

ÓKOR

Folyóirat az antik kultúrákról

Megjelenik negyedévente

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG

Bencze Ágnes

Ferenczi Attila

Gabler Dénes

Grüll Tibor

Kalla Gábor

Kárpáti András

Kendeffy Gábor

Németh György

SZERKESZTŐSÉG

Böröczki Tamás

Tamás Ábel

Vámos Péter

Vér Ádám

A SZERKESZTŐSÉG CÍME

1088 Budapest, Szentkirályi u. 16.

Tel.: 486-1527

e-mail: okorcikk@gmail.com

okorportal.hu

MEGREDELHETŐ A SZERKESZTŐSÉG CÍMÉN

VAGY AZ ALÁBBI EMAIL-CÍMEN:

esztari.reka@gmail.com

Egy szám ára 1600 Ft,

az éves előfizetés ára

2014-ben 4000 Ft

Kiadja

a Gondolat Kiadó

1088 Budapest, Szentkirályi u. 16.

Tel.: 486-1527

e-mail: info@gondolatkiado.hu

Tördelő Lipót Éva

Nyomatás és kötészet

OOK-Press Kft.

Felelős vezető Szathmáry Attila

ISSN 1589-2700

A lap megjelenését
a Nemzeti Kulturális Alap
támogatta



Tartalom

Tanulmányok

Csabai Zoltán	Az ezüst az újbabilóni és kora achaimenida korban	3
Kőszeghy Miklós	Áház titulaturája	11
Molnár Dávid	A tér ürességétől a sokaság zűrzavaráig Az antik káosz fogalmának története	19
Hendrik Nikoletta	Kései sztoikus <i>paideia</i>	30
Imre Flóra	<i>Animosus infans</i> Költővé avatás Horatius III. 4. ódájában	39
Pártay Kata	Az írás hatása Acontius és Cydippe levélváltása Ovidius <i>Heroides</i> -ében	49
Feró Eszter	Csákvári piramis és hédervári szfinx: a magyar egyiptománia nyomában	55
Fullér Andrea	A kaposvári Szivárvány Kultúrpalota egyiptizáló dekorációja	67
Koltai Kornélia	Bibliafordítás – egy szekuláris korban	79

Régészet

Havas Zoltán	Amikor a lelőhely vész el, majd kerül újra elő Kerek mozaik(ok) az aquincumi helytartói palotából	84
Majerik Vera – Nicklas Larsson – Redő Ferenc	Római kori útállomás a Lajvér partján	91

Múzeum

Lakatos Szilvia	Kislány sírszobra	100
-----------------	-------------------	-----

A címlapon:

A kaposvári Szivárvány Kultúrpalota belső részlete
(Bálint Imre felvétele) – lásd a cikket a 67. oldalon

A címlap belső oldalán:

Vadászjelenet ábrázoló márványszarkofág részlete Salonából (Split).
Kr. u. 3. század. Szépművészeti Múzeum
(Rázsó András felvétele)

A hátsó borító belső oldalán:

Kislányt ábrázoló márványszobor töredéke. Kr. u. 2. század.
Szépművészeti Múzeum (Mátyus László felvétele) –
lásd a cikket a 100. oldalon

A hátsó borítón:

Méskőből faragott ún. Hórusz-tábla előlapja.
Kr. e. 2. század. Szépművészeti Múzeum
(Józsa Dénes felvétele)

A szám szerkesztésében közreműködött: Kozák Dániel.

Kedves Olvasó!

2015-ben lapunk immár tizennegyedik évfolyamát kezdi. Mint mindig, a 2014-es utolsó lapszám megjelenésekor szeretnénk megköszönni Önnek azt a támogatást, amelyet akár előfizetőként, akár az *Ókor* folyóirat egy-egy számának vagy évfolyamának megvásárlásával nyújtott a lap megjelenéséhez – s egyúttal szeretnénk arra kérni, hogy amennyiben lehetősége van rá, előzetesen rendelje meg 2015-re is a lapot. Ehhez röviden a következő szempontokat szeretnénk a figyelmébe ajánlani.

Az előfizetések után befolyt összeg az *Ókor* Kulturális Közhasznú Alapítvány számlájára kerül, és teljes egészében a lap megjelentetéséhez és népszerűsítéséhez kapcsolódó költségek (szerkesztés, nyomdai előállítás, lapbemutatók) fedezésére szolgál. Előfizetésével ezért közvetlenül hozzájárul a lap fennmaradásához, s ahhoz, hogy az *Ókor* továbbra is a megszokott formában és minőségben jelenhessen meg.

Az *Ókor* egyes számai ugyan hozzáférhetőek a lapterjesztésben és bizonyos könyvesboltokban is (így például egészen biztosan kaphatók a Gondolat Könyvesházban), de legegyszerűbben úgy jut el Önhöz a lap, ha megrendeli. Ebben az esetben a megjelenéssel egyidejűleg postázzuk Önnek az egyes lapszámokat.

Az előfizetés éves díja 2015-ben *változatlanul 4000 forint*, amely magában foglalja a belföldi postaköltséget is. Ez igen jelentős kedvezményt jelent a négy szám (példányonként 1600 forintra rúgó) bolti árához képest. (A külföldi előfizetés feltételeiről kérjük, érdeklődjön e-mailben, telefonon vagy a szerkesztőség címére küldött levélben.) A Magyar Ókortudományi Társaság tagjai további előfizetési kedvezményben részesülnek.

Ha tehát szeretne előfizetni az *Ókorra*, kérjük, hogy alább megadott elérhetőségeink valamelyikén jelezze előfizetési szándékát, és munkatársunk egy-két napon belül felveszi Önnel a kapcsolatot.

E-mail előfizetőknél: esztari.reka@gmail.com

Telefón: +36205181458

Postacím: Ókor Szerkesztőség / Gondolat Kiadó, 1088 Budapest, Szentkirályi u. 16.

Amennyiben *átutalással* egyenlítené ki az előfizetési díjat, alapítványunk számlaszáma a következő (kérjük, ha új előfizetőnk, előzetesen ebben az esetben is adja meg nevét, postai/számlázási címét és a rendelésre vonatkozó adatokat):

Ókor Kulturális Közhasznú Alapítvány

Adószám: 18254077-1-43

Számlaszám: 12011148-00113515-00100003

Amennyiben az Ön számára a *csekkes befizetés* megfelelőbb, kérjük, jelezze erre vonatkozó igényét. Az adatok feldolgozása után a választott fizetési módtól függően postai csekket vagy átutalási számlát küldünk a megadott címre. Az előfizetési lehetőségek bármelyikén az *Ókor* korábbi számai is megrendelhetők (a 2005/4. számtól kezdődően), teljes évfolyam megrendelése estén további kedvezménnyel.

Az *Ókor*ról (újabb és régebbi számainkról, szerzőknek szóló kéréseinkről, a megrendelés lehetőségeiről, elérhetőségeinkről, valamint friss ókortudományi hírekről és eseményekről) minden információt megtalál a megújult Ókorportálon: <http://okorportal.hu/>

A lap 2015-ben is négy alkalommal jelentkezik majd két tematikus és két nem tematikus szám formájában (a tematikus számok témája *Augustus*, illetve a *Természeti katasztrófák* lesz). A tervezett megjelenési időpontok: április, június, szeptember és december.

Kérjük, maradjon 2015-ben is az *Ókor* olvasója!

A szerkesztőség

Csabai Zoltán (1978) a Pécsi Tudományegyetem Ókortörténeti Tanszékének oktatója.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Babilón utcái (2012/1).

Az ezüst az újbabilóni és kora achaimenida korban

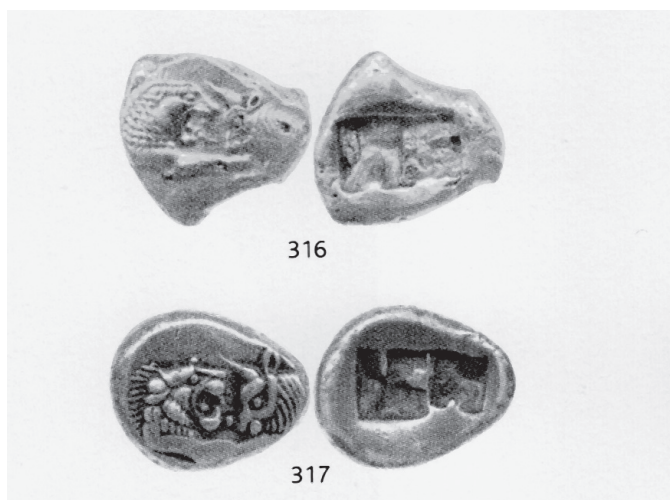
Csabai Zoltán

Az ókori Mezopotámia ékírásos agyagtáblái között több évezreden keresztül rendkívül sok forrás maradt fenn, melyek e térség kifinomult gazdasági működésére mutatnak rá. Különösen sok forrás világítja meg a Kr. e. 2. évezred első felében az óbabilóni és óasszír kor világát.¹ A Kr. e. 1. évezredben az újasszír források is egy sokrétű, fejlett gazdaságra mutatnak rá,² és ugyanezt tükrözik a gazdasági, jogi és adminisztratív források Babilónia gazdaságáról is.³ Jelen tanulmány – a korábbi kutatói eredményeket kiegészítve – ennek a kifinomult gazdasági rendszernek egyik pénztörténeti aspektusát szeretné közelebbről bemutatni.

A pénzermék használatának kezdete a nyugat-anatóliai Lydiához köthető, ahol a Kr. e. 7–6. században megjelennek az első elektron (arany-ezüst ötvözetű) „lyd oroszlánok” (1. kép), majd később ezt felváltják az önálló ezüst és arany lyd érmék. Az ókori mezopotámiai, babilóniai pénzhasználatról ismert az a tény, hogy az előbb említett Lydiával szemben nem törekedtek a pénzermék használatára, és pénzermék helyett a pénzként használt fémeket – a Kr. e. 1. évezredi Babilóniában egészen pontosan az ezüstöt – súlyra mérték.⁴ A pénzt minden tranzakcióban a súlymérték szerint határozták meg. Nem egységnyi fizetendő érmét határoztak meg, hanem kimérendő, megfelelő súlyú ezüstöt.⁵ Éppen ez az a speciális ókori keleti, mezopotámiai pénzhasználati mód, amely a nevezett időszakban a pénz minden fontos jellemzőjét magán viselte, és ezért pénzermék használata nélkül is teljes értékű pénzről beszélhetünk, hiszen betölti a pénz meghatározásához szükséges mindegyik funkciót.⁶



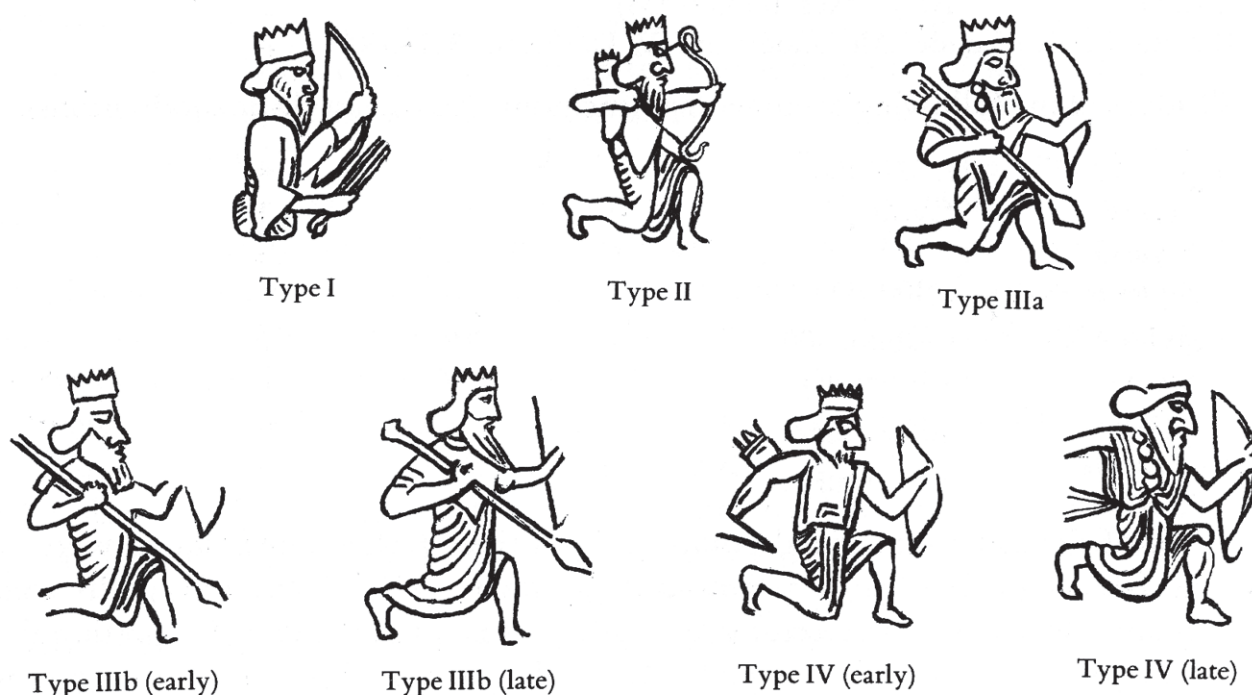
1. kép. Lyd „oroszlán” elektronból



2. kép. Lyd érme: oroszlánt és bikát ábrázoló kroiseios (Meadows 2005, 200 nyomán)

A pénzverés kezdete a Közel-Keleten: Lydia és Perzsa

Még a perzsa hódítást megelőző időszakra, a lydiai Kroisos (Kr. e. 560–540-es évek) uralkodásának idejére keltezi a kutatás a kettős érmék, az önálló arany és ezüst érmék megjelenését, amelyekeken egyaránt egy oroszlánt és egy bikát ábrázolnak egymással szemben (2. kép).⁷ Úgy tűnik, hogy a Kroisos által bevezetett arany és ezüst érmék verésének gyakorlatát vették át az Óperzsa Birodalomban – igaz ez még abban az esetben is, ha nem azonnal és nem egy időben érvényesítették az érmék kettős megjelenését. Mivel úgy tűnik, hogy Nyugat-Anatólia területét leszámítva az Óperzsa Birodalmon belül az ókori Ke-



3. kép. Az óperzsa siglosok I–IV. típusai (Carradice 1987, 78 nyomán)

leten a pénzt eddig súlyra mérve használták – Egyiptomtól a levantei és mezopotámiai térségeken át egészen Iránig –, és nem pénzérmék formájában, ezért a kutatásban az Achaimenida Birodalom területén az érmehasználatot előíró intézkedést I. Dareios (Kr. e. 522–486) pénzügyi reformjának nevezik. Dareios pénzügyi politikáját számos izgalmas szemszögből lehetne vizsgálni,⁸ a mostani alkalommal azonban arra a kérdésre szorítkozik vizsgálatunk, hogy a bőséges babilóniai ékírási forrásanyagban milyen, eddig nem vizsgált nyomai találhatók e reformnak, és vajon ezek segítségével megközelíthetjük-e új szempontból azt a kérdéskört, hogy I. Dareios mikor kezdte el az Óperzsa Birodalom egyik legfontosabb gazdasági újítását. Ehhez a babilóni gazdasági források egy jól meghatározható csoportjának részben filológiai jellegű, kronológiai szempontú elemzését mutatom be. Mielőtt azonban ennek a részleteiben elmerülnénk, szükséges röviden összefoglalnunk a pénzügyi reform bevezetésének kezdetével összefüggő numizmatikai ismereteket, valamint a babilóni gazdasági források eddigi vizsgálatát, illetve annak metódusát.

Az első óperzsa érmék: az I. és II. típusú siglos

Nem rendelkezünk olyan írásbeli vagy tárgyi forrással, amely egyértelműen meghatározná az óperzsa pénzverés kezdetét. Pierre Briant-nak, az achaimenida kor egyik legjelentősebb kutatójának az Óperzsa Birodalomról írt hatalmas, a kutatásban mérföldkőnek számító művéből származó idézet kiválóan sűríti ismereteinket I. Dareios pénzügyi újításának kronológiai bizonytalanságáról.⁹ Eszerint az egyetlen biztos ismeretünk a reform bevezetéséről egy Kr. e. 500-ra keltezhető persepoli-

si erődítmény-tábla, amelyen jól látható egy siglos, egészen pontosan egy II. típusú siglos lenyomata (lásd a 4. képet).¹⁰

Az Achaimenida Birodalom története során veretett arany és ezüst pénzérmék ikonográfiája a birodalom 250 éve alatt több alkalommal is megváltozott. A numizmatikai vizsgálatoknak köszönhetően ezek közül négy alaptípust biztosan megkülönböztethetünk¹¹ (3. kép). Az óperzsa kor második felében készült, úgynevezett III. és IV. típusnak több alváltozatát is megkülönbözteti a kutatás, azonban az alváltozatok számában nincsen egyetértés.¹² Bár a négy típus több ábrázolási megoldásában eltér egymástól, két jellegzetességük állandó volt. Az érmék – és legyen szó akár az ezüst, akár az arany érméről – a királyt ábrázolják, aki íjászként jelenik meg rajtuk.

E miatt a másodlagos irodalomban az érméket egyszerűen csak „perzsa íjászként” is emlegetik. A 3. képen az óperzsa íjász négy típusa látható. Ezek közül számunkra a I. típus és a II. típus érdekes kiemelten. Az I. típuson a királyi öltözetet viselő, szakállasan és koronával látható uralkodó testét nem teljes alakban ábrázolják: bal kezében íját tartja, jobbáiban két nyilvesszőt. A II. típus ábrázolásán a királyt már teljes alakjában mutatják, íját bal kezében tartja, jobbával megfeszítve azt. Új elemként a király térdeplő-futó helyzetben van, és vállán tegezt hord. Fontos megjegyezni, hogy bár a II., III., és IV. típus esetében az ezüstből és aranyból veretett érmék ugyanazt a mintát használták, az I. típusból csak ezüst érmék, siglosok kerültek elő.

Az óperzsa pénz megjelenésének keltezéséhez a numizmatikai leletek kínálják számunkra az első lehetőséget. A pénzérmék előfordulása az első óperzsa uralkodók idején egyáltalán nem figyelhető meg: II. Kyros (Kr. e. 559 [?] – 530), Kambysés (Kr. e. 530–522), Bardiya (Kr. e. 522) és – egészen 1988-ig – I. Dareios uralkodásának idejére sem volt ismert numizmatikai

leletanyag. 1988-ban tett közzé azonban Margaret C. Root egy persepolisi erődítmény-táblát, amely I. Dareios 22. uralkodási évére, azaz 500-ra keltezhető. A táblát a kor adminisztrációs gyakorlatának megfelelően lepecsételték, és a pecsét egy II. típusú *siglost* formáz (4. kép). Mivel a táblán szereplő pecsét biztosan a II. típusú íjászt mutatja, ezért Dareios első 21 évének valamelyikére tehető mind az I., mind a II. típusú íjász kidolgozása. Numizmatikai szempontból a kronológia felső határának sokan még napjainkban is a persepolisi palotakomplexumon belül található Apadana palota alapjaiban elhelyezett kincsleletet tartják.¹³ Az itt talált kincslelet azért kap kiemelt szerepet, mert a kincsanyag pénzérméi között egyáltalán nem található óperzsa pénz. A kutatás nagy része pedig ebből azt a széleskörűen elfogadott következtetést vonta le, hogy az óperzsa pénzverés biztosan az Apadana építése után kezdődött. Sajnos azonban az Apadana építésére és a kincslelet elhelyezésére nincsen pontos keltezési módunk: a kutatók leggyakrabban a Kr. e. 515 körüli esztendőkre teszik, de vannak olyan feltételezések is, amelyek a palota építését Kr. e. 510 körülre, vagy a Kr. e. 6. század legvégére, esetleg a Kr. e. 5. század legelejére helyezik.¹⁴ Felfedezhető a kutatásban egy tendencia is, miszerint egyre későbbre kívánják keltezni ezt. Bruno Jacobs legutóbbi – talán konszenzust teremtő – véleménye szerint az építkezést és a leleteket mégis az itt felsoroltak közül a korai évekre, 515-re vagy korábbra kell helyeznünk.¹⁵ Az Apadana-kincsleletben elhelyezett pénzekből a kutatás arra következtet, hogy I. Dareios uralkodása ezen szakaszában – egyes vélemények szerint később is – a perzsa gazdaságban lyd pénzeket, Kroisos arany és ezüst oroszlánjait használhatta.

Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy a régészeti anyag vizsgálata során biztosan csak az jelenthető ki, hogy I. Dareios II. típusú érméi esetében a legkésőbbi kezdeti dátum Kr. e. 500-ra tehető. Az óperzsa pénzverés kezdetének számító I. típusú íjász verése pedig valamivel ezelőtt kezdődhetett. David Stronach vizsgálataiból kiderül: az I. típusú *siglosok* kopásából arra lehet következtetni, hogy legalább egy évtizedig használatban voltak,¹⁶ ami miatt feltételezhető, hogy I. Dareios uralkodásának első tizenkét évében vezette be pénzügyi reformját.

Babilóniai források

Az előbbi két bekezdésben tárgyalt történeti időszak – a Kr. e. 522 és 500 közötti évek – legbőségesebb írásos forrásanyaga az Óperzsa Birodalmon belül Babilóniából maradt ránk. Ráadásul a rendelkezésünkre álló források döntő többsége éppen gazdasági forrás. Bár jelen tanulmány nem a babilóni pénzhasználatról foglalkozik, de azt mindenképpen újból rögzítenünk kell, hogy I. Dareios pénzügyi reformjától függetlenül az achaimenida kori Babilóniában pénzként a súlyra mért ezüstöt, törtezüstöt használták. I. Dareios intézkedése sem befolyásolta ezt a sok évszázados, kifinomult gazdasági eljárást, ami az ókori Keleten a későbbiek folyamán – igaz, egyedüli tartományként – a hellénisztikus korban sem változott meg.¹⁷

Mégis, annak ellenére, hogy az ezüstöt súlyra mérték, az ezüsttel kapcsolatos ügyleteknél a babilóni gazdasági források a Kr. e. 1. évezred során egyre gyakrabban meghatározták a tranzakciókban szereplő ezüst sajátosságait. Ez két szempontú lehetett: egyrészt formai sajátosságokat határoztak meg – pl.



4. kép. II. típusú *siglos* lenyomata egy persepolisi erődítmény-táblán (Root 1988 nyomán)

törtezüst –, másrésztől viszont, és számunkra ez a fontosabb, a szövegben rögzítették az ezüst minőségét.¹⁸ Feltételezhető volt, hogy I. Dareios pénzügyi reformja ily módon talán kimutatható a forrásokban, de sokáig ez nem sikerült. Vargyas Péter 1999-ben publikálta azt az alapvető tanulmányát, amelyben azonosítja a babilóni forrásokban azt a kifejezést (és annak bővített formáit), amit az óperzsa *siglosokra* használhattak Babilóniában: *kaspu ginnu* (azaz „*ginnu*-ezüst”; és ez megegyezik a *kaspu pešû ša ina ištēn šiqli bitqa* (azaz „fehér ezüst, melyben egynolcad [nyi az ötvözet]”) bővebb és teljesebb tekinthető kifejezéssel.¹⁹ Ezzel a megoldással közvetlen bizonyítékot adott a kutatás számára a *siglos* létezésére és keltezésére. Ugyanis a *kaspu ginnu* kifejezés majdnem kizárólag I. Dareios uralkodásának idejéről származik. Ráadásul a *kaspu ginnu* azonnal megjelenik a babilóni forrásanyagban közvetlenül I. Dareios trónra lépte után. Ez pedig azt jelentené, hogy Dareios legelső intézkedéseinek egyike lenne az óperzsa *siglosok* verésének elrendelése. Azonban hiába alapul nagyszerű gondolatmeneten, a következtetés mégsem gyökerezett meg a kutatásban, és a legtöbb kutató úgy véli, hogy a *kaspu ginnu*-nak más szerepet kell keresni a babilóniai pénztörténetben.²⁰

A babilóniai kölcsönszerződések

Azt a forráscsoportot, amelyet saját kutatásom során igyekszem megismerni, a kutatás kötelezvényeknek nevezi. A kötelezvény egy olyan gazdasági ügyletet foglal írásba, amelyben

az alárendelt szerződő fél valamilyen jövőbeni kötelezettséget vállal magára a szerződésben meghatározott javak számára történő átadásáért cserébe.²¹ A Kr. e. 1. évezredi Babilóniában egy olyan szövegtípust – az *u'iltut* – használtak ezeknek a kötelezvényeknek a leírására, ami nagymértékben absztrakt volt. Ez a vonása tette alkalmassá számos gazdasági tranzakció leírására, ami egyúttal azt is jelenti, hogy ezres nagyságrendben maradtak fenn ilyen típusú kötelezvények. A kötelezvények vizsgálata azért kaphat most kiemelt szerepet, mert az általunk vizsgált periódusban az ezüst sajátosságaira, minőségére utaló jelzők jóval több mint kilencven százaléka kötelezvényekben fordul elő.

Cornelia Wunsch 2002-es tanulmányában a kötelezvényeknek tizennégy típusát sorolta fel, amelyek közül nyolc hozható összefüggésbe az ezüstrrel. A most bemutatásra kerülő vizsgálat a pénzkölcsönökre támaszkodik, amelyek szövegezésénél és a kölcsön visszafizetésénél fontos szerepet kap a kölcsönbe kapott ezüstre vonatkozó leírás, ezért – mint később az látható lesz – igen magas arányban rögzítették az ezüst jelzőjét a forrásokban. Az ékírásos források száma így is meghaladja a hétszázat, ami elegendőnek tűnik egy alapos vizsgálatra. Felvetődhet a kérdés: amennyiben az ezüstre vonatkozó jelzők eddig is ezekből a forrásokból származtak, és Benno Landsberger 1930-as tanulmánya óta számtalanszor tárgyalták őket, továbbá majdnem minden ezüstre vonatkozó kifejezés könnyen érthető,²² akkor milyen irányba lehetne folytatni a kutatást.

Az általam kínált új megközelítési mód az, hogy a vizsgálatba a kiválasztott forráscsoport szövegei közül nemcsak azokat a forrásokat vontam be, amelyek megnevezik az ezüst minőségére utaló jelzőt, hanem azokat is, amelyek *nem* nevezik meg azt. Ez talán szokatlanul vagy ellentmondásosnak vélhető, de később – reményeim szerint – érthetővé válik a fontossága. Először is azonban olyan kronológiai sajátosságokra hívnám fel a figyelmet, amelyek mindeddig nem kerültek a kutatás érdeklődési körébe.

Az közismert a szakirodalomban, hogy – bár csak szórványosan – már a Kr. e. 7. századból vannak utalások az ezüst minőségére, de jelentősen csak a Kr. e. 6. században számolhatunk velük, számottevően ez II. Nabû-kudurri-üşur (Kr. e. 605–562) uralkodásától kezdve jellemző. Biztos vagyok abban, hogy ez nem véletlen, és Babilónia gazdaságtörténetének pontos megértéséhez ezzel a jelenséggel később még foglalkozni kell. Három további észrevételt szeretnék tenni erre a korszakra. Megfigyelhető, hogy az uralkodó elődje, Nabû-apla-üşur (Kr. e. 627–605) és II. Nabû-kudurri-üşur idején keletkezett forrásokban az ezüstre vonatkozó meghatározásokat nem a kötelezvény operatív szakaszában olvashatjuk, azaz a dokumentumok legelején, a szerződő felek felsorolása előtt, ahol kikötik az ügylet ezüstben kifejezett értékét, hanem a szövegezés első záradékai között.²³ A korban leggyakrabban előforduló kifejezések közül kettő kiemelkedik, (1) az esetek 40%-ában: „ezüst, melyben egy sékelben egynolcad(nyi az ötvözet)” és (2) az esetek 30%-ában: „ezüst, melyben egy sékelben két-huszonnégyed(nyi az ötvözet)”. Ez utóbbi amúgy is érdekes, mert ez a fordulat ekkor több esetben is előfordult,²⁴ de később nem találunk rá példát. Kr. e. 627 és 562 között több olyan minőségre utaló jelzővel is találkozunk, melyek előfordulása szinte teljesen egyedi, és a későbbiekben nem fordul elő.²⁵

Nabû-na'id (Kr. e. 556–539) uralkodásának idejéből mind ez idáig nem voltak ismereteink olyan gazdasági sajátosságról,

ami egyedileg erre az uralkodási periódusra volna jellemző, de például ekkortól kezdve az ezüst jelzői már kivétel nélkül minden esetben a dokumentum elején szerepelnek, ott, ahol ez leginkább elvárható. Emellett a szövegekben előforduló jelzők is Nabû-na'id korából a leghomogénebbek. Két jelzőt ismerünk összesen ebből a korból a forrásokban. Közülük az egyik már II. Nabû-kudurri-üşur idején is a leggyakoribb volt, Nabû-na'id idején pedig az arányuk több mint 90%; a másik pedig tulajdonképpen ugyanaz, a *nuhhutu* kifejezéssel kiegészítve.²⁶

Az első óperzsa uralkodó, Kyros idejéből ránk maradt ezüstre alkalmazott jelzők nem mutatnak érdemben változást az előző periódushoz képest. Alapvetően az a jellemző, hogy Nabû-na'id korával megegyezően a források 90%-ában a „ezüst, melyben egy sékelben egynolcad(nyi az ötvözet)” jelző szerepel, és a fennmaradó esetek többségében ugyanez, *nuhhutu* kifejezéssel kiegészítve. Kyros korából szórványosan van utalásunk a *kaspu ginnura* is.

A Kambysés uralkodására keltezhető forrásokban jelenik meg először egy, a későbbi szövegekben nagyon gyakran szereplő jelző, a „fehér ezüst” (*kaspu pesû*). Ez azt jelenti, hogy továbbra is a standard kifejezést („ezüst, melyben egy sékelben egynolcad(nyi az ötvözet)”) használják a leggyakrabban a szerződésekben, ám ennek két további változata is megjelenik a forrásokban: egyrészt az „ezüst” szó helyett gyakran a „fehér ezüst” fordulatot használják, másrészt – a már a korábbi szövegekben is azonosítható módon – kiegészítik azt a *nuhhutu* szóval (vö. 26. jegyzet). Noha ez utóbbi változat már a Nabû-na'id és Kyros idejéből származó szövegekben is megtalálható, Kambysés korára előfordulási aránya a duplájára nő, s a későbbi forrásokat is figyelembe véve e kifejezéssel kapcsolatban egyértelműen növekvő tendenciáról beszélhetünk. A harmadik óperzsa király, Bardiya néhány hónapos uralkodása idejéről olyan elenyésző számú forrásunk van, hogy azokból nem alakítottam ki önálló alcsoportot, hanem a Kambysés idejéből származó forrásokkal együtt vizsgáltam azokat (lásd az 1. ábrát).

A következőkben az I. Dareios uralkodása idejéből származó forrásokban²⁷ található ezüstre vonatkozó jelzőket vizsgálom. Szándékosan hagytam legelöl azt a jelzőt, amely eddig a leggyakoribb volt: „ezüst, melyben egy sékelben egynolcad(nyi az ötvözet)”. Ez a kifejezés tulajdonképpen eltűnt a forrásokból.²⁸ Az ezt megelőző korszakokban bőven többségben lévő (40%, 90% és 70%) kifejezés észrevehetően lett I. Dareios korában, alig találunk rá példát. Ugyanennek a kifejezésnek a *nuhhutu*val kiegészített formája viszont igazolja azt a tendenciát, amit már Kambysés korában megfigyelhettünk. I. Dareios korára tovább nőtt arányuk. De ennél is gyakoribb, ha ezt a *nuhhutu*val bővített kifejezést kiegészítjük a *pesû* – azaz „fehér” – meghatározással.

A sok változat között észre kell vennünk, hogy gyakran találkozunk négy akkád terminussal, amit az írnokoknak be kellett valahogyan építeni a forrásokba. I. Dareios korából származó források nem egészen 80%-át hat kifejezés teszi ki. Ezekben a négy akkád terminus közül legalább az egyik mindig szerepel. A hat kifejezésben a *bitqu* öt, a *nuhhutu* és a *pesû* négy, a *ginnu* kettő esetben található meg. A *ginnu* előfordulása a fentiek tekintetében meglepő lehet, de figyelembe kell venni, hogy a fennmaradó kifejezésekben viszont sokkal nagyobb gyakorisággal szerepel, mint a másik három.

Az ezüst az újbabilóni és kora achaimenida korban

	Kr. e. 627–562	Kr. e. 562–539	Kr. e. 539–530	Kr. e. 530–522	Kr. e. 522–486
<i>kaspu ša ina 1 šiqli bitqu</i>	~ 40%	~ 90%	~ 90%	~ 70%	< 1%
<i>kaspu ša ina 1 šiqli gír-e</i>	~ 30%				
<i>kaspu ša ina 1 šiqli bitqu nuhhutu</i>		~ 10%	< 10%	~ 20%	~ 25%
<i>kaspu pešú ša ina 1 šiqli bitqu nuhhutu</i>					~ 20%
<i>kaspu pešú ša ina 1 šiqli bitqu</i>				~ 10%	~ 5–10%
<i>kaspu pešú nuhhutu ša ina 1 šiqli bitqu</i>					~ 5–10%
<i>kaspu ša ginni ša nadāni u mahāri</i>					~ 5–10%
<i>kaspu pešú ša ina 1 šiqli bitqu nuhhutu ša lā ginni</i>					~ 5–10%
<i>kaspu ša ginni</i>					~ 5%
<i>kaspu ša ina 1 šiqli bitqu nuhhutu ša lā ginni</i>					~ 5%
<i>kaspu qalū</i>					~ 5%
<i>kaspu ša ina 1 šiqli bitqu ša ginni ša nadāni u mahāri</i>					~ 5%
további kilenc típus esetenkénti előfordulással					<5%

1. ábra. Kölcsönszerződésekben megadott, ezüstre vonatkozó jelzők megoszlása Babilóniában, Kr. e. 627–486
(a megnevezett korszakok esetében a kb. 5%-ot elérő kifejezéseket felhasználva)

Ha az 1. ábrában egybefogott forrásadatokat össze szeretnénk foglalni, akkor a következők mondhatók el. A korábban leggyakoribb, standardnak vélhető jelző – *kaspu ša ina 1 šiqli bitqu*, „ezüst, melyben egy sékelben egynolcad(nyi az öt-ötzet)” – eltűnik, és csupán a további jelzőkkel kiegészített változatait használják. Úgy tűnik, hogy ez a korábbi kifejezés önmagában már nem volt elég a tranzakcióban szereplő ezüst azonosítására. Emellett a forrásainkat tekintve rendkívül nagy a jelzők változatossága – számomra jelenleg húsz különböző kifejezés ismert I. Dareios korából. Nehéz interpretálni a sokféle részleges egybeesést, látszólagos hasonlóságot. Lehetséges az is, hogy a hosszú leírásokat rövidítették le többféle módon, de következetesség nem látható bennük. Összességében elmondható, hogy I. Dareios trónra lépésével mindenképpen megváltozott az a szokás, amilyen módon az ezüstre vonatkozó meghatározásokat, a minőségre utaló jelzőket kifejezték a dokumentumokban. Egy sokkal több változatot ismerő szokás terjedt el, és az eddig használt kifejezések önmagukban már nem voltak elengedőek az ezüst minőségének pontos jelölésére.

Az ezüst jelzőjét hordozó és nem hordozó források viszonya

A következőkben a források összességét vizsgálom, amikor egyaránt szerepet kapnak az ezüst jelzőit tartalmazó dokumentumok és azok, amelyekben ezek egyáltalán nem szerepelnek. II. Nabû-kudurri-ušur uralkodásának idején, az itt vizsgálat alá vont források között, az ezüst típusát vagy minőségét meghatározó források aránya kb. 18%. Nabû-na'id uralkodása idején ez az arány érdemben nem változott meg (20%).

Az első óperzsa uralkodók alatt ez az arány a kétszeresére emelkedik, kb. 40%-ra. Mindemellett megállapítható, hogy az érzékelhető aránynövekedés a szerződésbe foglalt ügyletet ez nem befolyásolta, a jelzőkön kívül nincs olyan eltérő elem a forrásokban, ami kizárólag csak az egyik csoportra lenne jellemző.

I. Dareios uralkodásának idejéből származó források esetében az ezüstre utaló jelzők aránya radikálisan megváltozik. A forráscsoportban előforduló gazdasági forrásoknál az ezüst típusát, vagy az ezüst finomságát megnevező dokumentumok aránya I. Dareios uralkodásától kezdve meghaladja a teljes forrásanyag 95%-át. Ráadásul a maradék kb. 4% nagy részét is azok a források teszik ki, amelyek vagy töredékesek, vagy nem egyértelműen egészíthetők ki. Teljes bizonyossággal állítható, hogy a dokumentumok gazdasági szereplői kifejezetten törekedtek arra, hogy az ügylet középpontjában lévő ezüst típusát meghatározó kifejezés minden esetben szerepeljen! Ez pedig egyértelműen szemben áll a megelőző évtizedek forrásaiból levonható tapasztalatokkal. És mivel az ezüst jelzői éppen ebben a korban válnak a rengeteg változat és új jelző miatt közel átláthatatlanná – szemben a korábbi átláthatósággal –, ezért kizárhatunk bármiféle királyi vagy törvényi beavatkozást a szerződések adminisztrációs folyamatába, hiszen annak az egyszerűsítés irányába kellett volna hatnia. Ezt a változást a gazdasági környezet hívta életre, és erre reagáltak a gazdaságban szereplők oly módon, amit itt láttunk. Ráadásul a források aprólékos vizsgálata, illetve az, hogy szinte a teljes I. Dareios korabeli forrásbázis feltüntette a jelzőket, arra a következtetésre sarkall minket, hogy egy olyan változással állunk szemben, ami I. Dareios trónra lépését azonnal követhette.

A kutatásba bevont források itt bemutatott, két különböző jellegű, de egyaránt kronologikus szempontú megközelítése

	Kr. e. 627–562	Kr. e. 562–539	Kr. e. 539–530	Kr. e. 530–522	Kr. e. 522–486
<i>forráscsoport táblái, ezüst jelzővel</i>	~ 18%	~ 20%	~ 40%	~ 40%	~ 95%
<i>forráscsoport táblái, ezüst jelző nélkül</i>	~ 82%	~ 80%	~ 60%	~ 60%	~ 5%

2. ábra. Kölcsönszerződések Babilóniából (Kr. e. 627–486), amelyekben az ezüst jelzővel vagy jelző nélkül szerepel

más-más eredményeket hozott számunkra. Az ezüst minőségének, formai megjelenésének meghatározásaiban éles határvonalat képez I. Dareios uralkodása az öt megelőző kb. 100 évvel szemben. Az addig használt kifejezéseket ki kellett egészíteni, illetve az ezüst azonosítására addig legelterjedtebb meghatározás szinte teljesen eltűnik a szerződések szövegéből. Ráadásul az ezüstre alkalmazott jelzők száma is majdnem a tízszeresére emelkedik a korábbiakhoz képest. Ha emellett figyelembe vesszük azt is, hogy az ezüstrrel kapcsolatos forráscsoportok egységes vizsgálata azt az eredményt hozta számunkra, hogy I. Dareios korától kezdve a dokumentumokban szinte mindig szerepel az ezüstre vonatkozó meghatározás, akkor a két eredmény összegzésekekppen mindenképpen meg kell állapítanunk:

Jegyzetek

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

- 1 Az óbabilóni kor gazdaságához magyar nyelven lásd Földi 2009, Földi 2010, Földi 2011, Földi 2015, Kalla m. e. Az óasszír kereskedelem megismeréséhez Pálfi 2000, Pálfi 2009, Pálfi 2015.
- 2 Ezen a helyen az olvasó figyelmébe az Újasszír Birodalom kereskedelmét (Vér 2012, Vér 2014) és sajátos gazdasági preferenciáit (Vér 2015) ismertető tanulmányokat ajánlanám magyar kutatótól.
- 3 Magyar nyelven Vargyas Péter számos tanulmányát lehetne felsorolni. Csak példaként Vargyas 2000a, 2004a, 2005, 2010. Lásd még Csabai 2006, Csabai 2014 és Csabai 2015. Hazai kutatók közül Cseke Henriettától magyar nyelven nem olvashatunk gazdaságtörténeti témában (de idevágóan lásd tőle Cseke 2014).
- 4 Az olvasó figyelmébe mindenekelőtt Vargyas Péter – itt többször hivatkozott – monográfiáját ajánlanám a kérdéskörrel, lásd Vargyas 2010.
- 5 Éppen ezért félrevezető az érdeklődő olvasónak, ha azt olvassuk a forrásokban, hogy a fordítás (szövegűen) úgy hangzik, hogy az ár, bérlet stb. *x šīqlu* (sétel) ezüst. Mert ezen a helyen a könnyebb érthetőséget előtérbe helyezve inkább így kellene hangozzon: *x gramm ezüst*.
- 6 Vargyas 2010, 14–29.
- 7 A kutatásban napjainkban vitatott az az álláspont, miszerint ezeket az érméket korai óperzsa pénznek tekinthetjük-e lydiai érmék helyett. A lydiai arany és ezüst érmék kettőségének másolása miatt korábban felmerült annak lehetősége, hogy az óperzsa pénzpolitika már az első nagykirály, (II.) Kyros uralkodása során új irányt kapott és a pénz verése megjelenhetett közvetlenül Kyros Lydia felett aratott győzelme (Kr. e. 540-es évek) után.
- 8 Csak példaként megemlíthető a pénzérmék gazdaságban betöltött szerepének vizsgálata, a pénzérmék verésének helyszínei, és különösen a pénz elterjedtségének kérdése, de fontos volna annak vizsgálata is, hogy tulajdonképpen milyen célból is történt az érmék használatának bevezetése.
- 9 „The date of the initial issue is not known with certainty. We do, however, have a precise benchmark, since a Fortification tablet from year 22 of Darius (500) bears the imprint of a royal coin showing a kneeling archer-king.” – Briant 2002, 408.
- 10 Root 1988; Root 1989.
- 11 Carradice 1987, 75–84; Weisser 2006, 71–75.
- 12 Carradice 1987, 84–86; de lásd Stronach 1989, 258–261 és fig. 1.
- 13 Az Apadana kincsleletről Stronach 1989; Zournatzi 2003; és újabban Nimchuk 2005; az Apadana-leletek értelmezési lehetőségeiről Nimchuk 2010.
- 14 Apadana építési idejének kérdéséhez Jacobs 1997.
- 15 Jacobs 1997, 281.
- 16 Stronach 1989, 265–266.
- 17 Vargyas 2000b; 2004b; 2004c; Van der Spek 2008, 416–418.
- 18 A babilóniai ezüstre vonatkozó Kr. e. 1. évezredi kifejezések bemutatásához és értelmezéséhez magyar nyelven lásd Vargyas 2010, 43–173.
- 19 Vargyas 1999; magyarul Vargyas 2010, 95–111, 132–138.
- 20 Az ellenzőket Michael Jursa véleménye befolyásolja, aki elsősorban arra hivatkozva veti el a *kaspu ginnu* azonosítását a *siglosok*kal, hogy a kifejezés pár példája korábbi Dareios koránál. Lásd Jursa 2010, 480–485. Lásd legutóbb ezt a szemléletmódot Tuplin 2014, 129 és 9. jegyzet.
- 21 A Kr. e. 1. évezredi babilóniai kötelezvényekről részletesen lásd Wunsch 2002.
- 22 Csak válogatásként Landsberger 1930; Joannes 1994; Vargyas 2001, 13–51; Jursa 2010, 474–490.
- 23 Például lásd OECT 12, A 91: 6.
- 24 Lásd például TCL 12, n21; VS 4, n9; TuM 2/3, n106.
- 25 „Ezüst, melyben egy sételben egyharmad / kétnegyed (TuM 2/3, n107) / egyötöd (OECT 12, A 89) / egyhatod (Strassmaier Nbk, n68) az ötvözet.”
- 26 Az esetek 90%-ában: *kaspu ša ina 1 šīqli bitqu* – „ezüst, melyben egy sételben egynolcad(nyi az ötvözet)”, illetve a maradék 10%-ban *kaspu ša ina 1 šīqli bitqu nuhhutu* – „ezüst, melyben egy sételben egynolcadnyi az ötvözet”. A *nuhhutu* fordítása vitatott, de erről itt nincs mód részletesen írni. Ehhez lásd Vargyas 2010.
- 27 Az egyszerűbb leírás céljából I. Dareios neve alá soroltam be III. Nabû-kudurri-üşur és IV. Nabû-kudurri-üşur babilóniai lázadók nevével keltezett szövegeket (itt és a későbbiekben is). A forrásokhoz lásd Lorenz 2008.
- 28 Egetlen előfordulása egy kiadatlan Bertin-kópiáról ismert számomra.

Bibliográfia

- Briant, P. 2002. *From Cyrus to Alexander. A History of the Persian Empire*. Winona Lake.
- Carradice, I. 1987. „The ‘Regal’ Coinage of the Persian Empire”: I. Carradice (szerk.): *Coinage and Administration in the Athenian and Persian Empires*. B.A.R. Oxford, 73–95, Plates X–XV.
- Csabai Z. 2006. „Babilónia gazdaságtörténete a kölcsönszerződések tükrében (Kr. e. 1. évezred)”: *Ókor* 5/3–4, 84–90.
- Csabai Z. 2014. „Az újbabilóni kamat háborúban és békében”: *Specimina Electronica Antiquitatis* 6, 1–15.
- Csabai Z. 2015. „Kamatmentes és ál kamatmentes kölcsönök Babilóniában”: Csabai Z. – Földi Zs. – Grüll T. – Vér Á. (szerk.): *Ökonomie és ökológia: tanulmányok az ókori gazdaságtörténet és történeti földrajz köréből*. ÓTI 3. Pécs–Budapest (megjelenés előtt).
- Cseke H. 2014. „The Economic Determination of the Changing Interests. A Survey Based on the Loan Documents of the Neo-Babylonian Šin-uballiṭ Archive”: Z. Csabai (szerk.): *Studies in Economic and Social History of the Ancient Near East in Memory of Péter Vargyas*. ANEMS 2. Pécs–Budapest, 557–578.
- Földi Zs. 2009. „A házbérlet és szerepe az óbabilóni korban”: Pál-Lukács Zs. et al. (szerk.): 7. *Országos és 1. Nemzetközi Interdiszciplináris Grastyán Konferencia*. Pécs, 79–87.
- Földi Zs. 2010. „Egy larsai vállalkozó: Ibni-Amurru”: Rab V. et al. (szerk.): 8. *Országos Interdiszciplináris Grastyán Konferencia előadásai*. Pécs, 80–88.
- Földi Zs. 2011. „Halászat az óbabilóni kori állami kereskedelemben”: Takó F. (szerk.): „Közel, s Távolság”. *Az Eötvös Collegium Orientalisztika Műhely éves konferenciájának előadásai 2009–2010*. Budapest, 49–60.
- Földi Zs. 2015. „Táblázatos szövegek és helyük a mezopotámiai gazdaságtörténet tanulmányozásában”: Csabai Z. – Földi Zs. – Grüll T. – Vér Á. (szerk.): *Ökonomie és ökológia: tanulmányok az ókori gazdaságtörténet és történeti földrajz köréből*. ÓTI 3. Pécs–Budapest (megjelenés előtt).
- Jacobs, B. 1997. „Eine Planänderung an den Apadana-Treppen und ihre Konsequenzen für die Datierung der Planungs- und Bauphasen von Persepolis”: *Archäologische Mitteilungen aus Iran* 29, 281–302.
- Joannès, F. 1994. „Métaux précieux et moyens de paiement en Babylonie achéménide et hellénistique”: *Transeuphratène* 8, 137–144.
- Jursa, M. (with contributions by J. Hackl, B. Janković, K. Kleber, E. E. Payne, C. Waerzeggers, M. Weszeli) 2010. *Aspects of the Economic History of Babylonia in the First Millennium BC. Economic Geography, Economic Mentalities, Agriculture, the Use of Money and the Problem of Economic Growth*. AOAT 377. Münster.
- Kalla G. m. e. „A nagyméretű óbabilóni magánháztartások mint termelési egységek” (előadás a XI. Magyar Ókortudományi Konferencia Ókori Gazdaságtörténet szekciójában, 2014. május) (megjelenés előtt).
- Landsberger, B. 1930. „Bemerkungen zu San Nicolò und Ungnad, Neubabylonische Rechts- und Verwaltungsurkunden, Bd. I, 1. 2”: *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie* 39, 277–294.
- Lorenz, J. 2008. *Nebukadnezar III/IV. Die politischen Wirren nach dem Tod des Kambyzes im Spiegel der Keilschrifttexte*. Dresden.
- Meadows, A. R. 2005. „The Administration of the Achaemenid Empire”: J. Curtis – N. Tallis (szerk.): *Forgotten Empire. The World of Ancient Persia*. London, 181–209.
- Nimchuk, C. L. 2005. „The Persepolis Apadana Foundation Deposits”: *Bulletin of the Canadian Society for Mesopotamian Studies* 40, 33–38.
- Nimchuk, C. L. 2010. „Empire Encapsulated. The Persepolis Apadana Foundation Deposits”: J. Curtis – St. J. Simpson (szerk.): *The World of Achaemenid Persia. History, Art and Society in Iran and the Ancient Near East*. London – New York, 221–229.
- OECT 12: Joannès, F. 1990. *Les tablettes néo-babyloniennes de la Bodleian Library*. Oxford Editions of Cuneiform Texts 12. Oxford.
- Pálfi Z. 2000. „A szellemi élet rekonstruálásának lehetőségei az ókori Kanišban”: *Sic Itur Ad Astra* 2000/1–2, 89–122.
- Pálfi Z. 2009. „Hálózatok, kapcsolatok, erős és gyenge kötések: óasszír üzleti stratégiák Turhumitban”: Rab V. et al. (szerk.): 8. *Országos Interdiszciplináris Grastyán Konferencia előadásai*. Pécs, 262–270.
- Pálfi Z. 2015. „Šalatuwar és Wahšušana: szomszédok egy óasszír nagyváros közelében”: Csabai Z. – Földi Zs. – Grüll T. – Vér Á. (szerk.): *Ökonomie és ökológia: tanulmányok az ókori gazdaságtörténet és történeti földrajz köréből*. ÓTI 3. Pécs–Budapest (megjelenés előtt).
- Root, M. C. 1988. „Evidence from Persepolis for the Dating of Persian and Archaic Greek Coinage”: *Numismatic Chronicle* 148, 1–12.
- Root, M. C. 1989. „The Persian Archer at Persepolis. Aspects of Chronology, Style and Symbolism”: *Revue des études anciennes* 91/1–2, 33–50.
- Strassmaier, J. N. 1889. *Inschriften von Nabochodonosor, König von Babylon 604–561 v. Chr.* Leipzig.
- Stronach, D. 1989. „Early Achaemenid Coinage. Perspectives from the Homeland”: *Iranica Antiqua* 24, 255–283.
- TCL 12 = Contenau, G. 1927. *Contrats néo-babyloniens I. de Téglath-Phalasar III à Nabonide*. Textes Cunéiformes Musée du Louvre 12. Paris.
- TuM 2/3 = Krückmann, O. 1933. *Neubabylonische Rechts- und Verwaltungstexte autographiert und mit Inventarverzeichnis und Namenlisten versehen*. Texte und Materialien der Frau Hilprecht Sammlung 2/3. Leipzig.
- Tuplin, Ch. 2014. „The Changing Pattern of Achaemenid Persian Royal Coinage”: P. Bernholz – R. Vaubel (szerk.): *Explaining Monetary and Financial Innovation*. FMPS 39. New York – Dordrecht – London, 127–168.
- Van der Spek, R. J. 2008. „The Hellenistic Near East”: W. Scheidel – I. Morris – R. Saller (szerk.): *The Cambridge Economic History of the Greco-Roman World*. Cambridge, 409–433.
- Vargyas P. 1999. „Kaspu ginu and the Monetary Reform of Darius I”: *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie* 89, 263–284.
- Vargyas P. 2000a. „Az első állítólagos lázadó óperzsa szatrapa”: Fischer F. – Majoros I. – Vonyó J. (szerk.): *Magyarország a (Nagy) hatalmak erőterében. Tanulmányok Ormos Mária 70. születésnapjára*. Pécs, 621–627.
- Vargyas P. 2000b. „Silver and Money in Achaemenid and Hellenistic Babylonia”: J. Marzahn – H. Neumann (szerk.): *Assyriologica et Semitica. Festschrift für Joachim Oelsner anlässlich seines 65. Geburtstages am 18. Februar 1997*. AOAT 252. Münster, 513–521.
- Vargyas P. 2001. *A History of Babylonian Prices in the First Millennium B. C. Vol. 1. Prices of the Basic Products*. HSAO 10. Heidelberg.
- Vargyas P. 2004a. „A világ legelső vert pénze?”: Nagy B. – Szálka Zs. – Szende K. (szerk.): „Az élet tanítómestere”. *Ünnepi tanulmányok Gyapay Gábor 80. születésnapjára*. Budapest, 51–59.
- Vargyas P. 2004b. „La monétisation de l’économie rurale en Babylonie et en Egypte pendant le 1er millénaire av. J-C.”: B. Menu (szerk.): *La dépendance rurale dans l’Antiquité proche-orientale. Actes du congrès internationale de Banyuls-sur-mer, 10–13 octobre 2001*. Bibliothèque d’étude 140. Cairo, 109–120.
- Vargyas P. 2004c. „Le libéralisme Séleucides et l’essor économique de la Babylonie: un rapport de cause à effet?”: V. Chankowski –

- F. Duyrat (szerk.): *Le Roi et L'économie. Autonomies locales et structures royales dans l'économie de l'empire séleucide*. Topoi. Orient-Occident, Suppl. 6. Paris, 333–347.
- Vargyas P. 2005. „Dareiosz adóreformja új megvilágításban”: Fröhlich I. (szerk.): *Az utókor hatalma. Újraírt szövegek*. Kréné 4. Budapest, 63–79.
- Vargyas P. 2010. *A pénz története Babilóniában a pénzverés előtt és után*. ÓTI 1. Budapest.
- Vér Á. 2012. „Távolsági kereskedelem az Újasszír Birodalomban”: *Ókor* 11/4, 3–12.
- Vér Á. 2014. „Neo-Assyrian *kārus* in the Zagros”: Z. Csabai (szerk.): *Studies in Economic and Social History of the Ancient Near East in Memory of Péter Vargyas*. ANEMS 2. Pécs–Budapest, 789–810.
- Vér Á. 2015. „A vas allokációja az Újasszír Birodalomban”: Csabai Z. – Földi Zs. – Grüll T. – Vér Á. (szerk.): *Ökonómia és ökológia: tanulmányok az ókori gazdaságtörténet és történeti földrajz köréből*. ÓTI 3. Pécs–Budapest (megjelenés előtt).
- VS 4 = Delitzsch, F. 1907. *Vorderasiatische Schriftsdenkmäler der königlichen Museen zu Berlin*. Heft 3. Leipzig.
- Weisser, B. 2006. „Herrscherbild und Münzporträt in Kleinasien”: A. Koch – E. Rehm (szerk.): *Pracht und Prunk der Grosskönige. Das Persische Weltreich*. Speyer, 71–88.
- Wunsch, C. 2002. „Debt, Interest, Pledge and Forfeiture in the Neo-Babylonian and Early Achaemenid Period. The Evidence from Private Archives”: M. Hudson – M. Van de Mieroop (szerk.): *Debt and Economic Renewal in the Ancient Near East*. ISCANEE 3. Bethesda, 221–255.
- Zournatzi, A. 2003. The Apadana Coin Hoards, Darius I, and the West: *American Journal of Numismatics* 15, 1–28.

Kőszeghy Miklós (1964) ókortörténész, a PPKE BTK Ókortörténeti Tanszékének tanszékvezető egyetemi docense. Kutatási területe az ókori Izrael története és nemzetközi kapcsolatai a babilóni fogság előtt, valamint ugyanezen időszak héber epigráfiája, Jeruzsálem története.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Áháb utolsó háborúja (2010/1).

Áház titulátúrája

Kőszeghy Miklós

1. Előljáróban

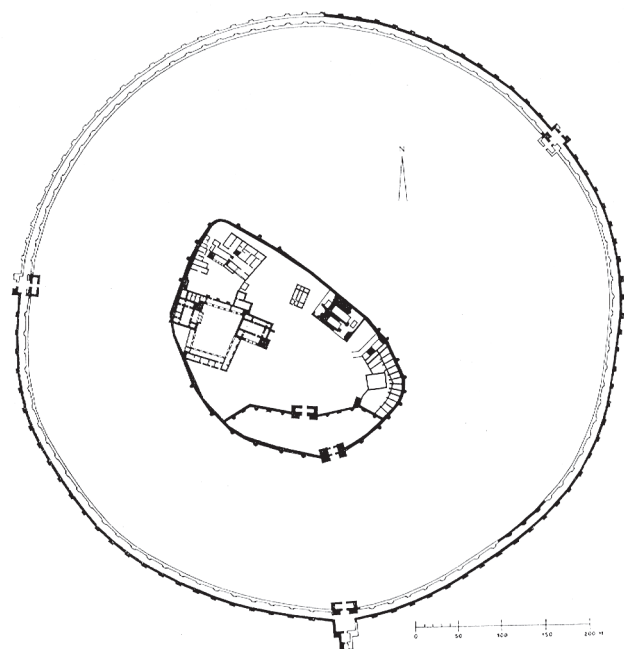
Ha azt kérdezzük, hogyan is hangozhatott Júda királyának, Áháznak¹ titulátúrája, akkor némi megfontolás után két választ adhatunk. Az első, még hozzá makulátlanul becsületes válasz szerint fogalmunk sincs, mert sem az Ószövetségben, sem más, az ókori Keletről származó írásos forrásban nem maradt ránk Áház hivatalos címeinek politikailag jól átgondolt listája. Egy ilyen válaszbba bele-törödni azonban nyilván nem lehetséges. Legfőképp azért nem, mert biztos, hogy a királynak voltak feliratai, s e feliratokban nyilván felsorolta mindazt, amit saját politikai önreprezentációja szempontjából fontosnak tartott. Persze, az Ószövetség iratainak fókuszában a legritkábban állhatott olyasvalami, amit ma, mondjuk, politikai eszmetörténetnek nevezhetnénk. Ám a térség és a korszak általunk ismert királyai mind rendelkeztek titulátúrával, s az elképzelhetetlen, hogy éppen Júda királya nem törődött volna ezzel.

Ha pedig megkockáztatjuk, hogy belebonyolódunk egy hipotetikus (de azért távolról sem alaptalan) gondolat kísérletbe, akkor meggyőződés szerint sokkal többet lehet megtudni Áház titulátúrájáról, mint ahogyan első pillanatban gondolnánk. A történettudomány gyakorta kényszerül arra, hogy *per analogiam* gondolkodjék, és ez talán nem is baj. Az olyan esetekben, mint az ókori Izrael történetének kutatása, az analógián alapuló gondolkodás kifejezetten termékeny lehet. Azt nem állítom, hogy rekonstruálni tudnám Áház titulátúráját, azt azonban igen, hogy bizonyos releváns külső források bevonásával eléggé jó képet nyerhetünk e titulátúra legalapvetőbb vonásairól. Ehhez pedig jelen rövid írás keretei közt semmi egyébre nincs szükség, mint hogy röviden áttekintsük az ókori Júda és egy anatóliai kisállam, Zincirli írásos történeti dokumentumait. Látni fogjuk, hogy a két állam közti hasonlóságok mértéke, valamint a források szóhasználata kapcsán tapasztalható egybeesések nem lehetnek a pusztán véletlen művei.

A tisztelt olvasó természetesen joggal kérdezhetné, miért megyünk ilyen messzire Júdatól, amikor pedig egy júdai király titulátúráját szeretnénk rekonstruálni. Valóban, sokkal jobb lenne mondjuk egy izraeli, damaszkuszi, esetleg valamelyik föníciai városból származó felirat, mert ezek térben sokkal közelebb volnának Áházhhoz és Júdahoz. A helyzet azonban az, hogy a damaszkuszi arámi királyságból semmiféle írásos forrással nem rendelkezünk a bennünket érdeklő, vagy legalább a babilóni fogságot megelőző időszakból. Sajnos ugyanezt kell mondanunk Fönícia városairól, így nem marad más hátra, mint Zincirli. Ha egy kicsit keletebbre is tekintünk, akkor a helyzet valamivel jobb. Karkemišből és más, észak-szíriai lelőhelyekről is komoly mennyiségű feliratos anyag került elő,² ezek helyett azonban két okból is a zincirli korpuszt részesítem előnyben. Egyfelől a két állam méreteinek összemérhetősége miatt, másfelől pedig azért, mert Zincirli és Júda esetében is egyazon asszír király volt a vonatkoztatási pont. No, de ne szaladjunk ennyire előre.

2. Zincirli

Zincirli³ a mai Törökország délkeleti részén, az Amanosz-hegység keleti-délkeleti lábainál helyezkedik el. A város, illetve a város körül szerveződő állam nevei körül a kutatásban máig elég nagy a tanácstalanság. A város neve a vaskorban *Sam'al* volt, amelynek alapjelentése „bal”, „bal kéz”, vagyis a korabeli földrajzi tájékozódás ismeretében *észak*. Maga *Sam'al* egy nem túl nagy kiterjedésű állam fővárosa volt, amelynek egészen pontos kiterjedését egyelőre nem tudjuk meghatározni, mindazonáltal nem ez az egyetlen nehézségünk vele kapcsolatban. Még a *Sam'al* mint főváros körül elterülő állam nevének, *y'dy* a vokalizálása sem teljesen bizonyos, jelentése körül is rengeteg a bizonytalanság. A telepet Felix von Luschan ásta (időnként a Babilón feltárójaként világra szóló hírnevet szerzett Robert Koldewey társaságában) 1888-ban, 1890-ben, 1890–1891-ben, 1894-ben, illetve 1902-ben. A kor szokásainak – amelyeknek minősítése itt és most nem a mi feladatunk – megfelelően az anyag Berlinbe került, csodával határos módon tragikus méretű károsodások nélkül átvészelte a II. világháború éveit, s ma is a Pergamon Múzeum egyik ékessége. A leletek publikálása 1893 és 1943 közt zajlott. A feltárások során kiderült, hogy tudatosan megtervezett, gyűrűs alaprajzú településről van szó (1. kép). A kör átmérője 720 méter, a telep kiterjedése pedig 37 hektár. Ez a nagyság nagyjából 10000 főnyi lakosságnak, esetleg valamivel kevesebbnek adhatott otthont. A kör alakú városfalon belül ugyancsak nagyjából kör alakú, alapvetően szolid, egy szakaszon azonban kazamata fal vette körül az 5,3 hektár területű akropoliszt. A fellegrába vezető egyetlen kaput egyenes út kötötte össze a külső fal kapujával, gyors közlekedést biztosítva az akropoliszon lakó elit számára. Itt kerültek elő a *bīt-hilāni* típusú paloták, amelyeknek különösen szép példányai maradtak meg Zincirliben. A J-K-L-komplexum tűnik az idősebbnek, a HII és a HIII paloták kicsivel



1. kép. Sam'al városának alaprajza (Seipel–Wiczorek 1999, 222 nyomán)

Név ⁶	Uralkodási idő	Egyéb információk
Gabbār	900–880	
Bānihu	880–870	
Hayyān	870–850	Az első, asszír forrásban is felmerülő király.
Šā'īl	850–840	Kilamuwa testvére?
Kilamuwa ⁷	840–810	Šā'īl testvére (?), felirata felsorolja valamennyi elődjét.
Qarli (QRL)	810–790	Zakkur Hamath királyának felirata említi?
I. Panamuwa ⁸	790–750	
Bar-Šūr	750–745	Neve pecsétnyomaton adatható.
Egy trónbitorló	754–740	III. Tukulti-apil-Ešarra ⁹ egy felirata és Bar-Rakib is említi.
II. Panamuwa	740–733	
Bar-Rakib	733–713/711	Uralkodási idejének végpontja bizonytalan.

később, a Kr. e. 8. század utolsó harmadában, II. Panamuwa király idejében épültek (2. kép). Sam'al a méretek (a kiterjedés és a lakosság) tekintetében nagyjából összevethető Hizqijja Jeruzsálemével – a város ekkor érte el a babilóni fogság előtti legnagyobb kiterjedését –, miközben nyilvánvaló bizonytalanságot jelent, hogy a júdai főváros e korszakra vonatkozó fel-tárási adatai meg sem közelíti Zincirli kutatottságát.

A Sam'al köré szerveződő állam belső felépítéséről alig vannak adataink,⁴ de az állam kiterjedése nagyjából meghatározható. Az államterület kelet-nyugati tengelye 35 kilométer, az észak-déli körülbelül 50 kilométer lehetett, amely így egy 1750 négyzetkilométer kiterjedésű régiót jelent. Ez Budapest területének valamivel több, mint a négyszerese, vagyis aligha beszélhetünk nagyhatalomról. Igaz, ezek az erőforrások arra azért elegendőek lehetnek, hogy a város és az általa ellenőrzött állam regionális tényezőként működjék.

Sam'al uralkodóinak listáját elég jól ismerjük, s mivel a királyok közül többen előkerülnek újasszír forrásokban,⁵ még a sorrendjük és a körülbelüli uralkodási idejük is elég pontosan meghatározható. Az adatokat az alábbi táblázatban tekinthetjük át:

A lista alapján nagy vonalakban vázolni lehet az állam, és vele a város történetét is. Sam'al uralkodói először II. Aš-šur-nāšir-apli uralkodásának idején (Kr. e. 883–859) kerülnek kapcsolatba Asszíriával. III. Šulmānu-ašarīdu (Kr. e. 858–824) idején Sam'al már Asszírria vazallusa, s csak Asszírria átmeneti hanyatlása idejére nyeri vissza függetlenségét. III. Tukulti-apil-Ešarra (Kr. e. 744–727) a birodalmat feltámasztó politikája Sam'al-t is eléri, a város és állama újra Asszírria vazallusa lesz. Hogy miért és milyen körülmények közt lett Sam'al és állama asszír tartománnyá, azt egyelőre nem tudjuk. Ám bennünket most nem is Sam'al története érdekel, hanem sokkal inkább a feliratokban fellelhető királyi titulaturák. Ha ugyanis ezeket összegyűjtjük, akkor talán eljuthatunk egyfajta leltárhoz, s megbecsülhetjük, milyen elemek szerepelhettek Aház uralkodói címei közt. *Per analogiam*, természetesen, amint ezt már írásunk elején is jeleztük, ám sosem feladva a reményt, hogy egyszer végre előkerül majd egy nem hamisított felirat is egy júdai királytól.

3. Sam'al királyainak titulaturái

Panamuwa, Hadad-felirat¹⁰

A sam'ali, protoarámi dialektusban írt szöveg igen hosszú (34 soros), s a Pergamon Múzeum egyik büszkeségét jelentő nagy Hadad szoborra vésték fel, az istenség szoknyájára (3. kép). Ám sajnos a felirat alig olvasható. Egyfelől rendkívül töredékes, másfelől a meglévő betűk is oly halványak, hogy csaknem lehetetlen kibetűzésük. A kaliforniai nyugati sémi felirati adatbank¹¹ remek minőségű fotókat birtokol a szövegről, ám a jó minőség csak még nyilvánvalóbbá teszi, milyen kétségbeesítő állapotban maradt fent a szöveg.

Az itt szereplő uralkodó az apai név alapján I. Panamuwa, Qarli fia (Kr. e. 790–750). Nem tévesztendő tehát össze a másik, ugyanilyen néven uralkodó királlyal, aki azonban a dinasztia utolsó előtti uralkodójaként jó fél évszázaddal később uralkodott nála.

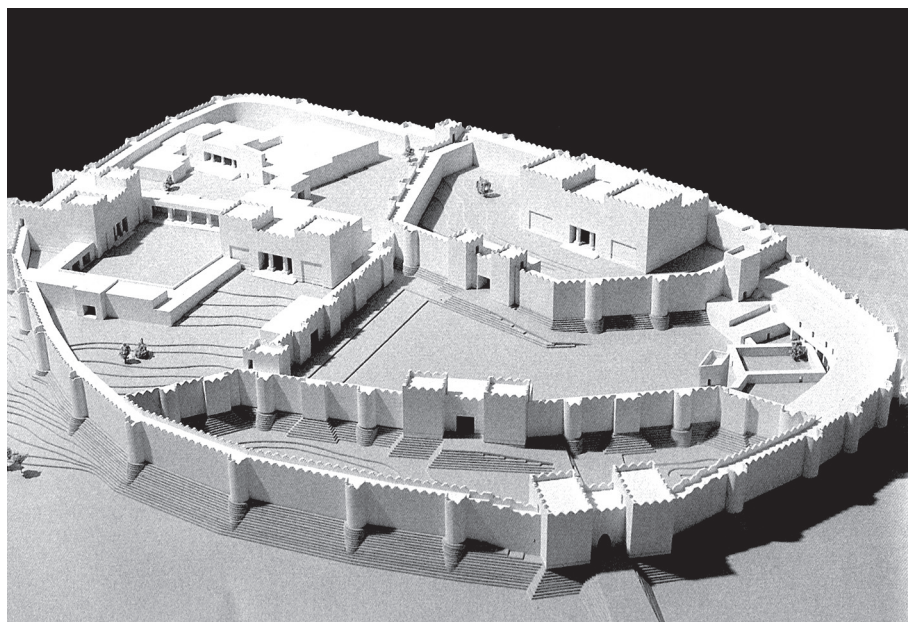
Maga a felirat a király újjáépítő tevékenységét dicséri (erődített települések építése, új palota létrehozása), majd arról számol be, hogy uralkodása alatt az országban eláradt a jólét. A szöveg második, jóval hosszabb fele olyan áldozatok jövőbeli bemutatását rendeli el, amelyben az elhunyt Panamuwa lelke is részt vesz. Végül, és ez utóbbi adatsor éles fényt vet a dinasztian belül uralkodó viszonyokra, esküvel igyekszik el-tántorítani utódait a családon belüli gyilkosságoktól. Egy másik felirat (Panamuwa P) megmagyarázza számunkra ebbéli igyekezetét. A szöveg szerint I. Panamuwa utóda, II. Panamuwa csaknem életét vesztette egy palotaforradalomban, amelyen a maga erejéből nem is volt képes úrrá lenni. Ekkor végzetes lépésre szánta el magát: segítségül hívta Asszíria királyát, aki természetesen nem mehetett el szó nélkül egy ilyen kérés mellett. A történelem későbbi menete egyébként is arra tanít bennünket, hogy minden terjeszkedő nagyhatalom lelkében él valami oly mértékű segítőkészség, ami könnyet csal történetük késői szemlélői szemébe. És talán elegendő, ha ehelyütt csak ama híres harcokcsira gondolunk, amely Szolnokról érkezett Budapestre...

A Hadad szobor feliratán található titulatura szövege:

Én vagyok Panamuwa, QRL fia, Y'dy királya, aki ezt a szobrot felállíttatta. Mellettem állt Hadad, Él, Rašap, Rakib-Él és Šamaš. Hadad, Rakib-Él, Šamaš és Rašap adták kezembe az uralom jogaát. És különösen Rašap állt mellettem.

A szövegben megjelenő titulatura főbb elemei:

- Az ős megnevezése, utalva ezzel a törvényes leszármazásra mint legitímációs tényezőre.
- Utalás a királyságra, amelynek Panamuwa az uralkodója volt.
- A király mögött álló istenek felsorolása azzal a megjegyzéssel, hogy a király tőlük kapta az uralmat jelképező jogart.



2. kép. Sam'al palotájának modellje (Seipel–Wieczorek 1999, 224 nyomán)



3. kép. Hadad-szobor Sam'alból. Vorderasiatisches Museum, Berlin (a szerző felvétele)

- Egy istenség kiemelése, akinek funkcióját nem egyértelmű meghatározni. Ilyen hangsúlyos helyzetben csak itt szerepel Rašap, máshol (különösen a szövegekhez kapcsolódó

képi ábrázolásokon) úgy tűnik, hogy a dinasztia exkluzív védőistene Rakib-Ēl. Ezért talán nem tévedünk nagyot, ha ez esetben inkább a király személyes védőistenségét tiszteljük Rašap alakjában.

Panamuwa¹²

A szövegben Panamuwa titulátúrája indirekt módon jelenik meg. A szobrot,¹³ ahol a sam'al-i arámi dialektusban írt szöveget olvashatjuk fia, Bar-Rakib helyezte el a tiszteletére. Így Panamuwa helyzete kettős. Egyfelől mint a legitimitáció forrása, Bar-Rakib számára is fontos megemlíteni, hogy apja ugyancsak Y'dy királya volt, miként ő maga. Ám a felirat megszővegezésének pillanatában Panamuwa már a múlt, legyen bár mégoly dicső is minden tette. Talán ez a kettősség magyarázza, hogy Panamuwa titulátúrája ebben a szövegben erősen lerövidített formában kerül elő.

A szövegben egy sor érdekes információt találunk arról, milyen politikai helyzetben kellett megtalálnia II. Panamuwának a túléléshez vezető keskeny ösvényt. Ott kellett szaladnia III. Tukulti-apil-Ešarra harci szekérének kereke mögött! Talán nem kell a közlést szigorúan szó szerint értenünk, s arra gondolhatunk, hogy azért Panamuwának is jutott egy szekér, amikor Asszíria hadsora támadásba lendültek. Ez volt az ára annak, hogy Asszíria királya hatalomra juttatta Panamuwát, mert bár csakugyan meghatározó a nagyhatalmak önzetlen altruizmusa, azért mégis általában kiderül, hogy mindennek ára van. A feliratról azt is megtudjuk, hogy Panamuwa a harcmezőn halt meg. S ha a kronológiai adataink nem tévednek, akkor mindez Asszíria királyának nagy levantei hadjáratában történt, amelynek során nemcsak Damaszkusz esett el, hanem Izraeli királyságának két fontos városa, Hácór és Megiddó is. Hogy azután III. Tukulti-apil-Ešarra tényleg személyesen megsiratta-e Panamuwát, nos, ez több mint kérdéses. A kifejezés mögött helyesebb állami ceremónia mellett végrehajtott hivatalos temetést elképzelnünk.

A titulátúra így hangzik:

Ezt a szobrot Bar-Rakib állíttatta apjának, Panamuwának, Barsūr fiának, Y'dy királyának.

A szöveg fő elemei:

- Panamuwa apjának említése mint a dinasztikus legitimitációt megalapozó tényező.
- Utalás az országra, amely felett Panamuwa uralkodott.

Bar-Rakib¹⁴

Bar-Rakib két feliratot is reánk hagyott, mindkettő arámi nyelvű.¹⁵ Az első szöveg viszonylag hosszú (20 sor), és a bemutatkozáson túl főként a király építészeti tevékenységét tárja elő. Kiemeli, hogy a király Asszíria királya mellett teljesített katonai szolgálatot, majd a paloták restaurálásáról, illetve egy új palota felépítéséről tudósít. A két körülmény minden valószínűség szerint szorosan összefügg: az asszír hadjáratok zsákmányából nyilván Bar-Rakib is részesült. Így teremtette elő a nagyszabású építkezések anyagi fedezetét.

A második felirat talán még ennél is érdekesebb. A király ugyanis erőteljesen hangsúlyozza Asszírival, illetve annak királyával szembeni lojalitását, de nem áll meg itt. Valóságos lojalitás-versenybe kezd a régió többi királyával, és kijelenti, ő volt a leginkább lojális III. Tukulti-apil-Ešarrával szemben. Sőt, mindez fiaira is igaz, akiknek lojalitása felülmúlta a többi király fiainak lojalitását. Végül a dinasztia exkluzív védőisteneinek, Rakib-Ēlnek a segítségét kéri abban, hogy kegyelmet találjon Asszíria királyának szemében. Olyasféle lojalitás-verseny ez, amely minden bizonnyal rendszer specifikus. Amikor egy nagyhatalom szatellit-államok rendszerét működteti maga körül, akkor óhatatlanul, gyakorta éppen a birodalmi központból gerjesztve elindul egy ilyen tragikus versengés. A dolognak mindig rossz vége lesz, mert végül úgysem létezik oly mély és heves lojalitás, ami megállíthatná a birodalmi terjeszkedés gépezetét. Tünet értékű, hogy Bar-Rakib halála után államából asszír provincia lesz, s fővárosa is hamarosan romhalmazzá válik. És ha azt hinnénk, hogy a modern kor véráztatta történelme nem kínál meglepően szoros párhuzamokat, akkor bizony tévedünk. Talán elég, ha csak egy tragikus kérdést teszünk fel: ki küld több katonát a keleti frontra, Magyarország, vagy Románia? És innen már csak egy lépés Voronyezs, Uriv és még sorolhatnánk.

A titulátúrák a következőképp festenek:

*Én vagyok Bar-Rakib, Panamuwa fia, Sam'al királya, Tiglatpilesernek, a négy világtáj királyának szolgája.*¹⁶

*Én vagyok Bar-Rakib, Panamuwa fia, Sam'al királya, Tiglatpilesernek, a négy világtáj királyának, Rakib-Ēl istennek, valamint atyám háza isteneinek szolgája.*¹⁷

A két szöveg főbb elemei:

- a név és az apai név megemlézése, utóbbi a dinasztikus legitimitás szolgálatában,
- Sam'al város mint az uralom helyszíne (*āl šarrūti*), amely önmagában is legitimáló erő,
- Tiglatpileser (III. Tukulti-apil-Ešarra) említése, ezzel pedig a vazallusi lét nyílt elismerése,
- a dinasztia isteneinek, köztük elsősorban Rakib-Ēl mint aféle exkluzív védőistenség említése.

4. És eközben Júdában...

Áháznak a *Királyok könyve* egyetlen, átlagos hosszúságú fejezetet szentel. A tisztánlátás érdekében tanácsos ezt a szöveget alaposan áttanulmányozni, mert rövideége ellenére is értékes információt tárházának tarthatjuk.

2Kir 16,1-19

(1) Peqah, Remaljahu fia tizenhetedik évében kezdett uralkodni Jótám fia Áház, Júda királya. (2) Húszéves volt Áház, amikor király lett,¹⁸ és tizenhat évig uralkodott Jeruzsálemben. És nem tette az Adonáj, az ő istene szemében helyes dolgokat, mint Dávid, az őse. (3) És járt Izrael királyainak útján, sőt a fiát keresztülmenésre készítette¹⁹ a tűzön a népek utálatosságainak²⁰ megfelelően, amelyeket elűzött Adonáj Izrael fiai elől. (4) És zebah²¹-ot és füstáldozatot mutatott be a bákákon és az áldozóhalmokon és minden zöldellő fa

alatt. (5) Akkoriban felvonult Recin, Arám²² királya és Peqah, Remaljahu fia, Izrael királya, hogy harcoljon²³ Jeruzsálem (ellen), körülzárták Áház²⁴, de nem voltak képesek legyőzni. (6) Abban az időben visszavette Recin, Edóm²⁴ királya Élátot Edómnak és elűzte a júdaiakat Élátból és edómiak mentek Élátba és ott laknak a mai napig. (7) És küldött Áház követeket Tiglat-Pilezerhez, Assur királyához: szolgád és fiad²⁵ (vagyok²⁶) én, jöjj, és ments meg engem Arám királyának kezéből és Izrael királyának kezéből, akik ellenem jönnek²⁷. (8) És fogta Áház az ezüstöt és az aranyat, amely található volt Adonáj házában, a kincstárban²⁸ és a király házában kincstárban és elküldte Assur királyának az ajándékot.²⁹ (9) És hallgatott rá Assur király³⁰ és elment Assur király Damaszkuszbba és elfoglalta és fogságba vitte a várost³¹ és Recint kivégeztette. (10) És elment Áház király Tiglat-Pilezer, Assur király színe elé Damaszkuszbba, és látott egy oltárt Damaszkuszbban és elküldte a király Urijja papnak az oltár utánzatát³² és a modelljét³³ a teljes elkészítési módhoz. (11) És megépítette Urijja pap az oltárt teljesen úgy, ahogyan Áház küldte Damaszkuszból, úgy készítette el, mire hazajött Áház király Damaszkuszból. (12) És megjött a király Damaszkuszból és látta a király az oltárt és odament a király az oltárhoz és felment rá. (13) És bemutatta óláját és minháját és kiöntötte italáldozatát és a selamim vérét rászórta az oltárra. (14) És a rézoltárt, amely Adonáj színe előtt (volt) elvitte a templom elől az ő oltára és Adonáj háza közé, és odatette az északi oldalra. (15) És megparancsolta Áház király Urijjanak, a papnak: a nagy oltáron füstöld el a reggeli ólát és az esti minhát és a király óláját és minháját és a nép óláját és minhájukat és italáldozatukat és az ólá egész vérét és a zebah egész vérét szórd szét rajta. És a rézoltár nekem lesz elgondolkodni való. (16) És cselekedett Urijja, a pap mindazok szerint, amelyeket a király, Áház parancsolt. (17) Majd Áház király letörette a mosdóállványok peremeit és eltávolította róluk a medencéket, és levette az alatta levő réz bikákról és egy kő alapzatra helyezte. (18) És a trónolás alapzatát,³⁴ amely építve volt Adonáj házában³⁵ és a külső bejáratot eltávolította Assur királyának színe elől. (19) És Áház tetteinek maradéka, hát nincsenek-e leírva azok a Júda királyainak tetteiről szóló könyvben? (20) S pihenni tért Áház atyáival és eltemették atyáival Dávid városában, és Hizqijja, a fia uralkodott utána.

Az Áházról szóló egy fejezetnyi szöveg nem egyetlen írói lendület terméke, ebben csaknem a teljes kommentáriróladalom egyetért. Tipikusnak mondható elemek (például a királyokkal kapcsolatos bevezető és záró formula), praedeuteronomiumi anyag és deuteronomiumi átdolgozás útján létrejött szakaszok egyaránt találhatóak a szövegben. A kommentárok, valamint a fejezettel foglalkozó egyéb munkák, illetve saját megfigyeléseink alapján szöveget az alábbiak szerint érdemes részekre bontani:

- 1–3a: a DtrG/H-ra jellemző, összegző megjegyzés, amely a király történetének keretként szolgál, jelölése: álló és aláhúzott betűkkel.
 3b–4. vers: bevezető formula, amelyet a deuteronomiumi redaktor a vallási jellegű bűnök hosszas felsorolásával a

megszokottnál terjedelmesebbre bővített. Az ilyen, előírások megszegését tárgyaló szövegeket leghelyesebb a DtrN redaktornal összefüggésbe hoznunk. A szöveget félkövér, álló betűkkel szedjük.

- 5–12+14+16. vers: vegyes eredetű, de praedeuteronomiumi anyag, amely Élát elvesztéséről, valamint a szír-efraimi háborúban (Kr. e. 734–732) tanúsított júdai külpolitikáról, valamint a király damaszkuszi útjáról számol be, illetve az ott látott oltárral kapcsolatos kérdéseket érinti. A szövegek feltételezhetően jeruzsálemi udvari feljegyzéseken nyugodnak, ám mivel ez utóbbiakból semmi sem került elő, biztosan ebben a kérdésben nem mondhatunk. Jelölése, mivel bizonyos értelemben alap-szövegnek tekinthető: félkövér, dőlt betűkkel.
 13+15. vers: a fogság utáni közösség áldozati gyakorlatának beillesztése a szövegbe. Eredetét tekintve lehetséges a fogság utáni papi teológiát hordozó körökre gondolnunk. Jelenlegi helyére a három lépcsős modellt követve a kultuszi kérdések iránt fogékony DtrN illeszthette, így ide tartozónak tüntetjük fel (félkövér, álló betűkkel).
 17–18: függelék, de ugyancsak praedeuteronomiuminak látszó anyag, amely Áház építkezéseivel foglalkozik. Forrásaként ugyanazok az udvari feljegyzések jöhetnek szóba, mint az Éláttal kapcsolatos passzus esetében, jelölése: félkövér, dőlt betűk.
 19–20: a királyok uralkodásának végén megszokott záró formula a király haláláról, valamint utódáról. Létét és jelenlegi helyét egyaránt a DtrH/G redaktornak köszönheti, egyenes és aláhúzott betűkkel jelezzük.

Nyilvánvaló, hogy a szöveg elemei a történeti vizsgálat számára annál érdekesebbek, minél kisebb idő elteltével születtek meg. Az 5–12+14+16. vers látszik az eseményekhez időben legközelebb fekvő résznek, bár valószínű, hogy a bevezető és a záró formula is igen régi keletkezésű udvari szövegekre vezethető vissza.

Áház nem volt abban a helyzetben, hogy önálló külpolitikai kezdeményezéseket indíthasson el. Uralkodásának ideje (Kr. e. 741–725) egybeesett az Újasszír Birodalom feltámadásának viharos időszakával. A III. Šulmānu-ašarīdu³⁶ (Kr. e. 858–824) halálát követő birodalmi apály³⁷ után az asszír államgépezet a karizmatikus III. Tukulti-apil-Ešarra idején (Kr. e. 744–727) talál megint magára. Az új király uralkodása Asszírria káprázatos birodalmi felfutását³⁸ hozza magával, amelynek szenvedő alanyai a levantei térségben főként a damaszkuszi székhelyű arámi királyság, valamint Izrael voltak. Kr. e. 734-ben III. Tukulti-apil-Ešarra elemi erővel sújtott le Damaszkuszbba és Galileára, s ezzel Izrael immár megállíthatatlanul elindult a szétesés és a pusztulás felé. Az utolsó izraeli királyok³⁹ talán csakugyan nem álltak a helyzet magaslatán, de az vesse rájuk az első követ, aki náluk jobban és főként sikeresebben politizált volna. A szövegünkben is szereplő Peqah az egyetlen lehetséges ellenállási formát választotta, amikor szövetségre lépett a damaszkuszi királlyal, s megpróbálta ezt a szövetséget a lehető legszélesebb alapokra helyezni – akár Júda erőszakos bevonása árán is. Az ekkor kipattant szír-efraimi háborúban⁴⁰ Áház ugyanúgy logikusan cselekedett, mint ellenfelei. Ha el akarta kerülni a feltehetően bekövetkező vereséget, a koalícióhoz való kényszerű csatlakozást, majd az ezt követő,

szintén kalkulálható asszír megtorlást, akkor csakis III. Tukulti-apil-Ešarrához fordulhatott segítségért. A héber szöveg megfogalmazása sok mindent elárul Áház helyzetéről:

És küldött Áház követeket Tiglat-Pileserhez, Assur királyához: szolgád és fiad (vagyok) én, jöjj, és ments meg engem Arám királyának kezéből és Izrael királyának kezéből, akik ellenem jövők.

1Kir 16,7

Áház tehát az ideológia és a realitás szintjén is belesimult korának a királyi hatalom jellegéről, főként pedig pillanatnyi helyzetéről vallott pragmatikus felfogásába. Természetesen heroikusabb lett volna nagy hódításokról beszámolnia, de az élet, a politikai körülmények, egyszóval a történelmi pillanat ezt nem tette lehetővé számára. Feladata ezért az volt, hogy népét és országát (sőt: uralkodása elején még saját magát és családját is) az adott körülmények közt elérhető legjobb megoldást választva átvezesse a vészterhes időszakon. Tulajdonképpen szolgának vallotta magát, kész volt fiúvá lenni, és minden bizonnyal nem habozott volna a nagykirály szekere mögött futni sem, ha éppen ezt követelte volna meg saját személyes túlélése, és az állam megmaradásának igénye. Nem zárhatjuk ki, hogy futott is a nagykirály szekere után, ám erre nézve konkrét forrás nem áll rendelkezésünkre.

Az asszír segítségnek természetesen ára volt, s ezt Áháznak is meg kellett fizetnie:

És fogta Áház az ezüstöt és az aranyat, amely található volt Adonáj házában, a kincstárban és a király házában kincstárban és elküldte Assur királyához Damaszkuszba az ajándékot.

1Kir 16,8

Hogy mekkora mennyiségű aranyról és ezüstről lehetett szó, azt nem tudjuk. Az azonban kiderül, hogy Áház az államháztartás eszközeinek felhasználásával oldotta meg a helyzetet, nem vetett ki külön adót az ország népére. A templomi kincsekhez hozzányúlni ebben az időszakban talán még nem okozott akkora felzúdulást, mint jóval később, a hellenisztikus korban, IV. Antiochos idején, vagy még később, Florus helytartó esetében, akik idegenként (és ezért megbocsáthatatlanul) vetemedtek hasonlóra Jeruzsálemben. Bizonyára sokat nyomott a latban, hogy nem idegen király nyúlt a templom kincseihez, hanem az az uralkodó, aki egyébként támogatásával inkább gyarapította, mintsem megdézsmálta volna e kincseket. Most nagy volt a baj, s így JHWH konkrét módon, anyagiak rendelkezésére bocsátásával segíthetett szorult helyzetben levő népén.

Jegyzetek

- Galil 1996, 81 szerint Áház az izraeli Menahem 6. vagy 7. évében lépett a trónra Kr. e. 742-ben. Ám apja, Uzziija mellett társuralkodóként tevékenykedett egészen annak Kr. e. 736/735-ben bekövetkezett haláláig. 16. (egyedül töltött) uralkodási évében halt meg, az izraeli Hósea 5. vagy 6. és V. Šulmānu-ašarēdu 1. évében, azaz Kr. e. 726/725-ben.
- Remek összefoglalást ad a szövegekről is és a szoborkompozíciókról is Brown 2002.

A külpolitika kérdésében Áház tehát teljes mértékben kora gyermekének bizonyult. Úgy viselkedett, mint egy apró közel-keleti állam nemzetközi szinten jelentéktelen uralkodója.⁴¹ És ne feledjük: az is volt. Nagysága pedig abban állt, hogy felismerte, elismerte e tény, sőt e felismerést a külpolitikai aktivitás szintjén mindig figyelembe vette. E körülmény pedig Sam'al uralkodóival rokonítja. És ez az a pont, ahol lezárás-ként megkísérelhetjük felvázolni Áház titulaturáját!

5. Áház titulaturája

E hosszas bevezetés után végre elérkeztünk jelen írásunk legkockázatosabb pontjához: megkíséreljük átgondolni, milyen is lehetett Áház titulaturája. Persze, sokkal jobb lenne ecsettel tisztogatni egy ellenőrzött ásatás egyik kvadrátjában előkerülő sztélét, amelyen talán még ekkor is föníciai betűk sorakoznának példás rendben egymás mellett, gyönyörű vonalakkal elválasztva egymástól, profi írnok előrajzoló tevékenységét dicsérve. Ám amíg ez nem lehetséges, kénytelenek vagyunk beérni a most következő gondolat kísérlettel.

A zircirli korpusz tanulságai, valamint a 2Kir 16 adatai alapján Áház titulaturájában nagy valószínűséggel az alábbi elemek szerepeltek:

- Áház, valamint apjának, Jótámnak a neve.
- Jeruzsálem mint székváros, illetve Júda mint államterület említése.
- Annak hangsúlyozása, hogy Áház III. Tukulti-apil-Ešarra vazallusa volt.
- JHWH említése, mégpedig két kontextusban: JHWH mint a dinasztia és a király exkluzív védőistene, illetve JHWH, aki Áház trónra ültette, kezébe adva az uralkodás jogát, s most is mögötte áll.

Talán valahogy így:

Én vagyok Áház, Jótám fia, Jeruzsálem és Yehuda ország királya, Tiglatpileser, a négy világtáj királyának szolgája. JHWH adta nekem az uralkodás jogát, s mögöttem állt.

S hogy miről írhatott még? Talán arról, hogy ő is ott futott Tiglatpileser harci kocsija mögött, hogy annak idején segítségül hívta a királyt, ami sokba került, de végül is megérte, mert a zsákmányból való részesedés a személyes luxus igényeinek fedezése után is elegendő volt JHWH templomának renoválásához... De itt talán érdemes megállni, mielőtt még elragadna bárkit a fantázia.

- Zircirli alatt egy bronzkori város, talán Uša romjai fekszenek. A város kisebb volt vaskori utódánál, és nagyjából Kr. e. 1200 táján elnéptelenedett. Elég vonzó volna az elnéptelenedés mögött a tengeri népek vándorlását feltételezni, ám erre semmilyen konkrét adattal nem rendelkezünk.
- Az a feliratok alapján jól látszik, hogy az arámi eredetű elit (*brrym*) egy nagyobb létszámú őslakosság (*mškbym*) felett uralkodott. E kettősség kiértékelése igen érdekes eredményekhez vezet, ám el-

- végzése jelen írásban nem a feladatunk. A táblázat alapját Lipiński 2000, 247 jelenti, amelynek adatait csak itt-ott finomítottuk.
- 5 A forrásokhoz lásd Lamprichs 1995.
 - 6 A neveket, mellőzve a kiejtésük körüli nyelvi bizonytalanságokat Lipiński 2000, 247-ből veszem át.
 - 7 A név vokalizálása, sőt általában a királynevek vokalizálása máig tartó vita tárgya. Nem lehetetlen ugyanis, hogy a szó végi *waw*-ot *mater lectionis*ként értelmezzük, az első radikalist követő magánhangzót pedig *hireq* helyett rövid *u*-ként olvassuk. Így a Kulāmú névformához juthatunk.
 - 8 A név vokalizálásában az előző esethez hasonlóan itt is elképzelhető más olvasat: Panamū formában.
 - 9 Az asszír királyok uralkodási dátumait Brinkmann 1982 alapján adom meg.
 - 10 A szöveghez első megközelítésben lásd Tropper 1993, 154–159. A szöveg régi volta miatt számos szöveggyűjteményben (KAI, TSSI) helyet kapott. Magunk azonban alapvetően Tropper kiadása alapján dolgozunk, így a továbbiakban csak a szöveg Troppernél szereplő adatait adom meg.
 - 11 A University of Southern California West Semitic Research nevű egysége tartja fenn a folyamatosan bővülő adatbankot, amelynek elérhetősége: www.inscriptfact.com A helyzetet két körülmény bonyolítja: az adatbázis használatához nagyon gyors internetes kapcsolatra van szükség. Másfelől – számomra az ok nem világos – egyetlen, Izrael területén előkerülő szöveg sincs rajta az itt elérhető feliratok listáján.
 - 12 Lásd Tropper 1993, 159–162.
 - 13 A szobor ma a Pergamon Múzeumban található Berlinben. A látogató egészen közel mehet hozzá, ám ebben nincs sok köszönet. A felirattal foglalkozó kommentátoroknak kivétel nélkül igaza van: a felirat alig-alig olvasható. A szobor mai magassága 2,85 méter, eredetileg ennél akár jóval magasabb is lehetett. Kerülete az aljánál 2,94, a teteje magasságában 2,36 méter. Maga a szobor Hadadot ábrázolja, a felirat az istenség szoknyáján helyezkedik el.
 - 14 Lásd Tropper 1993, 163–164.
 - 15 A Sam'alban talált feliratok nyelve rendkívül érdekes helyzetet tükröz. Egy részük nyelve a kor és a régió standardját jelentő föníciai. Ám már ezeknél a feliratoknál is megfigyelhető (például föníciai és arámi nyelvi jellegzetességek keveredése), miként vesztí el a föníciai e megtisztelő pozíciót. A szövegek egy másik részét sam'al-i dialektusban írták, amelyet egyfajta proto-aráminak tekinthetünk, míg a szövegek fennmaradó része már egyértelműen arámi nyelvű.
 - 16 A szövegnek számos kiadása létezik, mi, amint már jeleztük, a legújabbat használjuk: Tropper 1993, S222, 134. A szöveg Tropper rövidítési rendszerében a B1-jelölést viseli.
 - 17 A szöveg: Tropper 1993, S234, 142. A szöveg Tropper rendszerében a B2-jelölést viseli.
 - 18 A א itt temporalizáló funkciót lát el egy infinitivus-konstrukcióval együtt. Vö. Jenni 1992, 323.
 - 19 A szövegben az „odamegy, átmegegy” jelentésű ige (עבר) hifil perfectum singularis 3 masculinum alakja szerepel. Az ige nem része a szokásos, áldozattal kapcsolatos ószövetségi szokászatnak.
 - 20 A szó az „utálatos dolgot tenni” jelentésű ige (תעב) piél alapú derivátuma. Lásd hozzá első megközelítésben: Gerstenberger 1997. A gyök csak igeként használatos profán kontextusban, s eredetileg minden olyan dolgot jelöl, amely a csoportnormák szerint veszélyes, undorító.
 - 21 Az ószövetségi áldozati szokászat igen gyakran előfordul darabja. Vele, és az itt előforduló egyéb áldozati szakkifejezésekkel, valamint a magaslati áldozóhelyek problematikájával e helyütt nem foglalkozunk.
 - 22 A kifejezés a damaszkuszi székhelyű arámi királyságot jelöli.
 - 23 A ה itt egy igéből képzett névszóval együtt célhatározói értelmet fejez ki. Vö. Jenni 2000, 189.
 - 24 A BHS apparátusa helyesen olvas Edómot Arám helyett, mert számos masszóréta kézirat az előző variációt tartalmazza. Az egész vers glossza. Ha kiemeljük jelen helyéről, akkor helyreáll az eredeti elbeszélés összefüggérendszer. Élát, messze délen, aligha lehetett a damaszkuszi arám királyság által fenyegetett város, hiszen az arám királyok ekkor már élet-halál harcuk utolsó csatáit vívták Asszír királyával. Árukkodó a vers végén az aitiológiai szövegek jellemző záró formulája is, amely mind a mai napig tart láthatónak valamit. A glosszátör talán a DtrH iskolájához tartozott. A Recin nevet azért nem hagyjuk el a fordításból, mert ezt nem támasztja alá kéziratos Vorlage. Az Arám–Edóm emendációt valamennyi mértékadó kommentár követi: Long 1991, 173; Rehm 1982, 157; Hentschel 1985, 75. Mindazonáltal az sem lehetetlen, sőt magunk valószínűnek tartjuk, hogy a DtrH nem szerzője, hanem csak jelen helyére illesztője e glosszának. Az ugyanis régi, annalsztikus eredetű adatnak tűnik szikár fogalmazásával és tárgyyszerűségével.
 - 25 Úgy tűnik, hogy az újasszír vazallusi szerződések nem ismerik a vazallus részéről kimondandó e formulát. Az Amarna-archívum azonban igen (EA 158,2; EA 288,66). Ott egyébként is gyakori metaforakötő gondolat, hogy az adott vazallus királyt nem a saját apja, hanem a fáraó karja helyezte jelen méltóságába – a fáraó tehát mintegy a vazallus atyjává, az meg a fáraó fiává válik. Vö. Parker 1996, 220. A „szolgálni” ige (עבד) jelenléte mindentől függetlenül egyértelműen utal a vazallusi függés tényére. Vö. Rehm 1982, 161.
 - 26 A mondatrész önmagában nominális mondatnak tekinthető. Csak a könnyebb érthetőség miatt használtuk a fordításban a létigét.
 - 27 A participiumos forma arra utal, hogy a két ellenséges király most is jön, felvonulásuk éppen folyamatban van.
 - 28 A BHS apparátusa a LXX alapján toldja be a „kincstár” szót, s mi is ezt követjük. Ezt az olvasatot támogathatja az a tény, hogy e passzus után nyomban a királyi palota kincstáráról esik szó a szövegben.
 - 29 Az itt szereplő főnév (שחך) „megvesztegetés”-nek is fordítható, itt azonban a diplomáciai érintkezés során elengedhetetlen adó, ajándék jelölésére szolgál.
 - 30 Késsé talán furcsa megfogalmazás. Bizonyára nem Áház, a kicsiny Júda királya döntötte el a háttérből, mit tesz az asszír világbirodalom ura.
 - 31 Fordításunkban a LXX olvasatát (την πολιν) követjük, s feltételezzük, hogy a kifejezés Damaszkuszra vonatkozik. A TM olvasata nem feltétlenül jelent helynevet, viszont fordítható egyszerűen *városként*. קר nevű helyet (ha a szó végén levő ה-t a locativus jelének tekintjük) egyelőre nem lehetne azonosítani. Vö. Rehm 1982, 161.
 - 32 Fordításunkban a LXX olvasatát és Vulgata megoldását egyként figyelembe vettük. A szóhoz lásd: HAL 217.
 - 33 A szóhoz (חבנית) lásd: HAL 1554–1555! A szó ilyen értelmű használata az Ószövetség szövegében máshonnan is adatolható.
 - 34 A LXX alapján a BHS apparátusa helyesen emendálja a מִסַּךְ szót מִסַּךְ-ra. Ez a szó pedig esetleg összefügg a סַּךְ „lefed, befed” igével. Így az sem kizárt, hogy egy baldachinszerű szerkezettel lefedett térre kell gondolnunk. Vö. Rehm 1982, 163. Mulder 1982, 168–172 szerint a szó a נִסַּךְ *ont* igét kell keresnünk a kifejezés mögött, s a szöveg arról ad hírt, hogy a király ülőalkalmatossága alá valamilyen fém szerkezetet helyeztek el. Ez esetben viszont nehéz elképzelnünk, pontosan miről is lehetett szó. Zwicker 1993, 259–260 teljesen más oldalról közelíti meg a problémát, amennyiben a שבת hifiljét fordítja, aminek következtében a kérdéses passzust így adja vissza: *Und die Umzäunung des Königs beseitigte er, die man am Tempel erbaut hat, und den äusseren Zugang des Königs versetzte er von dem Tempel Jahwes weg (?)* ... E fordítás fő gyengéje a vonatkozó névmás elszeparált fordítása azon mondatrészekről, amelyre a névmás vonatkozik, így Zwicker megoldását nem tudjuk támogatni.

- 35 Nem kizárt, hogy afféle tudós, pontosító glosszával van dolgunk, amely megzavarja 17. és a 18. vers második fele közti szövegösszefüggést. Ugyanígy: Hentschel 1985, 77.
- 36 Uralkodásához legújabban első megközelítésben lásd Edzard 2004, 195–199. Nyugati hadjáratainak monografikus feldolgozása Yamada 2000. Mivel nyugati politikáját az előző fejezetben a bennünket érdeklő szempontrendszer szerint bőségesen tárgyaltuk, ettől most nyugodtan eltekinthetünk.
- 37 Ehhez lásd legújabban Edzard 2004, 199–201.
- 38 Lásd ehhez Edzard 2004, 202–207.
- 39 Menahem (Kr. e. 747–738), Pekahja (Kr. e. 737–736), Peqah (Kr. e. 735–732) – vö. Donner 1986, 468.
- 40 Az események menetéről és összefüggéseiről lásd Donner 1986, 303–316; valamint Miller-Hayes 2003, 327–330. A Júda ellen-ségeként felvonuló királyok, a damaszkuszi Recin és az izraeli Peqah alakja jól adatolható III. Tukulti-apil-Ešarra felirataiból.
- Recin: Annales 21, 4. sor: Recin elfogása és a tőle szerzett zsákmány említése (Tadmor 1994, 81: 13), Annales 13, 10. sor: Recin (az izraeli Menahemmel együtt) asszír adófizetőként bukkan fel (Tadmor 1994, 69: 10), Annales 23, 1. sor: Recin elfogása, a tőle származó zsákmány említése (Tadmor 1994, 81: 13), ugyaninnen a 13. sor ugyanerről tudósít.
- Peqah: Summary Inscription 4, 17. sor, Peqah megölését adja hírül (Tadmor 1994, 141: 17), a Summary Inscription 13 18. sora pedig arról tudósít, hogy III. Tukulti-apil-Ešarra (egy korábbi) hadjárata után Peqah már csak Samária közvetlen környékét mondhatta magáénak.
- 41 A környező államokkal való összehasonlításhoz lásd Parker 1996.

Bibliográfia

- Brinkman, J. A. 1982. „A történeti kor kronológiája Mezopotámiában”: A. L. Oppenheim: *Az ókori Mezopotámia. Egy holt civilizáció portréja*. Budapest, 411–431.
- Donner, H. 1986. *Geschichte des Volkes Israe lund seiner Nachbarn in Grundzügen. Bd. 2. ATD Ergänzungsreihe 8/2*. Göttingen.
- Edzard, D. O. 2004. *Geschichte Mesopotamiens. Von den Sumerern bis zu Alexander dem Großen*. München.
- Galil, G. 1996. *The Chronology of the Kings of Israel and Judah*. SHCANE 9. Leiden.
- Gerstenberger, E. 1997. „הַבַּיִת / t' b pi. to abhor”: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. 1428–1431.
- Hentschel, G. 1985. *2 Könige*. NEB. Würzburg.
- Jenni, E. 1992. *Die hebräischen Präpositionen. Bd. 1. Die Präposition Beth*. Stuttgart.
- Jenni, E. 2000. *Die hebräischen Präpositionen. Bd. 2. Die Präposition Lamed*. Stuttgart.
- Lamprichs, R. 1995. *Die Westexpansion des neuassyrischen Reiches. Eine Strukturanalyse*. Alter Orient und Altes Testament 239. Neukirchen-Vluyn.
- Lipiński, E. 2000. *The Aramaeans. Their Ancient History, Culture and Religion*. OLA 100. Leuven.
- Miller, J. M. – Hayes, J. H. 2003. *Az ókori Izrael és Júda története*. Ford. Erdős Ágnes. Studia Orientalia 3. Piliscsaba.
- Mulder, M. J. 1982. „Was war die am Tempel gebaute »Sabbathalle« in II Kön 16,18?»: W. C. Delsman *et al.* (szerk.): *Von Kanaan bis Kerala. Festschrift für Prof. Mag. Dr. Dr. J. P. M. van der Ploeg O. P.* AOAT 211. Neukirchen-Vluyn.
- Parker, S. B. 1996. „Appeals for Military Intervention: Stories from Zinjirli and the Bible”: *Biblical Archaeologist* 59, 213–225.
- Rehm, M. 1982. *Das zweite Buch der Könige. Ein Kommentar*. Würzburg.
- Seipel, W. – Wiczorek, A. 1999. *Von Babylon bis Jerusalem. Die Welt der altorientalischen Königsstädte. Band 2*. Wien–Mannheim–Jerusalem.
- Tadmor, H. 1994. *The Inscriptions of Tiglath-pileser III Kings of Assyria*. Jerusalem.
- Tropper, J. 1993. *Die Inschriften von Zincirli*. ALASP 6. Münster.
- Yamada, S. 2000. *The Construction of the Assyrian Empire. A Historical Study of the Inscriptions of Shalmaneser III (859–824 BC) relating to His Campaigns to the West*. CHANE 3. Leiden–Boston–Köln.
- Zwickel, W. 1993. „Die Kultreform des Ahas (2Kön 16,10–18)”: *Scandinavian Journal of the Old Testament* 7, 250–262.

Molnár Dávid (1975) az ELTE BTK Reneszánszkutató Műhelyének (CHER) doktorandusza. Kutatási területe a 15–16. századi platonizmus.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Az anya és a szajha. Leone Ebreo materia prima-fogalmáról (2008/4).

A tér ürességétől a sokaság zűrzavaráig

Az antik káosz fogalmának története

Molnár Dávid

Bevezető

Jelen tanulmány Marsilio Ficino egy különös kozmogóniai megjegyzéséből és az annak eredete utáni nyomozásból született. Ficino *De amore* című kommentárjának egyik bekezdésében azt írja, hogy isten a világ megteremtésének legelső mozzanataként három káoszt teremtett, amellyel a teremtés tulajdonképpen be is fejeződött, mert ezekből a káoszokból a teremtett világ három ontológiai szintje (értelmi, lelki, anyagi) már automatikusan rendeződött kozmoszá. Valahogy úgy, mintha isten pillangó helyett csak a bábót teremtené meg, amelynek formátlan masszája szép lassan, egy rejtélyes erő által színes pillangóvá szerveződné.

Szó szerint ezt olvashatjuk Ficinónál (*De amore* I. 3):

Káosznak a platonikusok az alakatlan világot mondják, világnak pedig a megformált káoszt. Szerintük három világ létezik, s így káosznak is éppúgy háromnak kell lennie... Az angyali értelem az első világ, amelyet isten teremtett. A második a világegyetem testének a lelke, a harmadik ez az általunk látható egész gépezet. Természetesen ebben a három világban három káoszt is tekintetbe kell vennünk.

Pár bekezdéssel lejjebb így folytatja:

Ahogy pedig az éppen megszületett és alakatlan értelem a szerelem révén isten felé fordul és alakot ölt, úgy fordul vissza a világlélek is az értelemhez és az istenhez, melyekből keletkezett, és jóllehet kezdetben formátlan és káosz, a szerelem által az értelemhez vezetve, s ettől a formákat befogadva világgá lesz. Hasonlóképpen ennek a világnak az anyaga is, bár kezdetben a formák ékessége nélkül alakatlan káoszként hevert, a veleszületett szerelem segítségével nyomban a lélek felé fordult, s engedelmesen adta át magát neki, és az őket összekötő szerelem révén a lélektől elnyerve a világon látható dolgok valamennyi formájának ékességét, káoszból világgá vált. Tehát három világ van és három káosz is, azonkívül a szerelem társul szegődik a káoszhoz, megelőzi a világot, felébreszt mindent a kábultságból, megvilágítja a sötétséget, életet lehel a halott dolgokba, formát ad a formátlanoknak, tökéletesíti a tökéletlent.

Ficino a három teremtett káosszal kapcsolatban általánosan a „platonikusokra” hivatkozik, mivel platonikus toposznak számít az a gondolat, hogy ahol forma van, ott lennie kell valami alapnak is, amelyben egyáltalán megjelenhet bármilyen forma. Ebben az értelemben Ficino káoszai a három teremtett létszint alapjaként, vagyis anyagaiként szolgálnak. A három létszint anyagában megjelenő formák hierarchikus különbségét nem az eredendő isteni minta különbségeiben, hanem a három befogadó közeg létszintbeli torzulásában, vagyis istentől való távolságában kell keresnünk. Így az elsőként megteremtett értelmi, lelki és anyagi matériában megjelenő értelmi, lelki és anyagi formák leginkább a napfényre hasonlítanak, amely a levegő, a víz és a föld közegébe hatolva egyre halványabb és hidegebb lesz. A három közül leginkább a levegőben képes napfényszerűen megjelenni, ahogy átjárja és fel is

melegíti azt. A víz közegében már sokkal inkább torzul, míg a földbe egyáltalán nem tud behatolni, és csak a felszínét világithatja meg.¹

A tanulmány megírását egyfelől az a kérdés ösztönözte, hogy – minden általánosság ellenére is – vajon kik lehettek Ficino „platonikusai”, másfelől pedig – annak ellenére, hogy a káosz fogalmához szinte észrevétlenül kapcsolódó hagyományos jelentés miatt könnyen átsiklik ezen az óvatlan olvasó – milyen értelemben használta Ficino a *chaos* szót a tágabb antik irodalmi és filozófiai corpus tükrében. A források kutatása és a fogalom jelentésváltozásainak feltérképezése közben arra a meglepő következtetésre jutottam, hogy a káosz máig érvényben lévő „rendezetlenség” értelme közvetlenül még csak nem is görög, hanem római eredetű.

Így a tanulmány első felében az antik káosz-fogalom jelentésváltozatainak felvázolásával azt bizonyítom, hogy – habár Ficino a *prisca theologia* eszméje alapján a *Platonici* kifejezésen bárkit érthetett volna – sem Platónnál, sem Aristotelésnél, sem Plótinosnál vagy az utána következő kései újplatonikusok szövegeiben, de még a görög irodalomban sem találkozunk a *chaos* szó „zürzavar, rendezetlenség” jelentésével. Sőt, a platonikusoként aposztrofált filozófusok még a bizánci korban sem nevezik a káoszt „alaktalan világ”-nak.

Ebből következően a tanulmány második felében azt igyekszem bebizonyítani a szöveghelyek bemutatásával, hogy a káosz „rendezetlenség” jelentése még csak nem is filozófiai kifejezés, hanem inkább költői *inventio*, amelyet aztán a korai keresztény szerzők terjesztettek el *Genesis*-kommentárjaikon keresztül, és így vált később a filozófiai és teológiai irodalom bevett közhelyévé.

A *chaos* fogalmának jelentésváltozásai

A görög *chaos* kifejezés sem az alapjelentése szerint, sem pedig a későbbi antik szóhasználatban nem jelent „rendezetlenség”-et. Azonban az is igaz, hogy a szó eredeti jelentése mégis egy jól körülhatárolható utat jár be a „tér”, „hely”, „meghatározhatatlanság”, „végtelenség”, „végtelen potencialitás” fogalmain keresztül a későbbi „zürzavar” jelentésig. A következőkben megpróbálom a szó jelentésváltozatainak egymásra épülő, logikusan összefüggő rendszerét szöveghelyekkel is alátámasztani.

A mai értelemben vett káosz-fogalmunk jelentését sokkal inkább köszönhetjük költőknek, mint filozófusoknak. Az biztos, hogy Platón és Aristotelés még nem használják a szót „rendezetlenség” értelemben, és csak Hésiodost idézve vagy Hésiodosra utalva említik meg.² Modern káosz-fogalmunk együtt születik meg a *Theogonia* (116–122) Chaosával:

*Elsőnek jött létre Khaosz, majd Gaia követte,
szélesmellű Föld, mindennek biztos alapja
– isteneké is, kik hófödte olümposzi csúcson
laknak, s kik lent mélyen a Tartarosz éji ködében –
és Erosz, az, ki a legszebb mind a haláltalanok közt,
elbágyasztja a testet, az istenek és a halandók
keblében leigazza a józanságot, a bölcs ész.*

Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása

A hésiodosi Chaos különböző értelmezéseiben van egy közös pont: a szógyök alapjelentése miatt valami nyílásra, hasadékra utal. Kerényi Károly egyszerűen „tátongó”-nak, „üres tátongás”-nak, egy későbbi szerző pedig „kiterjedés nélküli, inkább kvalitatív, mint kvantitatív tér”-nek, valamiféle „semminek” nevezi, amely előfeltétele Gaiának, az ősmátrixnak. Kirk, Raven és Schofield mellett érvel, hogy ez a Káosz minden későbbi, absztraktabb kozmológiai és metafizikai jelentést nélkülöz. Az eredeti jelentésében csak az biztos, hogy valami eget és földet elválasztó, sötét nyílásról van szó.³

A későbbi hagyományos értelmezések fogalmai, amelyekkel a káoszt megpróbálták körülírni („felfoghatatlan”, „mindent befogadó”, „határtalan” stb.), nagyrészt illenek a *materia primára* is. Ezért aztán a kommentátorok egy része azonosítja a káoszt az anyaggal, míg a másik része valami megfoghatatlan, ám hasonló tulajdonságokkal rendelkező entitásként kezeli.

1. A szó eredete

A görög szó az indoeurópai $\sqrt{\chi\alpha}$ -gyökből származik. Ebből olyan kifejezések képződtek, amelyek összefüggésbe hozhatók valami „buborékszerű” térrel, hasadékkal, üreggel. Így a káosszal rokon szavak sokféle jelentésében is az a közös, hogy mindig utalnak a „nyílás” alapjelentésre. Ezért például a $\chi\alpha\iota\nu\omega$, $\chi\alpha\sigma\kappa\omega$ szavak a „megnyílik, szétnyílik” értelmén kívül „ásít”, „tátott szájjal bámul”, vagy „szélesre nyitott szájjal, tehát hangosan beszél” jelentéssel is bír. A $\chi\alpha\sigma\mu\alpha$ kifejezés „szakadék”-ot, „nyitott száj”-at vagy „ajtónyílás”-t is jelenthet. A *kha*-gyök a $\chi\alpha\nu\delta\acute{\alpha}\nu\omega$ („tartalmaz, magában foglal”) jelentésében szintén valami befogadó térre, behatárolható ürre utal. Ugyanez a szógyök a „likacsos, szivacsos” jelentésű $\chi\alpha\upsilon\nu\omicron\varsigma$ szóban apró terekre, az anyag valami lyukszerű, részleges hiányára, a tér buborékszerűségére mutat rá.⁴

Coomaraswamy részletesen foglalkozik az ősgyöknek egy még érdekesebb absztrakt jelentésével, a matematikai nullával, amely viszont közel áll a „semmi” jelentéshez.⁵ A szó egyszerre jelent „nullá”-t és „teret” is. Ez teljesen magától értetődő, ha a nulla írásjegyére gondolunk, amelynél jobban semmivel sem lehetne ábrázolni a teret: 0 (vagy O).⁶ Kérdéses, hogy ez a térszerű és üres káosz hogyan viszonyul a semmihez. A „nulla” fogalma vajon analóg az „üres tér” fogalmával? A semmivel „megtöltött” absztrakt tér nem lehet a *semmi*, ha a „tér” fogalma még kongó ürességében is valami *kiterjedéssel* bíró ür. Ugyanígy nem határozható meg a „semmi” fogalma a nullával sem.⁷

Ha Isten teremtő szavára a semmiből minden lehet, akkor ebben az értelemben a *semmi* fogalma a *végtelen potencialitás*-sal rokon, mert aktuálisan semmilyen létezőként nem tud megmutatkozni, míg potencialitásában mindenként. Ha viszont a görög filozófia *ex nihilo nihil fit* (semmiből nem lesz semmi) tételét nézzük, akkor a semmi potencialitásában sem végtelen, hanem egyszerűen: semmi. Ebben pedig az az érdekes, hogy a káosznak már az antikvitásban is az egyik jelentése mégis épp ez a *végtelen potencialitás* lesz (lásd később). És ez a végtelen potencialitás hordozza magában az abszolút rendezetlenséget is, amely felé a káosz jelentése végül eltolódik. Így jutunk el a térbeli káosztól a végtelen potencialitás káoszához keresztül a mindent befogadó *materia primáig*, aztán az abszolút rende-

zetlenségig, zűrzavarig. Ekkor a végtelenségig befogadni képes üresség helyett az elemek egymást nem találó szabálytalan kavargására helyeződik a hangsúly, amely mindkét esetben valami kialakulatlanlanságra utal.

2. Tér, hely

A *chaos* szó Hésiodos utáni legkorábbi előfordulása Aristophanés *Madarak* című komédiájában található, amelynek szóban forgó részlete az orphikus kozmogónia egyik változata. A szöveg alapján csupán annyi mondható el erről a Káoszról, hogy éjsötét (*nychios*).⁸ (Egyébként ez az orphikus kozmogónia legkorábbi maradványa, aztán majd csak a 4–6. század közötti kései újplatonikusok allegorizáló értelmezéseire támaszkodhatunk. Ezek alapján a szónak akár „hasadék, nyílás” értelme is lehet, de semmi biztosat nem tudunk.)

Platón csak Hésiodoszt idézve említi a káoszt, és nincs róla különösebb mondanivalója. Nem kapcsolja össze saját kozmogóniájával, és még csak nem is utal a későbbi platonikusok által ezzel kapcsolatban előszeretettel idézett *chóra*-ra, amelyet gyakran a *materia prima* egyik elnevezéseként kommentálnak. (Ami egyáltalán nem meglepő, hiszen a két szó ugyanarra a gyökre vezethető vissza.)

A *Fizikában* Aristotelés a „legelső káoszt” nem az elvont platóni *hypodoché*, hanem a konkrétabb *locus* értelemben határozza meg: „mert mindennek helye kell hogy legyen valahol”. Ezzel a meghatározással viszont mégis közel kerül a *materia prima* fogalmához. Érvelése szerint minden testnek szüksége van egy üres helyre (*kenos topos*), amelyben megjelenhet. A testnek tehát feltétele a hely, amelynek a fogalmától viszont elválaszthatatlan az üresség. Azonban ez az üresség is csak a testtel való viszonyban határozható meg, mégpedig a test hiányaként, vagyis minden testtől való megfosztottságként (*to kenon topos estin esteremenos sómatos*). Annak ellenére tehát, hogy a hely létezésének nem feltétele a test létezése, fogalmi meghatározásához mégiscsak elengedhetetlen a test is.

Nehéz megmondani, hogy Aristotelés ezen a szöveghelyen mit ért pontosan a *chóra* kifejezésen, azonban talán megkockáztatható, hogy nem használja szinonimaként a *topos*-ra. Így a *chóra* nem egyszerűen egy konkrét test nélküli konkrét helyet jelöl, hanem ennek a test nélküli helynek is egy még általánosabb, még absztraktabb terét. Ezek alapján pedig úgy viszonyul egymáshoz a *topos* és a *chóra*, mint a formától megfosztott anyag a *materia primához*. A képzeletünkben formátlan masszaként megjelenő formától megfosztott anyag még mindig nem az az absztrakt anyagszerűség, amire a *materia prima* utal. Éppígy a testtől megfosztott üres hely sem az az absztrakt tér, amely még az üres helynek is az alapjául szolgál. (Aristotelés mintha ezt a gondolatot erősítene a 209a7–13 részben, ahol azt fejtegeti, hogy van-e egyáltalán különbség egy pont és egy pont helye közt.) Ezért is kommentálja úgy a hésiodosi részt a *Chaosról*, mint olyan legelső teret (*chóra*), és nem legelső helyet (*topos*), amely minden dolog létezésének a feltétele.⁹

A sztoikus hagyomány viszont a *chaos* kifejezést a *chysis*-ből (folyás, kiöntés) eredeztette, és így valami térben szétfolyó princípiummal, általában a víz elemi princípiumával azonosították.¹⁰ Itt érdemes megemlíteni a platonikus Numéniost is, aki a fennmaradt töredékei alapján nem használja ugyan a

chaos kifejezést, viszont a sztoikus érvhez hasonlóan magát az anyagot (*hylé*) hasonlítja „áramló és szeszélyes folyóhoz”, amely meghatározhatatlanul, folyamatosan változik. Logikailag ez a gondolatmenet is összekapcsolja a sztoikus *chaost* a *materia primával*, amelynek amúgy egyik standard platonikus szimbóluma a víz.¹¹

Aristotelés nyomán a sztoikus Chrysispos is „mindent befogadni képes hely”-nek (*ton chórétikon tón holón topon*) nevezi a *chaost*. Érdekes itt a *chórétikon* jelző, amely a *chóra* származéka. Mintha „térítésenél”, térrel töltené ki a helyet, és így valami *minden teret befogadni képes helyről* beszélne. Ez a „térítés” a hosszúság (*mékos*), mélység (*bathos*) és szélesség (*platos*) „kijelölését” jelentené. Tehát Chrysisposnál a káosz olyan elvonatkoztatott alap (*hüpokeimenon*), amely a sokkal későbbi *x–y–z koordinátájú tér* fogalmához hasonlóan szab mindennek helyet, és így az egész kozmoszt, vagyis a renddel felékesített világot egyben tartja.¹² Ugyanezzel a *topos chórétikos* kifejezéssel találkozunk Sextus Empiricusnál is, aki Aristoteléshez és Chrysisposhoz hasonlóan így ír a hésiodosi *Chaosról*:¹³

Ők [a régiek] ugyanis azt állítják, hogy a helyet azért hívják *Chaosnak*, mert képes arra, hogy tartalmazzon mindent, ami benne létrejött (chaos ton topon apo tu chórétikon auton einai tón en autó ginomenón). Hiszen ha van valamilyen test – éneklik –, akkor a hely is létezni fog. Nélküle ugyanis nem lehetne test. Ha pedig létezik az „ami által” és az „amiből”, akkor az „ahol” is létezik, ez pedig a hely.

Plutarchosnál is találkozhatunk ezzel az egyszerre térként és helyként való meghatározással: „[Hésiodos] úgy véli, hogy a káosz valami mindennek alapul szolgáló tér és hely.”¹⁴

Habár Plótinus csak egyetlenegyszer használja a *chaos* kifejezést, mégis meg kell említenünk ezt a felfogást eredetisége miatt. Plótinus szövegében a *chaos* valami absztrakt, képzeletbeli tér, vagyis elvonatkoztatás útján megalkotott képzet:¹⁵

Úgy tűnik, azzal a nehézséggel kellett szembenéznünk mindannyiunknak, valahányan csak ezzel a természettel [az Egygyel] foglalkoztunk, hogy először feltételeztünk egy helyet vagy teret (chóran kai topon) – mint valami káoszt, azután, amikor már megvolt a hely, betöltöttük ezt a képzelet szülte vagy képzeletbeli teret (en té phantasia gegonota é onta topon) ennek természetével, és ha már bevittük erre a helyre, valami olyasfélért kérdezőnk, hogy honnan és mi módon került ide.

Enneades VI. 8. 11

3. Meghatározhatatlanság, határtalanság

Damaskios az értelem számára „felfoghatatlan és egységes természetként” (*akataléptos kai hénómené physis*) interpretálja a hésiodosi Káoszt. Nem a térszerűségére helyezi tehát a hangsúlyt, hanem a meghatározhatatlanságára, ez pedig a platóni *hypodoché* (azaz „befogadó”) fogalmához közelíti a fogalmat.¹⁶

A meghatározhatatlan káosz képzelet szorosan összefügg a határtalan térbeli káoszéval. A 11. századi *Etymologicum Gu-*

dianum Chaos címszava még mindig a hagyományosnak tekinthető, „föld és ég közötti üres helyről” ír, és még itt sem utal semmi a „rendezetlenség” jelentésre. A címszó vége egyértelműsíti a jelentést: „a káosz hatalmas és határtalan térség” (*megakai aperanton chóréma*). A két meghatározás ellentmondásos, mert az „üres hely” (*kenos topos*) mint valami körülírható és lehatárolható terület ellentmond a határtalanság fogalmának. Habár a káoszt már korábban is összefüggésbe hozták a tér és a határtalanság fogalmával, a káosz mint határtalan tér csak ebben a viszonylag kései lexikonban fordul elő.¹⁷

Cornford téved, amikor azt állítja,¹⁸ hogy a káoszt sosem nevezték határtalannak, mert – igaz, viszonylag későn – az *apeiron chaos* (határtalan káosz) kifejezéssel legalábbis mint végtelen potencialitással az orphikus teremtéstörténet Proklos- és Damaskios-féle kommentárjaiban is találkozhatunk.¹⁹ A *chaos* mindkét szerző a platonikus értelemben vett *materia primá*hoz közeli fogalomként gondolja el, és hagyományosan az Akadémiához köthető püthagoreus-platonikus princípiumelmélet alapján az orphikus *aithér* fogalmával állítja szembe.²⁰ Platón halála után az Akadémia vezetőjeként tevékenykedő Speusippos dolgozza ki Platón elméletét az *Egy* és a *meghatározatlan kettősség* két ellentétes metafizikai princípiumáról. Speusippos a *kettősség* helyett a *sokaság* (*pléthos*) fogalmát használja. Aristotelés a püthagoreus iskolának tulajdonítja az ellentétek tíz princípiumát, amely minden létező alapja. Szerinte az egyik ilyen ellentétpár az *egy* és a *sokaság*.²¹ A *kettősség* vagy *sokaság* princípiuma felelős a létezés végtelen megosztottságáért és a létezők végtelen sokaságáért, míg ezzel ellentétben az *Egy* az, amely valamiképp határt szab, és így a meghatározatlant behatárolva rendet teremt.²² Miközben Aristotelés a *Metafizikában* gúnyos kritikával illeti Platón és Speusippos princípiumelméletét, teljesen magától értetődően ebben a *kettősségben* és *sokaságban* az anyag (*hylé*), míg az *Egyben* az – ebben az esetben a formából való részesülés által az anyagra a testi formák határait kényszerítő – *uszia* alapelvét találja meg.²³

Így aztán *Timaios-kommentárjában* Proklos az általános ellentétpárokat összefogó *kettősség*, *sokaság* princípium alapján az Időből megszülető *aithér*t és káoszt a platonikus Egyből származó kettős okkal (*ditta aitia*), azaz a határral (*peras*) és a határtalansággal (*apeiria*) azonosítja. E kettő princípium keverékéből születik meg minden: a határtalan lehetőségek káoszából a véges, vagyis aktualitásában behatárolt konkrét létező.²⁴

Később Damaskios szinonimákat is ad mindkettőre: az *aithérre* a *monas*, a *peras* (határ), a *patér* (atyja) és a *hyparxis* (valóság), a káoszra az *aoristos dyas* (meghatározatlan kettősség), az *apeiron* és a *dynamis* (potencialitás) fogalmakat.²⁵

4. Sötétség

A káosz a határtalanság fogalmán keresztül kapcsolódik a *feketeség*, (*éj*)sötétség fogalmához. Egy sötét, azaz fény nélküli tér olyan homogén, alakatlan masszának tűnő közeget alkot, amelyben bármi előfordulhat, bármi elképzelhető. A *sötétség* olyan, mindent egybeeső fogalom, amely fekete masszaként tesz mindent megismerhetetlenné és így meghatározhatatlanná. Minél kevesebb a fény, annál több a meghatározhatatlanság benne. Így aztán az aktualizálható lehetőségek csökkenése

egyenesen arányos a megvilágító fény erejével. A káosz mindent beborító és elleplező sötétsége így kapcsolódik össze a meghatározhatatlanságon keresztül a potencialitással. Minél nehezebb valamit meghatározni, annál több lehetőséget kap a képzelet.²⁶ Az abszolút meghatározhatatlanság végtelen potencialitással jár, márpedig a mitológiai Káosz megszületésekor még semmi fény sincs a világban, amely megvilágítaná, meghatározná, és így legalább leszűkítené a lehetőségeket. Az abszolút sötétségben, ebben a mindent elnyelő masszában bármi lehetséges, mert bármit takarhat, és bármi húzódhat mögötte.²⁷

Nemcsak Hésiodosnál és a fennmaradt orphikus töredékek között központi kozmogóniai fogalom a sötét Éj (*nyx melaina*), hanem már Homérosnál is.²⁸ Hésiodosnál az Éj Káosz gyermeke. Aristophanés pedig a fentebb idézett szövegben említi meg az „éjsötét Káoszt” (*Chaos nychion*). Hésiodost kommentálva azt írja Iamblichos, hogy a sötétségtől megfosztva – vagyis a sötétséget mintegy kivezetve a világból – alakult ki a mindenség. Seneca „vak káoszról” (*chaos caecum*) ír, mert olyan feneketlenül sötét a világ, hogy vak és süket az egész mindenség.²⁹

Az orphikus kozmogónia rendteremtő princípiuma pedig az az elsőszülött istenség, akit Phanésnak hívnak. Phanés neve a φ- gyökből származik, és az ebből képzett szavaknak mindig „fény” alapjelentése van. Tehát Phanés az, aki világosságot hozott, és fénnel árasztva el a sötétséget, feltárta az addig rejtett világot. Platonikus szemmel nézve a láthatatlant láthatóvá, a megfoghatatlant megfoghatóvá tette, és a meghatározhatatlan így vált meghatározhatóvá, vagyis a végtelen lehetőségek halmazából valami konkrét aktualitás körvonalazódott a fényben.³⁰ Betegh Gábor megemlíti egy Aristoxenos- (és eritreai Diodóros-) töredéket (fr. 13), amely szerint Pythagoras Zarathustrától sajátította volna el a korábban már említett princípiumelméletet. Ezek szerint két ellentétes princípium létezik: az apa és az anya. Ez azért érdekes, mert azon kívül, hogy az apa a fény és az anya a sötétség princípiuma, még más alapvető fizikai ellentétpárokat is köt hozzájuk: meleg–hideg, száraz–nedves, könnyű–nehéz, gyors–lassú.³¹ Habár a szöveg nem kapcsolja össze az anya-sötétséget a káoszzal, azonban tökéletesen illeszkedik értelmezésünkhöz, amely szerint filozófiailag rokon fogalmak az anya, a differenciálatlan sötétség és a *materia prima* is.

5. Végtelen potencialitás mint rendezetlenség

Meglepő, hogy a „rendezetlenség” jelentésű *chaos* szóval egyáltalán nem találkozunk görög szövegekben egészen a Kr. u. 2. századig, holott amíg a *chaos* eredeti jelentései már rég felledésbe merültek, manapság mégis kizárólag „rendezetlenség, zűrzavar” jelentését ismerjük.

A káosz rendezetlenség értelmét a négy elem tanához szokták kötni,³² azonban véleményem szerint ebben nagyobb szerepet játszott Aristotelés aktualitás–potencialitás elmélete. Ahogy fentebb már láthattuk, a határtalanság mint a meghatározhatatlansághoz kapcsolódó fogalom rokon a rendezetlenséggel. A végtelen potencialitás aktualitásában pedig nem más, mint abszolút rendezetlenség.³³

A négy elem tanának az atyja Empedoklés: igaz, ő még nem elemnek, hanem „gyökér”-nek (*rhizóma*) nevezte az elemeket,

és allegorizáló nyelvezete miatt egyáltalán nem világos, mire is gondolt pontosan. Aristotelés határozta meg és dolgozta ki aztán a négy anyagi elem tanát, majd Theophrastos azonosította az elemeket az empedoklési négy gyökérrel. Semmi sem utal arra, hogy Empedoklés felfogásában a négy elem a rendezetlenség értelmében kaotikusan létezett volna azelőtt, hogy a vonzás és taszítás különböző törvényei alapján formákat létrehozva rendezetté nem vált. Empedoklés a kozmosz keletkezése kapcsán Egységről és Sokaságról írt. A világ úgy alakul ki, hogy a dolgok sokból egytellenné növekszenek, és egy idő múlva az egy sokasággá enyészik, amelyből egy másik világ alakul majd ki.³⁴ Ehhez egyértelműen hozzárendelhető a későbbi értelmezések rendezetlenség–rendezettség kettőse, azonban explicite itt még nem jelenik meg.

Az eggyel szembeni sokaság vagy kettősség káosz-ként való meghatározása később összefonódik a *végtelen potencialitás* értelemmel. Egy olyan állapot, amiből bármi lehet, és amelyben még semminek sincs semmiféle körvonala, a rendezetlenség képzetét kelti. Jól mutatja a probléma bonyolultságát, hogy a rendezetlenség értelmében vett káoszt az Egységre és a Sokaságra is alkalmazták. Mindkettőnek megvan a maga logikája.

Az elemtan mentén elképzelt kozmogóniák értelemszerűen a Sokasághoz rendelték a káoszt, amelyben a négy elem mindenféle számtani arányok és mérték nélkül, összevissza létezett. Így az Egység a megregulázott és számokba fojtott elemek rendezett, harmonikus együtt létezésében jelenik meg.

Egy másik elgondolás szerint – amelyet Cornford „ión kozmogóniáknak” nevez³⁵ – viszont épp az *Egység* az, amellyel a káosz rokonítható: itt az Egység olyan egybefüggő, tagolatlan massa, amelyben rendet csak a *Sokaság* teremthet. E felfogás szerint megfelelő számtani és harmóniaelméleti szabályok alapján itt a Sokaság hasítja ki és választja szét egymástól a különböző formákban megjelenő létezők tömegét. Ez utóbbi közel áll a *materia prima* mindent magába fogadó, tagolatlan egységéhez mint végtelen potencialitáshoz.³⁶

A káosz mint zűrzavar

Ha a platonikus felfogás nyomában a kiindulópontot, azaz magának Platónnak a felfogását vizsgáljuk, megkerülhetetlen, hogy kitérjünk a *Timaios* 52-re. Platón itteni, *chórával* kapcsolatos fejtegetéseit már Ficino is úgy olvasta, hogy itt valamilyen káoszról van szó, és *Timaios-kommentárjában* ez alapján fűzött hozzá magyarázatokat.³⁷ Azonban a platóni corpusban csak kétszer találkozunk – akkor is csupán Hésiodost idézve – a *chaos* kifejezéssel, és az említett *Timaios*-helyen kívül nem is nagyon találunk olyan helyet, amely alapján a *chóra* kifejezést hagyományos ontológiai rangjára emelhetnénk.³⁸

A világon háromfajta dolog van: egyik az, melynek formája változatlan, mentes a keletkezéstől és elmúlástól, sem önmagába nem fogad be sehonnan semmi mást, sem önmaga semmi másba be nem lép, láthatatlan és egyáltalán érzékelhetetlen: ő az, aminek szemléletére a belátás van rendelve; a második az elsővel azonos nevű és hozzá hasonló, érzékelhető, keletkező, folytonos mozgásban van, valamely helyen születik, s onnan ismét el is tűnik, az érzékeléssel együttjáró vélekedés számára hozzáférhető; végül harmadik fajta min-

den egyes esetben: a tér (chóra), maga romlástól ment, helyet ad mindeneknek, amik csak keletkeznek, őhöz magához csak az érzékeléstől elvonatkoztatva, az okoskodásnak bizonyos fattyúhajtása segítségével lehet eljutni; s így alig lehet róla valami megbízható tudomásunk... Ítéletem szerint tehát okoskodásom velejében ekként foglalható össze, hogy a Létező (on), a Tér (chóra) s a Keletkezés (genesis), e három külön dolog, megvolt, még mielőtt az ég megszületett volna.

Timaios 52a–b, d; Kövendi Dénes fordítása

Az idézet alapján nehéz lenne a *chórát* a rendezetlenség káosz-ként meghatározni. A tér fogalmától elválaszthatatlan üresség nem lehet kaotikus, ezért az a zűrzavar, amelyben megjelent a démiurgos, csak a *chórában* mint befogadóban megjelenő, örökösen változó, tehát állandóan mozgásban lévő Keletkezés ontológiai szintjén lehetséges. Amikor Ficino a *chórát* káosznak olvassa, akkor azt a hagyományos értelmezést követi, amely a platóni *chórában* a *materia primát* látja. Ebben az értelmezésben a befogadó üressége helyett a befogadó végtelen potencialitása felé tolódik el a hangsúly. Míg az egyik esetben a keletkezők a tér ürességében, vagyis *valamiben* mutatkoznak meg, addig a másik esetben *valamiből*, vagyis a *materia primából* megformálódva mutatkoznak meg.³⁹ Ficino a *chórát* a *spatium* szóval fordítja latinra, és *Kritias-argumentumában* azt írja, hogy a világlélek nagyon hasonlít a világ univerzális teréhez (*spatium*), mert egységes, mozdulatlan és két összetevője van: a *materia prima*, valamint a kiterjedés (*dimensio*).⁴⁰ Számára ez nem üres tér, hanem valamilyen kiterjedéssel bíró, *materia primával* „megtöltött” tér, amelyet végtelen képlékenysége miatt nevez káosznak.

Ficino értelmezéseire általában is jellemző a következetes filológiai precizitás, és ha tovább olvassuk a *Timaiost*, akkor egy másik érdekes részre bukkanunk, amely alátámasztja a ficinói olvasatot. Platón az 52d–53a részben azt írja, hogy a Tér mint a *keletkezés dajkjája* a befogadott alakzatokat gabonarostaként rázza valami egyensúlyi állapotba. Azonban a *chórának* az „egyenetlen himbálózása” (*anómalós talantoomai*) már eleve a befogadott alakzatok hatásának köszönhető, és végül a térnek ez a rázkódása hatott vissza magukra az alakzatokra is, amelyek elkülönültek vagy egy helyre kerültek emiatt. Így fogalmaz Platón: „ily módon egyikük egy, másikuk más helyet (*chóra*) foglalt el már akkor is, mielőtt még belőlük megszületett volna a rendezett mindenség”. Itt pedig ismét a *chóra* kifejezést használja, amit nem olvashatunk a korábbi idézet ontológiai értelmében.

Ezzel kapcsolatban ismért feltehetjük azt a pont fogalmával kapcsolatban korábban már idézett aristotelési kérdést, hogy vajon a *chóra* és a *chóra* helye ugyanaz-e. Ficino a fent említett *Kritias-argumentumban* éppen emiatt jut arra, hogy a platóni *chórát* rendetlenség értelmű káosz-ként határozza meg, hiszen különben a *Timaios* alapján a *chóra* magának a *chórának* lenne az egyik összetevője, ami fogalmilag annyiban igaz lehet, hogy a tér végtelenül osztható terekből áll, azonban ezek nem moszthatók össze a kiténtetett ontológiai státuszú *chórával*. Így lesz aztán Ficinónál a *materia prima* értelmében vett káosznak mint *chórának* valamiképp összetevője a kiterjedéssel bíró tér mint *chóra*. Azonban ez fordítva is igaz, és így a kiterjedéssel bíró

térnek mint *chórának* a *materia prima* értelmében vett káosz mint *chóra* az összetevője. Ficino olvasatában tehát a *chóra* ad helyet a *chórának*. Ezzel feloldható az a fogalmi-logikai probléma, amely szerint alapvetően nem lenne azonosítható a platonói *chóra* a rendetlenség értelmében vett káosszal, és amely abból ered, hogy a *chóra* csak helyet ad a rendetlenségnek. (És a pont fogalmával kapcsolatban korábban már idézett aristotelési kérdés alapján feltehetjük most azt a kérdést, hogy vajon a *chóra* és a *chóra* helye miben különböznek egymástól.)

Ezek alapján egyrészt sokkal érthetőbb, hogy Ficino miért olvassa a timaiosi *chórát* a rendezetlenség értelmű káosznak, másrészt viszont az is világossá válik, hogy a platonikus hagyomány miért nem olvasta így annak ellenére, hogy Aristotelés a már fentebb említett *Fizika*-részben a hésiódosi *Chaost* *chóraként* értelmezte. Azért, mert Aristotelésnek eszébe sem jutott a *Chaoszhoz* a zűrzavar, rendetlenség értelmet rendelni, hanem csak az akkor még magától értetődő *tér* jelentést. Számára – ahogy később minden más platonikus számára is – a *Timaios* univerzumának Létező, Tér és Keletkező felosztása alapján értelmetlen lenne magát a Teret mint „üres” befogadót rendezetlennek látni. Ez a Tér csak akkor lehet zűrzavaros, ha „megtöltjük” valamivel, ahogy például Ficino tette a *materia primával*.

Platónnal kapcsolatban még Calcidius *Timaios-kommentárjában* sem találkozunk a *chaos* kifejezéssel. Érdekes, hogy a korábbi latin szerzők is sokszor hivatkoznak a görög *chaos* szóra (vagy akár konkrétan Hésiódosra), amikor a „rendezetlenség” jelentést társítják hozzá, jóllehet sem Hésiódosnál, sem pedig más korai, görög szövegekben nem találkozunk ezzel a jelentéssel. A későbbi görög szövegekben is csak szórványosan bukkan fel a *chaos* „rendezetlenség” jelentésben: a szónak nem ez az általános értelme.

A *Septuagintában* két helyen bukkan fel a *chaos* kifejezés: Mik 1.6 és Zak 14.4, mindkét helyen „völgy”, „hasadék” értelemben. Még a 10. századi bizánci *Suda-lexikonban*, vagy a már említett 11. századi *Etymologicum Gudianumban* sem lelhető fel a *chaos* „rendezetlenség” jelentése. Mindkét említett forrás csak a görög költészetből hoz fel példákat.⁴¹

Az első görög nyelvű szöveg, amely a káoszt egyértelműen „formátlan”-nak nevezi, Pseudo-Lukianos 2. század körül íródott *Amorese*. A szöveg Erósról beszél, aki a „láthatatlan és szétfolyó formátlanságból” (*ex aphanus kai kechymenés amorphias*) megformálta a mindenséget. Itt a *kechymenés* kifejezés a már említett sztoikus etimológiára utal, amely a „kiömleni” (*cheesthai*) szóból származtatja a *chaost*.⁴²

A szintén viszonylag kései (2–4. sz.) *Corpus Hermeticum* káosza a fent már említett sötét és egységes orphikus káoszra utal vissza. Itt Monarchos, az istenek közt első alakít ki rendet a káoszban. A szöveg szerint a káosz olyan „sötétségbe burkolt egység” volt, amelyben úgy tett rendet ez a démiurgos-szerű istenség, hogy részeit a *kosmos*nak megfelelő módon (*kosmikos*) elválasztotta egymástól. Ezzel a szétválasztással és felosztással a sötétségbe burkolt egységes káosznak megalkotta az ellentétjét: a részekre osztott és a részeket egymástól megkülönböztető kozmoszt.⁴³

Ha megpróbáljuk megtalálni a hagyományos antik káosz-értelmezések jelentéseltolódását a „rendezetlenség, zűrzavar” értelem felé, akkor a fennmaradt szövegek alapján úgy tűnik, mindenképp valahol a korai keresztény szerzők latin nyelvű

Genezis-kommentárjai körül kell keresgelnünk.⁴⁴ Körülbelül a 3. századtól kezdve egyre több szerző művében szerepel a káosz ebben a zűrzavar és formátlanság értelemben, míg végül a 12–13. századtól szinte csak ez marad meg. Aquinói Tamás például már a legnagyobb természetességgel olvassa az Arisztotelés-szövegekben felbukkanó káoszt „rendezetlenség”-nek. (Igaz, annyiban következetes, hogy megtartja az eredeti „tér, hely” értelmet is, amikor a testek befogadására szolgáló zűrzavarként írja le.)⁴⁵

A 4. századra, Lactantius és Augustinus után szinte általános érvényűvé válik a káosz szó *confusio* jelentése. Mindkét szerző ugyancsak a költőkre hivatkozik ezzel összefüggésben. Lactantius a *Divinae institutiones*ben a „költők tévedéseire” utalva úgy említi meg Hésiódost, mint aki rosszul teszi, hogy *Theogoniájában* nem istennel, hanem a Káosszal kezdi a mindenség kezdetéről szóló művét, és azt is a szemére veti, hogy nem tisztázza, a káosz vajon folyamatosan létezett, vagy volt-e kezdete. Lactantius Hésiódos káoszt már szinte magától értetődően definiálja úgy, ahogy Hésiódos sosem gondolta volna, vagyis „rendezetlen és nyers anyag rendetlen tömegeként” (*rudis inordinataeque materiae confusa congeries*).⁴⁶

A *creatio ex nihilo* tanának amúgy nem mond ellent Hésiódos kozmogóniája, hiszen azt írja a *Theogoniában*, hogy „először a Káosz jött létre”, és nem azt, hogy eleve volt a Káosz. Így ezt a későbbi keresztény kommentárok úgy értelmezték, hogy Isten előbb megteremtette a káoszt a semmiből, aztán ezt a káoszt rendezte kozmosszá.⁴⁷ Hésiódos szövege nyilvánvalóan nem a semmiből teremtésre utal, azonban a *geneto* („jött létre”) ige használata jó fogódzót adott a későbbi keresztény értelmezéseknek, mert ennek alapján nem egy eleve, vagyis öröktől fogva létező káosszal kellett számolniuk. Ha így lett volna – érvelnek a kommentárok –, akkor más ígét használna a költő, például létígét.⁴⁸

Augustinus szintén a költőkre utal, akik szerinte a káoszt „valami faj, minőség, kiterjedés, szám, tömeg, rend és megkülönböztethetőség nélküli zűrzavarnak” írják le. A káosz tehát „minden minőséget teljesen nélkülöző valami, amit a görög tanítók *apoionnak* hívnak”. Ebben a meghatározásában sokkal több az aristotelianus, mint a költői elem. A „görög tanító” is valószínűleg Aristotelésre vagy valamelyik peripatetikus tanítványára utal, hiszen a *to poion* szakkifejezés az egyik aristotelési kategóriára, amely a *miyenségre*, vagyis a minőségre utal. A káosszal kapcsolatban ezért adja Augustinus a „görög tanítók” szájába a fosztóképzővel ellátott *apoion*, vagyis „minőség nélküli” kifejezést. Augustinus lefelének további érdekessége, hogy ezt a káoszt megkülönbözteti a „sötétség birodalmától” (*terra tenebrarum*), mert ezt a manicheusok felosztják, rendezik, és szélességet, határt, valamint ötféle természetet rendelnek hozzá.⁴⁹ Biztos, hogy Augustinus tisztában volt a költők – fent említett – káoszának hagyományos *sötétség* jelentésével is, de számára már nem ez a szó elsődleges jelentése, hanem a *zűrzavar*, ezért is állítja szembe a manicheus káosszal.

Milyen költőkre gondolhatott Augustinus? A káosznak ez az „újfajta” értelmezése annyira elterjedt, hogy a legváltozatosabb helyeket is így olvasták újra. Az egyik legjobb példa erre Vergilius. Az 5. századi Servius már Vergilius *Chaost* (*Aeneis* VI. 265) is teljes természetességgel értelmezi így:⁵⁰ „A káosz pedig az elemek zűrzavara. A dolgok kezdetét idézi meg, ami-

kor az elemek összevissza voltak” (*Et chaos elementorum confusio. invocat autem rerum primordia, quae in elementorum fuerunt confusione*).

A legkorábbi szöveg, amelyben a zűrzavaros káosz képével találkozhatunk, valóban költői szöveg, és nem is görög, hanem latin: Ovidius *Metamorphoses*e. Úgy tűnik, hogy Hésiodos költői kozmogóniájának káoszt egy másik költő gyúrja át a mai értelemben vett káosszá. Először Ovidius költeményében olvashatunk az „ión kozmogónia” káoszának rendezetlenségéről, és valamiért később is inkább a latin nyelvű szövegekre jellemző ez a káoszértelmezés, mint a görögökre. A vonatkozó hely:

*Ante mare et terras et quod tegit omnia caelum
unus erat toto naturae vultus in orbe,
quem dixere chaos: rudis indigestaque moles
nec quicquam nisi pondus iners congestaque eodem
non bene iunctarum discordia semina rerum.*

*Tenger s föld, s mindent takaró égboltnak előtte
mind e világ kerekén egyarcú volt az egész nagy
természet: chaos, így hívták: csak nyers kusza halmaz;
csak tunya súly: egymásra sodort, s még össze nem illő
magvai nem jól összetapadt elemek tömegének.*

Metamorphoses I. 5–9, Devecseri Gábor fordítása

Ovidius káoszában a világ csupán részletek és részek nélküli, „egyarú, kidolgozatlan és rendezetlen tömeg”, valami „tehetetlen és formátlan súly”.⁵¹ Az *unus vultus* („egyarú”) kifejezés a *materia prima* képzetét kelti, amelyben minden egynemű, tagolatlan és egyforma, de amelyből végtelen képlékenység, vagyis potencialitása miatt bármi lehet.⁵²

A *rudis indigestaque moles* kifejezésben a *rudis* valami nyersre, faragatlanra és megmunkálatlanra utal. *Rudis* lehet egy szobrász előtt a kőtömb, mielőtt vésőjével hozzáfogna, hogy valamilyen formát adjon neki.⁵³ Az *indigesta moles* kifejezés Ovidius zseniális költői játéka, mert az *indigestus* pontosan abban az „egységes” értelemben rendezetlen, ahogy Ovidius káosza is felbontatlan és egységes. Tehát *indigestus* a megemésztetlen étel „tömbje”, mert nem bomlott még darabokra. A *rudis* és *indigesta* szavak együtteséből az következik, hogy a kaotikus világot még részekre kell osztani, és a részeknek formát is kell adni. Kevés lenne, ha a világot a démiurgos csupán felbontaná, megemészténé.

Ráadásul Ovidius nyilván tisztában volt a *chaos* szó eredeti jelentésével, és így még érdekesebb az emésztetlenség képe, hiszen a görög *chaos* – és a vele rokon szavak, például *chasma* – az általánosabb „hasadék, nyílás” jelentésen keresztül a száj nyílását, szájüreget vagy tátott száját is jelenthet.⁵⁴ Ovidius használhatta volna akár az *informis* kifejezést is, de akkor elveszett volna ez az „eredeti”, hésiodosi jelentést is felidéző, a szájüreghez kapcsolódó kép.

De Ovidius tovább játszik a szavakkal: a *pondus iners* kifejezésben az *iners* egyszerre utal vissza az emésztésre és a művészi megmunkálásra. Például a *stomachus iners* szóösszetétel *nem-emésztő gyomrot* jelent, és így a *pondus iners* a lenyelt étel tehetetlen, nyomasztó súlyának képzetét kelti az olvasóban, miközben a költő az *Ars amatoriá*ban ugyanezt a kifejezést használja Myrón még ki nem faragott szobrának alapanyagára is.⁵⁵

A *Metamorphoses* elejének kozmogóniai leírásában egyértelműen felismerhető Aristotelés elem- és minőségtana, de a minőségpárok kombinációiból keletkező elemek közti harc, a vonzás és taszítás elmélete már sokkal inkább Empedoklésre utal. Ennyiben igazuk lehet azoknak, akik szerint a káosz zűrzavar jelentése a négy elem tanából nőtte ki magát.⁵⁶

Összefoglalás

A káosz fogalmának négy, egymással összefüggő alapjelentését különítettem el, hogy megtaláljam a három teremtett káoszra vonatkozó elmélet platonikus gyökereit. Ha visszatekintünk, akkor azt látjuk, hogy ezek a jelentések részben már a későbbi, „rendezetlenség” jelentés felé mutatnak, azonban szó szerint sem a görög filozófiai, sem a görög irodalmi hagyomány nem hozta összefüggésbe a szót a „költők” mítikus Káoszával. A fogalom jelentésváltozásának felvázolásán keresztül mégis tisztán körvonalazódott az az út, amelyen a káosz jelentése eljutott a rendezetlenségig. A szó eredeti, „tér” alapjelentéséből indultam ki, amelyre később ráakódott a „meghatározhatatlanság” jelentés is. A meghatározhatatlanság mint határtalanság fogalmából következett a „végtelen potencialitás” értelem, amely viszont már az utolsó lépés a „formátlanság mint rendezetlenség” jelentés felé.

Ezt az utolsó lépést azonban nem a filozófia tette meg, hanem az irodalom. A kezdeti, görög filozófiai szövegekben való kutatás eredménytelensége végül a költészet irányába terelte a kutakodást. Azonban ez sem a görög, hanem – meglepő módon – a későbbi, latin nyelvű költészet átolvasásakor hozott egy fontos részeredményt. Költőnk tehát nem görög, hanem római volt. Nem is akárki, hanem Ovidius, akinek életműve töretlen népszerűsége ellenére is valószínűleg kevés lett volna ahhoz, hogy a káosz „zűrzavar” jelentése ilyen karriert fusson be.

Ebben a legfontosabb szerepet véleményem szerint a nagy hatású, korai, latin nyelvű keresztény kommentátorok játszották, akik közül a tárgy szempontjából két legfontosabb szerző Lactantius és Augustinus volt. A latin nyelvű középkori források sokkal részletesebb átfésülésén túl további kutatásokat igényelnének a görög nyelvű egyházatyák szövegei is, amelyek tartogathatnak még meglepetéseket, azonban ez alapvetően nem módosíthatja az Ovidiusra vonatkozó megállapításokat.

Jegyzetek

- 1 Lásd Plutarchos: *De primo frigido* 952C–953B.
- 2 Platón: *A lakoma* 178b; Aristotelés: *Metafizika* 984b, 1072a, 1091b, *Fizika* 208b. Ehhez lásd Clegg 1976, 52–61; Dillon 2005a, 97–107.
- 3 Kerényi 1977, 20–21; Bussanich 1983, 214. Ennek részletes elemzését lásd Kirk–Raven–Schofield 1998, 75–83. A görög kozmogóniákkal való összefüggéséről lásd még Bremmer 2005, 79–83. A hésiodosi *chaos* hagyományos értelmezéseire lásd még *Scholia vetera in Hesiodi Theogoniam*, 115–123.
- 4 Chantraine 1968, 1246; Monier-Williams 1872, 271.
- 5 Coomaraswamy 1934.
- 6 Lásd a *kha*-ból származó, „tér” jelentésű *ākāśa* kifejezést. Coomaraswamy szerint azért használták a „tér” különböző kifejezéseinek „verbális szimbólumát a nullára”, mert a kiterjedés nélküli tér a semminek tűnő nullára vagy origóra hasonlít. Ebből jött létre a kiterjedéssel bíró tér, vagyis a hely. Ezért hívja ezt a „kiterjedés mátrixának”, vagy egy másik helyen a „pont anyjának”. Emiatt idézi a *Védák*ból, hogy „minden létező az *ākāśā*ból emelkedik ki, és az *ākāśā*ba tér vissza”. Ahogy tehát a tér a kiterjedés mátrixa, ugyanúgy a nulla minden szám mátrixa: $0 = x - x$. Ebben az értelemben minden létező *ex nihilo* jön létre. Coomaraswamy 1934, 491–493.
- 7 A görögök a nullát valószínűleg valamikor Kr. e. 300 után vették át a babilóniaiaktól, akik csillagászati szövegekben az üres helyet jelölő elválasztó jelként használták. A görög csillagászati szövegekben is ebben az értelemben jelenik majd meg. A valószínűsíthetően legelső fennmaradt görög szöveg, amelyben a nullával találkozhatunk, Hysiklés Kr. e. 2. századi csillagászati munkája, az *Anaphorikos* (129–133). Aristotelés a *Fizikában* (215b12–22) tagadja a semmi és bármilyen szám közti arányosságot. Itt azonban a „semmit” nem nulla értelemben használja. (Ráadásul Aristotelés az egyet sem tekintette számnak.) Erre utal az is, hogy *uden* helyett *médent* használ. Görög matematikai kontextusban a nulla mint szám majd csak sokkal később, a 3–4. században bukkan fel Iamblichos egyik művében (*In Nicomachi arithmetican introductionem*). Mivel Iamblichos nem volt matematikus, ezért biztos, hogy a 3–4. századnál korábbi a számfogalom. Vö. Tarán 1981, 19, 94. jegyzet.
- 8 *Először Khaosz volt és Éj és fekete Erebosz és széles Tartarosz, és sem Gé, sem Aér, sem Uranosz nem volt; Erebosz határtalan keblében a feketeszárnyú Éj először egy szél-tojást szült, amelyből az idők beteltével előugrott a vágévbresztő (vágott?) Erósz, arany szárnyaktól ragyogó hátal, szélsébes örvényekhez hasonlón. A széles Tartaroszban a szárnyas, éjsötét Khaossal szerelembe ve gyülve ő keltette ki a fajtánkat és vezette fel először a fényre. Nem létezett a halandók neme azelőtt, hogy Erósz mindent összevegyített.*
Aristophanés: *Madarak* 693–700 (Kirk–Raven–Schofield 1998, 62–63)
- 9 Aristotelés: *Fizika* 208b25–209a13.
- 10 Lásd Kitioni Zénónnál (Plutarchos: *Aquane an ignis sit utilior* 955E2–E11; Philón: *De aeternitate mundi* 17. 1 – 19. 1. Ehhez hasonló az a késő bizánci kori, sztoikus eredetű meghatározás is, amellyel a hésiodosi scholionokban találkozhatunk (116c2.1–2). Ez a káoszt szintén a *cheó* („szétömlik, szétterjed”) igéből származtatja, de nem valami előmlő folyadékként, hanem annak analógiájára az ég és föld közt előmlő üres helyként (*kenos topos*) definiálja.
- 11 Fr. 3: *De hiszen az is a legteljesebb lehetetlenség, hogy az anyag legyen a létező, hiszen nincsen hozzá ereje, hogy olyan maradjon, amilyen. Mert az anyag áramló és szeszélyes folyó, melynek széle, hossza, mélye meghatározatlan (aoristos) és végeérhetetlen (anénutos).* Numéniosz 2005, 181. Ezzel kapcsolatban lásd: Van den Berg 2005, 116–120.
- 12 Chrysiszpos 1964 (501. 23–31) 162.
- 13 Sextus Empiricus 1998 (III. 121), 333.
- 14 Plutarchos: *De Iside et Osiride* 374C5–6.
- 15 Plótinus 1986, 307.
- 16 Damaskios: *De principiis* 319. 16 – 320. 3. Valami rejtett *archéra* is utalhat, de valószínűbb a platóni olvasat (Platón: *Timaios* 50b, 51a–c). Ennek káosz-ként való meghatározását lásd *Schol. Hes.* (116c1–2): *Chaos genet’: Platón pandeché physin legei* („Platón »mindent befogadó természet«-nek nevezi”).
- 17 Sturz 1818, 562.
- 18 Cornford 1952, 194.
- 19 Proklos: *Timaios-kommentár* I. 385. 17–23; *Parmenidés-kommentár* 1120. 27–33; Damaskios: *De principiis* I. 91. 7 – I. 91. 14, I. 100–101, I. 308, I. 318.
- 20 Pythagoras princípiumelméletének platonikus olvasatát lásd Numéniosz 2005, 246–247 (fr. 52).
- 21 Aristotelés: *Metafizika* 986 a 22 – 986 b 8. Kirk, Raven és Schofield szerint ez a tíz princípium nem eredeti püthagoreus gondolat. Kirk–Raven–Schofield 1998, 483–485.
- 22 A princípiumelmélettel kapcsolatban lásd Dillon 2005b, 40–64; Reale 1988, 102–122.
- 23 Aristotelés: *Metafizika* 987b18–988a7.
- 24 Proklos: *Timaios-kommentár* I. 385. 17–23.
- 25 Damaskios: *De principiis* I. 91. 7 – I. 91. 14.
- 26 Ezzel kapcsolatban lásd fentebb Plótinost, aki a fantáziával kapcsolja össze a káosz absztrakt terét.
- 27 Nicolaus Cusanus egyenesen „a pusztá potencialitás sötét káoszá”-ról (*chaos tenebrosum merae possibilitatis*) ír (*De docta ignorantia* III. 10. 241, forrás: <http://www.cusanus-portal.de/>).
- 28 Ficino három teremtett káoszára rímel a három eredendő Éj gondolata Hermiasnál és Proklosnál. Ezzel kapcsolatban lásd Betegh 2006, 141–142.
- 29 Seneca: *Medea* 741, *Hercules Oetaeus* 1134, *Octavia* 391; Silius Italicus: *Punica* XI. 453.
- 30 Aristophanés: *Madarak* 698; Hésiodos: *Theogonia* 123–125. Orpheusszal kapcsolatban idézi Damaskios Eudémot (*De principiis* I. 319; Iamblichos: *Theologoumena arithmeticae* V. 16–19; vö. Kerényi 1977, 20; Kern 1922; Dottin 1930, 12–17. Plótinus a testet öltő lelket a sötétségben világító fényhez hasonlítja (*Enneades* II. 9. 12). A bibliai teremtéstörténet elején is sötétség borította a mélységeket, és csak a fény megteremtése után „készült el” a mindenség. A görög kozmogóniák *sötétség-* és *Éj*-fogalmának a közel-keleti teremtéstörténetekkel való kapcsolatairól lásd még Bremmer 2005, 73–79.
- 31 Betegh 2006, 167 (lásd még uo. 166–169).
- 32 Kirk–Raven–Schofield (1998, 75) szerint a káosz zürzavaros, alakatlan anyagként való elgondolása sztoikus eredetű lehet, de nem indokolja, miért. A fennmaradt sztoikus szövegekben nincs ennek nyoma. (Lásd 10. jegyzet.)
- 33 Ficino egy helyen így fogalmazza ezt meg: „a zürzavar és káosz a potencialitáson keresztül uralkodnak” (*per potentiam confusio regnat et chaos*). Ficino: *Theologia Platonica* XV. 11. 5.
- 34 Empedoklés fr. 6: „Mert először mindennek négy gyökerét halld: / ragyogó Zeus, életet hozó Héra és Aidóneus, / meg Néstis, aki könnyeivel árasztja a halandó forrást” (Kirk–Raven–Schofield 1998, 415–419; Aristotelés: *Metafizika* 985a31–33).

- 35 Cornford 1952, 187–201.
- 36 Az előbbihez lásd Proklos: *Timaios-kommentár* I. 176. 10–22, az utóbbihoz pedig Damaskios: *De principiis* I. 306. 21–29.
- 37 Ficino 1576, 1443–1444.
- 38 „Hely” értelemben: *Timaios* 53a, 79d, 82a; *Theaitétos* 181c; A szofista 254a; *Parmenidés* 138c–d, 139a, 148e–149a; *Allam* 516b. „Tér, absztrakt tér” értelemben: *Timaios* 57c; *Theaitétos* 153e, 180e; *A szofista* 358b; Philébos 24d. „Lakhely, terület, ország” értelemben: *Menexenos* 237–242; *Kritias* 109–119.
- 39 Cornford is felhívta a figyelmet arra, hogy a *Timaios chóróját* nem lehet üres térként elképzelni, mert a benne mozgó részek teljesen különböznek magától a befogadótól. (Úgy, ahogy a semmitől különbözik a valami.) Ezért a *chórát* inkább valamiféle térfelülethez hasonlítja: olyan tükörfelülethez, amely a visszatükröződő képmások megjelenéséhez biztosít teret, felületet. Vö. Cornford 1997, 200.
- 40 *Animam vero mundi esse animalem rationalemque mundum magisque multiplicem: atque proxime adesse universo mundi spatio continuo prorsus atque immobili, ex materia prima & dimensione constanti.* Plato 1546, 735.
- 41 Adler 1928–1935, chi, 83; Sturz 1818, 562.
- 42 Pseudo-Lukianos 32. 5–6. Meg kell itt említeni byblosi Philóntól a főniciai Szankhuniathón történeti munkájának a fordítását is. Igaz, művéből csak töredékek maradtak fenn Eusebios *Praeparatio evangelicá*jában. A homályos és sokat vitatott kozmogóniai töredékekben szereplő *chaos tholeron* kifejezést zavaros folyadékként, iszapos, sáros vízként mint őselemként szokás értelmezni. Ez az értelmezés is sztoikus alapokon nyugszik. Ha helyesen interpretálják ezt a részt, akkor a Philón-fordításban szereplő zűrzavaros káosz talán korábbi valamivel, mint az *Amores* (ehhez lásd: Baumgarten 1981, valamint Molnár 2013). A fenti értelmezést alátámaszthatja Augustinus későbbi *Genesis-kommentárja*, ahol a föld és ég megteremtésénél a vizet „formátlan anyag”-ként olvassa (Augustinus: *De Genesi contra Manichaeos* I. 5. 9).
- 43 Fr. 23: *Corpus Hermeticum* 1954, 53–54.
- 44 Jelen tanulmányban terjedelmi okokból nincs lehetőség a részletesebb vizsgálódásra, azonban az orphikus és ión kozmogóniák, valamint a bibliai *Genesis-történet* közti egyértelmű hasonlóságokkal kapcsolatban lásd Cornford 1952, 199–200; Van den Berg 2005.
- 45 Aquinói Tamás: *In libros Physicorum* IV. 1. 9. Talán az sem véletlen, hogy a *Genesis-kommentárok* sokszor költőkre utalnak, amikor a káoszt zavarosnak és formátlanak nevezik. Érdekes példa lehet a 12. századi Hugo Rothomagensis, aki nem hivatkozik ugyan költőkre, viszont a káoszt a római költők után „vak”-nak (*caeca*) nevezi, és szinte szóról szóra idézi Ovidiust (*molem indigestam, rudemque materiam*). *Hoc si tamen dici potest, haec ubi omnia confusa, caeca, insensibilia, quidam dixerunt chaos, vocaverunt ylen, molem scilicet indigestam, rudemque materiam* (*Tractatus in Hexameron* 16B).
- 46 *Potuit Hesiodus, qui deorum generationem unius libri opere complexus est. Sed tamen nihil dedit, non a Deo conditore sumens exordium, sed a chao, quod est rudis inordinataeque materiae confusa congeries: cum explanare ante debuerit, chaos ipsum unde, quando, quomodo esse, aut constare coepisset. Nimirum sicut ab aliquo artifice disposita, ordinata, effecta sunt omnia: sic ipsam materiam fictam esse ab aliquo necesse est.* Lactantius: *Divinae institutiones* I. 5. 8–9; II. 8. 8–9.
- 47 Érdekes kivétellel találkozhatunk Nicolaus Cusanusnál, aki a *De li non aliud* 7. fejezetében (23) a káoszt „intelligibilis semmi”-ként jellemzi, amikor azt magyarázza, hogy a semmi vagy a káosz messzebb van a[z aktuális] víztől, mint a[z aktuális] víz vagy a víz aktuális halmazállapotai a vízzel válás lehetőségétől. Itt mintha különbséget tenne a *materia prima* és a káosz között, pedig a káoszt abszolút potencialitása miatt máshol *hylének* is nevezi. De keresztény szemszögből nézve az abszolút potencialitás – legalábbis a Teremtés kivételes pillanatában – akár a Semmi is lehet, hiszen abból bármi létrehozható.
- 48 Erre alapoz az a 9. századi etimológia is, amellyel Sedulius Scotusnál találkozhatunk (*In Donati artem maiorem*; Sedulius 1977, II. 208). Szerinte a latin *chaos* szó a „kezdetben” jelentéssel függ össze. A káossal kapcsolatban adottnak veszi a *confusiót*, és így a szót a latin *inchoo* (elkezd) kifejezésből eredezteti. Így az *in chao* („a káoszban”) jelentése *in principio* („kezdetben”) lesz nála, tehát „kezdetben rendezetlenség volt”: *Chaos confusio elementorum quae fuit in primordio antequam elementa discernerentur ab inuicem unde et ponitur pro principio et confusione unde factum est uerbum inchoo inchoas id est incipio quasi in chao id est in principio.* De sokkal később Ficino is utal erre az etimológiára a *Theologia Platonica*-ban (X. 7. 2), amikor azt írja: „amit a régi teológusok ősi káoszknak hívtak, azt mi a formák kezdetének (*inchoatio formarum*) nevezzük.”
- 49 *Quis igitur ista ordinavit? quis distribuit atque distinxit quis numerum, qualitates, formas, vitam dedit? Haec enim omnia per se ipsa bona sunt, nec inventur unde cuique naturae nisi ab omnium bonorum Deo auctore tribuantur. Non enim sicut chaos describere, vel quo modo insinuare etiam poetae solent informem quandam materiam sine specie, sine qualitate, sine mensuris, sine numero et pondere, sine ordine ac distinctione confusum nescio quid atque omnino expers omni qualitate, – unde illud quidam doctores graeci apoion vocant – non ergo sic isti hanc quam vocant terram tenebrarum insinuare conantur, sed omnino aliter longe que diverse atque contrarie latus lateri adiungunt atque conliniant: naturas quinque numerant, distingunt, ordinant, qualitatibus propriis enuntiant nec eas desertas infecundas que esse permittunt, sed suis inhabitatoribus complent eis que ipsis formas congruas et suis habitationibus accommodatas adtribuunt et quod atcellit omnibus, uitam.* Augustinus: *Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti* XXIX. 32.
- 50 Servius: *Aeneis-kommentár* VI. 265. Vergiliusnál viszont csak ennyi olvasható: *Et Chaos et Phlegethon, loca nocte tacentia late.* Lakatos István fordításában: „És te, Chaos! s Phlegethon, te! Ti néma vidékek az éjben!”
- 51 Valószínűleg Ficino is Ovidiusra gondolt, amikor Alexandriai Philón teremtésről írott művével kapcsolatban azt írja *Timaios-kommentárjában*, hogy „most nem térek ki a költők káoszára” (*mitto in praesentia poeticum chaos*). Ovidius „egy-arcú, egységében kaotikus” világával szemben Philónt idézi, aki a káosz, vagyis szubsztancia természetét nem egységesnek, hanem rendetlen változatosságként és sokaságként határozta meg: *natura inordinata, informis, inanimata, omnino varia, incongrua, inconcinna, inconstans* (*In Timaeum commentaria* XII). Philón még nem nevezi ezt a teremtés utáni őállapotot káoszknak, csak egyszerűen olyan létezőnek (*usia*), amelyik „önmagában rendezetlen, minőség nélküli (*apoiios*), lélektelen és egyenetlen volt, telve különműséggel (*heteroiotétos*), belső meghasonlással és vizzálykodással” (*A világ teremtéséről* 22).
- 52 A párizsi Bibliothèque nationale-ban őriznek egy 12. századi kódexet, amely Honorius Augustodunensis *Clavis physicae*-jét tartalmazza. A könyv egyik miniatúrája a teremtett világot ábrázolja, amelyen a *materia primát* („materia informis” felirattal) egy amorf arcszerűség szimbolizálja (Ms.lat. 6734, fol. 3v).
- 53 A már említett 12–14. századi bizánci *scholiogyűjtemény* egyik helye a platóni kozmoszt már aristotelianus fogalmakkal köti össze a káossal. Ezek szerint a káosz tulajdonképpen a *hylé*, amely pedig nem más, mint „valami minőségtelen és formátlan kozmosz” (*a kosmos tis apotios, aschématistos*), amelynek isten mint szobrász ad formát (*Scholia vetera in Hesiodi Theogoniam*, 117b).
- 54 Ugyanebben az értelemben játszik a szóval Valerius Flaccus is az *Argonauticában* (I. 827–831), ahol a tartarosi mélységekben elte-

rülő óriási szájú Káosz az egész anyagi és süllyedő világot képes lenyelni és megenni:

*Cardine sub nostro rebusque abscisa supernis
Tartarei sedet aula patris. non illa ruenti
accessura polo, victam si volvere molem
ingenti placet ore Chaos, quod pondere fessam
materiem lapsumque queat consumere mundum.*

55 *Quae nunc nomen habent operosi signa Myronis / Pondus iners quondam duraque massa fuit.* („Nézd a nemes vonalú szobrot, Myron keze művét, / Nemrég nyers kötömb volt, faragatlan anyag”; III. 219–220). Nem sokkal Ovidius után, a formátlan, vagyis „megformálatlan káosszal” (*chaos deforme*) Seneca *Thyestes* című drámájában is találkozhatunk, azonban nála nincs kozmogóniai tartalma. Az összeomlás romjainak mindent elsöprő formátlan káoszára utal:

*Sed quidquid id est, utinam nox sit!
trepidant, trepidant pectora magnó
percussa metu,
ne fatali cuncta ruina
quassata labent iterumque deos
hominesque premat deforme chaos.*
827–831

56 Ovidius talán még olvashatta Empedoklés műveit, de Lucretius *De rerum naturájából* biztos ismerte. Ovidiusnál még két helyen fordul elő ebben az értelemben a *chaos* szó: *Fasti* V. 11–18; *Epistulae ex Ponto* IV. 8. 57–58: *Sic Chaos ex illa naturae mole prioris / digestum partes scimus habere suas.* Ovidius kozmogóniájához lásd még Wheeler 1995; McKim 1984–1985.

Bibliográfia

Felhasznált szövegkiadások

- Augustinus: *Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti.* In J-P. Migne (szerk.): *Patrologia Latina* 42. Paris, 1841, 173–206.
- Baumgarten, Albert I. *The Phoenician History of Philo of Byblos.* Leiden, 1981.
- Chrysippos: *Fragmenta logica et physica.* In H. von Arnim (szerk.): *Stoicorum veterum fragmenta.* Vol. 2. B. G. Stuttgart, 1964.
- Corpus Hermeticum.* Szerk. A. D Nock – A.-J. Festugière. Paris, 1954.
- Damascius: *De principiis.* In Ch.-É. Ruelle (szerk.): *Damascii successoris dubitationes et solutiones.* Paris, 1889.
- Etymologicum Graecae linguae Gudianum et alia grammaticorum scripta e codicibus manuscriptis nunc primum edita.* Szerk. F. W. Sturz. Leipzig, 1818.
- Ficin, Marsile: *Commentaire sur le Banquet de Platon.* Szerk. R. Marcel. Paris, 1956.
- Ficino, Marsilio: *A szerelemről: Kommentár Platón A lakoma című művéhez.* Ford. Imregh Monika. Arcticus, Budapest, 2001.
- Ficino, Marsilio: *In Timaeum commentaria. Opera omnia.* Basileae, 1576.
- Ficino, Marsilio: *Platonic Theology.* Ford. M. J. B. Allen és J. Warde. Vol. 3. Cambridge–London, 2003.
- Ficino, Marsilio: *Platonic Theology.* Ford. M. J. B. Allen. Vol. 5. Cambridge–London, 2005.
- Iamblichus: *Theologoumena arithmeticae.* Szerk. V. de Falco. Leipzig, 1922.
- Lactantius: *Divinae institutiones et epitome divinarum institutionum.* In S. Brandt – G.
- Laubmann (szerk.): *L. Caeli Firmiani Lactanti opera omnia.* Vindobonae, 1890.
- Nicholas of Cusa on God as Not-Other: a Translation and an Appraisal of De li non aliud.* Ford. J. Hopkins. Minneapolis, 1979.
- Numéniosz: *Töredékek.* Ford. Bene L. és Szegedi N. In Somos R. (szerk.): *Középső platonizmus.* Budapest, 2005, 177–255.
- Orphicorum fragmenta.* Szerk. O. Kern. Berlin, 1922.
- Philón: *De aeternitate mundi.* Szerk. L. Cohn – S. Reiter. *Philonis Alexandrini opera quae supersunt.* Vol. 6. Berlin, 1915.
- Philón: *De opificio mundi.* Szerk. L. Cohn. *Philonis Alexandrini opera quae supersunt.* Berlin, 1896 (magyarul: *Philón: Mózes a világ tereméséről.* Ford. Somos Róbert. In uó [szerk.]: *Középső platonizmus.* Budapest, 2005, 292–337).
- Plato: *Omnia divini Platonis opera.* Ford. és komm. Marsilius Ficinus. Basileae, In officina Frobeniana, 1546.
- Platón összes művei.* I–III. Budapest, 1984.

- Plótinosz: *Az Egyről, a szellemről és a lélekről.* Ford. Horváth J. és Perczel I. Budapest, 1986.
- Plutarchos: *Aquane an ignis sit utilior.* Szerk. C. Hubert. *Plutarchi moralia.* Vol. 6.1. Leipzig, 1954.
- Plutarchos: *De Iside et Osiride.* Szerk. W. Sieveking. *Plutarchi moralia.* Vol. 2.3. Leipzig, 1935.
- Plutarchos: *De primo frigido.* Szerk. C. Hubert. *Plutarchi moralia.* Vol. 5.3. Leipzig, 1960.
- Proclus: *In Platonis Parmenidem commentaria.* Szerk. V. Cousin. Paris, 1864.
- Proclus: *In Platonis Timaeum commentaria.* Szerk. E. Diehl. Leipzig, 1903.
- Pseudo-Lucianus: *Amores.* Szerk. M. D. Macleod. Cambridge, Mass., 1967.
- Scholia vetera in Hesiodi Theogoniam.* Szerk. L. Di Gregorio. Milano, 1975.
- Sedulius Scotus: *In Donati artem maiorem.* Szerk. B. Löfstedt. Turnhout, 1977.
- Servius: *Aeneidos librorum commentarii.* Szerk. G. Thilo. *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii.* Lipsiae, 1881.
- Sextus Empiricus: *A pürrhonizmus alapvonalai.* Ford. Lautner Péter. In Kendeffy G. – Lautner P. (szerk.): *Antik szkepticizmus: Cicero- és Sextus Empiricus-szövegek.* Budapest, 1998, 171–373.
- Suidae lexicon.* Szerk. A. Adler. Leipzig, 1928–1935.

Szakirodalom

- Betegh G. 2006. *The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology and Interpretation.* Cambridge.
- Bremmer, J. N. 2005. „Canonical and Alternative Creation Myths in Ancient Greece”: G. H. van Kooten (szerk.): *The Creation of Heaven and Earth.* Leiden–Boston, 73–96.
- Bussanich, J. 1983. „A Theoretical Interpretation of Hesiod’s Chaos”: *Classical Philology* 78/3, 212–219.
- Chantraine, P. 1968. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque.* Paris.
- Clegg, J. S. 1976. „Plato’s Vision of Chaos”: *The Classical Quarterly* 26/1, 52–61.
- Cornford, F. M. 1935. *Plato’s Cosmology: The Timaeus of Plato.* Indianapolis–Cambridge (repr. 1997).
- Cornford, F. M. 1952. *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought.* Cambridge.
- Coomaraswamy, A. K. 1934. „Kha and Other Words Denoting ‘Zero’, in Connection with the Indian Metaphysics of Space”: *Bulletin of*

- the School of Oriental Studies, University of London* 7/3, 487–497 (magyarul: „A Kha, a tér és az indiai metafizikában előforduló egyéb „Zérót” jelölő kifejezések” (ford. Németh László Levente): *Arkhé* 2, 1994, 47–56).
- Dillon, J. 2005a. „Cosmic Gods and Primordial Chaos in Hellenistic and Roman Philosophy: The Context of Philo’s Interpretation of Plato’s Timaeus and the Book of Genesis”: Van Kooten 2005, 97–107.
- Dillon, J. 2005b. *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347–274 BC)*. Oxford.
- Dottin, G. (szerk.) 1930. *Les argonautiques d’Orphée*. Paris.
- Kerényi K. 1977. *Görög mitológia*. Ford. Kerényi Grácia. Budapest.
- Kirk, G. S. – Raven, J. E. – Schofield, M. 1998. *A preszókratikus filozófusok*. Ford. Csiszter Kálmán – Steiger Kornél. Budapest (eredetileg: *The Presocratic Philosophers*. Cambridge University Press, 1983).
- McKim, R. 1984–1985. „Myth against Philosophy in Ovid’s Account of Creation”: *The Classical Journal* 80/2, 97–108.
- Molnár D. 2013. „A lélek, a káosz és a titokzatos Mót: A föníciai Sanchuniathon kozmogóniai töredékének platonikus olvasata”: *Antik Tanulmányok* 57, 259–269.
- Monier-Williams, M. 1872. *A Sanskrit–English Dictionary*. Oxford.
- Reale, G. 1988. *Storia della filosofia antica. II. Platone e Aristotele*. Milano.
- Tarán, L. 1981. *Speusippus of Athens*. Leiden.
- Van den Berg, R. M. 2005. „God the Creator, God the Creation: Numenius’ Interpretation of Genesis 1:2 (Frg. 30)”: Van Kooten 2005, 109–123.
- Van Kooten, G. H. (szerk.) 2005. *The Creation of Heaven and Earth*. Leiden–Boston.
- Wheeler, S. M. 1995. „Imago Mundi: Another View of the Creation in Ovid’s Metamorphoses”: *The American Journal of Philology* 116/1, 95–121.

Kései sztoikus *paideia*

Hendrik Nikoletta

A sztoikus mozgalom hat évszázadot átívelő története alatt mind a hellénisz-
tikus világ, mind a sztoikus gondolatok igen sokat változtak. A sztoicizmust
tradicionálisan három korszakra osztják. A korai sztoa, amelyet kitióni Zénón
alapított, Kr. 300-tól a Kr. e. 2. századig datálható. A Kr. e. 2–1. században kialakult
középső sztoa két legkiemelkedőbb alakja Panaitios és Poseidónios. A Kr. u. 1–2.
századot öleli fel a késő sztoa, avagy római sztoa korszaka, amelynek legfontosabb
gondolkodói Seneca, Epiktétos és Marcus Aurelius. Jelen tanulmány e három gondol-
kodó filozófiáját vizsgálja.

A hellenizmus korszakában Athén helyett fokozatosan Róma lett a filozófia köz-
pontja és az a helyszín, ahová szerte a világból érkeztek a filozófia iránt érdeklődők.
Emellett kialakult számos kisebb központ is, mint Alexandria, Rhodos vagy Nikopol-
lis. A filozófia nyelve továbbra is a görög maradt, ám egyre inkább utat tört magának
a latin is.

A sztoikus filozófia római megjelenése Panaitiosnak köszönhető, azonban széles
körű elterjedését Cicero latin fordításai és latin terminológiája tették hosszú távon
lehetővé. Ennek ellenére a filozófia nyelve a kései sztoicizmus idején is elsősorban a
görög mint közös nyelv (*koiné*) maradt. A három vizsgált szerző közül Epiktétos és
Marcus Aurelius görögül, míg Seneca latinul írt. A sztoicizmus kezdeti szigorúsága
és elméletre fókuszáltsága fokozatosan átalakult. A középső sztoa nyit a közösség
felé, a kései sztoa középpontjában pedig a filozófia mint életvitel áll. Központi témá-
ja egyre inkább az lesz, miként érhetjük el a bölcsességet – ez azonban nem csak az
addigi sztoikus elméletek gyakorlatba ültetését és a mindennapokban jól használható
útmutatók megfogalmazását jelenti.

A kései sztoicizmus kezdetén nem létezett intézményesített sztoikus iskola, így az
számított sztoikusnak, aki egyetértett a sztoikus tanokkal, amelyeknek fő forrása ek-
korra egy jól összeállított, zénóni–chrysipposi, írott kánon volt.¹ A filozófia hagyomá-
nyos hármasságának logikára, fizikára és etikára megmarad a kései sztoicizmusban
is, bár a kései sztoicizmus egyik egyedi jellemzője, hogy a hangsúly az etikára kerül
át. Ez igaz Seneca, Epiktétos és Marcus Aurelius esetében. A hangsúlyok eltolódása
nem jelenti azt, hogy a kései sztoikus gondolkodók kisebb jelentőséget tulajdonítot-
tak volna akár a logikának, akár a fizikának. A sztoicizmus három része kölcsönösen
feltételezi egymást az ő gondolkodásukban is. Náluk is érvényes, hogy a „logika,
fizika és etika tárgya egy és ugyanaz: a racionális mindenség, három különböző, de
kölcsönösen összefüggő szempontból vizsgálva” (Long 1998, 156). A kései sztoiciz-
mus jellemzője éppen az, hogy filozófusai az iskola történetében először teszik fel
azt a kérdést, hogy miként lehet a sztoikus tanokat komolyan véve élni a minden-
napokban abban az esetben, ha az ember még nem érte el a bölcsességet. Az etikai
hangsúly túlértékelésének elkerülésének érdekében Michael Frede megjegyzi, hogy
pusztán abból, hogy Seneca, Epiktétos és Marcus Aurelius esetében központi szerepet
kap az etika, nem szabad arra következtetni, hogy ez minden kései sztoikus filozófus
esetében így volt. Megemlíti Athénodórost, aki valószínűleg Szent Ágoston tanára is
volt, és az etika mellett fizikával és logikával is foglalkozott. Krinis kifejezetten logi-

kai, Cornutus pedig fizikával és logikával kapcsolatos témákról írt (Algra–Barnes–Mansfeld–Schofield 2008, 779–780). Seneca, Epiktétos és Marcus Aurelius munkásságában közös továbbá az új, személyes hangnem, valamint az, hogy a sztoikus etikának a gyakorlati oldalát dolgozták ki példa nélküli alapossggal. Érdeklődésük középpontjában elsősorban a teória gyakorlatba ültetése állt,² ám éppen a gyakorlati aspektusnak köszönhetően olyan újításokat vezettek be, amelyek segítségével feloldhatók a korai sztoicizmus bizonyos alapvető problémái.³ A következőkben bemutatom azokat a legfontosabb újításokat, amelyeket Seneca, Epiktétos és Marcus Aurelius szövegeiben találunk, és amelyek a *paideia* szempontjából jelentősek. (A *paideia* szó egyszerre jelent nevelést és kultúrát, mindazt a tevékenységet vagy folyamatot, amelynek az a lényege, hogy az ember egy ideált követ, illetve ennek megfelelően formálódik.) Az első terület a sztoa eszményképe (1.), a második a szabad választás kérdése (2.), a harmadik pedig a morális nevelés folyamata (3.).

1.

A kései sztoán belül három újítás jelentkezik a sztoa eszményképét illetően. Egyrészt a bölcs ideálja emberszerűbbé alakul (1), másrészt Seneca hozzáad egy negyedik szintet a panaitios modellhez (2), harmadrészt pedig a kései sztoikusok figyelmének középpontjában nem a bölcs, hanem egyértelműen a *prokoptón*, azaz a bölcsesség felé törekvő ember eszményképe áll, akit ők azonban már filozófusnak neveznek (3).

(1) Noha a kései sztoában is megmarad a korai sztoikus szövegekből ismert ideális bölcs képe, ez a bölcs sokkal emberszerűbbé válik. Minden sztoikus gondolkodó egyetért abban, hogy a bölcs kiváltságot (*areté*) ér el a logika és a fizika területén. A kései sztoa újítása a bölcs közösségi szerepvállalásának hangsúlyozása és ezzel összefüggésben az „első felindulás” (*propatheia*) fogalmának bevezetése.

Amíg a korai sztoában a bölcs leginkább érzelmentes, a világtól elzárt remetének tűnik, a kései sztoicizmus alapvetése az, hogy amiként az átlagembernek részt kell vennie a közösség életében, úgy a bölcsnek ez még inkább kötelessége, hiszen neki e tekintetben is példát kell mutatnia. Epiktétos annyira komolyan veszi ezt a kritériumot, hogy kijelenti: az az ember, aki nem vesz részt a közösség életében, nem tekinthető többé emberi lénynek (*Beszélgetések* II. 5. 24–26). A bölcs és a politikai szerepvállalás kérdésében a kései sztoa felfogása ennek megfelelően jelentősen különbözik a korai sztoaétól:⁴ a világtól való elvonultság helyett a kései sztoa filozófusai azt vallják, hogy a bölcs rendes körülmények között részt vesz a politikában (Long 1998, 148), noha vannak esetek, amikor az elvonulás ajánlatos.

Senecának a sztoikus bölcs eszményképéhez kapcsolódó újítása a felindulás fogalma, amelyet ő elkülönít a szenvedélyektől. Seneca véleménye szerint a bölcs sem tud ellenállni az eseményekre adott olyan elsődleges érzelmi reakcióknak, azaz első felindulásoknak (*propatheia*), mint az elpirulás, a borzongás vagy az izgalom. A szenvedély egy ezt követő állapot, amikor az ember átadja magát ennek az első felindulásnak (Seneca: *A haragról* II. 1–5, III. 1). Az első felindulásokkal ellentétben, amelyek nem akaratlagosak, a szenvedély már nincs jelen a bölcs emberben, tekintve, hogy ő nem adja át magát

neki – a szenvedély megjelenése ugyanis azt jelentené, hogy nem tudta használni irányító lélekrészét (Seneca: *Erkölcsei levelek* 85). A korai sztoában még nem jelenik meg a *propatheia* és a szenvedély elkülönítése, így egyértelműen Seneca újítása ez a gondolat.⁵ Az *apatheia* tehát a kései sztoikus értelmezés szerint az érzelmek kényszerítő erejétől való megszabadulást jelenti: az ember az értelem révén képes elérni, hogy az események által kiváltott érzelmekkel ne azonosuljon azonnal, hanem tőlük távolságot tartva képes legyen őket felülvizsgálni. A bölcs tehát néha szenved ugyan, de ezt képes legyőzni (Seneca: *Erkölcsei levelek* 9). Az ekképpen értelmezett *apatheia* tartós megvalósítása jelenti a bölcsességet.

(2) A második fontos újítás az, hogy Seneca a bölcsesség tekintetében négy kategóriát különböztet meg. A korai sztoikusok legendásan szigorúak voltak a bölcsesség megítélésakor, ugyanis azt vallották, hogy egy ember vagy bölcs, vagy hitvány.⁶ A szigorúság abban áll, hogy a hitványságnak nincsenek fokozatai, így ugyanolyan megítélés alá esik egy, a bölcsességre és az erényes cselekedetekre ügyet sem vető ember, mint az, aki bár minden nap törekszik a bölcsességre, de még nem érte el azt. A középső sztoa megalapítója, Panaitios finomított ezen az elképzelésen, ugyanis bevezette a *prokoptón*, a bölcsességre folyamatosan törekvő ember eszményképét. A kései sztoicizmus mindhárom szóban forgó képviselője egyetért Panaitiosszal abban, hogy a bölcsességben tett előrehaladás is értékes,⁷ azonban Seneca az, aki újítást eszközöl ezen a területen, ugyanis ő négy szintet különböztet meg. Az első szint a hitvány ember, aki egyáltalán nem törekszik a bölcsességre. A negyedik, legmagasabb szint a bölcs. A második és a harmadik szinten az előrehaladók találhatók, akik elkülönítése meglehetősen homályos. A második szinten az előrehaladóban megvan a jó szándék, elindult az úton, azonban még messze van a céltól, és sokszor elvétí az erényes cselekedetet.⁸ A harmadik szinten pedig azok állnak, akik már jó ideje a bölcsesség útját járják, és már csaknem el is érték azt. Még nem bölcsök, de már nem csúsznak vissza erről a szintről (*Erkölcsei levelek* 72). Amint a bölcs elérte a bölcsességet, már nincs rossz tulajdonsága, és meg is marad ebben az állapotban, ugyanis míg a test egészsége ideiglenes, addig a lélek gyógyulása örökre szól (*Erkölcsei levelek* 72 és 85). Seneca határozottan kijelenti, hogy életünk során mindvégig a bölcsesség elérésének kell prioritást adnunk, tehát nem akkor kell filozofálnunk, amikor van időnk, hanem időt kell szakítani a filozofálásra. A rendszeres filozofálás elhanyagolása azzal a veszéllyel jár, hogy egy idő után visszaesünk egy alacsonyabb szintre (*Erkölcsei levelek* 72).⁹ Abban Seneca, Epiktétos és Marcus Aurelius is egyetért a szókratészi hagyományt követve, hogy a bölcsességre minden nap, szüntelenül törekedni kell.

(3) A kései sztoa harmadik újítása az, hogy a korszak gondolkodói – Panaitioszt követve, de még nála is hangsúlyosabban – a bölcsesség eléréséhez vezető út fent említett szintjei közül a *prokoptón* eszményképére fókuszálnak, akit ők filozófusnak neveznek. Ez a tény azzal a két aspektussal függ össze, hogy a kései sztoa filozófusai nem ismertek bölcseket,¹⁰ valamint rendkívül gyakorlatorientáltak voltak. A *paideia* szempontjából pedig azért fontos ez az eszménykép, mert a kései sztoikusok célja, hogy ebbe az irányba formálják az embert.

2.

A kései sztoának a *paideia* szempontjából talán legjelentősebb újítása a szabad választás (*proairesis*) középpontba helyezése volt. A végzet (*heimarmené*) kérdésének tekintetében a sztoicizmust a kezdetben szigorú determinizmus¹¹ jellemezte, amelyet a kettős okság chrysipposi elmélete finomított.¹² A végzet kérdését azonban egészen Epiktétosig egyetlen filozófus sem kapcsolta össze a szabadság kérdésével.¹³ E forradalmi újítást Epiktétos hajtotta végre a *proairesis* fogalmának bevezetésével és egy új cselekvési modell kidolgozásával. A sors vagy szabad választás epiktétosi kérdése azon a ponton függ össze a *paideia* témakörével, hogy nevelés és morális felelősség kizárólag akkor lehetséges a valóságban, ha feltételezzük, hogy van szabad választás. Az újítás éppen abban rejlik, hogy a korai és középső sztoa képviselői nem tisztázták ezt az összefüggést, és nem vizsgálták a kérdést annyira mélyrehatóan, mint Epiktétos.

Epiktétos egyik legismertebb és sokszor ismételt gondolata szerint bár leláncolhatnak, bebörtönözhetnek, száműzhetnek bennünket, ez a lelkünket nem érinti, ugyanis ettől még megőrizzük a szabadságunkat.¹⁴ E nézet Epiktétos újítása, amely által ő a filozófiatörténet első gondolkodója, aki a szabad választással ebben az értelemben foglalkozik.¹⁵ Az a tény, hogy Epiktétos egykor rabszolga volt, érdekes megvilágításba helyezi azt a tényt, hogy filozófiájának központi kérdése a szabadság. Az Epiktétos által meghatározott szabadság kizárólag a szabad választást jelenti, erre pedig semmilyen külsőség nem hat.¹⁶ Epiktétos egészen odáig megy, hogy azt állítja: az ember nem más, mint a szabad választása (*Beszélgetések* III. 1). Ennek megértéséhez a tőlünk függő és a tőlünk nem függő dolgok megkülönböztetésére, valamint az epiktétosi cselekvésmodell megismerésére van szükség.

A világban vannak tőlünk függő (*eph' hémin*) és nem tőlünk függő dolgok (*uk eph' hémin*). A szabadság területe a tőlünk függő dolgokra terjed ki, miközben a nem tőlünk függő dolgok területén nem vagyunk szabadok (*Beszélgetések* I. 1). Az epiktétosi modell annyiban újítás a korai sztoikus cselekvési modellhez képest, hogy az esemény nem egyből és automatikusan váltja ki a készletést, amelyet a jóváhagyás és cselekvés követ, hanem Epiktétos közbeiktat további lépéseket.¹⁷ Az eredeti modell szerint az esemény kivált egy készletést, amelyet a jóváhagyás és a cselekvés követ. Az epiktétosi modell esetében az esemény után egy képzet keletkezik, amelyet egy ehhez tartozó emóció követ: ennek alapján törekszünk vagy háritunk. A *proairesis* területét ezek a közbeiktatott lépések adják, ugyanis ezeken a pontokon van szabad választásunk, itt tudunk mintegy belenyúlni az események egyébként előre meghatározott szövetébe. Az epiktétosi modellben az esemény és a készletés/jóváhagyás/cselekvés között helyezkedik el a képzet, amely kivált egy elsődleges érzelmet, valamint itt található a törekvés/háritás. A képzet (*phantasia*) az eseménnyel való összefüggésben az esemény reprezentációját jelenti az ember lelkében. A törekvés (*orexis*) a léleknek a vélt jó felé mozgása, míg a háritás (*ekklisis*) ennek ellenpárja, azaz a léleknek a vélt rossztól való távolodása. Mind a törekvés, mind a háritás a lélek egyfajta hangoltsága, amely hajlamosítja a lelket bizonyos fajta készletésekre. A készletések összefüggésben vannak az epiktétosi értelemben vett kötelességekkel, amelyek lényege, hogy helyesen kell viselkednünk különböző életsze-

repeinkben (*prosópon*) általános alapfogalmaink (*prolépsis*) alapján a konkrét helyzetekben.¹⁸ A jóváhagyás (*synkatathesis*) ezután megadható vagy megvonható, illetve bizonytalan helyzetekben felfüggeszhető. A cselekvés ennek függvénye.

A szabad választás tehát három ponton jelenik meg az epiktétosi cselekvésmodellben: a képzetek, a készletések, valamint a jóváhagyás szintjén. A szabad választással azonban meg kell tanulni helyesen élni,¹⁹ amelyre csak kitartó gyakorlás után, a három epiktétosi toposzt követve lesz képes az tanítvány. Az epiktétosi morális *paideia* célja éppen ez.

3.

A késő sztoikus *paideia* szempontjából jelentős harmadik újítás az volt, hogy a kései sztoikusok szerint morális nevelés lehetséges, amelynek végcélja abban áll, hogy az általunk vélt jó minden esetben megegyezzen a valós jóval. A kései sztoikusok ugyanis mind egyetértettek azzal a szókratészi elvvel, hogy senki sem cselekszik rosszat készakarva.²⁰ A bölcsesség megszerzésének gyakorlati módját tekintve más és más módszer rajzolódik ki Seneca, Epiktétos és Marcus Aurelius gondolkodásában.

A három itt bemutatott kései sztoikus filozófus közül Seneca gondolatai háttérben érezhető leginkább a minden embert az értelme alapján összekötő univerzális emberiség gondolata, amely a filozófus morális neveléssel kapcsolatos gondolatainak a súlypontját adja. Az univerzális emberiség elképzelésének korai sztoikus alapja az, hogy minden ember rendelkezik értelemmel (*logos*), amelyhez már Seneca teszi hozzá azt a forradalmi gondolatot, hogy ebben a legfontosabb tekintetben egyenlők az emberek, még a rabszolgák is. Az egyenlő emberek tehát természet szerint kapcsolódnak egymáshoz, így éppen annyira kell törődnünk másokkal, mint magunkkal, méghozzá úgy, ahogy szeretnénk, ha mások velünk bánnának (*Erkölcsei levelek* 94). A mindenkit isteni eredetűre emlékeztető és minden emberben meglévő értelem teszi lehetővé a korai sztoikus előírást, miszerint a természettel összhangban, tehát a *logos* szerint kell élni. A morális nevelés célja Senecánál a közösségi *oikeiós*²¹ kialakítása, amelynek lényege, hogy a tanítvány felismerje: a természettel összhangban élni annyit is tesz, hogy a többi emberrel az emberiség részeként harmóniában élünk.²² Az erkölcsi jó tudása nem velünk született, hanem mindenkinek az élete során kell megismerésére törekednie, méghozzá analógia alapján, egyedi cselekedetek megfigyelésével és összehasonlításával (*Erkölcsei levelek* 120). Seneca számára a morális fejlődés kiindulópontja annak felismerése, hogy egyrészt eddigi életünk egyrészt elfogadhatatlan, másrészt az ember saját akaratából van ebben a helyzetben (*Erkölcsei levelek* 22). Miután ezt felismertük, a második lépésben el kell köteleznünk magunkat a filozófia mellett. Alapos megfontolás után ki kell választani a legkiválóbb filozófusokat, és az ő műveiket kell minél mélyebben tanulmányozni olyan módon, hogy előbb következzen a teljes mű elolvasása, majd ebből a legfontosabb gondolatok kiemelése saját magunk vagy a tanár által, amelyek közül egyet az adott napon alaposan végig tud gondolni a tanítvány (*Erkölcsei levelek* 2 és 6).

Seneca szerint tehát a morális előrehaladás egyik alapvető kritériuma, hogy előbb ki kell választani egy utat, majd ahhoz ragaszkodni kell, ugyanis így érhető el fejlődés. További gyakorlati tudnivalókat is bőségesen nyújt Seneca annak, aki a bölcsesség útjára kíván lépni. A tömegetől való tartózkodást ajánlja, ugyanis a léleknek meg kell erősödnie, amíg még nem minden esetben képes a helyes úton járni. Törekvő emberekkel és bölcssekkel azonban kifejezetten kívánatos a társalgás, amely a törekvők számára ráadásul kölcsönösen előnyös is, mert tanulnak egymástól (*Erkölcsei levelek* 7 és 14). Seneca tanácsa, hogy a törekvés közepette egy példaképet kell kiválasztani, és saját magunkra úgy tekinteni, mintha ő folyamatosan figyelne minket (*Erkölcsei levelek* 11). A lelket folyamatosan próbára kell tenni, mert így növekszik a lelki erő. Seneca a korai sztoicizmustól eltérően, de Epiktétoszhoz hasonlóan azt vallja, hogy a lélek edzésére a legideálisabb időszak az, amikor az ember élete mentes a nagyobb gondoktól, mert egy valós probléma esetén a lélek már eleve felkészült lesz (*Erkölcsei levelek* 13, 16 és 18). A fejlődés mértékének megállapításánál nem másokhoz, hanem saját magához kell viszonyítani magát az embernek (*Erkölcsei levelek* 15). Senecánál a boldogság alapvetően függ össze az értelmes lélekresszel, ugyanis szerinte a boldog élet kizárólag azon nyugszik, hogy mennyire tökéletes az emberben az értelem (*Erkölcsei levelek* 92).²³

Felfigyelhetünk arra, hogy a korai sztoicizmussal ellentétben a kései sztoa gondolkodóinál a nevelés alapját nem a logika, fizika és etika hármasa adja önmagában, hanem sokkal inkább a három rész alapján kialakítandó életmód. Míg a korai sztoicizmusban a három területet alaposan és meghatározott sorrend szerint kellett tanulmányozni,²⁴ a kései sztoicizmus gondolkodói mintegy feltételezték a sztoikus doktrínák ismeretét, és a középpontba azt a kérdést helyezték, hogy ez miként járul hozzá a sztoicizmus követőjének morális fejlődéséhez.

Epiktétosz tevékenységén kívül nem ismerünk példát kidolgozott tanrendre a kései sztoicizmusban. Ez részben azzal függ össze, hogy Seneca és Marcus Aurelius önfejlesztés révén, míg Epiktétosz részben iskolai keretek közt képzeli el a *paideia* megvalósítását.²⁵ Epiktétosz iskolájában a tanítás elsősorban szóbeli volt:²⁶ noha írott szövegek biztosították az alapot, ezeket a szövegeket felolvasták, majd ezt egy szövegkommentár követte (*anagnósis*), amelyet egy tanítvány tartott és egy magiszter felügyelt (*Beszélgetések* I. 26. 1). A közös órákon beszélgetések (*diatribé*) és egyéni foglalkozások is a tanítás részét képezték.²⁷ Az epiktétósi tanítás fontos részét képezte az a szókratészi hatást mutató módszer, amelynek során a mester rámutat a tanítvány morális tökéletlenségére, amelynek nyilvánvalóvá válása ideális esetben motiválja a tanítványt a még kitartóbb gyakorlásra (*Beszélgetések* II. 21). Az epiktétósi tanítás célja tehát nem a sztoikus szövegek megtanulása, hanem a tanítvány morális fejlesztése (*Beszélgetések* III. 21).

Epiktétosz teljesen egyedi újítása a korai és a középső sztoához képest a három toposz, amelynek éppen a nevelés szempontjából van jelentősége.²⁸ A toposzok segítségével mintegy lépcsőfokról lépcsőfokra haladva érhető el a bölcsesség gyakorlás (*askésis*) keretében. Epiktétosz szerint tehát a képzeteknek nem engedheti át magát az ember kritikátlanul. Képzeteinkért felelősek vagyunk, és ha hibázunk helyességüket illetően, annak mi fizetjük meg az árát (*Beszélgetések* I. 28. 10 és III. 12.

14–15).²⁹ A képzetek kapcsán a korrekció ott valósulhat meg, hogy amint a sokszor túlbujánzó képzet megjelenik a léleken, felülvizsgáljuk azt és szükség esetén korrigáljuk. A képzeteket megjelenésüket követően meg kell vizsgálni anélkül, hogy engednénk a képzet irányításának: csak akkor szabad elfogadni, ha helyesnek találjuk. A képzetek ilyesfajta rendszeres vizsgálata úgy erősíti meg, mint ahogy az izmok erősödnek a rendszeres testedzés³⁰ hatására (*Beszélgetések* II. 18. 24–26). A törekvés és háritás esetében ott nyílik lehetőség korrekcióra, hogy felismerjük: nem jó dologra törekszünk, vagy nem rossz dolgot háritunk el. Törekvésünk egyedül akkor helyes, ha tőlünk függő dolgokra irányul, minden más esetben pedig helytelen. Ez Epiktétosz első toposza, a képzetek és ezekkel összefüggésben a törekvés/háritás helyes kezelése. Amennyiben ez megfelelően valósul meg, akkor a késztetéseink is másfélék lesznek. A korrekció a kötelességek szintjén a késztetés kialakulása előtt történhet, amely mind az életszerepeink, mind az alapfogalmaink szintjén megtörténhet. E mozzanat eredménye, hogy a folyamat végére ideális esetben kialakul a megfelelő késztetés. A késztetések ilyen módon értett helyes kezelése alkotja Epiktétosz második toposzát. Ezután már csak annyi feladat maradt hátra, hogy ez a folyamat megszilárduljon az emberben, és az ember minden körülmények között képes legyen azt alkalmazni. Ez az alapvetően logikai jellegű folyamat a harmadik epiktétósi toposzhoz tartozik, amely a jóváhagyás helyes kezelése. Jóváhagyásra senki nem kényszerítheti az embert Epiktétosz szerint: egyedül a saját nézetünk kényszeríti (*Beszélgetések* I. 17. 22–26). Epiktétosz három toposza alkotja az epiktétósi lélekterápia három, egymásra épülő szintjét, amely a fenti mozzanatok elsajátítását jelenti.

A meditáció (*meleté*)³¹ mint bölcsesség elérésére irányuló, nevelő hatású technika jelen van nemcsak Epiktétosz, hanem Marcus Aurelius szövegeiben is, azonban különbség figyelhető meg a pontos módszerben és az alkalmazás tekintetében annak ellenére, hogy Marcus Aurelius sok tekintetben Epiktétózt tekint szellemi példaképének. Míg Epiktétósnál a meditáció egy mozzanathoz kap jelentőséget egy elképzelt eset kapcsán, addig Marcus Aureliusnál a meditáció tárgya a teljes modell, és nála a konkrét, valós esetre vonatkozik. A meditáció lehet gondolati vagy írásos gyakorlat, a lényeg az, hogy mindkét esetben párbeszédet jelent önmagunkkal (*eis heauton*), amelynek keretében jelenvalóvá tesszük a tanításokat. Epiktétosz újítást vezet be a meditáció gyakorlásával kapcsolatban: ez az újítás abban áll, hogy a meditáció nem valós, hanem elképzelt élethelyzetekre vonatkozik, és előfeltétele tanítványai körében az iskola valóságtól elzárt, védelmező közege. A meditatív gyakorlás az első epiktétósi toposzhoz, a képzetek helyes kezeléséhez tartozik, amelynek keretében egy elképzelt zavaró eseményről alkotott képzetet megvizsgálunk, majd kiválasztjuk benne a tőlünk függő és tőlünk nem függő elemeket.³²

Marcus Aurelius műve, az *Elmélkedések* az írásban végzett kései sztoikus meditáció mintapéldányát jelenti, és kiválóan szemlélteti, hogy Marcus Aurelius miként képzeli el a morális nevelés azon folyamatát, amelyet a sztoikus tanítvány saját magán hajt végre. Marcus Aureliusnál a meditáció három lépésből áll. Első lépése a valós, megtörtént esemény vizsgálata, amelyet tárgyilagosan és részletesen le kell írni. Ebben a lépésben el kell különíteni a már ismertetett elsődleges és

másodlagos reprezentációt, és tovább csak az elsődleges reprezentációval dolgozni. Második lépésként a felosztás következik: amennyiben homogén dologról szó, mennyiségi felosztás, amennyiben pedig heterogén dologgal állunk szemben, az alkotóelemekre való felosztás a feladat. A mennyiségi felosztás lényege, hogy előbb el kell különíteni egy időpillanatot és azt megvizsgálni, ugyanis egyetlen percből az élet egészére lehet következtetni. A minőségi felosztás esetében négy kérdést kell feltenni: „Mi az adott dolog anyagi eleme? Melyik az oksági elem? Milyen kapcsolatban áll a kozmosszal? Mi a természetes időtartama?”³³ Harmadik lépésként a meditáció záró mozzanata, hogy a módszeresen megvizsgált és felosztott eseményt beillesztjük az összességbe, azaz a világrendbe. A mozzanatban túllépünk az ítéletalkotás kábulatán (*typhos*), a pusztán emberi nézőpontra és egyetemes nézőpontból kezdünk az eseményekre tekinteni. Innen látjuk, hogy minden, ami velünk történik, természetes.³⁴

A meditáció Marcus Aurelius által meghatározott folyamata értelmességhez, békességhez és a lélek nagyságához vezet. Az értelem ahhoz kell, hogy a meditáció folyamatát végig lehessen vinni; a békesség akkor alakul ki, ha a közös természetből ránk mért sorsot készséggel fogadjuk; a lélek nagysága pedig azt jelenti, hogy tartósan szert tett a tanítvány az egyetemes nézőpontra és az értelem fölényét mindig képes biztosítani többek között a test izgalmai, a külvilág csábításai és a halál, azaz a közömbös dolgok felett. A lélek nagyságával tehát akkor bír az ember, ha csak az erkölcsi jót tartja jónak (*Elmélkedések* X. 8 és XI. 16). Hadot rámutat arra, hogy Marcus Aurelius esetében a természet megismerése és a lélek nagysága között szoros kapcsolat van, hiszen a természet vizsgálatából juthatunk el a lélek nagyságához a meditáció rendszeres és eredményes gyakorlása révén. Az ember lelke ekkor végleg zavartalanná (*ataraxia*) válik, ugyanis azt szereti és azt kívánja, amit a természet.³⁵

A morális nevelés folyamatát mindhárom vizsgált szerzőnk esetében megvilágítja egy közös egyedi jellegzetesség. Pedagógiai szempontból kiemelt szerepet kap mindegyiküknél a halál és az idővel való megfelelő gazdálkodás témája, amely újdonságot jelent a korai és a középső sztoához képest. A halál három szempontból is határkönek számít. Egyrészt amennyiben féltünk a haláltól, még egészen biztosan nem értük el a bölcsesség határát, ugyanis a halál nem rossz, hanem közömbös. Csak az válik bölcséssé és egyben szabaddá, aki megtanul meg-

halni, azaz megbarátkozik a mindenképpen bekövetkező halál gondolatával (Seneca: *Erkölcsei levelek* 26). Másrészt pedig a halál lehetősége mint az élet határa ott lebeg minden egyes nap felett: nem tudjuk, hogy mikor fog véget érni az életünk, éppen ezért úgy kell gazdálkodnunk minden egyes nappal, hogy ha aznap érne minket a halál, akkor is nyugodtan és elégedetten nézhessünk vele szembe. Ehhez mérten kell megválogatni a szavaikat, tetteinket és gondolatainkat (Marcus Aurelius: *Elmélkedések* II. 5, 11 és IV. 48). Harmadrészt a halál felfogható úgy is, mint ami a mulandóságunkra emlékeztet: amennyiben gyakran gondolunk arra, hogy a halál elkerülhetetlenül bekövetkezik, máris kevésbé vágyódunk a közömbös dolgokra és kevésbé foglalkoztatnak majd minket a közönséges, mindennapi problémák (Epiktétos: *Kézikönyvecske* 21). Ebből a mindennapi szemléletünk határát meghaladó perspektívából, mintegy a magasba emelkedve ugyanis az emberek rövidke életének vergődései szinte semmiségnek tűnnek (Marcus Aurelius: *Elmélkedések* X. 31 és XII. 24). A halál vizsgálata tehát az egyetemes gondolkodáshoz, azaz az értelem szerinti gondolkodáshoz segít hozzá. Az idő és a megadatott idővel történő gazdálkodás szintén mindhárom szerzőnél kiemelt figyelmet kap.³⁶ E téma összefügg az öncélú teoretikus fejtegetések elvetésével, ugyanis a sztoikus szerzők szerint bölcséssé válni akkora feladat, hogy az ember nem pazarolhatja az idejét erkölcsi szempontból haszontalan dolgokra.³⁷ Marcus Aurelius esetében rendkívül hangsúlyos a jelen pillanat megragadásának fontossága, ugyanis csak a jelenben cselekedhetünk (*Elmélkedések* VII. 29).

Összefoglalva az eddigieket: a fentiekben bemutattam, hogy a kései sztoicizmusban olyan lényeges újítások fedezhetők fel a sztoicizmus korábbi gondolataihoz képest, amelyeknek első sorban a *paideia* szempontjából van jelentőségük. Ez szoros összefüggésben áll azzal, hogy Seneca, Epiktétos és Marcus Aurelius gondolkodásának középpontjában a filozófia mint életvitel áll. Az újítások első területe a sztoa eszményképe, a második a szabad választás kérdése, a harmadik pedig a morális nevelés folyamata. A sztoicizmus kutatói csak az utóbbi évtizedekben kezdik felfedezni azt, hogy a kései sztoikus szerzők eredeti gondolkodók voltak, akik jelentős újításokat hajtottak végre. Jelen cikkkel éppen ezek közül az újítások közül mutattam rá a legfontosabbakra, méghozzá egy olyan szempontból, amelyből még nem vizsgálták a kései sztoicizmust.

Jegyzetek

- 1 Zénón kitüntetett szerepet élvezett, mint a sztoicizmus alapítója, azonban a törzsanyagot a sztoicizmus szisztematikus kidolgozója, Chrysippos munkássága alkotta (Inwood 2003, 36.)
- 2 Scaltsas–Mason 2007, 9. A hangnem hasonló, azonban a célközönség más. Epiktétos közönségét az iskolájába járó fiatal férfiak alkotják, Seneca *Erkölcsei leveleit* Luciliusnak, egy már érett férfinak címzi, aki előre kíván haladni a bölcsességben, Marcus Aurelius pedig magának írja elmélkedéseit.
- 3 „A sztoikusok szó szerint »gyakorlatnak« nevezték a filozófiát. Szerintük a filozófia nem egy elvont elmélet előadása, még kevésbé szövegelemzés, hanem életművészet, tényleg, az egész életet igénybe vevő magatartás egy bizonyos élethelyzetben. (...)

A filozófia megtérés, amely felkavarja egész életünket, és teljesen megváltoztatja azt, aki filozofálásra adja a fejét” (Hadot 2012, 12–13). A kései sztoicizmus jellemzője tehát az, hogy a teória és a gyakorlat viszonyában a gyakorlat kiemelkedő szerepét emelik ki a korszak filozófusai. Mindez nem azt jelenti, hogy nem látták volna be az elmélet jelentőségét, vagy hogy címszavakban és tömondatokban kifejezhető, populáris filozófiává degradáltak volna a sztoicizmust. Egyrészt azonban sok tekintetben szívesen hagyatkoztak a sztoicizmus már meglévő zénóni–chrysipposi gondolataira. Epiktétos, a kései sztoa legnagyobb újítója, kijelenti egyik tanítványának: „Te pedig állj neki, és alkalmazd a tanultakat! Mert nem érvekre van most szükség, már dugig vannak a könyvek a

sztoikusok érveivel. Mire van most szükség? Olyan emberre, aki alkalmazni tudja az érveket, aki tanúbizonyosságot tud tenni róluk a gyakorlatban” (*Beszélgések* I. 29. 55–56).

Ez a kijelentés nem meglepő, ha figyelembe vesszük, hogy a kései sztoicizmus korszakának általános jellemzője a korábbi, addig már klasszikusnak számító szövegek olvasása és értelmezése. Epiktétos iskolájában például ez szerves részét képezte az óráknak. A régebbi szövegekhez való visszanyúlás nemcsak sztoikus primer szövegeket jelentett, hanem egyrészt más filozófiai iskolákra való kitekintést, másrészt pedig kommentárokat is. A sztoicizmus korai szakaszában elképzelhetetlen lett volna Platónról vagy Aristoteléstől meríteni, ám a középső sztoától kezdve éppen ezt láthatjuk, és a tendencia egyre erősödik. Seneca az *Erkölcsei levelek* első harmadában annyiszor hivatkozik Epikurosra, hogy a filozófiában járatlan olvasó pusztán a nevek alapján azt gondolhatná, hogy Seneca epikureus filozófus. Michael Frede szerint a klasszikusokra – mégpedig nemcsak mint filozófusokra, hanem mint autoritásokra – való hivatkozás egyfajta kulturális pesszimizmus jele, amelynek lényege, hogy a korábbi időszakot bölcsőbbnek tekintették. Az ősi bölcsességhez kell visszanyúlni – ennek a törekvésnek a folyamánként új kiadásai jelentek meg a régi szövegeknek. Nem szabad elfelejteni, hogy a kései sztoicizmus korszakához képest több száz éves szövegekről van szó, amelyeket az akkori olvasó nehezen értett meg. Éppen ezért kezdett virágozni ebben az időszakban a kommentáriródalom és a szöveggyűjtemények (*apophthegmata*), kiadása (Algra–Barnes–Mansfeld–Schofield 2008, 783–785).

Ennek a tendenciának akadtak támogatói és ellenzői is a korszakban. Epiktétos azt tanácsolja, hogy akinek Chryszippos elsöre nehezen érthető, az kezdje inkább a kommentárokkal (*Beszélgések* I. 17. 16–18). Seneca ellenben azon bosszankodik, hogy korának gondolkodói inkább filológusok, mint filozófusok (*Erkölcsei levelek* 108). Hadot öt lépésben foglalja össze azt a folyamatot, amelynek során a filozófia életmódból könyvekben leírt, értelmezésre váró szöveggé alakult át (Hadot 2002, 270–273). Másrészt pedig kifejezetten ellene voltak a pusztán elméleti jellegű fejtegetéseknek, amelyeknek gyakorlati haszna a legjobb indulattal vizsgálva sincs. Seneca elítéli azokat az embereket, akik szofizmák vizsgálatával vagy egyéb, erkölcsileg semleges tudományokban való elmerüléssel töltik az idejüket ahelyett, hogy a bölcsességre törekednének (*Erkölcsei levelek* 45). A filozófiának viszont gyakorlati haszna van, ezért ennek megfelelően kell hozzáállni. Epiktétos híres példája szerint egy építésztlől furcsa lenne, ha abban látna mestersége lényegét, hogy a házépítésről beszél ahelyett, hogy ténylegesen felépítene egy házat (*Beszélgések* III. 21. 4). Harmadrészt sosem bátorították az elmélet megtanulását csak amiatt, hogy el lehessen mondani, hogy az adott ember mennyire művelt. A központi kérdés számukra az volt, hogy miként ültethető a teória a gyakorlatba. Összefoglalva tehát, mindhárom szerző a gyakorlat kiemelkedő szerepét hangsúlyozza a *paideián* belül.

- 4 A bölcs politikai szerepvállalásának kérdése kapcsán fontos figyelembe venni, hogy a filozófusok általános megítélése drámaian változott a Kr. u. első két évszázadban. Augustus császárságától (Kr. e. 27 – Kr. u. 14) kezdve nagy megbecsültségnek örvendtek a filozófusok, többek között általában mint a császár nevelője és tanácsadója. Ez a gyakorlat Nero uralkodásának (Kr. u. 54–68) egy pontjáig, Kr. u. 62-ig jellemző volt, amikor egy Néro elleni összeesküvésnek vélt vagy valós részese volt Seneca és több más sztoikus filozófus. Seneca öngyilkosságának ezek a történések a közvetlen előzményei. A filozófusokon rajta maradt a negatív bélyeg a következő évtizedekre. Epiktétos mesterét, Musonius Rufust például életében kétszer is száműzték. Kr. u. 117 – 192 közötti időszakban ismét virágkor következett Hadrianus uralkodásától kezdve, aki szívügyének tekintette az intellektuális élet fellendítését. A filozófia kitüntetett szerepét mi

sem érzékelteti jobban ebben az időszakban, mint az a tény, hogy Marcus Aurelius császársága ezekre az évtizedekre esik (Inwood 2003, 34–35).

- 5 Bizonyos értelmezések szerint a bölcs nem mentes az érzelmektől a korai sztoában sem, csak nem hagyja, hogy ezek megzavarják (Algra–Barnes–Mansfeld–Schofield 2008, 704). A sztoikusok emócióiról vallott nézeteinek újszerű megközelítéséhez lásd: Graver, M. R. 2007: *Stoicism and Emotion*. Chicago: The University of Chicago Press. A korai sztoában a lélek egységes, Panaitiosnál kettős, Poseidóniosnál már hármas felépítésű. Seneca szerint létezik a vezérlő lélek rész (*hégemonikon*), amelynek van egy értelem nélküli és egy értelmes része. Az értelmes rész, amely az isteni értelemről származik, nem hagyatkozik másra és neki alárendelt az értelem nélküli rész (*Erkölcsei levelek* 92).
- 6 A középső és a kései sztoában a bölcsé válás mozzanata kevésbé hirtelen és radikális, mint a korai sztoában. Brouwer bemutatja a bölcsé válás folyamatának jellemzőit a korai sztoában (Brouwer 2014, 51–91), amelynek a kései sztoa szempontjából is van jelentősége. Brouwer értelmezése szerint a korai sztoában az ellentétes állapotra váltás hirtelen és radikális módon következik be. Az etika területén a hitványságból erény lesz, a logika területén a vélemények tudássá válnak, míg a fizika területén a bölcs istenhez hasonlatossá vagy egyenesen istenivé válik. A változás radikális volta érthető a sztoikus gondolkodásból kiindulva, ugyanis a korai sztoikusok szerint a hitványságnak nincsenek fokozatai: a vélemények egyaránt hibásak, valamint minőségbeli különbség van a *hégemonikon* szintje és a *nus*, vagyis az értelem szintje között (*Erkölcsei levelek* 92). A bölcsé válás jellemzője továbbá, hogy a változást követően a bölcs egy ideig még nincs tudatában annak, hogy bölcsé vált. Plutarchos éppen ezt a pontot illeti kritikával: szerinte elképzelhetetlen, hogy ha a változás ennyire radikális, azt ne lehetne észrevenni. Erre a más területen elért mesterfokú tudás természetével lehet válaszolni, miszerint ha valaki éppen a furulyázás mesterévé vált, akkor ennek nem lesz rögtön tudatában, helyette egyszerűen csak nem hibázik többet. A bölcsesség szempontjából pedig maga a bölcs állapot számít, nem az, hogy ennek az illető tudatában legyen. A korai sztoában tehát a váltás éles és hirtelen történik; a *prokoptónra* vonatkozó elképzelés csak a középső sztoában jelenik meg. A középső és a kései sztoa eszményképe szempontjából ennek ott van jelentősége, hogy feltételezésem szerint hasonló, de kevésbé radikális módon történik a bölcsé válás mozzanata. A különbség annyi, hogy itt nem egyből a hitványságból lesz bölcs, hanem a bölcsességben már előrehaladott emberből. Vö. Epiktétos: *Beszélgések* I. 15. 6.
- 7 Marcus Aurelius kijelenti, hogy fokozatai vannak az emberi gyarlóságoknak, ugyanis a vágyak gyakrabban vezetnek erkölcsi botlásához, mint a harag (Marcus Aurelius: *Elmélkedések* II. 10).
- 8 Seneca bizonyos szempontból megengedő azokkal, akik még csak törekszenek a bölcsesség felé: szerinte például jobb, ha az embernek egyetlen, teljesen kifejtett szenvedélye van, mint ha több, enyhébb fokú szenvedélye (*Erkölcsei levelek* 85).
- 9 Vö. Epiktétos: *Beszélgések* II. 18. 24–26.
- 10 Brouwer elemzésében kimutatja, hogy még a korai sztoicizmus képviselői, mint Zénón, Kleanthés, Sphairios és Persaios sem tartották bölcsnek magukat. Sókratés kapcsán merül fel a kérdés, hogy rá bölcsként tekintettek-e a sztoikusok, vagy elfogadták, amit Sókratés maga vallott, hogy az emberek között ő a bölcsesség, de még nem érte el a bölcsességet (Brouwer 2014, 92–176).
- 11 A sors kérdésének felvetése nem sztoikus újítás. Egyrészt a görögöket régóta foglalkoztatta az elkerülhetetlenség (*moira*) problémája, másrészt pedig Aristotelés tárgyalta részletesen a determináltság kérdését. Maga a determinizmus szó viszonylag új keletű, J. Ritter *Historisches Wörterbuch der Philosophie* című munkájának 2. kötete szerint német nyelvterületről származik a 18. század második feléből (Inwood 2003, 180–181).

- 12 A sztoikusok determinizmusukat arra az elgondolásra alapozzák, hogy minden eseménynek kell hogy legyen oka, és mivel a mindenség egyetlen összefüggő rendszer, egy ok nélkül bekövetkező esemény megzavarná az egész rendszert. Ami véletlennek tűnik az egyes ember számára, az csak annyit jelent, hogy nem látta meg nagyobb összefüggésben az esemény okát. A determinizmussal azért nem volt sok korai sztoikusnak elvi problémája, mert vallották, hogy a világban mindent az értelmes logosz irányít, így világnk minden világ legjobbika. Chrysippos azonban belátta, hogy a szigorúan értelmezett determinizmus esetén nem lehetséges morális felelősségről beszélni, ezért kidolgozta a kettős okság vagy kompatibilizmus elméletét, amelyben összeegyeztethető a determinizmus azzal, hogy cselekedeteink többségéért felelősséget vállaljunk. A kettős okság elméletének lényege, hogy Chrysippos elkülönít főokot és mellékokot, és kijelenti, hogy nemcsak a külső hatások számítanak egy tevékenység esetén, hanem a tárgy vagy élőlény belső szerkezete is. A külső eseményeket nem mi határozzuk meg, de az eseményekre adott választ már igen (Long 1998, 210–215). A sztoikus determinizmus és kompatibilizmus kérdéséhez lásd az alábbi két briliáns monográfiát: Bobzien, S. 1998. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford; Salles, R. 2005. *The Stoics on Determinism and Compatibilism*. Burlington. A probléma Chrysippos kettős okság-elméletével az, hogy összeegyeztethetetlen a korai sztoa cselekvésmoделljével (lásd a 25. jegyzetet). A valódi megoldást Epiktétos fogja nyújtani (lásd alább).
- 13 Bobzien 1998, 342–343.
- 14 „...egyidejűleg kell óvatosnak és határozottnak lennünk: határozottnak a választásunk hatáskörén kívül eső dolgokkal kapcsolatban, óvatosnak a választásunk tárgyát képező dolgok tekintetében” (Epiktétos: *Beszélgetések* I. 19. 40).
- 15 A *proairesis* nem Epiktétos invenciója, a fogalmat előtte Aristotelés és a korai sztoikusok is használták, de más értelemben. „Epiktétos a *proairesis*t a képzetek kezelésének képességével azonosítja (4.5.23), ami annyit jelent, hogy a törekvés, a háritás, a készítés, az elutasítás és az összes velük rokonítható emberi képesség, azaz a tőlünk függő dolgok összessége a *proairesis* hatáskörébe tartozik (1.1.12), annak funkciójaként működik (1.22.10)” (Steiger 2014, 363). A *proairesis* epiktétosi fogalmával kapcsolatban lásd Scaltsas–Mason 2007, 87–98.
- 16 E gondolat eszmetörténeti szerepét hangsúlyozza A. A. Long, aki rámutat arra, hogy a filozófusnak azt a tulajdonságát, miszerint képes felülemelkedni a külső körülményeken és történéseken, nemcsak a sztoicizmus, hanem a mindenkorai filozófus egyik legfontosabb jellemzőjeként ismeri manapság egy művelt átlagember (Long 2002, 119). Noha Epiktétos már életében a sztoicizmus legismertebb élő képviselője volt, mégis szokatlan, hogy egy olyan filozófus ekkora népszerűsége tegyen szert, aki nem volt új irányzat alapítója vagy egy irányzat tudatos megújítója. Népszerűségéhez az járult hozzá, hogy a sztoicizmust elérhetővé igyekezett tenni szélesebb rétegek számára is (Scaltsas–Mason 2007, 2).
- 17 Hagyományos sztoikus modell: esemény à 18 Ahogy Seneca szerint is fontos a közösségi aspektus, úgy Epiktétos szerint is kétféle megfontolást kell szem előtt tartani minden helyzetben. Az első az univerzális szempont, amelynek lényege, hogy emberi lényként részesülünk az univerzális értelembe és ez az egész világot átfogó morális közösség részévé tesz, tehát világpolgárrá válik. A második szempont a közösségben betöltött különböző szerepekkel kapcsolatos. Minden ember közösségi viszonyokba ágyazódva él, amelyek különböző életszerepeket, így különböző kötelességeket rónak rá (Scaltsas–Mason 2007, 140; vö. *Beszélgetések* II. 10).
- 19 Noha Epiktétos tanára, Musonius Rufus gyakran említi a négy kardinális erényt, Epiktétosnál ez egyáltalán nem foglal el központi szerepet. Epiktétosnál az erkölcsi jó választása mint cél kap hangsúlyt. Az erkölcsi jó az értelem szerinti, természettel való összhangban való étellel van összefüggésben, amely a korai sztoicizmus gondolata. Epiktétosnál sajátossága, hogy mindez kifejezetten teleologikus jelleget kap, amelyet jól mutat, hogy Szókratész neve mellett Zeusz neve bukkan fel leggyakrabban a *Beszélgetések* szövegében (Thorsteinsson 2010, 61). Long úgy foglalja össze a különbséget, hogy míg a korai sztoa alulról indulva istenhez érkezett el az etika során, addig Epiktétos felülről, istentől indulva közelít az etikához (Long 2002, 182–184). Epiktétos némelyest ezzel összhangban nem ítélte el a tradicionális vallási nézeteket és szokásokat néhány kortársával és Senecával ellentétben (Thorsteinsson 2010, 64).
- 20 Lásd Platón műveiben a tételt többféleképpen megfogalmazva: *Euthydemos* 281b; *Gorgias* 488a, 509e; *Kisebbik Hippias* 371e–373a, 376b; *Menón* 78a–b; *Prótagoras* 345e, 355e–361b; *Sókratész védőbeszéde* 37a. Epiktétosnál ennek az elvnek a megfogalmazását lásd: *Beszélgetések* I. 17, 18 és II. 26. Senecánál: *Erkölcsi levelek* 21, 61 és 94.
- 21 Inwood 2005, 68.
- 22 Thorsteinsson 2010, 16 és 28–39. Emiatt a rossz tett nem torolható meg a Platón előtti „szemet szemért” erkölcsi parancs szerint (*Erkölcsi levelek* 66). A görög–római világban népszerű metafora szerint az egyes emberek egy test részeként tekinthetők. Ebben a kontextusban nem is vetődhet fel az a kérdés, hogy elfogadható-e az, hogy a kéz ártana a lábnak vagy a szem a kéznek (Seneca: *A haragról* II. 31). A megfelelő emberi viselkedés tehát kötelességeket is jelent, amelyek az emberi közösségből adódnak (*Erkölcsi levelek* 95).
- 23 Seneca azonosítja a jót az erkölcsi jóval, amely egyébiránt elegendő a boldog élethez (*Erkölcsi levelek* 85). Seneca listája a jó tulajdonságairól, hogy az a jó, ami jóvá teszi az embereket; jó sosem ered a rosszból; a jóra való törekvés nem eredményez rosszat és nem is ösztönöz rosszra; illetve Poseidónioszt követve kijelenthető, hogy a jó a léleknek nagyságot, önbizalmat és gondtalanságot kölcsönöz (*Erkölcsi levelek* 87). A rossz az, ami az erkölcsi cselekvővel rosszat tesz, tehát olyan módon árt neki, hogy hitványabbá teszi (*Erkölcsi levelek* 85). Tekintve, hogy ez nem mondható el például a szegénységről, a fájdalomról vagy Seneca közkedvelt témájáról, a halálról, ezek nem minősülnek rossznak.
- 24 A sztoikus filozófia három területe kölcsönösen feltételezi egymást, a tanulás sorrendje mégis megszabott a kora sztoában. Diogenész Laertios arról számol be, hogy Zénón és Chrysippos a logika, fizika, végül az etika sorrendet tartották helyesnek (DL VII. 40), míg Plutarchos szerint Chrysipposnál fordított a fizika és az etika sorrendje. Sextus Empiricussal is megjelenik ez az eltérő vélemény: egyszer az etika szerepel az utolsó helyen (*A pürrhónizmus alapvonalai* II. 13), máskor pedig a fizika.
- 25 Seneca és Marcus Aurelius nem alapítottak iskolát, és oktatóként sem tevékenykedtek. Egyetértek Christopher Gill véleményével, miszerint Seneca a hatalom középpontjában álló személyiség volt, aki bár sztoikus filozófusként tekintett magára és jelentős sztoikus műveket ír, mégsem gondolt magára sztoikus tanítónak, ahogy Marcus Aurelius sem. A filozófuscászár érdeklődésének középpontjában az állt, hogy az általa csodált sztoikus tanokat miként tudja alkalmazni a saját életére. Velük szemben Epiktétos egyértelműen sztoikus tanítónak lép fel és Nikopoliszban saját intézményt is alapított (Inwood 2003, 37).
- 26 Epiktétos megengedte a szövegek önálló olvasását, de a hangsúly nem ezen volt (*Beszélgetések* IV. 4. 14–18). Noha Seneca ajánlja, hogy szövegeket tanulmányozzon az ember, az *Erkölcsi levelek* jelentős részében küld is ilyen megfontolásra szánt gondolatokat Luciliusnak, ám az élőlőzöt ő is hasznosabbnak tartotta (*Erkölcsi levelek* 6). A beszéd kiemelkedő szerepével kapcsolatban érdekes megjegyezni, hogy az ókori ember számára megszokott volt, hogy fennhangon beszél önmagához (lásd Hadot 2010, 32). Ezt javasol-

- ja Epiktétos is, méghozzá séta közben, rendszeresen (*Beszélgetések* III. 14. 1). A szóbeli tanítás nem azt jelenti, hogy a filozófusnak a retorikát kiemelten kell tanulmányoznia: „A filozófia ezzel szemben cselekedni tanít, és nem beszélni; azt követeli, hogy mindenki a saját belső törvénye szerint éljen, hogy élete ne álljon ellentétben beszédével, s hogy maga az élet, bensőleg tekintve, minden cselekedetben ugyanazt a színezetet mutassa” (*Erkölcsei levelek* 20). Ennek megfelelően a szóban történő tanításnál a példamutatás hatékonyabb (Seneca: *Erkölcsei levelek* 6), így a sorrend a következő: íráskor tanulmányozása, szóbeli tanítás, példamutatás. A szóbeliség antikvitásban játszott szerepéről lásd Entralgo, P. L. 1970. *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*. New Haven.
- 27 Hadot 2010, 21. A *diatribé* használata Epiktétosnál mesterére, Musonius Rufusra vezethető vissza, akitől 21 *diatribé* maradt ránk, az is Rufus egy tanítványának, Luciliusnak a lejegyzése révén. A *diatribé* egy tanító jellegű, közvetlen hangnemben megírt rövid értekezés. Jellemzője a keretszenika, amelynek keretében egy adott élethelyzetből adódó kérdéssel kezdenek és ehhez a végén visszatérnek, így az értekezés keretet kap. A közérthetőséget könnyíti az egyszerű szóhasználat, az ismétlődő címszavak és szófordulatok, a szemléletes példák, figyelemfelkeltő kérdések, időnként pedig a párbeszédese forma. Lásd Fodor Nóra előszavát: Rufus, M. 2009. *Etika, család, politika. Musonius Rufus értekezései*. Budapest, xi–xiii.
- 28 Az epiktétosi lélekerápia és három toposz kifejtéséhez lásd Steiger 2014, 323–352.
- 29 Szókratész azon nézetét követve, miszerint a vizsgálatnak nem alávetett életet nem érdemes élni, Epiktétos szerint a képzeiteinknek minden esetben az alábbiakat kell mondanunk: „»Várj csak, engedd, hogy megvizsgáljam, mi vagy te és honnan jössz« – ahogy az éjjeliőrök szokták mondani: »Igazold magad! Megvan-e rajtad a természet jeles, amellyel egy elfogadásra érdemes képzetnek rendelkeznie kell.«” (*Beszélgetések* III. 12 és 15).
- 30 Az epiktétosi három toposzt *askésis*, tehát gyakorlás révén lehet megvalósítani. A testedzéssel való rokonságát hangsúlyozza Cooper, amikor „edzés”-nek fordítja az *askésist*, de rámutat arra is, hogy az önfejlesztés is helyes fordítás ebben a kontextusban (Scaltsas–Mason 2007, 15). Steiger fontos megkülönböztetést tesz, amikor megkülönbözteti az *askésist* a *meleté* fogalmától: „A valóságos élethelyzetben végzett gyakorlás neve: *askésis* (*askein*), illetve *gymnasia* (*gymnazein*), az elképzelt élethelyzetekben végzett meditatív gyakorlás neve *meleté* (*meletan*)” (Steiger 2014, 357).
- 31 A *meleté* általánosan bevett fordítása a meditáció lett: „ez az ókori gyakorlat ugyanis elég jól kifejezi azt, amit a modern korban meditációnak hívunk: az arra való törekvést, hogy magunkévá tegyünk, élővé alakítsunk a lelkünkben egy gondolatot, egy fogalmat, egy alapelvet. Nem szabad azonban elfelejtetünk, hogy a meditáció gyakorlat, a gyakorlat pedig meditáció” (Hadot 2010, 18).
- 32 Steiger 2014, 338.
- 33 Hadot 2010, 135. Hadot felsorolja az eredeti szöveghelyeket is, ahol Marcus Aurelius megemlíti ezeket a kérdéseket. Marcus Aurelius: *Elmélkedések* II. 4, III. 11, IV. 21, VII. 29, VIII. 11, IX. 25, IX. 37, X. 9, XII. 10, 18, 29.
- 34 Hadot 2010, 132 és az alábbi eredeti szöveghelyek: Marcus Aurelius: *Elmélkedések* III. 11, IV. 44, V. 13, VI. 13, VIII. 24, IX. 32, XII. 2.
- 35 Hadot 2010, 140–144.
- 36 Uo. 45. „A sztoikusok szerint az idő a végtelenségig osztható, és ezért a jelen szigorú értelemben nem létezik, de az elfogad-ták, hogy a tudat által megélt jelennek van kiterjedése (*platos*). Az emberi tudat képes »behatárolni« a jelent; ennek két célja van: egyrészt elválasztani a tőlünk függő (jelen) és a tőlünk független (múlt, jövő) dolgokat, másrészt pedig a múltó (de azért némi »kiterjedéssel« bíró) pillanatra korlátozni azokat az eseményeket, amelyek rossz hatással lehetnek ránk” (Hadot 2010, 134).
- 37 Seneca az idő fontosságának taglalásával indítja az *Erkölcsei leveleket*, miszerint az idő három módon csúszhat ki az ember kezei közül. Az első mód, amikor mások nyíltan, a második mód, amikor mások titkon rabolják az időnkét, a harmadik mód pedig az, amit az ember maga hagy kifolyni hanyagul a kezei közül. Seneca szigorúságát jelzi, hogy az általa erkölcsi szempontból semlegesnek ítélt irodalommal akkor se tudna foglalkozni, ha kétszer ennyi ideje lenne. Marcus Aurelius szintén az időpazarló tevékenységek közé sorolja az irodalmat, a szofisták tevékenységét, a szillogizmusokkal való foglalatalkodást és az ég csodáinak vizsgálatában való elmerülést (*Elmélkedések* I. 17). Marcus Aurelius így vélekedik: „Nincs szálnalmasabb annál az embernél, aki mindent sorban körülvizsgál, a »föld gyomrának« – mint mondják – titkait akarja feltárni, embertársa lelkivilágába próbál találgatással behatolni, s nem veszi észre, ha a benne lakó géniusz figyel, s azt tiszteli őszintén. Azt tisztelni pedig annyit jelent, mint tisztán megőrizni a szenvedélytől, léhaságtól, a zúgolódástól amiatt, amit az istenek és emberek velünk tehetnek” (*Elmélkedések* II. 13). Ugyanígy a külsőségekkel kapcsolatban is a mértékletes ésszerűségekre kell törekedni, más csak az alábbi érvelés alapján is: „Amit a természet kíván, az könnyen megszerezhető, és szinte előttünk van. A fölösleges dolgok miatt verejtékezünk..., holott az, ami elég, kéznél van” (*Erkölcsei levelek* 8). A külsőségek elérésére azért sem érdemes időt szánni, mert: „Azt az értéket, amelyet más adhatott, el is lehet venni” (*Erkölcsei levelek* 8), valamint azért sem, mert a gazdagság inkább megakadályoz a filozófiában, mint a szegénység, hiszen több időt vesz el és többre vágyásra készítt (Erkölcsei levelek 17). Hadot egészen odáig elmegy, hogy kijelenti: „a jelen pillanatra való összpontosítás a lelkigyakorlatok lényege: ez szabadít meg a mindig a múltból és a jövőből fakadó szenvedélyektől (...) a pillanatra összpontosít, mely a maga szűkös keretein belül mindig uralható, mindig elviselhető; és ez nyitja meg szellemünket a kozmikus tudatra, mert felhívja a figyelmet minden pillanat végtelen értékére” (Hadot 2010, 17).

Bibliográfia

Források

- Aphrodisiaszi Alexandros 2006. „Az uralkodókhoz a sorsról”: Bugár M. István – Lautner Péter (szerk.). *Sors és szabadság: Az emberi autonómia problémája az antik filozófiában a Kr. u. II. századig*. Kairosz, Budapest, 147–234.
- Epiktétosz 2014. *Epiktétosz összes művei*. Steiger Kornél fordításában és jegyzeteivel. Gondolat, Budapest.
- Hicks, R. D. (szerk.) 1925. *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*. Heinemann, London.
- Marcus Aurelius 2000. *Elmélkedések*. Kossuth, Budapest.
- Musonius Rufus 2009. *Etika, család, politika. Musonius Rufus értekezései*. Jel, Budapest.
- Seneca 2004. *Seneca prózai művei. I–II*. Szenzár, Budapest.
- Sextus Empiricus 1998. „A pürrhonizmus alapvonalai”: Kendeffy G. – Lautner P. (szerk.): *Antik szkepticizmus: Cicero- és Sextus Empiricus-szövegek*. Atlantisz, Budapest.

Szakirodalom

- Algra, K. – Barnes, J. – Mansfeld, J. – Schofield, M. 2008. *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge.
- Annas, J. 1994. *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley.
- Brouwer, R. 2014. *The Stoic Sage: The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates*. Cambridge.
- Cooper, J. 2004. *Knowledge, Nature, and the Good*. Princeton. New Jersey.
- Hadot, P. 2010. *A lélek iskolája*. Budapest.
- Inwood, B. (szerk.) 2003. *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge.
- Inwood, B. 2005. *Reading Seneca: Stoic Philosophy in Rome*. Oxford – New York.
- Long, A. A. 2002. *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford.
- Long, A. A. 1998. *Hellenisztikus filozófia*. Budapest.
- Scaltsas, T. – Mason, A. S. (szerk.) 2007. *The Philosophy of Epictetus*. Oxford – New York.
- Steiger K. 2014. „A sztoikus etika és Epiktétosz lélekerápiája”: *Epiktétosz 2014*, 323–352.
- Thorsteinsson, R. 2010. *Roman Christianity and Roman Stoicism: A Comparative Study of Ancient Morality*. Oxford.

Imre Flóra (1961) gimnáziumi tanár,
PhD-hallgató, kutatási területe az
Augustus-kori líra.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Mit hagyott Horatius Philippinél? Ho-
ratius, Ódák II. 7 és III. 14 (2011/1).

Animosus infans

Költővé avatás Horatius III. 4. ódájában

Imre Flóra

Horatius a *carmen*ekben nem sokszor mesél az életéről. Van mégis néhány olyan történet, amelyet – általában csak mintegy mellékesen, valami általánosabbhoz kapcsolva – elmond. Ilyen például a farkas, amely elmenekült a szerelmi dalt éneklő költő elől (I. 22), a fa, amely ledőlve csaknem agyonütötte (II. 13, II. 17, III. 8), a Bacchusszal való találkozás (II. 19), sőt bizonyos értelemben a Philippi csatából való megmenekülés története is (II. 7).¹ Magánmítoszok ezek, maguk mögött valami sajátos jelentés auráját felvillantó kis történetek, amelyek az adott szövegekbe sokszor alig látszanak illeszkedni.

Hasonló történetet olvashatunk a III. 4. ódában is. A Calliope múzsához címzett *invocatió*t követően a költő máris úgy érzi, mintha teljesült volna a kérése, s a „szent ligetekben” bolyongana. (Az óda egészének latin szövegét és általam adott értelmező prózafordítását lásd a margón; a vers általam készített műfordítása a keretes részben olvasható.) Ezt követi az alábbi kis történet elbeszélése:

*Me fabulosae Volture in Apulo
nutricis extra limina Pulliae
ludo fatigatumque somno
fronde nova puerum palumbes*

*texere, mirum quod foret omnibus
quicumque celsae nidum Aceruntiae
saltusque Bantinos et arvum
pingue tenent humilis Forenti,*

*ut tuto ab atris corpore viperis
dormirem et ursis, ut premerer sacra
lauroque conlataque myrto,
non sine dis animosus infans.*

Engem az apuliai Voltur-hegyen, mikor mesebeli/mesélő/mesékkel teli dajkám, Pullia küszöbét elhagytam, és a játéktól elfáradva elaludtam, gyerekkoromban friss lombbal fedtek be a vadgalambok, amit mindenki csodálatosnak találhatott, aki csak a magas Aceruntia fészkében lakott, vagy a bantiai hegyen, vagy a paraszti/falus/egyszerű Forentum kövér mezein; úgyhogy a veszedelmes viperáktól és a medvéktől biztonságban aludtam, befedett a szent babér és a felhalmozott myrtus engem, aki – bár kiskoromban voltam – nem az istenek segítségével és (már akkor) lélekkel teli voltam.

III. 4. 9–20

Vannak filológusok, akik valóságos, önéletrajzi eseményként értelmezik ezt a történetet.² Én azt gondolom, mindegy is, hogy mennyi a történet valóságalapja: fontosabb – vagy legalábbis az irodalmi értelmezés szempontjából termékenyebb – a szerkezetét megvizsgálni.

Horatius: Carm. III. 4

*Descende caelo et dic age tibia
regina longum Calliope melos,
seu voce nunc mavis acuta
seu fidibus citharave Phoebi.*

*Auditis? An me ludit amabilis
insania? Audire et videor pios
errare per lucos, amoenae
quos et aquae subeunt et aerae.*

*Me fabulosae Volture in Apulo
nutricis extra limina Pulliae
ludo fatigatumque somno
fronde nova puerum palumbes*

*texere, mirum quod foret omnibus
quicumque celsae nidum Aceruntiae
saltusque Bantinos et arvom
pingue tenent humilis Forenti,*

*ut tuto ab atris corpore viperis
dormirem et ursis, ut premerer sacra
lauroque conlataque myrto,
non sine dis animosus infans.*

*Vester, Camenae, vester in arduos
tollor Sabinos, seu mihi frigidum
Praeneste seu Tibur supinum
seu liquidae placuere Baiae;*

*vestris amicum fontibus et choris
non me Philippis versa acies retro,
devota non extinxit arbor
nec Sicula Palinurus unda.*

*Utrumque mecum vos eritis, libens
insanientem navita Bosphorum
temptabo et urentis harenas
litoris Assyrii viator,*

*visam Britannos hospitibus feros
et laetum equino sanguine Concanum,
visam pharetratos Gelonos
et Scythicum inviolatus amnem.*

*Vos Caesarem altum, militia simul
fessas cohortes abdidit oppidis,
finire quaerentem labores
Pierio recreatis antro;*

*vos lene consilium et datis et dato
gaudetis, almae. Scimus ut impios
Titanas immanemque turbam
fulmine sustulerit caduco,*

*qui terram inertem, qui mare temperat
ventosum et urbes regnaque tristia
divosque mortalisque turmas
imperio regit unus aequo.*

Nekem úgy tűnik, hogy legalább kétféle narratív alapséma szervezi e történetet, nem is annyira egymásra rétegezve, hanem inkább egymásba oldódva: a beavatási mítosz és a mese. (Ez a kétféle narratíva természetesen sok szövegben jelentkezik együtt; úgy tűnik, a beavatási mítoszok gyakran mesei formában őrződnek meg a hagyományban.)³

Beavatás

Tekintsük át először a beavatási mítosz elemeit! Maga a történet a következő: a kisgyermek kiszakad megszokott környezetéből (elhagyja dajkája házát), és idegen (sötét, fenyegető) erdei környezetbe kerül. Itt elalszik, védelmező állatok (madarak) befedik friss lombokkal, és így megmentik attól, hogy más, veszedelmes, (megevással/elnyeléssel) fenyegető állatok megöljék, majd valahogyan – nem derül ki, hogyan – visszakérül az eredeti környezetébe, ahol megmenekülését/jelenlétét az egyszerű emberek csodálatosnak/istenektől megszenteltnek találják.

Ez az eseménysor megfelel egy beavatási szertartás forgatókönyvének: a beavatandót elválasztják anyjától (itt dajkájától), megszokott (gyermeki) környezetétől, visszakérül az ős-káoszt (rendezetlenséget) jelképező vadonba, itt meghal (elalszik, eltetemik), sőt szörnyek felfalják (bár Horatius ezt negatív formában meséli el: a galambok megvédik attól, hogy az ártó vadállatok áldozata legyen); végül újjászületik, feltámad, és megváltozott létállapotban (csodaként, szentként) tér vissza a világba.

A történet motívumai beavatási típusúak; egyes elemek az ifjak felnötté avatására, mások a sámánok,⁴ a „szent szakértői” beavatására utalnak.⁵ A kétféle beavatás természetesen összefügg: az ifjak felnötté avatása is a profán létezésből a szenthez való eljutás, hiszen csak a szakralitás megélésével válhatnak a közönség teljes jogú tagjaivá; ennek a szakralitásnak egy magasabb foka az, amelyre azok juthatnak el, akik valamilyen módon meghaladják emberi létállapotukat, a természetfölötti lényekkel különleges kapcsolatba kerülnek, ezáltal elnyerik oltalmukat, sőt, bizonyos tekintetben hasonlónak válnak hozzájuk: ők lesznek „a szent szakértői”.⁶

Trencsényi-Waldapfel Imre Hésiodos kapcsán párhuzamot von⁷ a költői és a prófétai elhívás jellemzői között. Ő ugyan nem említi a „beavatás” kifejezést, de az elemek, amelyekről beszél, erre utalnak. Talán érdemes a horatiusi mítoszt összevetni a Trencsényi-Waldapfel szerint Hésiodos „prófétaságára” utaló motívumokkal.⁸ Trencsényi-Waldapfel szerint az elhívás első jellemzője a látomás-szerűség. Hésiodosnál ez lényegében csak a Múzsák megjelenése (*Theogonia* 22–23), amiről nem tudjuk meg egyértelműen, hogy álomszerű vagy valóságos. Horatiusnál az álomszerűség sokkal hangsúlyozottabb. Az 5. sor *auditis?* kérdése eleve a tapasztalás bizonytalanságára utal, amelyet csak a másik szubjektum segítségével ellenőrizhetnénk, ezért szükséges a többes szám második személyű megszólított, a fiktív beszédhelyzet megteremtése. Ugyanerről a bizonytalanságról tanúskodik a *videor* passzív igealak, amely azt érzékelteti, hogy csupán a zárt belső világ érhető el a beszélő számára, nem dönthető el, hogy amit tapasztal, mennyiben objektív valóság.

Trencsényi-Waldapfel jellemző elemként említi a találkozás helyszínét is, a hegyet, egyrészt a magasság átvitt, szimbolikus jelentése miatt, másrészt a tér köznap világon kívüli eső volta miatt. Ez a jellemző valóban hangsúlyos Hésiodosnál is, Horatiusnál is (ahogy általában a beavatási szertartásokban is).⁹ Hésiodos „szent Helikón lejtőjén őrizgette a nyáját” (*Theogonia* 23; Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása). Horatiusnál egyrészt a Múzsák jelenbeli megjelenésének helye is ilyen világon kívüli pont, másrészt a költői elhívás mítosza is hangsúlyozottan a hétköznapi környezeten kívül (*extra limina*), ráadásul egy hegyen (*Volture in Apulo*) játszódik.

Trencsényi-Waldapfel szerint jellemző elem a csoda is. A Hésiodos-szöveg csodája nem annyira az érzékelhető világban történik (a babérágból bot, *sképtron* lesz), sokkal fontosabb eleme a belső változás, a költői képesség isteni adománya:

...s adták friss ágát a babérnak, hogy leszakasszam,
botnak, megbámulni valót, meg az isteni hangot
ültették el bennem.

Theogonia 30–32

A horatiusi csoda „kidolgozottabb”. A gyerekkori jelenetben a galambok (nyilván valamiféle istenség lépviselei – talán Venusé, de a galamb már az égei kultúrákban is a nehezen körülírható, de alapvető szerepű anyaistennő kísérője)¹⁰ friss lombbal (*fronde nova*) befedve rejtik el az alvó kisgyermeket, aki így épen (*tuto corpore*) menekül meg az itt még kissé mesebelinek, toposz-szerűnek tűnő veszedelmektől (*atris... viperis, ursis*), amit a környék népe is csodálatosnak (*mirum*) talál. Másrészt a következő sorokban (21–24) a társadalmi felemelkedés (*tollor*) is bizonyos mértékig csodaszerűnek tűnhet,¹¹ majd a felnőtt költő megmenekülése az immár valószínű veszélyektől (*versa acies... devota... arbor*; 26–27) is a Múzsák kivételes kegyelmének jele. Harmadrészt a 28–36. sorokban ismét a távoli tájak mesés veszélyei jelennek meg, amelyekkel a költő a Múzsák segítségével bízza bátran szembe szállna.

A csodával hozza kapcsolatba Trencsényi-Waldapfel a költői elhivatásnak azt a motívumát is, hogy az egész jelenetet általában valamiféle bizonytalanság, lebegés jellemzi. Hésiodosnál ez elsősorban a Múzsák énekében mutatkozik meg:

*Tudjuk a sok füllentést, mind a valóra hasonlót,
tudjuk zengeni mégis a színigazat, ha akarjuk.*

Theogonia 27–28

Horatiusnál ez az elem is hangsúlyosabb. A fentiekben már említettem a Múzsák megjelenésével kapcsolatban a percepció bizonytalanságát, de ide kapcsolható az önkívület motívuma is: *an me ludit amabilis insania?* (5–6).

Végül van még egy rendkívül érdekes gondolata Trencsényi-Waldapfelnek a felavatott költő és az őt kiválasztó istenség viszonyáról, hogy tudniillik a halandó költő tudása – mivel ő az időbeliség folyóján sodródik, és így híján van az igazi létezés megélésének – csak a múltra és a jövőre vonatkozik, a jelen viszont, a változásnak ki nem tett lényeg csupán az istenségé lehet, ezért mondja Hésiodos először magáról azt, hogy „hirdessem, mi leszen s volt” (*Theogonia* 32), majd később a Múzsákról: „zengve a himnuszt és hirdetve, mi van, mi leszen s volt” (38). A horatiusi szövegben is található nyoma ennek a felfogásnak: a felavatási jelenetben a költő személyéhez kapcsolódó igék múltban (*texere, non extinxit*) vagy jövőben (*temptabo, visam*) állnak, sőt, a gyermekkora való emlékezés gesztusa is erre utalhat (*infans*). A Múzsák tevékenysége viszont a jelenhez kapcsolódik (*recreatis, datis, gaudetis*), sőt a költőre vonatkozó egyetlen jelen idejű megállapítás is hozzájuk kapcsolódik: *vester... tollor* (21–22).

Összefoglalva tehát a költővé avatás, az elhivatás személyes mítosza sok, a hésiodoséhoz hasonló elemet tartalmaz, amelyek – úgy tűnik – a költői elhivatást (a prófétához hasonlóan) a beavatási szertartások köréhez csatolják. Vizsgáljuk meg közelebbről is a 9–20. sorok beavatáshoz kapcsolható elemeit!

Beavatási típusú motívumok tehát először is a helyszínnek. Az erdő általánosan jellemző helye a beavatási szertartásoknak. A jelen esetben a szövegből kiderül az is, hogy hegyvidéken járunk (*celsae nidum Aceruntiae, saltusque Bantinos*) – a hegy, a magasság, a felemelkedés (mint ahogy más vallási közegekben a Világfa is) *axis mundi*, amely közlekedési lehetőséget biztosít az itteni világ és a „túli” világ között; a sámánbeavatás motívuma, az égbeszállás jelképe. Másfelől a szereplők is a beavatásra jellemzőek: elsősorban a gyermek (erről később még ejtek néhány szót), a beavatandó, másrészt az állatok, akik részint segítő-védő szellemek (galambok), részint a beavatást végző démonok (kígyók, medvék), sőt szent növényeik képében megjelennek az istenségek is, akik magukhoz fogadják, megszentelik a leendő különleges képességű embert: a babér Apollóra utal, a mirtusz Venusra (az ő személyükre is visszatérek még). Megjelenik nem utolsó sorban a

*Magnum illa terrorem intulerat Iovi
fidens iuventus horrida brachii
fratresque tendentes opaco
Pelion imposuisse Olympo.*

*Sed quid Typhoeus et validus Mimas
aut quid minaci Porphyrion statu,
quid Rhoetus evolsisque truncis
Enceladus iaculator audax*

*contra sonantem Palladis aegida
possent ruentes? Hinc avidus stetit
Volcanus, hinc matrona luno et
nunquam umeris positurus arcum,*

*qui rore puro Castaliae lavit
crinis solutos, qui Lyciae tenet
dumeta natalemque silvam,
Delius et Patareus Apollo.*

*Sed quid Typhoeus et validus Mimas
aut quid minaci Porphyrion statu,
quid Rhoetus evolsisque truncis
Enceladus iaculator audax*

*contra sonantem Palladis aegida
possent ruentes? Hinc avidus stetit
Volcanus, hinc matrona luno et
nunquam umeris positurus arcum,*

*qui rore puro Castaliae lavit
crinis solutos, qui Lyciae tenet
dumeta natalemque silvam,
Delius et Patareus Apollo.*

*Vis consili expers mole ruit sua;
vim temperatam di quoque provehunt
in maius; idem odere vires
omne nefas animo moventis.*

*Testis mearum centimanus gigas
sentientiarum, notus et integrae
temptator Orion Dianae,
virginea domitus sagitta.*

*Iniecta monstris Terra dolet suis
maeretque partus fulmine luridum
missos ad Orcum; nec peredit
impositam celer ignis Aetnen,*

*incontinentis nec Tityi iecur
reliquit ales, nequitiae additus
custos; amatorem trecentae
Pirithoum cohibent catenae.*

Szállj le az égből, és nosza, énekelj fuvoláddal hosszú dalt, Calliope királynő, vagy – ha inkább úgy akarod – éles/magas/szellemes hangon/szólóban, vagy Phoebus lantjával vagy citharájával.

Halljátok? Vagy csak játszik velem valami szeretetreméltó örültség? Úgy tűnik, hogy én hallom, és isteni (szent) ligetekben bolyongok, amelyekben kellemes vizek és szellők jelennek meg.

Engem az apuliai Voltur-hegyen, mikor me-sebeli/mesélő/meséssel teli dajkám, Pullia küszöbét elhagytam, és a játéktól elfáradva elaludtam, gyerekkoromban friss lombbal fedtek be a vadgalambok,

amit mindenki csodálatosnak talált, aki csak a magas Aceruntia fészékében lakott, vagy a bantiai hegyen, vagy a paraszti/falusi/egyszerű/sík Forentum kövér mezein;

úgyhogy a veszedelmes viperáktól és a medvéktől biztonságban aludtam, befedett a szent babér és a felhalmozott myrtus engem, aki bár kisgyermek voltam, nem az istenek segítségével nélküli és (már akkor) lélekkel teli voltam.

A tietek vagyok, Camenák, a tietek, amikor felmegyek a meredek sabín hegyekre, vagy amikor (inkább) a hideg Praeneste tetszik nekem, vagy a lejtős Tibur, vagy a forrásokkal teli/tiszta vizű Baiae;

mivel a ti forrásaitok és kartáncaitok barátja voltam, nem pusztított el engem Philipinnél a visszafordult/hátráló hadsör, sem az átkozott fa, sem Palinurus szicíliai hullámával.

Bárhogy is, ha ti velem lesztek, szívesen meg fogom kísértetni hajósként akár az őrvölgő Bosphorust és utazóként az asszír part égető homokját,

meg fogom látogatni a vendéggel szemben vad britannusokat és a lóvért szerető concanust/concanusokat, meg fogom látogatni a tegzes gelonusokat és a szkütha folyót, úgy, hogy nem ér semmilyen bántalom.

A dicső Caesart, mihelyt a katonáskodástól elfáradt csapatait elhelyezte a városokban, és fáradalmi befejezését keresi, ti üdítitek fel/te-remtitek újjá a pieriai barlangban;

ti adtok szelíd tanácsot, és örvendeztek az adott tanácsnak, jóságosak. Tudjuk, hogy hogyan pusztította el az istentelen Titánokat és a hatalmas lázadást lecsapó villámával az,

profán tömeg is, a közösség, akik számára a megváltozott létállapotú beavatott szentként, csodaként mutatódik fel.

Érdemes számba venni azokat a kifejezéseket, amelyek – véleményem szerint – kapcsolatba hozhatóak a beavatási elbeszélések jellemző elemeivel. Megkísérlem elkülöníteni a már említett kétféle beavatási típust, bár a későbbiekben látni fogjuk, hogy ez meglehetősen problematikus. Először lássuk tehát az ifjúvá avatási szertartásokra jellemző motívumokat:

1. *nutricis extra limina Pulliae*¹² – „dajkám, Pullia küszöbén kívül”: az „anyától” való elszakítás, a gyermeki (öntudatlan és profán) lét vége.¹³
2. *fatigatumque somno* – „az álomtól elnyomva”: a virrasztás, nem-alvás alapvetően beavatási próbatétel,¹⁴ amely az emberi létállapot meghaladására, a halhatatlanság elérésére tett kísérlet (s mint ilyen, sok mítoszban, mesében szerepel Gilgamestől Csongorig). Másrészt az elalvás, az álom a (beavatási) halál jelképe, amelyet majd feltámadás, új, értékeesebb, a szenttől telített életre születés fog követni.
3. *fronde nova... texere* – „friss lombbal... befedtek”: a beavatási szertartásokban általában központi szerepet játszik az erdőben álló, ágakból, lombokból készült beavatási kunyhó, amelybe bebújva, illetve amelyben bizonyos időt eltöltve a jelölt visszatér a föld/ősanya/összörnyeteg – valamiféle khthonikus lény – méhébe, ezáltal meghal, majd innen kijutva újra megszületik, most már új, szentséggel telített életre. A *nova* („új”) szó egyrészt nyilvánvalóan erre utal, másrészt könnyen ideérthetjük azt a jelentését is, amely a latin szakrális nyelvben gyakran megjelenik, ti. az isteneknek bemutatott áldozat is mindig ilyen: friss, a termés elseje, legjava, „zsengéje”.¹⁵
4. *mirum quod foret omnibus* – „ami mindenki számára csodának tűnt”: jellegzetes vonása a beavatási szertartásnak, hogy a végén a beavatottat mintegy „felmutatják” a közösségnek, ezáltal bejelentve a szent jelenlétét, a „hierofánia csodáját”.¹⁶
5. *saltusque Bantinos* – „és a bantiai erdős hegyeket (ti. lakják)”: a beavatandónak a többiektől való elkülönítése általában az erdőben történik.¹⁷
6. *ab atris... viperis... et ursis* – „a sötét/kegyetlen viperáktól és medvéktől”: a beavatók általában állat alakú istenségekként jelennek meg, gyakran épp kígyó vagy medve formájában.¹⁸
7. *premerer* – „be voltam fedve/el voltam temetve”: az ige, amelyet a szöveg használ, nagyon sajátos ebben a helyzetben. A *premo* voltaképpen azt jelenti: „nyom, szorít”, tehát általában eléggé erőteljes, erőszkos cselekvést fejez ki (bár természetesen átvitt értelemben is használatos).¹⁹ A szövegkörnyezet alapján itt az ágak fedik be a gyermeket, aki épp ennek következtében marad sértetlen, furcsa tehát kissé, hogy negatív konnotációval bíró igét használ a szerző – vagyis talán ez is arra utalhat, hogy ez az állapot, amelybe a gyermek kerül, valami szenvedéssel teli, halálos, eltemetett helyzet: az isteni lények kezétől elszenvedett beavatási halál.
8. *infans* – „kisgyermekként, csecsemőként”: valószínűleg ez a szóválasztás sem csak stilisztikai célú (a 12. sorban a *puerum* már utalt rá, hogy kisgyermek a történet főhőse). Az *infans* szó eredetileg a még beszélni sem tudó csecsemőre utal, ami egyrészt persze túlzás (legalábbis ellentmond az erdőben bolyongás kissé már idősebb gyermeket feltételező eseményének), másrészt azt implikálja, hogy a hős (a költő *personája*) már akkor az istenek védelme alatt állt, és a szent szférájába tartozott, amikor még meg sem tudott szólalni: a költő akkor is költő, amikor éppen nem képes beszélni. Másfelől a beszélni nem tudó csecsemő-állapot a beavatásnak is gyakori és fontos motívuma: a beavatás során a beavatandó magzatállapotba kerül, és mintegy újjászületik, újra meg kell tanulnia az alapvető emberi készségeket. Sok beavatási szertartásnak része, hogy a beavatott a beavatás után egy darabig úgy tesz, mintha sem testrészei használatának nem lenne még teljes birtokában (például mások etetik), sem beszélni nem tudna, és mint a kisbaba, lassacskán „fedez fel újra” képességeit,²⁰ s amikor megszólal, gyakran másféle, új, „megszentelt” nyelvet²¹ használ.



1. kép. Az Aja Triada-i szarkofág. Iraklion, Régészeti Múzeum
(forrás: fr.wikipedia.org)

A következő motívumok – úgy tűnik – a szakralitás egy magasabb szintjére való emelkedéshez kapcsolhatóak:

1. *palumbes* – „vadgalambok”: a galamb jellegzetesen Aphroditéhez, illetve Venushoz kapcsolódó állat, gondoljunk például az *Aeneis* hatodik könyvére, ahol galambok (igaz, itt másik szóval mondva: *columbae* – erre a nyelvi különbségre még visszatérek), anyja madarai vezetik el Aeneast az aranyághoz (*Aen.* VI. 190–204). A galamb – vagy valami ahhoz hasonló madár – egyébként az ábrázolások²² tanúsága alapján már a bronzkortól jelképe annak az istennőnek, akit jobb híján „nagy anyaistennőnek” szokás nevezni, és akinek az alakja több görög istennőben is folytatódik, elsősorban khthonikus típusú istennőkben, de gyakran Aphroditében/Venusban is. Úgy tűnik tehát, hogy a hős védelmező állatai ehhez a „nagy anyaistennőhöz” kapcsolódnak, tehát ő maga is valamiképpen az istennő védelme alatt áll, az ő kiválasztottja. (Erről is ejtke még szót a továbbiakban.)
2. *celsae nidum Aceruntiae* – „a magas Aceruntia tetején lévő fészket (ti. lakják)”: a magas hegy (különösen azzal a költői képpel átértelmezve, hogy a tetején fészket van) a sámánavatás Világfáját idézi, amelyre a beavatandó felmászik, hogy az istennel találkozzon.²³
3. *tuto... corpore* – „biztonságban lévő testtel”: a jelző itt a beavatásnak ahhoz az eleméhez kapcsolja a képet, hogy a leendő sámán testét felaprítják, olykor megfőzik, húsát a csontjairól lekaparják, és szörnyetegek (beavatási démonok) falják fel. A költői szöveg természetesen ennek ellentétét jeleníti meg: a kisgyermek teste biztonságban van, *nem* falják fel őt a szörnyetegek – a beavatási jelképes halállal szemben itt az elképzelhető veszélyektől való megmenekülés jelenik meg.²⁴
4. *dormirem* – „aludtam”: a beavatás eksztatikus (a hétköznapi létet meghaladó) természetéhez tartozik az álom is, amely voltaképpen az önkívület enyhébb, jelzészzerű formája.²⁵
5. *sacra lauroque conlataque myrto* – „szent babérral és összehordott mirtuszszal (ti. voltam betemetve)”: itt konkretizálódik a 12. sorban említett *frons nova*, „zsenge lomb”. A babér Apollo, a mirtusz pedig Venus szent növénye, úgy tűnik tehát, hogy a gyermek ennek a két istenségnek a beavatottja lesz, az ő körükhöz tartozó szakralitásban részesül. Lényeges motívum ez a mű egésze szempontjából: a költő ennek a két istenségnek a védelme alá helyezi

aki a mozdulatlan földet, aki a szeles tengert elrendezi, és a városokat és a szomorú királyságokat és az istenek és halandók (rendezett) csapatait méltányos hatalommal egyedül kormányozza.

Nagy félelmet/veszedelmet üzent Iuppiternek karjában bizva ez a durva/félelmetes ifjúság és a fivérei, akik arra törekedtek, hogy a Peliont rátegyék – ezáltal homályba borítva – az Olympusra.

De mit tehetne Typhoeus és az erős Mimas, vagy mit tehetne a fenyegetően álló Porphyrion, mit Rhoetus és a kiszaggatott fatörzseket vakmerően hajigáló Enceladus

Pallas visszhangzó aegisával/pajzsával szemben, még ha neki is rontanak? Egyik oldalt állt a mohó/vérszomjas Vulcanus, másfelől a tisztas nő, Iuno, és aki soha nem teszi le a válláról az íjat,

aki Castalia tiszta forrásvizében mosta meg hosszú/kibontott haját, aki birtokában tartja Lycia bozótjait és az erdőt, melyben született, a délosi és patarai Apollo.

A terv/tanács nélküli erő saját súlyától omlik össze; a rendezett erőt az istenek is gyarapítják; (de) gyűlölik őket a lélekben minden szentségtelent megmozdító erőszakot.

Tanúja (ennek) a gondolatomnak/véleményemnek a százkezü gigas és Orion, aki arról ismert, hogy megkísértette a szűz Diánát, és akit legyőzött a lány nyila.

A Földnek fáj, hogy szörny-fiait fedi, és gyászolja a villám által a fakó Orcusba küldött gyermekeit; és nem emészt meg a gyors tűz a rátett Aetnét,

és a magát vissza nem tartó Tityus máját nem hagyja békén a madár, könnyelműségének/erkölcstelenségének odarendelt öre; és a szerelmes Pirithoust háromszáz lánc tartja megbilincselve.



2. kép. Oszlopokon ülő madarak.
Iraklion, Régészeti Múzeum



3. kép. Hintázó nő. Iraklion, Régészeti Múzeum
(forrás: en.wikipedia.org)

magát – az apollói elem a művészet, a költészet szimbóluma, a venus pedig talán ezen belül jelöl meg egyfajta önértelmezést: nem az epikus, nem a politikai költészet, nem a hatalmasok világa vonzza Horatiust (ahogy azt sok más versében is hangsúlyozza), hanem a „líraibb”, az egyén életszentségéhez kapcsolódó témák művelőjének tekinti magát.²⁶ (Más kérdés, hogy hol e témákon keresztül, hol ezek mellett nagyon is szól arról a politikai-társadalmi világról is, ami körülveszi – de ez itt messzire vezetne.)

13. *non sine dis* – „nem az istenek nélkül (nagyon is az istenek jelenlétében/segítségével)”: stilisztikai eszközökkel is hangsúlyozódik ez a kitétel, egyrészt azért, hogy a sor elején áll, ritmikailag kiemelődik, másrészt nyilván nem véletlen a *litotés* sem, a kettős tagadás a nagyon erős állítás jelentésében áll, tehát a gyermek a történet végén a szent szférájába kerül, az istenek közvetlen közelébe.
14. *animosus* – „lélekkel telien”:²⁷ az *animus* szó itt kifejezetten a szellemi létezés jelentésében áll,²⁸ a szellemi létre ébredettség a megszentelődés, a beavatás eredménye.²⁹

Természetesen nem gondolom, hogy Horatius a fentiekben bemutatott beavatási elemek jelentésének mind tudatában lett volna. Az általa használt nyelv az, amely magában hordozza vallási gondolkodásnak ezeket az elemeit. Úgy tűnik legalábbis, hogy a szöveg megteremt egy olyan kontextust, amely határozottan a beavatásra utal. Mi lehet ennek a szerepe?

Van egy árulkodó kifejezés a vers 40. sorában. A költő a tizedik strófában saját személye helyett Augustust állítja a középpontba (37–40):

*Vos Caesarem altum, militia simul
fessas cohortes abdidit oppidis,
finire quaerentem labores
Pierio recreatis antro.*

A magas/dicső Caesart, mihelyt a katonáskodástól elfáradt csapatait elhelyezte a városokban, és fáradalmi befejezését keresi, ti teremtétek újjá/üditétek fel a pieriai barlangban.

A *recreo* eredeti jelentése: újjáteremt. Lehet persze itt úgy értelmezni (és sokan értelmezték is úgy),³⁰ hogy itt csupán a harcokban megfáradt ember szellemi, művészi élvezetek által való felüdítéséről van szó. Másfelől viszont az igazi újjáteremtés nem más, mint maga a beavatás: a Múzsák, a beavató mesterek segítségével Caesar egy új, megszentelt létre ébred. Vagy legalábbis ébredhet, amennyiben képes elfogadni a beavatás nyújtotta lehetőséget (40–41):

*Vos lene consilium et datis et dato
gaudetis, almae.*

Ti adtok szelíd tanácsot, és örvendeztek az adott tanácsnak, jószágosak.

Így folytatódik ugyanis a szöveg. Tegyük most félre a *lene consilium* jelentésének kérdését. Így is eléggé furcsának tűnik ez a mondat. Ugyanis az, hogy a Múzsák tanácsot adnak, még rendben van: az istenek gyakran szoktak tanácsot adni a halandóknak. De miért olyan hangsúlyos az, hogy ezek a jószágos (tápláló? éltető? – eredetileg a kisgyermek felneveléséhez kapcsolódó szó ez is) istenségek örvendeznek a tanácsnak, amit

adtak? Nem gyermeteg dolog ez egy kissé? Talán inkább arról lehet szó, hogy valami kimondatlan maradt itt. A Múzsák nem annyira a tanácsnak örülnek, hanem az ige participium perfectum voltának, hogy tudniillik eredményes volt a cselekvésük: nem hiába adták a tanácsot, mivel az, akinek adták, meg is fogadta.

Ez értelmezheti visszamenőleg a költő *personájának* gyermekkorából felidézett „magánmítoszt”. Mert hát innen visszatekintve mi is lehet a szerepe ennek a hosszú beavatási történetnek (amelyet egyébként még négy versszakban követ annak a leírása, hogy milyen védelmet, milyen hatást jelent ez a beszélőre nézve)? A Múzsák adják a tanácsot Caesarnak, de gyakorlatilag a szövegben megszólaló költő szájával szólnak. Ezért szükséges annak a részletes kifejtése, bizonyítása, hogy a beszélő nem akárki, joga, képessége van arra, hogy az istenség szavát közvetítse, mivel beavatott, a szentség szakértője: „a Múzsák papja”, ahogyan Horatius a könyvet nyitó versben fogalmaz (*Musarum sacerdos*, III. 1. 3). Ezt a helyzetét alapozza meg a beavatási mítosz.

Mese

Vizsgáljuk meg most a másik narratívát, a mesei jellegűt. A szövegrész indítása: *me fabulosae* nagyon hangsúlyosan tesz egymás mellé két elemet, az „én”-t és a „mesé”-t. A *fabulosus* szó ugyan Pulliával van egyeztetve, de azáltal, hogy a mondat elejére kerül, és így eléggé eltávolodik a jelzett szótól, hangsúlyosabbá válik a benne kifejezett tartalom: az egész szöveg(-rész) fabula, mese.³¹

A mesei narratívát Vlagyimir Jakovlevics Propp klasszikus elmélete alapján elemzem. Propp elméletének lényege, hogy a mesékre jellemző egyfajta közös morfológia, vagyis a mesékben megtörténő események, cselekedetek szabályos mintázatot mutatnak. Propp azt tételezi, hogy a mesékben az ún. mesei funkciók az állandó elemek: ezen a fogalmon azt érti, hogy a szereplők cselekedetei a mese szerkezetében milyen szerepet töltenek be. Azt állapítja meg, hogy a mesékben viszonylag korlátozott számú (néhány tíz) funkció fordul elő, és ezek sorrendje a történetben meghatározott. Az adott történetben nem kell minden funkciónak előfordulnia, gyakorlatilag bármely funkció megjelenhet vagy kimaradhat, de az események sorrendje kötött. Másfelől Propp azt is megállapítja, hogy a mesében a szereplők is összefüggenek a funkciókkal, vagyis ún. szerepkörök mutathatók ki; ezek száma is alacsony, és lényegében a mesében adott konfliktus mentén rendeződnek el (például: a hős és ellenfele).

A történetünk tehát (a mesei szempontot kiemelve) a következő: egy kisgyerek elmegy az erdőbe – itt a történet elején az *extra limina* („a küszöbön kívül”) is felhívja a figyelmet a meseiségre, elvégre a kisgyereknek általában otthon a helye –, ráadásul a szöveg nem mondja el, hogy miért. Ez határozottan mesei elbeszélési jellegzetesség: a mesétől általában idegen, hogy szavakban megfogalmazza a motivációt.³² A mese törvényszerűségei szerint nyilván valamit keresni indul, amiről – szintén a mesére jellemző módon – nem is tudja, hogy mi az.³³ A kisfiú elalszik az erdőben, eközben segítő állatok ellátják varázslatos védelmező eszközökkel (az istenekhez kapcsolódó babér és mirtusz ilyenként funkcionál a történet-

ben), ezek megvédik az ellenségektől (kígyók, medvék), akik fölött ily módon győzelmet arat. Majd, amikor visszatér kiinduló közegébe, már megszerezte azt a valamit, amit keresett, az isteni segítséget, a különleges lelki minőséget (vö. *non sine dis animosus*), és az emberek, akik közül elindult, ilyenként (kiválasztottként) ismerik fel: erre utal a *mirum*, „csodálatos” kifejezés.

A történet szerkezete megfelel a Propp által tételezett mesei funkcióknak.³⁴ Az alábbiakban röviden felsorolom az erre utaló kifejezéseket (a római számok a Propp-féle funkciókat jelölik):

- I. eltávozás (és ezzel együtt) II. tilalom és III. tilalom megszegése³⁵ – *nutricis extra limina Pulliae*, „dajkám, Pullia küszöbén kívül”. Ezzel indul a történet: a kisgyermeknek (normálisan) nem lenne szabad kimennie a kertből, mégis megteszi – ezzel kezdődik a bonyodalom.
- VIII.³⁶ hiány³⁷ – az, hogy mit keres (öntudatlanul) a gyermek, csak a történet végén derül ki, amikor megkapja: az isteni jelenlétet, a lélekkel teltséget.
- XII. a hőst próbának vetik alá³⁸ – *fatigatumque somno*, „az álomtól legyűrve”. Az, hogy a hős nem állja ki a próbát, mégis segítséget kap, nemegyszer előfordul a mesében.³⁹ Érdekes persze, hogy a szöveg itt éppen ezt a változatot alkalmazza, egyfelől nyilván a gyermekek valóságos viselkedését jelenítve meg, másfelől talán egy csöppnyi önironiával is: Horatius az isteni adományt nem megérdemeltnek, hanem ajándéknak tekinti.⁴⁰
- XIV. a varázseszköz a hős birtokába kerül⁴¹ – *sacra lauroque conlataque myrto*, „szent babérral és összehordott myrtusszal”. Ez a szöveg 19. sorában található, de a történet logikája szerint természetesen előbb történik, mint a visszatérés.⁴²
- XV. a hőst a segítők a keresett dolog birtokába juttatják⁴³ – lásd *non sine dis animosus*. Érdekes, hogy ez is az elbeszélés végén jelenik meg (erre még visszatérek).
- XVIII. az ellenség legyőzése⁴⁴ – *tuto ab atris corpore viperis... et ursis*, „a szörnyű viperáktól és a medvéktől biztonságban lévő testtel”. Horatiusnál a küzdelemben való győzelmet a küzdelem hiánya helyettesíti.
- XIX. a kezdeti hiány megszűnése⁴⁵ – ismét *non sine dis animosus*. Ebben az esetben az, hogy *litotésszel* él a szöveg, talán éppen a hiányra és annak megszűnésére is utalhat.
- XXVII. a hőst (hósként) felismerik⁴⁶ – *mirum quod foret omnibus*, „ami mindenki számára csodálatos volt”.

A mesei funkciók tehát kimutathatóak a szövegben,⁴⁷ érdekes azonban, hogy az elbeszélés nem lineáris, nem a mesei történet sorrendjét követi, hanem a történet egyes elemei mintha valamilyen más törvényszerűségnek megfelelően rendeződnek. Véleményem szerint ez a rend lírai természetű: a szövegrész leghangsúlyosabb részei az eleje és a vége, itt is helyezkednek el a legfontosabb motívumok – az elején az átlépés a megsokkott, valóságos, hétköznapi világból a mese, valószínűtlenség, csoda világába, a végén pedig ennek lényegi eredménye: a hős átváltozása, az istenek kiválasztottjává, költővé válása. (Talán az is közrejátszik ebben, hogy az elbeszélés sorrendjét mintha

Horatius: *Calliopéhez*

Ódák III. 4

Szállj le az égből, s hosszú dalokba fogj,
kérlek, királynő Calliope, akár
csak énekelsz, akár Apollo
lantja kísér, fuvolák, ha tetszik.

Halljátok? Örült és szerelemteli
csalódás ez? Én hallom is, azt hiszem,
és úgy tűnik, hogy szent ligetben,
friss patak ágai közt bolyongok.

Gyerekkoromban Apuliában a
Voltur-hegyen, hogy Pullia küszöbén,
mesélő dajkámén kiléptem,
és elaludtam, ahogy a játék

erőm kiszívta, lombbal a vadgalamb
testem befedte, s ez csoda volt a jó
falusiaknak Bantiában
és Aceruntia meg Forentum

népének: így a vipera, medve nem
talált meg, álmod mirtuszok és babér
takarta, istenek vigyáztak
rám, s a gyerekekben a lélek ott volt.

Tiéd, Camena, a tietek vagyok,
sabin hegyekbe míg felemelkedem,
vagy ha Praeneste tetszik épp, vagy
tiburi sík, vizek anyja, Baiae;

barátja voltam táncaitoknak és
vidéketeknek, így a Philippinél
hátráló had se pusztított el,
sem a fa, sem Palinurus árja.

Bárhogy, velem ha lesztek, a Bosphorus
hullámaít vagy Assyriának a
forró homokját megkísértem
én, vagy utazni fogok britannus

földre, a vendég-nemszeretőkhöz, a
lővért imádó concanusokhoz, a
tegzes gelonusokhoz, engem
Scythia semmi erőszaka nem bánt.

Caesart, mikor már harcokon elviselt,
vén katonáit letelepítve ő
mágának is nyugalmat óhajt,
a ti lakóhelyetek üdíti,

szelíd tanács a ti adományotok,
s örültök neki. Tudjuk, a szörnyeteg
títánokat s a lázadást hogy
verte le, mennyköveit lesújtva

a moccanatlan föld meg a tengerár
irányítója, városokon, sötét
királyságokon aki méltó
teljhatalommal uralkodik fönt.

Nagy félelemben dőlt Iupiter a bős
karjában bízó ifjucsapat miatt,
s hogy a fivérek rá akartak
tenni egy ormot Olympusára.

De mi Typhoeus és az erős Mimas,
mi a hatalmas Porphyrión, mi is
Rhoetus, s a fákat hajigáló
Enceladus, a merész, ha Pallas

visszhangja-zúgó aigisa áll elé,
hiába támad. Itt a mohó hevű
Volcanus, itt a tiszta Iuno,
és kinek íja sosem pihenhet,

ki fürtjeit a Castalia derűs
vizében mossa, és Lyciának a
bozótjain s erdős hazáján,
Deluson úr s Patarán, Apollo.

Tanács híján önsúlya rogyasztja meg,
irányítottan istenek emelik
nagygyá, de undorodva nézik
ők az erőt, ha tilosra indít.

Szavamra példa maga a százkezű,
és Orion is, aki a szűzies
Dianát kísértette, s érte
lány nyila verte le őt, a zsákmányt.

A Földnek fáj, hogy szörny-fiait fedi,
gyászolja villám-verte szülötteit
az Orcusban, és nem emészti
fel a futós tűz a súlyos Aetnét,

nem hagyja békén már Tityus belét
a sas, a hitványt őrzi a porkoláb,
s a háromszáz lánc a szerelmezt,
Pirithoust lekötözve tartja.

Imre Flóra fordítása

erősebben határozná meg a beavatás logikája, mint a mesei linearitás.)

A narratíva elemein kívül a meseszerűsége utalnak más jellemzők is. Ilyen például az, hogy a szövegrész mintha szándékosan csupa obskúrus helynevet tartalmazna, olyanokat, amelyeket valószínűleg a kortársak sem ismertek (többek között ez is okozhatta a rengeteg szövegproblémát ebben a részben).⁴⁸ Ugyanez a helyzet a Pullia névvel is, akinek nemcsak neve ismeretlen, de személye is obskúrus. Egy *nutrix* nyilván nem magas rangú személy, nem olyan, akit számon tartanak, s talán éppen ezért kerül bele névvel megnevezve a szövegbe: a gyermeki világ az, ami itt a maga intimitásában jelenik meg, a gyerek szemével nézzük ezt a környezetet, ahol természetes, hogy kinek-minek mi a neve, és nem fontos, hogy másoknak ez jelent-e valamit vagy nem, a gyerekeknek éppen ezektől a nevektől otthonos a világ – nekünk, kívülállóknak, olvasóknak pedig éppen ettől, a számunkra idegen intimitástól lesz meseszerű. A mese is úgy kezdődik, hogy „Hol volt, hol nem volt, volt egyszer egy szegény ember, s annak egy fia. Jankó volt a neve...”

Erre, a hétköznapi világ határán túliságra utal a szövegrészt indító, már többször említett *extra limina* is, amely talán nem véletlenül cseng össze egy másik horatiusi magánmítosz helyszínével: a Lalage-ódában (I. 22) is *ultra terminum*, „a határon túl” bolyong a beszélő. Ilyen elem a *ludus*, ‘játék’ és a *somnus*, ‘álom’ is – a normális, felnőtt világon kívül eső, gyermeki, mesei világba vezetnek. Talán ezt sugallja az is, hogy a galambok megnevezése nem a szokásosabb *columbae*, hanem a szépírodalmi szövegekben sokkal ritkábban előforduló *palumbes*, amely Vergiliusnál épp az *Eclogákban* jelenik meg (a kortársak közül szinte egyedülállóan):

...nec tamen interea raucae, tua cura, palumbes
nec gemere aerea cessabit turtur ab ulmo.

Közben nem szünetelnek búgni a tompa galambok
S turbékol szilfák tetején kedvenced, a gerle.

Ecl. I. 57–58; Vas István fordítása

Vergilius és Horatius szavai, kifejezései sokszor összecsengenek egymással; talán itt sem véletlen, hogy a gyermekkori

jelenet dallama mögött a vergiliusi idill szólal meg. Az idill, amely persze korántsem igazi idill. Elvégre ezeket a szavakat Meliboeus éppen azért mondja, mert irigyli Tityrus békéjét, hiszen tőle éppen most veszik el az otthonát, a nyugalmát, a biztonságát.

Miért is?

Lezárásként tegyük fel ismét az eredeti kérdést: hogy mire is való ez a kis történet, magánmítosz a versben.

Amit olvasunk, az tehát egyfelől beavatási forgatókönyv, s mint ilyen a beszélő *personájának* hitelességgel való felruházottságát támasztja alá, másrészt viszont mesei narratíva is. A mese viszont a valószínűtlen, a képtelen, a nem igaz világa. Meg kell tehát kérdőjeleznünk a beszélő beavatottságát, szakralitását, feltétlen igazságát? Talán igen. Talán éppen erre való ez a kettősség. Horatius hangjában szinte mindig van valami önironikus, valami „komolyan-is-mondom-meg-nem-is”. Itt is jelen vannak az önironia nyomai. Maga a történet, minél tovább elemezzük, annál banálisabb. Egy gyermek elmegy az erdőbe, egy ideig nem találják, majd megkerül, és nincs semmi baja. Csoda ez? Vagy éppen ellenkezőleg? *Mirum*, de nem általános értelemben, csak „mindenkinek, aki lakja” (*omnibus, quicumque... tenent*) az obskúrus nevű vidékeket, az egyszerű embereknek, „az alacsony Forentum” (*humilis Forenti*) népeinek – de talán ez a *humilis* nemcsak a síkvidéket jelenti ezúttal, hanem az egyszerű, alacsony rangú, műveletlen parasztemberek világát is. Azt a világot, amely „fészek” (*nidus*), elzárkózott, kicsi világ, amelyben a legnagyobb veszedelmet a szörnyű viperák és a medvék jelentik. A kicsi dolgok felnagyítása is az ironia eszköze.

Hogyan gondolkodik tehát Horatius saját szerepéről? Egyrészt komolyan veszi: a Múzsák papja ő, aki az istennők tanácsát, a *lene consiliumot*, azaz a szelidségre intő üzenetet⁴⁹ közvetíti Caesarnak. Másrészt tisztában van saját korlátaival: mondja, amit véleménye szerint mondania kell, de nem a beszélő itt a fontos, hanem az, amit mond. A beszélő elrejtőzik az önironia mögé, sőt, amit mond, azt is enigmatikusan, csak az értőknek, a gondolkodóknak tárja fel, azoknak, akik nem sajnálják a fáradságot arra, hogy a szöveg sorai között olvassanak.

Jegyzetek

A tanulmány az Ókortudományi Társaság 2013. október 18-i felolvasó ülésén elhangzott előadáson alapul.

- 1 Részletesen elemzi ezeket Lowrie 1997, 187–223 („Personal Narratives and the Fantastic”).
- 2 Pl. Kiessling–Heinze 1930, 271.
- 3 „Az erdőben magányosan álló beavatási kunyhó emléke a népmesékben még Európában is fennmaradt, azután is, hogy az ifjúavatási rítusok már nem voltak szokásban.” Eliade 1999, 73.
- 4 A „sámán” szót természetesen csak jobb híján használom itt, olyan személyre vonatkoztatva, aki beavatott – nem egy bizonyos kultusz valamely fokozatába, mint a görög *mystés*, hanem általánosabb értelemben –; aki valamiképpen a szentséggel közelebbi kapcsolatban van, mint az átlagember, a görög vagy római felnőtt polgár, és aki valamilyen istenséggel állandó, tevételes kapcsolatban van, bár nem biztos, hogy a hagyományos értelemben pap. Legjobb lenne

talán az Eliade által kitalált „a szent szakértője” erre a fogalomra, de – a fogalmazási bonyodalmakat elkerülendő – a továbbiakban hol szinonimákat próbálok keresni, hol mégis az – ilyen értelemben módosított jelentésű – „sámán” szót alkalmazom.

- 5 Eliade 1999, 253–254.
- 6 Eliade 1999, 251.
- 7 Trencsényi-Waldapfel 1983, 152–176.
- 8 Megjegyzendő, hogy Ritoók Zsigmond tanulmánya (Ritoók 2009) ellenben beavatásról beszél, s bár a Horatius-ódát nem tárgyalja, az antik görög irodalom költővé avatási történeteit ő is összehasonlító vallástörténeti kontextusban, a beavatási rítusok és elbeszélések mintázatát felfedezve olvassa (különös tekintettel a férfivá avatásra). A görög irodalom klasszikusainak összevetése az ausztrál, észak-amerikai, közép-ázsiai stb. törzsek vonatkozó elbeszéléseivel különösen izgalmassá teszi a tanulmányt.
- 9 Eliade 1999, 151–152.

- 10 Lásd 22. jegyzet.
- 11 A szójáték egyébként egyszerre utal a földrajzi és a társadalmi emelkedésre. Érdekes Nisbet–Rudd 2004 megjegyzése a *tollorhoz* (külső erő feltételezése a passzívumban, egy *Georgica*-párhuzammal megtámogatva).
- 12 A szöveghely vitatott, én két okból választom ezt az olvasatot a *limen Apuliae* helyett: egyrészt indokolatlannak érezném az előző sor *Apulo*-ja után a megismétlődő *Apuliae*-t (nem érzem úgy, hogy stilisztikailag bármiben is erősítené a szöveget, sőt inkább kissé esetlen redundanciának tűnne – így vélekedik egyébként Kiessling-Heinze [1930, 272–273] és Borzsák [1975, 290–291] is), másrészt a dajka (más szövegben sehol sem emített) nevének említése szándékosnak tűnik – ahogy a cikk második részében majd kifejtem.
- 13 Vö. Eliade 1999, 27. A szövegkritikai problémákkal is terhelt sorhoz, illetve a Pullia vs. Apulia kérdéshez vö. Nisbet–Rudd 2014, *ad loc.* A Pullia olvasat mellett érvelve azt is mondhatnánk, hogy a *pullus*-ból képzett „fantáziánévről” van szó, Lalage stb. párjáról. Pullia az, aki a rábizott gyerekkel mint „fiókájával” törődik? És akkor metaforikusan ő is madár, a Horatiust óvó galambok hétköznapi/emberi megfelelője!
- 14 Uo. 36.
- 15 Néhány példa: *Quid orat, de patera novum fundens liquorem?* (Horatius: *Carmina* I. 31. 2), *et deorum templa novo decorare saxo* (II. 15. 19–20).
- 16 Eliade 1999, 92.
- 17 Uo. 38.
- 18 Uo. 68, 71.
- 19 Vö. OLD, s. v. „premo”. Az ige itt feltételezett értelméhez lásd az alábbi párhuzamot: *Sardoa tellure premor comitata maritum* (CIL 10.7566, idézi OLD s. v. „premo” 14d).
- 20 Eliade 1999, 37.
- 21 Uo. 65.
- 22 Ilyen ábrázolás például az Aja Triada-i szarkofág egyik hosszú oldalán látható kép (lásd 1. kép), amely egy olyan jelenetet mutat, ahol galambok (galamszerű madarak) ülnek olyan oszlopok tetején, amelyeken a *labrys* (régészeti előfordulásai alapján hatalmi és szakrális szimbólum) látható, és amelyeknek női alakok – öltözetük alapján sejtethetőleg papnők – áldozatot mutatnak be. Böven sorolhatnánk efféle ábrázolásokat, talán kettőt érdemes még említeni: egy krétai kerámiaszobrocskát (lásd 2. kép), amely három jellegzetes minősi oszlopot ábrázol, tetejükön ülő galambokkal (az oszlop maga is az istenség szimbóluma szokott lenni), illetve egy bájos kis agyagszobrot ugyancsak Krétáról (lásd 3. kép), amely hintázó nőt ábrázol (a hintázás a szexualitás jelképe), a hintát felüggesztő oszlopok tetején ülő galambokkal.
- 23 Eliade 1999, 151–152.
- 24 Uo. 194.
- 25 Uo. 180.
- 26 Izgalmas témának tűnik, de külön tanulmányt igényelne, hogy a horatiusi istenmegszólítások hogyan rajzolják körül azt a teret, amelyen belül a költő értelmezni igyekszik saját „hatáskörét”, azt, hogy milyen témákat nevez meg „neki valóként”, és milyenektől határolódik el.
- 27 A szó talán a görög *theopneustos* megfelelője.
- 28 Vö. OLD, s. v. „animosus”.
- 29 Eliade 1999, 8, 13–14, 127.
- 30 Babcock 1979, 2.
- 31 Természetesen nem önmagában a *fabulosus* jelző használata miatt gondolom jogosnak a rövid történet meseként való értelmezését.
- 32 Propp 1999, 75.
- 33 Uo. 77.
- 34 Uo. 28.
- 35 Uo. 33–35.
- 36 Propp kifejti, hogy a funkciók közül bármelyik kimaradhat, ezért nem folyamatosak a sorszámok (uo. 30).
- 37 Uo. 41.
- 38 Uo. 45.
- 39 Uo. 47.
- 40 Ahogy a *Carm.* IV. 3. 21-ben is: *totum muneri hoc tui est.*
- 41 Propp 1999, 48.
- 42 Az, hogy a mesében Propp elmélete szerint az események sorrendje kötött, nem jelenti azt, hogy a narrációnak feltétlenül lineárisnak kell lennie. Itt – az én értelmezésem szerint – azért nem lineáris a narráció, mert nem valóságos mesével, hanem annak csak a lírában felhasznált és ennek megfelelően a költői beszédbbe travertált formájával van dolgunk.
- 43 Propp 1999, 53.
- 44 Uo. 55.
- 45 Uo. 55.
- 46 Uo. 62.
- 47 A mesei narratívának megfelel egyébként a Propp által tételezett szerepkörök megléte is: hős – a gyermek, segítőtársak – a galambok, ellenfél – a vadállatok, a keresett dolog – az isteni kiválasztottság (Propp 1999, 78–79).
- 48 Lásd Nisbet–Rudd 2004, 60–64.
- 49 A *lene consilium* részletes értelmezésére – a III. 4. óda egészének kontextusában – egy másik tanulmányomban vállalkoztam, lásd Imre 2014.

Bibliográfia

- Babcock, Ch. L. 1979. „*Recreatio and Consilium in the Pierian Cave*”: *The Classical Journal* 75, 1–9.
- Eliade, M. 1999. *Misztikus születések*. Ford. Saly Noémi. Budapest.
- Eliade, M. 2001. *A samanizmus*. Ford. Saly Noémi. Budapest.
- Imre F. 2014. „Építkezési technika a III. 4. ódában”: Hajdu Péter (szerk.): *Horatius arcai*. Budapest, 131–144 (<http://reciti.hu/2014/2500>).
- Kiessling, A. – Heinze, R. (szerk.) 1930. Q. Horatius Flaccus, *Oden und Epoden*. Berlin.
- Lowrie, M. 1997. *Horace's Narrative Odes*. Oxford.
- Nisbet, R. G. M. – Rudd, N. 2004. *A Commentary on Horace: Odes Book III*. Oxford.
- Propp, V. J. 1999. *A mese morfológiája*. Ford. Soproni András. Budapest.
- Ritoók Zs. 2009. „Költővé avatások”: Uő: *Vágy, költészet, megismerés. Válogatott tanulmányok*. Budapest, 317–327 (eredetileg: „Dichterweißen”: *Acta Classica Univ. Debr.* 6 [1970], 17–25).
- Trencényi-Waldapfel I. 1983. „A hésiodosi prooimionok keleti rokonsága”: Uő: *Vallástörténeti tanulmányok*. Budapest, 152–176.

Az írás hatása

Acontius és Cydippe levélváltása Ovidius *Heroides*ében

Pártay Kata

Acontius és Cydippe levélváltása zárja a *Heroides* gyűjteményét,¹ egy olyan levélpár, amelyben a gyűjtemény többi darabjánál is hangsúlyosabban tematizálódik az írás és olvasás kérdése, és az írással elérhető hatás, szembeállítva a szóbeli kommunikációval. A levélpár nem csak – a *Heroides*ben szokatlan módon² – sikeres kommunikáció biztosítója és ezáltal Acontius törekvéseinek hatékony segítője, hanem a két fiktív levélíró fő vitatémája is maga az írás, és az azzal elérhető hatás. Emellett létrejön egy metapoétikus szint is: Acontius mint elégikus költő tűnik föl, a történetben szereplő alma elgurítása párhuzamba kerül a szerelmi elégiából ismert versküldözgetéssel, és a témaválasztás révén Kallimachos és a római költészet viszonya is felidéződik.

A levélpár hátterét szolgáló történet Kallimachos *Aitiájából* (fr. 67–75 Pf.) ismert, teljes hosszában pedig csak Ovidius és egy 5. századi bizánci mitográfus, Aristainetos dolgozta föl (Aristainetos I. 10). Kallimachos *Aitiája* töredékesen maradt ránk, a történet egyes hiányzó elemeit Aristainetos művéből lehet visszakövetkeztetni. Ez a történet a következőképpen összefoglalható: Akontios Keósról és Kydippé Naxosról ugyanabban az időben utaznak Délosra, Artemis szentélyét meglátogatni. Kydippé gyönyörű leány, akinek sok kérője akadt már egészen ifjú korában, Akontios pedig szintén sokak szívét feltűzelő ifjú. Akontios, amikor meglátja Kydippét Artemis szentélyében, azonnal beleszeret, és Erős segítségével cselet eszel ki. Egy almára felírja az esküt: „Esküszöm, hogy Akontios felesége leszek”, és az almát Kydippé elé gurítja. Kydippé dajkája felveszi azt és odaadja a lánynak, hogy olvassa föl, mi van ráírva. Kydippe felolvassa, Artemis pedig, mivel ekkor éppen délosi szentélyében tartózkodik, szavait eskünek fogadja el. Ezután Kydippé hazatér Naxosra, Akontios pedig Keósról, ahol továbbra sem tudja elfelejteni a lányt, bánatában elhagyja atyja házát és az erdőkben egyedül kóborolva fák kérgébe karcolja: Kydippé szép. Kydippé ezalatt Naxoson háromszor is megpróbál férjhez menni, de mindhárom alkalommal súlyos betegségbe esik, ami meghíúsítja az esküvőt. A harmadik alkalom után apja elmegey a pythói Apollón-jósdába, ahol azt a jóslatot kapja, hogy Kydippé azért nem tud senkihez férjhez menni, mert Artemis betartatja esküjét, melyet Déloson tett. Ezután az apa visszatér Naxosra, ahol megkérdezi lányát az esküről, az pedig mindent elmond neki, és nyomban meg is gyógyul. Ezután értesítik Akontios, aki Naxosra utazik és már csak az esküvő van hátra. Ebből a nászból ered Keós uralkodó családja, az Akontiadák.

Ovidiusnál megfigyelhetünk bizonyos eltéréseket a történet fentebbi összefoglalásához képest: Acontius, miután hazatér Délosról, nem kóborol szomorúan az erdőkben, és nem várja, hogy helyzete magától vagy az istenek segítségével megoldódjék. Naxosra utazik, ahol Cydippe éppen betegen fekszik, és eljuttat egy levelet a lánynak. Ez az a levél, amelyet mi is olvashatunk (*Her.* XX). Ebben feltárja a lány előtt betegsége okát, és igyekszik rábeszélni őt a házasságra. A kallimachosi változattal szemben tehát itt tevékeny szerepet vállal továbbra is az eseményekben. A második levél Cydippe válaszevele (*Her.* XXI). A történet másik két elbeszéléséhez képest Ovidius változatának újítása, hogy itt Cydippe szempontjai is megjelennek, sőt szembekerülnek Acontius szempontjaival. A levélváltás feszültességét a két vélemény ütközteté-



Angelika Kauffmann olajfestménye a mítoszról a 18. századból.
Acontius és Cydippe Diana oltára előtt, Acontius éppen elengedni készül az almát,
hogy az Cydippe elé kerüljön

se adja. A lány válaszleveléből kiderül, hogy nem viszonzza Acontius iránta táplált érzéseit, és korántsem boldog a vele való házasság gondolatától: Acontius hamis retorikáját szellemesen és ironikusan leleplezi, végül azonban ebben a változatban is beleegyezik a házasságba, mert a delphoi jóslat megerősíti, hogy csak így nyerheti vissza egészségét. Ügyes érvelése ellenére Acontius akarata érvényesül. Ovidius feldolgozásában az egész történet más fénybe kerül, mint a görög forrásokban: a boldog végkifejlet boldogsága megkérdőjeleződik, Acontius csele nem ártatlan ügyeskedésként tűnik föl, hanem durva erőszakként, amellyel saját akaratát kényszeríti a másikra.

Acontius kétszer küld valamiféle írást Cydippének, és mindkét esetben céljt ér az írott szavakkal.³ Bár a két szöveg – az almára írott eskü és a levél szövege – egészen eltérő módon fejti ki hatását, Acontius és Cydippe is elmosódik levelükben ezeket a különbségeket, és a hatásmechanizmus helyett az eredményt és a szövegek írott voltát emelik ki, így Acontius

általunk is olvasható levelét mindketten az alma egyenes folytatásának, sőt megismétlésének tekintik.⁴ A két szöveg eltérő hatásmechanizmusa azonban éppen két egymással ellentétes megoldást mutat arra a kérdésre, hogy az írott szövegek írójuktól elszakadva hogyan hathatnak írójuk szándéka szerint, egy olyan kérdésre, amely nem csak a fikción belüli szerelmes ifjút, de a római költészetet és a retorikát is folyamatosan foglalkoztatta. Az alma és levél hatásának különbsége két oldalról is megragadható: egyrészt a (fikción belüli) befogadó oldaláról, másrészt az élőszó és írás szembeállítása felől. Az első esetben az írott szöveg csak a hangos felolvasás, és a megfelelő időzítés révén lesz hatékony, ezáltal sajátos átmenetet képezve élőbeszéd és írás között, a második esetben azonban az írott kommunikáció sajátosságait kihasználva ér el sikert.⁵ Az alma esküjének felolvasásával Cydippe belesétál egy csapdába, amelyből nem tud kikeveredni, külső körülményei megváltoznak, ám benne magában nem (vagy csak lassan, és nem közvetlenül az alma szövegének hatására)⁶ megy végbe változás. Az almára írt eskü elhangzása nem érinti Cydippe belső világát. A második, már hagyományos értelemben vett levél ezzel szemben részben retorikai eszközökkel⁷ meggyőzi a lányt, hogy úgy viselkedjen, ahogyan az a levélküldő céljainak megfelel. Cydippe átlát ugyan Acontius retorikai fogásain, vitatkozik az ifjú állításaival, döntése pedig nem nevezhető szabadnak, hiszen Acontius helyett csak a halált választhatná, de mégis döntés, amelyet tudatosan hoz meg.

Amikor Acontius elgurítja az almát, nem csak fizikailag távolítja el magától szavait, hanem a fölötük való biztos uralmat is elveszíti, vállalja a kockázatot, amely minden írásban benne rejlik, hogy nem megfelelően fogadják, nem úgy, ahogyan küldője remélte. Megtörténhetne, hogy terve nem úgy alakul, ahogyan szeretné, Cydippe nem olvassa el a feliratot, vagy ami talán még szerencsétlenebb lenne számára, valaki más olvassa föl azt.⁸ Acontius azonban Amor segítségével képes *carmen*jével minden buktatót kiküszöbölni, mint tökéletesen sikeres költő jelenik meg, Cydippe maga is költőnek nevezi egy helyütt (XXI. 110). Adódik a szembeállítás Byblisszel (*Met.* IX. 450–665), Ovidius egy másik nőalakjával, aki mindenütt elbukik, ahol Acontius sikert ér el: nem csak a vágyott férfit (a fivérét) nem tudja megszerezni, de vakmerő szerelmi vallomásaért büntetésül hangját is el kell vesztítenie. Byblis saját bukását a rossz médium választásával magyarázza: egy monológban (*Met.* IX. 585–629) érvel az írás ellen, és a személyes jelenlét mellett, nagyban követve Platón

Phaidros-beli íráskritikájának fő pontjait, és összhangban a meggyőzésben a *pronuntiatio*-t legfontosabbnak tartó retorikai művekkél.⁹ Shilpa Raval értelmezésében¹⁰ azonban nem azért kell Byblisnek elbuknia, mert az írás eleve bukásra ítélt (ezt támasztja alá Acontius sikere is), hanem azért, mert nőként nem a megfelelő szerephe helyezte saját magát, nem olvasóként, hanem íróként lépett föl, áthágva ezzel a számára kijelölt határokat.¹¹ A római szerelmi elégia felől olvasva Byblis ahelyett, hogy megmaradt volna a *puella* passzív szerepében, a költőnek, a férfinak járó aktív szerepet választotta, amelyben nem érhetett el sikert. Ez Acontius sikerével is összhangban áll, neki ugyanis szabad az írást mintegy fegyverként használva ostromolni a kiválasztott lányt. A levelezésben végig jelen van a fegyveres támadás és a levélküldés közötti párhuzam: *per gladios alii placitas rapuere puellas / scripta mihi caute littera crimen erit?* („Más az imádott nőt fegyvert fogva rabolta, / s vétek lenne az én udvarias levelem?”, XX. 37–38),¹² írja Acontius, Cydippe pedig Acontius nevével játszva kapcsolja össze a levélírást a fegyverrel: *mirabar quare tibi nomen Acontius esset: / quod faciat longe vulnus, acumen habes* („Fájdalom ez: neved értelmének dárda felel meg, / távolból is elér sebezni dárdahegyed”, XXI. 209–210).

Ovidius az *Ars Amatoriá*ban többek közt a levélküldést tanácsolja az ifjú rómaiaknak mint hatásos módszert a kiszemelt lány megszerzésére, és éppen Acontius sikerét említi követendő példaként: *Littera Cydippen pomo perlata fefellit / insciaque est verbis capta puella suis* („Almán írt üzenet volt, mely megnyerte Cydippét, / és a tudatlan lány önszava rabja maradt”, *Ars Am.* I. 457–8).¹³ Már itt is kettősségében mutatkozik meg az írás hatása, sikeressége ártó sikeresség, a győztes szerelmes csalás révén szerzi meg a lányt. Az almával manipulál az ifjú, beavatkozik a dolgok természetes rendjébe.¹⁴ A jól kiesztelt csellel megfosztja a lányt attól, hogy rendelkezessen saját szavai fölött. Amit Cydippe kimond, az nem a saját gondolatait közvetíti, és a tett, amelyet a kimondás által végrehajt, nem saját szándékainak felel meg. Szavai egy másik ember szolgálatába állnak, olyan beszédaktust¹⁵ hajt végre, amelyet egyáltalán nem akart. A szentély közege, az istennő jelenléte, Cydippe hangos olvasása mind alapvető feltételei sikerességének. Acontius a hangos olvasás gyakorlatát használja ki, cselelével ismétlésre kényszeríti Cydippét, megfosztja attól, hogy saját hangon szólalhatson meg.¹⁶ A jó időzítés mellett ez az ismétlés a kulcsa az első írás sikerének. Cydippe dajkája felszólítására, de vélhetően az antikvitásban általános gyakorlat szerint¹⁷ egyből hangosan olvassa föl az almára írt szavakat, és Acontius levelét is csak megfontoltságából, az újabb kelepccétől való félelemtől vezérelve olvassa magában (*pertimui scriptumque tuum sine murmure legi*, „féltem és hang nélkül olvastam írásodat”, XXI. 1).¹⁸ Jesper Svenbro archaikus görög feliratokat elemelve arra a következtetésre jut, hogy az archaikus fel fogás szerint a hangos olvasás során az olvasó saját hangját a szöveg szolgálatába állítja, az írásnak mintegy rabszolgája lesz. Az írás erőszakot követ el felolvasóján, az olvasó az olvasás idejére elveszíti saját énjét, és az írásnak, az írásba foglalt ének adja át a hangját. Az írás maga addig befejezetlen, amíg föl nem olvassák, szüksége van erre a kölcsön kapott hangra.¹⁹ Pontosan ez történik akkor, amikor Cydippe elolvassa az alma feliratát. Az írásban megfogalmazódó első személy nem ő, csak a hangot adja, amely felolvassa az írást, ám ez a hang

valójában már nem őhozzá tartozik, hiszen egy másik én szólal meg rajta. Ez az a pont, ahol a visszaélés történik. Acontius, és úgy tűnik, Diana is, figyelmen kívül hagyja azt a tényt, hogy Cydippe nem a saját nevében beszélt, amikor az almára írt szavakat kimondta. Az istennő elfogadja az így kimondott esküt is, maga az elhangzás az, amely egyedül számít.²⁰

Acontius tehát az, aki a levelezés megkezdése előtt egyedül képes arra, hogy saját hangján szóljon, csak az ő szavait visszahangozza Cydippe,²¹ és Kallimachosnál és Aristainetosnál ez a helyzet nem is változik meg, Cydippe szempontjai soha nem kerülnek előtérbe. Ovidius azonban újít, a levélváltásban Cydippe is fontos szerepet kap, saját szempontokat fogalmaz meg Acontiuséval szemben. Leleplezi az alma csalását, nem akarja elfogadni az elhangzott esküt érvényesnek, sőt gúnyolódik is Acontiuson:

*quae iurat, mens est; nil coniuravimus illa;
illa fidem dictis addere sole potest.*

Esküt az ész tesz, s én vele nem tettem le az esküt,
már pedig így lesz a szó véglegesen hiteles!

XXI. 135–138

*sed si nil dedimus praeter sine pectore vocem,
verba suis frustra viribus orba tenes.
non ego iuravi: legi iurantia verba...*

És ha nem adtam mást, csak lélek nélküli szókat,
hasztalanul tieid, nincs igazán erejük!
Nem volt eskü az ott; olvastam az eskü ígét...

XXI. 141–143

*decipe sic alios, succedat epistula pomo:
si valet hoc, magnas ditibus aufer opes.
fac iurent reges sua se tibi regna daturus,
sitque tuum toto quicquid in orbe placet.
maior es hoc ipsa multum, mihi crede, Diana,
si tua tam praesens littera numen habet.*

Ám csapj be mást eként! Levelek váltsák fel az almát,
s vedd el a dús kincsét, hogyha beválik e mód:
esküdtesd a királyt, birodalmát hogy neked adja,
s nyerd el csak, mi neked tetszik a föld kerekén!
Hidd, képes leszel így te magad megelőzni Dianát,
hogyha ily égi erő van leveledbe jelen.

XXI. 145–150

Cydippe szempontjai mai gondolkodásunkhoz valószínűleg sokkal közelebb állnak, a római vallástól pedig távolabb. Leveleiben egy modernebb szemlélet jelenik meg, amellyel szemben azonban nem Acontius archaikus szemlélete áll, hanem sokkal inkább céljait érvényesítő szemlélete. Amikor Cydippe válaszlevelét olvassuk, annak lehetünk tanúi, milyen az, ha (többé-kevésbé) saját hangján megszólal az elégia címzettjeként ismert *docta puella*.²² Bár Acontius és Cydippe mitikus alakok, nem a római világba helyezi őket a költő, levelezési technikájuk mégis ugyanazt a fiktív helyzetet mutatja meg, amelyben a római szerelmi elégia darabjai születnek. A költő, vagy jelen esetben Acontius, jól megalkotott verset, levelet küld kiszemeltjének,

ezzel akarván őt elcsábítani. Itt is az elégiákban alkalmazott módszert látjuk, csak éppen mitikus környezetben. Cydippe mint naxosi királylány társadalmilag ugyan semmiképp nem feleltethető meg az elégiák címzettjeinek (akik jellemzően nem az elit tagjai), ám funkciója a levélváltásban rokonítható az elégikus *puella* funkciójával, azt leszámítva, hogy a *puella* nézőpontja nagyon ritkán fogalmazódik meg a szerelmi költészetben.²³ Cydippe ír tehát, nem kezdeményezően, mint Byblis, sokkal inkább védekezően, nem lépi túl határait, ez azonban együtt jár azzal, hogy levelével nem is tud hatást kifejteni. Megfogalmazódik ugyan nézőpontja, válaszol Acontius érveire, de a történet folyásába mégis valódi beleszólása. Okos érvelésével rokonszenvet ébreszt, és ellentmond annak a képnek, melyet Acontius igyekszik létrehozni róla levelében. Az Acontius szemszögéből ábrázolt Cydippe tulajdonképpen csak látvány, személye kimerül szépségében, és a vágyban, melyet ez a szépség kelt Acontiusban:

*nata esses formosa minus, peterere modeste;
audaces facie cogimur esse tua.
tu facis hoc oculique tui, quibus ignea cedunt
sidera, qui flammae causa fuere meae;
hoc faciunt flavi crines et eburnea cervix,
quaque, precor, veniant in mea colla manus,
et decor et vultus sine rusticitate pudentes,
et, Thetidis qualis vix rear esse, pedes.
cetera si possem laudare, beatior essem,
nec dubito, totum quin sibi par sit opus.
hac ego compulsus, non est mirabile, forma
si pignus volui vocis habere tuae.*

Hogyha olyan szép nem lennél, lecsitulna a vágyam,
elragadó arcod szítja merész tűzemet.
Ezt te teszed, s a szemed – ragyogóbb, mint messzesugárzó
csillagok! –, egyre nagyobb lánggal ezért lobogok.
Szökeszínű fürtöd s elefántcsont vállad ígéznek,
s mely, kulcsolva nyakam bárcsak ölelne, kezed.
S fényed, a mozgásod, mi szemérmes s mégsem esetlen,
s lábad (szebb, hiszem én, még Thetisé se lehet!).
S bár dicsérhetném – milyen üdv is lenne – a többit;
minden rész, bizonyos, mint az egész, ragyogó.
Nem csoda hát, engem szépséged megigézett,
s bírni ezért vágyam zálogul esküszavad.

XXI. 53–64

Cydippe leírása egészen szoborszerű itt, mintha a Pygmalion-történetet próbálná Acontius fordítva lejátszani, az élő és saját gondolatokkal és érzésekkel rendelkező lányból szobrot, műalkotást akar csinálni, hogy úgy uralhassa, mint saját művét.²⁴ Azonban ez a próbálkozása nem jár teljes sikerrel, Cydippe ír, és írásában megteremti saját személyiségét, akkor is, ha ez a személyiség tehetetlen marad.

A *Heroides* gyűjteményét amúgy is szoros összefüggésbe szokás hozni a szerelmi elégia műfajával,²⁵ már csak szerelmi tematikája és disztichonos formája miatt is. Acontius és Cydippe története azonban több ponton is szorosabban kapcsolódik az elégiához, mint a gyűjtemény többi darabja. Az egyik ilyen kapcsolódási pont az, hogy míg a többi darab hőseit és hősnőit eposzokból, tragédiákból ismerjük, Acontius és Cydippe már

eredetileg is egy elégikus mű szereplői.²⁶ Az, hogy Ovidius éppen egy kallimachosi történettel zárja gyűjteményét, egy eredetileg is elégikus mű feldolgozásával, melynek központi eleme az írás sikeressége, mindenképpen jelentőséggel bír metapoétikus szinten is. Kallimachos folyamatos hivatkozási pont a római elégikus költők számára,²⁷ és Ovidius éppen Acontius és Cydippe történetével jelzi a Kallimachoshoz illő elégikus műfajt a *Remedia Amoris*-ban: *Callimachi numeris non est dicendus Achilles, / Cydippe non est oris, Homere, tui* („Kallimachos húrján nem zengheti senki Achillest, / Cydippét sohasem zengi homerusi lant”, 381–382).²⁸ Ráadásul Acontius, elsősorban fent tárgyalt sikeressége miatt, a római elégiában az első elégikus költőként, vagy az elégikus szerelmes egyik előképeként szokták feltüntetni.²⁹ Propertius I. 18. elégiájában a költő ugyanolyan helyzetben tűnik föl, mint Acontius Kallimachos *Aitiájában*: a várost elhagyva vidéki tájakon bolyong, és szerelmesének nevét karcolja a fák kérgébe. Cairns Aristainetosból visszavezetve még több hasonlóságot fedez fel a Kallimachos- és a Propertius-mű között, és amellet érvel, hogy bár a megegyező részek a szerelmi költészet közhelyei, mégis túl sok az egyezés, hogy ez véletlen legyen.³⁰ De nem csak Propertius és később Ovidius használta föl ezt a történetet: Gallus költeményei ugyan nem maradtak fent, de Vergilius 10. eclogájából következtetve feltételezik, hogy ő is feldolgozta *Amores*-ében Acontius és Cydippe történetét, talán összekapcsolva Milanion és Atalanta történetével.³¹ Milanion és Atalanta érintőlegesen megjelenik Ovidiusnál is: Cydippe levelében szintén felidézi történetüket, párhuzamba állítva a sajátjával: *Cydippen pomum, pomum Schoeneida cepit; / tu nunc Hippomenes scilicet alter eris?* („Alma igazta le Schoeneist, egy alma Cydippét, / s mint új Hippomenes, játszod-e most szereped?”, XXI. 123–124). Emellet Catullus 65. *carmen*jével is összekapcsolják a kallimachosi előzményt:³² a 65. *carmen* 19–24. sora³³ bár nem egyértelműen utal Acontius és Cydippe történetére, mégis felidézi azt, már maga az alma elgurítása összekapcsolódik az elégia műfajával, arról nem is beszélve, hogy a 65. *carmen* bevezetője az utána következő Kallimachos-fordításnak, a 65. és 66. *carmen* együtt vezet fel Catullus „elégiáit”, ily módon programadónak tekinthetőek a kallimachosi elégia római meghonosításában. Catullusnál az alma és az ajándékba küldött költemény megfeleltethető egymásnak, és ezzel a catullusi alma-költemény játékkal összecseng az alma szerepe Ovidiusnál. *Mittitur ante pedes malum cum carmine tali* („s dobnak a lábam elé ott egy almát eme verssel”, XXI. 107), így emlékszik vissza Cydippe, a *carmen* szót használva. Az alma, az almára írt eskü költeményként jelenik meg. Barchiesi a levélpárban a római elégia valamiféle összefoglalását látja, a szó mitikus értelmében az elégikus költészet születésének is tekinthető ez az esemény.³⁴ Az almára írt *carmen* maga is költemény, tulajdonképpen Kallimachos költeménye is. Egyfelől szimbolizálja a kallimachosi elégikus költészetet általában, másfelől magát az eszközevet Kallimachos fogalmazta meg korábban *Aitiájában*. Ezt az eszközevet, ahogyan Barchiesi felhívja rá a figyelmet, Ovidius nem ismétli el, csak visszautal rá kifejezve ezzel, hogy költészete nem ismétlése Kallimachosénak, hanem folytatója.

Ovidius tehát a kallimachosi elégia hagyományában helyezi el saját költészetét, természetesen az intertextuális *aemulatio* keretében, gyűjteményének lezárásául olyan témát választva, amely egyfelől összekapcsolódik az elégia műfajával, tekin-

tettel mind az irodalmi modellként szolgáló műre, mind a mű főhősének római költészetbeli szerepére, másfelől alapvető kérdéseket vet fel magával az írás médiumával kapcsolatban is. A képletet pedig tovább bonyolítja azzal, hogy az írásával sikert elérő Acontius gyáva és cinikus alakként ábrázolja, míg

az írással legyőzött Cydippét éles eszű és jobb sorsa érdemes lányként. Sajat költészetéről is mond valamit ezáltal, de hogy mit, az kétértelmű marad. Az írás sikeressége, a szerelem elnyerése az írás segítségével és a tisztességtelenség, a manipuláció szétszalazhatatlanul összefonódik.

Jegyzetek

A tanulmány az ELTE BTK-n megrendezett Mathéma konferencián, 2014. április 26-án elhangzott előadáson alapul.

- 1 A *Heroides* 17–21. darabjai tekintetében megkérdőjeleződött Ovidius szerzősége a többi művéhez képest mutatkozó stilisztikai és metrikai eltérések, illetve a kézirati hagyomány bizonytalansága miatt. A szerzőséggel foglalkozó kutatók álláspontja nem egységes, a legújabb cambridge-i kommentárban Kenney a levelek hitelessége mellett foglal állást. A hagyományt és Kenneyt követve a leveleket mint Ovidius műveit olvasom. Vö. Kenney 1996, 20–26.
- 2 A gyűjtemény első tizenhat levelének már kiinduló helyzete sem teszi lehetővé a sikeres kommunikációt. Nagy részük soha nem is érkezhett meg címzettjéhez, minthogy éppen egy olyan személyhez íródnak, akinek holléte kérdéses, mint például Penelope levele az ismeretlen helyen bolyongó Ulysseshez, vagy Ariadné az elhajózó Theseushoz. Egy másik részük esetében ugyan a levélből magából nem derül ki, hogy eleve sikertelenségre van ítélve, ám mivel a hősnők történetét ismerjük más irodalmi művekből, tudjuk, hogy nem fogják elérni céljukat, és a megválaszolt levelek történetei is tragikusan végződnek.
- 3 Hardie (2002, 121) is a levelek sikerességében látja a levélpár egyedülállóságát a gyűjteményen belül, az egész gyűjtemény betetőzésének tekinti Acontius sikerét: „This pair of letters concludes both the book of double epistles, and the *Heroides* as a whole, but is distinguished from all the preceding epistles by the success of writing, in its various manifestations, in uniting the two lovers, and in leading to a marriage and the foundation of the great Cean house of the Acontidae.”
- 4 Rosenmeyer a görög irodalomban szereplő levelekkel foglalkozó monográfiájában szintén levélküldésnek értelmezi az alma elgurítását. Rosenmeyer 2001, 114–18.
- 5 Szóbeli és írott stílus különbségéről lásd Ritoók 2009.
- 6 Hardie Ovidius-könyvében úgy értelmezi Cydippe végső megadását, hogy benne is vágy ébred Acontius iránt, és nemcsak a külső körülmények nyomására egyezik bele a házasságba. Hardie 2002, 110–11.
- 7 A *Heroides* leveleire általában is jellemző az erősen retorikus jelleg, a megválaszolatlan leveleket a retorikai iskolák *suasoria* gyakorlatára, a páros leveleket pedig a *controversia* gyakorlatára szokás visszavezetni, lásd Kenney 1970 és Kennedy 1972, 405–419.
- 8 Rosenmeyer 2001, 120–121 hívja föl a figyelmet a vállalkozás kockázatosságára, és össze is foglalja az alma elgurításának lehetséges buktatóit.
- 9 Cicero a *De oratore* és az *Orator* előadásmódot tárgyaló szakaszaiban is azt mondja, ez a leginkább lényeges eleme a szónoklatnak, ez uralja a beszédet, ugyanis rossz szónok jó előadásmóddal is meggyőző lehet, míg a legjobb beszédet is meggyengítheti a rossz előadás. A *pronuntiatio* ennek megfelelően a szóbeliséghez kötődik: a megfelelő hangleadás, hangszín, arcjáték, tagleadás megválasztásáról – mint a hatáskeltésben és meggyőzésben leginkább meghatározó elemekről – kivétel nélkül le kell mondania annak, aki írott szöveggel akar meggyőzni. Vö. Cicero: *De Oratore* III. 56, 213; *Orator* 17, 55–56.
- 10 Raval 2001.
- 11 „When a woman writes herself into the genre of Roman love elegy she appears to break the recognized conventions for its production, according to which woman is generally the mistress over whom the male *ego* has erotic and poetic mastery, the passive object of erotic desire not its active subject, the written not the writer” – írja Maria Wyke Sulpicia költészetének kapcsán (Wyke 2002, 155). A *puella* szerepéről a római szerelmi elégiában lásd Wyke 2002, 11–191; James 2003; Kennedy 1993, 64–82.
- 12 A *Heroides* magyarul itt és a továbbiakban Muraközy Gyula fordításában idézem.
- 13 Bede Anna fordítása.
- 14 Derrida Platón íráskritikájáról írt tanulmányában hosszabb elemzést szentel a *pharmakon* szónak, melyet Platón használ az írásra (*Phaidros*), és kiemeli azt, hogy a *pharmakon*, ily módon az írás is, minden esetben ellentmond a természetnek, beavatkozik annak rendjébe (Derrida 1998, 94–115). Acontius esetében éppen erre látunk jó példát.
- 15 A beszédaktus-elméletéről lásd Austin 1990.
- 16 Farrell a *Heroides* első tizenhat levelét elemző tanulmányában összegyűjti a *Metamorphoses*-ben hangjukat elvesztő női alakokat, és arra a következtetésre jut, hogy ott a nők hangvesztése a férfiak agresszív szexuális közelítésének eredménye. Hasonlóképp jár Acontius almája Cydippe átmeneti hangvesztésével. Vö. Farrell 1998.
- 17 Balogh József kutatásai óta sokan vitatkoztak arról, hogy valóban a hangos olvasás volt-e a leginkább meghatározó az antikvitásban. Simon Attila összefoglalja a hangos és néma olvasás kutatástörténetét: Simon 2009, 224–243.
- 18 Sajat fordításom. A sor nem szerepel Muraközy-nél.
- 19 Svenbro 1993, 44–64.
- 20 A kimondott szó jelentőségéről a római vallásban lásd Köves-Zulauf 1995, 65–239.
- 21 Rimmel *Ovid's Lovers* című monográfiájában Narcissus és Echo mítoszának szerkezetét fedezi fel több ovidiusi műben, így a *Heroides* XX–XXI-ben is, Cydippe Acontius szavait ismétlő olvasását Echo mások szavait visszhangzó hangjával hozza összefüggésbe. Rimmel 2006, 156–79.
- 22 A *docta puella* fogalmáról lásd James 2003.
- 23 Propertius IV. 1 szintén egy magányos nő levele férjéhez, de ez ritka kivétel. A Propertius-mű és a *Heroides* időbeli viszonya nem tisztázott. Vö. Kennedy 2002, 217, 1. jegyzet.
- 24 Ez a törekvése összhangban áll költőhöz hasonló alakjával. A költői alkotás, a *puella* mint műalkotás és a Pygmalion-történet párhuzamáról lásd Sharrock 2001.
- 25 Fulkerson a megválaszolatlan levelek hősnőit magukkal az elégiaköltőkkel rokonítja, hangsúlyozva, hogy mindkét esetben a vágy hozza létre a költészetet, és ennek a vágnak az eredménye inkább a költemény megszületése lesz, mint a vágy tárgyának megszerzése: Fulkerson 2005.
- 26 Erre Barchiesi 1993, 354 hívja föl a figyelmet.
- 27 Kallimachos hatásáról a római szerelmi elégiára lásd Hunter 2012, 155–71.
- 28 Szathmáry Lajos fordítása.
- 29 Propertius megjelenik Milanionként (I. 1) és Acontiusként (I. 18) is költeményeiben. Vö. Cairns 2002; Rosen–Farrell 1986.

- 30 Cairns 1969, 131.
 31 Rosen és Farrell Vergilius 10. eclogájából levezetve összekapcsolják a *Cydonia spiculát* és a *Cydonia malát*, a nyílhegyet és az almát, Acontius-t és Milanion-t. Úgy tűnik, az alma, a nyílvevő, Diana, Acontius és a távolról sebzés mind összefonódnak Gallus költészetében és az ő nyomán kifejlődő római elégiában. Vö. Rosen–Farrell 1986, 250–252.
 32 Clausen 1970, 93–4; Hunter 1993.
 33 *ut missum sponsi furtiuo munere malum / procurrit casto uirginis e gremio, / quod miserae oblita molli sub ueste locatum, / dum aduentu matris prosilit, excutitur; / atque illud prono praeceps agitur decursu, / huic manat tristi conscius ore rubor.*
 34 Barchiesi 1993, 360–365.

Bibliográfia

- Austin, J. L. 1990. *Tetten ért szavak*. Budapest.
 Barchiesi, A. 1993. „Future Reflexive: Two Modes of Allusion and Ovid’s *Heroides*”: *Harvard Studies in Classical Philology* 95, 333–365.
 Cairns, F. 1969: „Propertius i. 18 and Callimachus, Acontius and Cydippe”: *The Classical Review, New Series* 19, 131–134.
 Clausen, W. 1970. „Catullus and Callimachus”: *Harvard Studies in Classical Philology* 74, 85–94.
 Derrida, J. 1998. „Platón patikája”: Uő: *A disszemináció*. Pécs, 61–169.
 Farrell, J. 1998. „Reading and Writing the *Heroides*”: *Harvard Studies in Classical Philology* 98, 307–338.
 Fulkerson, L. 2005. *The Ovidian Heroine as Author. Reading, Writing, and Community in the Heroides*. Cambridge.
 Hardie, Ph. R. 2002. *Ovid’s Poetics of Illusion*. Cambridge, 2002.
 Hunter, R. 1993. „Callimachean Echoes in Catullus 65”: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 96, 179–182.
 Hunter, R. 2012. „Callimachos and Roman Elegy”: B. K. Gold (szerk.): *A Companion to Roman Love Elegy*. Chichester, West Sussex, 155–171.
 James, S. L. 2003. *Learned Girls and Male Persuasion*. Berkeley – Los Angeles – London.
 Kennedy, G. A. 1972. „Augustan Rhetoric and Augustan Literature, Ovid”: Uő: *The Art of Rhetoric in the Roman World 300 BC – 300 AD*. Princeton, New Jersey, 405–419.
 Kennedy, D. F. 1993. *The Arts of Love*. Cambridge.
 Kenney, E. J. 1970. „Love and Legalism”: *Arion* 9, 388–414.
 Kenney, E. J. (szerk.) 1996. Ovid, *Heroides XVI–XXI*. Cambridge.
 Köves-Zulauf, Th. 1995. *Bevezetés a római vallás és monda történetébe*. Budapest.
 Raval, S. 2001. „‘A Lover’s Discourse’: Byblis in *Metamorphoses* 9”: *Arethusa* 34, 285–311.
 Rimmel, V. 2006. *Ovid’s Lovers*. Cambridge.
 Ritoók Zs. 2009. „Alkidamas és a Beszéd a szofistákról”: Uő: *Vágy, költészet, megismerés*. Budapest, 295–303.
 Rosen, R. N. – Farrell, J. 1986. „Acontius, Milanion, and Gallus: Vergil, *Ecl.* 10.52–61”: *Transactions of the American Philological Association* 116, 241–254.
 Rosenmeyer, P. 2001. „Callimachus’ Love Letters of Acontius and Cydippe”: Uő: *Ancient Epistolary Fictions*. Cambridge, 110–130.
 Sharrock, A. R. 1991. „Womanaufacture”: *Journal of Roman Studies* 81, 36–49.
 Simon A. 2009: „Olvasás és vallomás. Balogh József Szent Ágoston-értelmezése”: Uő: *Dionysos színrevitele*. Budapest, 224–243.
 Svenbro, J. 1993. *Phrasikleia. An Anthropology of Reading in Ancient Greece*. Ithaca–London.
 Wyke, M. 2002. *The Roman Mistress*. Oxford.

Feró Eszter (1986) történész. Kutatási területei: az egyiptománia, egyiptozófia megjelenési formái Magyarországon, a múzeumi marketing, valamint a tudományok és a nyilvánosság kapcsolata.

Csákvári piramis és hédervári szfinx: a magyar egyiptománia nyomában

Feró Eszter

1. Rómától Csákvárig: az egyiptománia fogalma és jellemzői művészettörténeti kontextusban

Mielőtt felrántanánk a leplet a csákvári piramis és a hédervári szfinx „rejtélyéről”, fontos ismertetni röviden az ókori Egyiptom recepciótörténetével kapcsolatos terminológiai bizonytalanságokat és ezek hátterét. Mindenekelőtt ki kell emelni, hogy az Európa és Egyiptom kapcsolatával foglalkozó kutatások fiatal tudományos diskurzusnak számítanak. Ennek megfelelően jelenleg nem rendelkeznek általánosan elfogadott terminológiával. Ahogyan erre Florian Ebeling is utal,¹ a „recepció” fogalma maga is igen problematikus, mert a hangsúlyt egyoldalúan az interpretációra helyezi. A fogalom alternatív megközelítése Európa és Egyiptom viszonylatában a Jan Assmann által használt „emlékezzettörténet”. Assmann arra hívja fel a figyelmet, hogy Európa Egyiptom-képe kapcsán mindenképpen hangsúlyozni kell azt, a recepción túlmutató jelenséget, miszerint a múltat a jelen nem egyszerűen felkeresi, hanem rekonstruálja.² Az angolszász szakirodalomban főként az egyiptománia, egyiptizálás, Egyiptom reneszánsza, újrafelfedezése fogalmakkal találkozunk, fő képviselői James Stevens Curl,³ Jean-Marcel Humbert és Clifford Price,⁴ valamint a 90-es évek Egyiptománia címmel fémjelzett blockbuster kiállításai, és az 1994-es bécsi *Égyptomanie*⁵ kiállítás katalógusa. Utóbbiak az egyiptománia fogalma alatt elsősorban azt értik, ahogyan Egyiptom kultúrája a nyugat-európai művészetben megjelenik, ugyanakkor az is előfordul, hogy az egyiptofília fogalmával párhuzamosan tágabb kontextusban is alkalmazzák, minden Egyiptommal kapcsolatos európai megközelítésre.⁶ Assmann viszont az egyiptománia fogalma esetében nem a művészettörténeti aspektust emeli ki, hanem általában Egyiptom „Európa általi felkeresését” érti alatta.⁷ A koherens diskurzus hiányát az is jól szemlélteti, hogy abban sincs megegyezés, milyen módokon közelített Európa Egyiptomhoz. Assmann szerint a kulturális emlékezet dinamikájának megfelelően többször felfedezték Egyiptomot, az angolszász kutatók szerint a görög-római kortól kezdve többször is reneszánszát élte az egyiptomi kultúra iránti rajongás egymásból is inspirációt merítve, míg Ebeling szerint hiba lenne bármilyen ciklikusan változó érdeklődést feltételezni.⁸

A magyarországi példák ismertetésekor az angolszász szakirodalom terminológiáját részesítettem előnyben, tehát az egyiptomániát elsősorban művészettörténeti aspektusból vizsgálom, vagyis azt, ahogyan az ókori Egyiptom kultúrájának kreatív reflexiója az európai művészetben és kultúrában, illetve ez esetben konkrétan Magyarországon jelentkezett. A terminológiai vita ellenére egy dologban egyetértés mutatkozik, miszerint Napóleon expedíciója mindenképpen fordulópontot jelentett Európa és Egyiptom viszonyában. A francia flotta hajóin a fegyverek és a katonák mellett egy kutatócsoport is Napóleonnal tartott, köztük térképészekkel, felfedezőkkal, tudósokkal, mérnökökkel. Az expedíció eredményeit olyan monumentális, magas színvonalú ábrákkal ellátott kiadványokban adták közre, mint a *Description*.⁹ Hatására emlékérmek, szatirikus, múmiákat is ábrázoló rölapok, egyiptomi motívumokkal díszített tárgyak és épületdíszek tömegesen jelentek meg, nem csak Franciaországban, de Angliában is.¹⁰

Az egyiptománia mint művészettörténeti jelenség szempontjából az egyiptizálási trendek megindulása természetesen jóval korábban kezdődött, elterjedésük a Föld-

közi-tenger medencéjében Nagy Sándorhoz és az Egyiptomban trónra kerülő Ptolemaios dinasztiahoz köthető.¹¹ Ennek köszönhetően az egyiptomi motívumok és istenekhez köthető szimbólumok, valamint az egyiptomi vallás is új területeket hódított meg, elérve Rómát, a császárkor alatt élve virágkorukat.¹² Ez leginkább a különböző művészeti alkotások tömege Rómába szállításában és másolásában nyilvánult meg, melyeket eredeti környezetükből kiszakítva állítottak fel Itália területén.¹³ A művészek számára ezek az alkotások hatalmas inspirációt jelentettek, elkezdték utánozni, másolni őket, de sok esetben egyiptomi művészeket és írnokokat is alkalmaztak, hogy a Nílus-völgyihez hasonló alkotásokat hozzanak létre.¹⁴ Egyiptom emlékeinek szisztematikus feltárása, felfedezése és a 18. században már rendszeressé váló utazások és útleírások előtt elsősorban Itáliában alakultak ki az újkori egyiptománia első jellegzetes formái. Ekkor Róma a fő találkozási pont Egyiptom és Európa között, közvetlen kapcsolat nincs a Nílus-völgygel és fáraonikus hagyományával.

Az újkori egyiptománia esetében érdemes tisztázni, hogy többek között a bécsi katalógus kritériumai szerint milyen jellemzők alapján sorolunk egyes műalkotásokat e stílus alá. Egy tájkép sivataggal, vagy egyiptomi oázis ábrázolása például nem az egyiptománia, hanem az orientalizmus körébe tartozik. Egy festmény akkor sem nevezhető egyiptománnak, ha a rajta szereplő egyiptomi motívumok például egy templom, piramis vagy obeliszek csupán háttérként szolgálnak, leszámítva, ha a rajta szereplő személyeket antik ruhában ábrázolják. Szfínexek vagy egy szobor, ha megjelenésében, vagy tartásában az ókori egyiptomit idézi is, nem tekinthető egyiptománnak a nemeskendő hiányában. Az újkori egyiptomániának egyrészt az ókori eredeti alkotások alkotják egyik forrását, illetve a már meglévő, általában római korban egyiptizált elemekből táplálkozik. Ennek tükrében kétféle stílusról beszélhetünk. A neo-egyiptomi stílus alá tartoznak azok a művek, melyek az ókori formákat vagy azok témáját új kontextusba helyezik. Ide sorolható a legtöbb újkori piramis, az obeliszkek egy része, a kanopuszdedények vagy Kleopátra újkori ábrázolásai. A neo-egyiptizáló

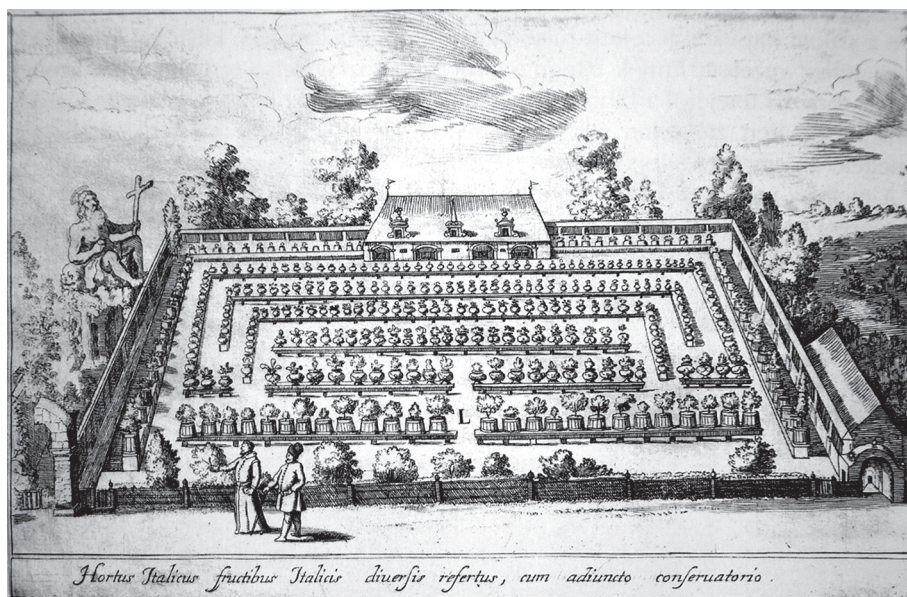
stílus viszont egy már korábbi egyiptománia során létrejött motívumokból merít, így maga az egyiptománia is egy folyamatosan alakuló struktúrává válik, melyet nagyban meghatározott az adott kor divatja.¹⁵

2. Obeliszkek és piramisok a „hátsó kertben”: az egyiptománia megjelenése Magyarországon

Napóleon expedíciójáig Európa viszonylag nehezen tudott tehát kapcsolatba kerülni az eredeti egyiptomi emlékekkel, aminek egyik oka a Török Birodalom fennhatóságának kiterjedése a Nílus-völgyre. Horváth Judit kutatásai alapján a 15–17. században Magyarország is elsősorban a törökökkel folytatott diplomácia révén szerzett ismereteket Egyiptomról. Mátyás király idején a törökök ellenében kötendő szövetség reményében utaztak a fáraók földjére diplomatáink. Ebben az időszakban sok itáliai művész megfordult a királyi udvarban, ugyanakkor a rendelkezésre álló források alapján az egyiptizáló motívumokat nem hozták magukkal. Az egyiptomi kapcsolatfelvétel elsősorban Mátyás keleti kódexének kötéseiben, mintáiban mutatkozott meg, ezek azonban inkább a kopt művészetből merítettek, semmint a fáraonikus művészi hagyományokból.¹⁶ Ez azonban nem meglepő, ha arra gondolunk, hogy amíg Rómában egy átlagember is nap mint nap szembesült antik műemlékekkel, addig nálunk egyiptizáló lelet az egyedi kancsó formájában is csupán a 19. században került felszínre. A szombathelyi Iseum és a hozzá köthető ábrázolások, mint az egyiptománia egyik ihlető forrása, a 20. században kerültek feltárára,¹⁷ míg az itáliai művészek már a 14. századtól jól ismerték a rómaiak által Európába hozott egyiptomi alkotásokat. Nem meglepő tehát, hogy komolyabb érdeklődés az ókori Egyiptom iránt csak a török kiűzése után a 18. század közepétől vehető észre.

Ekkor azonban az egyiptománia már egyáltalán nem csak Itáliában jelentkezett, hanem gyakorlatilag Európa majdnem minden országában.¹⁸ A kastélyok kertjeinek építéskor például előszeretettel alkalmaztak egyiptomán emlékműveket, melyek mintájaként eleinte XIV. Lajos kertépítő mestere, André Le Nôtre munkái szolgáltak.¹⁹ A 18. század második felében az egyiptizáló művészet virágkorát élte Nyugat-Európában. Magyarország szempontjából igen jelentős az a tény, hogy a közép-európai térség is ekkor lett részese az egyiptomániának.

A Felvidéken a Habsburg Birodalommal való kapcsolat és a töröktől való viszonylagos védettség folytán a 17. században létezett olyan kert, amely a francia hatásról tanúskodik, még hozzá egyiptizáló emlékekkel. Az ország központjában, Pozsonyban Lippay György esztergomi érsek rendezett be egy kertet,²⁰ amelynek kinézetéről Mauritz Lang metszeteiből értesülhetünk.²¹ Lang illusztrációi közül egy a *Hortus*

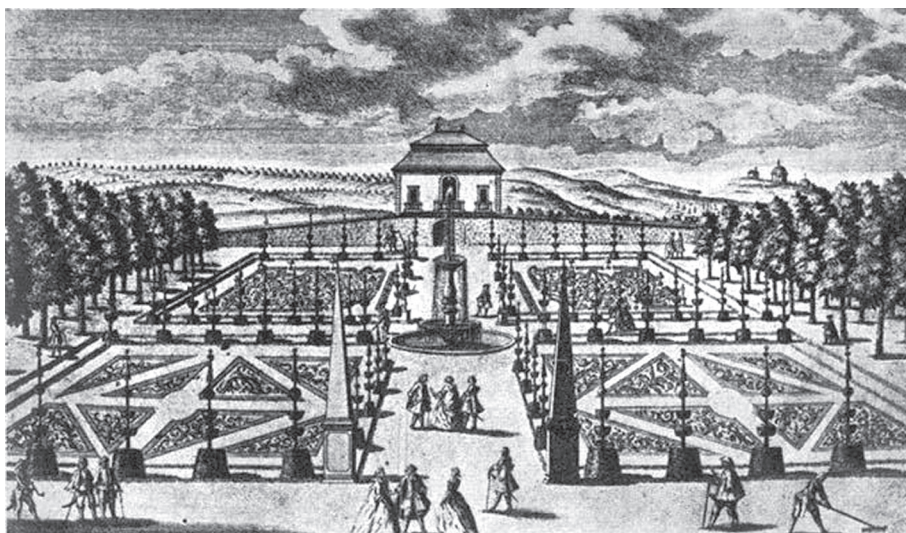


1. kép. Mauritz Lang: A pozsonyi primási kert (1663). Magyar Nemzeti Múzeum, Történelmi Képcsarnok

Italicust, azaz az olasz kertet ábrázolja. Az itt található üvegház²² díszes, kőből faragott tetőablakokkal rendelkezett, melyek közül a középsőt egy obeliszk díszítette²³ (1. kép). Egy, már az 1730-as évek állapotát tükröző metszeten a kert bejáratánál is hasonló obeliszkeket látunk²⁴ (2. kép). Lippay érsekről tudjuk, hogy járt Itáliában, bizonyára találkozott a Rómában lévő egyiptizáló emlékekkel.²⁵ Az ábrázolások alapján úgy tűnik, az érseki kert obeliszkje nem az eredeti egyiptomi, hanem a már reneszánszban egyiptizált formát vette át. Ez elsősorban az obeliszk alakjáról látható, amely nem az ókori *pyramidion*-ban végződő formát mutatja, hanem túlszerűen emelkedő változatot.

A barokk kert XIV. Lajos és az őt körbevevő művészek hatására még kifejezettebben az abszolút monarchia szimbóluma volt, amely a természettől erőteljesen elhatárolódva egy külön világot alkotott.²⁶ Ezzel szemben a 18. században már a felvilágosodás eszméi kerültek előtérbe, ami az egyiptománia esetében is jól kimutatható. Angliában a felvilágosodás gondolatai által inspirálva újfajta kertstílus jött létre, az ún. tájképi kert.²⁷ Magyarországon ekkor kezdődött meg a fokozott érdeklődés a szigetország iránt, a barokk kerteket ennek köszönhetően alakították át angolkertekké.²⁸ A 18. század második felében Angliában valódi obeliszk-állítási láz vette kezdetét, elsősorban kertek díszítéseként.²⁹ A kontinensen, így Magyarországon is az ún. angol-kínai kert terjedt el a leginkább, melynek jellegzetessége, hogy a kínai és klasszikus görög motívumok mellett különböző egzotikus tájak (ókori egyiptomi, indiai, török) építészeti elemeit is kölcsönvette.³⁰ Így fordulhat elő, hogy egy angolkerten belül megtalálható akár kínai pagoda, szfinx, obeliszk, görög templom, piramis is.

Az új divat³¹ Magyarországon többek között olyan arisztokrata családok eredetileg barokk kertjeiben váltak népszerűvé, mint Széchenyiek, Brunszvikok, Esterházyak. Legtöbbjük angliai utazásai alkalmával ismerkedtek meg a tájkerttel, majd úti élményeiket nyomtatásban is megjelentetve népszerűsítették tovább a külföldön tapasztaltakat.³² Néhány főúr azonban hazai élményeiről is beszámolt, így gróf Pálffy János is, aki Gottfried Edler von Rotenstein álnéven 1783-84-ben közölte kertleírásait német nyelven a Lipcsében, a Johann Bernoulli által megjelentetett útleírás gyűjteményben. Pálffy járt többek között Bécsben és csehországi kertekben is, de leírta a felvidéki magyar kertek egy részét is.³³ Eszterháza (Fertőd) leírásakor Rotenstein Mária Terézia látogatását emeli ki 1770 júliusában, mely esemény alkalmából a kastélyhoz vezető út elején és végén is két-két piramist emeltek a királynő és II. József tiszteletére. Ezek közül az első pár piramis éjszaka díszvilágítást is kapott.³⁴ A kertben sátrakat emeltek az ünnepség alkalmából, ezek közül természetesen a királyi vendégeké volt a legnagyobb, melyben a terítékre a cukrászok Julius Caesar egyiptomi *triumphus*ának jelenetét ábrázoló díszítést helyeztek.³⁵ Pálffy leírása alapján az eszterházi kert még erőteljesen barokk elemekkel rendelkezett ekkor, így a kanyargós ösvé-



2. kép. Werner F. B.: A pozsonyi primási kert (1730)
(a metszeten Werner F. B. alapján közli Rapaics 1940, 104)

nyek helyett egyelőre még széles utakat említ, a természetes határok helyett pedig a kertet körülvevő falakat és bástyákat, melyeken szobrok, kövázák és obeliszkek helyezkedtek el.³⁶

Az igazi angolkert megjelenése Bernhard Petri kerttervező tevékenységéhez köthető, akit 1793-ban Sándor főherceg hívott meg Magyarországra. Petri angliai tanulmányútja során került kapcsolatba a tájkertek kialakításának módjával, ismereteit pedig több magyar barokk kert átalakításánál kamatoztatta. Az ő nevéhez köthető a vedrődi, a hédervári, rárói és pesti Orczy-kert terveinek elkészítése.³⁷

Vedrődön³⁸ a Zichy család tulajdonában lévő francia kertet alakította át. A korra jellemző módon a kert egy magasabb pontján került sor az obeliszk felállítására.³⁹ Báró Orczy László kertje esetében még csak a tervek leírásáról értesülünk, aminek keretében Petri templom, obeliszk és emlékmű felállítását is javasolta, a megvalósítást pedig két éven belül kivitelezhetőnek tartotta.⁴⁰

Hédervár esetében Petri sem obeliszket, sem más egyiptizáló elemet nem említett a leírásában. A kastély bejáratánál azonban ma is két kapuőrző szfinxet lehet látni a jellemző *nemeszkendőben* (3. kép). Magyarországon viszonylag ritkán lehet ezzel a motívummal találkozni.⁴¹ A reneszánsz óta igen népszerű alak formája⁴² erősen keveredett a görög szfinxével. A hédervári szobrok esetében a hátsó lábakon ülő változat a görög szfinxet idézi, míg a *nemeszkendő* alól kilógó hajfűrtök az újkori egyiptománia kedvelt motívumát jelenítik meg. A szfinxek felállításának ötlete elképzelhető, hogy magától a tulajdonostól, Viczay Mihálytól származott, aki jelentős régiséggyűjteménnyel rendelkezett, e mellett, mint később látni fogjuk, szabadkőműves tevékenysége is összekötötte az egyiptomi szimbólumokkal.

A kor divatjának megfelelően a piramis is a legkedveltebb formák közé tartozott. Magyarországon az Esterházyak által Csákváron kialakított angolkertben kapott helyet ilyen építmény. A kert tervezőjének kiléte bizonytalan, ahogyan az eredeti kerttervek vagy pontos kertleírás sem maradtak fent. A székesfehérvári Szent István Király Múzeum tulajdonában azonban van egy 18. századi album, amelyen Pietro Rivetti olasz festő neve



3. kép. Hédervár. Kapuőrző szfinxek. Készítője ismeretlen (fotó: Tóth-Kirzsa Fruzsina)

szerepel.⁴³ A kilenc kép közül az egyiket egy egyiptomi piramis és ház elnevezéssel látta el a művész (4. kép). A piramis esetében felfedezhető a hasonlóság a nyugat-európai Cestius-piramist utánozó jellemzőkkel. Az egyiptomi ház viszont inkább a gótizáló stílus jegyeit mutatja, így kérdéses az egyiptomi jelző. Az Esterházyak cseklézi kertje esetében Charles Joseph du Ligne említi,⁴⁴ hogy egy kerti pavilont egyiptomi táj képével díszítettek. Elképzelhető, hogy a csákvári egyiptomi ház belső falain is ilyen jeleneteket ábrázoltak.

A hotkóci⁴⁵ angolkert esetében is képi ábrázolásokhoz kell nyúlnunk, ha az egyiptizáló emlékeket keressük. Ezúttal egy

magyarországi művész, Rombauer János festményei⁴⁶ (5. kép) jelentenek forrást a kertre vonatkozóan. Rombauer, Csáky Emánuel szepesi főispán számára készítette el a park képeit.⁴⁷ Az 5. kép egy páros obeliszkből álló emlékművet, míg a 11. kép egy egyszerű bázison állót ábrázol, ez utóbbi a kép és Kazinczy leírása⁴⁸ alapján egy kút volt.

3. Fáraófejek a „Magyar Versáliában”: egyiptománia a szobabelsőkben

Napóleon 1798/99-es expedíciójának köszönhetően Európa ekkor ismerkedett meg igazán az eredeti egyiptomi műemlékekkel, a régészeti valóság művészettörténeti szempontból most találkozott az eddig főként csak a római egyiptománia által közvetített motívumokkal. A barokk idején már megtaláljuk az építészet-

ben, iparművészetben, sírok és emlékművek kialakításakor. Magyarországon hasonló komplex, külső és belső tereket érintő egyiptizálás nem volt jellemző, inkább csak egy-egy bútordarab vagy használati tárgy képviselte az egyiptomán elemekkel tarkított *empire* stílust. A 18. század végén legfőképpen francia tervezők mintakönyvei voltak ismertek, úgy, mint Lalonde, Delafosse, Boucher vagy Neufforge munkái. Német bútorkészítők tervei, például Hauer, Riedel is elterjedtek voltak, ám ők jellemző módon szintén Párizsban tanultak, így mintalapjaik is inkább az *empire*-t népszerűsítették, nem pedig az angol *regency* stílust. Magyarországon, akárcsak Francia-

országban ezek a tárgyak elsősorban az arisztokrácia körében váltak népszerűvé, akárcsak a már fentebb említett kertek is. A magyar főurak a metszeteket vagy konkrét bútordarabokat Bécsben, Pozsonyban, vagy párizsi utazásaik alkalmával szerezhettek be.⁴⁹ Közülük az Esterházy család fertődi és kismartoni kastélyaiban találjuk a legszebb példáit az egyiptizáló *empire* bútoroknak.

Esterházy Miklós herceg Párizsban és Versailles-ban közvetlenül rendelt bútorokat francia tervezőktől, melyeket a „Magyar Versáliába”, azaz Fertődre hozatott. Ezek közé tartozik egy sarokszekrény,⁵⁰ melynek tervezője Louis Peridiez volt. Ajtaján egy kerti jelenet látható, amelyen egy napernyős női alakot ábrázol pálmafa és piramis társaságában.⁵¹ Nagy valószínűséggel egy angolkert részletét ábrázolja itt a francia művész, amely jelenség a korábban említett Rotenstein beszámoló alapján szintén nem volt ismeretlen Esterházy számára, hiszen kertjében hasonló építményeket emelt. Esterházy Miklós



4. kép. Pietro Rivetti: A csákvári park. Egyiptomi piramis és ház (18. század vége). Szent István király Múzeum, Székesfehérvár. Ltsz.: 67.34.1-9 (fotó: Gergely Zsolt)



5. kép. Rombauer János: Angolkert a hotkóci Csáky kastélyban (1803). Magyar Nemzeti Múzeum, Történelmi Képcsarnok

halála után Fertőd helyett Kismarton⁵² lett a család tartózkodási helye. Innen származik a magyarországi egyiptomán emlékek egyik legkidolgozottabb példája, egy konzolasztal, amelyet a korban igen népszerű francia bútortervező páros, Percier és Fontaine tervei alapján Lignereux és Thomire ké-

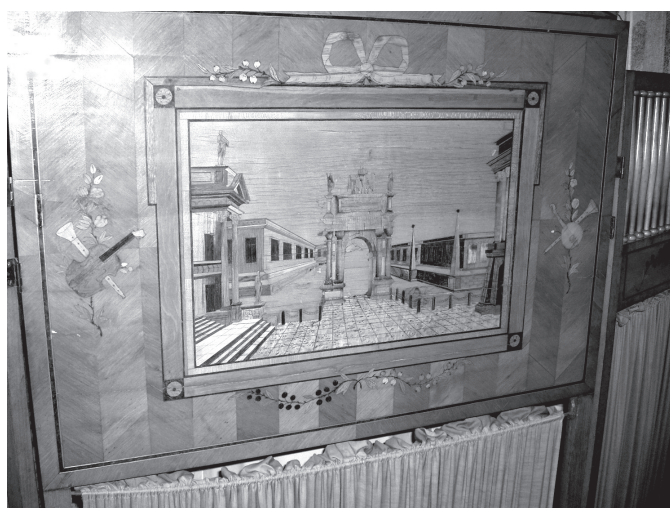
szített (6. kép). Az asztal elülső lábain egy-egy szárnyas női alak látható *nemeszkendőben*, kilógó hajfürtökkel. Az asztalhoz korábban kandalló⁵³ is tartozott, melyből mára csupán éppen ez az egyiptizáló motívum maradt meg, ugyanezt bronzba öntött formában ábrázolva⁵⁴ (7. kép). A női alakban a görög és



6. kép. Martin Éloi Lignereux – Pierre-Philippe Thomire – Adam Weisweiler: Konzolasztal (18. század vége). Iparművészeti Múzeum, Bútorgyűjtemény. Ltsz.: 24283 a-b (forrás: <http://collections.imm.hu/gyujtemeny/console-table/1595>)



7. kép. Martin Éloi Lignereux – Pierre-Philippe Thomire: Kandallódísz (18. század vége). Iparművészeti Múzeum, Bútorgyűjtemény. Ltsz.: 24283 a-b (a szerző felvétele)



8–9. kép. Bauernfeind János: Spanyolfal intarziás díszítéssel (18. század vége). Iparművészeti Múzeum, Nagytétényi Kastélymúzeum. Ltsz.: 14487

a jellegzetes egyiptomán *nemeszkendős* szfinx ábrázolásmódja köszön vissza, amely Nyugat-Európában is a kandallók legkedveltebb egyiptizáló díszítőmotívumaként szerepel.

Az *empire* stílus Németországon keresztül érkező hatására az Iparművészeti Múzeum egyiptomi motívummal ellátott zongorája nyújt példát. Piramis alakú zongorák gyártása még Napóleon hadjárata előtt megkezdődött, méghozzá Christian Ernst Frederici zongorakészítő mester nyomán, aki maga adta a „Pyramide” fantázianevet munkáinak, melyek a 18. század

végén igen nagy népszerűségnek örvendtek. A piramisforma mellett az ún. zsiráfzongorák is elterjedtek voltak,⁵⁵ s ennek egy típusa található a múzeum gyűjteményében.⁵⁶ Ebben az esetben nem a piramis, hanem a zongora lábán látható *nemeszkendős* női fej utal az *empire* stílus egyiptomán jellegére.

Külföldi mesterek munkái és mintái tehát ismertek voltak, ugyanakkor Magyarországon működő bútorkészítőkről, akik egyiptomán motívumokat használt fel, egy kivétellel egyelőre nem lehet tudni. Bauernfeind János Nagyszébenben működött, s munkáit jellegzetes intarziás díszítések jellemzik.⁵⁷ Nevéhez egy spanyolfalat tudunk kötni, melynek középső részén egy kikötő képe látszik díszes kapuépítménnyel, mögötte a korábban angol kertekben már többször megjelenő vékony obeliszekkel⁵⁸ (8–9. kép). Batári Ferenc szerint a jelenet III. Károly színpadépítő mesterének Giuseppe Galli da Bibienának a színpadtervét ábrázolja. Batári feltevése szerint Bauernfeind bécsi tanulmányútja során láthatta azokat a metszeteket, melyeket maga Bibiena adott ki munkáiról. Az obeliszk-motívum Bauernfeind egy másik alkotásán is megjelenik, egy asztalon,⁵⁹ melynek lapján ovális keretben hasonló intarziás díszítést látunk, ezúttal az obeliszket egy kerti jelenetbe illesztve, melyet már saját rajzai alapján készíthette a mester.⁶⁰

Szintén az Iparművészeti Múzeum gyűjteményében található egy tükör, melynek két oldalát *nemeszkendős* női alakok fogják közre, kezüket az egyiptomi múmiákra jellemző módon, mellükön keresztbefonva (10–11. kép). Az *empire* stílus jellemzői alapján az 1800-as években készülhetett, származási helye Bécs vagy Pest.⁶¹ Ugyanez a helyzet két *empire* székek esetében ebben a gyűjteményben. A székek lábain látható női fej *nemeszkendős* visel kilógó hajfürtökkel, illetve fején lótuszvirággal, ami egyértelműen egyiptomán jelleget kölcsönöz az alaknak⁶² (12–13. kép).

A fent említett bútorok leírásából jól látható, hogy a 19. század első felében Magyarország bekapcsolódott ugyan a Nyugat-Európára jellemző művészeti áramlatba, ám a magas színvonalú egyiptizáló elemeket is tartalmazó bútorokat külföldről hozatták. Magyar mesteremberrel Bauernfeind kivételével nem találkozunk e tekintetben. Ebben a korszakban csak egy hazai bútortervet is közlő, rendszeresen megjelenő lap indult, az Egerben a Joo János által 1838-ban kiadott *Hétlapok*, amely azonban érdeklődés hiányában nem volt hosszú életű. A *Hétlapok* nemcsak terveket közölt, hanem részletesen foglalkozott a magyar bútortipar helyzetével is:

„...midőn Páris, a' mindennapi változásoknak és ízlési újdonságoknak fészke, a' ház ékesítmények-és szoba-butorok alakjára egészen új időszakot hozott, elővén a' mult századbeli idomokat, mellyeket ujjabb és sokkal érdekesb változásokkal gazdagított. De az illy művek nem-igen fognak véleményem szerint hazánkban egyhamar közönségesekké lenni fölötte nagy áruk miatt. Ez ujjabb ízlésű szoba-butoroknak az egyszerűbbeket kiválogatva, néhány darabnak tökéletes rajzát kívánom itt a' műértő közönségnek adni; mellyek kivált kisebb városi kézműveseknek igen célirányosak leendenek, miután naponkint tapasztaljuk azon hiányt, melly a' szoba-butorok készítésében ugy alakra, mint ízlésre az illy helyeken mutatkozik.”⁶³

Hétlapok, 1838/2. szám, 11–12



10–11. kép. Empire tükör, 19. század eleje. Készítője ismeretlen. Műhely: Pest vagy Bécs. Iparművészeti Múzeum, Bútorgyűjtemény. Ltsz.: 65.206.1. (a szerző felvétele)



12–13. kép. Empire szék lótusszal és nemeszkendővel díszített fejjel, 18. század. Készítője ismeretlen. Műhely: Pest vagy Bécs. Iparművészeti Múzeum, Bútorgyűjtemény. Ltsz.: 53.3932.1-2 (a szerző felvétele)

A lap arról tudósít, hogy Magyarországon az 1830-as években a modern bútorok még mindig csak azok számára elérhetőek, akik a drága külföldi darabokat képesek megfizetni, vagyis olyan főurak, mint az Esterházyak vagy a Festeticsék. A magyar iparosok pedig az új elemek közül csak az egyszerűbb formákat emelik be a hazai bútorok tervezésébe. A *Hétlapok* számai folyamatosan foglalkoztak azokkal a problémákkal melyek nálunk megakadályozták az iparművészet olyan jelle-
gű fejlődését, mint ami Angliában vagy Franciaországban többek között az egyiptomi stílus virágzását hozta magával.⁶⁴

4. Egyiptomi hangulat a Podmaniczky utcában: egyiptománia és a magyar szabadkőművesek

Szinte mindegyik korábban említett arisztokrata, aki kastélyához tájkertet telepíttetett, valamilyen kapcsolatba hozható a szabadkőművességgel. A magyar szabadkőművesség történetéről és a páholytagokról elsődleges forrásként Abafi Lajosnak a szervezetről 1890-ben németül, majd 1900-ban magyarul megjelent munkája szolgál.⁶⁵ Ahogy az előszóban írja, gróf Festetics Pál bocsátotta a rendelkezésére levéltára szabadkőműves anyagát.⁶⁶ Az 1795-ös betiltáskor Festetics Antal vásárolta meg az iratokat a Nagyszívűség páholy nagymesterétől, Aigner Ferenc Ádámától, amelyeket ezután a dégi kastélyban őrzött.⁶⁷

Az általa összegyűjtött iratok alapján tudjuk, hogy a Pozsonyi kert létrehozója, Lippay György foglalkozott alkímiával, míg báró Orczy László, gróf Viczay Mihály, gróf Csáky Emánuel a *Hallgatósághoz* címzett pozsonyi, herceg Esterházy Miklós a bécsi *Újonnan koronázott reményhez* páholy tagja volt. Bauernfeind János megbízója, Bruckenthal Sámuel báró a bécsi *A 3 Ágyúhoz* páholyhoz tartozott.⁶⁸

Ahogy nyugat-Európában, úgy Magyarországon is a régiséggyűjtési mánia is hatott az egyiptománia elterjedésé-

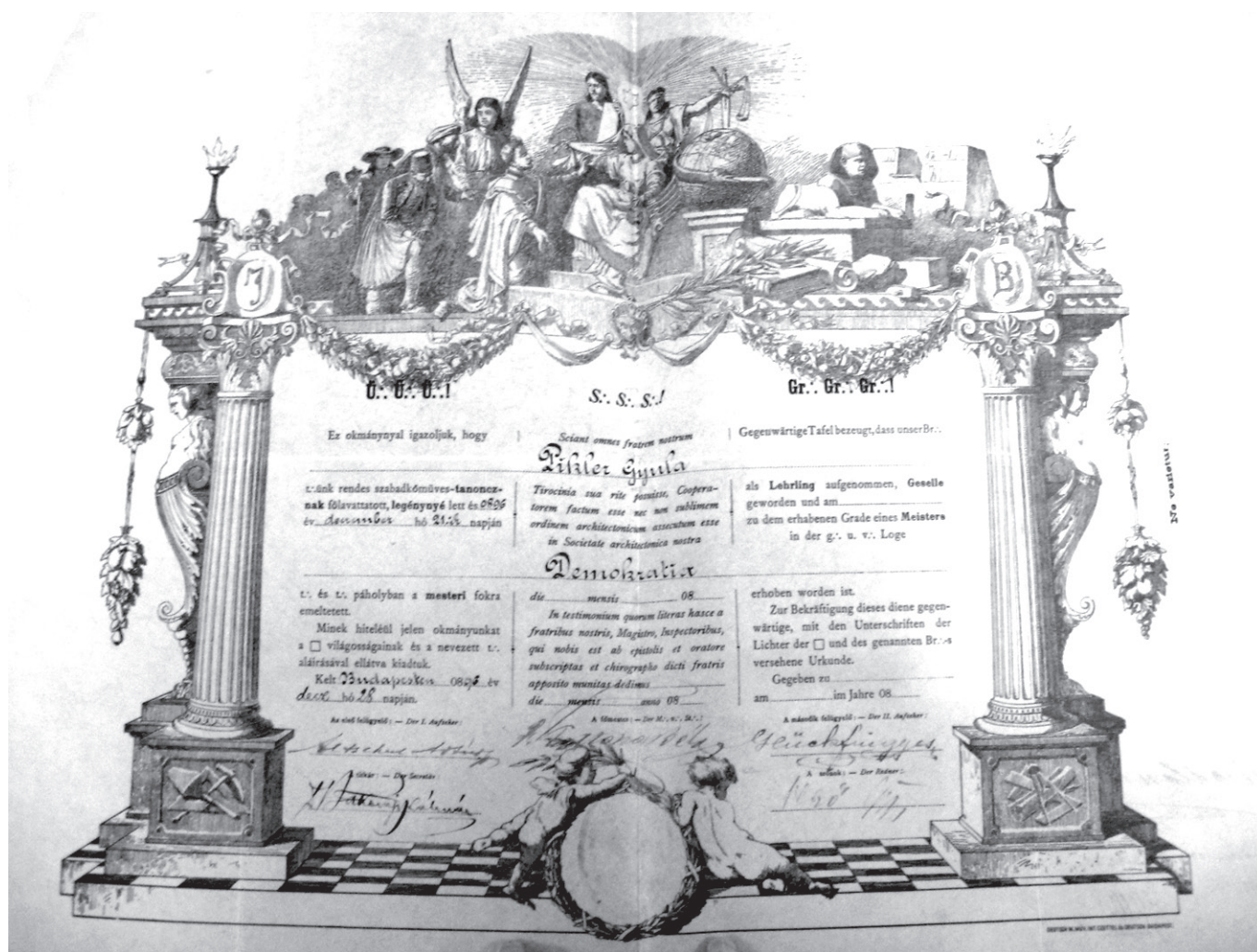
re. Angliában, Itáliában vagy Franciaországban a kastélyok berendezését alkotó festmények, bútorok, használati tárgyak gyakran merítettek a régészeti feltárások során megismert antik motívumokból, mint Herculanum és Pompei festményei vagy a római obeliszkok. A magyar főurakat és művészeket azonban nem inspirálták hasonló emlékek, számukra a család nemesi rangjának reprezentációja jelentette a prioritást. A kastélyok falait ennek megfelelően nagyobb részt nem egzotikus jelenetek, hanem a török harcok képei borították, a tárgyak gyűjtésekor pedig a nemesi ősök hagyatéka számított megőrzendő értéknek.⁶⁹ Míg külföldön a régiséggyűjtést maguk az uralkodók támogatták, úgy, mint Napóleon a Louvre elődjének megalapításával, Magyarországon az arisztokrácia saját gyűjteményeit hozta létre. A legjelentősebbek között épp azok a főurak találhatók, akik egyiptomán tárgyak tulajdonosaként és szabadkőművesként is feltűntek, úgy, mint Esterházy Miklós, Viczay Mihály és Bruckenthal Sámuel.⁷⁰

A régiségek gyűjtésében a 19. század végétől már nem az arisztokraták jártak élen, előtérbe kerültek a polgári származású értelmiségiek. Közülük azonban viszonylag kevesen foglalkoztak ókori emlékekkel. Ezen belül is egyiptomi tárgyak gyűjtésében Ráth György, Fejérváry Gábor, Pulszky Ferenc emelkedik ki.⁷¹ Fejérváry Gábor, Pulszky nagybátyja Eperjesen egy külön emeleten rendezte be gyűjteményét, unokaöccsét pedig utazásaira is magával vitte, melyek Itálián kívül többek között Londont és Párizst is érintették.⁷² Fejérváry Gábor szintén szabadkőműves volt, s Abafi szerint Eperjesen *Az erényes utazóhoz* páholy tagjaként a szervezet iratait az ő házában tárolták, sőt szabadkőműves gyűléseket is tartottak itt.⁷³ Életrajzában Pulszky említi, hogy Fejérváry gyakran tartózkodott a szabadkőműves Viczay már korábban említett hédervári birtokán.⁷⁴ Pulszky Ferenc nagybátyja révén ismerkedett meg a korszak legnevesebb magyar gyűjtőivel, mint Viczay Mihály, illetve olyan neves műkereskedőkkel, mint Böhm Dániel.⁷⁵ Ekkor az egyiptológia tudománya még nyugaton is gyerekcipőben járt, ugyanakkor nagybátyjával tett utazásai, majd a szabadságharc után Angliában töltött éveit alatt neves egyiptológusokkal ismerkedett meg, miközben a legtöbb jelentős párizsi műkereskedővel is kapcsolatot tartott fenn.⁷⁶

Pulszky, aki 1869-től többek között a Nemzeti Múzeum igazgatója lett,⁷⁷ az 1868-tól újjáéledő magyar szabadkőműves páholyélet egyik kulcsfigurájává is vált. A kiegyezés után létrejövő magyar páholyok 1886-ban a *Magyarországi Symbolikus Nagypáholyban* egyesültek, melynek nagymestere éppen ő lett. Tíz évvel később a Podmaniczky utcában felavatták a páholyházat is.⁷⁸ A szabadkőműves eszmék sokat merítettek az elmúlt századokban a tempomosok és rózsakeresztesek által is jól ismert hermetikus hagyományokból, melyek alaptézise a bölcsesség és tudás Egyiptomból való eredeztetése.⁷⁹ Az ennek következtében népszerűvé váló alkímia és a bölcsék kövének keresése az *egyiptozófia* fogalmába tartozik, ami



14. kép. A Magyarországi Symbolikus Nagypáholy berendezése. Magyar Nemzeti Múzeum, Szabadkőműves Gyűjtemény. Ltsz.: 1956.494-498 (fotó: Kardos Judit)



15. kép. Pikler Gyula szabadkőműves mesterlevele, 1896.
Magyar Nemzeti Múzeum, Szabadkőműves Gyűjtemény. Ltsz.: 1981.131.587 (a szerző felvétele)

igen sok szállal kapcsolódik az egyiptomán művészeti alkotások létrejöttéhez egészen a szabadkőműves mozgalom megjelenéséig. Az egyiptomi motívumok így a szabadkőműves eszmék nemzetállami kereteket áthidaló jellege miatt nem csak Nyugat-Európában, hanem minden szabadkőműves páhollyal rendelkező országban megjelentek. A nagypáholy jelvényében az egyiptomi vonatkozást jól szemlélteti a hagyományos jelképek, mint a körző, vonalzó, egyenlőszárú háromszög mellett két szfinx szerepeltetése.⁸⁰ Az egyiptomi művészet elemeinek és a szabadkőműves gondolatoknak ötvöződése a páholy Podmaniczky utcai bútorain is jól látható.⁸¹ (14. kép) A bútorokon a korábbi századokban megszokott egyiptomán elemek, a nemeskendős fejek, szfinxek, piramisok már nem a szokásos formában jelennek meg. A 19. századi ásatások eredményei és az egyiptológia tudománya megjelenésének köszönhetően a régészeti valóságot tükrözik, semmint a görög-római vagy reneszánsz egyiptomániát.

Hasonló motívumokra szolgáltatnak példát a szabadkőműves mesterlevelek is.⁸² A Pikler Gyula számára 1896-ban kiállított okmány felső részén egy szfinx és egy egyiptomi pylon látható (15. kép). Mindkét elem ebben az esetben nem a már korábban említett egyiptizált formákat mutatja, hanem a régészeti

valósághoz hűen ábrázolja az ókori műemlékeket, így a szfinx például egyértelműen a Gizában lévő képe.⁸³ Úgy tűnik, a magyar páholyok esetében igen elterjedt lehetett e két motívum, mert két másik mesterlevélen is ugyanez a sablon tűnik fel, így Dr. Kiss Sándor,⁸⁴ a *Világosság* és Auer Róbert,⁸⁵ a *Humboldt* páholy tagjainak esetében is.⁸⁶

Mint láthattuk, az egyiptomi tárgyak gyűjtésében jeleskedő és az ókori kultúra iránt érdeklődő magyarokat szoros szálak fűzték a szabadkőműves páholyokhoz. A külső formák és szimbólumok révén a 19. századi szabadkőművesség művészettörténeti szempontból szorosan összekapcsolódott az egyiptománia jelenségével. A szabadkőművesekhez köthető egyiptizáló képzőművészeti alkotások esetében is hangsúlyozni kell azonban azt a magyar példák esetében is, amit Assmann *A varázsfuvola* esetében megállapít, miszerint a művek „szellemi háttérét alkotó szabadkőművesség nem holmi obskurus titkos társaság volt”, és ahogyan *A varázsfuvola*, úgy ezen alkotások sem redukálhatóak „egy kétes titkos társaság szokásrendjére és képzetkincsére”.⁸⁷

Magyarország tehát a 18. századtól kezdve bekapcsolódott a Nyugat-Európában a római császárkortól kezdődő egyiptománia diadalútjába, még ha nem is ugyanolyan grandiózus

formában, mint Anglia vagy Franciaország. Az ország három részre szakadása és a török uralom is hozzájárult ahhoz, hogy a magyar művészeknek más prioritásai lettek. Erdélyben a török jelenlét miatt inkább a keleti, oszmán művészet jelentett inspirációt, míg a királyi Magyarország területén az állandó egyesítési kísérletek kapcsán a török elleni harc, az egyes arisztokrata családok dicső múltjának megidézése állt a középpontban.⁸⁸

A Napóleoni háborúkat kísérő gazdasági fellendülés lehetővé tette, elsősorban a birtokaik jövedelméből élő arisztokraták bekapcsolódását a nyugati művelődési áramlatokba, ennek köszönhetően kezdődött meg angolkertek és *empire* bútorok megjelenése Magyarországon. A magyarországi kertekben ugyanazokat az egyiptomi elemeket is magában foglaló építészeti elemeket alkalmazták nagy számban, melyek az angol, francia, német vagy osztrák angolkertekben is érvényesültek. A kertekhez kapcsolódó sok esetben ábrákkal is illusztrált külföldi mintalapokat és elméleti írásokat is forgatták a magyar kerttelepítő arisztokraták. Kazinczy, aki a tájkertek elméleti háttérével a *Hazai Tudósítások* lapjain foglalkozott, Hirschfeld és Grohmann munkáit is úgy említi, mint széles körben ismert szakirodalmat.⁸⁹

Az eltérő társadalmi, gazdasági és politikai keretek azonban a hazai egyiptománia terjedését igen erősen befolyásolták. Miközben azonban Franciaországban a századforduló környékén olyan kötetek jelentek meg, mint a *Description* és Francia Intézet nyílt Egyiptomban, nálunk az 1825/27-es országgyűlés még csak épphogy döntött egy tudományos akadémia

létrehozásának szükségességéről. Miközben Angliában Josiah Wedgwood 1770-ben egy egész manufaktúrát alapozhatott az egyiptizáló vázák, teáskészletek készítésére,⁹⁰ a *The London Cemetery Company* pedig már rendszeresen egyiptizáló sírokat készített megrendelésre,⁹¹ hazánkban a felvilágosodás a nemzeti tudat kialakulásával együtt jelentkezett szorosán, s a művészet nem a távoli kultúrák, hanem a magyar hagyományok után érdeklődött elsősorban. Az iparművészet középpontjában nem egzotikus tárgyak gyártása állt, hanem egyáltalán magának a magyar iparnak a megeremtése volt a cél.

A 19. század elején az *empire* stílus keretén belül virágzó egyiptománia szórványos megjelenését hazánkban a divat is befolyásolta. A polgári és a szegényebb nemesi rétegekben sokkal kedveltebbek voltak az egyszerűbb, könnyebben elmozdítható és az otthonosság hangulatát fokozó darabok, s emiatt inkább a biedermeier stílus került előtérbe. E mellett nehezíti a teljes kép kirajzolását a tény, hogy a II. világháború alatt a kastélyberendezések nagy része megsemmisült.⁹²

A Magyarországon fellelhető kertépítészeti elemekből, tárgyakból, bútorokból, kirajzolódó egyiptománia képe egyelőre korántsem teljes. Olyan építészeti jelenségek további kutatása, mint az esztergomi bazilika altemplomában lévő lótuszfejezetes oszlopok, Tutanhamon sírjának feltárása apropóján egyiptomi motívumokkal díszített Zsolnay-porcelánok, vagy a Dunai Vasmű egyiptomi stílusú oszlopai egy a kedvezőtlenebb körülmények ellenére is színes és változatos képet vetítenek előre a magyar egyiptománia jelenségét illetően.

Jegyzetek

A tanulmány előadás formájában elhangzott a 11. Magyar Ókortudományi Konferencián, Budapesten, 2014. május 24-én.

- 1 Ebeling 2014, 1. „Begegnungen mit dem Alten Ägypten. 2000 Jahre Ägypten-Rezeption” című előadássorozat vitaindító irata a Lipcsei Egyetemen 2014-ben (www.propylaeum.de).
- 2 Assmann 2003, 24.
- 3 Curl 1994.
- 4 Humbert–Pantazzi–Ziegler 1994.
- 5 Estève–Gautier *et al.* (szerk.) 1994.
- 6 Ebeling 2014, 6.
- 7 Assmann 2003, 24.
- 8 Ebeling, 2014, 3–4.
- 9 *Description de l’Égypte, ou, Recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l’expédition de l’armée française*. Paris, 1809.
- 10 Curl 1994, 119.
- 11 Curl 1994, 3.
- 12 Estève 1994, 15.
- 13 Curl 1994, 17–23.
- 14 Estève 1994, 16–17.
- 15 Estève 1994, 21.
- 16 Horváth 1985, 10–16.
- 17 A szombathelyi Iseum feltárásának szükségességét 1954-ben Wessetzky Vilmos vetette fel. Sosztarits 2008, 129.
- 18 Curl 1994, 81–84.
- 19 Rapaics 1940, 99.
- 20 A kert telepítéséről öccse jelentetett meg könyvet, ennek illusztrációként találhatóak meg benne Lang metszetei. Lippay 1664.
- 21 Stirling 2008, 87.
- 22 Ún. *orangerie* épület. Galavics 2000, 172.

- 23 Mauritz Lang metszete 1663. Magyar Nemzeti Múzeum. Történelmi Képcsarnok, a képet közli még Stirling 2008, 87.
- 24 A metszetet Werner F. B. alapján közli Rapaics 1940, 104.
- 25 Stirling 2008, 94.
- 26 Buttlar 1999, 9.
- 27 A kertek korábban is egyfajta paradicsomi állapot leképezéseinek számítottak, s tulajdonképpen maguk is műalkotások voltak. A tájkertben viszont ezen túlmenően a természet a szabadság gondolatával kapcsolódott össze, s a legfőbb célja az volt, hogy a valódi természet és az épített kert közötti határokat elmossa. Alexander Pope angol költő bírálta a francia gyakorlatot, ahol a fákat, sövényeket szabályos formára nyírták. A szabadon növő kerti növények egyúttal a szabad ember jelképévé váltak. Pope Twickenhamben kialakított kertje volt az új stílus első igazi megjelenése, a legkedveltebb kerttervező pedig William Kent lett (Buttlar 1999, 9–18, 32, 39–41). Fontos kritérium volt, hogy a francia kerttel ellentétben, ahol a kastély, pavilon vagy kerti lak került a középpontba, a tájkertet ne szabályozza semmilyen építészeti elem (Alföldy 1996, 3). A különböző építészeti formák célja csupán a történetiség vagy az egzotikus hangulat felkeltése volt. Éppen ezért a kertművészetet a festészettel rokon művészetként fogták fel, s igen sokat merítettek a 17. század tájképfestészetéből, többek között Nicolas Poussin műveiből, aki képein rendszeresen jelenített meg egyiptomán elemeket, témákat (Buttlar 1999, 17). Piranesi metszetei is fontos inspirációs források voltak, ahogyan az újonnan felfedezett területekről (Egyiptom, Kína) érkező hírek, úti beszámolók is. Ezek sok esetben nem magán a kerten, hanem a bennük elhelyezett emlékműveken, épületeken a legszembevetőbbek (Zádor 1973, 13–16).
- 28 Sisa 2001, 75.
- 29 Buttlar 1999, 9–18, 32, 39–41.
- 30 Sisa 2001, 76.

- 31 Lásd az angolkerthez bővebben: Zádor 1973.
- 32 Sisa 2001, 76.
- 33 Rapaics 1940, 104.
- 34 *Ao. 1770 den 25ten Julii, waren hier beide Kaiserl. Majestäten Joseph II. und Maria Theresia, der Erzherzog Ferdinand und Maximilian, der Herzog von Sachsen Teschen, Prinz Carl von Lothringen und Prinzeßin Charlotte dabei dem Fürsten Nicol. Esterhasi. Gegen 5 Uhr Nachmittags erhoben sich die Allerhöchsten Herrschaften von Preßburg aus nach Ritsee. Am Anfang der langen Allee, welche bis zum Schlosse gehet, waren 2 große Pyramiden aufgerichtet, welche das Abends von allen Seiten beleuchtet war;* (Rotenstein, 1783, 235–298, 295). *Am Ende der Allee waren wieder 2 Pyramiden aufgerichtet; von da bis zum Eingang in das fürstliche Schloß paradirte die fürstliche Grenadie...* (Rotenstein 1783, 296).
- 35 Rotenstein 1783, 298.
- 36 Rotenstein 1783, 296.
- 37 Rapaics 1940, 157.
- 38 Ma Voderady, Szlovákia.
- 39 Petri 1797¹, 137.
- 40 *Nun aber muß ich bemerken, daß diese Anlagen noch nicht alle vollendet sind. Um die Wirkungen der verschiedener Parthien anschaulich und vollständig zu schildern, mußte ich in dieser Beschreibung wirkliche Vollendung annehmen. Die Grotte wird erst im fünftigen Frühjahre fertig werden. Das Wohngebäude, der Tempel, der Obelisk und das Denkmal stehen noch gar nicht: die Zeichnungen und Grundrisse dazu aber schon alle gewählt; und das Ganze soll in einem Zeitraume von zwei Jahren ausgeführt werden.* (Petri 1797² Naturgarten, 172.)
- 41 Galavics 1999, 66.
- 42 Az ókori egyiptomi szfinxhez lásd bővebben: Schweitzer 1948.
- 43 Kovács 1969, 171.
- 44 Ligne leírására Galavics Géza hivatkozik. Galavics 1999, 13.
- 45 Ma Hodkovce, Szlovákia.
- 46 Rombauer János: *A hotkóci Csáky kastély angolkertje.* Magyar Nemzeti Múzeum. Történelmi Képcsarnok.
- 47 Rózsa 1977, 16.
- 48 „Az épület négyszegének közepette egy magas obelisk áll, rustica rendben, 's elrejti az alatta lévő kútat.” Kazinczy 1806, 269.
- 49 Szabolcsi 1972, 21–85.
- 50 Jelenleg a fertői Esterházy-kastélyban, ltsz.: 24137.
- 51 Vadászi 2007, 195.
- 52 Ma Eisenstadt, Ausztria.
- 53 Az asztal jelenleg a Nagytétényi Kastélymúzeumban található, a kandallóból fennmaradt bronzhermák az Iparművészeti Múzeum Bútorgyűjteményében. Ltsz.: 24283 a-b.
- 54 Az asztal a Tárnok utcai Esterházy palotából került az Iparművészeti Múzeum gyűjteményébe, de a hátlapján található jelzés alapján eredetileg a kismartoni kastélyban állt. Vadászi 2007, 201–202.
- 55 Zlinszkyné 1964, 143–144.
- 56 Iparművészeti Múzeum. Nagytétényi Kastélymúzeum. Ltsz.: 51.221.1.
- 57 Batári 1973, 161–162.
- 58 Iparművészeti Múzeum. Nagytétényi Kastélymúzeum. Ltsz.: 14487.
- 59 Iparművészeti Múzeum. Ltsz.: 14479.
- 60 Batári 1973, 162–164.
- 61 Iparművészeti Múzeum. Bútorgyűjtemény. Ltsz.: 65.206.1.
- 62 Iparművészeti Múzeum. Bútorgyűjtemény. Ltsz.: 53.3932.1-2.
- 63 Joo 1838, 2. szám 11–12.
- 64 Joo 1838, 7. szám 49, 16. szám 125.
- 65 Sisa 2005, 37.
- 66 Abafi 1993, Előszó.
- 67 Sisa 2005, 9–11. Az iratok a II. világháború alatt megsemmisültek, így Abafi munkája tulajdonképpen az egyetlen olyan átfogó mű, amely ismerteti a magyar szabadkőművesség történetét az eredeti dokumentumok alapján. Későbbi munkák szabadkőműves szerzői már csak a fennmaradt, szétszóródott levéltári anyagokból dolgozhattak és elsősorban az egyes páholyok saját történetét dolgozták fel, főként a tagok egyéni életútjának bemutatásával. A Magyarországi Szimbolikus Nagypáholy esetében lásd Jászberényi József 2005. *A magyarországi szabadkőművesség története.* Budapest.
- 68 Abafi 1993, 12, 32, 101, 143, 327, 348.
- 69 Horváth 1998, 37.
- 70 Entz 1937, 12, 50.
- 71 Horváth 2006, 49, 55–56.
- 72 Csorba 1997, 11–12.
- 73 Abafi 1993, 30–32.
- 74 Pulszky 1958, 61.
- 75 Szilágyi 1997, 24–30.
- 76 Török 1997, 41–43.
- 77 Csorba 1997, 17.
- 78 L. Nagy 1988, 50–51.
- 79 Estève 1994, 134–135.
- 80 A Magyarországi Szimbolikus Nagypáholy Alkotmánya, 1905.
- 81 Magyar Nemzeti Múzeum. Szabadkőműves Gyűjtemény. Ltsz.: 1956.494-498.
- 82 Aczél 1983, 117–133.
- 83 Magyar Nemzeti Múzeum, Szabadkőműves Gyűjtemény. Ltsz.: 1981.131.587.
- 84 Magyar Nemzeti Múzeum, Szabadkőműves Gyűjtemény. Ltsz.: 1981.131.590.
- 85 Magyar Nemzeti Múzeum, Szabadkőműves Gyűjtemény. Ltsz.: 1981.131.592.
- 86 Aczél 1982, 127.
- 87 Assmann 2012, 25–26.
- 88 Horváth 1998, 37.
- 89 Kazinczy 1806, 262.
- 90 Estève 1994, 119.
- 91 Curl 1994, 178.
- 92 Kósa 1998, 279–280.

Bibliográfia

- Abafi L. 1993. *A szabadkőművesség története Magyarországon*. Budapest.
- Aczél E. 1983. „A magyarországi szabadkőműves mozgalom tárgyi emlékei II. rész: Mesterlevelek”: *Folia Historica* 11, 117–133.
- Alföldy G. (szerk.) 1996. *Tájéki kertek Magyarországon*. Budapest. *A Magyarországi Symbolikus Nagypáholy Alkotmánya*. Budapest, 1905.
- Assmann, J. 2003. *Mózes, az egyiptomi*. Budapest.
- Assmann, J. 2012. *A Varázsfuvala*. Budapest.
- Batári F. 1973. „Der Kunsttischler János Bauernfeind (1745–1789)”. *Ars Hungarica 1974 Supplementum I. Das Kunsthandwerk Mittel- und Osteuropas in der Aufklärungszeit. Forschungsprobleme des Interieurs und der Möbelkunst*. Akten der Arbeitskonferenz im Institut für Kunstgeschichte der ungarischen Akademie der Wissenschaften. Budapest, 16–18. Oktober 1973. 161–169.
- Buttlar, A. 1999. *Az angolkert. A klasszicizmus és a romantika kertművészete*. Budapest.
- Curl, J. S. 1994. *Egyptomania. The Egyptian Revival: A Recurring Theme in the History of Taste*. Manchester – New York.
- Csorba L. 1997. „Pulszky Ferenc életútja”: Marosi Ernő *et al.* (szerk.): *Pulszky Ferenc (1814–1897) emlékére*. Budapest. 11–18.
- Ebeling, F. 2014. *Reception, Mnemohistory, Egyptomania – a Discussion Paper*. 1–6. 2015. 01. 16.
- Entz G. 1937. *A magyar műgyűjtés történetének vázlatja 1850-ig*. Budapest.
- Estève, J. – Gautier, J.-J. *et al.* (szerk.) 1994. *Ägyptomanie. Ägypten in der europäischen Kunst 1730–1930*. Wien.
- Galavics G. (szerk.) 2000. *A magyarországi kertek képzőművészeti ábrázolásai. I. 17. század. Történeti kertek. Kertművészet és műemlékvédelem*. Budapest, 167–220.
- Galavics G. 1999. *Magyarországi angolkertek*. Budapest.
- Hornung, E. 1999. *Das esoterische Ägypten. Das geheime Wissen der Ägypter und sein Einfluß auf das Abendland*. München.
- Horváth H. 1998. *Régvolt magyar kastélyok*. Budapest.
- Horváth H. (szerk.) 2006. *Egy magyar polgár. Ráth György munkássága*. Budapest.
- Horváth J. 1985. *A magyar egyiptológia története*. Egyiptológiai füzetek II. Budapest.
- Humbert, J.-M. – Price, C. (szerk.) 2003. *Imhotep Today: Egyptianizing Architecture. Encounters with Ancient Egypt*. London.
- Joo J. 1838. *Hétlapok. Műtudomány, és egyéb hasznos ismértek terjesztésére*. Eger, 2., 3., 7., 16. sz.
- Kazinczy F. 1806. *Hotkócz, - Anglus kertek. Hazai tudósítások*. Szerk. Kultsár István. 32. sz. 268–271, 33. sz. 276–279.
- Kovács P. 1969. „Beitrag zur Geschichte des Esterházy-Parks von Csákvár im 18. Jahrhundert”: *Alba Regia* 10, 170–172.
- Lippay J. 1664. *Posoni kert, melyet Az Nemes Magyar Nemzetnek Közöséges hasznára Lippay János írt. Cosmerovius Máthe Császár Urunk ó Felsége könyv-nyomatatójának bőtüivel*. Nagyszombat, 1664. Facsimile kiadás: Budapest, 2002.
- L. Nagy Zs. 1988. *Szabadkőművesek*. Budapest.
- Kósa L. (szerk.) 1998. *Magyar művelődéstörténet*. Budapest.
- Petri, B. 1797¹. „Beschreibung des Naturgartens zu Vedröd in Ungarn”: W. G. Becker: *Taschenbuch für Garten-Freunde*. Leipzig, 135–155.
- Petri, B. 1797². „Der Naturgarten des Herrn Baron Ladislaus von Orczy bei Pest, so wie er von Unterzeichneten entworfen und ausgeführt worden ist”: W. G. Becker: *Taschenbuch für Garten-Freunde*. Leipzig, 156–173.
- Pulszky F. 1958. *Életem és korom*. I. Magyar Századok. Szerk. Tolnai Gábor. Budapest.
- Rapaics R. 1940. *Magyar kertek. A kertművészet Magyarországon*. Budapest.
- Rotenstein, G. E. von 1783. „Reisen durch einen Theil des Königreichs Ungarn im Jahr 1763 und folgenden Jahren. Erster Abschnitt”: Johann Bernoulli: *Sammlung der kurzer Reisebeschreibungen und anderer zur Erweiterung der Länder und Menschenkenntnis dienender Nachrichten*. Bd. 9. Leipzig, 235–298.
- Rózsa Gy. 1977. *A Történelmi Képcsarnok legszebb festményei*. Budapest.
- Schweitzer, U. 1948. *Löwe und Sphinx im Alten Ägypten. Ägyptologische Forschungen*. Heft 15. Glückstadt–Hamburg.
- Sisa J. 2001. „Az »angolkert« és a kényelmes ház. Brit hatások a 19. századi Magyarországon”: *Ars Hungarica* 29/1, 75–110.
- Sosztarits O. 2008. „Az Ízis-szentély és az egyiptomi eredetű vallássosság emlékei Savariában”: F. Tiradritti (szerk.): *Reneszánsz a fáraók Egyiptomában. Archaizmus és történeti érzék az ókori Egyiptomban*. Budapest, 129–133.
- Stirling J. 2008. *Magyar reneszánsz kertek a XVI–XVII. században*. Budapest.
- Szabolcsi H. 1972. *Magyarországi bútorművészet a 18–19. század fordulóján. Európai kapcsolatok és stíluskérdések*. Budapest.
- Szilágyi J. Gy. 1997. „»Ismerem helyemet« (A másik Pulszky-életrajz)”: Marosi Ernő *et al.* (szerk.): *Pulszky Ferenc (1814–1897) emlékére*. Budapest, 24–36.
- Török L. 1997. „Egy ókori egyiptomi bölcs utazásai. A Fejérváry–Pulszky-gyűjtemény Imhotep-szobra”: Marosi Ernő *et al.* (szerk.): *Pulszky Ferenc (1814–1897) emlékére*. Budapest, 37–46.
- Vadászi E. 2007. *Magyar Versália*. Budapest.
- Zádor A. 1973. „Az angolkert Magyarországon”: *Építés- és Építéstudomány* 5/1–2, 3–53.
- Zlinszkykéné Sternegg M. 1964. „Függőleges hűrozású empire zongoráink”: *Az Iparművészeti Múzeum és a Hopp Ferenc Kelet-ázsiai Művészeti Múzeum Évkönyve* 7, 143–154.

Fullér Andrea egyiptológus, az ELTE Egyiptológia Doktori Programjának hallgatója. Kutatási területe a női bronzplasztika szerepe a templomi kultuszban a 22–26. dinasztia időszakában.

A kaposvári Szivárvány Kultúrpalota egyiptizáló dekorációja

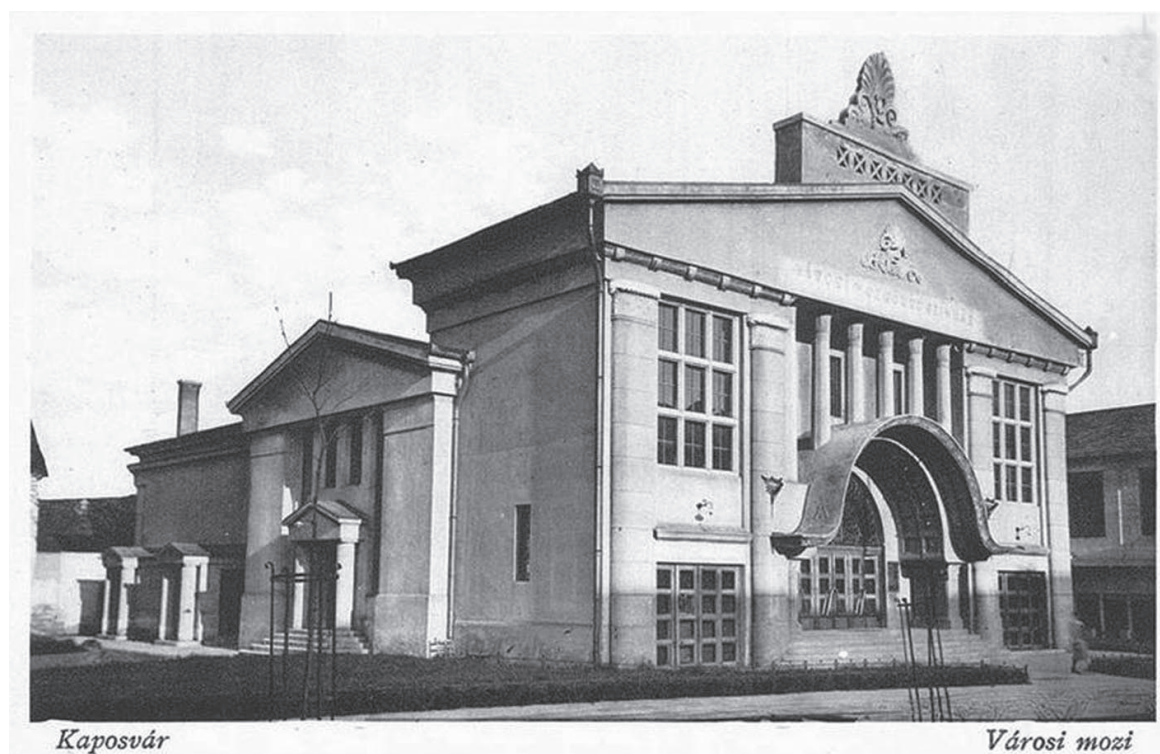
Fullér Andrea

„A műemlékek a messzi távolba távozott lelkek hátrahagyott üzenetei, csak rokon lelkek hallják muzsikáját, csak avatottak értik mondanivalóit.”¹

Lamping József

Kaposvár 1928-ban épült Városi Mozgóképszínháza (1. kép) két szempontból is különleges. Kiemeli a sorból, hogy sok, időközben bezárt, átfunkcionált, lebontott² kortársával ellentétben megújult formában, több funkcióval megtöltve, de eredeti rendeltetését megőrizve még mindig üzemel. Különlegességét e mellett az is fokozza, hogy jelenleg ez az egyetlen olyan ismert hazai filmszínház, amelynek dekorációjában jelentős hangsúlyt kapott az ókori Egyiptom vizuális formanyelve.³

Diákéveimet Kaposvárott töltöttem és ma is jól emlékszem a *Hair* és a *Soha sehol senkinek* című filmekre, amelyeket egykor rendhagyó történelemóránkon az akkor még Vörös Csillagnak nevezett moziban láttam. Így amikor arról értesültem, hogy Kaposvár főépítésze, L. Balogh Krisztina: *A kaposvári Szivárvány Kultúrpalota a szecesszió és az art deco fordulóján* című előadása egy „egyiptomi mozi” felújításáról szól,⁴ meglepődve döbbsentem rá, hogy nem tudom felidézni magamban a mozi



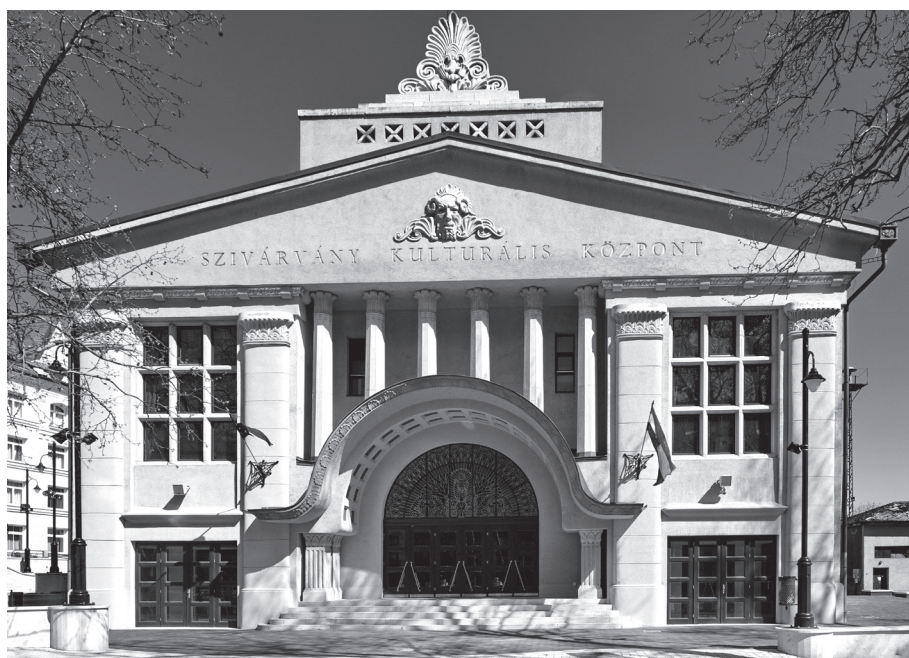
1. kép. Archív felvétel Kaposvár Városi Mozgóképszínházáról (Molnár – L. Balogh – Bálint 2013 alapján)



2. kép. Az 1929-ben épült békéscsabai Csaba-mozgó (Phaedra Mozi) krokodilokat ábrázoló falfestménye, amely a mozivászon felett helyezkedett el (Leszko Imre felvétele)

egyiptomi dekorációját, csak a falakat borító izléstelen, barna műbőrburkolat emléke kísértett. Rövid utánajárással hamar kiderült, hogy a mozi egyiptomi elemekben gazdag, belső dekorációja napjainkig rejtve maradt az egyiptológia előtt, holott méltán tarthat számot nagyobb szakmai figyelemre ez a kultúr-történeti emlék. Hazai viszonylatban azonban az egyiptománia kutatása kiaknázatlan területnek számít.⁵

A korábban említett előadás, valamint a hozzá kapcsolódóan megjelent cikk szintén arra ösztönzött, hogy érdemes és szükséges a mozi egyiptizáló dekorációjával szakmai szempontból foglalkozni, mivel az egyiptomi elemek interpretációja érzékelhetően nehézséget okozott a témával foglalkozó, de más szakterületeken jártas szakemberek számára.⁶ A kaposvári mozi, egyiptomi dekorációja révén, nemcsak a hazai egyiptológia körében tarthat számot nagyobb érdek-



3. kép. A Szivárvány Kulturálota főhomlokzata (Ifj. Lőrincz Ferenc felvétele)

lődésre, hanem nemzetközi jelentőséggel is bír, hiszen jól beilleszthető azoknak a húszas években épült egyiptomi stílusú moziknak a sorába, amelyek Nyugat-Európa és az Egyesült Államok nagyvárosaiban épültek.⁷

1. A mozi története – rövid mozitörténet

Talán Kosztolányi Dezső 1932 decemberében *A pesti mozi kezdete*, „Fátyolképek” – *Kávéeért előadás* című írásában megfogalmazott gondolatai érzékeltetik legszemléletesebben, hogy mit is jelentett egykor a mozi.

Esténként, amikor a budapesti mozik színes lángbetűi tündérvilággá varázsolják a ködös, téli éjszakát, el se hisszük, hogy vagy harminc évvel ezelőtt még senki sem ismerte nálunk ezt a csodálatos találmányt. [...] a külső Rákóczi út egy kávéházába kerültek a fátyolképek. Beléptidj nem volt itt. Aki ivott egy kávé, az végignézhettek egy „előadást”. Vasárnap öt „előadást” tartottak. Akadt olyan vendég, aki öt kávé is megivott, csak hogy újra meg újra láthassa a csodát. Minden vetítésnél kötelező volt az újabb rendelés. A kávéház föllendült. Napról-napra zsúfolásig megtelt. Kezdetben különösen a nők érdeklődtek iránta. De Batthyány Tivadar – a Lovaregylet akkori elnöke – is mindennap ott ült a munkások, polgárasszonyok között, s álmodozott. Közben külföldön megindult a nagy fellendülés. Nálunk még hat évig senkinek sem jutott eszébe, hogy mozit nyisson. [...] Ma nyolcvan mozgóképszínháza van Budapestnek. [...] Alig van falu, ahová el nem jutott volna, s lángbetűi beragvóják a ködös, téli éjszakákat.⁸

Az 1928. szeptember 6-án „ünnepélyes keretek közt” megnyitott kaposvári „filmpalota” (3. kép) megépítése⁹ egybeesik az első hazai filmszínház építési hullám időszakával. A húszas évek közepétől gyors egymásutánban épültek új, nagy befogadóképességű mozik Budapesten és a vidéki nagyvárosokban.¹⁰ Az eredetileg 821 férőhelyes, zenekari árokkal rendelkező épület vegyes fogadattásra talált a közönség körében. Gazdagon díszített enteriőre azonnal elnyerte a nagyközönség tetszését, ám külső homlokzatát és magasságát a következő kritika érte: „Az épület alacsony, legalább 1 méterrel magasabbra kellett volna tervezni, úgy hat mintha egy süpedékes talajon állna. A homlokzaton levő oszlopok közül is négy inkább terhel, mint tart.”¹¹

Miközben a tengerentúlon már a *Jazzénekes* című első hangos játékfilm szórakoztatta New York nagyközönségét,¹² a kaposvári mozi 1927-es „tervezési programjának összeállításakor”¹³ még nem vették figyelembe a hangosfilmet, és nem fordítottak fokozott figyelmet az épület akusztikájára.¹⁴ A döntés-

hez jelentősen hozzájárulhatott, hogy a magyar movizsakma ekkor még nem készült fel a hangosfilm okozta korszakváltásra,¹⁵ s az is, hogy Kaposvár akkori polgármestere sem bízott túlságosan a technikai találmány jövőjében.¹⁶

A mozi megnyitóján a *Sárga liliom* című amerikai némafilmet vetítették.¹⁷ Még szeptember közepén sor került az első olyan hangosfilm vetítésére, amelyen hanglemez szolgáltatva a hangot. Színes filmet októberben vetítettek első alkalommal a moziban.¹⁸ A fotocellás hangtechnikához szükséges első géppel 1932-ben szerelték fel a mozit, és áprilisban bemutatták a *Hyppolit a lakáj* című első közönségsikert arató magyar hangosfilmet.¹⁹

A második világháború után Vörös Csillagra keresztelték a mozit, majd 1991-től Szivárvány néven üzemelt tovább egészen 2001-ig. Ekkor elvesztette eredeti funkcióját, és Szivárvány Zeneházként többnyire rockzenei koncerteknek adott otthont. Végül, nyolc hányatott év után a mozit 2009-ben műemlékké nyilvánították, és megkezdődött az épület teljes körű felújítása és modernizációja, amely 2010-ben fejeződött be.²⁰ Példaértékűen kivitelezett felújítása révén a mozi Kaposvár kulturális életének egyik központjává²¹ vált, amelyben újra perregnek filmek.

2. Az épület ismertetése és dekorációjának elemzése

Az épületet furcsa kettősség jellemzi. Első ránézésre szerénynek tűnő homlokzata alig alapozza meg pompás, gazdagon kivitelezett, mégis elegáns enteriőrjét. Csodás belső terére csak a homlokzat legfőbb ékessége, a bejárat felett elhelyezkedő, gyönyörűen kivitelezett ólombetétes festett üveg ablak utal (4. kép). Ez a kettősség érdekes módon a mozi átadásától kezdődően megosztóan hatott, és míg az épület külső megjelenését számos kritika érte, a belső tér kialakítása, egyiptizáló dekorációja máig elbűvöli a közönséget.²²

A mozit korábban a szecessziós épületek közé sorolták,²³ a legújabb publikációkban azonban már art deco vagy a két stílust ötvöző épületként határozták meg.²⁴ Az épület stílus-meghatározását érintő változás oka elsősorban az art deco irányzat definíciójában történt változásban keresendő. Pamer Nóra *Magyar építészeti a két világháború között* című könyvében a következő olvasható az art deco építészetről ismertető fejezetben:

Még néhány évvel ezelőtt az Art Deco stílusmegjelölést nem volt szokás az építészetre alkalmazni, mivel az az 1920–1930 között készült iparművészeti tárgyak és bútorok egy csoportjának jellegzetes divatáramlata volt – jöllehet, az Art Deco elnevezés sem volt akkor még általánosan ismert. Mint új je-



4. kép. A mozi főbejárata a felette elhelyezkedő félköríves, ólombetétes, festett üveglablakkal (a szerző felvétele)

lenség, mégis – állóvízbe dobott kő gyanánt – egyre növekvő körökben hagyott nyomot a művészet egészének felszínén, beleértve a teljességbe az építészetet is.

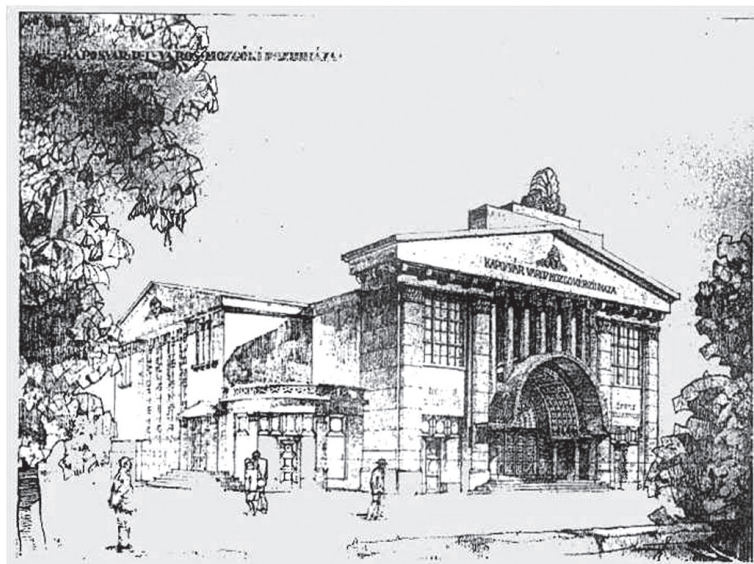
Az Art Deco sohasem volt manifesztum. Az építészeti terén semmi esetre sem. Nem hozott semmi újat az alaprajzban, és nem voltak „boldogabb jövőt ígérő” programjai. Egy naiva mímelte ártatlanságával belibbent a korszak stílus nélkül hagyott színpadára, hogy kitöltse a szünetet a szecesszió letűnése és a készülődő avantgarde funkcionizmus között.²⁵

a) Homlokzat

Egy vázlatrajzon²⁶ az épület korábbi, nagyobb léptékű változata látható (5. kép). A rajz alapján megfigyelhető, hogy az épület külső megjelenését klasszicizáló elemekben gazdag stílusban álmodták meg, amelyhez a szecesszió stílusjegyei keverednek. A kivitelezés során végül egy kisebb, egyszerűbb épület valósult meg.

A pilaszterekkel és ablakokkal tagolt homlokzatot tüpánon koronázza, amelynek csúcsát mellvéd zárja le. A mellvéd tetejét palmetta akrotérion díszíti (6. kép). Az épület homlokzati frontján nagy hangsúlyt kapott a – három, kétszárnyú ajtóból álló – főbejárat, a felette elhelyezett, festett ólomüvegből készült lunettával, amelyet félköríves előtető koronáz (4. kép). Az előtető feletti homlokzati síkot beugró falfülke töri meg, amelyet hat oszlopból álló, a görög templomokat idéző oszloprend zár le.

A homlokzat legizgalmasabb eleme a fókuszba helyezett ólomüveg ablak, amelynek készítőjéről nem állnak rendelkezésre adatok.²⁷ Ez azért meglepő, mert a különböző munkálatok kivitelezőiről több forrás is részletesen beszámol.²⁸



5. kép. Az épület nagyobb léptékű változatáról készült vázlatrajz
(Molnár – L. Balogh – Bálint 2013 alapján)



6. kép. Az épületet koronázó palmetta akrotérion
(H. Molnár K. é. n. alapján)



7. kép. A főhomlokzatot díszítő maszk
(H. Molnár K. é. n. alapján)



8–9. kép. A szegedi Belvárosi mozi homlokzati díszei (a szerző felvétele)

A készítő személyével kapcsolatban felmerült Róth Miksa neve, a rendelkezésre álló források alapján azonban nem igazolható sem a kivitelező műhely sem pedig a művész személye.²⁹

b) Ornamentika

Az épület egészére jellemző a díszítő ornamentek visszafogott használata. A főhomlokzat dekorációját növényi motívumok uralják, amelyek között kivételt képez a szintén növényi elemekkel keretezett, kosszarvakkal díszített maszk (7. kép). Ezt az emblémaszerűen felragasztott, plasztikus dísz a mozival foglalkozó szakirodalom Amon vagy Hnum isten ábrázolásával azonosítja az épület egyiptizáló dekorációja alapján.³⁰

A mozi költségvetés kiírásában „színészlárva-fej”³¹ kifejezéssel jelölt maszkhoz azonban nem feltétlenül kell egyiptomi jelentést tartalmat kötni. Még ha a dekoráció tervezésénél fel is merült a gondolat, hogy valamely kos alakban tisztelt egyiptomi isten ábrázolása kerüljön a főbejárat fölé, az istenséghez társítható eredeti szerepkört teljes mértékben újraértelmezték, és a maszk ilyen formában önálló ikonográfiai jelentést aligha hordoz.³² A mozi tümpanonját díszítő maszk előzményeként érdemes számításba venni az apotropaikus domborműveket, amelyekkel gyakran találkozunk kapubejárók vagy ablakok felett elhelyezett zárókövek díszítményeiként.³³

A kaposvári mozi homlokzati díszéhez nagyszerű párhuzamot kínálnak az 1919–1920-ban épült szegedi Belvárosi mozi díszítményei, ahol a főbejáratot koronázó tümpanonon hatyúkkal keretezett női fej látható, az épület bal oldali tümpanonját pedig egy volutával és szőlőfürtökkel keretezett, szarvokat viselő férfimaszk díszíti (8–9. kép).³⁴ A homlokzatot díszítő maszkok ebben az esetben sem köthetők össze az épület funkciójával, pusztán dekorációs célt szolgálnak.³⁵ További érde-



10. kép. A főbejárat feletti félköríves bevilágító (a szerző felvétele)

kes párhuzam a két mozi között, hogy egy 1927-es tervváltozat alapján eredetileg a kaposvári mozi oldalhomlokzatához is terveztek a főbejárat díszítményétől eltérő, oroszlánfejet ábrázoló maszkot, amely végül nem valósult meg.

A homlokzat legszebb és bizonyosan egyiptomi elemeket tartalmazó része az ólomüveg bevilágító (10. kép), amelyen jól azonosítható a lótuszvirág motívum és a stilizált skarabeusz. Ezek a díszítmények foglalják keretbe az ablak központi elemét, a páva vontatta kocsit hajtó gyermek ábrázolását, amelyhez érdekes párhuzamként szolgálnak a hellénisztikus, többnyire Myrinából származó, terrakotta szobrocskák (11. kép).³⁶

A mozi homlokzatán érdekes, az építész által tudatosan megkomponált kettőség figyelhető meg. Az egyiptomi elemek első ránézésre szinte rejtve maradnak, nem uralják a homlokzatot, ellentétben az időszak külföldi, egyiptomi stílusban épült filmszínházaival.³⁷ A homlokzaton található egyiptizáló, pálmalevéllel díszített oszlopfejezeteket csak az avatott szem veszi észre. A bevilágító ábrázolásai nappali fénynél, kintről nézve szintén kevésbé érvényesülnek, viszont esti kivilágításnál mintegy bevezetik a látogatót az egyiptomi enteriőrbe (12. kép).



11. kép. Myrinából származó terrakotta szobrocska. Fitzwilliam Museum, GR.100.1984 (forrás: <http://webapps.fitzmuseum.cam.ac.uk>)



12. kép. Esti kivilágításnál előtérbe kerülnek a bevilágító egyiptomi motívumai (Ifj. Lőrincz Ferenc felvétele)



13. kép. A mozi előtere (a szerző felvétele)

c) Belső tér

A mozi előterébe lépve már egy hangsúlyosan egyiptizáló hangulatot árasztó térbe érkezik a látogató, amely – annak ellenére, hogy a 2010-es felújítás utáni állapot tudatosan nem tükrözi híven a belső tér eredeti kinézetét – napjainkban is meghatározza a helyiség légkörét. A padlót eredetileg cementlap borította, amelyet a sérülések miatt fel kellett szedni. Az előtér megvilágítása új mennyezeti világítótesttel és falikarokkal egészült ki, utóbbiak tervezésénél az épületben egykor a karzaton elhelyezett eredeti világítótestekről készült rajzokat vették alapul. Bár az eredetileg élénksárgára festett fal színe tompult,³⁸ továbbra is helyükön állnak a vörös marmarványból készült és aranyozással díszített oszlopok, éppúgy, mint a két lépcsőház felvezetésénél elhelyezkedő, papiruszfejezetes oszlopokból álló, esztergált fakorlát (13. kép).³⁹



14. kép. A vetítövásznon feletti keselyű-ábrázolás (a szerző felvétele)

A nézőtérre egy szokatlanul alacsony és széles, oszlopokkal keretezett ajtó vezet. A terembe lépve azonnal a vetítövásznon fölött elhelyezkedő hatalmas keselyű ábrázolás tűnik a látogató szemébe, amelyet a kivitelező és a tervező neve keretez (14. kép).⁴⁰

A felújítás során ebben a teremben is számos változtatás történt, amelyek az eredeti egyiptizáló dekoráció szempontjából a színeket érintették a leginkább. Bár a helyreállítás előtt elvégezték a színek feltárását és dokumentálását, az építész azok modernizálása, tompítása mellett döntött, tekintettel az épület kibővült funkciójára, a megváltozott közízlésre és a terem új, erősebb megvilágítására.⁴¹ Így az előtérhez hasonlóan itt sem tartották meg a túl harsánynak ítélt sárga alapszínt, a falak halvány, mogoró árnyalatú festést kaptak. A változás kevésbé érintette a mennyezet és a tartófalak találkozásánál körbefutó, szárnyas napkorongokból álló frízt, valamint a mennyezetet díszítő, lótvuszvirágokból és rozettákból álló frizeket. Mindkét esetben megmaradt, ha világosabb árnyalatban is, az eredeti vörös háttérszín, a napkorong viszont aranyozást kapott az eredeti sárga szín helyett (15. kép).

A páholsoron végigfutó, lótvuszvirágokból és bimbókból álló fríz (15–16. kép) képi megfogalmazása eltér a hagyományos egyiptomi ábrázolásmód-



15. kép. A nézőtér egyiptizáló dekorációja (a szárnyas napkorongokból, valamint a lótvuszvirágokból és rozettából álló frizekkel, és a páholsor lótvuszvirág motívumaival) (a szerző felvétele)



16. kép. A páholsor virágdíszei felújítás előtti állapotukban (H. Molnár K. é. n. alapján)

tól, és díszítőművészeti mintakönyv használatára utal.⁴² Az egymás mellé felfűzött virágdíszek párhuzamát érdekes módon az újasszír művészetben találjuk meg, inspirációs forrásként Nínivében és Horszábádban feltárt, egyiptomi hatást tükröző domborművek szolgálhattak.⁴³ A motívumokat Owen Jones közölte elsőként *The Grammar of Ornament* című munkájában,⁴⁴ majd a 19. század során számos további ornamentikával és építészettel foglalkozó kiadványban tűntek fel.⁴⁵ Az építész egy ilyen kiadvány alapján tervezhette meg a páholsor díszítőművét, amelynek színezésnél az egyiptomi ikonográfiának megfelelően a kinyílt virágokat világoskékre festették, a bimbókat pedig sötétkékre (16. kép). A mozi felújításakor azonban a kinyílt virágok eredetileg világoskékre festett szirmai sötétkék színezést kaptak, a sötétkék bimbókat pedig bearanyozták. A színváltozás miatt a



17. kép. A régi vetítővásznat keretező fríz (Bálint Imre felvétele)

dekoráció elveszítette eredeti jelentéstartalmát. Míg eredetileg a fríz virágokból és bimbókból állt, az utóbbiak napjainkban inkább hasonlítanak fenyőtobozra (15–16. kép).

A dekoráció legérdekesebb és talán legtöbb félreértésre okot adó része az eredetileg a régi vetítővásznat keretező fríz. Ez a díszítmény, amely elhelyezéséből adódóan a mozi lelkének tekinthető, hűen tükrözi az épület építésének időszakát, az art deco-t, amelynek jellemzője a stilizálás és a pazar, reprezentatív, értékes anyagok felhasználásával készült dekoráció alkalmazása.⁴⁶ A mozi felújításakor mindezt figyelembe véve, a korhűség kedvéért ennél az ornamentalsnél megtartották az eredeti színeket.⁴⁷ A fríz rozettából, stilizált papiruszból, liliomból és bimbóból áll (17. kép).

Egyiptológus szemmel könnyen felismerhetők az enteriőr egyiptomi eredetű florális elemei, a mozit ismertető szakirodalomban mégis előfordul a tévesen használt „magyaros motívum” kifejezés a belső dekoráció ismertetése során.⁴⁸ Összességében a mozi nézőtere, amely egyiptizáló oszlopfejekkel egészül ki, absztrahálva és az ókori ábrázolásoknak megfelelően vegyíti az ókori Egyiptom vizuális formanyelvét. Dekorációja egyensúlyban van, nem uralkodik a termen, hanem finoman díszíti azt.

3. A mozi építészei és a külföldi egyiptomi mozik

A hazánkban jelenleg egyedülálló, de számos külföldi párhuzammal rendelkező épület különösen érdekessé teszi az építész személyét. Felmerül a kérdés, vajon mi inspirálhatta, amikor

megálmodta Kaposvár mozgóképszínházát. A 2009-ben „országosan védett műemlékké” nyilvánított épület tervezését Lamping József építésznek tulajdonítják. Az ő nevét találjuk a vetítővászon felett a keselyű mellett, és szintén az ő neve olvasható a mozi megnyitójáról tudósító újságcikkben is. A kérdés azonban nem egyértelmű. A *Somogyi mozik* című kiadvány második kötete alapján ugyanis egy másik építész, Huszár (Held) György neve is felmerül a mozi lehetséges tervezőjeként.⁴⁹

Huszár György nevéhez egy ornamenst követve jutottam el, amikor kaposvári látogatásom során igyekeztem más, egyiptizáló elemekkel díszített épületeket is felkutatni. L. Balogh Krisztina tanácsát követve felkerestem a Rippl-Rónai utcát, ahol három olyan villát találtam, amelyek homlokzatán egyiptizáló levélfejezetes pilaszterek láthatók, továbbá a mozi homlokzati díszének egyik variánsa.⁵⁰ Ilyen fejezetek díszítik a mozival szomszédos szintén 1928-ban évben épült Transzformátorházat, amelynek tervezését Lamping Józsefnek tulajdonítják. A pilaszterek szintén megtalálhatók az 1928-ban épült Lamping-villa homlokzatán is. A Rippl-Rónai utca villáit azonban a rendelkezésre álló levéltári adatok alapján Huszár György tervezte.⁵¹ A *Somogyi mozik* második kötete alapján Huszár

György 1927-től dolgozott Lamping József építési irodájában, ahol több munka tervezésében is részt vett, illetve önállóan is tervezett. A kiadvány alapján Huszár György tervezte a villanytelep Transzformátorházat és az új városi mozit is.⁵² A könyv érdekes információval szolgál a mozi egyiptomi dekorációjával kapcsolatban is: „Huszár György elmondta azt is, hogy a mozi díszítményeit, ornamentikáját az ún. papirusz stílusban tervezte. Az ötlet onnan származott, hogy akkoriban sok egyiptomi filmet vetítettek: a Ben Hurt, a Sejk fiát stb. A mozi nézőterének vetítővászon feletti részében lévő kb. 8 méter széles szárnyas madár is egyiptomi minta, az ún. korongkeselyű. Az oszlopok papirusz ornamentika szerint készültek [...]”⁵³

Az egyiptizálás legszebb kaposvári példája azonban a Lamping-villa zárt kapualja (18. kép). Az egyiptizáló oszlopokkal keretezett bejárati ajtót *cavetto*⁵⁴ koronázza. A kapualj burkolatának formájában pedig felismerhető a papiruszsás jellegzetes alakja. Mégis, az egyiptomi részletek finoman belesimulnak a klasszicizáló stílusú homlokzatba.

Összegezve a rendelkezésre álló adatok alapján Lamping József tekinthető a mozi felelős tervezőjének, Huszár György pedig az épület tervezési munkálataiban résztvevő társtervező lehetett.⁵⁵ Az építész személye további kutatásra érdemes, és idővel talán közelebb jutunk annak megértéséhez, hogy miért kapott egyiptomi dekorációt Kaposvár Városi Mozgóképszínháza.

A kaposvári mozi építését megelőzően, 1926-ban a *Magyar Iparművészet* című szaklap beszámolt a Tutanhamon sírjának feltárásáról szóló könyv magyar nyelvű kiadásáról.⁵⁶ Ez a híradás hozzájárulhatott a mozi egyiptizáló dekorációjá-

hoz, de mindenképpen figyelemreméltó Huszár György korábban idézett „egyiptomi filmekről” szóló visszaemlékezése is. Rendelkezésre álló hazai párhuzamok híján Kaposvár egyiptizáló stílusban épült moziját érdemes nagyobb kontextusba helyezve, mozi- és filmtörténeti szempontból is megvizsgálni. A húszas években épült egyiptomi stílusú mozik építését gyakran Tutankhamon sírjának felfedezéséhez kötik.⁵⁷ Bár kétségtelen, hogy a sír feltárása ismét felerősítette az egyiptomi kultúra iránti vonzódást,⁵⁸ az egyiptomi stílusban épült mozik két fennmaradt példája – a párizsi Louxor és a Hollywoodban épült Egyptian Theater⁵⁹ – bizonyosan korábbi, mint a híres régészeti felfedezés.⁶⁰ Ami viszont mindenhol má sokkal korábban eljuttatta Egyiptom varázsát, az a film volt.⁶¹ A téma népszerűségét jól mutatja, hogy 1908 és 1918 között öt Kleopátráról szóló filmet forgattak, köztük az 1917-ben készült híres változatot, Theda Bara⁶² főszereplésével, továbbá 1909 és 1915 között már nyolc „múmiás” film létezett.⁶³ A korai kosztümös filmek gyakori és népszerű témája lett Egyiptom, és a film elhozta a mozivászon keresztül az egyiptomániát minden nézőhöz.⁶⁴ A húszas évekre a mozi már kilépett a kávéházak világából, maga mögött hagyta a csömozikat, és önálló épületet követelt magának. Alaprajzi



18. kép. A Lamping-villa zárt kapualja
(a szerző felvétele)

elrendezése és tömegalakítása kezdetben még a színházat idézte, de dekorációjával, amely mintegy keretbe foglalta a filmvászon keltette illúziót, már önálló útra indult.

Jegyzetek

A tanulmány előadás formájában elhangzott a 11. Magyar Ókortudományi Konferencián, Budapesten, 2014. május 24-én. Hálás köszönetemet szeretném kifejezni L. Balogh Krisztina főépítésznek, aki kaposvári látogatásom során személyesen vezetett körbe a moziban, valamint jelentős kép- és információanyagot bocsátott rendelkezésemre cikkem megírásához.

- 1 Lamping József építész sorai, amelyekkel fia számára dedikált egy könyvet. Lásd Internetes források: Lamping-villa.
- 2 Az 1990-es évektől figyelhető meg a vidéki mozik bezárása, lebontása vagy átépítése. Bár jelen írás elsősorban nem mozi-történettel foglalkozik, álljon itt mégis néhány szomorú adat. „A rendszerváltás előtti csúcspontban, 1984-ben 3794 mozi üzemelt az országban, többségük természetesen vidéki és/vagy kultúrházi vetítőteremként. Ez az állomány 2008-ra 183 mozira és 409 teremre olvadt, ezek közül is csak 128 mozi (70%) 354 termében vetítettek hetente több mint egy előadást, és csupán 86 mozi (46%) 312 termében volt legalább 365, azaz átlagosan minimum napi egy előadás.” Az idézett szövegrészletet lásd Bodó 2011, 284. A fővárosi mozikról lásd Merényi György *Rekviem budapesti mozikért* című írását, Internetes források: Merényi 2010.
- 3 L. Balogh Krisztina szóbeli közlése alapján, aki maga is foglalkozott a korabeli hazai párhuzamok felkutatásával. A témához kapcsolódó kutatásaim szintén nem hoztak jelentős eredményt. A hazai mozik között csak az 1929-ben épült egykori békéscsabai Csaba-mozgóról (Phaedra Mozi) van tudomásom, amelynek dekorációjában szintén megjelenik egyiptomi elem. Az épület felújítása során került elő egy krokodilokat ábrázoló falfestmény (2. kép). Napjainkban az épület Phaedra Rendezvényközpontként üzemel. A képre Priskin Gyula hívta fel a figyelmemet, akinek köszönettel tartozom mind az értékes információért, mind pedig a mozihoz kapcsolódó forrásanyagok és fényképek beszerzésében nyújtott segítségéért. A Csaba-mozgóról lásd Bácsfalvi 2004.
- 4 A Szecessziós Világnap alkalmából 2013. június 8-án az Iparművészeti Múzeumban elhangzott tudományos előadás. Lásd Internetes források: Iparművészeti Múzeum honlapja.

- 5 A közelmúltban egyetlen, a témával foglalkozó szakdolgozatról van tudomásom, amely Feró Eszter: *Az egyiptománia jelensége az újkori Magyarországon* című, 2011-ben készült diplomamunkája. Egy 2013-ban elhangzott konferencia-előadás: Feró 2013, megjelenés alatt; lásd még „Csákvári piramis, hédervári szfinx: a magyar egyiptománia nyomában” című írását ebben a számban.
- 6 A cikket lásd Internetes források: Molnár – L. Balogh – Bálint 2013. A megkezdett párbeszéd időközben aktív és gyümölcsöző munkakapcsolatot eredményezett a különböző szakterületek képviselői között.
- 7 A múlt század húszas éveire a mozi a tömegszórakoztatás eszközüvé vált. A nagy tömegek befogadására alkalmas amerikai filmpaloták versengtek a nézők kegyeiért. A vezető hollywoodi filmstúdiók már a filmek forgalmazásában is érdekelték voltak és saját filmszínházakat létesítettek. Ez hatással volt a moziépítészetre, és a tradicionális építészeti stílust felváltotta az egzotikus stíluselemek alkalmazása. Gyors egymásutánban épültek a kínai, spanyol és egyiptomi stílusban megálmodott filmpaloták. Az időszak további jellemzője a nagymértékű eklektika. Mindez elősegítette, hogy a filmpaloták kiemelkedjenek hagyományos építészeti környezetükből és becsalogassák a nézőket. A filmpalotákról lásd Herzog 1981, 15–37; DiChiera 1992. A kanadai filmszínházokról lásd a *The „exotic” and the „atmospheric”* című fejezetet, Kolomeir 1987, 33–53. Az egyiptomi stílusú mozikról lásd Humbert–Price 2003, 111–114, 199–201, 157–158; Estève *et al.* 1994, 355–356; Sigler 1990, 25–28.
- 8 Lásd Kosztolányi 1932.
- 9 A megnyitóról részletesen beszámolt az Új Somogy napilap „Ma délelőtt ünnepélyes keretek közt megnyílt a városi új mozi” című írása, lásd Új Somogy 1928.
- 10 Az újonnan épült, önálló épülettel rendelkező mozgóképszínházak közé tartozik. A húszas évek fővárosi mozi-építészetéről lásd Szalai 2001, 27–33; továbbá Fabó 1997, „A húszas évek” című fejezete. A mozi-történet ezen időszakáról lásd még Vadas József, *A magyar art deco* című könyvében „A tömegszórakoztatás impulzusa: mozi, revü, kabaré” alfejezetet, Vadas 2005, 87–95; az

- art deco mozikról lásd még Vadas 2004, 37–38. A Corvin avatóünnepségének dátuma 1922 (*pace* Vadas, i. h.), lásd *Képes Mozivilág* 1922.
- 11 Lásd Új Somogy 1928. (Betűhív közlés.)
 - 12 Az 1927-ben Al Jolson főszereplésével bemutatott mű filmtörténeti jelentőségéről lásd Tankel 1978, 21–25.
 - 13 L. Balog Krisztina szíves közlése.
 - 14 Lásd Mautner–Torma 1978, 129.
 - 15 Lásd bővebben Lajta 1959, 313–322.
 - 16 Lásd Nagy *et al.* 2009, 191.
 - 17 Lásd Internetes források: Molnár – L. Balogh – Bálint 2013.
 - 18 Lásd Mautner–Torma 1978, 140–144.
 - 19 Lásd Mautner–Torma 1978, 161, 180–181; lásd még Nagy *et al.* 2009, 191. A hangosfilmleadó berendezés felszerelésére vonatkozó évszámmal a Mautner–Torma-féle mozitörténeti kiadványt vettem alapul.
 - 20 A felújítás L. Balogh Krisztina tervei alapján történt, lásd Internetes források: Molnár – L. Balogh – Bálint 2013. A 2009-es dokumentációt a Lechner Lajos Tudásközpont őrzi. A védetté nyilvánításról lásd Internetes források: 9/2009. ([III.6.] OKM rendelet [Hatály: 2009. március 14.]), 111. tétel.
 - 21 Lásd Internetes források: Szivárvány Kultúrpalota.
 - 22 Lásd Új Somogy 1928; Zádor 1964, 245.
 - 23 Zádor 1964, 245.
 - 24 Bede 2012, 215; Lőrinczi 2003², 72; lásd még Internetes források: Dittrichné Vajtai 2013, 117.
 - 25 Pamer 2001², 228.
 - 26 A tervrajz alapján megfigyelhető, hogy a mozi épületének tömegalakítása, külső megjelenése ekkor még nagyon hasonlít az 1910–1911-ben épült, kaposvári Csiky Gergely színházépületéhez. Ezúton is köszönöm L. Balog Krisztinának, hogy volt olyan kedves és felhívta a figyelmemet erre a párhuzamra. A Csiky Gergely színházról lásd Bede 2012, 220; Lőrinczi 2003², 125.
 - 27 A Somogy Megyei Levéltárban fennmaradt tervrajzok alapján L. Balogh Krisztina az ablakdekoráció tervezését Lamping Józsefnek tulajdonítja.
 - 28 Lásd Új Somogy 1928; Mautner–Torma 1978, 127–128.
 - 29 L. Balogh Krisztina szóbeli közlése alapján az építés leszármazottjának, Lamping Tamásnak Róth Miksa levelek vannak a tulajdonában. A birtokában lévő levelek alapján Lamping Tamásnak meggyőződése, hogy az ólomüveg ablakot Róth Miksa készítette. A Róth Miksa Emlékháztól kapott adatok azonban ezt nem igazolják. Fényi Tibor szíves levélbeli közlése: „Róth Miksa műveinek felsorolásában nem tesz említést arról, hogy ő vagy műhelye készítette vagy más terve alapján kivitelezte volna a kaposvári mozgóképszínház (Szivárvány kultúrpalota) épületében található ólmozott üveglakokat. Nincs erre vonatkozó utalás Róth Miksa 1928-ban használt jegyzetfüzetében sem. A félköríves bevilágító stílusa, a motívumok megfogalmazása, arányai és főként a felhasznált üvegek eltérnek az időszakban Róth Miksa és műhelye által alkalmazottaktól. Így annak ellenére, hogy Róth több munkájával is jelen van a környéken, más munkák révén kapcsolatban állt az épület tervezőjével, semmiféle bizonyíték nem támasztja alá, hogy a Szivárvány kultúrpalota üveglakainak készítéséhez bármi köze lenne” (Fényi Tibor, igazgató, Róth Miksa Emlékház). A somogyfajsi római katolikus templomot Lamping József tervezte, a templom ablakait pedig Róth Miksa készítette. Így ketjük munkakapcsolata igazolható, ami magyarázattal szolgálhat a köztük folytatott levelezésre. Ez viszont nem igazolja és nem is cáfolja azt, hogy Róth Miksa készítette volna a mozi ólomüveg ablakát. A téma további kutatást igényel. A somogyfajsi templomról lásd Róth 1942, 82.
 - 30 Lásd Internetes források: H. Molnár é. n. Bede Béla szintén Amon ábrázolásával azonosította a homlokzati díszet, azonban az ókori egyiptomi isten ikonográfiáját tévesen interpretálta: „A homlokzat díszé a bikaszarvú egyiptomi istent, Ámont ábrázoló díszmaszk, bár a bikaszarv inkább kosszarvra sikeredett.” Lásd Bede 2012, 215.
 - 31 Értsd: színházi maszkos fej. A maszk költségvetés kiírásban szereplő megnevezésére L. Balog Krisztina hívta fel a figyelmemet. A költségvetés kiírását a Somogy Megyei Levéltár őrzi.
 - 32 Amonról lásd Otto 1975, 237–248. col. Hnum: lásd Otto 1975, 950–954. col. A kosszarvak alapján a maszk szintén megfeleltethető lenne Zeus-Ammón ábrázolásának, bár ikonográfiailag jelentősen eltér a rendelkezésre álló, többnyire ókori római másolatok alapján ismert ábrázolásoktól. Zeus-Ammón ábrázolásairól lásd Fuchs 1992, 212–218, 207–210. kép. Az istenség jellege azonban ebben az esetben sem társítható a mozi funkciójához. Zeus-Ammónról lásd még Trencsényi-Waldapfel 1983⁸, 303–304.
 - 33 Lásd például a Juhász Gyula u. 1. szám alatti ház homlokzati díszzeit Szegeden; továbbá a Szent István körút 3. szám alatti ház épületdíszét Budapesten.
 - 34 A szegedi Belvárosi moziról lásd O. Csegezi 2000, 580–581. A tünpanon díszítmények ismertetésénél a férfi maszkot keretező szőlőfürtök és voluták helyett tévesen a „kettős bőségszaruk” kifejezés szerepel, lásd O. Csegezi 2000, 581.
 - 35 Lásd O. Csegezi 2000, 581.
 - 36 Ezúton is köszönöm Süvegh Eszter szíves segítségét, aki figyelmemre ajánlotta azokat a terrakotta figurákat, amelyek egy gyermeket vagy a gyermek Eróst ábrázolják pávával. Időközben sikerült további olyan darabokat találni, amelyek pávák vontatta kocsit hajtó Eróst vagy páva hátán ülő Eróst ábrázolnak. A különböző típusokat lásd Winter 1903, 287, 314.
 - 37 Az egyiptomi stílusú filmpaloták legkorábbi példája az 1920–1921-ben épült párizsi Louxor, lásd bővebben Humbert–Price 2003, 199–201. Az egyiptománia szép példái a húszas években épült amerikai mozik, amelyek homlokzatát abszolút meghatározzák az egyiptomi elemek, lásd Estéve *et al.* 1994, 355–356. A kaposvári mozival azonos időben épült Montréalban az Empress Theatre, amelynek homlokzata az ókori egyiptomi templomokat idézi. A moziról lásd bővebben „The New Empress Theatre”: *Journal of the Royal Architectural Institute of Canada* 5/11. 1928, 392–398.
 - 38 Az eredeti falszínről lásd Új Somogy 1928.
 - 39 Az felújítás előtti értékleltárban tévesen „pálmaleveles oszlop-ként” tüntették fel, lásd Értékleltár 2008, 4.
 - 40 A keselyűt kitarakó lámpatest eredetileg nem képezte részét a jól megkomponált látványnak. Az épület kibővült funkciójából fakadóan azonban szükség volt az elhelyezésére.
 - 41 L. Balog Krisztina szíves közlése. A színek feltárását Fazekas Gyöngyi festő-restaurátor végezte, lásd Internetes források: Molnár–L. Balogh–Bálint 2013.
 - 42 A téma további kutatásra érdemes, amelynek nagyszerű alapja lehet Katona Júlia 2013-ban megjelent írása. Tanulmányában a szerző remek áttekintést nyújt a mintakönyvek fejlődéstörténetéről és olyan magyar alkotókat állít előtérbe, akik jelentős szerepet vállaltak „a modern magyar ornamentika megteremtésében” szem előtt tartva „a nemzeti és nemzetközi formák kiegyensúlyozott” használatát, lásd Katona 2013. A mintakönyvekről lásd még Katona 2005.
 - 43 A Ninivéből előkerült padlórolásról lásd Layard 1853, Pl. 56. A Horszabádból ismert küszöbről lásd Place 1867, Pl. 49. 1.
 - 44 Lásd Jones 1856, Pl. 12. (Nineveh and Persia, no. 1) 1, 5. Owen Jones az általa összeállított mintakönyvhöz 19 illusztrációt használt fel Austen Henry Layard, *Monuments of Niniveh* című kiadványából, lásd Russell 1997, 51.
 - 45 Lásd például Meyer 1880, 160, 162, Pl. 101, 1.
 - 46 Az art deco mozikról lásd Vadas 2005, 89–90; Vadas 2004, 35–38.
 - 47 L. Balog Krisztina szíves közlése.
 - 48 Már a mozi megnyitójáról tudósító cikkben a szintén hibás „Egyiptomi assir motívumú kigyócsoportok” meghatározás

- mellett tévesen szerepel a „magyaros motivumu virágfigurák” megjelölés a vásznat keretező fríz és a páholsoron végigfutó növényi ornamentika kapcsán. Ez a tévedés továbbra is előfordul a mozival fogalakozó szakirodalomban, lásd Zádor 1964, 245; Bede 2012, 215.
- 49 „Az épület tervezését Lamping József tervezőirodája készítette. Az épület tervező mérnöke Huszár (Held) György volt, [...]” Az idézett szöveget lásd Mautner–Torma 1978, 123. A kiadványban Huszár (Held) Györgyként szerepel az építész neve, aki Held vezetéknévét Huszárra változtatta. A személyére vonatkozó forrásokban mindkét névváltozat előfordul. A továbbiakban forrástól függetlenül a Huszár vezetéknévet használom. A *Kaposvár – Városismereti kézikönyv* című kiadványban szintén Huszár György neve szerepel tervezőként, lásd Nagy *et al.* 2009, 191.
- 50 Rippl-Rónai u. 8, 21, 22.
- 51 Lásd Internetes források: Kaposvár építésügyi iratai, 1912–1939.
- 52 Mautner–Torma 1978, 125–126.
- 53 Mautner–Torma 1978, 128–129.
- 54 Az egyiptomi építészet fontos eleme a pülönokat, templomokat koronázó homorú pártázat, amely negyedhomorlatból és egy keskeny lemezből áll. Lásd Szentkirályi–Détshy 2000⁵, 30. és Szentkirályi–Détshy 2000⁵, 9, 7–8. ábra. Lásd még Arnold 2003, 46.
- 55 L. Balogh Krisztina szóbeli közlése.
- 56 Howard Carter – A. C. Mace, *The Discovery of the Tomb of Tutankhamen* című könyve dr. Balassa József fordításában jelent meg. A magyar nyelvű kiadványról szóló tudósítást lásd *Magyar Iparművészet* 1926, 188.
- 57 Lásd Kolomeir 1987, 34–35.
- 58 A sír felfedezése által kiváltott egyiptomániáról lásd Elliott 2008, 114–135. A témáról, illetve a felfedezés után épült moziokról lásd még Sigler 1990, 24–28.
- 59 Sid Grauman alig néhány héttel a sír váratlan felfedezése előtt, 1922. október 18-án nyitotta meg híres filmpalotáját Hollywoodban. Az Egyptian Theaterről bővebben lásd Elliott 2008, 127–130; továbbá Silverman 1997, 14.
- 60 A 19. század végét és 20. század elejét áthatotta az egyiptomi kultúra iránti vonzódás. Egyre több utazó, köztük művész jutott el Egyiptomba. A fényképezés szintén lehetővé tette a műemlékek megörökítését. Régészeti feltárások irányították a nagyközönség figyelmét az ókori Egyiptom kultúrájára. 1905-ben Theodore Davis felfedezte Tuia és Iulia sírját a Királyok völgyében. A sír kivételes leletegyüttese elbűvölte a nagyközönséget és hatással volt a korabeli bútortervezésre. 1908-ban az Orosz Balett bemutatta Kleopátra című előadását Szentpéterváron majd 1909-ben Párizsban. Az egyiptizálás szinte mindent áthatott. Jelen volt az ékszer-, porcelán-, üveg-, lámpa-, hangszer- és bútortervezésben, szappanreklámban és a tapéta mintájában. Megjelent a Tiffany Studios által tervezett üvegből készült skarabeuszban és ezüst szepítkező szettben. A témáról lásd Estève *et al.* 1994, 351–356; Sigler 1990, 11–30. Tuia és Iulia sírjáról lásd Reeves–Wilkinson 2002, 174–178. Hazánkban a Mattyasovszkyné Zsolnay Teréz által 1924 körül tervezett egyiptizáló diszedények képviselik ezt a tendenciát. Lásd Vadas 2004, 22.
- 61 Az egyiptológia és a film kapcsolatáról lásd Marcus 2013, 74–90.
- 62 A filmtörténet legelső vampjáról lásd Lant 1992, 109–110.
- 63 Lásd Lant 1992, 102–103.
- 64 Lásd Brier 2004, 21.

Bibliográfia

- Arnold, D. 2003. *The Encyclopedia of Ancient Egyptian Architecture*. Cairo.
- Bácsfalvi Sz. (szerk.) 2004. *A Csaba-mozgó első előadásának 75. évfordulójára. Dokumentumok egy csabai mozi születéséről*. Békéscsaba.
- Bede B. 2012. *Magyar szecessziós építészet*. Budapest.
- Bodó B. 2011. *A szerzői jog kalózai*. Budapest.
- Brier, B. 2004. „Egyptomania!?”: *Archaeology* 57/1 (January/February), 16–22.
- DiChiera, L. M. 1992. *The Theater Designs of C. Howard Crane*. (Masters Thesis.) Philadelphia, PA.
- Elliott, B. 2008. „Art Deco Worlds in a Tomb: Reanimating Egypt in Modern(ist) Visual Culture”: *South Central Review* 25/1, Staging Modernism (Spring), 114–135.
- Estève, J. *et al.* 1994. *Ägyptomanie. Ägypten in der europäischen Kunst 1730–1930*. Wien.
- Értékleltár 2008. *Értékleltár. Kaposvár; Szivárvány kulturális központ felújításának és bővítésének kiviteli terve*. Kaposvár.
- Fabó B. 1997. „A moziépítészlet és a város”: *Budapesti Negyed* 5. évfolyam, nyár-ősz, 2–3. (16–17.) szám (<http://epa.oszk.hu/00000/00003/00014/fabo.htm>) (2014. 10. 20.).
- Ferő E. 2013. *Pyramids in the „Back Garden”: Some Remarks on Egyptomania in Hungary*. Elhangzott: The Perception of the Orient in Central Europe (1800–1918). Conference Egypt and Austria IX, 2013. Betliar, Slovakia, 2013. október 21–23.
- Fuchs, M. 1992. *Glyptothek München. Katalog der Skulpturen. VI. Römische Idealplastik*. München.
- Herzog, Ch. 1981. „The Movie Palace and the Theatrical Sources of Its Architectural Style”: *Cinema Journal* 20/2 (Spring), 15–37.
- Humbert, J.-M. – Price, C. (szerk.) 2003. *Imhotep Today: Egyptianizing Architecture*. Encounters with Ancient Egypt. London.
- Jones, O. 1856. *The Grammar of Ornament*. London.
- Katona J. 2013. „Magyar mustrák. Ornamentális formaképzés és nemzeti identitás Gróh István és Kovách Géza tervezésemelében”: *Tanulmányok. Filozófiai tudományi Doktori Iskola / Művészettörténet-tudományi Doktori Iskola*. ELTE BTK, Budapest, 281–290.
- Katona J. 2005. „Diszítóművészet. Ornamentikairódalom a XIX. században”: *Műértő* 8/12, 12–13.
- Képes Mozi Világ 1922. „A Corvin Színház avatóünnep”: *Képes Mozi Világ*, 1922. november 26.
- Kolomeir, H. T. 1987. *The Neighbourhood Movie House in Montreal 1925–1929: the Harmonious Whole* (mikrofilm).
- Kosztolányi Dezső 1932. „A pesti mozi kezdete, »Fátyolképek – Kávéeért előadás»: *Pesti Hírlap*, 1932. december 30. péntek, 4. old.”: *Budapesti Negyed* 16. évfolyam (2008), tél, 4. (62.) szám (<http://epa.oszk.hu/00000/00003/00046/pdf/>) (2014. 10. 15.).
- Lajta A. 1959. „A budapesti filmszínházak története (1896–1959)”: Fehérvári Z. (szerk.): *A budapesti mozi 100 éve*. Budapest, 265–352.
- Lant, A. 1992. „The Curse of the Pharaoh, or How Cinema Contracted Egyptomania”: *October* 59 (Winter), 86–112.
- Layard, A. H. 1853. *The Monuments of Niniveh*. London (reprint kiadás: New Jersey, 2004).
- Lőrinczi Zs. (szerk.) 2003². *Magyarország, vidéki építészeti kalauz*. Budapest.
- Magyar Iparművészet 1926. „Szakirodalom”: *Magyar Iparművészet* 29/9–10, 186–188.
- Marcus, L. 2013. „»Hieroglyphics in Motion»: Representing Ancient Egypt and the Middle East in Film Theory and Criticism of the Silent Period”: P. Michelakis – M. Wyke (szerk.): *The Ancient World in Silent Cinema*. Cambridge, 74–90.

- Mautner J. – Torma K. 1978. *Somogyi mozik. II. rész. 1919–1939.* Somogy megyei Moziüzemi Vállalat.
- Meyer, F. S. 1880. *A Handbook of Ornament.* New York.
- Nagy Z. – Dávid J. – Buzási É. 2009. *Kaposvár. Városismereti kézikönyv.* Kaposvár.
- O. Csegezi M. 2000. „Belvárosi Mozi”: Tóth F. (szerk.): *Csongrád megye építészeti emlékei.* Szeged.
- Otto, E. 1975. „Amun”: W. Helck – E. Otto (szerk.): *Lexikon der Ägyptologie.* I. Wiesbaden, 237–248. col.
- Otto, E. 1975. „Chnum”: W. Helck – E. Otto (szerk.): *Lexikon der Ägyptologie.* I. Wiesbaden, 950–954. col.
- Pamer N. 2001². *Magyar építészeti két világháború között.* Budapest.
- Place, V. 1867. *Ninive et l’Assyrie III.* Paris.
- Reeves, N. – Wilkinson, R. H. 2002. *The Complete Valley of the Kings. Tombs and Treasures of Egypt’s Greatest Pharaohs.* Cairo.
- Róth Miksa 1942. *Róth Miksa vallomásai. Egy üvegfestőművész az üvegfestészetéről.* Budapest.
- Russell, J. M. 1997. *From Niniveh to New York. The Strange Story of the Assyrian Reliefs in the Metropolitan Museum and the Hidden Masterpiece at Canford School.* New Haven – London.
- Sigler, B. M. 1990. „The Egyptian Movement in American Decorative Arts”: *The Sphinx and the Lotus: The Egyptian Movement in American Decorative Arts 1865–1935.* New York, 11–30.
- Silverman, S. M. 1997. *The Last Remaining Seats. Movie Palaces of Tinseltown.* Glendale.
- Szentkirályi Z. – Détshy M. 2000⁵. *Az építészeti rövid története.* I–II. Budapest.
- Szalai A. 2001. „Moziépítészeti”: Fehérvári Z. (szerk.): *A budapesti mozi 100 éve.* Budapest, 10–41.
- Tankel, J. D. 1978. „The Impact of *The Jazz Singer* on the Conversion to Sound”: *Journal of the University Film Association* 30/1 (Winter), Champaign, 21–25.
- Trencsényi-Waldapfel I. 1983⁸. *Mitológia.* Budapest.
- Új Somogy 1928. „Ma délelőtt ünnepélyes keretek közt megnyílt a városi új mozi”: *Új Somogy*, 1928. szeptember 6.
- Vadas J. 2004. *Art deco. Divat, luxus, művészet.* Budapest.
- Vadas J. 2005. *A magyar art deco.* Budapest.
- Winter, F. 1903. *Die Typen der Figürlichen Terrakotten.* II. Die Antiken Terrakotten III₂. Berlin–Stuttgart.
- Zádor M. 1964. *Kaposvár.* Budapest.

Internetes források

- 9/2009. ([III.6.] OKM rendelet [hatály: 2009. március 14.]): http://www.forsterkozpont.hu/download/2009_vedesi_rendeletek.pdf (2014. 10. 15.)
- Dittrichné Vajtai Zs. (szerk.) 2013. *Szeccszió Magyarország vidéki városában, községeiben:* <http://mek.oszk.hu/11400/11485/11485.pdf> (2014. 10. 15.).
- H. Molnár K. é. n. Szivárvány Kulturális Központ: <http://www.mvkkvar.hu/kiallitas/szeccszio/03kozepuleteink/11szivarvanykozpont.php> (2014. 10. 29.).
- Az Iparművészeti Múzeum honlapja: <http://www.imm.hu/hu/programs/view/233,Szeccszio%C3%B3s+Vil%C3%A1gnap#&panel1-2> (2014. 10. 15.).
- Kaposvár építésügyi iratai, 1912–1939:* <http://smarchive.net63.net/index2.php?m=55&page=1> (2014. 11. 04.).
- Lamping-villa: <http://www.mvkkvar.hu/kiallitas/szeccszio/05lakohazak/03villaepuletek/06nemethistvanfasor14.php> (2014. 11. 09.).
- Merényi Gy. 2010. *Rekviem budapesti mozikért – HVG*, 2010. febr. 17.: <http://bp-mozitortenet.hu/2010/02/17/rekviem-budapesti-mozikert/> (2014. 10. 15.).
- Molnár K. – L. Balogh K. – Bálint I. 2013. „A kaposvári Szivárvány Kulturpalota”: *Szeccszió Magazin* 7. www.szeccsziosmagazin.com/magazin7/kaposvarszivarvanykulturpalota.php (2014. 10. 15.).
- Szivárvány Kulturpalota: http://www.szivarvanykulturpalota.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=5&Itemid=35 (2014. 10. 15.).

Koltai Kornélia (1972) hebraista, nyelvtanár, egyetemi adjunktus az ELTE BTK Assziriológiai és Hebraisztikai Tanszékén. Kutatási területe a Héber Biblia nyelve és szöveggyománya.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Dobos Károly Dániel: Sém fiai. A sémi nyelvek és írásrendszerek története (recenzió, 2013/3).

Bibliafordítás – egy szekuláris korban

Koltai Kornélia

Bevezetés

Címem parafrázis: Komoróczy Géza egyik előadását idézi, amelyet az 1990-es évek első felében, történelem szakos diákoknak tartott, „Biblia egy szekuláris korban” címmel. Az előadást nem állt módomban meghallgatni, de a téma: a Biblia mai, modern társadalmi összefüggéseiben való megközelítése megragadott. Mit tud mondani a Biblia a nyugati típusú civilizáció, ezen belül is egy posztkommunista ország társadalmi csoportjai; vallásai, egyházai; illetve korunk egyes embere számára? És mit kell hogy mondjon? Ki dönti ezt el egyáltalán?

A Biblia alatt itt természetesen bibliafordítást értünk. Az imént fölített kérdéseket tehát a következőképpen lehet árnyalni: a bibliafordítás elvei, technikai megoldásai mennyiben járulnak hozzá, mennyiben segítik elő azt, hogy a Biblia mondanivalója, üzenete elérjen mindenkit, aki a *jelen* társadalmi-kulturális körülmények között igényt tart rá, vagy éppen – nem tart rá igényt?

Előadásomban először is a potenciális célközönséget: a különféle befogadói csoportokat szeretném körvonalazni, és megpróbálom felvázolni a hozzájuk köthető fordítási típusokat, fordítói elveket, elvárásokat is.

Hebraistaként a Héber Biblia fordítására, illetve a Héber Biblia fordításával, nyelvvel kapcsolatos kutatásokra koncentrálok. A Biblia fogalma tehát előadásomban a Héber Biblia vagy Ószövetség fogalmát jelöli.

Célközönség

A célközönség rendkívül heterogén, és nagyon nehéz kategorizálni. Egyik részét kétségkívül azok alkotják, akik – valamennyire legalábbis – hisznek a Biblia szentségében, akik a Bibliára Szentírásként tekintenek. Fontos hangsúlyozni, hogy ma Magyarországon az érvényben lévő részleges vagy teljes bibliafordítások hívó vallási, illetve egyházi-hitközségi milióban születtek-születnek. Anélkül, hogy ebbe a témába alaposabban belemennénk, nézzük meg az egyházi közegre jellemző bibliafordítás-használat néhány sajátosságát.

Idézem Kustár Zoltánt, a Magyar Bibliatársulat Szöveggondozó Bizottsága Ószövetségi Szekciójának elnökét, az 1975-ös, új protestáns bibliafordítás ószövetségi revíziójának irányítóját:

A Magyar Bibliatársulat Alapítvány által készített fordítások vagy fordításrevíziók autorizálását minden tagegyház a maga belső egyházi rendje alapján végzi. A Magyarországi Református Egyház esetében [...] ez a jogkör az egyház legfőbb törvényhozó testületét, a Zsinatot illeti meg: a Zsinat rendeletben határozza meg az egyházban liturgiai célra használható, illetve az egyháztagok lelki épülése szempontjából egyéni tanulmányozásra ajánlott bibliafordítások körét. Jelenleg a református egyházban két bibliafordítás rendelkezik egyházi autorizációval: a Károli-biblia 1908-as revideált változata, valamint az 1975-ös új protestáns bibliafordítás (és annak 1990-es revideált változata). [...] Meggyőződésem, hogy egy egy-

házban, ha anyagi és szellemi erőforrásai ezt megengedik, több bibliafordításnak kell lennie. Jó, ha van legalább egy, a formális megfeleltetés fordítói elvét követő Biblia, és egy másik, modernebb és fiatalosabb nyelvezetű, a funkcionális ekvivalencia elvét követő fordítás. Az új protestáns bibliafordítást én az utóbbi kategóriába sorolom.¹

Láthatjuk, annak eldöntése, hogy a tagok milyen bibliafordítást használjanak, az adott egyház vezetőségének hatáskörébe tartozik; tehát a fenti kérdésre adott válasz némiképp leegyszerűsítve, kisarkítva így hangzik: maga az egyházi-hitközségi elit dönti el, hogy mi a mondanivalója a Bibliának, legalábbis a közösség számára. Hiszen minden fordítás értelmezés is egyben, és az egyház a Biblia használatának körét, célját is megszabja. Ha több fordítás is autorizációval bír, az már bizonyos fokú alkalmazkodást jelez a hívek igényeihez, elvárásaihoz. Kustár Zoltántól tudjuk, hogy főként az idősebb nemzedék és a konzervatívabb egyházi körök ragaszkodnak a formális ekvivalenciájú fordítási típusokhoz, míg a funkcionális ekvivalencia fiatalabbakat, a kevésbé konzervatívokat igyekszik megszólítani.²

De mi van azokkal a – bármely korosztályból származó – hívőkkel, akik egyáltalán nem nyitottak a Biblia iránt? Akiknek a vallási élete kizárólag a főbb ünnepekre vagy a sorsfordító életeseményekre redukálódik? Őket hogyan, milyen típusú bibliafordításokkal lehet elérni? Fel vannak-e készülve a vallások, felekezetek vezetői belső missziós célzatú bibliafordítások vagy revíziók elkészítésére? Szekuláris korunkban ugyanis – a hosszú múltra visszatekintő, nagy lélekszámú történelmi egyházakban – egyre nagyobb azoknak a száma, akik nem vallják a Biblia analógián alapuló tekintélyét, azt tudniillik, hogy az akkori és a mostani helyzet között bármiféle rokonság vagy analógia állna fenn, és passzívan, közömbösen viszonyulnak a Bibliához.

A Bibliát Szentírásként felfogók körén belül is tehát igen sokféle csoporttal találkozhatunk, kezdve azokkal, akiknek az életmódját, értékrendjét szinte kizárólagosan a Biblia határozza meg, egészen azokig, akik a Bibliát soha életükben a kezükbe sem vették. Természetesen a magasán kvalifikált réteg egy része is a hívők között helyezkedhet el.

A célközönség ugyanakkor nem hívőkből is áll. Részint olyan tudósok, értelmiségiek képezik ezt a csoportot, akik komoly presztízt tulajdonítanak a fennmaradt kánonnak, tudományosan kutatják, vagy mint irodalmi-kulturális örökséget olvassák, ismerik. Az ő elvárásaik többféle szempontból is a hívő értelmiségiek elvárásaihoz hasonlítható. Másrészt viszont igen sokan vannak olyanok is, akik a Bibliához negatív attitűddel viszonyulnak, és ironikusan fogalmazva: számukra már nem az a kérdés, hogy a kommunikációelmélet *forrás*-fogalmát mivel lehet megfeleltetni a Biblia esetében: szerzővel, szerkesztővel, gyűjteményekkel, szöveghagyományokkal vagy magával Istennel, illetve a Szentlélekkel mint sugalmazóval-e, mert ők a Bibliát eleve elutasítják – talán azon preconcepció által vezérelve, hogy automatikusan vallási-egyházi intézményekkel, tekintélyekkel, hatalommal társítják.

Nem feladat az, hogy a célközönség valamennyi rétegét – vallási hovatartozásra, nemre, korra, iskolázottságra tekintettel – bemutassam, nem is tudnám megtenni, hiszen ilyen jellegű kutatásokat nem végeztem, és nincs is tudomásom arról,

hogy átfogó vizsgálatok születtek volna e tárgyban. Másfelől szinte lehetetlen is felmérni a teljes célközönséget, háttértudás, tapasztalatok, igények stb. szempontjából.

Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy a potenciális befogadók nagyfokú megosztottsága, rétegződése különféle bibliafordítási típusokat kíván. Többfélélt is, mint amennyi ma Magyarországon a rendelkezésünkre áll. Előadásom további részében ezzel a kérdéssel foglalkozom: a viszonylag jól körvonalazható és számottevő tényezőt alkotó befogadói csoportok feltételezett elvárásaiból kiindulva arra az ürre, hiányosságra szeretnék rámutatni, amely véleményem szerint a forgalomban lévő magyar bibliafordítási típusok terén megfigyelhető.

Ehhez mindenekelőtt röviden nézzük át, hogy a bibliafordítás-tudomány milyen fordítástípusokat különít el, és hogyan értékesíti a világi fordítástudomány vívmányait.

Bibliafordítási típusok

A már említett *formális megfeleltetés és funkcionális ekvivalencia* a világon a két legelterjedtebb fordítói elv, amely a ma használatos, teljes bibliafordításokból kimutatható, legalábbis Waard és Nida 1986-os publikációja szerint.³ Monográfiájukban a formális megfeleltetést, azaz a szó szerinti típust az eredeti szöveg formai sajátosságaihoz való ragaszkodással jellemzik. Ezzel szemben a funkcionálisan ekvivalens fordítástípust úgy definiálják, mint amely szerepében és hatásában követi az eredeti szöveget, és amelyhez különféle regiszterek köthetők: irodalmi, köznyelvi vagy rétegnyelvi változatok egyaránt. Rendszerük teoretikus hátterűl a szocioszemiotikai fordításelmélet szolgál, ami Nida 1960-as évekbeli kommunikatív fordításelméleti munkásságához képest szemléleti és metodológiai változást jelent. Nida szemléletváltása azon a téren is megfigyelhető, hogy sokkal kevésbé preskriptív. De még így is az az érzésünk – szükségképpen leegyszerűsítve a jelenséget –, hogy szekuláris korunk kihívásaira adekvát fordítási típusként a szerzőpáros a funkcionálisan ekvivalenst írja elő.

Sebastian Floor 2007-es tanulmányában⁴ már árnyaltabban tárgyalja a kérdéskört. Nem mond értékítéletet, csupán bemutatja a különböző bibliafordítási típusok sajátosságait. Angol, holland és portugál nyelvű bibliafordítások vizsgálatai alapján megállapítja, hogy a fordításirodalomban megszokott dichotóm vagy kétpólusú fordítástípus-felfogás helyett⁵ indokoltabb négy bibliafordítási típust számon tartani. Az eredetivel való szemantikai hasonlóság mértékét és az eredeti szöveg helyreállításának a fokát használja fel kritériumként, s ez utóbbit további nyolc alkategóriára bontva (mondategységek és szerkezetek sorrendje, mondathosszúság, egyértelműsítés névmási utalókkal, lexikai adatok konkordanciája, kulcsfogalmak és ismeretlen fogalmak, képes beszéd, szövegkohéziós eszközök, információs struktúra) a következő típusokat különbözteti meg egymástól: *szorosan hasonló, szabadon hasonló, szorosan interpretatív, szabadon interpretatív*.

Az első típus (*szorosan hasonló*) Floor értelmezésében a szó szerinti fordítás. E fordítási típus jellemzője, hogy nemcsak a forrásnyelvi formát, hanem a forrásnyelvi jelentést is követi, és nem teszi explicitté a forrásnyelvi implicit információt.

A második típus (*szabadon hasonló*) még mindig alapvetően szó szerinti Floor osztályozásában. Ennek is elve a for-

rásnyelvi forma és jelentés követése, de már szintaktikai és pragmatikai magyarázatokat is lehetővé tesz, és köznyelvi változatot használ.

A *szorosán interpretatív* fordítási típus ennél jóval gazdagabban él a helyreigazítás, helyreállítás lehetőségével, vagyis az implicit forrásnyelvi információ kifejtésével, valamint a célnyelvi kommunikációs lehetőségek kiaknázásával. Floor ezzel azonosítja a hagyományosan *funkcionálisan ekvivalensnek* nevezett típust.

A negyedik típus (*szabadon interpretatív*) a leginkább értelmező, aktualizáló, olvasóorientált; nem véletlenül minősítik szabad fordításnak vagy parafrázisnak is.

A szerző kimutatja, hogy gyakran egy fordításon belül is keveredhetnek a különböző típusjegyek, de minden esetben kell lennie egy domináns típusnak, amely útmutatóként szolgál a fordítási projekt során, és alapvetően meghatározza a fordítás jellegét.

Floor folyamatorientált analizisével (a fordítók ideológiájának, stratégiáinak stb. leírásával, magyarázatával) a legújabb fordítástudományi tendenciák követéséről tesz tanúbizonyosságot. A forrásnyelvi és a célnyelvi szöveg egyenértékűségét kifejező „ekvivalencia” fogalmának kerülése szintén ebbe az áramlatba illeszkedik. Viszonyítási alapja ugyanakkor a forrásnyelvi szöveg, ezt tekinti normának. Ennyiben tehát – véleményem szerint – eltér a Naudé által 2002-ben bemutatott⁶ új irányzatok szellemiségétől, a célnyelv- és a fordítói cél-központú, Christiane Nord nevéhez köthető funkcionalista megközelítésű fordítástudományi iránytól.⁷

Naudé az említett tanulmányában nemcsak a bibliafordítás-tudományban, hanem a bibliafordításokban megmutatkozó kurrens fordítástudományi irányok hatását is szemlélteti. Különös figyelmet fordít a funkcionalista modellen belül elhelyezhető, az ekvivalenciát kiváltó ún. *szkoposz* fogalmának.⁸

Reiss és Vermeer *szkoposz*-teóriájának értelmében⁹ a fordítónak olyan szöveget kell létrehoznia, amely megvalósítja az aktuálisan kitűzött célt, azaz a *szkoposzt* – a szöveg bizonyos, meghatározott funkcióját a célnyelvi kultúrában. Az aktuális célt szem előtt tartva tehát a bibliafordítások eltérő típusúak lehetnek. Például a siketek vagy tinédzserek számára speciális céllal készült fordítások igen gyakran *adaptációk*. Míg egy posztkoloniális szellemiségű bibliafordítás megőrzi az idegenségét a szövegnek, ragaszkodik ahhoz a kulturális szakadékhoz, amely a forrásnyelvi és a célnyelvi kultúra közt fennáll.

Naudé mindössze csak egy konkrét német Újszövetség-fordításon tudja a gyakorlatban is illusztrálni a *szkoposz*-elvű bibliafordítási típust,¹⁰ de kívánatosnak tartja, hogy ne csak német nyelvterületre korlátozódjék a funkcionalista megközelítési mód. Naudé ugyanis ezt a modellt tekinti irányadónak korunk bibliafordítói számára.

Ha megnézzük Floor és Naudé kutatásait, azt látjuk tehát, hogy valóban több lehetőségben gondolkodhatunk fordítási típus terén, mint amennyi ma Magyarországon elérhető. Ugyanez mondható el a bibliafordítás során alkalmazott fordításelméleti modellekről is. Márpedig az aktuális célokra, a célközönségre, a kulturális aspektusokra koncentrált *szkoposz*-fordítás talán megoldást jelenthetne azok számára, akiket a formai vagy funkcionális ekvivalencián alapuló fordítás egyáltalán nem ragad meg, mert – mondjuk ki – valójában nem is nekik szól. Különösen is a szabad fordítások – Floornál a

szabadon interpretatív típus – lehetnek alkalmasak a kevésbé iskolázott, vagy a vallást, Bibliát csak a távoli múlt egy relikviájának tekintő rétegek számára – akár Szentírásként, akár kulturális hagyatékként viszonyuljanak is hozzá.¹¹ A Waard–Nida-típológiában *kulturális átértelmezésnek* nevezett típus is kulcs lehet a kommunikáció eredményességéhez.¹² Ez a típus leginkább a Biblia szakrális tekintélyét elutasító, fiatalabb felnőtt generáció körében érhet el sikereket.

A nyugati minták tehát igazolják azt az alapfeltevésemet, hogy szekuláris korunkban nem elég ún. kétpólusú fordítás-típusban gondolkodni – bár kétségkívül már a kettőt is ez a kor hívta életre, és nagy előrelépésnek is számít a korábbi állapotokhoz képest. Szakmámból következően különösen fontosnak tartom, hogy világi, tudományos indíttatásból is készüljenek legalább részleges bibliafordítások – például éppen a művelt, nagy háttértudással rendelkező értelmiségiek számára.

Most hadd szűkítsem le e tudományos igényű fordítás mi-benlétének tárgyalását a héber nyelvészeti eredmények hasznosításának problematikájára. Az általános nyelvészeti kutatások vizsgálati területei, módszerei, szempontjai ugyanis, még ha némi időeltolódással is, de a bibliai héber nyelvtudományban is megjelentek, illetve jelen vannak. Kérdés, hogy a bibliai héber nyelv leírásában bekövetkező fordulatra milyen érzékenyen reagálnak a bibliafordítók?

Nyelvészeti eredmények megjelenítése a bibliafordításban

Van der Merwe ezt a fordulatot a pragmatika felől világítja meg. 2002-es tanulmányában kifejti,¹³ hogy az 1980-as évektől zajló pragmatikai kutatások számos olyan nyelvi jelenség magyarázatára kielégítő választ találtak, amelyeket a hagyományos szóközpontú, filológiai megközelítés nem volt képes értelmezni (pl. a szórendiség, a redundancia, a *casus pendens*-konstrukció, a partikulák jelentései stb. témakörében). A konkrét példákat saját fordításaival illusztrálja, és ezzel egy-szersmind az új nyelvészeti kutatások bibliafordításra gyakorolt hatását, jelentőségét is bizonyítja. S bár a tanulmányban csak áttételesen fogalmazódik meg bírálata az érvényben lévő bibliafordítások elavult nyelvészeti felfogásával kapcsolatban, az exegéták és bibliatudósok jellemző filológiai szemléletét már nyíltabban kritizálja. Megfogalmazza, hogy a bibliafordító társulatokban kell lenniük olyan nyelvészeknek is, akik képzetek, naprakészek a bibliai héber szintaxis, szemantika és pragmatika területén.

Ebben nyújthat segítséget nekik az 1999-ben publikált bibliai héber nyelvtana is, amelyet – Naudé és Kroeze szerzőtársaival együtt – célzatosan exegétáknak és bibliafordítóknak írt.¹⁴ A segédkönyvnek szánt nyelvtanban már az újszerű látásmódot érvényesítik a szerzők: az egyes jelenségeket a különböző nyelvi szinteken mondattani, jelentéstani és diskurzus- vagy szövegnyelvészeti perspektívából értelmezik. Ennek köszönhetően bizonyos nyelvi jeleknek a hagyományos grammatikákban található jelentéseikhez képest árnyaltabb jelentést tulajdonítanak.

A pragmatikai jelentés figyelembe vétele tehát a fordításhoz elengedhetetlen, remélhetőleg belátják ezt a bibliafordítók, és élnek is vele a munkájuk során.

És most akkor lássunk egy konkrét példát egy héber partikula, nevezetesen a *ná'* szócska *pragmatikai* jelentésének meghatározására, Timothy Wilt elemzése alapján.¹⁵

Wilt a *ná'* partikula funkciójának tisztázását azért érzi fontos feladatnak, mert felismeri, hogy nem véletlenszerű, sőt, eléggé motivált és következetes a jelenléte vagy hiánya az akarást kifejező mondatokban. Ugyanakkor a grammatikusok az olyan esetleges fogalmak, jelentésárnyalatok hozzárendelésével, mint „hangsúly”, „azonnalosság”, „sürgősség” vagy „logikai következmény kifejezése”, nem tudják kielégítően lefedni, illetve néhol egyenesen félre is magyarázzák a szerepkörét.

Wilt vizsgálat tárgyává teszi azokat a beszédhelyzeteket, amelyekben a partikula előfordul, és megállapítja, hogy jelenléte az udvarias nyelvhasználathoz köthető. A szerepkör pontos meghatározására pedig a Brown–Levinson-féle „udvariasság mint arcvedő tevékenység” pragmatikai udvariasságelméletet használja fel.¹⁶

E szerint az elmélet szerint az udvariasság nem más, mint a beszédpartnernek arcvédelme érdekében alkalmazott stratégia az interakció során. S mivel minden illokúciós aktus, azaz szándékot kifejező nyelvi cselekedet alapvetően arcfenyegető, a beszélőnek és a hallgatónak együtt kell működnie a zavartalan kommunikáció megteremtéséért. A teoretikusok szerint a beszélő különböző stratégiákat alkalmaz az arcfenyegető aktusok létrehozására, amelyeket pörén vagy orvoslással valósíthat meg. Az orvoslás során – közelítő vagy távolító udvariassággal a beszélő kifejezi, hogy tudatában van arcromboló tevékenységének, és hogy a hallgató jogosan tart igényt az elszenvedett kár helyrehozatalára.

Wilt a Tóra dialógusait vizsgálva azt tapasztalja, hogy ha a felszólító módú igealakhoz nem járul a partikula, akkor többnyire pöre utasítással van dolgunk. Pl. a beszélő a hallgatótól gyors cselekvést vár el, vagy valamilyen rá leselkedő veszélyre figyelmeztet. Ugyanakkor a *ná'* használata függ a beszédpartnernek közti hatalmi viszonyoktól is. A hatalomban a másik felett álló fél általában nem használja (pl. az Isten vagy az Istent helyettesítő angyalok), a hatalmi hierarchiában alacsonyabb szinten lévő beszédpartner viszont általában igen. Wilt átfogó vizsgálataiból arra a következtetésre jut, hogy a kérdéses partikula szerepköre az orvosló akciókra korlátozódik: s mind a közelítő, mind a távolító udvariassági stratégiák formai kifejezőeszközeként, jelölőjeként funkcionál. Ha jelen van az akarást, szándékot kifejező szerkezetekben, át kell ültetni a célnyelvre, nem lehet eltekinteni a célnyelvi megfeleltetésétől, mint ahogy azt a hagyományos grammatikák állítják.

A szerző ugyanakkor nem foglalkozik különösebben a partikula lehetséges fordítási megfelelőivel, adekvát fordítási megoldásnak a 'kérek, kérem' formulát tekinti. Számos egyéb lehetőség kínálkozik azonban a *ná'* partikulás igealakok, szerkezetek, mondatrészecskék nyelvi megjelenítésére, ahogyan ez a Brown–Levinson-féle stratégiai példatárból is kiderül (pl. kérdő mondatok, feltételes módú igealakok, érzelmi kötődést kifejező szervesen mondatrészek, diskurzusjelölők használata). De az ún. pöre, *ná'* nélküli felszólítások fordítási vetületével is foglalkozni kell, hiszen az elemzés világosan rámutat: a zéró fok is értékes információt hordoz a beszédhelyzetről, a beszélő és a hallgató viszonyáról, udvariassági stratégiáiról, kommunikációjuk, kapcsolatuk alakulásáról.

Csak egyetlen példát említettem a bibliai héber nyelvészet új diszciplínáinak kutatási eredményei közül, pedig bőségesen lehetne folytatni a sort, egészen a magasabb nyelvi szintekig.¹⁷ Mindazonáltal remélem, sikerült vele érzékeltetnem, hogy a bibliai héber nyelvtudomány fejlődése milyen mértékben befolyásolhatja a Biblia értelmezéseit, és annak célnyelvi leképezéseit.

A hiányzó bibliafordítási típusok – a célközönség elvárásai tükrében

És most térjünk vissza a bibliafordítási típusokra, illetve a feltételezett célközönségükre. A bibliafordító szakemberek véleménye szerint a műveltebb rétegek a forrásorientált fordítást részesítik előnyben inkább, hiszen az eredeti szöveg nyelvi és kulturális háttéréről hitelesebb képet kaphatnak az ún. formális megfeleltetés révén.

Magam is egyetértek ezzel a besorolással, ám több ponton finomítanám. Először is – amint ez a Floor-féle felosztásból is kiderül – ebbe a kategóriába két típus is tartozhat. Véleményem szerint az intellektuális igényekkel jelentkező, értelmiségi, az új tudományos eredmények iránt is fogékony réteg számára a 2., azaz a *szabadon hasonló típus* a megfelelő, amely úgy szöveg-hű, hogy közben a célnyelvi természetességet nem károsítja.¹⁸

Továbbá azt is definiálni kell, hogy milyen nyelvészeti szemléleten alapuljon a forrásnyelvi forma és jelentés meghatározása. Ez a feltételezett befogadói csoport ugyanis nem elavult nyelvi szemléletet és metodikát szeretne a forrásnyelvi jelentés értelmezésében és közvetítésében tetten érni, hanem a modern nyelvészeti irányzatok által feltárt-leírt tényeket, adatokat, ismereteket. De természetesen ez lenne kívánatos valamennyi bibliafordítási típus esetében, még ha a célközönség nagy része kevésbé tudatos is saját elvárásait, igényeit illetően.

Összefoglalva tehát: a következő fordítási típusok hiányoznak ma Magyarországon a célközönség feltételezett elvárásainak tükrében. A Floor-féle felosztás szerint kettő, mégpedig a *szabadon hasonló típus* és a *szabadon interpretatív típus*. De a Waard–Nida-kategorizáció szerinti *kulturális átértelmezésnek* is érezzük a hiányát. E három típus közül vélhetően a *szabadon interpretatív típusra* van a legnagyobb szükség, mert az tudhatna legnagyobb olvasóközönséget magának.

Összegzés

Előadásomban arról a kihívásról próbáltam beszélni, amellyel szekuláris korunkban kell a bibliafordítóknak szembesülnie.

A célközönség sosem volt még ennyire megosztott: hívőkre és nem hívőkre, aktívakra és passzívokra, tradicionálisakra és progresszívokra, vallási és világi tudósokra, értelmiségiekre tagolódik. A tudomány is változik, fejlődik. A bibliai héber leírását a héber nyelvészetben bekövetkezett szemléletváltás befolyásolja. Ez kihat a bibliafordításra. A fordítástudomány új irányai, módszerei is változást eredményeznek bibliafordítási elmélet és gyakorlat terén. Mindezen kihívásokra a bibliafordítási típusok számának növelése, pontosabban többféle fordítási típus forgalomba hozatala lehet egyfajta megoldás. De hogy mikor fog ez bekövetkezni? Erre a kérdésre előadásomban már nem szándékozom választ találni.

Jegyzetek

Jelen szöveg első változata elhangzott az Ókortudományi Társaság 2014. január 17-i felolvasó ülésén. Köszönettel tartozom Götz Andrea doktori hallgatónak (ELTE BTK Fordítástudományi Doktori Iskola) bibliafordítás-kutatásunk során kifejtett – immár több éves – tevékenységéért, aki számos közös munkánk ötletadója is volt, többek közt a jelen előadásban is hivatkozott bibliafordítói internetes rovaté (<http://okorportal.hu/oktatas/bibliatudomany>), és külön köszönöm neki, hogy értékes szakirodalmakat ajánlva és szakértői tanácsaival a jelen előadás létrehozásához is hozzájárult.

- 1 Vö. <http://okorportal.hu/oktatas/bibliatudomany/bibliaforditas-04-kustar-zoltan-eloadasa-elektronikus-diskurzus-formajaban>.
- 2 A szóban forgó fordítástípusokról bővebben lásd alább.
- 3 A különféle fordítástípusokat Waard és Nida kategorizációja szerint lásd Waard–Nida 2002, 56–58.
- 4 Floor 2007, 1–22.
- 5 Dichotóm fordítástípus-felfogások: formális vs. dinamikus/funkcionális ekvivalencia (Nida), nyílt vs. rejtett (House), idegenítő vs. honosító (Holmes), szemantikai vs. kommunikatív (Newark), megfigyelő vs. résztvevő (Pym), vö. Floor 2007, 2.
- 6 Naudé 2002, 44–69.
- 7 Nord 1997.
- 8 Vö. Naudé 2002, 50–52 stb.
- 9 Reiss–Vermeer 1984 (2. kiadása: 1991).
- 10 *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften, neu übersetzt und kommentiert*, 1999. A fordítás a funkcionista fordítástudomány képviselője: Christiane Nord fordítástudós (professor emeritus, Hochschule-Magdeburg Stendal) és Klaus Berger újszövetségtudós (professor emeritus, Universität Heidelberg) közös munkája.
- 11 *A szabadon interpretatív típus* néhány jellemzője: interpretatív hasonlóság; a magyarázatok igen magas aránya; az implikaturák explicité tétele; az ismeretlen fogalmak interpretatív megváltoz-

tatása; szintaktikai helyreigazítások (mondathosszúság, sorrend terén) és diskurzus-pragmatikai helyreigazítások (utalások, kohézió, információs struktúra terén). További jellemzőit részletesen, példatárral kiegészítve lásd Floor 2007, 15–20.

- 12 *A kulturális átértelmezés típus* néhány jellemzője: az eredeti nyelvi-kulturális kontextus áthelyezése egy másik kontextusba; az analógia hangsúlyozása a Biblia világa és a választott (mindenkori jelen) közt; az analógia elvének átültetése a gyakorlatba; valamint: az aktualizálás révén személyessé tétel, átélés. Vö. Waard–Nida 2002, 57–58. Különböző bibliai szövegrészek kulturális átértelmezésére a bibliafordítói internetes rovatunkban is olvashatók példák: <http://okorportal.hu/oktatas/bibliatudomany>.
- 13 Van der Merwe 2002, 228–245. Némiképp módosított, illetve kiegészített formában a tanulmány a *Hebrew Studies*-ban is megjelent a következő évben, lásd uő 2003, 7–24.
- 14 Van der Merwe – Naudé – Kroeze 1999. A nyelvtannak nemcsak az az érdeme, hogy a nyelvi leírást új összefüggérendszerbe helyezi, hanem az is, hogy tartalmaz egy olyan szójegyzéket, amelyben a szerzők a releváns modern nyelvészeti fogalmak definícióját adják meg.
- 15 Wilt 1996, 237–255.
- 16 Vö. Brown–Levinson 1978 és 1987.
- 17 A 11. Magyar Ókortudományi Konferencián (2014 májusában), „Pragmatikai fordulat a bibliai héber nyelv leírásában” címmel tartott előadásomban a jelenséget számos egyéb példán keresztül ismertettem. Az előadás írott változata megjelenés előtt áll.
- 18 *A szabadon hasonló típus* néhány jellemzője: szemantikai, ritkán interpretatív hasonlóság; a magyarázatok minimális száma; az implikaturák meghagyása, nem explicité tétele; az ismeretlen fogalmak minimális megváltoztatása a jobb kommunikáció érdekében; valamint: szintaktikai és diskurzus-pragmatikai helyreigazítások. További jellemzőit részletesen, példatárral kiegészítve lásd Floor 2007, 14; 16–20.

Bibliográfia

- Berger, K. – Nord, C. 1999. *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften, neu übersetzt und kommentiert*. Frankfurt am Main.
- Brown, P. – Levinson, S. 1978. „Universals in Language Usage. Politeness Phenomena”: E. N. Goody (szerk.): *Questions and Politeness Strategies in Social Interaction*. Cambridge.
- Brown, P. – Levinson, S. 1987. *Politeness. Some Universals in Language Use*. Cambridge.
- Floor, S. 2007. „Four Bible Translation Types and Some Criteria to Distinguish Them”: *Journal of Translation* 3/2, 1–22.
- Naudé, J. A. 2002. „An Overview of Recent Developments in Translation Studies with Special Reference to the Implications for Bible Translation”: *Acta Theologica Supplementum* 2, 44–69.
- Nord, C. 1997. *Translating as a Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained*. Manchester.
- Reiss, K. – Vermeer, H. J. 1984. *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie*. Tübingen.
- Van der Merwe, C. H. J. 2002. „An Overview of Recent Developments in the Description of Biblical Hebrew Relevant to Bible Translation”: *Acta Theologica Supplementum* 2, 228–245.
- Van der Merwe, C. H. J. 2003. „Some Recent Trends in Biblical Hebrew Linguistics: A Few Pointers towards a More Comprehensive Model of Language Use”: *Hebrew Studies* 44, 7–24.
- Van der Merwe, C. H. J. – Naudé, J. A. – Kroeze, J. H. 1999. *A Biblical Hebrew Reference Grammar*. Biblical Languages: Hebrew. Sheffield.
- Waard, J. de – Nida, E. A. 2002. *Egyik nyelvről a másikra. Funkcionális ekvivalencia a bibliafordításban*. Ford. Pecsuk Ottó. Budapest (eredetileg: *From One Language to Another. Functional Equivalence in Bible Translating*. Nashville, 1986).
- Wilt, T. 1996. „A Sociolinguistic Analysis of ná”: *Vetus Testamentum* 46/2, 237–255.

Havas Zoltán (1979) régész, az Aquincumi Múzeum munkatársa

Legutóbbi írása az *Ókorban*: *Aquincum szőlői* (2008/3).

Amikor a lelőhelyvész el, majd kerül újra elő Kerek mozaik(ok) az aquincumi helytartói palotából

Havas Zoltán

A régészeti leleteknek olykor regényes az utóélete földből való előkerülésük után. Kellően régóta érdeklődünk irántuk, így az elmúlt évszázadokban már sokféle kaland megeshetett velük. Olykor azonban a meglévő és számos kalandot átvészelő tárgyak lelőköörülményeit vagy pontos lelőhelyét nyeli el a múlt köde, de előfordul az is, hogy a biztos és alátámasztható tények helyét akár toposz-szerűen ismételt vélelmek, hiedelmek váltják fel. Egy-egy lelőhely vagy lelettárgy alaposabb vizsgálata néha ezeknek a történeti rétegeknek a lebontását teszi szükségessé ahhoz, hogy ismét világossá váljon az, ami egykor már az volt.

Doktori munkám keretében az aquincumi helytartói palotakomplexum leleteivel és kutatástörténetével is foglalkozom. Jóllehet a disszertáció középpontjában a lelőhely kerámia építőanyagai és periodizációja áll, nem megkerülhetők a forrásként felhasznált római téglák és más lelettárgyak előkerülésének körülményei sem, ha a rendelkezésre álló adatokat helyesen akarjuk értelmezni. Így formálódott külön részművé a palota kutatásának legkorábbi fázisa, a 19. században végzett feltárások és azok leletanyaga.¹

A helyszínen végzett első olyan feltárások, amelyek már valamelyest dokumentáltak mondhatók, és még ma is részben fellelhető leletanyagot szolgáltatottak, 1850 és 1857 között történtek. Az Óbudai-szigeten a hajógyár építkezéseihez kapcsolódóan több leletbejelentésre, kisebb régészeti terepmunkára és régészeti célú felmérésekre is sor került. A szakmai információk, de a leletek is jobbra Bécsben halmozódtak fel a korszak intézményi, közigazgatási sajátosságaiból kifolyólag. Ne feledjük, ebben az időszakban nemcsak Magyarországon, de az egész Monarchiában még éppen csak formálódott a szervezett műemlékvédelem és régészet.

Az említett leletbejelentések folytán római fürdőromokként ismertté vált lelőhely markáns leletei közt hallunk geometrikus díszű mozaikpadlóról, de hogy pontosan hány darab, illetve annak/azoknak hány, és milyen töredéke került feltárrásra és elszállításra, utóbb már korántsem tűnt egyértelműnek. Már az 1940-es és 50-es évekre bizonytalan, az 1970-es évekre pedig kifejezetten ellentmondásos adatok kerültek a vonatkozó publikációkba. A kerek geometrikus mozaik vagy mozaikok történetének tisztázására azóta sem került sor.

1.

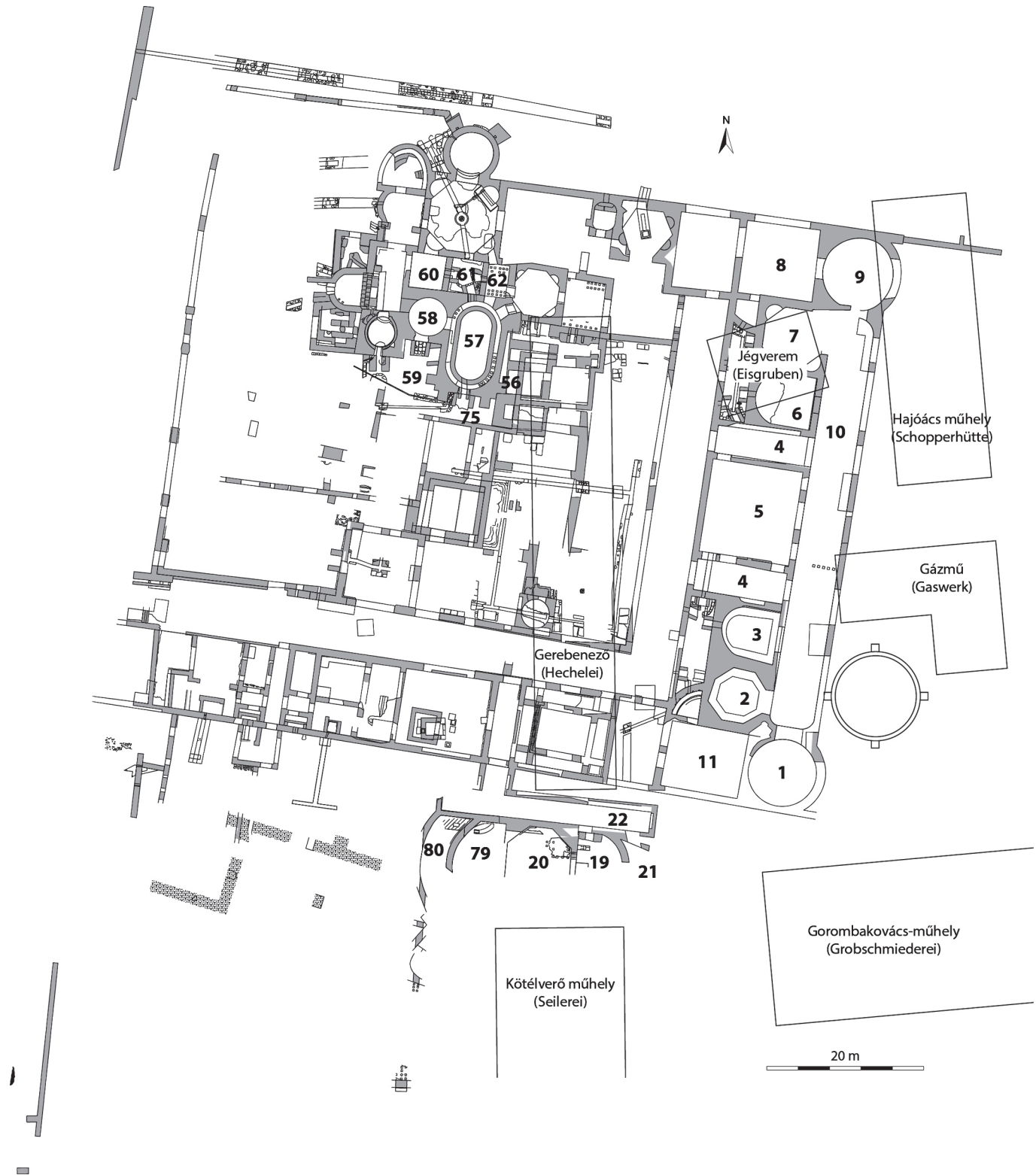
Elsőként a rendelkezésre álló, a feltárás pillanatához legközelebbi forrásainkat lenne szükséges alaposan szemügyre venni, és ezekben a biztosnak tekinthető, illetve a félreértésekre esetleg okot adó pontokat rögzíteni. Tudomásunk is van arról, hogy 1990-ben még fellelhető volt néhány olyan, részben közöletlen rajz, felmérés, ami e korai régészeti munkákhoz köthető, és egykor az osztrák Bundesdenkmalamt archívumában őrizték őket.² Sajnos ezek a dokumentumok jelenleg több kutató kitarató próbálkozása ellenére sem fellelhetőek.³

2.

Publikált adatunk mozaikletről az Óbudai-szigeten legkorábban 1852 januárjából van, maga a „feltárás” valamikor ezt megelőzően történhetett.⁴ Mivel a mozaik megtalálása egy jégverem ásásához kapcsolódott, amely térképileg jól azonosítható, és régészetileg is ismert, nem kérdéses, hogy itt a nyolcszögletű 7. sz. terem utóbb teljesen elpusztult mozaikjáról van szó. A mintáról nem tudunk meg közelebbit, és az sem kerül említésre, hogy leletként elszállították volna bármekkora részét.

1856-ban és 1857-ben két egymással összefüggő híradás született, 1856-ban a bécsi Kunsthistorisches Museum Antik Gyűjteményének elődjéhez (k.k. Münz- und Antiken-Cabinete) lelőhelyünkről bekerült régiségek részletes ismertetése,⁵ 1857-ben pedig magán a lelőhelyen tett megfigyelések összegzése látott napvilágot.⁶ Ezek mellett kisebb jelentések is mutatták, hogy a hajógyár építkezéseihez kapcsolódóan a régészeti tevékenység is intenzívebbé vált.⁷ Jellemző módon a lelettárgyak előkerülésének pontos időpontja már a közléskor is kérdéses volt, és lényegében a lelőhely is csak azok nagyobb részére nézve volt a ma helytartói palotaként ismert épületegyüttesel azonosítható. Az mindenesetre leszögezhető, hogy a tárgyaknak legkésőbb 1856-ban már elő kellett kerülniük. A leírt darabok közt két mozaiktöredék is szerepel; mintázatukról, a felszedett töredékek méretéről nem tudunk meg közelebbit.

1857-ben az aquincumi fürdőket és általában Aquincumot mint római kori lelőhelyet bemutató nagyobb tanulmány részeként E. von Sacken ismerteti az addig az Óbudai-szigeten



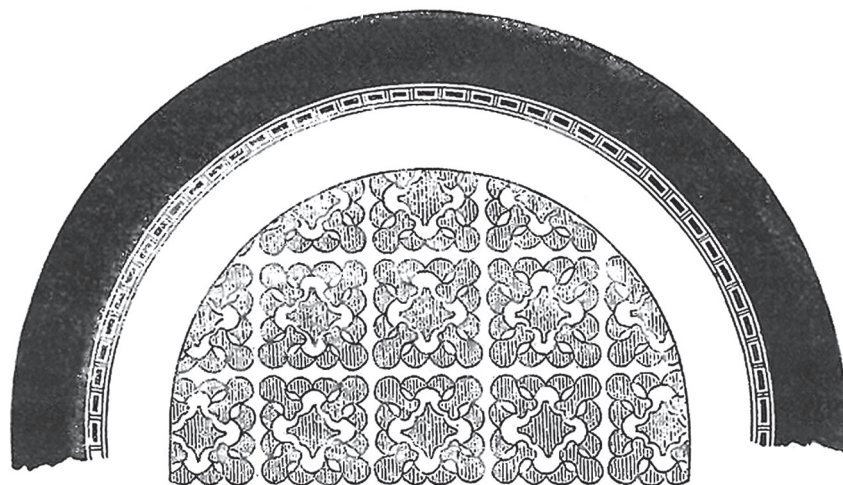
1. kép. A helytartói palota alaprajza az 1870-ig megépült gyárépületekkel

előkerült római épületrészeket és leleteket. Az 1854–56 közti időszakban összesen négy épületrészlet feltárásáról tud, ezek az alábbiak:

(1) 1854-ben fürdőhelyiségek csoportját tárták fel. Ezekről a tanulmány alaprajzot is közöl, mely alapján jól azonosíthatóan az 57. és 58. helyiségek egészéről és a környező helyiségek (51, 59, 60, 61, 62, 75) részletéről van szó.⁸ A leírás és az alaprajz pontossága jól felmérhető az 1950-es évek feltárásainak dokumentumai alapján, sőt, egy kevésbé későbbi, 19. századi építészeti felmérésünk is van az ekkor feltárt épületrészről.⁹ A leírásból a későbbi dokumentumoknak is megfelelően megtudjuk, hogy az 57. medence körüli padlót egyszínű, díszítés nélküli „sárgás mészkőből” lévő mozaik fedte. A kerek, 58. sz. helyiségről azt olvashatjuk, hogy átmérője 15 láb (4,74 m), és padlóját 4×4 hüvelykes (10,5×10,5 cm-es), piskóta alakú padlótéglákból rakott téglamozaik fedti. A padlótéglákról és rakásmódjukról szintén ábrát közöl a tanulmány. Míg a publikált alaprajz a későbbiek alapján egyértelműen elnagyolt, és kissé pontatlan, addig az 58. helyiség padlójára vonatkozó közlést annak részletezettsége miatt nem látom felülírhatónak. 1952-re, a helyiség teljes újbóli feltárására a padlóból már semmi nem maradt meg, így újabb információt ezzel kapcsolatban nem tudhattunk meg. A 19. századi építészeti felvétel ugyan mozaikpadlót mutat, de jól látható, hogy a rajzoló itt a padlótöredékek határait, és nem a mintázatra vagy a mozaik anyagára koncentrált. A mozaikkockák rakásirányát töredékenként különbözőként jelezte. Mindenesetre, ha elfogadnánk is, hogy itt kőmozaik volt eredetileg, azt csakis egyszínű, díszítetlen formában képzelhetnénk el ennek a rajznak a nyomán.

(2) Mintegy 20 öltre (37,92 m) keletre jégverem gyanánt szintén hypocaustumos helyiséget használnak;¹⁰ mint láthattuk, itt az eredetileg szintén mozaikos, 7. sz. teremről van szó.

(3) A kötélverő műhely (*Seilerei*) mögött 1854-ben szintén nyolcszögletű, hypocaustumos helyiséget találtak terrazzo padlóval.¹¹ Ezt a régi alaprajzok alapján a 20. helyiséggel azonosíthatjuk. A terem teljes feltárására sem ekkor, sem később nem került sor.



2. kép. Mozaik rajza Sacken publikációjában

(4) 1856-ban a leírt fürdőrésztől 80 öltre (151,72 m) délkeletre félkör alakú helyiséget találtak.¹² A leírásából megtudjuk, hogy a helyiséget a Gorombakovács-műhely (*Grobschmiederei*) alapján kiásásakor találták, így szintén nem kétséges, hogy az az 1870-ben készült és Szilágyi János által is közölt alaprajzon¹³ látható köríves falrészlettel azonosítható, ami az 1. sz. helyiség részlete. (Az említett térképen ezen a helyen utólagosan tollal az 1857. dátum került feltüntetésre.) Bizonytalanságra csupán a megadott távolság adhat okot, mivel a valóságban ez legjobb indulattal sem több 77 méternél. Hogy elírásról vagy téves becslésről van-e szó, mára már nehéz lenne kideríteni, de a megadott távolság mindenképp kívül esne az említett műhelyépület közvetlen környezetén, ráadásul éppen az öbölpart irányában.

Megtudjuk még, hogy valójában egy részlegesen feltárt helyiségről van szó; a feltárt részről Sacken feltételezi, hogy esetleg egy nagyobb terem lezárása. Az íves rész átmérője 27 láb (8,53 m), ez pontosan illik az 1. helyiség kiszervezhető méretére. Alaprajzi ábrázolás is kíséri a leírást, amin a félkörnél valamivel nagyobb ívet mutató falazatot láthatunk, belső oldalán falfűtés téglákkal, majd a fal vastagságánál valamivel keskenyebb fehér sávval övezve a mozaik mintája következik, ami viszont egyenes oldalakkal lóg enyhén túl a félkörön, mintha valóban téglalap alakú helyiség lezárásáról lenne szó. A minta lényegében egyetlen, körívekből szerkesztett látványos motívum sorokban és oszlopokban egymás mellett történő ismétlése, melyet a helyiség ívéhez igazodva vágtak el. Tengelyes vagy középpontos szimmetriára az ábra alapján bajos lenne következtetni (2. kép).

A leírás szerint a mozaikszemcsék mérete 6–7 Linie (13,17–15,37 mm), színük sárgás, illetve szürke. Ezt követően a falfűtés és a falazat szerkezetének ismertetése, majd a falfűtés leírása következik. Mivel a maradványok megtartására nem volt lehetőség a hajógyár építkezése miatt, Pellegri gyárigazgató intézkedett róla, hogy a mozaikot óvatosan, minél nagyobb darabokban felszedve a k.k. Central-Commission rendelkezésére bocsássa. A darabok így kerültek részint a k.k. Münz- und Antiken-Cabinete, részint pedig a Magyar Nemzeti Múzeum birtokába.

Amit ebből a forrásból kerek mozaikjainkkal összefüggésben nagy valószínűséggel megtudhattunk: 1856-ban részben feltárásra került a palota 1. sz. helyisége; a feltárás vagy a megfigyelés hiányosságából fakadóan ekkor nem derült ki, hogy egy kerek helyiségről van szó, mert a feltárás/megfigyelés csak a terem kb. felére terjedt ki. A feltárt részen találtak egy kétszínű (sárgás és szürke) geometrikus mozaikot, amit töredékekben felszedtek, a darabok részben Bécsbe (KHM), részben pedig Pestre (MNM) kerültek. A feltárt és felszedett mozaikrész mintájához kiindulópontot nyújt a közölt ábra, de tekintetbe véve a közlemény többi ábrájánál is tetten érhető elnagyoltságot, pontatlanságot, messzebbmenő következtetést ebből nem vonhatunk le.

A helyiség építészeti jellegével kapcsolatban fontos még leszögezni, hogy egy padló- és falfűtéssel ellátott, mozaikos, festett teremről van szó. Ugyancsak figyelemre méltó, hogy az ekkor feltárt részén ajtónyílásról nem szerzünk tudomást.

3.

A kerek mozaikjaink eredete utáni nyomozás következő állomását három publikált 19. századi rajz elemzése jelentheti, melyek közül kettőt röviden már említettem.

(1) A korai feltárások helyszíneinek azonosítása során igen hasznosnak bizonyult az Aquincumi Múzeum Rajztárában 376. leletári számon nyilvántartott alaprajz (tus-aquarell).¹⁴ Címe szerint *Situation der am Schiffswerft zu Altofen bis Ende 1870 ausgegrabenen römischen Bäder-Ruinen*; kelt Óbudán, 1870. december 28-án. Szerzője a jól kivethető szignó szerint egy Deuster nevű mérnök (3. kép).¹⁵

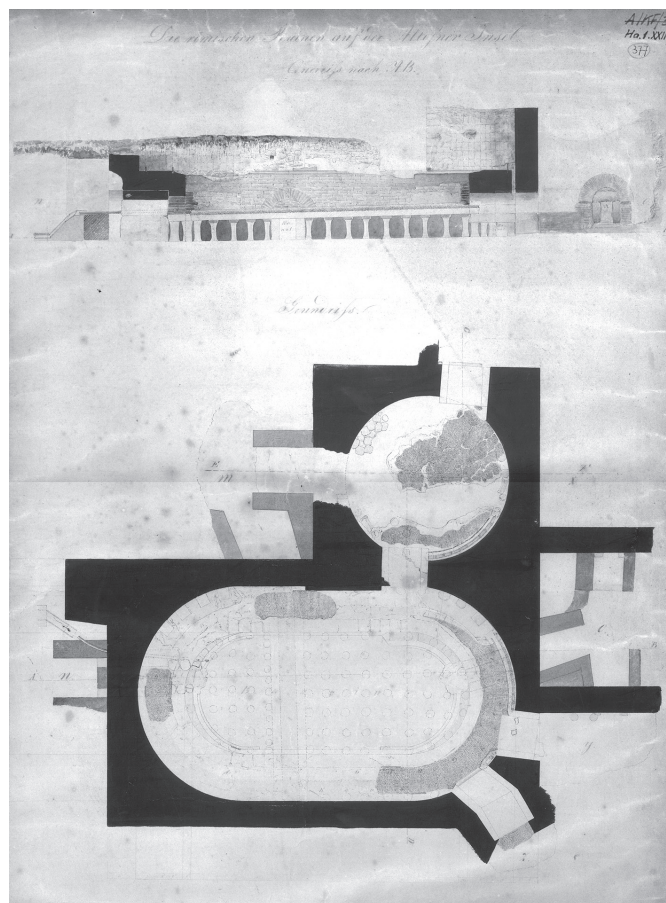
Mozaikot nem ábrázol, de a számításba jövő lelőhelyeket jól behatárolja, ráadásul a mai alaprajzon jól azonosítható módon. További érdeme az akkor álló, illetve éppen tervezett gyárépületek feltüntetése és megnevezése. Maguk a feltárt épületrészek nem teljesen pontosan kerültek ábrázolásra, érezhetően részletesebb rajzokat felhasználva készült a térkép. Az egész alaprajz torzítás nélkül nem illeszthető a maira, de ez nem változtat jelentőségén.

(2) Az Aquincumi Múzeum Rajztárában 377. leletári számon nyilvántartott rajz¹⁶ (tus-aquarell) az 57–58. számú helyiségeket és környezetük feltárt részét ábrázolja alaprajzban és metszetben. Címe: *Die römischen Ruinen auf der Altofner Insel* (4. kép). Szerzője és kelte sajnos nem került feltüntetésre, vagy utóbb levágták a lapról. Az ábrázolt romok feltárására, mint láttuk, 1854-ben került sor, ezt követően évtizedekig védőépületben bemutatva látogathatóak voltak. A rajz stílusa, kivitele alapján a feltárást követő két évtizeden belül keletkezhetett. A feliratok írásképe sem az előző rajzéval, sem Zsigmondy Gusztáv 1870-es, hasonló jellegű rajzaival nem tűnik azonosnak.

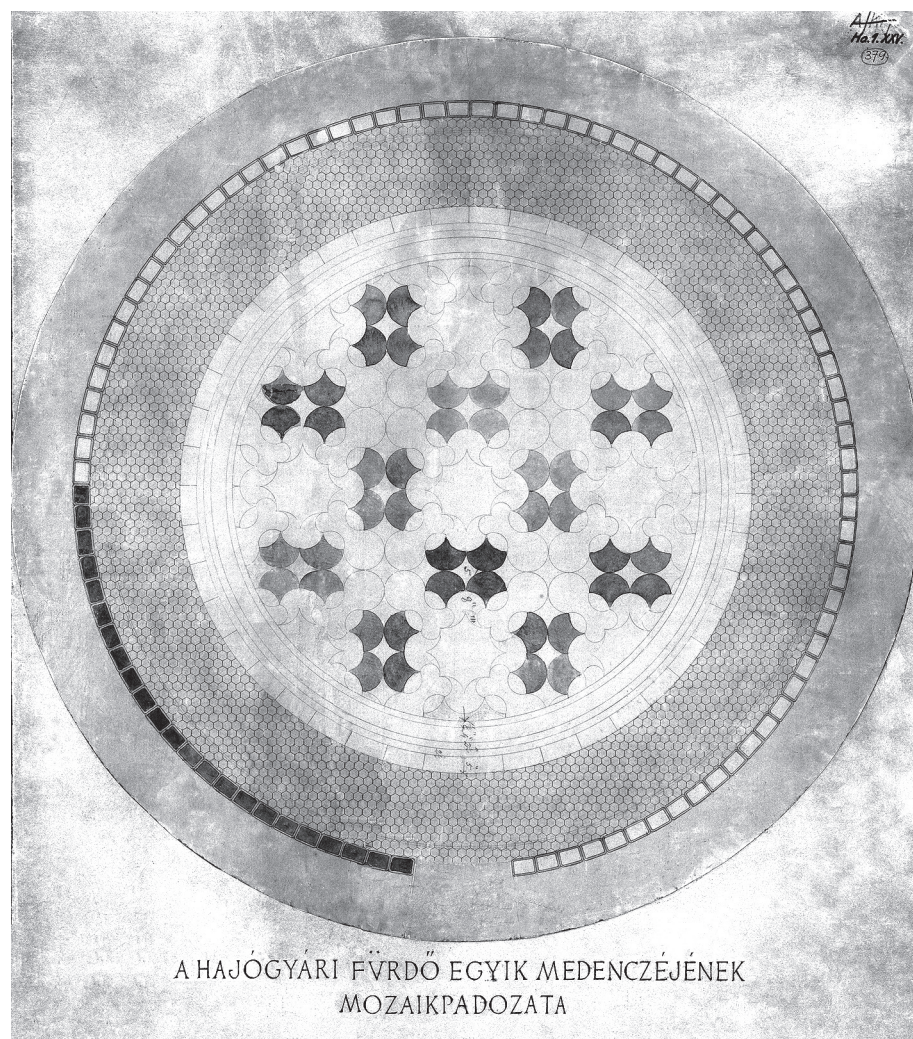
A rajz egyértelműen építészeti felfogású, pontossága és pontatlansága is ebben az összefüggésben értelmezhető. Számos fontos apró részletet közöl, de mint fentebb utaltam rá, épp az 58. sz., kerek helyiség padozatának jellegével kapcsolatban kétségek merülhetnek fel. Ha Sacken friss beszámolójának hitelt adunk, akkor ezen a rajzon félrevezető módon került ábrázolásra a mozaik. Ha minden részletében hitelesnek fogadjuk el ezt a rajzot, akkor leginkább egyszínű, világos tónusú kőmozaikra kéne gondolnunk az 58. helyiségben, a szomszédos, 57. medence körüli padkához hasonlóan.



3. kép. *Situation der am Schiffswerft zu Altofen bis Ende 1870 ausgegrabenen römischen Bäder-Ruinen*



4. kép. *Die römischen Ruinen auf der Altofner Insel*



A HAJÓGYÁRI FÜRDŐ EGYIK MEDENCZÉJÉNEK
MOZAIKPADOZATA

5. kép. A hajógyári fürdő egyik medenczének mozaikpadozata

Rajzunk egy többoldalas dokumentáció része volt eredetileg, ez abból következtethető ki, hogy a lapon látható hosszmetset mellett több másik metszet tengelyét is feltüntették az alaprajzon, valamint számos, jelkulcshoz vagy szöveges leíráshoz tartozó, a tervlapon fel nem oldott betűjelet.

(3) Kerek mozaikos helyiséget ábrázoló alaprajz (tus-aquarell) az Aquincumi Múzeum Rajztárában 379. leletári számon van nyilvántartva.¹⁷ Az eredeti rajzot a helyiség körvonala mentén körbevágták, és egy másik lapra kasírozták, amin a következő felirat olvasható: *A hajógyári fürdő egyik medenczének mozaikpadozata* (5. kép).

A rajz eredeti címe, kelte, szerzője és méretaránya így elveszett. A kasírozás és utólagos feliratozás kiállítási célból készülhetett, a szöveg stílusából, helyesírásából következőleg még valamikor az 1. világháború előtt. A kiállítási felhasználást megerősíti egy az Aquincumi Múzeum belsőjét 1945 előtti állapotában ábrázoló archív fotó, melyen a háttérben talán rajzunk látszik a falra akasztva.¹⁸

Ismét építészeti rajzzal állunk szemben, de ezúttal a mozaik mintájának szerkesztésmódja áll a fókuszban, az ábrázolás inkább szerkesztett rekonstrukciónak, mint a valóság aprólékos

leképezésének tűnik. Erre utal az esetlegességek, szabálytalanságok teljes hiánya és az anyagszerűség érzékeltetésének hiányossága is. Jelmagyarázatnak, kapcsolódó metszetnek ezúttal nem látjuk nyomát. A rajz kivitele az előbbihez hasonló keletkezési időre utal, de a téma mibenlétéről csak későbbi közlésből értesülünk.

Az eredeti rajz külső körét egységes színű kitöltéssel a helyiség falának jelzése képezi. A fal elágazásának, kapcsolódó helyiségnek nincs nyoma a rajzon, és a fal arányait tekintve nem tűnik kellően vastagnak (különösen nem kupola vagy emelet hordozásához). A fal belső oldalán viszonylag részletezően kidolgozva láthatjuk a falfügés tégláinak metszetét, de vakoltnak sem a fal felőli oldalon, sem a helyiség belseje felé nincs nyoma. A körfalat egyetlen, feltűnően, irreálisan keskeny ajtó szakítja meg, szélessége hozzávetőleg azonos négy darab falfügéstéglával, ami 75-80 centiméternél nem lehet több. A falfügéstéglák belsejét a helyiség egyik negyedében feketével töltötték ki. A helyiség belterében körben kisebb, hatszögletű mezőkből álló, szemlátomást szerkesztéses úton kitöltött sáv következik, ez is halványan színezett. A színezés alapján itt padlótéglákra gondolhatunk. Ez a külső sáv a fal vastagságánál valamivel szélesebb. Keskeny, fehér alapon fekete vonalas többszöri keretelésen belül a körívekből szerkesztett fekete-fehér

geometrikus középmező látható. A középmező elrendezése egyértelműen középpontosan szimmetrikus.

A rajzra utólag néhány méretadatot jegyeztek fel, melyek hüvelykben értendők, és a falfügés-téglák megszokott méretével összhangban állnak. Ezek alapján becsülhető az ábrázolt helyiség átmérője, amely nem éri el a 6 métert, de például az 58. helyiség 4,75–4,95 méteres átmérőjét mindenképp meghaladja.

Összességében ez a rajz egy másodlagos, nagy valószínűséggel nem helyszíni megfigyeléseken alapuló, tetszetős szerkesztésnek tűnik. Több ponton nem realiztikus, így nehéz eldönteni, mik azok a momentumok, amelyek vonatkozásában forrásként használható.

4.

Mivel már legalább egy biztos értesülésünk van arról, hogy mozaiktöredékek kerültek a Kunsthistorisches Museumba és a Magyar Nemzeti Múzeumba, a kerek mozaikok utáni nyomozást gyűjteményi, leltári alapokon is meg lehet indítani. Szerencsés módon mindkét helyen hasonló eredményt kapunk a

leltárkönyveket tanulmányozva: A KHM gyűjteményébe csak egyszer, 1857-ben került Óbudáról római mozaik, a k. k. Central-Commission közvetítésével. Az 1875-ös leltár szerinti három töredék¹⁹ lelőhelye közelebről a Hajógyári-szigeten feltárt fürdőromok.

A bécsi gyűjteményben ma két-két töredékből összeállítható, összesen két mozaiktöredék van (lásd a 6. képet). Tudomásom szerint ezek korábban sem kiállításra, sem publikálásra nem kerültek. Technikai részleteik, kivitelük, anyaguk és mintájuk egyértelműen a helytartói palota keleti szárnyának geometrikus mozaikjaival rokonítja a töredékeket, és a minta azonosságához az Aquincumi Múzeum gyűjteményében lévő kerek mozaikéval sem férhet kétség. A töredékek szemlátomást nem estek át semmilyen konzerváláson, restauráláson, még a mozaik felületét helyenként fedő vízkő sem került eltávolításra. A kisebb töredék nemcsak a díszített felületből, de az egyszínű fehér, nagyobb kockákból rakott keretező mezőből is megőrzött számunkra egy kisebb részletet.

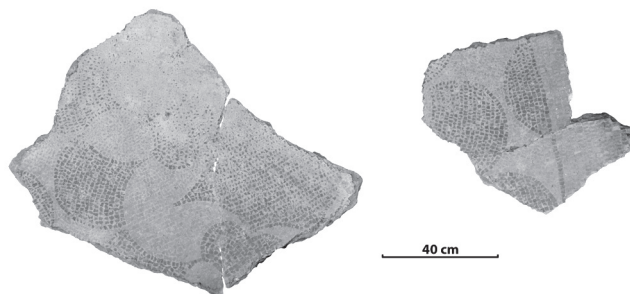
A 19. század folyamán ugyancsak egyszer, 1857-ben kerültek mozaiktöredékek a Hajógyári-szigetről a Nemzeti Múzeumba.²⁰ A leltárkönyvből az is kiderül, hogy a töredékeket „Kerny asztalossal rámba foglaltatták”, valamint hogy a töredékek egy részét Bécsbe vitték, név szerint Sacken volt értük Pesten. Sajnos a Nemzeti Múzeumban maradt töredékek további múzeumi pályafutásáról nem sikerült információkat szerezni.

Az Aquincumi Múzeum alapításáig (1889) a fent említett két gyűjtemény jön komolyabban számításba mint az aquincumi leletek gyűjtőhelye. E dátumot követően kell Aquincummal is számolnunk mint lehetséges, majd kizárólagos őrzési helytel. Ezenfelül korábban előkerült leletek az 1960-as években kerültek a Nemzeti Múzeumból Aquincumba.

Az 1857-től 1941-ig eltelt időszak kutatástörténetét mozaikjaink szempontjából most azért nem érdemes részletezni, mert lelettárgyként beszállított mozaikról nem számolnak be sem a leltárkönyvek, sem a szakirodalom.

Az Aquincumi Múzeum gyűjteményében jelenleg egyetlen régi hajógyári-szigeti feltárásból származó mozaik van, melynek pontos lelőhelye bizonytalan. Wellner István 1970-es közléséből²¹ tudjuk, hogy a 2,24 m átmérőjű darab 1960-ig az MNM gyűjteményében volt, és 1970-ben, frissen restaurált állapotban került kiállításra Aquincumban. A kiállított darabot sem Wellner, sem Kiss Ákos nem köti konkrét feltáráshoz. Wellner kifejezetten kizárja annak azonosságát a Sacken által leírt, rajzon közölt, valamint a fentebb elemzett, szerkesztett rajzon ábrázolt darabbal.²² Kiss Ákos 1973-ban megjelent monográfiájában, bár felhasználja Wellner 1970-es rajzait, de magára a cikkre nem hivatkozik, kéziratát valószínűleg korábban nagyrészt lezárta. A palota mozaikjainak bevezetésénél, egyik lábjegyzetében²³ említ egy a Nemzeti Múzeumból Aquincumba került, jelenleg hiányos állapotú mozaikot, anélkül hogy az ezt követően felsorolt darabok valamelyikéhez kötné az információt. A további irodalom már többnyire három kerek mozaikról tud, a közelebbi lelőhelyekkel kapcsolatban bizonytalanok, vagy ellentmondásosak az információk.²⁴

Az Aquincumban őrzött darab maga is számos problémát, bizonytalanságot vet fel, ha alaposabban szemügyre vesszük (7. kép). A tárgyon végzett legutóbbi két beavatkozás (Balázs Miklós 2007, és a Wellner által említett, 1960 és 1970 között) nyomain túl korábbi restaurálás vagy restaurálások nyoma azo-



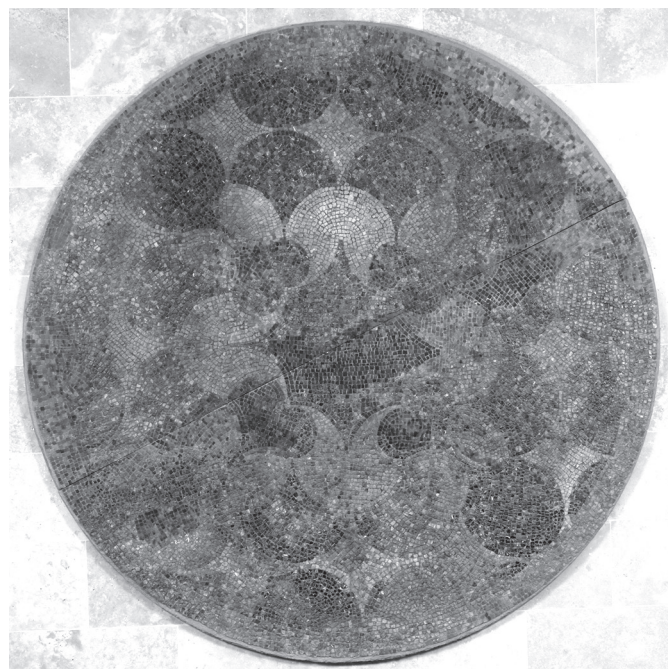
6. kép. Mozaiktöredékek a KHM gyűjteményében

nosítható, ahogy ezt Balázs Miklós dokumentációjában rögzíti is: többek közt a tardosi kemény vörös mészkő mozaikszemekkel történő kiegészítéseket is ilyen beavatkozásokhoz köti.²⁵ Wellner a mozaik lezáró szegélye miatt veti el a tárgy azonosítását a rajzokról ismert darabokkal, azonban ha ezt a szegélyt jobban megnézzük, láthatjuk, hogy kevés kőből rakott szakasza maradt fenn a gipsz kiegészítések mellett, és ezek is jórészt vörös mészkőből vannak, ráadásul egy sötét szemekből álló szakasz is látszik, ami tulajdonképp megszakítja a szegélyt.

5.

A rendelkezésre álló információk szisztematikus áttekintése után levonhatóak azok a végkövetkeztetések, melyek a hosszas felvezetés nélkül meglepőnek, megalapozatlannak, már-már regényesen hatnának.

A helytartói palota kutatásának történetében egyetlen kerek, geometrikus mintájú mozaik feltáráására és felszedésére került



7. kép. Az Aquincumi Múzeum kerek mozaikja

sor, mégpedig 1856-ban. A töredékek részben a Kunsthistorisches Museumba, részben pedig a Magyar Nemzeti Múzeumba kerültek. A KHM darabjai (2 töredék) jelenleg is megvannak a gyűjteményben, az MNM viszont saját részét 1960-ban továbbadta az Aquincumi Múzeumnak. Az MNM töredékeit már bekerülésükkor „rámába foglalták”, majd valószínűleg még több beavatkozáson estek át. A „restaurálás” a korszellemnek megfelelően egy önálló, kerek egésznek tűnő kiállítási tárgyat eredményezett, még ha az szükségszerűen jóval kisebb is volt a teljes eredeténél. Az 1960-as években mozaikunk egy drótfonat megerősítésű, két félkör alakú darabból álló beton hordozólemezen volt, igen leromlott állapotban, majd Aquincumban a régi hordozóról leválasztva, gipsz kiegészítésekkel ellátva ismét kiállítási tárgy lett 1970-re. A hordozó és a gipsz kiegészítések felújításával jelenleg is ki van állítva.

A mozaikról jelenleg két 19. századi ábrázolást ismerünk, melyek azt elvben eredeti helyén mutatják. Sajnálatos módon, különböző jelleggel és mértékben, de egyik sem realiztikus,

és nehéz eldönteni, hogy mely momentumokat fogadhatjuk el hitelesnek. A mozaik mintáját mindenesetre egyik sem adja pontosan vissza.

A rajzoktól függetlenül szöveges leírásunk is van a feltárás körülményeiről, így pontosan meghatározható a lelőhely: a helytartói palota 1. sz. terme.

A helyiség leírásából és ábrázolásából magára a mozaikra nézve és a palota építészeti rekonstrukciójával összefüggésben is fontos, eddig figyelmen kívül hagyott információk származnak. A délkeleti saroktorony földszintjén egy teljesen vagy nagy részén mozaikpadlós, festett falú, viszonylag gazdagon díszített és teljes padló-, illetve falfelületén fűtött helyiség volt. Vélhetően a helyiség északi párja is hasonló lehetett eredeti formájában. A két, egyenként 57 négyzetméteres kerek terem ezek szerint a keleti szárny „reprezentatív” termeinek sorába kapcsolható, az épületen belüli hierarchia közel azonos szintjén állhattak. Emiatt nehezen képzelhető el, még ha teljességgel nem is zárható ki, hogy az emeletre felvezető lépcsőház itt kapott volna helyet.

Bibliográfia

- Balázs M. E. 2007. Római mozaikok restaurálása és elhelyezése az Aquincumi Múzeum új épületében – Végdokumentáció. Budapest.
- Kanitz, F. 1892. *Römische Studien in Serbien*. Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften Philosophisch-Historische Classe 41,2. Wien.
- Kérdő, K. 2008. „Der Statthalterpalast von Aquincum”: P. Scherrer (szerk.): *DOMUS. Das Haus in den Städten der römischen Donauprovinzen. Akten des 3. Internationalen Symposiums römische Städte in Noricum und Pannonien*. Österreichisches Archäologisches Institut, Sonderschriften 44. Wien, 285–306.
- Kiss Á. 1973. *Roman Mosaics in Hungary*. Fontes Archaeologici Hungariae. Budapest.
- Mitteilungen der K. K. Central-Commission zur Erforschung und Erhaltung der Baudenkmale* (= MZK).
- Neuffer, E. 1886. *Illustrierter Donau-Führer von Passau bis Sulina*. Wien.

- Sacken, E. V. 1857. *Die römischen Bäder in Alt-Ofen*. MZK 2. 281–287.
- Seidl, J. G. 1853. „Beiträge zu einer Chronik der archaeologischen Funde in der österreichischen Monarchie”: *Archiv für Kunde österreichischer Geschichtsquellen* IX, 81–169.
- Seidl, J. G. 1856. „Beiträge zu einer Chronik der archaeologischen Funde in der österreichischen Monarchie”: *Archiv für Kunde österreichischer Geschichtsquellen* XV, 239–336, 409–423.
- Szentesi E. 1991. „Bekezdések a magyarországi műemlékvédelem előtörténetéből I. Egy kérdés a Central-Commission magyar vonatkozású anyagai ügyében”: *Műemlékvédelmi Szemle* 1/2, 47–51.
- Szilágyi J. 1945. „Az aquincumi helytartói palota”: *Budapest Régiségei* 14, 29–153.
- Wellner I. 1970. „Az aquincumi helytartói palota építésének kora”: *Archaeologiai Értesítő* 97, 116–125.

Jegyzetek

- 1 A résztéma kidolgozására a Stipendienstiftung der Republik Österreich támogatásával kerül sor.
- 2 Szentesi 1991.
- 3 Már kéziratomból lezárása után, 2014. decemberében végül sikerült fellelni a Szentesi Edit által említett hajógyári rajzokat a Sammlung von historischen Ansichten (Abteilung für Inventarisierung und Denkmalforschung, Fotoarchiv) gyűjteményében. Történetünk szempontjából ezek közül két rajz releváns, de lényegi elemmel nem gazdagítja a lentebb vázoltakat, így a rajzok közlésével nem terhelem tovább jelen cikk kereteit.
- 4 *Die Presse* 18. Jan. 1852, 2; *Lloyd Abendblatt* 17. Jan. 1852, No. 13 B; Seidl 1853, 158.
- 5 Seidl 1856, 297–300.
- 6 Sacken 1857.
- 7 Seidl 1856, 296–297; MZK 2, 1857, 165.
- 8 Sacken 1857, 283–285.
- 9 BTM Aquincumi Múzeum Rajztár, ltsz. 377.
- 10 Sacken 1857, 285.
- 11 Sacken 1857, 285.
- 12 Sacken 1957, 285–286. Az itt előkerült leletek 1857 márciusában, majd augusztusában kerültek a Nemzeti Múzeumba, és szintén

- 1857 folyamán a Kunsthistorisches Museumba. Maga az építkezés 1857-ben fejeződött be.
- 13 Szilágyi 1945, 1. kép, BTM Aquincumi Múzeum Rajztár, ltsz. 376.
- 14 Közli Szilágyi 1945, 33, 1. kép.
- 15 Szilágyi János „Zsigmond Gusztáv-féle ásatási alaprajz”-ként hivatkozik rá tévesen (Szilágyi 1945, 32). Franz Deuster az Erste k.k. priv. Donau-Dampfschiffahrts-Gesellschaft, vagyis a hajógyár anyavállalatának mérnöke volt, és más római emlék felmérését is köszönhetjük neki: Neuffer 1886, 146; Kanitz 1892, 45–46.
- 16 Közli Kérdő 2008, 295, Abb. 15.b.
- 17 Közli Szilágyi 1945, 100, 49. kép.
- 18 Aquincumi Múzeum Archiv Fotótár, 2929.3 G.
- 19 KHM ANSA II. 10–12.
- 20 MNM 46/1857.
- 21 Wellner 1970, 123–124.
- 22 Uo.
- 23 Kiss 1973, 10., 18. jp.
- 24 Legutóbb Kérdő 2008, 290–291, Abb. 11, i–j–k.
- 25 Balázs 2007, 13.

Majerik Vera (1982) régész, a Forster Központ munkatársa. Kutatási területe a Kárpát-medence vaskora, különös tekintettel a preszkíta és szkíta idősakra, valamint római kori kutatások.

Nicklas Larsson (1974) régész, a Magyar Nemzeti Múzeum munkatársa. Kutatási területe Észak- és Közép-Európa őskora, a térinformatika és a természet-tudományi módszerek alkalmazása a régészetben.

Redő Ferenc (1945) régész, szakterülete a császárkori római régészet és numizmatika. Főbb tevékenységi körei: Zala megye római kora, kora császárkori villa feltárása a közép-italiai San Potito di Ovindoliban, Pannónia éremforgalma.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Egy belső-pannoniai város: Salla (2005/4).

A lelőhely

2008 nyaratól 2009 tavaszáig tartott az a megelőző feltárás, melyet a Kulturális Örökségvédelmi Szakszolgálat munkatársai folytattak a mai Lajvérpuszta keleti határában, ahol a Lajvér-patak mederkorrekciójára és egy elkerülő út megépítésére került sor az M6-os autópályához kapcsolódóan.* A lelőhely a Tolnai-dombság és a Sárköz találkozásánál, a Duna felé igyekvő Lajvér-patak völgyének északi oldalán helyezkedik el, kedvező földrajzi adottságokat biztosítva a megtelepedéshez. Ez a terület a római korban Pannónia délkeleti része, Pannonia Inferior tartomány nyugati határa és egyben a Római Birodalom határvidéke volt, Ad Statuas (a római kori Várdomb) és Lugio (a római kori Dunaszekcső) közötti limes-útszakasz feltételezett nyomvonala mentén.

A közelben található római kori emlékek jellemzően a határ őrizetére rendelt segédcsoport-táborok és őrtornyok. Lelőhelyünk északi szomszédja, Várdomb északi végében őrtorony nyomai sejtethők, a falu közepén lévő magaslaton épült Ad Statuas, a *cohors II Asturum et Callaecorum* castelluma. Az észak–déli irányú dombsort a lelőhelynél szakítja meg a Lajvér patak völgye. A dombság utolsó magaslata, Kerek-hegy eszményi terep volna egy újabb őrtorony számára, amelynek léte még bizonyításra szorul. A patakat átlépve, Köves-pusztán találkozunk újra római kori leletekkel. Itt temetőt és épületeket is talált Wosinsky Mór. Az út Furkó-pusztán át halad Bába irányába, ahonnan őrtoronyról van felírt adatunk. Segédcsoporttábor csak Dunaszekcsőnél következik, ahol a limesút ismét kiér a Duna partjára.

Valószínűleg a lelőhelytől nyugatra, a Kerek-hegy lábánál futott a limesút, és a közvetlen közelben lehetett a Lajvér-patakon átvezető átkelőhely is. Erre utal az 1980-as években a terület közelében előkerült mérőföldkö is, amely Maximinus császár uralkodásának idejére (235–238) keltezhető.

* A feltárásban részt vett Gelencsér Ákos régész, Hatos János, Rác Viktória, Szabó Domán és Szakáll Georgina régésztechnikusok, továbbá egy kiváló ásatási brigád. A leletanyag feldolgozásban végzett munkáért köszönettel tartozunk Gelencsér Ákos, Biller Anna (archeozoológiai vizsgálat), Bertók Gábor (légifotó), Bicskei József (tárgyfotó), László Orsolya (antropológiai vizsgálat), Horváth Friderika (terra sigillata meghatározása) és Vásáros Zsolt (épület rekonstrukció) szakembereknek.

Római kori útállomás a Lajvér partján

Majerik Vera – Nicklas Larsson – Redő Ferenc

Az általunk feltárt terület több korszakban is lakott volt. A nagy Bátaszék-Alsónyék lengyeli lelőhely részeként a Lengyel I-II idősakra datálható 55 sírt és 2 épületet dokumentáltunk. A római rétegek alatt 13 bronzkori objektum is előkerült (1 késő halomsíros, 7 kora bronzkori Somogyvár-Vinkovci kultúra), valamint késő vaskori telepjelenségeket tártunk fel.

A kerítőárok

Az útállomás épületét lekerekített sarkú trapéz alakú kerítőárok határolja. Az árok által közrefogott, megközelítőleg 42×43 méter nagyságú terület északi részén helyezkedik el a nagyjából kelet–nyugati tájolású, 34×18 méter nagyságú, szabályos téglalap alakú, kőalapozású, alább bemutatandó épület.

A kerítőárok a pereménél 5–6 méter, az aljánál 2,5–3 méter széles, és átlagosan 2 méter mély. Védelmi funkcióra utaló nyomokat nem találtunk szerkezetében. A feltárás során több olyan megfigyelésre nyílt alkalmunk, amelyek arra utalnak, hogy az árok elsősorban csapadék és talajvíz elvezetésére szolgált. A jelenlegi terepviszonyokkal ellentétben a régészeti korszakban a felszín tagolt volt. Az épülettől délre megnyitott szelvényben rendkívül mocsaras, vizenyős mélyedésre utaló réteg található. A kerítőárok déli része e mélyedés irányába 30–40 cm-rel lejt az árok kelti és nyugati szakaszaihoz képest. Ez a szintbeli különbség vitathatatlanul a csapadék elvezetésével magyarázható.

Az épület

Fontos megemlíteni, hogy hatályos jogszabályok miatt nem volt lehetőségünk a területet teljes egészében feltárni. A padlószintet és a falakat, falkiszédeket minden helyiségben elértük, de az esetleges korábbi fázisokról, illetve átépítésekről nincs adatunk. A részben feltárt épületet dokumentálás után geotextillal fedtük le, majd visszatemettük. A patak medre ennek következtében áttervezésre került.

A kelet–nyugati tájolású, 34×18 méter nagyságú, szabályos téglalap alakú épület 75 cm szélességű (~ 2,5 római láb) külső tartófalainak csupán az alapozási árkait tudtuk megfigyelni, a



1. kép. Feltárás madártávlatból



2. kép. Az épület ásátás közben nyugatról

köveket teljes egészében kitermelték. A leomlott tetőcserepek viszont az alapozási árkok külső oldala mentén, éles vonallal jelölték ki az eredeti falak vonalát (2. kép).

Az épület keleti oldalán lehetett a kapu, ugyanis itt a fal mentén nem volt megfigyelhető tetőomladék, az árok ezen szakaszán pedig olyan szerkezeti váltást észleltünk, amely a rajta átvezető bejáratra utalt. Az épület belső beosztása is ezt az elgondolást támasztja alá. Az épület a főtengelye mentén szimmetrikusan további belső helyiségekre tagolódik (1. és 4. kép). A 55 cm szélességű (~ 2 római láb) belső falak kőalapozása

helyenként megőrződött. A bejáratnál jobb és bal oldalon szimmetrikusan két-két terazzo padlózatú helyiséget tártunk fel. A belső szobák pontos funkcióit nem tudtuk megállapítani, az északi főfal mentén található 15 m²-es, 3×6,20 méter nagyságú hypocaustum fűtésrendszerrel ellátott helyiség azonban nyilvánvalóan fürdő volt (3. kép).

A ház hátsó, nyugati része szerkezeti el különül, itt belső falak helyett oszlopok tartották a tetőszerkezetet, egy belső udvart, egybefüggő teret kialakítva. Ezen a részen egyenetlen döngölt agyagpadlót dokumentáltunk, amely az épület belseje felé lejt. E hátsó rész főfalait kívülről szabályos közökben kőalapozású támpillérek erősítették (10. kép).

Az épületen kívül, a kerítőárok határolt terület déli részén kevés objektum került elő, két kenyérsütő kemencét és egy kutat dokumentáltunk. Ezek az épülettel egy időben voltak használatban, ugyanis a kútban az épület tetőszerkezetéhez tartozó bélyeges tegula került elő. Feltételezéseink szerint erre a területre a kerítőárkon keresztül egy másik bejáraton is be lehetett jutni, de erre egyértelműen utaló jelet nem találtunk.

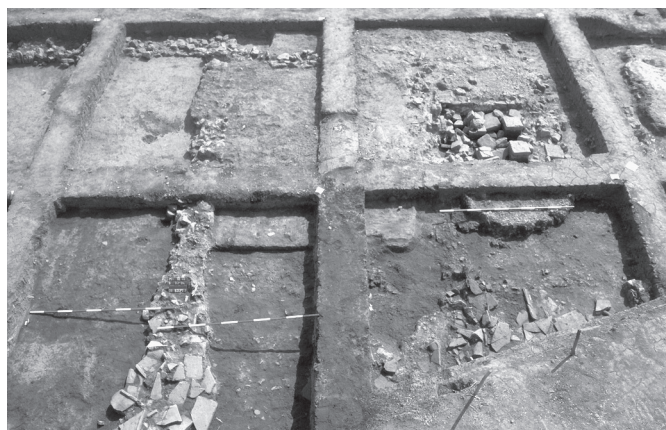
A kerítőárkon kívüli területen, főként az épülettől keletre, délkeletre az épülettel egy időben használt objektumok, kutak, téglával kirakott kenyérsütő kemencék, valamint gödrök kerültek elő. Az épülethez legközelebb, a feltételezett bejárat közelében három kutat is feltártunk. Ezt a részt igen intenzíven használták az épületet környező egyéb területekhez képest.

Temetőrészlet

Az épülettől délkeletre, a már említett mocsaras rész túloldalán elhelyezkedő magaslaton vegyes rítusú temetőrészlet található. A feltárt 16 kora császárkori hamvasztásos sírban az időszakra jellemző érem, mécses, üvegedény, ládika, kulcs szerepelt mellékletként. A sírok némelyike még egyértelműen a bennszülött lakosság viseletéhez köthető üvegpasztá gyöngyöt és nyakpercet is tartalmazott.

A hamvasztásos sírok között elhelyezkedő későbbi 14 csontvázas sír többsége melléklet nélküli volt. A néhány, arccal lefelé fekvő váz a mocsaras részen került elő. Az antropológiai vizsgálatok során nem mutattak ki erőszakos halálra utaló jeleket.

Két váznál kerültek elő olyan mellékletek, amelyek alapján ez a temetőrészlet is a római korhoz köthető. Az egyikükön katonai lábbeli volt, amelynek a talpába vert félgömb fejű szegek megmaradtak. A másik datálható lelet egy fiatalon elhunyt nő csuklójára húzott, gagátból készült karkötő volt, amelynek alapján feltételezhető, hogy a temető e részlete a Kr. u. 2. század második felére, esetleg a 3. századra tehető. Ez részben egybeesik a Kr. u. 3. és 4. századra kialakult gagátékszerek nagy népszerűségének időszakával. Közvetlen párhuzamként germaniai és britanniai karkötők említhetők.



3. kép. Az épület belső helyiségei



4. kép. Az épület alaprajza



5. kép. Gagát karkötő



6. kép. Pávadiszes táltörredék

A leletanyag

A lelőhelynek nagyon gazdag a fém-anyaga, amely részben a feltárás során végzett folyamatos szisztematikus fémkeresésnek köszönhető. A 6800 m² nagyságú feltárt területről 1142 érme, fibulák, ékszerek és egyéb használati tárgyak kerültek elő.

A térd-, omega- és hagymafejes fibulák mellett fontos megemlíteni a szarvast formáló ezüst ruhakapcsoló tűt (7. kép). Említésre méltóak az emaillel díszített darabok is, mint a kerek testű emailos fibula, tűtartója fölött kígyófej-jel (9. kép).

Több gemmás gyűrűt is találtunk. Ezek többnyire rossz állapotúak, de egyikük épen maradt; üvegpaszta felületén láthatóan rajzolódik Heros vagy Mars alakja, feltartott bal kezében lánzdásával, jobb kezével pajzsra támaszkodva.

Az ékszerek közül a legkülönlegesebb darab egy 16-18 évesen elhunyt nő csontvázának bal csuklóján felfedezett, már korábban említett, gagátból (a természetben előforduló bitumennel átitatott barnaszén) készített karkötő, amelyet eredeti sorrendben sikerült kiemelni a sírból (5. kép). A 22 elem eredetileg bőrszíjra vagy fémhuzalra, esetleg más szerves anyagból készült zsinórra lehetett felfűzve.

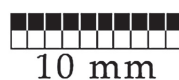
Fontos megemlíteni a két életnagyságnál valamivel nagyobb méretű bronzszobor kezeiről származó tömör mutató- és középső ujjat. A Lajvéron előkerült ujjak esetleg a 2009-ben Lussonium (a római kori Paks) területén előkerült nagyobb töredékekkel (egy sarus láb) együtt császárszobor részei lehetnek, valószínűsíthetően Septimius Severus vagy fia, Caracalla szobrához tartozhattak. Ez azonban még természettudományos vizsgálatok tanúságtételére vár.



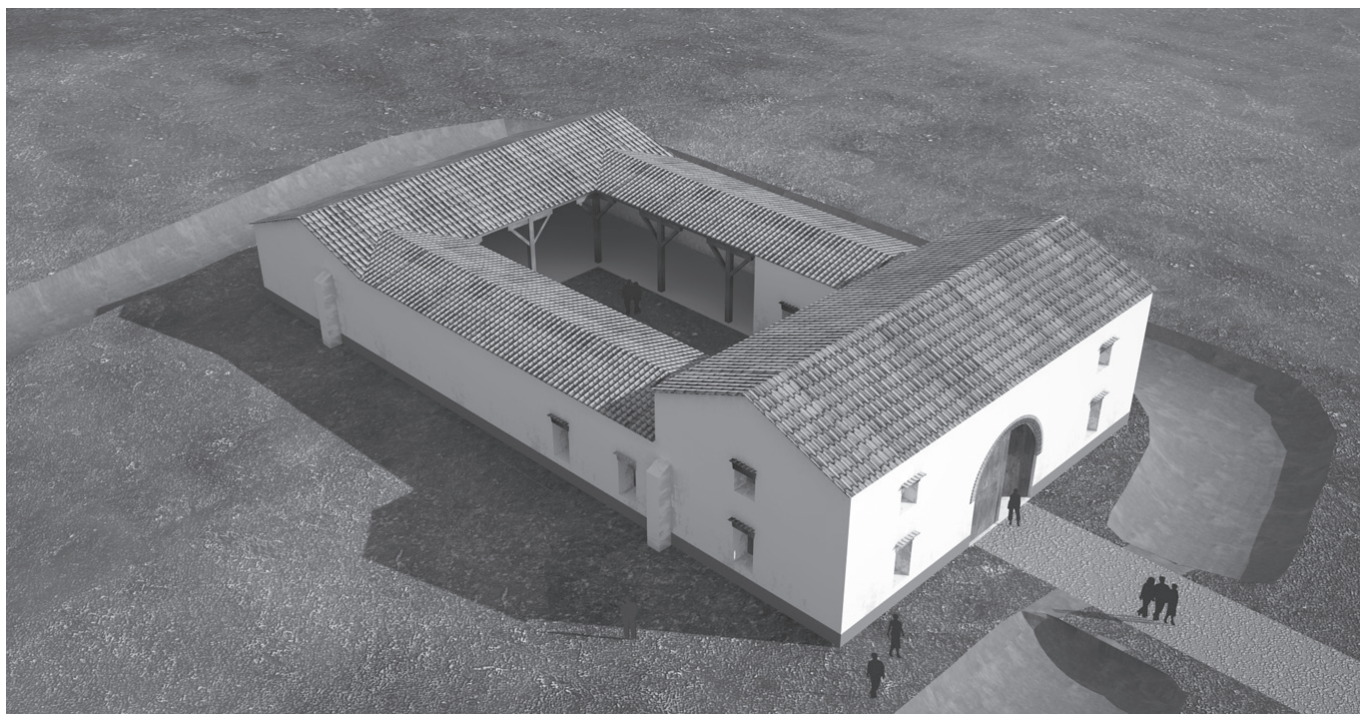
8. kép. Korong alakú, fedlapján emaillel díszített pecsétartó kapszula



7. kép. Szarvas alakú ruhakapcsolótű



9. kép. Kígyófejes, emailos ruhakapcsolótű



10. kép. Az útállomás rekonstrukciója

A lelőhelynek nagyon szép terra sigillata anyaga van, döntően a rheinzaberni manufaktúrából. Ez a germaniai műhely a markomann háborúk után (Kr. u. 180) kezd el Pannoniába exportálni. A 6. képen látható, madarakkal díszített táltöredék különösen érdekes technológiával készült, agyagiszap felhordásával alakították ki (*barbotine* technika).

Érmek

A Bátaszék–Lajvér lelőhelyen talált római kori útállomás numizmatikai anyaga több tekintetben is figyelemre méltó. Jelentőségét részint az anyag érdekessége, gazdagsága, részint azonban a megelőző régészeti ásatásoknak az utóbbi években kialakult, néha kényszer szülte módszertana, az ezzel kapcsolatos rendelkezések hatásainak vizsgálata adja.

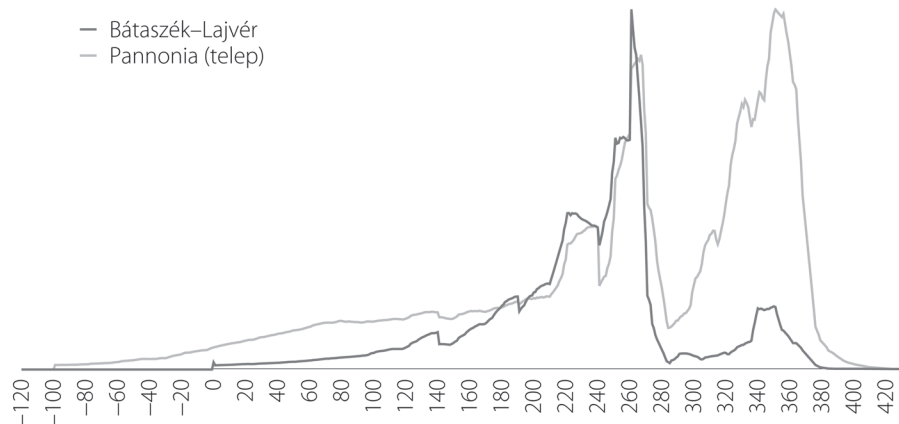
A Lajvér-patak elterelésének útjába eső lelőhelyen az ásatás során rendszeres fémkeresős segítséget vettünk igénybe. A felületet többször is átvizsgáltuk a műszer érzékenységevel arányos vastagságú rétegekben. Amikor a települési rétegenként előrehaladó ásatás során a mélyítés mértéke már túllépte volna a műszer mérési hatósugarát, mindannyiszor újra átvizsgáltuk a felületet. Így azt mondhatjuk, hogy a 6800 m²-es területről a fémleletek – és ami esetünkben a legfontosabb, az éremleletek – gyakorlatilag maradék nélkül a felszínre kerültek. Így volt ez az ásatás kényszerű befejezése előtt is, tehát annak az utolsó rétegnek a vizsgálata során, amelyet rétegtani módszerességgel már nem lehetett feltárni. A régészeti hatóság ugyanis a hatályos rendelkezések értelmében – tekintettel az addig feltárt épített örökségi elemekre – ezen a területen megtiltotta a földmunkát, és így a beruházó elállt a megelőző feltárás további finanszírozásától.

Ennek eredményeképpen az épület legkorábbi rétegét (vagy rétegeit?) nem tártuk fel. Az esetleges korábbi telepjelenségek,

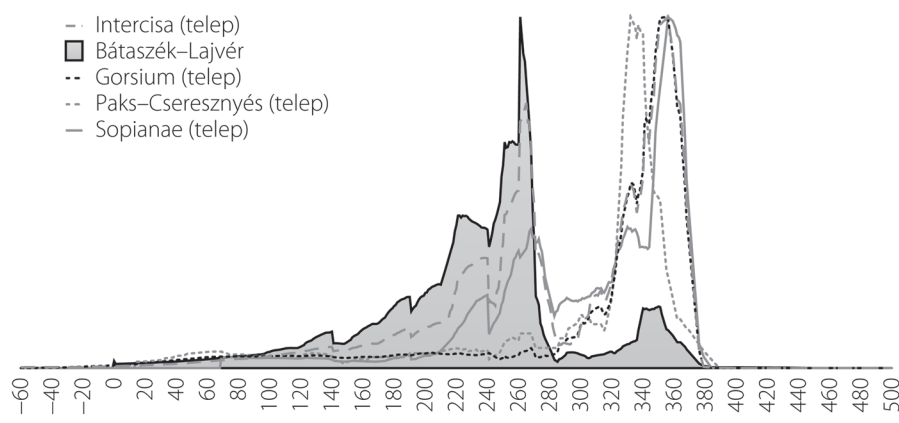
sőt a hozzájuk tartozó leletanyag is a föld alatt maradt, az érmek azonban a felszínre kerültek, mert azok helyét a fémkeresős alkalmazásával célzatosan lehetett felderíteni.

Ugyancsak fontos momentum, hogy a meddőhányót is folyamatosan vizsgáltuk a műszerrel. Ez a tevékenység szintén jelentős, mert ráirányítja a figyelmet a kényszerű sietséggel végzett bontásra, vagy a képzetlen munkaerő alkalmazása által előidézett adatvesztésre, hiszen értékes keltező leletanyag kerül ki az ásatásból a meddőhányóra anélkül, hogy lelőhelyét pontosan rögzíteni lehetett volna. Fontos azonban más szempontból is. Egy lelet „szórvány” minősítése nem jelent azonos mértékű adatvesztést minden így jellemzett pénzt illetően. Komoly differencia van aközött, hogy a veret egy jól dokumentált ásatás meddőjéből kerül-e elő, vagy egy múzeumi fiók alján talált jelöletlen zacskóból, esetleg az isztambuli bazár egyik régiségkereskedésében bukkantunk rá.

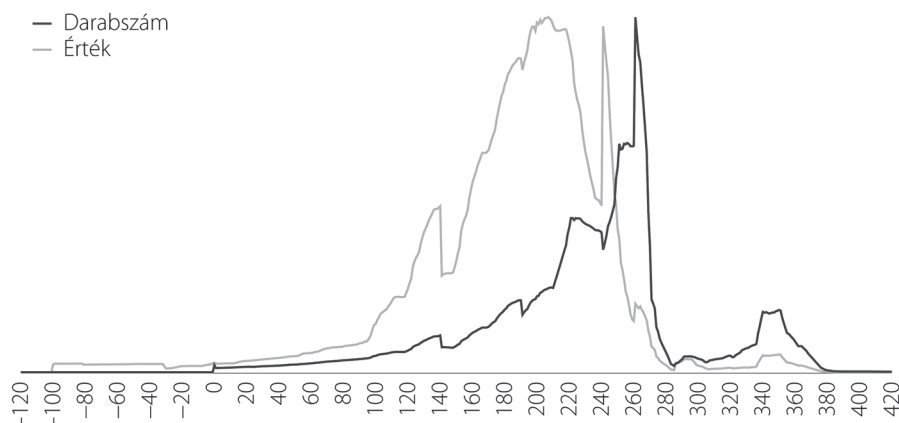
Ásató csapatunk e tekintetben is igyekezett pontos munkát végezni, mert vagy GPS koordinátákkal, vagy a szelvényrendszer jelölésének feltüntetésével határoztuk meg a veretek lelőhelyét szintadattal együtt, vagy feltüntettük, hogy az ásatás melyik, ennél nagyobb egységből (I., II., III. felület) kerültek a hányóba. Minden adatra kiterjedő lelőhely-meghatározással a veretek 56%-a rendelkezik. A maradék 44% valamilyen értelemben szórványnak minősül. Ez is igen nagy mennyiség. Az adott, 6800 m²-es területen pontosan dokumentált 637 veret mindenképpen alkalmas mikro-éremforgalmi következtetések levonására. Az útállomás keltezéséhez, kronológiai jellemzéséhez azonban a szórványleletek tanúsága is igénybe vehető, ez pedig 1137 veretet jelent a Kr. e. 82-től a Kr. u. 5. század közepéig, azaz egy gyakorlatilag négy és fél évszázadot átölelő időszakra vonatkozólag. Ez az útállomás méretét (a belőle feltárt területet) tekintve igen jelentős mennyiség: a hasonló méretű és funkciójú gönyüi



1. ábra. Bátaszék-Lajvér és Pannonia települései éremforgalmának összevetése



2. ábra. Néhány közeli település éremforgalma Bátaszék-Lajvér éremforgalmával összevetve



3. ábra. Bátaszék-Lajvér éremforgalmának összevetése a pénzek darabszámának, illetve értékének figyelembevételével

útállomáson talált érmek harmincszorosa. Mégsem mondhatjuk, hogy abnormálisan sok lenne, hiszen átlagosan mindössze 15 pénzérme földbe kerülését jelenti évente, ami egy olyan helyen, ahol rendszeresen szolgáltatást vettek igénybe az úton járók, egy viszonylag kicsi, intenzíven használt területen, előfordul. Inkább a gönyűi adatot tartjuk kevésnek. Ott a mezőgazdasági művelés nagyon lekoptatta a lelőhelyet.

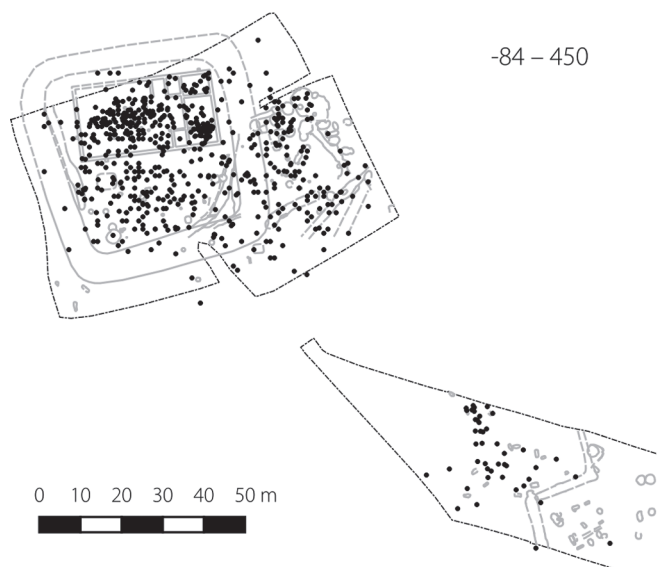
Nézzük ezek után, hogy milyen kronológiai képet adnak a veretek a lelőhely történetéről. Az 1. ábrán darabszámok összevetésével állítottuk párhuzamba Pannonia (15 városi rangú település) éremanyagát a bátaszéki lelőhelyével. Megállapítható, hogy a terület folyamatosan lakott volt, illetve használták azt a foglalástól kezdve a pannóniai éremforgalom megszűnéséig. Ezt valószínűleg kiváló terepviszonyai, a dunai ártér széle és a Lajvér-patakon létesült átkelőpont indokolják.

A foglalástól Septimius Severus trónra lépéséig az átlagos pannóniai szint alatt marad az érmek gyakorisága a lelőhelyen. A Severusoktól Aurelianus uralkodásáig terjedő nyolc évtizedben (193–273) a veretek időbeli megoszlása követi az összpannóniai tendenciákat, sőt azoknál valamivel magasabb gyakoriságot mutat. Az első tetrarchia korától kezdve azután visszaesik a lelőhely éremforgalma, és a 4. században végig mélyen az összpannóniai alatt marad.

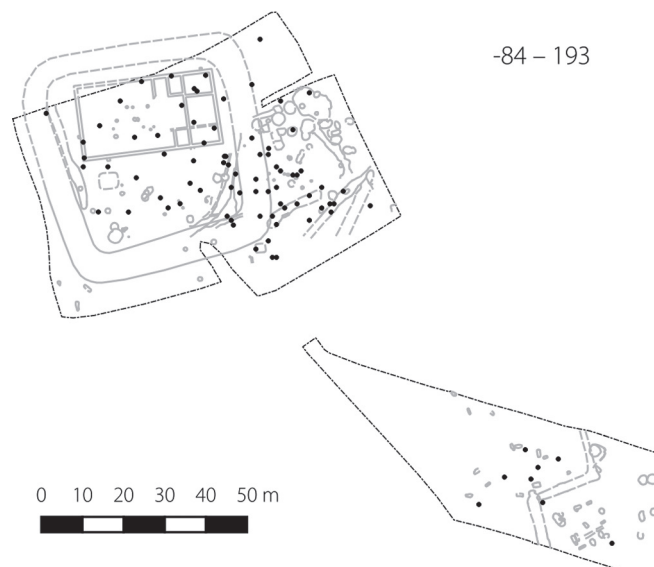
Ez a dinamika nem jellemző általánosan a környezetre. A közeli Gorsium, Intercisa, Sopianae, Paks-Cseresznyés (Lussonium közelében) éremanyagainak kronológiai megoszlása egyaránt különbözik tőle abban a tekintetben, hogy ezeken a helyeken jelentős késő római éremforgalom van (2. ábra).

Ha megpróbáljuk az érmek értékét is érzékeltetni a grafikonon, akkor a Hadrianus helytartói működésével, majd később uralkodásával, urbanizációs tevékenységével kezdődő időszak nagyobb hangsúlyt kap az éremforgalomban, a 4. századi visszaesés viszont még plasztikusabban mutatkozik (3. ábra).

Érdekes ezután a mikro-éremforgalmi megoszlást is megvizsgálni a területen (a teljes vizsgált időszakra vonatkozó adatokat a 4. ábra mutatja). A kezdetektől Septimius Severus ura-



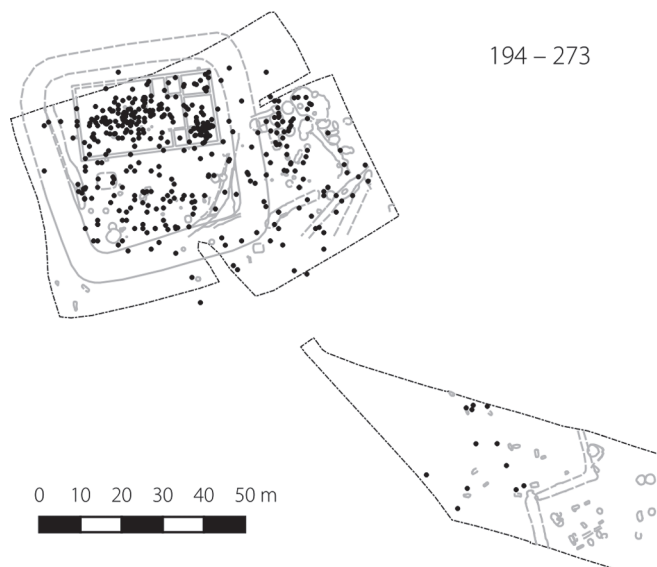
4. ábra. Az érmék előkerülési helye
(összesített adatok: Kr. e. 84 – Kr. u. 450)



5. ábra. A Kr. e. 84 és Kr. u. 193 közé datált érmék
előkerülési helye

lomra kerüléséig 84 veret helyét tudjuk pontosan meghatározni (5. ábra). Az érmék zöme a központi terület délkeleti negyedéből, nagyrészt az árokkal körülvett terület szélén, sőt azon kívül került elő. A temetőt azonban használják, jeléül annak, hogy itt folyamatos, állandó a megtelepedés.

A következő nyolcvan évből, 193–273 között 411 veret pontos helyéről van információnk, ötször annyiról, mint amennyi az előző kétszáz esztendő alatt a földbe került (lásd a 6. ábrát). Ezek a pénzek már szignifikáns sűrűsödést mutatnak, elsősorban a kőépületen belül a zárt udvarban, és különösen a bejárattól délre eső sarokszobában. De érzékelhetően intenzív a területhasználat az épülettől délre a kerítőárkon belül is, va-

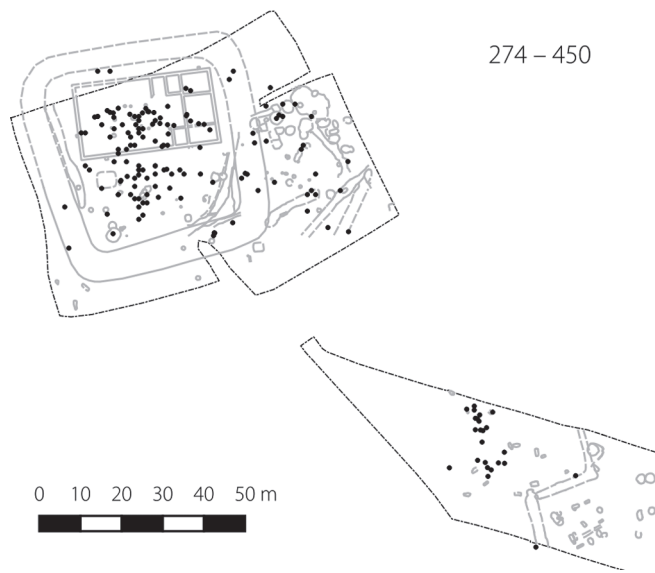


6. ábra. A 194 és 273 közé datált érmék előkerülési helye

lamint az árkon kívül az épület bejáratával szemben. Mindez egyértelműen utal arra, hogy a kőépületet ebben az időszakban építették és használták intenzíven. Valószínűleg a kerítőárkok is egykorú vele. Amint arról fentebb már írtunk, ennek az ároknak nem védelmi, hanem vízelvezető funkciója a valószínű, erre pedig a kőépület létesítése ösztönözhetette az itt élőket. Ahhoz a sűrűséghez képest, amit az épület és közvetlen környezete mutat, különösen a korábbi időszakokkal összevetve, a temető rész használata nem változott. Itt is vannak veretek e korszakból, de nem több annál, mint korábban. Ennek az az oka, hogy az útállomás átkelő forgalmat bonyolított, és az a sok ember, aki itt megfordult, nem ide temetkezett. Az állandóan itt élők száma nem változott a 2. századi állapotokhoz képest.

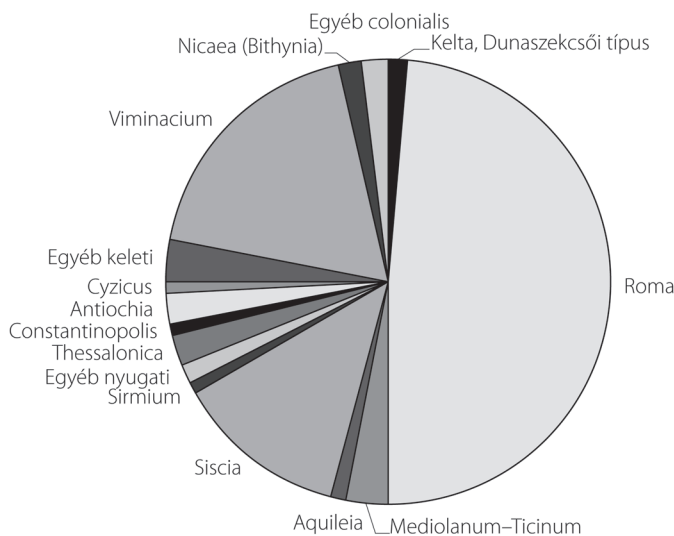
Az aurelianusi pénzreformot követő kb. 110 év alatt 142 veret pontos helyét ismerjük (7. ábra). A pénzek előfordulásának sűrűségére ezen időszak alatt talán az a legjellemzőbb, hogy az árkon kívüli, eddig folyamatosan és erősen frekvenciált terület egyre üresebb. Az árkon belül és az épület belsejében is jól érzékelhetően több pénzt vesztek el az utasok, mint kívül. A temetőt viszont, különösen II. Constantius alatt, intenzíven használták. Bár az ekkor vert pénzek értéke messze alatta marad a korábbi időszakokban használt érmékének, az bizonyos, hogy élt itt populáció, amelynek szüksége volt a temetkezési helyre.

Ez a rövid kronológiai, mikro-éremforgalmi áttekintés érthetővé teszi a veretek verdék szerinti megoszlását a bátaszék-lajvéri éremanyagban (8. ábra). A veretek sora a kelta éremverés (Dunaszekcső) darabjaival kezdődik. Az összes érmének csaknem a felét a Róma-városi verde pénzei teszik ki, és kétharmad részben Rómával együtt a Birodalom nyugati verdéi (főként Mediolanum-Ticinum, Aquileia, Siscia, Sirmium). Azokban a leletegyüttesekben, amelyekben a 4. századi veretek nagyobb súllyal szerepelnek, a közeli Siscia jelentősége általában nagyobb, itt azonban Róma után csak a második helyen szerepel.



7. ábra. A 274 és 450 közé datált érmék előkerülési helye

A maradék egyharmad a keleti verdékből származik, és ezen belül a coloniális verdék száma különösen jelentős. A 239-től 257-ig termelő Viminacium Rómát követően a második legnagyobb verde a lelőhely éremanyagában, de a bithyniai Nicaea is értékelhető mennyiséggel szerepel a verdék között. A birodalmi éremverés keleti verdéi sem hiányoznak (elsősorban Thessalonica, Constantinopolis, Antiochia és Cyzicus).



8. ábra. A veretek verdék közötti megoszlása

Érezhető, hogy a balkáni provinciákhoz, a birodalom keleti feléhez közel vagyunk, a limesút mentén egy olyan útállomáson, amely nem tudta felhívni magára I. Valentinianus limes-rekonstrukciós stratégiának a figyelmét.

Az épület értelmezése

A lelőhely úti lóváltó állomás, pihenőhely, latin szóval *mutatio* vagy *mansio*, tehát civil létesítmény lehetett.

A természet nyújtotta lehetőségek már korábban is alkalmat adtak itt a megtelepedésre. Nyilvánvalóan volt mezőgazdasági termelés is, bár arra a Sárrét ingoványai csak korlátozottan voltak alkalmasak. Viszont rendelkezésre állt a hatalmas ártéri vadvíz-ország. Az állatcsontok vizsgálati eredményei alátámasztják, hogy a római korban ez a terület egy ártér szélén, intenzív vizes élőhely közvetlen közelében helyezkedett el. A vad állatok szokatlanul magas fajgazdasága arra utal, hogy a lelőhelyen alkalomszerű vadászattal és halászattal egészítették ki a húsforrást.

A limesút szakaszos, fokozatos kiépülésével, amely már a 2. századra esett, hamar nyilvánvalóvá vált aztán, hogy a terület legfőbb értéke nem a természeti adottságokban van, hanem stratégiai elhelyezkedésében a határ menti fő közlekedési útőér fontos pontján, egy patak átkelőjénél. Az éremforgalom felfutása mutatja, hogy ez a kereskedelmi szolgáltatói „üzletág” már az épület jelenleg dokumentálható formája előtt is létezett. Bizonyosnak tűnik azonban, hogy a limes-vidék Severus-kori felvirágzása adta meg a kedvező gazdasági környezetet a kőépület emeléséhez. A dunai limes közlekedési értéke jelentős részben maga a folyó volt. Ezt a rajta bonyolódó távolsági kereskedelem gyakorlatából ismerjük. Ezért lehetett rentábilis egy rheinzaberni sigillata-manufaktúra exporttevékenysége a Lajvér torkolatának közelében. Azonban azokon a szakaszokon, ahol a Duna ártere mérföldekre távolította a nyílt vizet a településektől, még fontosabbak voltak a limesút létesítményei.

A severusi lendület az első tetrarchia idejéig tartott. Probus (276–282) pannoniai meliorációs törekvéseiről (mocsár-lecsapolások, szőlőtelepítés Sirmium környékén) antik források számolnak be. A birodalom általános válsága a 3. század utolsó harmadában azonban egyre veszedelmesebb helyé tette a dunai limest. (Ennek a válságnak egyik eseménytörténeti megnyilvánulása volt a jazyg-roxolán betörés, amely nemcsak ott éreztette hatását, ahol rombolással járt együtt, hanem ott is, ahol csak egzisztenciális bizonytalanságot eredményezett.) A válságot megoldó dominátus államszervezeti berendezkedése megváltoztatta a prioritásokat a birodalom úthálózatában, és ezzel összefüggésben a gazdasági életben is. Ez ugyan stabilitás volt a mi lelőhelyünkre nézve is, de alacsonyabb fordulatszám, mint a 3. század derekán.

A feltárás során arra utaló nyomot, hogy a lelőhely támadás vagy betörés áldozatául esett volna, nem találtunk, a planírozási rétegek és a rómaiak által kiszedett falak is inkább arra engednek következtetni, hogy egyszerűen nem használták tovább a területet, és az épületet módszeresen felszámolták.

Összefoglalóan megállapíthatjuk, hogy a lelőhely a limesút használatához kötődő civil létesítmény, pihenőhely és lóváltó állomás volt. Hasonló szerepű szolgáltató egység, mint a mai

autópályák mentén található, egy-egy jobban felszerelt töltő-állomás. Az úthoz kapcsolódó, egymástól egyenlő távolságban elhelyezkedő katonai létesítmények, táborok és őrtornyok hálózatrendszerébe nem illeszkedik, ezzel is bizonyítva polgári jellegét. Fenntartása azonban stratégiai érdek volt, mert a li-

mesút határvédelmi és kereskedelmi, postaforgalmi szempontból egyaránt fontos lehetett. Így formája, mérete, beosztása bizonyos szabványokat követ, amelyre vonatkozó legközelebbi analógia a Gönyű határában 2007 nyarán feltárt hasonló útállomás.

Bibliográfia

Bíró Sz. 2008. „Római kori útállomás Gönyűn”: *Ókor* 7/3, 101–104.
R. Facsády A. 2009. *Aquincumi ékszerek*. Budapest.
Gaál A. – Lőrincz B. 1998. „Maximinus Thrax mérföldköve Alsónyék határából”: *Wosinszky Mór Múzeum Évkönyve* 20, 7–18.
Redő F. 2008. „The Regularities of Coin-Accumulation, and the Coin-Circulation Based on Settlement-Materials in Pannonia”: A. Posluschny – K. Lambers – I. Herzog (szerk.): *Layers of Perception*.

Proceedings of the 35th International Conference on Computer Applications and Quantitative Methods in Archaeology (CAA). Bonn, 376 (teljes szöveg: http://proceedings.caaconference.org/paper/122_redo_caa2007/).
Visy Zs. 1989. *A római limes Magyarországon*. Budapest.
Visy Zs. 2000. *A ripa Pannonica Magyarországon*. Budapest.

Kislány sírszobra

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

A kiállítás-sorozat weboldala: classics.mfab.hu/antik_gyujtemeny/evszak_mutargya

A kislányt ábrázoló római márványszobrot Paul Arndt gyűjteményének részeként vásárolta meg 1908-ban a Szépművészeti Múzeum. Pontos lelőhelye nem ismert, állítólag Rómából származik. A kislány vékony anyagú, a csípőjén övvel megkötött ruhát (*chiton*) visel, amely elől látni enged a test körvonalait, hátul pedig zárt tömeget alkot. A lány testsúlyával a bal lábára nehezedik, a jobbat kissé előre nyújtja. Bal karjával a lecsúszó, a bal vállát fedetlenül hagyó ruháját igyekszik megtartani. A váll helyzete alapján jobb karját fel-

emelhette; a kezében valószínűleg valamilyen tárgyat, talán játékot tartott. A szobron több helyütt újkori restaurálás nyomai láthatók: a térdnél lévő sérülést beékelt márvány kiegészítéssel javították ki. A nyak, a jobb váll, a jobb lábfej, a bal mutatóujj és kisujj eredeti törésfelületét illesztési felületekké faragták át. Ezek és a több helyütt látható furatok további, mára elveszett kiegészítésekre utalnak.

A szobor – a legtöbb római gyermekábrázoláshoz hasonlóan – nem pillanatfelvétel, hanem művészi konstrukció. Ezért





a kislány életkorának pontos meghatározása nem lehetséges. Az mégis jól látszik, hogy a lány a serdülőkor előtt áll: a kövérkés, telt combok és a kidomborodó has a kisgyerekek megjelenítésének szokásos eszközei, míg a bimbózó mellek a nemi érés korai állapotára utalnak.

A test formáit inkább felfedő, mintsem eltakaró vékony ruha, a vállról lecsúszó és azt fedetlenül hagyó *chiton* a görög művészeti hagyományban a Kr. e. 5. század végétől Aphrodité, a szerelem istennőjének egyik jellemző ikonográfiai megjelenítéseként ismert. Ez a szobortípus a római portrészobrászatban – egyéni arcvonásokkal párosítva – gyakran szolgált az ábrázolt nő vagy lány Venusszal való azonosítására. Emellett a csípőn megkötött öv, amely Aphrodité és más istennők ábrázolásairól ismert, arra utalhat, hogy az ókori szemlélő a szobrot egy *nympha* ábrázolásaként is értelmezhetette. Az általában vízi istennőkre vonatkozó *nymphé* megnevezés ugyanis a görög nyelvben a házasság előtt álló (az ókorban 14 év körüli) lányok megjelölésére is szolgált.

A gyermektest és a Venus, illetve egy *nympha* ábrázolására utaló vonások együttes jelenléte a budapesti szobrot a római művészetben gyakori, az elhunytat valamely isten vonásaival megjelenítő ábrázolásmód (*consecratio in formam deorum*) példái közé sorolja. Eredetileg portré tartozhatott hozzá, egy egykor élt lány emlékének megőrkítésére. Minden ikonográfiai részlet arra utal, hogy a szobor egy házasság előtt elhunyt

lány, *nymphé* ábrázolásának tekinthető, akinek a portréját a család temetkezési kontextusban (például mauzóleumban vagy sírkertben) állította fel. Az elnagyoltan megmunkált hátoldal tanúsága szerint a szobor feltehetően fülkében állt.

A *consecratio in formam deorum* ábrázolásmód főleg a Kr. u. 1. és 3. század közötti időszakra jellemző; a legtöbb ide sorolható képmás az Antoninus-korban készült (140–190), amikor a magánemberek mitológiai formában történő megjelenítése a legnagyobb népszerűségnek örvendett. A körplasztika mellett építészeti kontextusokban, például mauzóleumokban elhelyezett reliefeken, valamint sírdomborműveken és szarkofágokon is megjelenik.

A szobor keltezésére csupán kevés támpont kínálkozik. A ruha faragása, az éles szélek és a fény-árnyék hatást keltő hosszú, mély vésetek a ruharedőkön, ezenkívül a test puha formái és a bőr fényesre csiszolt felülete mind az Antoninus-kor jellegzetes stílusjellemzői. A profilált szobortalapzat formája – amely a főnézetben a jobb lábnál éles szögben megtörik – szintén jól ismert a Kr. u. 130 és 160 közötti évtizedekben készült szobrokról. A lányaszobor így a Kr. u. 2. század második negyedére keltezhető.

Már görög uralkodók is ábrázoltatták magukat valamely héros vagy isten képében, így a római művészetben az isteni formát öltő emberábrázolás nem volt új jelenség, amikor a római császári udvar tagjainak szobrai megjelentek nyilvános



helyeken. Különösen az Antoninus-korban volt kedvelt, hogy a császárokat Mars, a császárnékat pedig Venus alakjában ábrázolták. De már az első császár, Augustus kora óta szokás volt, hogy a dinasztiahoz tartozó gyermekek portréinak elkészítéséhez mitológiai hősöket vagy isteneket ábrázoló, idealizáló görög szobortípusokat használjanak fel. Ezek a szobrok közvetlenül a trónutódlásra, az állam biztonságára vonatkozó propaganda részei voltak, közvetve pedig hozzájárultak az istenek, hősök módjára ábrázolt gyermekportrék iránti kereslet növekedéséhez. Az „egyszerű” családok szokásos indoka

azonban az ilyesfajta szobrok elkészíttetéséhez a gyermekek korai halála volt.

A budapesti darabhoz hasonló, valamely isten alakjának felhasználásával készült portrészobrok esetében, amelyet feltehetően a szülők állítottak emlékül korán elhunyt gyermeküknek, a mitológiai példa az ábrázolt jó tulajdonságainak, erényeinek megörökítésére irányult. A kisfiúknál a kis Cupido vagy a már gyermekkorában hőstetteket végrehajtó Hercules tartozott a legnépszerűbb istenek közé. A lányok esetében Diana, a házasulandó lányok védelmezője volt népszerű a megrendelők körében: a szűz istennő szokásos attribútumai – íj, tegez, vadászruha – jelzik az azonosítást. A női szépség mintaképeként Aphrodité is kedvelt volt: több olyan felirat is ismert a 2. század második feléből, amely hajdon lányoknak állít emléket, és az ábrázolat mégis Venus istennővel azonosítja. Így például Gallia Agrippiane sírfelirata a bagolyszemű Venust (Glaucopis Venus) említi, egy másik pedig *Virgo Venus* Iulia Orfitaként nevezi meg az elhunytat. A szerelem istennőjével történő azonosítás a *nymphé*-fogalomhoz hasonlóan a korán meghalt kislány által el nem ért, egy nő életének a beteljesülését jelentő házasság megjelenítésére irányul. A feliratokon ugyanakkor a bagolyszemű (*glaucopis*) Pallas Athénére tett utalás, valamint a szerelem istennőjének szűzként (*virgo*) való megnevezése mindkét esetben a megfeleltetés erotikus aspektusának csökkentésére szolgált. Hasonlóképpen a kislányszobor esetében a gyermektességet és az átlátszó ruha együttes jelenléte nem kelt ellentmondást; éppen ez a kettősség teszi a szobrot az idő előtt bekövetkezett halál, a *mors immatura* alkalmas kifejezőjévé: a szobor egyszerre kötődik a gyermeki szférához, és utal a kislány által betöltendő, de az életben el nem ért szerepre.

Lakatos Szilvia

A szobor restaurálását a Nemzeti Kulturális Alap és a Magyar Nemzeti Bank támogatta.

Az évszak műtárgya – 2014. tél
Szépművészeti Múzeum
Reneszánsz Csarnok
2014. december 16. – 2015. február 15.
A fotókat Mátyus László készítette