-e a képen, illetve utóbbi esetben az egyes periódusok abszolút vagy legalább relatív kronológiája sem állítható fel. Ráadásul a bemutatott alaprajzot az ismertetéskor összefüggéséből emelte ki a publikáló, s így nem világos, hogy az építmény pontosan milyen tágabb kontextusba illeszthető. A nemzetközi kutatás hiányolja a bazilikához tartozó, nélkülözhetetlen ókeresztény temetőt is.¹⁰⁰ Az alapvető információk hiánya az épületkomplexum zsinagógaként való értelmezését ugyanígy ellehetetleníti. A szobanforgó azonosítási kísérlet sem ásatási megfigyeléseken, hanem csupán az ostiai zsidó közösség templomának vélelmezett alaprajzi hasonlóságán nyugszik. A zsinagógák azonban nem tartoznak azon épülettípusok közé, amelyek funkcióját alaprajz-uk egyértelművé tenné,¹⁰¹ úgy, ahogy az a Mithras-szentélyek vagy a profán épületek közül a *macellum*ok esetében tapasztalható. Szigorúan véve még arra sincs bizonyíték, hogy a „kettős bazilika” szakrális építmény lett volna. A zsinagóga-teória tehát egy olyan ötletre épült fel, amely semmilyen irányban sem kapcsolódik az ismert tényadatokhoz, vagyis elégtelen alap egy tudományos igényű hipotézis felállításához. A zsinagóga és az ehhez kapcsolódó gyülekezet létét bizonyítékok hiányában ezért – legalábbis egyelőre – nem tekinthetjük elfogadhatónak.

A szíriaiakkal ellentétben a zsidóság aquincumi jelenléte megnyugtató módon nem igazolt. Természetesen, ahogy a szíriaiak zöme, úgy a zsidók is beleolvadhattak a társadalom alsóbb rétegeibe anélkül, hogy feliratos nyomot hagytak volna maguk után. Az elvi lehetőség azonban elégtelen kiindulási alap a társadalomtörténeti kutatás számára, ezért jelen pillanatban csak annyi jelenthető ki, hogy az aquincumi zsidó dosszié szinte teljesen üres.

Jegyzetek

- 1 Solin 1983, 604, 613–614.
- 2 Cicero, *Prov.* 5.10.
- 3 Pollard 2000, 115–116; Mosser 2003, 20, 29–34.
- 4 CIL III 14359²
- 5 Balla 1963, 228–237; Fitz 1980, 152; Mócsy 1974, 228.
- 6 Legutóbb erről: Gáspár 2002, 29–30; Láng 2006, 156–157.
- 7 CIL III 10319 = RIU S 216, RIU 1232. Cf. Mócsy 1959, 68; Mócsy 1974, 227; Mann 1983, 147: Table 25A.

- 8 TitAq 499: *Aelius Silvanus domo Syria Palaestina colonia Aelia Capitolina*; TitAq 722: *C. Valerius Papirianus Urbe Palaestina*; TitAq 511: *P. Aelius Fabia tribu [- -] domo Ancyra*; TitAq 771: *[- -] Ilius Fabia tribu Eq[- -] Jus domo Ancyra*; RIU 1242 (cf. Mann 1983, 121: Table 17.4): *C. Manilius [- -] domo Galatia Ancyra*. A kérdésre lásd: Mann 1983, 148: Table 25A; CIGP² p. 97–98. Ancyrában volt a dunai provinciákat a keleti hadszíntérrel összekötő hadi út egyik utánpótlási és ellátó bázisa (Speidel 2010,

- 137), a galaták jelentős száma a legio II Adiutrix soraiban a későbbiekben is e ténnyel magyarázható.
- 9 RIU 1232: *M. Herennius Pudens domo Cl(audia) Apamie*, vö. Nagy 1923, 114–121; RIU S 216: *T. Ba[– –] f(i)lius Pol(lia tribu) [– – domo] Efeso(!)*; TitAq 558: *L. Aurelius Fortunatus natus natione Garadox*; TitAq 585: *Caesernius Zosimus natione Cilix*; TitAq 668: *C. Marcius Pollio domo Amastris*.
- 10 Az alábbiakban tárgyalandó két csapat mellett létezett még egy 500 fős hemesai cohors is, amely egyelőre csak katonai diplomákról ismert, de jelenleg még azonosítatlan állomáshelyének Pannonia Inferior területén kellett lennie. Erre: FPA III 200–205, 284: 198. jegyzet.
- 11 Soproni 1980, 45–49; cf. FPA III 284; FPA IV 63.
- 12 RIU 1184: *M. Aurelius Deisan* a hemesai lovascohors veteránja, fiai és egyik unokája azonban már a legio II Adiutrix katonája. RIU 1189: *M. Aurelius Malchianus* a hemesai cohors állományából került át az aquincumi *legio* kötelékébe, ahol a *strator officii consularis* tisztségét töltötte be. RIU 1195: *M. Aurelius Monimus veteranus legionis II adiutricis* a hemesai veterán, Sabinus fia.
- 13 A távolságadatra: CIL III 3738, CIL III 3740 mérföldkövek. Az ItAnt 266, 8–13 szerint az Ulcisia–Aquincum távolság VIII MP (13,32 km).
- 14 Nagy 1939, 146; BpTört I.2, 665; Solin 1983, 769; Soproni 1985, 297. A szentendrei feliratos emlékek alapján nem feltételezhető az intercisaihoz hasonló szír kolónia létezése, ezért Mócsy (1974, 228) izolált közösségre vonatkozó megjegyzése Ulcisia kapcsán nehezen védhető.
- 15 RIU 935 (Budakalász). Lásd Fehér 2008, 106, Nr. 38.
- 16 RIU S 150 (Szigetmonostor). Lásd Fehér 2008, 99–100: Nr. 16. A Monimus név több esetben is előfordul az intercisai szír csapat feliratain: RIU 1086, 1184, 1193, 1194 (domo Hemesa), 1195 (domo Hemesa), 1215 és talán még idesorolható a RIU 1205 is.
- 17 RIU 891. Fehér 2008, 101, Nr. 22.
- 18 Solin 1983, 769, 330. jegyzet.
- 19 Solin 1983, 630.
- 20 RIU 939: *Agrippiniensis*; RIU 889: *domo Ancyra*; RIU 908: *domo Dalmata*. További legioveteránok: RIU 885, RIU 886, RIU 876, RIU 892, RIU 913, RIU 916.
- 21 TitAq 512 (lh.: III. Daru utca 7.). Cf. Szilágyi 1963, 189–192; Fehér 2007, 27–28.
- 22 *Quintus* praenomen: Nagy 1939, 119, 104. kép, 120, 121: 105. kép; BpTört I.2, 555–556, 574, LXXVIII. tábla; Révay 1943, 144.
- 23 *Q(uondam)*: TitAq II p. 18. További példák: RIU 1371, TitAq 508, TitAq 539, TitAq 559, TitAq 564, TitAq 991.
- 24 A „római” és „görög típusú” epitaphiumok szerkezeti különbsége: Szilágyi 1963, 190.
- 25 Nagy (1939, 120) szerint a család a kis-ázsiai Cariából való. Más vélemények (Révay 1943, 144; TitAq II p. 20) szerint szíriai származású, de már pannoni születésű.
- 26 Dio 71.16.
- 27 Barkóczy 1964, 292.
- 28 Barkóczy 1964, 275. A Barkóczy-féle összeállítást jogos kritika érte amiatt, hogy a szerző a görög nevű személyek zömét alaptalanul az orientálisok közé sorolta, illetve az etnikum meghatározásához a feliratok egyéb, nem bizonyító erejű utalásait is figyelembe vette. Lásd: Solin 1983, 763. Ily módon orientálisok közé sorolódott italicusok, nyugatiak és trákok is. Ehhez hozzátehetjük még, hogy több, a markomann háborúkat megelőző időszakból származó felirat is a gyűjtés részét képezi, ezért a munkát az értékes áttekintés ellenére is részleteiben óvatosan kell kezelni.
- 29 Fehér 2007, 482, 3. jegyzet; Salomies 2007, 1270–1271.
- 30 Forschungen 2003, 156–158; Nagy 1975, 120.
- 31 Mursa: TitAq 385, TitAq 623, TitAq 683, TitAq 756; Poetovio: TitAq 716; Savaria: TitAq 383.
- 32 TitAq 656, TitAq 704. Fitz 1980, 151.
- 33 TitAq 586, TitAq 589, TitAq 643. Nagy valószínűséggel idesorolható a TitAq 654 is. Az itáliai katonákhoz: Láng–Mráv 2010, 172–173.
- 34 TitAq 545, TitAq 552, TitAq 554, CIL VI 3562. Mócsy 1974, 230; Fitz 1980, 151; Mann 1983, 33, 121–122: Table 17.4.
- 35 Barkóczy 1964, 280; Mócsy 1974, 228.
- 36 FPA IV 140–142, 181.
- 37 *Septimius Severus parthus* háborúira: Birley 2002, 115–117, 129–145; Campbell 2007, 4–7. A legio II Adiutrix részvételére: FPA IV 138, 181; Speidel 2010, 141–143.
- 38 TitAq 374; TitAq 684; TitAq 695.
- 39 *P. Aelius Domitius*: RIU 737a. Vö. Nagy 1975, 142.
- 40 Amiképpen a legio III Augustából a II Adiutrixbe átsorolt legionariusok egy része is hazatért Africába a leszerelést követően: Vita–Evrard 1995, 111–113.
- 41 TitAq 516.
- 42 RIU 1031.
- 43 Ez ellentmond Mócsy (1974, 229) általánosító kijelentésének, miszerint a szíriai bevándorlók jellemzően falusi környezetből származnak.
- 44 Mosser 2003, 29–30, Tab. 26.
- 45 Forni 1974, 385–386; Mann 1983, 44.
- 46 Pollard 2000, 113–116.
- 47 Hall 2004, 56, 62. jegyzet.
- 48 Pollard 2000, 116.
- 49 Pollard 2000, 117; Mosser 2003, 29–30, Tab. 26.
- 50 RIU 1232.
- 51 OPEL IV, 147.
- 52 Fehér 2008, 104, Nr. 31.
- 53 Tóth 1976, 95–96; TitAq I. p. 333.
- 54 Petr. Sat. 36. Trimalchio a pecsenyeszeletelő szolgáját nevezte el *Carpus*nak. Az eredeti nyelvi humor abban áll, hogy a „carpe” alak egyszerre imperativusa a *carpo* 3 *carpsi* *carptum* igének és vocativusa a *Carpus* névnek. A megszólítással tehát Trimalchio egyúttal fel is szólítja a szolgáját. A „Nyisszancs” fordítás Révay J. leleménye.
- 55 A Szírián kívül csak Pannoniában és Kelet-Noricumban felbukkanó zeugmaiak megjelenése a pannoni hadsereg mozgásával hozható kapcsolatba. A vonatkozó epigráfiai emlékekre: Speidel 2010, 145, 78–79. jegyzet. A legio II Adiutrix *Septimius Severus* és *Caracalla* idején is Zeugma mellett állomásozott. Erre: Speidel 2010, 140–143. Biztosra vehető, hogy a hazatérő legiót mindannyiszor számos zeugmai polgár kísérte, aquincumi jelenlétük ezért feltételezhető, de az *origo* feltüntetésének mellőzése miatt mégsem bizonyítható.
- 56 Fehér 2007, 448.
- 57 Köfeliratok: CIGP³ 89–91; graffiti: CIGP³ 92–93, 97; instrumentum feliratok: CIGP³ 94–96, 98–100.
- 58 CIGP² p. 63. – Nemcsak Pannonia esetében, hanem általában véve is igaz, hogy a mindenkor bevándorlók zöme a társadalmi hierarchia alsóbb fokait képviseli: Salomies 2007, 1270.
- 59 A 3. század új nyelvi jelenségeinek többsége belső fejlődés eredményeként is értelmezhető. Az újonnan érkező görög nyelvűek tartós hatást nem tudtak kifejteni a helyi nyelvhasználatra, ami kis számukra és gyors nyelvi asszimilálódásukra utal. Fehér 2007, 482. CIGP² 57–58.
- 60 TitAq 569. Fehér 2008, 98, Nr. 8, 104: Nr. 32.
- 61 Sartre 2007, 201–211, 217, 224.
- 62 Lásd még a zsidó *Κασιμα* (Solva: RIU 787 = CIGP² 86, Fehér 2008, 106: Nr. 40), illetve a szíriai születésű ellencsászár, *Avidius Cassius* esetét.
- 63 CIGP² 89. Fehér 2008, 103: Nr. 30.
- 64 A bibliai *Náhum* próféta elkósi (galileai) származású volt. Az ugyanezt a nevet viselő aquincumi *Náhum* a CIGP² p. 53, 62 szerint azonban egyértelműen szír.

- 65 RIU 356; Solin 1983, 764.
 66 Németh 2006, 49–52.
 67 Németh 2006, 51, 15. jegyzet.
 68 Németh 2006, 51.
 69 CIL III 10606 = CCID 184 = TitAq 163.
 70 TitAq 29.
 71 CCID 183 = TitAq 164.
 72 TitAq 359.
 73 TitAq 360.
 74 Solin 1983, 626.
 75 Solin 1983, 627–629.
 76 A Kybele-Magna Mater kultuszhoz kapcsolható egyetlen emlék a TitAq 208 felirat. Ehhez lásd: BpTört I.2, 426–429; Kádár 1962, 3–5. Az Attis tristis ábrázolások a szepulkralis művészetben a halál és feltámadás körforgását szimbolizáló motívumok, alkalmazásuk nem kapcsolódik szükségszerűen kis-ázsiai eredetű lakossághoz, így a Magna Mater-kultusz ápolóihoz sem: LIMC III.1 (1986) 44, s. v. Attis (Vermaseren-De Boer).
 77 TitAq 49–50. BpTört I.2, 424–426; Dobrovits 1979, 136–138, 142–147.
 78 Solin 1983, 769. Ellenkezőleg: Fitz 1980, 151.
 79 Általánosságban: Mócsy 1974, 229. Aquincumra vonatkozóan a teljesség igénye nélkül: Nagy 1939, 125; Szilágyi 1956, 46 és 118, 261. jegyzet; Balla 1963, 236; Fitz 1980, 152; Zsidi 1997, 283; Alföldy 2000, 162; Forschungen 2003, 58–59.
 80 Nagy T. (1975, 132) a Severus-kori ordo decurionum ismert tagjait alapvetően nyugat- és dél-pannoniai, itáliai és nyugati származásának tartotta, mellettük legfeljebb három bennszülött és „alig valamivel több” közel-keleti eredetű személyt vélt megkülönböztetni. Valójában az ordo etnikai összetételéről semmi biztos nem jelenthető ki. A nevek alapján tényleg valószínűnek tűnik az italicus és nyugati (köztük a pannoniai) származásúak túlsúlya, azonban éppen a szíriaiak bizonyítják, hogy a kifogástalan latin hangzású név keleti származást is takarhat, és ez megfordítva is igaz, semmi sem bizonyít például M. Aurelius Aepictetianus (TitAq 926, RIU S 219), M. Aurelius Pompeius (TitAq 128) vagy éppen a par excellence keleti decurionnak tartott M. Antonius Victorinus (TitAq 231–234, 237, RIU 1335, AÉ 2005, 1266) orientális származása mellett. Victorinus keleti eredetére: Alföldy 1963, 67, 116. jegyzet.
 81 Verboven 2007, 296–297. A „business class” pannoniai képviselőire: Gallego Franco 1996, 235–245.
 82 Ørsted 1997, 148–149. A „business class” tagjainak kedvezőtlen társadalmi megítélésére lásd Call. Dig. 50.2.12; Pleket 1983, 141.
 83 Egger 1936, 183–188; Brelich 1938, 125–126; Nagy 1939, 125; Szilágyi 1956, 46; Fitz 1980, 152; Scheiber 1983, 19; Forschungen 2003, 278.
 84 Ios. Ant. XIV. 7. 2.
 85 Berger 2005, 71. Daciára: Scheiber 1983, 68; Solin 1983, 761, 327a jegyzet.
 86 A pannoniai zsidó feliratokra vonatkozóan lásd CII I 675–678, Scheiber 1960, 13–61; Radan 1973, 267–278; Thomas 1977, 21–25; Scheiber 1983, 15–57; Solin 1983, 761–762; Solin 1989, 233–236; Gáspár 2002, 21–22, 42–43, 47, 99, 128–129; Berger 2005, 104–125. Solin (1983, 761) szerint a RIU 1189, 1161 és 1202 feliratok (= Scheiber 1960, 5–7. számok, illetve Scheiber 1983, nos. 4–6) szírektől származnak. Ugyanígy Fehér 2008, 98, no. 11, 101, no. 24, 104, no. 33.
 87 Mursa: CII I² 678a; Intercisa: CIL III 3327 = 10301 = RIU 1051 = CII I² 677 = ILS 7981. Brigetióban egy mára elveszett felirat kiegészítési javaslata szerint ugyancsak lehetett zsidó közösség. Lásd erre Tóth 1995, 164. A feloldási javaslatot elfogadta Grüll (2004, 99), és apró módosításokkal az AÉ 1995, 1257 kommentárja is. Ugyanígy Berger 2005, 122–123.
 88 Mócsy 1974, 228.
 89 TitAq 722 = CIGP² 91, illetve TitAq 499. Aelius Silvanus Jeruzsálemből (colonia Aelia Capitolina), Papirianus ugyaninnen vagy az északabbra elterülő Decapolis részét képező Capitoliasból származott: CIGP² p. 93–96.
 90 Scheiber 1960, 15; Scheiber 1983, 14.
 91 Nem tekinti őket zsidónak: CIGP² p. 97–99; Berger 2005, 124–125; TitAq II p. 8. A zsidó emlékek sorában tárgyalja: Scheiber 1983, 67, illetve Gáspár 2002, 22, 4. I. j. (TitAq 499). Utóbbi kissé következtelenül a TitAq 722 feliratot nem tárgyalja.
 92 CIL III 10611 = RIU S 214 = CIGP² 101. A vonatkozó szakirodalom összefoglalására: CIGP² pp. 39–40; Berger 2005, 109; Nagy 2007, 171 (Nr. 189). – A sztélétípus korára: Erdélyi 1974, 44.
 93 A másodlagos felhasználás datálására: Berger 2005, 107.
 94 Gráf 1939, 252.
 95 A kocsi jelenettel vagy lovas figurával kombinált áldozati jelentes sztéléket nem számítva: RIU 1154, 1161, 1162, 1164, 1165, 1168, 1179, 1183, 1197, 1213, 1231, Intercisa I (1954) 85, 86, 88, 104.
 96 Lásd 63. jegyzet.
 97 Gáspár 2002, 20–21
 98 Összefoglalóan Berger 2005, 145–151.
 99 A „kettős bazilikáról”: Nagy 1940, 248–253.
 100 Berger 2005, 151. A jelek szerint nem került be a nemzetközi információáramlásba a közelben feltárt sírkápolna és temető, amelyekről igen keveset lehet tudni, Zsidi (2000, 27–28) mindenesetre ókereszténynek tartja.
 101 Vö. Berger 2005, 151.

Bibliográfia

- Alföldy 1963: Alföldy G., „Aquincum vallási életének története”: *BudRég* 20 (1963) 47–69.
 Alföldy 2000: Alföldy G., *Római társadalomtörténet*, Budapest, 2000.
 Balla 1963: Balla, L., „Östliche ethnische Elemente in Savaria”: *ActaArchHung* 15 (1963) 225–237.
 Barkóczi 1964: Barkóczi, L., „The Population of Pannonia from Marcus Aurelius to Diocletian”: *ActaArchHung* 16 (1964) 257–356.
 Berger 2005: Berger, L., *Der Menora-Ring von Kaiseraugst. Jüdische Zeugnisse römischer Zeit zwischen Britannien und Pannonien – The Kaiseraugst Menorah Ring. Jewish Evidence from the Roman Period in the Northern Provinces* (Forschungen in Augst 36), Augst, 2005.
 Birley 2002: Birley, A. R., *Septimius Severus: The African Emperor*, London – New York, 2002.
 Brelich 1938: Brelich, A., „Aquincum vallási élete”: *Laureae Aquincenses I.* (DissPann II.10), Budapest, 1938, 20–142.
 BpTört: Szendy K. (szerk.), *Budapest története*, Budapest, 1942
 Campbell 2007: Campbell, B., „The Severan Dynasty”: Bowman, A. K. – Garnsey, P. – Cameron, A. (szerk.), *Cambridge Ancient History XII. The Crisis of Empire, A. D. 193–337*, Cambridge, 2007², 1–27.
 CIGP²: Kovács P., *Corpus Inscriptionum Graecarum Pannonicarum* (Hungarian Polis Studies 8), Debrecen, 2001.
 CIGP³: Kovács P., *Corpus Inscriptionum Graecarum Pannonicarum* (Hungarian Polis Studies 15), Debrecen, 2007.
 Dobrovits 1979: Dobrovits A., „Az egyiptomi kultuszok emlékei Aquincumban”: Kákósy L. (szerk.), *Dobrovits Aladár válogatott tanulmányai I. Egyiptom és az antik világ* (Apollo Könyvtár 7), Budapest, 1979, 135–153.

- Egger 1936: Egger, R., „Eine syrische Göttertrias”: *Wiener Studien* 54 (1936) 183–189.
- Erdélyi 1974: Erdélyi G., *A római kőfaragás és kőszobrászat Magyarországon* (Apollo Könyvtár 5), Budapest, 1974.
- Fehér 2007: Fehér B., *Pannonia latin nyelvtörténete*, Budapest 2007.
- Fehér 2008: Fehér B., „Syrian Names Given in Pannonia Inferior”: *ActaClassUnivDeb* 44 (2008) 95–109.
- Fitz 1980: Fitz, J., „Population”: Lengyel, A. – Radan, G. T. B., *The Archaeology of Roman Pannonia*, Lexington–Budapest, 1980, 141–159.
- Forni 1974: Forni, G., „Estrazione etnica e sociale dei soldati delle legioni nei primi tre secoli dell'impero”: *ANRW* II.1, 1974, 339–391.
- Forschungen 2003: Zsidi P. et al., *Forschungen in Aquincum 1969–2002. Zu Ehren von Klára Póczy* (Aquincum Nostrum II.2), Budapest, 2003.
- FPA III: Kovács P., *Fontes Pannoniae antiquae ab AD CLXVI usque ad AD CXCII.*, Budapest, 2006.
- FPA IV: Kovács P., *Fontes Pannoniae antiquae in aetate Severorum*, Budapest, 2007.
- Gallego Franco 1996: Gallego Franco, M. H., „Negotiatores en la estructura social de las provincias romanas del Alto y Medio Danubio”: *Espacio, Tiempo y Forma* 9 (1996) 221–247.
- Gáspár 2002: Gáspár, D., *Christianity in Roman Pannonia. An Evaluation of Early Christian Finds and Sites from Hungary* (BAR IS 1010), Oxford, 2002.
- Gráf 1939: Gráf A., „Zsidók Pannoniában”: *Izraelita Magyar Irodalmi Társulat Évkönyve*, 1939, 252–253.
- Grüll 2004: Grüll T., *Kőbe vésett emlékezet: késő-antik zsinagógák feliratai*, Budapest, 2004.
- Hall 2004: Hall, L. J., *Roman Berytus. Beirut in Late Antiquity*, London – New York, 2004.
- Kádár 1962: Kádár Z., *Die kleinasiatisch-syrischen Kulte zur Römerzeit in Ungarn* (EPRO 2), Leiden, 1962.
- Láng 2006: Láng O., „Decorated Pinctada Margaritifera. New Data to the Presence of Eastern People in the Civil Town of Aquincum?": *CommArchHung* (2006) 149–161.
- Láng–Mráv 2010: Láng O. – Mráv Zs., „Egy capuai Aquincumban. C. Iulius Sabinus, a legio II Adiutrix katonája és az officium rationum adiutora”: *Studia Epigraphica Pannonica* II (2009) [2010] 165–186.
- Mann 1983: Mann, J. C., *Legionary Recruitment and Veteran Settlement during the Principate* (Occasional Publication № 7), London, 1983.
- Mosser 2003: Mosser, M., *Die Steindenkmäler der legio XV Apollinaris* (Wiener Archäologische Studien Bd. 5), Wien, 2003.
- Mócsy 1959: Mócsy A., *Die Bevölkerung von Pannonien bis zu den Markomannenkriegen*, Budapest, 1959.
- Mócsy 1974: Mócsy A., *Pannonia and Upper Moesia. A History of the Middle Danube Provinces of the Roman Empire*, Budapest, 1974.
- Nagy 1923: Nagy L., „Hogyan került M. Herennius Pudens sírköve Intercisába?": *ArchÉrt* (40) (1923–1926) 114–121.
- Nagy 1939: Nagy L., „A szír és kisázsiai vonatkozású emlékek a Duna középfolyása mentében”: *ArchÉrt* 52 (1939) 115–147.
- Nagy 1940: Nagy L., „Az aquincumi ókereszténység újabb emlékei”: *ArchÉrt* III.1 (1940) 246–256.
- Nagy 1975: Nagy T., „Római kor”: Gerevich L. (szerk.), *Budapest Története I. Budapest története az őskortól az Árpád-kor végéig*, Budapest, 1975², 83–184.
- Nagy 2007: Nagy M., *A Magyar Nemzeti Múzeum régészeti kiállításának vezetője. Római kőtár*, Budapest, 2007.
- Németh 2006: Németh Gy., „K3 Aquincumban. Egy mágikus amulett feliratának értelmezése”: *Ókor* 5/2 (2006) 49–52.
- Ørsted 1997: Ørsted, P., „Locatio publicorum and the Economy of the provincial cities”: Kotula, T.–Ladmirski, A. (szerk.), *Les élites provinciales sous Le Haut-Empire Romain* (Acta Universitatis Wratislaviensis 1874, Antiquitas XXII), Wrocław, 1997, 139–149.
- Pleket 1983: Pleket, H. W., „Urban Elites and Business in the Greek Part of the Roman Empire”: Garnsey, P. et al. (szerk.), *Trade in the Ancient Economy*, Berkeley, 1983, 131–144.
- Pollard 2000: Pollard, N., *Soldiers, Cities, and Civilians in Roman Syria*, Ann Arbor, 2000.
- Radan 1973: Radan, Gy., „Comments on the History of Jews in Pannonia”: *ActaArchHung* 25 (1973) 265–278.
- Révay 1943: Révay J., „Lupus, az aquincumi költő”: *ArchÉrt* III. 4 (1943) 144–148.
- Salomies 2007: Salomies, O., „Social and Geographical Mobility. Westerners in the East. Onomastic Observations”: Mayer y Olivé, M. – Baratta, G. – Guzmán Almagro, A. (szerk.), *Acta of the XII Congressus Internationalis Epigraphiae Graecae et Latinae* (Barcelona, September 2002), Barcelona, 2007, 1269–1280.
- Sartre 2007: Sartre, M., „The Ambiguous Name: The Limitations of Cultural Identity in Graeco-Roman Syrian Onomastics”: *Proceedings of the British Academy* 148 (2007) 199–232.
- Scheiber 1960: Scheiber S., *Magyarországi zsidó feliratok a III. századtól 1686-ig*, Budapest, 1960.
- Scheiber 1983: Scheiber, A., *Jewish Inscriptions in Hungary*, Budapest–Leiden, 1983.
- Solin 1983: Solin, H., „Juden und Syrer im westlichen Teil der römischen Welt. Eine ethnisch-demographische Studie mit besonderer Berücksichtigung der sprachlichen Zustände”: *ANRW* II.29.2 (1983) 587–789.
- Soproni 1980: Soproni, S., „Die Caesarwürde Caracallas und die syrische Kohorte von Szentendre”: *Alba Regia* 18 (1980) 39–51.
- Soproni 1985: Soproni S., „Újabb római feliratok Pest megyéből”: *Studia Comitatus* 17 (1985) 273–302.
- Speidel, M. A.: „Auf kürzestem Weg und gut gepflegt an die Front. Zur Versorgung pannonischer Expeditionstruppen während der severischen Partherkriege”: Eich, A. (szerk.), *Die Verwaltung der kaiserzeitlichen römischen Armee. Studien für Hartmut Wolff* (Historia Einzelschriften 211), Stuttgart, 2010, 133–147.
- Szilágyi 1956: Szilágyi J., *Aquincum*, Budapest, 1956.
- Szilágyi 1963: Szilágyi J. Gy., „Megjegyzések az új szentendrei verses feliratról”: *ArchÉrt* 90 (1963) 189–194.
- Thomas 1977: Thomas, E. B., „'Eins ist der Gott!' Über jüdische Denkmäler der Römerzeit in Pannonien”: *Pannonia* V/3 (1977) 21–25.
- Tóth 1976: Tóth, I., „Two Misinterpreted Juppiter Dolichenus Relics from Pannonia Inferior”: *Alba Regia* 15 (1976) 89–98.
- Tóth 1995: Tóth I., „Feliratos római köemlékek Pápán”: *Pápai Múzeumi Értesítő* 5 (1995) 157–168.
- Verboven 2007: Verboven, K., „Good for Business. The Roman Army and the Emergence of a 'Business Class' in the Northwestern Provinces (1st Century BCE – 3rd Century CE)”: De Blois, L. – Lo Cascio, E. (szerk.), *The Impact of the Roman Army (200 BC – AD 476). Economic, Social, Political, Religious and Cultural Aspects* (Impact of Empire 6), Leiden–Boston, 2007, 295–313.
- Vita-Evrard 1995: Vita-Evrard, G., „Légionnaires africains en Pannonie au IIe s. ap. J. C.”: Hajnóczy G. (szerk.), *La Pannonia e l'Impero Romano. Atti del convegno internazionale, Roma 13–16 gennaio 1994*, Roma, 1995, 97–114.
- Zsidi 1997: Zsidi P., „A városkép változása az aquincumi polgárvárosban a 2–3. század fordulóján”: *BudRég* 31 (1997) 281–287.
- Zsidi 2000: Zsidi P. et al., *Ókeresztény emlékek Aquincumban*, Budapest, 2000.

Németh György (1956) az ELTE BTK Ókortörténeti Tanszékének vezetője, számos ókori tárgyú könyv írója, fordítója. Az *Espacios de penumbra* nemzetközi mágiatörténeti projekt kutatója.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Az elgázolt malac. Állati sírfeliratok (2010/2).

Egy istenség azonosítása

Németh György

Egy feltételezett istenség

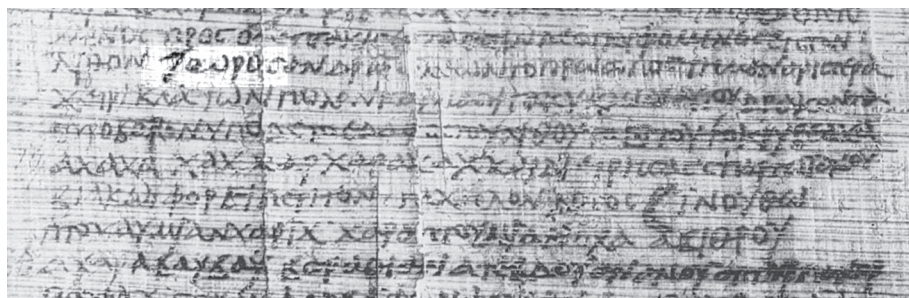
Karl Preisendanz mágikus papiruszokat közlétező szövegkiadásában az első számú papirusz egy Thébai környékén, egy varázsló könyvtárának részeként talált, és ma Berlinben őrzött terjedelmes, görög nyelvű mágikus recepteket tartalmazó könyv.¹ A Kr. u. 4–5. századra datált gyűjtemény első varázslata egy *paredros* megnyerésére irányul (1–2. sor): „Varázseljárás: segítő szellem módjára (*paredrikós*) melléd szegődik egy *daimón*, aki mindent érthetően el fog árulni neked, beszélgető- és asztaltársad lesz, sőt hálótársad is.”

A *paredros* olyasféle démon, mint az *Ezeregyéjszakában* a dzsinn, aki gazdája minden parancsát teljesíti, lakomát rendez (115–119. sor), „hajókat köt ki és ismét eloldja őket, megköti a legtöbb gonosz szellemet, megfékezi a vadállatokat, vad kígyók fogát gyorsan kitöri, kutyákat csillapít le és hallgattat el, átváltoztat olyan szárnyas, vízi, négy lábú vagy csúszómászó állattá, amilyenné csak akarod.” A *paredros* egy dologra nem hajlandó: disznóhúshoz érni. Megnyerésére a papirusz több módszert is javasol. Az egyiket egy fekete tehén tejébe fojtott sólyom múmiájának segítségével napfelkelte előtt kell alkalmazni. A papirusz ezután egy Pnuthis nevű papi írnok receptjét idézi igen részletesen. A naplementekor a ház tetején elmondott varázslatok és a különféle illatáldozatok hatására leszáll egy sólyom az égből, és a varázsló elé ejt egy követ. Ezt a követ átfúrva, fonálra fűzve nyakban kell hordani (130–132. sor). „Senki másnak ne add tovább, hanem titkold, Héliosra, ezt a nagy misztériumot, mivel méltónak találtattál az úr isten által! Az úgynevezett nap felé mondandó hétszer hét szó a *paredros* megesketésére.” Ezek után számos *vox magica* (jelentés nélküli varázsigé) következik, majd a szöveg így folytatódik (143–147. sor): „Ez az úgynevezett nap felé mondandó hétszer hét szó. Vésd a kőbe Hélióros oroszlánarcú képmását, a bal kezében éggömbbel és korbáccsal, körülötte a saját farkába harapó kígyó, a kő alsó részére (vésd) ezt a nevet (titkold el!): ACHA ACHACHA CHACH CHARCHARA CHACH. Anubis-fonálra kötve hordjad a nyakadban.”

A szöveg fontos sajátossága, hogy a Hélios (Nap) szót a mágus sohasem írja ki, hanem egy, a mágiában közkeletű szimbólummal helyettesíti: ο. Egyedül a Preisendanz által Héliórosként feloldott rövidítésben nem szerepel a kis karika, vagyis a papiruszon ez áll: ϝóρος vagy ϝοόρος (az ómega bal szára kis körrel indul). A kör nem lekopott a ϝ jel elől, hanem szemmel láthatólag sohasem írták a papiruszra. Persze lehet, hogy az írnok ezt a hiányt intézte el az ómega bal száraára ültetett kis körrel, de

az is lehet, hogy egyszerűen kifelejtette (1. kép). A szimbólum a második összetevője miatt amúgy is felismerhető volt. Ennek ellenére Campbell Bonner szerint a Hélióros kiegészítés bizonytalan.²

Bonner számára azért volt fontos az istenség nevének tisztázása, mert öt olyan varázsgemmát ismert, amelyek majdnem tökéletesen megfeleltek a papiruszrecept leírásának (2-3. kép). Csak néhány különbség fedezhető fel a faragványok és a recept között.



1. kép. A berlini papirusz részlete Hélióros nevének rövidítésével (3. sor eleje)

1. Az ábrázolást nem veszi körül *uroboros*, vagyis farkába harapó kígyó.
2. A recept szerint az istenség mindkét tárgyat a bal kezében tartja, míg a gemmákon jobb kezében a korbácsot, a balban pedig az éggömböt.
3. Nem a papiruszon szereplő varázsigéket irták a köre.
4. *Zeth aphobe*, vagyis a félelmet nem ismerő Séth nevét, és nem Héliórosét olvassuk a kövön.³
5. A gemmák anyaga hegyikristály volt, míg a recepten a sólyom hozta a követ.⁴ Az azonban elképzelhető, hogy egy ilyen isteni sólyom akár hegyikristályt is hozhatott.

Michel ehhez hozzáteszi, hogy egyik megtalált kő sem volt át-fürva, így nem is hordhatták azokat Anubis-fonálra akasztva.⁵

Ákár meglepőnek is tarthatnánk, hogy a Séth által meggyilkolt Osiris fia, Hórus ábrázolása mellett éppen Séth nevét találjuk, a ma ismert hat példány közül öt tulajdonosa hozzá fohászodik: „Félelmet nem ismerő Séth... légy kegyes hozzám és gyermekeimhez!”⁶ Bonner feltételezi, hogy a szinkretizmus olyan fokú volt a gemma készítésének időszakában, hogy akár az ősi ellenségek is összeolvadhattak egy istenalakban.⁷ Ennél valószínűbb magyarázatot találunk egy British Museumban őrzött gemma ábrázolásán, amelyen egymással szemben áll az oroszlánfejű emberalak, Hélióros, és a számárfejű Séth.⁸ A két alak között két erősen stilizált hieroglif jel látható: *sm3-t3wj*, vagyis „a két ország egyesítése”. Az oroszlánfejű Hórus Alsó-, míg Séth Felső-Egyiptomot jeleníti meg. Michel szerint a mágiában ez olyasvalamit jelenthetett, hogy „egyesíteni azt, ami összetartozik”. Ezen a kövön mindenesetre Hórus vagy Hélióros semmit sem tart a kezében.

Hórus és Hélios azonosításának van írásos emléke is. Hórapollón egy meglehetősen fantáziadús fejtegetése végén leszögezi: „Hórus azonos Héliossal, mert, mint mondják,



2. kép. Egy Hélióros-gemma fényképe



3. kép. Egy Hélióros-gemma rajza

uralkodik az órák (*hórón*) fölött.”⁹ Az egyiptomi szerző arról mindenesetre nem számol be, hogy ezt a szinkretisztikus istenalakot Héliórosnak hívták volna. Aglae Pizzone nemrég megjelent tanulmányában egy szerinte Hélióroséhoz köthető varázspapirusz liturgiájának emlékét véli felfedezni Synesios *Egyiptomi történetében*.¹⁰ A papiruszon azonban nem Héliórosról, hanem Hélios Mithrasról van szó, Synesiosnál pedig Osirisről és Typhónról (vagyis Séthről). Az Egyiptomot jól ismerő Synesios 400 körül kezdte írni művét, a IV. varázspapiruszt pedig Preisendanz 300 és 400 közé datálja.¹¹ A thébai mágus hagyatékából ismert papirusztekercs szerzője és a kyrénéi filozófus, Synesios kortársak lehettek, és ugyanannak a régióknak a kultúrájából táplálkoztak. Nem véletlen tehát, ha műveikben egyező vagy hasonló gondolatokat találunk. Abban mindenesetre igaza van Pizzónának, hogy Synesios és kortársai műveinek elemzésekor figyelembe kell venni az irodalom- és filozófiatörténészek által meglehetősen elhanyagolt mágikus szövegeket.¹²

Mint látjuk, az oroszlánfejű és éggömböt, valamint korbácsot a kezében tartó emberalakot egyedül a berlini papirusz nevezi meg Héliórosként, már ha Preisendanz olvasatát elfogadjuk. Más forrásban azonban mindeddig nem találták meg a Hélios napisten és az egyiptomi Hórus alakjának összeolvadásából keletkezett istenség nevét, ezért nem mindenki fogadja el a Hélióros elnevezés használatát.¹³

Tabula ansata

Auguste Audollent (1864–1943) az ólomra írt átoktáblák, *defixiók* egyik legjelentősebb kutatója volt. Észak-Afrikában, azon belül Karthágóban és Hadrumetumban vett részt ásatásokon, és a mások által talált defixiókat is ő tette közzé vagy adta ki újra hatalmas corpusában.¹⁴ Hagyatékát ma a Clermont-Ferrandban található megyei levéltárban őrzik, mivel az ottani egyetem professzora és a Musée Bargoïn igazgatója volt.¹⁵ A 19 J art. 12. jelű ládában található azok a rajzok és fényképek, amelyeket 1904-es disszertációja megírásához használt. Ebbe az anyagba azonban több olyan fénykép és rajz is belekeveredett, amelyek részben későbbi publikációihoz készültek, részben pedig publikálatlanul maradtak. Ez utóbbiak közé tartozik egy két oldalán feliratot hordozó, ólomból vagy bronzból készült *tabula ansa-*

ta (füles tábla) fényképe és rajza. Semmilyen adat sem tanúsítja, hogy a táblácskát hol találták, mivel sem a fénykép, sem pedig az Audollent által készített rajz hátoldalán nem szerepel semmiféle információ. A rajz meglehetősen elnagyolt, úgy tűnik, hogy Audollent kevés időt szánt a felirat kibetűzésére, majd más munkái feltehetőleg elterelték róla a figyelmét. Minthogy az összes többi fénykép észak-afrikai, azon belül is tunéziai táblákat ábrázol, ebben ez esetben is feltételezhetjük, ha biztosan nem is állíthatjuk, hogy e tabula ansata is Hadrumetumból vagy Karthágóból származik. Alakja nem tipikus sem az átoktáblák, sem pedig a kis számban megőrződött ólom amulettek között.¹⁶ A felíratos, ólomból vagy más fémből készült mágikus tabula ansaták között hat *prayer for justice*, vagyis az igazságért való könyörgés található.¹⁷ Ez a speciális, különösen Britanniára jellemző szövegtípus – ellentétben az átoktáblákkal – nem sötét démonokat, hanem mindenki által tisztelt isteneket (például Minerva, Mercurius stb.) szólít fel, és célja az ellopott értéktárgyak visszaszerzése.¹⁸ Két bírósági átoktáblát is ismerünk, közülük az egyik két lapból álló ún. *diptychon*.¹⁹ A harmadik típusú mágikus tabula ansata pedig egy görög nyelvű bronz amulett, vagyis *phylaktérion*, amely a franciaországi Bouchet-ban került elő. Célja az volt, hogy a jégeső és havazás ellen védje meg valakinek a birtokait.²⁰ A tárgy alakjából önmagában tehát nem következtethetünk bizonyossággal arra, hogy mire használták: átkot, könyörgést vagy amulettiszöveget tartalmazott-e. Ehhez csak a felírat kibetűzése nyújthatna segítséget.

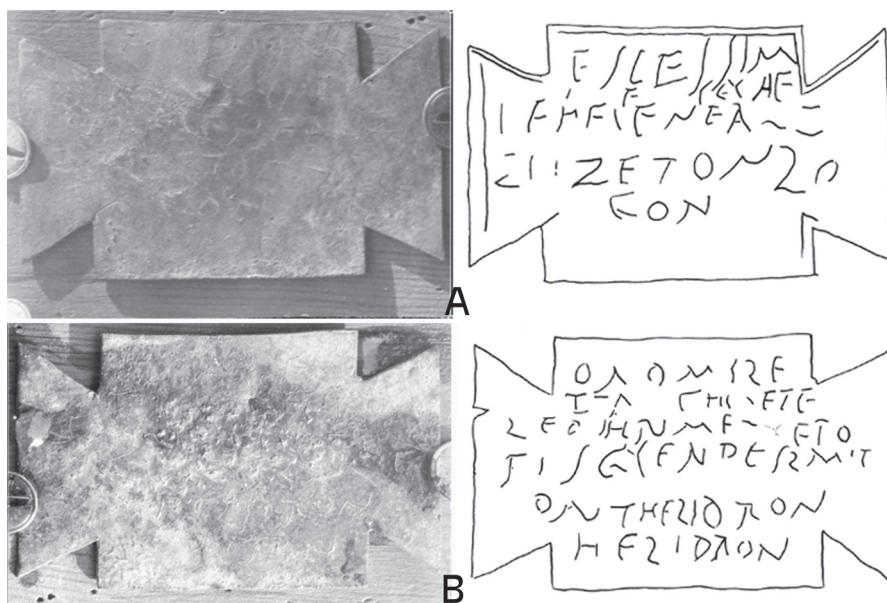
A clermonti levéltárban talált százesztendő fénykép alapján egyes betűk meglepően jól olvashatók (4. kép). Az egyik oldalon öt, a másikon hat sor található. Mindkét oldal szövegét latin betűkkel írták. A helyenként alig kibetűzhető szöveg legvalószínűbb olvasata:

A. EXCESSISIM
ELEXISECNE
IEHEAENEAIL
LIFLETONLO
5. GON

B. OROMILEN
TROHOCEST
CEGIHRIMSEMECON
FISESENPERM'T
5. ONTHELIORON
HELIORON

A. 1. excessi <I>sim
2. elixi secne
3. iehe aenea il-
4. li fle ton lo-
5. gon

B. 1. oro milen-
2. tro hoc est
3. cegihrim seme con-
4. fise semper mitt-
5. ont Helioron,
6. Helioron



4. kép. Audollent fotói a tábla két oldaláról és az azok alapján készült rajzok

A latin betűs felírat néhány szava görög. Biztosnak tűnik például az A 4–5 olvasata: *ton logon*, vagyis „a varázsigét”. Az antik mágiában meglehetősen elterjedt volt görög szövegek latin, illetve latin szövegek görög betűkkel történő leírása. Az egyiptomi eredetű „tudós” mágia közvetítő nyelve a görög volt, ezért a görögben esetleg nem annyira otthonosan mozgó mágus legalább a betűk használatával közelítette varázslatát mintaképeihez.²¹

- A.
1. *excessi Isim*: „elhagytam Isist” (a két egymást követő *i*-ből csak az egyiket kiírva).²²
 2. *elxi secne*: *elegi segnem*, vagyis „lomhának találtam őt”. Talán késlekedett segíteni a hozzá könyörgőnek. Az *elxi* alakhoz vö. CIL VI 30758.
 3. *iehe*: talán indulatszó, vö. *ehem/eheul/ieie*, vö. Varro, *Argonautae* 2. könyvének első töredékével:
Te nunc Coryciae tendentem spicula nymphae hortantes 'o Phoebe' et 'ieie' conclamarunt.

Vagyis a nimfák barlangjában könyörgők azt kiáltozták, hogy „ieie”.

aenea: „bronzból vagy rézből készült” (nőnemű nominativus vagy vocativus). Ha a tabula ansatára vonatkozik, akkor „jaj, réztábla!” A bouchet-i amulett is bronzból készült, nem ólomból, amit az is indokolhat, hogy a bronz tartósabb, így a hatása is az lehet. A fénykép alapján természetesen nem tudjuk eldönteni, hogy pontosan melyik fém lehetett a tabula ansata anyaga.

illi: az *ille* („az, amaz”) egyes számú dativusa, ha a *fleo* igéhez tartozik, akkor „sírva kiáltsd rá/nek!”

fle: a latin *fleo* actív praesens imperativusa, egyes szám második személyben: „sóhajtsd”, vagy „kiáltsd sírva!”, „gyászosan dalold el!”

4–5. *fle ton logon*: „sóhajtsd vagy kiáltsd sírva/gyászosan a varázsigét!”. A *ton logon* görögül van, de latin betűkkel írták.

B.

1. *oro milentro*: az *oro* jelentése „könyörgök, imádkozom”, tárgyesetben szerepel a név, talán egy démonnév, akihez a könyörgés szól (ti. Milentrum). Ha a Mile-/Meli- hangátvetéssel számolunk, feltételezhetünk egy Meli(n)tro alakot. A mágikus papiruszokon gyakoriak a Meli- kezdetű démonnevek: Melibu, Meligenetór, Melikertés, Meliketór, Meliuchos.²³ A görög nyelvű papiruszokon és gemmákon egyaránt előforduló Tró démonnév más démonnevekhez szokott kapcsolódni, pl. Abrasax Tró.²⁴ Egy szicíliai, 3. századi réz-amulett szövegében nemcsak az Abrasax Tró démonnevet találjuk meg, hanem az EIE IHOY *voces magicae* is (vö. A. 3).²⁵
2. a sor közepén feltehetőleg *hoc est áll*: „azaz”, ti. a démon másik neve, megnevezése következik.
3. *cegihrim*: talán a *cenchris* szó eltorzult formája. A görög eredetű *cenchris* szó többek között egy pöttyös, különösen mérgező kígyófajtát jelölt, amelyről Lucanus is beszámol a libyai mérges kígyók felsorolásában.²⁶ Plinius szerint a *cenchris* mérgeének hatékony ellenszere a *serpyllum* (kakukkfű).²⁷ A tabula ansata valószínűsíthető tunéziai eredetét erősíti a táblán említett libyai mérges kígyó.

seme vagy *femelf.me* (?): nagyon bizonytalan olvasat, talán egy másik démonnév helyett áll. Kapcsolatban állhat Semelével. Esetleg *semel*, vagyis „egyszer”.

confise: ti. *confisi*, a *mittunt* állapothatározója lehet (*confisus* = „bizakodva”), esetleg *confise* = *confisae*, vagyis „a bizakodó nő számára”.²⁸

4–6: *semper mittont Helioron, Helioron*: a vulgáris latinban gyakran előforduló „u helyett o” elv alapján *mittont* = *mit-*

tunt. „Mindig küldik Héliórost, Héliórost.” Nem tudni, kik küldik az istent az amulettet viselő személy segítségére. Az egyik talán a kígyóval azonosított démon (Melitro?), a másik démon pedig talán a 3. sorban szereplő értelmezhetetlen, töredékes betűcsoportban rejtőzik (*seme*). De az is lehetséges, hogy a többes szám a démon és a vele azonosított kígyó köttös természetére utal.

A szöveg egészében nehezen értelmezhető. Amulettnek tűnik, amely szerzőjét megvédi valamitől, talán a kígyóktól. Az A. oldal az indoklás, ami megadja a fohász körülményeit, a B. oldal pedig maga a fohász:

A. *Otthagytam Isist, mert lomhának találtam őt. Jaj, bronztábla, sird el neki (Isisnek?) a varázsigét!*

B. *Könyörgök Melitróhoz (?), vagyis a Kígyóhoz (és) Seme-hez, akik bizakodva (vagy a bizakodó nőnek) mindig elküldik Héliórost, Héliórost.*

A papiruszrecept Héliórost egy *paredros* megnyerése céljából segítő, és nem ártó mágiában használja. A gemmákon szereplő Hélióros is a kő viselőjét, illetve annak családtagjait védelmezi. Így ez a kisméretű bronzlemezke is hasonló szerepet tölthetett be. Az egyiptomi, szinkretisztikus istenség elindult nyugat felé, és legalább Hadrumetumig vagy Karthágóig eljutott, a képével ellátott gemmák pedig az egész római birodalomban elterjedtek. Az oroszlánfejű, kezében korbácsot és éggömböt tartó istenalakot a *tabula ansata* felirata alapján Héliórosszal azonosíthatjuk, hiszen a papirusz Preisendanz által kiegészített névalakja mellett tanúskodik a bronzlemez latin szövege: *semper mittunt Helioron, Helioron*.

Jegyzetek

- 1 PGM 1; Berlin P 5025. A papiruszt több féléven keresztül fordítottuk egy szeminárium résztvevőivel, Bencze Ágnessel, Lőrincz Ádámmal, Patay-Horváth Andrásval és Tokodi Péterrel. A fordítás sohasem jelent meg. Az e tanulmányban idézett részek valamennyiünk közös munkái. A tanulmány alapjául szolgáló kutatást az OTKA K 81332 számú pályázata támogatta.
- 2 Bonner 1950, 19: „Heliorus is Preisendanz’s reading; the papyrus shows only ωροσ preceded by a sign which Preisendanz interprets as a corrupt symbol of the sun. Even if this point be called in question, Horus must stand as against the conjectures of other editors because of the solar relations of this deity, and perhaps also because the first of the prescribed words is found elsewhere in connection with Horus.”
- 3 Bonner 1950, 153.
- 4 Bonner 1950, 152.
- 5 Michel 2004, 76.
- 6 Bonner 1950, 153; Michel 2004, 308. Az idézet a bostoni gemmán olvasható, a többin rövidebb és romlottabb a szöveg. A hatodik gemmán az év démonaként felfogott Abrasax (nevének betűi 365-öt adnak ki) és Jahve mágikus neve olvasható: IAW AIW.
- 7 Bonner 1950, 153.
- 8 Michel 2004, 402, 32. tábla, 4. ábra. Az ábra leírásához vö. Michel 2004, 78; 311.
- 9 Hórapollón 1, 17; idézi Bonner 1950, 150.
- 10 Pizzone 2007, 541–548. A két összehasonlított szövegrész: PGM IV 475–824; Synesios, *De providentia* 1,8–1,10. Köszönöm a béc-

si Papiruszgyűjtemény igazgatójának, Bernhard Palménak, hogy rendelkezésemre bocsátotta Pizzone Magyarországon elérhetetlen tanulmányát.

- 11 PGM 1973, 64–65.
- 12 Pizzone 2007, 548.
- 13 A vitához vö. Michel 2004, 76.
- 14 Audollent 1904.
- 15 Archiv Départementales du Puy de Dome.
- 16 A görög nyelvű ólomamuletteket felsorolja Giannobile 2006.
- 17 Versnel 1991, 86–90.
- 18 Kropp 2008, 5.1.7/1: Rottweil, 1–3. század, istennév nélkül; Kropp 2008, 2.2.1/1: Bolonia (Hispania). Isis Myrionymához fohászkozik; Kropp 2008, 3.16/1: Lidney Park, Mars Nodenst nevezi meg; Kropp 2008, 2.3.1/1: Domina Fonshoz fohászkozik; Kropp 2008, 3.7/1: Caerleon, Neptunushoz fordul; Kropp 2008, 8.3/1: Petronell, Dis patert szólítja.
- 19 Kropp 2008, 4.3.1/1: Diptychon, amely két átkot tartalmaz, Chagnon, Gallia; Kropp 2008, 5.1.4/10: Kreuznach.
- 20 Martin 2010, 170. Egy másik, közel azonos szövegű táblát Mondragonban találtak, de ez mára elveszett. A Bouchet-ből származóhoz képest annyiban jelent újdonságot, hogy megnevezi a birtok tulajdonosát, Iulius Pervincust.
- 21 Görög szavakat írt át latin betűkkel egy karthágói varázsló: DTAud 243, 34: *cundensate* = *syndésate*. Gyakoribb a görög betűs latin varázslat, vö. DTAud 231; 252; 267; 269; 270; 304.

- 22 Köszönöm Adamik Béla értékes segítségét e sorok értelmezéséhez. Isis nevét is ő javasolta, megfelelő keretet biztosítva az istennőtől Héliórosig tartó fohásznak.
- 23 PGM 1941, 226.
- 24 PGM 1941, 231. Vö. PGM IV 1536; X 16. Esetleg azonosítható a Sró dékánéval.
- 25 Az ún. Mózes phylaktérion, vö. Kotansky 1993, 129; 142.
- 26 *Pharsalia* 9, 712.
- 27 *Naturalis historia* XX. 90. 245.
- 28 E gondolatmenetnél is Adamik Béla volt segítségemre.

Bibliográfia

- Audollent 1904: Audollent, Auguste, *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt tam in Graecis Orientis, quam in totius Occidentis partibus propter Atticas, in Corpore Inscriptionum Atticarum editas*, Paris, 1904.
- Bonner 1950: Bonner, Campbell, *Studies in Magical Amulets Chiefly Graeco-Egyptians*, Ann Arbor, 1950.
- Brodersen 2004: Brodersen, Kai – Kropp, Armina, *Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber*, Verlag Antike, Frankfurt am Main, 2004.
- CIL: *Corpus Inscriptionum Latinarum*.
- DTAud: Audollent 1904.
- Giannobile 2006: Giannobile, S. – Jordan, D. R., „A Lead Phylactery from Colle Basilio (Sicily)”: *GRBS* 46 (2006) 73–86.
- Kotansky 1993: Kotansky, Roy, *Greek Magical Amulets I.*, Opladen, 1993.
- Kropp 2008: Kropp, Armina, *Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (defixiones)*, Tübingen, 2008.
- Martin 2010: Martin, Michaël, *Sois maudit! Malédiction et envoûtements dans l'Antiquité*, Éditions Errance, Paris, 2010.
- Michel 2004: Michel, Simone, *Die magischen Gemmen*, Akademie Verlag, Berlin, 2004.
- PGM: Preisendanz, Karl, *Papyri Graecae Magicae I–II.*, Leipzig, 1973–1974.
- PGM 1941: Preisendanz, Karl, *Papyri Graecae Magicae III.*, Leipzig, 1941.
- Pizzone 2007: Pizzone, Aglae M. V., „Elementi magico-rituali nel »De providentia« di Sinesio di Cirene: dalla liturgia di PGM IV 475-824 all'immagine di Helioros”: Palme, Bernhard (szerk.), *Acten des 23. Internationalen Papyrologenkongresses*, Wien, 2007, 541–548.
- Tomlin 2010: Tomlin, Roger, „Cursing a Thief in Iberia and Britain”: Gordon, R. L. – Simón, F. M., *Magical Practice in the Latin West*, Brill, Leiden–Boston, 2010, 245–273.
- Versnel 1991: Versnel, Henk, „Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers”: Faraone, Christopher – Obbink, Dirk (szerk.), *Magica Hiera*, Oxford University Press, Oxford, 1991, 60–106.

Gradvohl Edina a Semmelweis Egyetem Egészségtudományi Karán az Alapozó Egészségtudományi Intézet Társadalomtudományi Tanszékének adjunktusa.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Az önféjű anyaméh (2009/3–4).

A varangy és az anyaméh

Gradvohl Edina

A mátrabetegség¹

Magyary-Kossa Gyula, a magyar orvostörténet egyik legkiválóbb kutatója „Mátra-betegség” című tanulmányában írja a következőt: „...az uterust nemcsak Somogyban, hanem egyebütt is, varangyos békához hasonló, helyét változtató, csúszó-mászó állatnak tekinti a mi népünk, sőt talán Európa minden népe, kezdve a rómaiak korától.”²

A tanulmány címében a mátra szó a német *Mutter*, illetve a görög *méter* kifejezésekkel van összefüggésben. Ez a kór abban áll, hogy az anyaméh elszabadul a nő testében, és megtámad más szerveket. Minthogy az anyaméh egyik neve görögül *hystera*, a hisztériát a vándorló anyaméh által okozott tünetekre vezették vissza már az ókori szerzők is.³

Magyary-Kossa azonban ennél többet állít: szerinte az újkorban, és különösen a dél-német területen elterjedt elképzelés, miszerint az anyaméh olyan alakú, mint egy varangy, már a rómaiaknál is létezett.⁴ Az antik szerzők azonban ezt egyszer sem állítják.⁵ Néhányan közülük feltételezik, hogy az anyaméh ugyan olyan, mint egy elszabadult, önféjű állat, de hogy ez milyen állatnak felel meg, nem pontosítják. Ráadásul feltűnő, hogy a békaábrázolások száma elég jelentős, és különösen érdekes, hogy az amulettek között is találunk jó néhány olyat, amin béka vagy varangy látható (a kettőt nem mindig lehet megkülönböztetni egymástól).

E tanulmány célja egy amulett-típus bemutatásával, értelmezésével és megfelelő kontextusba helyezésével az, hogy tisztázza, milyen jelentéseket tulajdoníthattak a görögök és a rómaiak a békának, és az anyaméh szerepelt-e közöttük.

A békás amulettek

A béka mint szimbólum Pannoniában is megjelenik, és eddig összesen három olyan amuletről tudunk, amelyeken a béka mellett görög felirat is olvasható.

Az egyik lelet egy matt sárgásbarna színű, lapos üvegpaszta csüngő (1a kép), amely egy késő római kori sírból került elő a keszthely-dobogói ásatásról 1956 és 1961 között. Az 56-os sírban egy kislány feküdt, akinek a jobb lábánál egy csészét és egy rövid vaskést (amelynek a hegye letört), a mellkas bal oldalán pedig egy sötétkék színű, világoskék, sárga és zöld pöttyökkel díszített üvegyöngyöt találtak. A nyak mellől egy sárga, lapos üvegpaszta csüngő került elő, amelynek a felszínét egy oroszlán



1. kép. A keszthely-dobogói római kori temető két békás amulettje (Sági 1981, Abb. 15 és Abb. 56 nyomán)

díszíti.⁶ A jobb váll felső részénél egy könnyecsepp alakú sárga üvegyöngy, valamint ez utóbbihoz nagyon hasonló alakú világoskék üvegyöngy és egy sárgásbarna színű, lapos üvegpasztá csüngő volt. Ez utóbbinak a felszínén egy széttárt lábakkal ábrázolt, fekvő béka látható, két oldalán pedig egy görög szó két-két betűje olvasható: ZO-HN (Életet).⁷ Az üvegyöngy magassága 2,6 cm, leltári száma 65.43.9.⁸

A második lelet szintén a keszthely-dobogói ásatásról került elő, a 110-es sírból (1b kép). A sírban szintén egy kislány feküdt. A régészek a koponya fölött Licinius császár (308–324) kisbronzát találták meg. A csontváz jobb vállánál egy vaskést, valamint egy nyitott típusú ezüst karperecet találtak, amely a jobb alsókart vette körbe. Az alsó lábszárak között további kilenc érmére bukkantak egy kupacban. Valamennyi Licinius és I. Constantinus verete. Ezek közül a legutolsó datálható érme 326 és 328 között készült. A bal alsókar alatt hat karperecet tártak fel, amelyek közül egy nyitott típusú és öt zárt típusú. A bal kéz középső ujján egy gyűrű volt. A csontváz nyakát egy 242 darabból álló, világoskék színű, lencse alakú gyöngyökből fűzött nyaklánc díszítette. A 242 gyöngy mellett a láncon díszítőelemként nagyobb, például hordó alakú világoskék és piros gyöngyszemeket is láthatunk. A lánc közepén egy lapos, sárga, kettős csatornájú üvegekameó függött, amelynek az átmérője 1,6 cm. Az üvegyöngy felszínén egy kiterített, széttárt lábakkal ábrázolt fekvő béka látható felülnézetben. A béka két oldalán pedig két-két görög betű, amelyet összeolvasva szintén megkapjuk a ZO-HN (Életet) kifejezést.⁹ A tárgy jelenleg lappang.

A két keszthely-dobogói leletet Sági Károly már 1981-ben publikálta.¹⁰ A harmadik lelet azonban még közöletlen (2. kép). Ez a csüngő a tács-margittelepi késő antik temetőből került elő. A lelőhelyen eddig 442 sírt bontottak ki 1934 és 1983 között.¹¹ Az egyik bolygatatlan sírban két leánygyermek feküdt (78. és 79. számú sír). Közülük a nagyobbik 5–7 éves lehetett.¹² A sír két sírmellékletet tartalmaz. Az egyik II. Constantius (337–361) bronzérme, így a sír a 4. század második harmadára datálható. Az előlap felirata DN CONSTANTIVS PF AVG = *dominus noster Constantius pius felix Augustus*. A hátlaapon a császárt láthatjuk, amint éppen leszűr egy ellenséges lovast. Az hátlap körirata: FEL TEMP REPARATIO (*felicitium temporum reparatio* = „A boldog idők helyreállítása”). A császár lábánál a sisciai verdére utaló rövidítést (SIS) olvashatjuk. Az idősebb gyermek nyakát egy ólomból vagy ónból öntött csüngő díszítette, amelynek mindkét oldalán egy-egy ábrázolás látható. Az egyik oldalon egy felülnézetben ábrázolt béka, mellette pedig a ZO-HN felirat nyomai vehetők ki. Az O világosan olvasható, a Z alsó és felső *hastája* jól látható, az HN helye elmosódott. A csüngő átmérője 19 mm.¹³ A másik oldal ábrázolásának értelmezése még tisztázásra szorul. Biztosra vehetjük, hogy ez ólomcsüngő egy olyan üvegpasztá amulett utánöntése, amelyet Keszthely-Dobogón találtak. A gorsiumi család feltehetően



2. kép. Ólomcsüngő békaábrázolással (Tács-Margittelep)

nem engedhette meg magának, hogy eredeti üveg amulettet vásároljon, de gyermekét nem akarta védelem nélkül hagyni, ezért öntött vagy öntetett a kislány számára egy ólom másolatot. A másolat feltehetően helyben készült, amit az anyag összetételének elemzésével igazolni lehetne.

A keszthelyi leletekhez nagyon hasonló amulett került 1902-ben a spliti múzeumba, amelyen a béka egyik oldalán ugyan ki tudták olvasni a Z és O betűket, de a másik oldalán levő betűmaradványokat tévesen értelmezték.¹⁴ A kiadó által vélelmezett ZOIIIR(OC) név nem férne el a béka mellett, ezért feltételezték, hogy az „OC” végződést eredetileg elhagyták. A csüngőn lényegében csak ennyi látható: ZO – ||||, amiben a négy függőleges hasta valójában az HN részét képezhetné, így a 4. századi solini lelet immár besorolható abba a tárgycsoportba, amelybe a pannoniai feliratos békák is tartoznak.

Gesztelyi Tamás a kettős csatornájú üvegekameókról szóló tanulmányában ezeket a tárgyakat pannoniai eredetűnek tekinti.¹⁵ Az üvegekameók egyike a keszthely-dobogói temetőben talált, ma lappangó üvegekameó békaábrázolással és ZOHN felirattal. A feliratot Gesztelyi megfelelteti a latin *vivas* felszólításnak, és ezeket a feliratos gyöngyöket gyógyító, illetőleg az egészséget megőrizni segítő amulettekként értelmezi.

A Magyarországon és Horvátországban előkerült békacsüngőkhöz igen hasonló leletcsoporttal találkozhatunk az Izraeli Múzeum ókori üvegrészlegében. Mindegyik béka felülnézetben, kiterített lábakkal van ábrázolva, méretük hozzávetőlegesen azonos (magasság: 22–24 mm, szélességük: 16–20 mm), színük áttetsző világoskék és zöld, valamint sárgásbarna, és a Kr. u. 4-5. századra datálhatók.¹⁶ Az öt üvegbéka egyikét Dr. Leo Mildenberg ajánlotta fel Zürichből, a többit Eliahu Dobkin. Emiatt a tárgyak lelőhelye, időbeli meghatározása, valamint funkciója bizonytalan, hiszen a leletek előkerülésének körülményeiről nincsenek adataink. A Dobkin-féle darabok közül csak egyen szerepel felirat. Ezen a csüngőn, amelynek a magassága 22 mm, a szélessége 18 mm, színe pedig világos sárgásbarna (leltári szám: 77.12.617), a béka a bal oldalon helyezkedik el, a töredékes felirat pedig a jobb oldalon.¹⁷ A felirat meglehetősen halványan látható betűi eklektikusan helyezked-

nek el: H+OZ. A tükörírásban a szó eleji Z pontosan olvasható, az O bizonytalan, az H előtt pedig egy kereszt látható. A feltételezett szó, az eddigi ismereteink alapján, nem lehet más, csak a ZOH (Élet). Ezt a darabot – talán a kereszt keresztény szimbóluma miatt – a Kr. u. 5. századra datálják.

A múzeum csüngői között viszont találunk egy másik – igaz, nem békaábrázolással díszített – darabot, amin a ZOH felirat tökéletesen olvasható. A csüngő mindkét oldalán egy férfi és egy nő büszjtjét láthatjuk egymással szemben. Feltételezik, hogy ez a férfi és nő talán egy házaspár lehetett.¹⁸ A lelet előkerülésének körülményeiről, datálásáról szintén nem tudunk semmit, csak annyit, hogy ez is Eliahu Dobkin felajánlásával került a múzeum darabjai közé.

A múzeum antik üvegrészlegén találunk még egy kettős csatornájú üvegekameót¹⁹ (hosszúság: 14 mm, szélesség: 17 mm, leltári szám: 77.12.658) is, amelynek a felszínén felülnézetből a békás üvegcsüngőkhöz, illetve a keszthely-dobogói üvegekameóhoz igen hasonló, kiterített béka alakja látható. A béka mindkét oldalán két-két, igen jól kiolvasható görög betű van. A jobb oldalon: ZO, a bal oldalon: HN (ZOHN = Életet). A lelet datálásáról, előkerülésének körülményeiről viszont nincsenek adataink. A tárgy szintén Eliahu Dobkin gyűjteményének egyik darabjaként került a múzeum tulajdonába. Spaer próbálja időben és térben is elhelyezni ezt a tárgyat, és azt állítja, hogy ez a fajta üvegpaszta „bulla” feltehetően valahonnan a Kelet-Mediterráneum területéről származhat, egy helyi műhelyből. Azt is hozzáteszi azonban, hogy Gesztelyi Tamás és Th. E. Haevernick véleménye szerint „a kettős csatornájú üvegekameók előállítási helye Pannoniában volt, tekintve, hogy itt fordulnak elő a legnagyobb számban.”²⁰

Dan Barag tipológiája a pecsételéssel készített üvegekameó csüngők három típusát különbözteti meg:

Az A csoport függesztői le vannak lapítva, az ábrákat gondosan a függőleges tengelyre helyezik el. Ezek a 4. század második, illetve az 5. század első felére datálhatók.

A B csoport függesztői le vannak kerekítve és gyűrűszerűek. A kivitelezés hanyagabb, az ábrák nem mindig követik a függőleges tengelyt. Datálásuk a késői 4. és 5. század.

A C csoport függesztői nagyméretűek, gyűrűszerűek, alakjuk és méretük gyakran szabálytalan, kivitelezésük igen hanyag. Az 5. század második felére és a 6. századra keltezhetők.

Az ábrázolások szempontjából Barag hat csoportot különít el. Az 5. csoport darabjait állati motívumokkal díszítik. Ezek közé tartozik az oroszlán és a béka is. Barag megjegyzése a békás csüngők feliratáról azonban félrevezető. Szerinte a felirat jelentése „Élet” (és nem „Életet!”), és a termékenységgel kapcsolja össze.²¹

A tipológia alapján a pannoniai békás csüngők egyértelműen a B 5. csoportoz tartoznak.

Barag kronológiája a pannoniai leletek alapján nem tartható fenn. Minthogy mind a keszthely-dobogói, mind pedig a margittelepi sírok éremleletei pontosan datálhatók Licinius, Constantinus, illetve II. Constantius korára, a csüngőket nem helyezhetjük a 4. század végére vagy az 5. századra. Az a tény pedig, hogy kizárólag gyereksírokból kerülnek elő (az orosz-láncsüngőkhöz hasonlóan), jelentősen csökkenteni annak a valószínűségét, hogy termékenységszimbólumról van szó. Azt azonban nehéz lenne cáfolni, amit Barag a leletsűrűség alapján

egyértelműen leszögez: az amulettek előállítási helye Syria, azon belül is az Orontés partján fekvő Antiochia.²² Gyártásuk és exportjuk mindenesetre a pannoniai leletek tanúsága szerint legalább fél évszázaddal korábbra tehető.

A békaszimbólum

Béka- és varangyszobrocskák Európában és Anatóliában már a Kr. e. 6. évezredben megjelennek, és többnyire a termékenységgel hozhatók összefüggésbe, mint például a „varangy alakú Nagy Istennő” figurája Hacilarból.²³ Ezt az ősi elképzelést azonban Marija Gimbutas kissé merészen összekapcsolja a békavotívok 20. században is élő népszokásával és a vándorló uterus antik elképzelésével, levonva a tanulságot, hogy ezt az önféjű állatként mozgolódó anyaméhet varangynak tekintették (bár, mint láttuk, hiányoznak az ezt igazoló ókori írásos források).²⁴ A hiedelem eredetét azzal magyarázza, hogy az egy-két hónapos abortált magzatot az őskorban varangynak nézhették. Gimbutas értelmezése indoklásában hivatkozik az egyiptomi elképzelésekre is. Eszerint Heket békaistennő segítette a szülésben, s így az amulettek békaábrázolásaiban apotropaikus szimbólumokat láthatunk.²⁵ A béka az Újbirodalom korától a feltámadás szimbóluma volt, és a koit békás mécsesek feliratai is egyértelműen a feltámadásra utaltak. Ugyanakkor elképzelhető, hogy e mécsesekkel a szülésnél világítottak, nyilvánvalóan apotropaikus célzattal.²⁶ Annak azonban semmi nyoma sincs Egyiptomban, hogy magát az anyaméhet azonosították volna egy békával vagy egy varanggyal.

A görög-római világban a Kr. u. 2. század körül felbukkanó (eredetileg bizonyára Egyiptomban gyártott) uterusamulettek sohasem béka szerepelt, hanem maga az anyamé, egy skarabeus vagy különböző istenalakok.²⁷ Simone Michel meg is jegyzi, hogy Heket feltűnő hiánya ezeken a gemmákon arra utalhat, hogy nem kifejezetten a szülést segíthették, hanem viselői az anyamé funkcióit szerették volna kontrollálni segítségükkel.²⁸ Békát amúgy is ritkán ábrázolnak gemmán. Egy krokodilszerű keveréklény hátán, vagy egy lótuszvirágon üldögélő, szárnyas béka nyilvánvalóan a napszimbólika körében értelmezhető.²⁹ A két típus feliratai, az IARBATHA-, illetve a CHABRACH-logosok ugyancsak erre utalnak.³⁰

A számos kisebb-nagyobb antik békaábrázolás korántsem mindig hordozott vallási elképzeléseket, például apotropaikus funkciót. Olykor, mint britanniai példák mutatják, egyszerűen gyermekjátékok lehettek.³¹ Egy Kr. e. 5. századi, korinthusi feliratos bronzbéka azonban nyilvánvalóan fogadalmi ajándéknak készült, talán Apollón szentélye számára.³² A felirat értelmezése sajnos vitatott. Az *Inscriptiones Graecae* kiadása szerint:

Amón Sónou Boasóni

„Amón, Sónoos fia a Segítőnek”

L. H. Jeffery azonban nem fogadja el ezt az olvasatot (a *Boasóni* első betűjében egy N-t lát, ezért a szót *noasóniként* olvassa ki), és értelmetlen varázsigének, *ephesia grammatának* tekinti.³³ Akár egyik, akár másik véleménynek adunk is igazat, nem világos, hogy a felirat hordozója miért éppen egy béka. Lévêque szerint viszont Boasón egyiptomi békaistennő, akárcsak

Heket, a felajánló, Amón pedig egy egyiptomi görög lehetett.³⁴ Lévêque emellett felsorolja az általa ismert valamennyi béka alakú fogadalmi ajándékot, de a többen nem szerepel felirat, így értelmezésük is bizonytalan.³⁵

A nem túl nagy számú antik feliratos békaábrázolás típusainak áttekintése és a pannoniai békás csüngők leletkörülményei alapján megállapíthatjuk, hogy a ZOHN feliratú üvegekameók

nem hozhatók összefüggésbe az uterusszimbolikával, de még általában a termékenység elősegítésével sem. A gyereksírokba az elhunytak amulettjeit, illetve játékszereit helyezték el. A syriai eredetű üvegekameókkal tehát a szülők a betegségektől és a haláltól akarták megvédeni gyermekeiket, és a két világ határán mozgó békával azt szimbolizálták, amit leginkább meg akartak óvni: az életet.³⁶

Jegyzetek

- Szeretnék köszönetet mondani a tanulmány megírásában nyújtott támogatásáért Nádorfi Gabriellának, a Szent István Király Múzeum régészének, Schilling Lászlónak, aki a gorsiumi ólomcsüngő fényképét készítette, és saját kutatási eredményeit megosztotta velem, valamint Havasi Bálintnak, a keszthelyi Balatoni Múzeum igazgatójának, hogy rendelkezésemre bocsátotta a 62.43.9. leltári számú csüngő fényképét.
- Magyari-Kossa 1929, 354.
- Gradwohl 2006a, 113–129.
- Ezért ajánlottak fel terméketlen vagy méhfájdalmakban szenvedő délnémet asszonyok viaszból vagy vasból készült votív varangyokat a templomban, vö. Bächtold-Stäubli 1987, 634–635. Az elképzelés antik eredetére utal – mindenféle hivatkozás nélkül – Barb 1953, 214.
- Hirschberg 1998, 91: „bei den antiken Autoren, wie etwa Hippokrates, Platon, Aristophanes und ihren Nachfolgern niemals von einer Gleichsetzung »Kröte = Uterus« die Rede war...” A középkori béka- és varangyszimbolikához vö. Luyster 2001, 180–186.
- Több oroszlanos csüngőt ismerünk Magyarországról, és párhuza- maik kimutathatók Syriától Dél-Tirolig, vö. Noll 1963, 69.
- A szót helyesen természetesen ómegával kellett volna írni, de a késő antik szövegekben rendszeresen felbukkan ez az alak is, mutatva, hogy a kiejtésben ekkor már nem különböztették meg a rövid és a hosszú ó-t.
- Bilkei 1979, 32 (Nr. 27) és az őt követő szakirodalom összekeveri a két békás üvegyöngyöt, mivel az 56. sírban talált csüngőt közli úgy, mintha azt találták volna a 110. sírban. A csüngő méretét ugyan helyesen adja meg, de a leltári számát tévesen.
- Leltári szám: 65.100.2.
- Sági 1981, 30; 74–75.
- Schilling 2011, 14.
- Éry 2000, 378.
- Ma a székesfehérvári Szent István Király Múzeumban őrzik, leltári szám: 61.1664.1.
- Cambi, 1976, 145. A tárgy fényképét a 11. képen láthatjuk.
- Gesztelyi 1998a, 132.
- Barag 2001, 173.
- Spaer 2001, 183–184.
- Spaer 2001, 182.
- Gesztelyi Tamás szerint ezeket a kettős csatornájú üvegyöngyöket karkötők vagy nyakláncok részeként használhatták, bár ezt semmiféle adat nem bizonyítja. Lásd Gesztelyi 1998b, 74.
- Gesztelyi 1998b, 75.
- Barag 2001, 174: „Frogs, for example, which were associated with fertility, appear together with the Greek blessing »Life«.”
- Barag 2001, 175: „The evidence pointing to northern Syria as the location of this industry suggests that Antioch on the Orontes was the center of production for the most of these pendants.”
- Gimbutas 1982, 176.
- Gimbutas 1982, 179: „Equipped with documentation from present folk, medieval, Greek, Roman and Egyptian beliefs, Gulder (1962) in his treatise on the Maissau toad presented a very convincing interpretation: this mysterious animal, must, he concluded, be a toad.”
- Pinch 2006, 127–128.
- Kákósy 1977, 335–336. A lexikon lényegesen rövidebb „Kröte” címszava is csak a feltámadásra és újjászületésre utal, vö. 3, 1980, 790. Lásd még Gordon 2007, 133.
- Michel 2004, 334–341; Gradwohl 2006b.
- Michel 2004, 189.
- Michel 2004, 67; Gordon 2007, 133.
- Michel 2004, 483 (CHABRACH); 484 (IARBATHA).
- Drury–Wickenden 1982, 241.
- IG IV 357. Berlin, Altes Museum, No. 7917.
- Jeffery 1955, 76; 1990, 114.
- Lévêque 1999, 32.
- Lévêque 1999, 31–34.
- Gordon 2007, 133: „As an amphibian, able to move between two worlds, the frog is an excellent metaphor for the passage of the intention of the recipe into the transcendent world.”

Bibliográfia

- Bächtold-Stäubli 1987: Bächtold-Stäubli, Hanns, „Kröte”: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. 5. Berlin – New York, 1987, 608–635.
- Barag 2001: Barag, Dan, „Stamped Pendants”: Spaer, Maud: *Ancient Glass in the Israel Museum. Beads and Other Small Objects*, The Israel Museum, Jerusalem, 2001, 173–185.
- Barb 1953: Barb, A. A., „Diva Matrix”: *Journal of Warburg and Courtauld Institut*, 16 (1953) 193–238.
- Bilkei 1979: Bilkei Irén, „Die Griechischen Inschriften des Römischen Ungarns”: *Alba Regia* 17 (1979) 23–48.
- Cambi 1974: Cambi, Nenad, „Certains objets de verre de la basse antiquité avec représentations figuratives, au Musée Archéologique de Split”: *Arheološki Vestnik* 25 (1974) 139–157 (horvát nyelven, francia rezümével).
- Drury–Wickenden 1982: Drury, P. J. – Wickenden, N. P., „Four Bronze Figurines from the Trinovantian Civitas”: *Britannia* 13 (1982) 239–243.
- Éry 2000: Éry Kinga, „Anthropological Studies on a Late Roman Period Population at Tác-Margittelep”: *Annales Historico-Naturales Musei Nationalis Hungarici* 92 (2000) 347–453.

- Gesztelyi 1998a: Gesztelyi Tamás: „Spätromische Glaskameen mit zwei Kanälen”: *Acta Antiqua Hung.* 38 (1998) 129–136.
- Gesztelyi 1998b: Gesztelyi Tamás, *Pannoniai vésett ékkövek*, Budapest, 1998.
- Gesztelyi 2000: Gesztelyi Tamás, *Antike Gemmen im Ungarischen Nationalmuseum*, Budapest, 2000.
- Gimbutas 1982: Gimbutas, Marija, *The Goddesses and Gods of Old Europe 6500–3500 BC. Myth and Cult Images*, London, 1982.
- Gordon 2007: Gordon, Richard, „The Coherence of Magical-Herbal and Analogous Recipes”: *MHNH* 7 (2007) 115–146.
- Gradvohl 2006a: Gradvohl Edina, *Sóranos*, Budapest, 2006.
- Gradvohl 2006b: Gradvohl Edina, „Matrix – on the Tipology of Ancient Votive Uterus-Representation”: Németh György – Forisek Péter (szerk.), *Epigraphica III. Hungarian Polis Studies* 13 (2006) 53–67.
- Hirschberg 1988: Hirschberg, Walter, *Frosch und Kröte in Mythos und Brauch*, Wien–Köln–Graz, 1988.
- Jeffery 1955: Jeffrey, L. H., „Further Comments on Archaic Greek Inscriptions”: *Annual of British School an Athens* 50 (1955) 67–84.
- Jeffery 1990: Jeffrey, L. H., *The Local Scripts of Archaic Greece*, Oxford, 1990.
- Kákósy 1977: Kákósy László, „Frosch”: *Lexikon der Ägyptologie*, 1977, II., 334–336.
- Lévêque 1999: Lévêque, Pierre, *Les grenouilles dans l’antiquité*, Paris, 1999.
- Luyster 2001: Luyster, Amanda, „Femme-aux-Serpents at Moissac: Luxuria (Lust) or a Bad Mother?”: Asirvatham, S. R. et al. (szerk.), *Between Magic and Religion*, Lanham, 2001, 165–193.
- Magyary-Kossa 1929: Magyary-Kossa Gyula, „Mátra-betegség”: uő, *Magyar orvosi emlékek*, Budapest, 1929, I., 353–355.
- Michel 2004: Michel, Simone, *Die Magischen Gemmen*, Berlin, 2004.
- Noll 1963: Noll, R., *Das Römerzeitliche Gräberfeld von Salurn*, Innsbruck, 1963.
- Pinch 2006: Pinch, Geraldine, *Magic in Ancient Egypt*, The British Museum, London, 2006.
- Sági 1981: Sági Károly, *Das Römische Gräberfeld von Keszthely-Dobogó*, Budapest, 1981.
- Schilling 2011: Schilling László, „Bestattungen und Gräberfelder von der Spätantike bis zum Frühmittelalter in und um die spätromische Befestigung von Tác/Gorsium (4.–8. Jh.)”: *Keszthely-Fenekpuszta im Kontext Spätantiker Kontinuitätsforschung zwischen Noricum und Moesia*, Budapest–Leipzig–Keszthely–Rahden/Westf., 2011.
- Spaer 2001: Spaer, Maud, *Ancient Glass in the Israel Museum. Beads and Other Small Objects*, The Israel Museum, Jerusalem, 2001.

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

A jogellenes műkereskedelem gyakran helyrehozhatatlan károkat okoz a nemzeti, illetve az európai kulturális örökségben. Egy régészeti leletnek a lelőhelyről történő ellopásával vagy a lelőhely feldúlásával gyakran teljes mértékben megsemmisül minden, a műtárgyhoz köthető régészeti, történelmi vagy tudományos információ.

Az Antik Gyűjtemény 1996 óta igyekszik összegyűjteni és gondozni a magyar határon lefoglalt, külföldi eredetű régészeti leleteket. Az eltelt másfél évtized során az illetékes állami



A magyar határon lefoglalt ókori műtárgyak

intézmények – Nemzeti Adó- és Vámhivatal, Kulturális Örökségvédelmi Hivatal – mára gördülékeny együttműködésének eredményeként mintegy 4000 tárgy került a gyűjtemény letéti raktárába, a múzeum saját antik tárgyaitól külön nyilvántartva. S egy múzeumi kutatóhely eleve kínálta a megoldást, hogy a régészet módszereivel kezdjük el tanulmányozni ezt az anyagot, hogy következtetéseket tudjunk levonni a műtárgycsempészés sajátosságairól és – végső célként és a visszaadás reményében – ki tudjuk deríteni a származási országot.

A máig a múzeumba került csempészanyag nem tartalmaz különleges értékű műalkotásokat, ezek külön útvonalon kerülhetnek forgalomba. Kiemelkedik egy ezüstcsésze, amelyet 2003-ban foglaltak le Lökösházán. Peremén görög nyelvű felirat fut körbe, amely szerint Sósos két fia, Antiochos és Kalliklés ajánlották fel fogadalmi ajándékkul Apollón számára. A Kr. u. 3. században készülhetett a római birodalom egyik görög nyelvű provinciájában.

A tárgyak zöme azonban ókori tucatáru, elsősorban fém tárgy: ruhakapcsoló tű (fibula), gyűrű, kulcs. Feltehetően egy-egy régészeti lelőhely fémkeresővel történő átkutatása során kerülhettek elő. Az ép darabok mellett sok fémtöredék is található. Ezek csempészése nyilván nem műkereskedelmi értékükkel magyarázható, hanem beolvasztva alkalmas nyersanyagul szolgálhatnak műtárgyhamisítók számára. A lelőhelyek megbolygatása során más anyagból készült tárgyak is előkerülhetnek, a leggyakrabban mécsesek, üvegek. Általában nagy területeken elterjedt típusokról van szó, ezért a pontos származási hely meghatározása szinte reménytelen. Az anyag tanulmányozásakor az derült ki, hogy sok hamisítvány is található közöttük. A műtárgyhamisítás tehát szorosan összekapcsolódik az illegális műkereskedelemmel, és nem csak nagy összegért eladható darabok készítésére irányul.

A Battonyán 1996-ban lefoglalt együttes egy terrakotta ifjúsobrot is tartalmazott. Hellénisztikus kori eredetként a műkereskedelemben jó áron eladható darab lenne. Kialakítása alapján azonban egyértelmű, hogy hamisítványról van szó. A bal csuklón összecebevart köpeny és a lábak alatt lévő két külön talpzat nem jellemző ókori alkotásokra. Szintén árulkodó jel, hogy az ifjú jobb kezében tartott markolat teteje nem töredékes, hanem csonknak készült. A darab nagyon hasonlít egy híres görög márványszoborra, amely Agiast, a Kr. e. 5. század egyik népszerű atlétáját ábrázolja, és amelyet Agias egy ké-



sői leszármazottja állíttatott fel a delphoi Apollón-szentélyben. A battonyai ifjú készítéséhez ennek a márványszobornak az elől- és hátulnézeti képe adhatott mintát. Az ifjúsobor ugyanis ebben a két nézetben viszonylag jól kidolgozott, pontosan követi feltételezett előképét, az oldalnézeten azonban sem a test vastagsága, sem a kialakítása nem megfelelő. Mindezek alapján kezdő hamisító műhely termékéről lehet szó.

Ennél jóval nagyobb tudással rendelkezik a Komáromban 1996-ban lefoglalt bronzszobor mestere. A félmeztelen Ve-



nus-szobor kezdetben a római császárkor kiemelkedő alkotásának tűnt. A szobor alaposabb vizsgálata során derült ki, hogy a felületet fedő patina néhány helyen lekopott, és alatta előbukkant a fényes fém felület. Ez meglehetősen különös, mivel az ókori bronzszobrok jól tapadó patinaréteg jellemzi. Feltűnő továbbá, hogy a félmeztelen, álló Venus-ábrázolások két alapvető típusa közül egyik sem felel meg a szobor testtartásának: az Anadyomené-típus esetében a tengerből kilépő Venus a hajához emeli kezét, a Pudica-típusnál pedig szemérmét takarja el. A komáromi Venus azonban felemelt jobb karjával lándzsát tarthatott, a bal kezében tartott tárgy pedig azonosíthatatlan. Az MTA Geokémiai Kutatóintézet Archeometriai Kutatócsoportja által végzett vizsgálatok megerősítették a fentiek alapján felmerült gyanút a tárgy eredetiségére vonatkozóan. A bronz összetétele, a szemcseközi korrózió mértéke és a korróziós termékek tulajdonságai is mind arra utalnak, hogy nem az ókorban készült. A komáromi szobor esetében tehát szintén hamisítványról van szó, de nagyon jó minőségűről, amely könnyedén megtéveszthette volna vásárlóját.

Egészen más történet rekonstruálható ahhoz a márványszobor-töredékhez, amelyet nyolc hasonló darabbal együtt foglaltak le 2003-ban a rózskei határállomáson. Félköríves talapzat, a rajta álló férfialaknak csupán a lábfeje maradt meg. Jobbján bikafej, baloldalt a szobortámaszték töredéke. A talapzat latin nyelvű felirata alapján Hercules Invictus számára ajánlották fel. A szobor Herculest ábrázolhatta, a bikafej szarvai között kivehetők a fejre támasztott bunkósbot végének körvonalai. Néhány további töredék szintén Hercules ábrázolásához kapcsolható, és a darabok egységes állagát is figyelembe véve régészeti értelemben is azonos leletegyüttesbe tarthatnak. Feltehetően egy Hercules-kultuszhelynek lehettek a római császárkorban készült fogadalmi ajándékai. Töredékek lévén műkereskedelmi értékük nem jelentős, különösen ha az együttes szétszóródik. A lelet tudományos értéke azonban sokkal nagyobb: egy antik szentélyre utal, amelynek kifosztása napjainkban zajlik. Talán a még le nem zárult archeometriai vizsgálat, a márványfajta meghatározása segíthet a szobrok készítési helyének megállapításában, és így a kirabolt szentély azonosításában, talán megóvásában is.

Az Antik Gyűjtemény a határon lefoglalt műtárgyak összegyűjtése és gondozása mellett egy adatbázist is létrehozott számukra (<http://www2.szepmuveszeti.hu/kalypso>). Lopott és körözött tárgyakról több nemzetközi adatbázis is tartalmaz adatokat, de a rablásátások során előkerült darabok ezekben nyilvánvalóan nem szerepelnek, hiszen korábban nem voltak ismertek. A Kalypsó nympháról elnevezett adatbázis remélhetőleg hozzájárul ahhoz, hogy ezek a darabok valamennyi érdekelt fél részére hozzáférhetővé váljanak. Ez egyrészt támogatja a hatóságok munkáját, másrészt segítséget nyújthat ahhoz, hogy ezek a műtárgyak bekerüljenek a tudomány vérkeringésébe, és szerencsés esetben visszajuthassanak eredeti származási helyükre.

Lakatos Szilvia

Az évszak műtárgya – 2011. nyár

Szépművészeti Múzeum

Reneszánsz Csarnok

2011. június 6. – augusztus 28.

A fényképeket Mátyus László készítette

Kulturtechnik Philologie. Zur Theorie des Umgangs mit Texten, szerk. Pál Kelemen – Ernő Kulcsár Szabó – Ábel Tamás, Universitätsverlag Winter, Heidelberg, 2011.

Az utóbbi években örvendetesen megnövekedett az érdeklődés Magyarországon is a filológia elmélete és története iránt: említhetnénk itt az „új filológia” elméletéről megjelent *Helikon*-különszámot (2000/4), Martin L. West szövegkritikai kézikönyvének magyar fordítását, vagy a magyar filológia történetének kiemelkedő alakjaival foglalkozó részlettanulmányokat (Ponori Thewrewk Emil, Tolnai Vilmos), és a reneszánszkutatók éves konferenciája is legutóbbi, Kecskeméti Gábor által szervezett miskolci konferenciájának témájaként ezt a kérdéskört választotta. Ebbe a tendenciába illeszkedik be ez az ELTE – MTA Általános Irodalomtudományi Kutatócsoportjában készült kötet is, amely – ha ez nincs is kimondva – elsősorban a hazai filológiaelmélet eredményeinek bemutatására törekszik a nemzetközi tudományosság előtt (a kötet magyar szerzőktől származó írásainak jelentős része is megjelent már a *Filológia – interpretáció – médiatörténet* címmel megjelent tanulmánygyűjteményben, 2009-ben). Mindenképp elismerésre méltó, hogy a huszonegy szerző (18 magyar és 6 német) között nemcsak befutott kutatókat találunk, hanem a fiatalabb korosztály számára bemutatkozására is lehetőség nyílt. Ennek ellenére a célkitűzés ennél tágabb: a tanulmányok kimondva vagy kimondatlanul mind amellett érvelnek, hogy a filológia kultúrtechnikaként több mint a szövegmanipulációnak egy módszertanilag szigorúan definiált válfaja. A filológiát a dekonstrukcióval rokoníthatnánk egyfajta „logocentrizmusa” alapján, tehát hogy „minden csak szövegként létezik” számára és elméleti felfogása szoros kapcsolatban áll a kommunikáció materialitásának vizsgálatával. Mégis, a kötet összes tanulmánya azt igazolja, hogy a humán tudományok hetvenes években bekövetkezett antropológiai fordulata, a „cultural studies” megjelenése után éppoly hatékonyan művelhető a filológia kultúrtudományként, nemcsak a szöveg-, hanem a kulturális objektumok általános tudományaként, ahogy azt Hans Ulrich Gumbrecht bevezető tanulmánya is megfogalmazza.

Igazodva az *Ókor* profiljához, recenzióban csak az ókortudománnyal vagy az ókortudomány történetével foglalkozó tanulmányokat ismertetem, és mivel nem sikerült felfedeznem az elrendezés logikáját, azokat kronológiai sorrendben tárgyalom. A szorosabban vett ókortudományi tanulmányok közé tartozik Glenn W. Most nyitóesszéje, amely a „töredék” fogalomtörténeti elemzését nyújtja, elsősorban arra a kérdésre keresve a választ, hogy milyen eszmetörténeti változásoknak köszönhetően alakult ki a fragmentum kiterjedt, nem csak tárgyi emlékekre használható jelentése, és ezzel párhuzamosan hogyan kezdődött el az antik szerzők szövegfragmentumainak gyűjtése és publikálása a reneszánsz idején. Megjegyzendő, hogy nemcsak az antik szövegtöredékek összegyűjtésénél tulajdoníthatunk úttörő szerepet Petrarcanak, hanem a fragmentum szó textuális értelménél is valószínűleg újító szerepet játszott, amikor a *Daloskönyvként* ismertté vált versgyűjteményét *Rerum vulgarium fragmentának* keresztelte, mintegy tükrözve a *Secretumban* kifejtett pszichológiai szándékot, hogy lelkének szétszórott töredékeit egybe renndezi („sparsa anime fragmenta recolligam”). Jürgen Paul Schwindt „Unkritik« oder Das Ideal der Krise” című tanulmányában összefoglalót nyújt azokból a válaszokból, amelyek az antikvitás jelenkori hasznának kérdésére születtek az utóbbi években. A latin idézetgyűjteményektől a menedzserkézikönyvekig terjedő kitekintés, miután elveti ezt a még ma is élő és létező – és épp ezért talán mégis elismerésre méltó – hagyományt, arra jut némileg paradoxikus érveléssel, hogy az állandóan krízisben levő filológia a megfigyelőtudományok krízisében komoly segítséget nyújthat más tudományoknak kritikusai módszertanával.

Ferenczi Attila tanulmányában egy vergiliusi szöveghely hányattatásainak történetét tárja fel: egyetlen nazális megéléte vagy hiánya (*qua/quam*; *Aen.* VI. 96) alapvető nézeteltérések forrása lehet az értelmezésben. Sztoikus determinista volt-e Vergilius, vagy azt kívánta hangsúlyozni, hogy Aeneas felülemelkedhet *fortunáján* a *virtusa* segítségével? Miután részletesen bemutatja, hogy a hagyományos filológiai érvekkel megválaszolhatatlan kérdést hogyan döntenek el így vagy úgy több évszázad filológusai – gyakran épp a válasz evidens mivoltával példálóz-

va, arra a tanulásra jut Ferenczi, hogy a filológusi szerep kényszeríti a kiadókat döntésre, mert „a filológusnak döntenie kell”. Kérdés, hogy a felismerés, miszerint csakis ideológiai alapon lehet dönteni, felmentést ad-e azoknak is, akik saját Vergilius-értelmezésük igazságának biztos tudatában döntöttek el ezt a kérdést az aporetikus álláspont választása helyett? Érdemes arra figyelni, amit Hans Ulrich Gumbrecht egy korábbi tanulmányában mond: a kiadó, a filológus nem léphet fel a szövegrekonstrukció objektív eszközeként, tudatában kell lennie közvetítő voltának, és épp ez a felismerés kell, hogy elvezesse ahhoz, hogy tartózkodjon saját esztétikai meggyőződésének egyoldalú manifestálásától.¹ Nemcsak kényszerű, hanem tudatosan vállalt és önkényességében argumentált döntés is lehet ez: a digitális szövegkiadások korában egy „ex utroque”, mindkét irányból támadott s védett szöveghely két egyenrangú szövegvariánsának egyszerre történő közlése nem okozhat sem elméleti, sem nyomtatástechnikai problémát, és ebben az esetben a filológus ténylegesen „kulturtechnikusként” léphet fel.

Krupp József tanulmányában azt mutatja be, miképp írja újra Achaemenides történetének vergiliusi változatát (*Aen.* III. 588–654) Ovidius az *Átváltozásokban* (*Met.* XIV. 160–161), és ez hányféle értelmezési lehetőségre ad lehetőséget a szövegkritika fényében. Galinsky tézise, miszerint Ovidius egy valószínűtlen történeti elemet korrigál itt játékosan, a vergiliusi narrációt szubverzíven kezelve, csak az egyik szövegváltozat esetében érvényes. Az ovidiusi és vergiliusi kommentátori hagyomány felvonultatása jól mutat rá a kommentárok egyik műfaji jellegzetességére, miszerint a kommentátor kreatív olvasata során saját képzelete alkotta elemekkel bővíti a mű narratív terét. A szövegek közti viszonyok egyfajta filológusi szerepet szánnak az újraírónak, jelen esetben Ovidiusnak, ám ennek a szerepnek az értelmezése sosem választható el a kézirati szöveghagyomány felmérésétől.² Tamás Ábel szintén a kommentátor hatalmában álló, nehezen körülhatárolható, esetenként önkényes, az olvasást és az értelmezést felforgató eszközökről ír tanulmányában „Az olvasás veszélyei és a filológia oltalma” címmel. Az *Aeneis* „tu regere imperio” sora (VI. 851) és annak lucretiusi, metrikailag azonos helyen levő, de gondolatilag el-

lentetés párhuzama (V. 1128) lehetőséget nyújt arra, hogy megvizsgálja, miként reagálnak a 20. századi kommentátorok erre a zavarba ejtő szövegegyezésre. Ahogy Tamás Ábel meggyőzően bemutatja, a Vergilius-kommentárok igyekeznek elkerülni ezt a konfliktust és feloldják a szövegek közti feszültséget, pedig ezek a narratív inkohereciák (ahogy egy ovidiusi helyen, Narcissus és Echo történetén is elemzi, *Met.* III. 356–358) gyakran lehetővé tennék a szerzői önreflexió, vagy a szubverzív szövegkonstrukció láthatóvá tételét. Déri Balázs tanulmánya azt a kérdést vizsgálja Prudentius példáján, hogy milyen szerepe lehet a kánonképzésben és -változtatásban a filológiának és az irodalomtudománynak. Schanz század eleji kritikus hozzáállásától Michael von Albrecht monográfiájáig, ahol a későókori költő az Augustus-kori klasszikusok egyenrangú folytatója lesz, Prudentius tudománytörténeti pályafutásából az derül ki, hogy a filológia és az irodalomtudomány egyaránt szerepet játszott kánonbeli rehabilitálásában. Talán nem túlzunk, ha a kánonképzés terén az irodalomtudománynak (a *Cathemerinon* szerkezetét vizsgáló Charlet esetében a strukturalista szemlélet terjedésének, a *Psychomachia* hagyományát feltáró Jaussnál pedig a recepcióesztétikának) fontosabb szerepet is tulajdonítunk, mint a kritikai kiadások megjelenésének.

A tragikusan fiatalon elhunyt Bárcki Ildikó utolsó tanulmányában egy gazdag kutatói életpálya talán legfontosabb tanulságait foglalja össze: Temesvári Pelbárt forrásait kutatva számtalan nyomtatott sermogyűjtemény tematikus átvizsgálása után jutott a szerző arra a tanulságra, hogy a 15. századi latin sermoirodalmon belül egy-egy gyűjtemény sikerét, kiadásainak számát nem feltétlenül a szöveg színvonala határozta meg, még kevésbé az újdonsága vagy eredetisége, hanem sokkal inkább a 15. század közepén bekövetkezett mediális forradalom után nyílt, új „kulturtechnikai” lehetőségek kihasználása, például a könyvvégi regiszter, lapszámozás vagy a szöveg egységes, fejezetszámokkal történő tagolása. A szövegkorpusz egészét könnyen kezelhetővé, áttekinthetővé, újrafelhasználhatóvá tette a nyomtatott alfabetikus regiszter, az auctoritási-dézetek listázása, vagy a kötetben belüli utalások jelölése, így a prédikátor sokkal gyorsabban végezhetette munkáját, az új

prédikáció kompilálását. Ezek az utalások, amelyeket a szerző a hipertexthez hasonlít, egy másodlagos, immateriális hálót hoznak létre a materiális korpuszban, amelynek olvasása a filológuséhoz hasonló szövegkezelési módszertant kívánt. Hozzáteszem, az a módszertani felismerés, hogy a késő középkori prédikátorok az index segítségével dolgoztak, Bárcki Ildikót is számos új filológiai felfedezéshez vezette a Karthauzi Névtelen beszédgyűjteményének forrásai után kutatva.

Kecskeméti Gábor a humanista nyelvszemlélet keretein belül vizsgálja a filológiai elmélet szerepét. Azt, hogy a humanista nyelvszemlélet a szavak jelentését alapvetően a nyelvhasználatra, és nem az etimológiára vagy fogalmi alapú referencialitásra vezette vissza, egy 17. század közepi, magyarországi kötődésű disputáció érvrendszerével támasztja alá. Egy Leonhard Huttertől származó idézet az isteni ige közvetítői (*mediate per verbum*, sc. *confert salutem*) mivoltáról szolgál annak bemutatására, hogy a *verbum Dei* mediális jellegű – itt azonban érdemes arra figyelni, hogy olyan megfontolásokról van szó, amelyekről a patrisztikától kezdve Spinozáig (és persze azt követően is) sokan írtak. Ezt követően Hyperius retorikájának segítségével Kecskeméti arra keres választ, hogyan értelmezték magukat a kora újkor filológusai a retorikán belül, s milyen beszédnemhez sorolták a filológiai tárgyú irodalmat a 16-17. századi retorikai írásbeliségben.

Fried István tanulmánya az *Egyetemes Philologiai Közöny* kezdeti időszakának történetét mutatja be. A magyar olvasó számára közismert kezdetek, Meltzl Hugó erdélyi összehasonlító irodalomtörténeti kísérlete és Heinrich Gusztáv tevékenységének bemutatása mellett tanulmányának talán legfontosabb bekezdései arra a problémára figyelmeztetnek az *EPhK* korai időszaka kapcsán, amely kezdettől fogva kíséri a magyar filológiát: magyarul magyar olvasóknak, vagy idegen nyelven külföldiek számára írjunk? Az *EPhK* korai története is arra figyelmeztet, hogy nem igazán van lehetőség áthidaló megoldásokra; egyidejűleg, módszertanilag egymásra nyitottan, de külön fórumokon kell folytatni mindkettőt – ahogy egyébként erre maga a *Kulturtechnik Philologie* is példát mutat. Fried tanulmánya talán kicsit túloz is az

EPhK eredménytelenségével, „terméketlen filologizálásával” kapcsolatban: Némethy Géza (Fried által sajnos nem említett) szerencsétlen esete a római szerelmi elégia kallimachosi eredeztetésével és Felix Jacobyval, Révay József Déri Balázs által is említett késő latin filológiai tanulmányainak visszhangtalansága arra mutat, hogy az egyszerre a külföldi és magyar közönség számára készült kiadványok hatása csekély volt a 20. század elején, és nem feltétlenül a tudósi teljesítmény – maga idejében korszerű – pozitívizmusa, s nem is a nyelvi bezártság (Némethy latinul írt!), hanem a megszólalás fóruma okozta felfedezéseik hatástalanságát. Az *EPhK* 1918 előtti évfolyamainak nyelvi politikája (csak magyar, latin és görög nyelvű tanulmányok jelennek meg) arra utal, hogy a német anyanyelvű szerkesztők (Heinrich Gusztáv, Petz Gedeon) által irányított és jelentős részben németül anyanyelvi szinten tudó szerzők által írt folyóirat célja elsősorban a némettől független, magyar nyelvű filológiai közeg megeremtése volt.³

Az *EPhK*-ban tette közzé az a Kerényi Károly is első cikkeit, akiről Simon Attila tanulmánya szól „Die sinnliche Tradition der Antike” címmel. Simon egy olyan Kerényi-esszé választ kiváló elemzése tárgyául, amely tulajdonképp megelőlegezi mindazt, amiről ebben a tanulmánykötetben szó esik. Kerényi kulcsfogalma az „érzéki hagyomány”, az érzékekre, a testre és a lélekre egyaránt ható, egzisztenciális erő az antikvitás értelmezésében, és ennek az élménynek a létrehozásában számára fontos szerepe van annak, hogy a szöveget közvetítő könyv nem csak médium, hanem a szöveg alkotója, konstitutív eleme. Már Kerényi felfigyelt arra, hogy a klasszikus szöveg csak közvetetten antik a közvetítő hordozóban, a kódextól a régi nyomtatványon át a modern könyvekig, amelyek mintegy csigaházként adnak lakhelyet a régi lakónak, s ezen a kényszerű – ha úgy tetszik, mediális – idegenségen is feladata felülemelkedni és „érzékileg” keresztülvinni az olvasót a filológusnak. A filológus feladatát a papirusztekercs szimbolizálja: ehhez kell visszavezetnie a szöveget, hogy újra az emberi egzisztencia részévé tudjon válni az antikvitás a maga töredezettségében és elrejtettségében.

A klasszika-filológiai közleményeken túl több 20. századi tárgyú tanulmányt is

haszonnal forgathat a tudománytörténet, a líraelmélet és retorika iránt elkötelezett olvasó. A teljesség igénye nélkül emlitem meg Kelemen Pál kitűnő tanulmányát, amely azt a problémát vizsgálja, hogyan lesz összegyűjtött elemekből, töredékekből történet, illetve történelem Babits, Joó Tibor, Thienemann Tivadar és Horváth János munkáiban. Szintén tanulságos Kulcsár-Szabó Zoltán fejtegetése az irodalmi szöveg variánsok között elveszni látszó státuszáról, amely zárósaiban az „...öltöznek be az erdők” kezdetű 16. század eleji daltöredék refrénjén példázza, hogy a szöveg performatív gesztusa felülemelkedhet a materiális, kézirati variánsok és a hermeneutikai hagyomány hálóján, és ez utóbbiakat párhuzamba állítja Heidegger „földjével”, amely *A műalkotás eredetében* a háttérrel nyújtja, hogy a mű a néző elé léphessen, megnyilatkozhasson. A filológia általános „kulturtechnika” volta mellett Gumbrecht bevezetőjén kívül Kulcsár Szabó Ernő fogalmazza meg a leghatékonyabb érveket, amennyiben – mintegy Kerényi gondolatmenetét folytatva – azt a produktív pozíciót keresi a filológia számára, ahonnan a mediális különbségtételt felhasználva, de az esztétikai ítélet hagyományával szakítva, azon túllépve tud új értelmezéseket alkotni akár a legapróbb elemek, egyetlen betű vagy pont újraértelmezésével. Ezáltal – talán nem túlzok – a filológia egy olyasfajta kognitív eszköz státuszát nyeri el, amelyet módszertani artikulálódásának időszakában, a reneszánszban is élvezett: az a *philologia*, amely Poliziano vagy Guillaume Budé számára az antikvitás tudáspozícióinak enciklopédikus felélesztését és autentikussá tételét jelentette, csak később korlátozódott le (tkp. a descartes-i racionalizmussal, az antikvitás tudományos érvényvesztésével egy időben) szűkebb értelemben vett szövegtudományá.

Jól látható, hogy mind a modern, mind a klasszikai-filológiai tanulmányok módszertanilag arra töreksenek, hogy a magyar irodalom- és eszmetörténet eseményeit univerzális érvényű állítások alátámasztására használják: ezt min-

denképp követendő stratégiának látjuk a magyar irodalomtörténet eredményeinek ismertetésekor. A szép kiállítású és alaposan szerkesztett kötetben két dolgot hiányolok: egyrészt minden filológus legfőbb támaszát, a betűrendes név- és tárgymutatót. Ennél is fontosabb hiányérzetem a kötettel kapcsolatban, hogy elvéve találunk csak utalást a digitális szövegkiadások elméleti tanulságaira (eltekintve Bárczi Ildikó tanulmányától, ahol viszont bőségesen!). Napjainkban, amikor világszerte egyre-másra alapulnak a „digital humanities” tanszékek, egyre inkább egyértelmű lesz, hogy a digitális formátum sokkal inkább megfelel a filológiai kutatások reprezentációs igényeinek, mint a nyomtatott könyv. Ez a médiumváltás egyúttal új válaszlehetőségeket is nyújt számtalan hagyományos filológiai problémára. Amennyiben egyetlen szöveghez akár száz különböző, régi és modern kommentár hozzáférhető egyazon helyen (például a Dartmouth College digitális Dante-kiadásánál: <http://dante.dartmouth.edu>),⁴ a szöveg önkényes értelmezése, a narráció inkoherens, problémát okozó részeinek ideológiai vagy személyes részrehajlástól inspirált áthidalása sokkal jobban látható lesz, és az olvasó tetszése szerint kerülheti vagy választhatja bármelyik szövegmagyarázó vezérfonalát. Az olyan, már létező kiadások, amelyek egy-egy szöveg összes fennmaradt kéziratát hozzáférhetővé teszik fakszimilében és átiratban is (ilyen például a *Canterbury mesék* kiadása a Digital Chaucer sorozatban, vagy a Stephen Nichols által készített, mintegy 100 kéziratot közzé tevő *Roman de la Rose*-kiadás, www.romandelarose.org), alapvetően átalkítják fogalmainkat az apparátus, a szöveg és a szöveg-hagyomány viszonyáról. Nehezen tagadható, hogy a 15. század előtti szövegek esetében (a magyar irodalomban ez a kor talán egészen a 17. századig kiterjed) a szöveg-hagyomány hordozóinak fennmaradása alapvetően a véletlenül múlik. Ezt a véletlenül alapuló szórást sokkal pontosabban reprezentálja a változatok összessége, mint a filológus egyéni nyelvérzéke és gyakran

kétes megbízhatóságú kollációkból készült kritikai apparátusa. Mondhatnánk, hogy a magyar irodalomtörténetben ezt tulajdonképp már régóta beláttuk, hiszen nem a Huszita Bibliát, hanem a Müncheneri, Bécsi, és Apór-kódexet, nem a *Hortulus animae* magyar fordítását, hanem annak az egyes nyelvemlékkódexekben fennmaradt verzióit adjuk ki. Ezt az önálló olvasatokból (másolatokból, kommentárokból, idézetekből) építkező, és esetlegesen fennmaradt szöveg-hagyományt a digitális kiadások pluralitása sokkal pontosabban le tudja képezni. Nichols egy helyen a szöveg stabilitásának definíciójaként a szó technikai meghatározását idézi, miszerint a stabilitás „egy objektumnak az a képessége, hogy új változók betöltéséhez igazodjon anélkül, hogy csökkenne teljesítménye.”⁵ Elképzelhető, hogy ennek nyomán érdemes lesz újrafogalmazni elvárásainkat a szöveg önazonosságával, stabilitásával szemben, és a változatlanág keresése, az archetipus rekonstrukciója helyett a fennmaradás mikéntjére koncentrálni.

Kiss Farkas Gábor

- 1 Hans Ulrich Gumbrecht, „Play Your Roles Tactfully! About the Pragmatics of Text-Editing, the Desire for Identification, and the Resistance to Theory”: Glenn W. Most (szerk.), *Editing Texts, Texte Edieren*, Göttingen, 1998, 237–250, itt 241.
- 2 Vergilius hasonló filologizáló Homéros-olvasatára már a korábbi kritika is felhívta a figyelmet, lásd Robin R. Schlunk, *The Homeric Scholia and the Aeneid*, Ann Arbor, 1974.
- 3 Erről lásd még Borzsák István jegyzetét: „Mommsen a »másodrendű nyelvek« használatáról”: *Antik Tanulmányok* (2000) 233–234.
- 4 Érdekes kérdés, hogy miért nem léteznek hasonló jellegű projektek a klasszika-filológiában.
- 5 Stephen G. Nichols, „Mutable Stability: The Paradox of Reading and Copying Medieval Literature”: *Between Stability and Transformation – Textual Traditions in the Medieval Netherlands*, Ghent, 2010. szeptember 21–22. konferencián elhangzott előadás, 2.

Koltai Kornélia, Péchi Simon kiadatlan Biblia-fordítása (1634), Hungaria Judaica 23, MTA Judaisztikai Kutatóközpont, Budapest, 2011.

A Komoróczy Géza nevével fémjelzett Hungaria Judaica sorozat 23. köteteként igazi filológiai ritkaság látott napvilágot: Koltai Kornélia *Péchi Simon kiadatlan Biblia-fordítása (1634)* címmel Bethlen Gábor fejedelem egykori kancellárjának kéziratban maradt töredékes Biblia-fordítását adta ki, kísérő tanulmányokkal.

Péchi Simon az erdélyi szombatoság, vagyis az antitrinitárius felekezetből szerveződött, zsidósághoz közelítő vallási irányzat legnagyobb alakja. Héber fordításai nyomán lehetővé vált, hogy Erdély székelyek lakta vidékén a nem zsidó vallásban nevelkedett laikusok is megismerkedjenek a rabbinikus tanításokkal és a zsidó hagyománnyal. Ezt a célt szolgálták a zsidó vallásosság fontos munkáinak magyar nyelvű fordításai, így például a Misna *Pirqé ávot*, azaz *Atyák mondásai* című traktátusának magyarra ültetése (1620), ami világviszonylatban is kiemelkedő jelentőségű: az első európai nyelvű fordítás. Az 1630-as évekre datálható a szintén világelső teljes imakönyvfordítás, vagyis a hétköznapi és az ünnepi imakönyv együtt, továbbá különböző zsidó jogi tárgyú szövegek magyarra ültetése. Ebbe a sorba illeszkedik a jelen kiadásban közölt Biblia-fordítás is, amelyhez a fordító kommentárokat is fűzött, ahogy ő nevezte, *Jedzegetesseket*. Péchi Simonnak ez a vallási jellegű tevékenysége önmagában is hatalmas teljesítmény, melyet kutatni érdemes. Péchi tevékenysége azonban messze túlmutat a szorosán vett vallási fordítói működésen: művészi erejű, szépirodalmi értékű szövegeivel a magyar irodalom része, székely nyelvjárási sajátosságokat mutató nyelvezete pedig a kor irodalmi és székely nyelvjárási normájának értékes lenyomata.

Ez a felbecsülhetetlen értékű hagyaték tehát egyaránt ad feladatot a hebraisztika, a filológia, a magyar irodalomtörténet, a magyar nyelvtörténet és a fordítástudomány számára. Koltai Kornélia kiadása és kutatásai minden oldalról igyekeznek körüljárni a témát, és elhelyezni Péchi művét a kor és a különböző tudományok kontextusában, amihez az ad alapot, hogy a szerző egyaránt jártas a magyar nyelvészet és a hebraisztika területén.

A kötet alapja az ELTE Magyar Nyelvtudományi Doktori Iskolájában készített, és 2005-ben megvédett PhD-értekezés. A mostani változatban a Judaica Hungarica sorozat céljainak megfelelően a hebraisztikai vonások kerültek előtérbe, és ezt egészítik ki interdiszciplináris módon a többi terület szempontjai.

A Biblia-fordítás autográf kéziratát Koncz József találta meg a marosvásárhelyi Teleki-levéltárban 1880-ban, jelenleg a Magyar Országos Levéltárban található. Megtalálásakor 594 oldal volt, ma a további rongálódások miatt már csak 530 oldal, ami mostani állapotában a Genesis 5. fejezetétől az Exodus 12. fejezetéig terjedő részt jelenti. Valószínűleg eredetileg a Genesis elejétől indult, ám vitatható, hol ért véget. Keletkezési helyét Péchi maga jelölte meg (az erdélyi Szentersébet), időpontként a Genesis fordításának végén 1634 szeptembere szerepel. A kézirat javítási sajátosságai, a héber szavak írásmódja alapján biztos, hogy autográf kéziratról van szó. Ennek a felbecsülhetetlen értékű kéziratnak a közzétételére vállalkozott tehát a jelen kötet, ráadásul úgy, hogy csak igen csekély kiadási előzményekre támaszkodhatott: a 19. század végén Koncz József jelentetett meg kisebb mutatóanyagokat illetve Dán Róbertnek az erdélyi szombatosokkal foglalkozó könyve közölt részleteket. Dán Róbert Péchi-kutatásai jelentették a mostani tudományos kutatás kiindulópontját is. Ugyanakkor Koltai Kornélia munkásságában is már volt előzménye ennek, hiszen 1999-ben ő tette közzé Péchi Simon *Pirqé ávot*-fordítását, és az ottani átírási és kiadási elvekre támaszkodhatott a mostani kiadás is.

A könyv bevezetésében a kutatási előzményekkel, a felhasznált szakirodalommal és a szövegközlésben követett, táblázatba foglalt hangjelöléssel ismertet meg a szerző. Ezt követi a kézirat bemutatása: felépítése, forrásai, írásjelhasználata. Itt például nagyon érdekes nyomon követni, hogy a szövelemző írásmód hogyan jelenik meg Péchi helyesírásában, különösen, ha tudjuk, ennek a korai képviselői mind az erdélyi tudományosság köréből kerültek ki, és mind erős héber kötődéssel rendelkeztek. Ebben a fejezetben egy igen izgalmas filológiai probléma megoldásának elveit is lefekteti a szerző.

A kiadás ugyanis többféle tudományterület művelői számára is forrásszöveggé szolgált, és a különböző területeknek

különböző szöveghez való igényei vannak: nyelvészek számára például a betű-, sőt akár a grafémahű pontosság a kívánatos, a hebraisták, irodalmárok számára a szintagmaszintű ekvivalencia is elég, sőt, a túlzott részletesség akár zavaró is lehet. A kiadó ezért arra a nehéz feladatra vállalkozott, hogy kétféle átírásban is közölje a szöveget: egy mérsékelt konzervatív, betűhű és egy mai helyesírás szerinti modernizált változatban.

A következő fejezetekben a fordítás szövegét az eredeti héber Biblia szövegével összevetve vizsgálja a kiadó. Itt Péchi hébertudása, fordítási elvei, a fordítás zsidózó jellegének bizonyítása kerül elemzésre. Koltai Kornélia a Péchi-fordítást a legmodernebb fordítástudományi módszereket felhasználva, részletes, minden nyelvi szintre kiterjedő vizsgálatnak vetette alá. A tanulmányban két rövidebb szövegen keresztül (Genesis 5. és 12. fejezete) mutatja ezt be, ezekben ugyanis összesűrűsödik mindaz, ami Péchi fordítását általánosságban is jellemzi. A vizsgálatban az eredeti szöveg és a fordítás szövegét mondatról mondatra, szóról szóra veti össze a szerző, figyelembe véve a nyelven kívüli tényezőket is. Mivel azonban más keretek közt már elkészült egy hosszabb rész elemzése is, és az ottani eredmények egybevágtak a jelen kötetben közöltekkel, ezeket bizvást általánosíthatjuk az egész szövegre. A fordítás részletes vizsgálatából az tűnik ki, hogy Péchi Simon hébertudása rendkívül magas fokú volt, a szöveget pontosan, félreértések nélkül fordítja, szorosan követve az eredetit. A fordítás jellegét a célja határozza meg: a laikus olvasók számára a szöveget hiánytalanul, minden részletével együtt kell közvetíteni. Ahol tehát az eredetihez képest változtat a fordító, például szinonimákat told be, annak érdekében teszi, hogy a szöveg érthetőbb legyen a befogadóknak, ugyanígy a referenciális elemek betoldása is a globális kohéziót biztosítja. A fordítás így talán terjedelmesebb lesz, mint az eredeti, de semmit sem hagy homályban. Péchi a forrásnyelvi reáliákat is precízen átülteti, filológiai pontossággal. A fordítás vizsgálata kétségtelenül bizonyítja, hogy Péchi igyekezete arra irányul, hogy laikus közönsége számára is minden részlet pontosan érthető legyen, semmi ne vesszen el. Fordítása egyúttal tanítás és ismeretterjesztés is. Ugyanakkor a fordítás stílusa szépen illeszkedik a magyar pro-

testáns bibliafordítási hagyományba, így például a passzív igealakok meghagyása és más stílusjegyek Károli fordításához is kapcsolják Péchi szövegét.

Külön figyelemre méltóak Koltai kutatásának a fordításban szereplő héber fonémaállományra és a tulajdonnevek átírására vonatkozó megállapításai, amelyek szépen alátámasztják a külső életrajzi források adatait. Tudjuk, hogy Péchi Konstantinápolyban töltött hosszabb időt, és az ottani szefárdi zsidók körében sajátította el a héber nyelvet. Ezt bizonyítja az a transzkripció, transliterálási gyakorlat, amelyet a héber tulajdonneveknél alkalmazott, és amely gyakorlatilag megegyezik a tudományegyetemen ma használt, szintén a szefárdi hagyományon alapuló gyakorlattal, amint ezt a mű kiadója egy táblázatban is összesíti. A szefárdi hagyományhoz kötődés azért is különösen érdekes, mert a korabeli, 17. századi erdélyi és nem erdélyi magyar tudós elit hébertudását általában német és holland egyetemeken tökéletesítette, így az askenázi-európai hagyománnyal ismerkedett meg.

A bibliai szöveghez Péchi kommentárokat is írt, ezek kiadására a jelen szövegkiadás nem vállalkozhatott. Míg a fordítás a laikus gyülekezeti tagokhoz szólt, a kommentárok a tudós elit számára is páratlan értékkel bírtak. A források közt a legfontosabb a *Biblia Rabbinica Magna*, Péchi ebből jut hozzá a maszorétikus szöveghez, és számos középkori héber kommentárt is innen ismer. De jelen van a protestáns Sebastian Münster *Hebraica Bibliája* is, vagyis Péchi mélyrehatóan ismerte és felhasználta az európai hebraisztika képviselőinek munkásságát is. Ugyanakkor az arámi Biblia-fordításokat, a targumokat is hasznosítja forrásként. Természetesen jelen van a klasszikus görög–latin hagyomány is: a kommentárba szövegnél Aristotelés, Platón, Vergilius, Flavius Josephus könyvei. A keresztény humanistákat, így Erasmust is felhasználja, a reformáció nagyjainak, Luthernek, Kálvinnak a gondolatait is idézi, s gyakran vitába is száll velük. Péchi kommentárjaiban összefonódik egymással a zsidó, a keresztény humanista, a reformata hagyomány, páratlan érdekességű egyedi kulturális kontextust hozva létre. Ez a kulturális összetettség jellemzi az erdélyi szombatos vallásosságot, a domináns vonulat azonban természetesen a zsidó. Ezt mutatja a fordítás szövege is, és a zsi-

dózó jelleget a legvilágosabban az bizonyítja, hogy Péchi a szöveget parasáakra, vagyis a zsinagógai heti olvasmányoknak megfelelő szakaszokra osztotta. (Igaz, ezeknek a kezdetét sokszor nem a bibliai főszövegben, hanem a kommentárokból jelöli meg.)

Péchi fordítása ugyanakkor a középmagyar kor nyelvemléke is, az erdélyi magyar nyelvhasználat lenyomata. Koltai Kornélia külön fejezetben foglalja össze Péchi szövegének archaikus és népnyelvi sajátosságait, választ keresve arra, kimutathatók-e az erdélyi szombatosághoz köthető nyelvi jellegzetességek. Megvizsgálja a szöveg hangtani és lexikális sajátosságait, és ami a legfontosabb: táblázatban összesíti azokat a fordítási automatizmusokat, amelyek megkülönböztetik ezt a Biblia-fordítást a többi korabeli magyar változattól, az általában szokottól. Az egyedi vonások összesítésén túl a vizsgálat másik fontos tanulsággal jár: itt is kiderül, hogy Péchi nem a tudós elitnek, hanem a szombatosok szaporodó gyülekezeteiben levő egyszerű embereknek szánta fordítását: az ő székely nyelvjárásukon, tájszavaikat megőrizve viszi közel hozzájuk a Biblia szövegét.

Koltai Kornélia könyve, szövegkiadása és kutatása rávilágít arra, hogy a magyar szellemtörténetben milyen fontos szerepe van a héber hagyományoknak, és nem csak az olyan nyilvánvaló esetekben, mint a vallási irányzatok. A 17. századi magyar irodalomtörténet és grammatikátörténet értelmezéséhez elengedhetetlen annak a befolyásnak a feltérképezése, amelyet a héber hagyomány jelent. Telegdi Zsigmond és Dán Róbert úttörő alapvetésén túl eddig alig történtek ilyen vizsgálatok. Pedig például a korai magyar nyelvtanok kategóriarendszere és fogalomkészlete egyszerűen értelmezhetetlen kizárólag a klasszikus görög–latin hagyományra támaszkodva, a héber nyelvészet eredményeinek ismerete nélkül. Hiszen éppen a latinizált héber grammatika kategóriáinak továbbfejlesztése tette lehetővé a magyar nyelv pontosabb leírását. A magyar tudománytörténet sokat köszönhet annak, hogy Koltai Kornélia személyében olyan képzett szakemberre talált, aki ezen a régi hiányon segít: közreműködésével válhattak világossá a 17. századi protestáns magyar grammatikusok nyelvszemléletének héber gyökerei, így például Komáromi Csipkés György vagy Tótfalusi Kis Miklós esetében.

Közös feladat tehát a tudományos területetek együttműködése ennek a szellemi vonalnak a feltárásában. Van azonban ennek a kiadásnak egy olyan oldala is, amelyről eddig nem esett szó. Arról az esztétikai művészi élményről van szó, amelyet Péchi fordítása önmagában jelent, az akkori olvasónak éppúgy, mint a mainak. Ezt az ismertést tehát egy ilyen gyönyörű részletnek az idézésével szeretném zárni (*Exodus / Mózes II. könyve*, 2. fejezet – a modernizált helyesírású részlet a kötet 206–207. oldalán található), hogy megérinthesen bennünket majd négy évszázad múlva is a szöveg szépsége, mely Koltai Kornélia jóvoltából immár sokunkhoz eljuthat.

Vladár Zsuzsa

1. Azonban [---] elmene egy Lévi házából való firfiú és elvevő a Lévi leányát. 2. És fogada az asszony, és fiat szüle, és látván, hogy jó (gyermek) volna, elrejté azt három holnapig. 3. És mikor tovább nem rejtegethetné, vön az számára egy nádból (csinált) ládácskát, melyet enyvel s fenyőviasszal békenvén, beléje helyezteté a gyermeköt, és [---] tevé azt a sűrű nádasba, a folyóvíz partján. 4. És ott áll vala távol az ő nénje, hogy tudhatná, mint lenne annak dolga. 5. Azonban alájöve a Paroh leánya, hogy a folyóvízben firednék, és az ő leányi sétálnak vala a vízparton, és látván a ládácskát a sűrű nád között, küldé szolgálóját, és fölve[te] azt. 6. És fölnyitván, meglátá a gyermeket, és íme, az ifjú sír vala, és szánakodván rajta, mondá: A zsidók gyirmöki közzül való ez. 7. És mondá a nénje a Paroh leányának: Elmenjek-é, hogy hijak teneked egy szoptatós asszont a zsidó asszonyok közzül, hogy szoptassa teneked ezt a gyermeköt? 8. És felelé annak a Paroh leánya: Menjél. És elmene azért a leány, és elhívá a gyermeknek anyját. 9. Kinek mondá a Paroh leánya: Vidd el [ezt a] gyermeket, és szoptassad ötet énszámomra, és én megfizetem a te bérödet. És fölvevő az asszony a gyermeköt, és szoptatá (nevelé) ötet. 10. [Föl]nevekedék azért a gyermek, és beivé ötet a Paroh leányához, és lön annak (fogadott) fia, és hivatá annak nevét Mosesnek, mert úgymond, a vízből vontam ötet ki. 11. És lön azokban a napokban. Naggyá neveked[ven] Moses, kimene az ő atyjafiaihoz, hogy látná az ő rabotjokat; holott láta egy egyiptusi firfiat, [ki] ver [vala] egy zsidót az ő atyjafiai közzül. 12.

És idestova szömlélvén, mikor egy embert sem látna, megölé az egyiptiust, és elrejté ott a fővenben. 13. És mikor másodnapon is kiment volna, íme, két zsidó firfiak veszeködnek vala. [---] És mondá a gonosz-biknak: Miért veröd a te felebarátodat? 14. Felelé az: Kicsoda tött tégedet fejedelem-emberré vagy bíróvá mirajtunk? Valljon-s [---] te nem az én megölésömre mondod-é ezt, miképpen, hogy tegnap megöléd amaz egyiptiust? És megfélemlék Moses, mondván: Nyilván kitudatott az a dolog. 15. És meghallá Paroh ezt a szót, és keresé [---] Mosest, hogy megöletné. Elfuta azért Moses Paroh előtt, és lakék Midjan földében, és leüle egy kút mellett.

16. Vala pedig a Midjan papi fejedelmének hét leánya, kik odajóvén és vizet mervén, megtöltik az ivóvályukat, hogy megitatnák az ő atyjok juhait. 17. Azonban eljutván a pásztorok, elkergetik onnat őket. De Moses mellettek támadván, megsegíté őket, és megitatá azoknak juhokat. 18. Kik mikor Reүүлhez, az ő atyjokhoz mentek volna, mondá az nekik: Miképpen jöhettek már meg illy hamarsággal? 19. Kik felelének: Egy egyiptusi ember mente meg minket a pásztorok kezéből, de még vizet merítvén meríte is nekünk, és megitatá a juhokat. 20. Ki mondá az ő leányinak: Hova lón az az ember? Miért hadítatok el azt az embert? Híjátok ide őtet, hadd egyik kenyere-

ret [---]. 21. Tetszék azért Mosesnek, hogy laknék annál az embernél, ki Ciporát, az ő leányát adá Mosesnek. 22. És az fiat szüile, s hívá annak nevét Gersomnak, mondván: Mert jövevény voltam én az idegen földön. 23. És lón azokban a sok napokban, hogy meghalna az Egyiptusnak királya. Felfohászkoának az Iszraél fiai a szolgálat miatt, és föl is kiáltának, és fölmene az ő kiáltások az Istenhez a (nagy) szolgálat miatt. 24. Meghallá azért az Isten az ő fohászkoadásokat, és megemlékőzék az Úristen Ábrahámmal, Ichakkal, Jaakobbal kötött frigyéről. 25. Megtekinté [---] Isten az Iszraél fiait, és jól megtudá az Isten (minden állapotjokat.)

BESZÁMOLÓ AZ ÓKOR KULTURÁLIS KÖZHASZNÚ ALAPÍTVÁNY 2010. ÉVI TEVÉKENYSÉGÉRŐL

1. Az alapítvány megalakulása, közhasznúvá válása és működése

Az ÓKOR KULTURÁLIS KÖZHASZNÚ ALAPÍTVÁNY (a továbbiakban ÓKKA) mint Ókor Kulturális Alapítvány 2004. november 18-án alakult azzal a céllal, hogy elsegítse az ókori kultúra magyarországi kutatását és megismertetését. Kiemelt céljai közé tartozik a 2002 óta megjelenő Ókor folyóirat folyamatos működésének és megjelentetésének biztosítása.

A szervezetet a Fővárosi Bíróság 2005. január 5-én vette nyilvántartásba, a döntés 2005. február 5-én emelkedett jogerőre. Az alapítvány 2008. április 15-én vált közhasznúvá. Az erről szóló határozat 2008. május 7-én emelkedett jogerőre.

Az alapítvány tényleges tevékenységet 2005 júliusa óta végez.

Az alapítvány kuratóriumának elnöke Dr. Ferenczi Attila, tagjai Dr. Kalla Gábor, Dr. Kárpáti András, Dr. Kendeffy Gábor és Dr. Németh György.

Az ÓKKA bankszámláját a Raiffeisen Bank Zrt. kezeli. Bármiféle pénzmozgás két aláíráshoz kötött; a két aláíró Dr. Ferenczi Attila, a kuratórium elnöke, és Böröczki Tamás, két kuratóriumi tag írásbeli felhatalmazása alapján az alapítvány jelenlegi ügyvivője. Az ÓKKA könyvelését megbízási szerződés alapján az OPTI-TOP Bt. (1091 Budapest, Ifjú munkás u. 10.) végzi.

2. A támogatások és azok felhasználása. Az alapítvány tevékenysége 2010-ben

Az ÓKKA bevételei 2010-ben

előfizetői díjak, lapértékesítés:	1 123 Eft
az adó 1%-os felajánlásából:	270 Eft
egyéb támogatásokból:	–
Összes bevétel:	1 393 Eft

Az alapítvány az előfizetői díjakból és az 1%-os felajánlásokból származó bevétel túlnyomó részét az Ókor folyóirat 2010-es megjelentetésére fordította (nyomdaköltség és szerkesztői honorárium formájában). Az alapítvány emellett az előfizetésekből fedezte a megrendelt lapszámok egy része postázásának költségét, valamint a könyvelés, illetve a honlap frissítésének díjait. A tartalékként megmaradt összeget az alapítvány a tervek szerint az Ókor folyóirat 2011-es megjelentetésére fordítja.

A kuratóriumi tagok nem részesültek anyagi juttatásban, de az Ókor szerkesztősége a kuratórium minden egyes tagjának eljuttat egy példányt valamennyi megjelent lapszámból.

A vagyoni felhasználását a számviteli egyszerűsített éves beszámoló tartalmazza. Az ÓKKA cél szerinti juttatásban nem részesült.

Az ÓKKA fő tevékenysége 2010-ben is az Ókor folyóirat megjelentetésének elősegítésére irányult. Ennek keretében az alapítvány anyagi támogatásban részesítette a lap szerkesztőségét, illetve hozzájárult a lap kiadásának költségeihez. A lapot megjelentető Gondolat Kiadó az alapítvánnyal kötött szerződésnek megfelelően 2010-ben is az ÓKKA-ra bízta a lap előfizetőinek nyilvántartását és az előfizetési díjak kezelését. Az alapítvány kuratóriuma rendszeresen konzultált a szerkesztőséggel az Ókor népszerűsítésének, illetve az olvasókhöz való eljuttatásának lehetőségeiről.

Az ÓKKA a kuratórium döntése alapján, alaptevékenységével összhangban 2010 folyamán részt vett a májusban Pécsen megrendezésre került X. Magyar Ókortudományi Konferencia lebonyolításában (részvételi díjak begyűjtése, kezelése és a beérkezett díj összegének erejéig a konferencia költségeinek fedezése).

Budapest, 2011. március 1.

Az Ókor Kulturális Közhasznú Alapítvány kuratóriuma:
Dr. Ferenczi Attila (elnök), Dr. Kalla Gábor, Dr. Kárpáti András,
Dr. Kendeffy Gábor, Dr. Németh György