

ÓKOR

Folyóirat az antik kultúráról

Megjelenik negyedévente

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG

Bács Tamás

Bencze Ágnes

Ferenczi Attila

Gabler Dénes

Grüll Tibor

Kalla Gábor

Kárpáti András

Kendeffy Gábor

Németh György

SZERKESZTŐSÉG

Beszkid Judit

Dobos Barna

Juhász Daniella

Pártay Kata

Tamás Ábel

Vér Ádám

KAPCSOLAT

veradam@gmail.com

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

Tel.: 486-1527

MEGRENDÉLÉS

veradam@gmail.com

Tel.: +36 30 826 6148

Egy szám ára 2500 Ft,
duplaszám esetén 4000 Ft.

Az éves előfizetés ára
2025-ben 7000 Ft

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

e-mail: info@gondolatkiado.hu
gondolatkiado.hu
Tördelő Lipót Éva

ISSN 1589-2700

A lapszám megjelenését
a Magyar Tudományos Akadémia
támogatta.

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



MTA MAGYAR
TUDOMÁNYOS
AKADÉMIA
ELTE
EÖTVÖS LORÁND
TUDOMÁNYEGYETEM

Tartalom

Tanulmányok

KÖZELÍTÉSEK ISISHEZ

Jasper Kata	Ízisz istennő és hüposztázisai az óegyiptomi túlvilági elképzelésekben	3
Kulin Veronika	Isis, Démétér, Thesmophoria Hérodotos sokistenhite	11
Lindner Gyula	Plutarchos és az aretalogiák Isise	21
Bíró Szilvia	Szertartások régészeti hagyatéka az Isis-kultuszban Savariában	30
Sosztarits Ottó	Az átlépés helyei a savariai Isis-szentélyben	40
Nagy Levente	Kultuszok között Lehetséges kapcsolódási pontok a római császárkori Isis- és Mithras-misztériumok titkos beavatási szertartásai között	50

* * *

Bélyácz Katalin	Négy változat a Nausikaa-témára	59
Hajdu Péter	A római irodalom hajóelbeszélései a tárgyközpontú narratológia tükrében	66
Guba Ágoston	A Föld érzékelése Plótinusnál	73
Szántó Zsuzsanna	Zsidók a ptolemaida bankok világában	85
Darab Ágnes	Plinius művészanekdotái és a római művészeti diskurzus	93
	Megjegyzések Valérie Naas új könyvéről	

Régészet

Kőszeghy Miklós	Hirbet-Qeiyafa – egy sok vitával övezett hely és felirat tanulságai	100
-----------------	--	-----

Dualis

Endreffy Kata	A vándorló istennő: páros portrék Isisről	108
---------------	---	-----

A címlapon:

Isis képmása. Festett fa, Kr. u. 2. század.
The J. Paul Getty Museum, Malibu (Itsz. 74.AP.22)
© The J. Paul Getty Museum / Public Domain

A címlap belső oldalán:

Isis képmása. Théba, Nefertari királyné sírja (QV 66), Kr. e. 13. század
© Kairoinfo4u via Flickr / CC BY-NC-SA 2.0

A hátsó borító belső oldalán:

Isis-Démétér. Dion, Isis Lochia temploma, Kr. e. 3. század második fele –
2. század eleje. Dioni Régészeti Múzeum, MΔ 410
© Carole Raddato via Flickr / CC BY-NC-SA 2.0

A hátsó borítón:

Isis a gyermek Hóruszal. Egyiptom, Kr. e. 733–525.
The Metropolitan Museum of Art, New York (Itsz. 45.2.10)
© The Metropolitan Museum of Art / Public Domain

Közelítések nemcsak Isishez

Az ókori vallások kutatásában az utóbbi évtizedek egyik legfontosabb felismerése, hogy a Mediterráneum vallási kultúrái nem egymástól elszigetelt rendszerekként, hanem állandó kölcsönhatásban formálódó hagyományokként érthetők meg. Kevés istenség szemlélteti ezt meggyőzőbben, mint az egyiptomi eredetű Isis, aki a görög és a római világban is meghonosodva a császárkorra a Földközi-tenger medencéjének egyik legismertebb istennőjévé vált. Kultuszának pannoniai emlékei is, mindenekelőtt a savariai Isis-szentélykörzet, arra emlékeztetnek, hogy e kapcsolathálózatnak a mai Magyarország területe is szerves részét alkotta. Isis alakja ezért kivételes lehetőséget kínál arra, hogy az egyiptológia, a klasszika-filológia, a régészet és a vallástörténet egymást kiegészítő nézőpontjai találkozzanak. A Pécsi Tudományegyetem BTK Ókortörténeti Tanszéke által szervezett *Közelítések Isishez – Egy mediterrán istennő arcai* című konferencia nyomán született tanulmányok egyiptomi, görög, római és pannoniai nézőpontból járják körül az istennő alakját, jól érzékeltetve a Mediterráneum egészét átfogó perspektíva és a különböző tudományterületek közötti párbeszéd termékenységet. Ezúton is köszönjük Lindner Gyulának, a konferencia szervezőjének a szakmai közreműködést és a publikáció lehetőségét.

A tematikus blokk írásai végigkísérik az olvasót Isis hosszú kulturális útján. Míg Jasper Kata az óegyiptomi túlvilági elképzelések felől közelít az istennőhöz, Kulin Veronika írása már a görög világba vezet át, Isis Démétérrel való megfeleltethetőségének hátterét elemezve. Lindner Gyula Plutarchos *De Iside et Osiride* című művét és az Isis-aretalogiákat vizsgálva azt mutatja meg, miként válik a kultusz a szerző filozófiai és teológiai önértelmezésének részévé. Isis pannoniai kultuszát két egymást kiegészítő tanulmány tárgyalja: Bíró Szilvia a savariai Isis-szentély régészeti emlékeit elemzi, Sosztarits Ottó pedig a szentély térszervezését és a rituális mozgások logikáját vizsgálja. A tematikus egységet Nagy Levente tanulmánya zárja, amely az Isis- és Mithras-misztériumok lehetséges kapcsolódási pontjait veszi számba.

A jelen szám szerkezetét tekintve rendhagyó: a konferencia tanulmányaiból összeállított tematikus blokkot egy nem tematikus egység egészíti ki. Bár a két rész eltérő módon szerveződik, mégis közös bennük a fent említett szemlélet: az ókori Mediterráneum kulturális összefüggései iránti nyitottság, valamint a különböző tudományterületek közötti párbeszéd igénye. Bélyácz Katalin a Nausikaa-történet négy különböző feldolgozását állítja egymás mellé, érzékeltetve egy homérosi motívum továbbélésének különböző lehetőségeit. Hajdu Péter a római irodalom hajóelbeszéléseit olvassa újra a tárgyközpontú narratológia felől, Guba Ágoston pedig Plótinus érzékelésméleteének egy különösen izgalmas kérdését, magának a Földnek az érzékelését vizsgálja. Szántó Zsuzsanna tanulmánya a ptolemaida Egyiptom gazdaság- és társadalomtörténetébe vezet, Darab Ágnes pedig idősebb Plinius művészanekdotáin keresztül a római művészeti gondolkodás egyik fontos metszetét elemzi. Régészet rovatunkban Kőszeghy Miklós a sokat vitatott Hirbet-Qeiyafa lelőhely újabb tanulságait foglalja össze, míg a Dualis rovatban Endreffy Kata képpárok segítségével követi végig Isis ikonográfiájának változásait, visszakapcsolva a szám tematikus blokkjához.

Mire ez a könyvészeti értelemben még 2025-ös duplaszám az olvasók kezébe kerül, már egy olyan tudóstól is búcsút kellett vennünk, akinek neve kezdettől fogva összeforrott folyóiratunk történetével. 2026. március 13-án elhunyt Ritoók Zsigmond, aki az *Ókor* alapításától lapunk rendszeres szerzője és egyik legfontosabb szellemi támasza volt. Tanulmányai és mindig nagyvonalú szakmai figyelme nemcsak az *Ókor* hasábjain hagytak nyomot, hanem mindazok gondolkodásában is, akiknek volt szerencsájük tanítványként, kollégaként vagy egyszerűen olvasóként találkozni vele. A későbbiekben bővebben is megemlékezünk róla.

A szerkesztők

Jasper Kata egyiptológus, az ELTE BTK Egyiptológiai Tanszékének adjunktusa. Kutatási területe az óegyiptomi vallás és filológia.

E-mail: jasper.kata@btk.elte.hu

ORCID: 0000-0001-6060-8585

Absztrakt: A tanulmány Ízisz istennő alakját vizsgálja az óegyiptomi túlvilági elképzelések összefüggésében, különös tekintettel az istennő szinkretisztikus alakjaira és hüposztázisaira. Az írás elsőként áttekinti az egyiptomi istenfelfogásnak azt a sajátosságát, amely lehetővé tette az isteni szerepkörök és tulajdonságok rugalmas átfedését, majd egy korábbi példán, Ha és Ozirisz kapcsolatán keresztül mutatja be e folyamat működését. Ezt követően a *Piramisszövegek* és a *Koporsószövegek* vonatkozó szöveghelyei alapján rekonstruálja Ízisz legkorábbi túlvilági szerepeit: az Oziriszt életre keltő hitves, a Hóruszt oltalmazó anya, a halottak védelmezője, valamint az éghez és a megújuláshoz kapcsolódó istenség alakját. A tanulmány külön figyelmet szentel azoknak a szöveghelyeknek és ikonográfiai jelenségeknek, amelyek Ízisz más istennőkkel – Szóthisz, Hathor, a Nyugatistennő és Maat – való funkcionális azonosulását tükrözik az említett két korpuszban.

Kulcsszavak: Ízisz, szinkretizmus, hüposztázis, Piramisszövegek, Koporsószövegek, Ha, Ozirisz

DOI: <https://doi.org/10.63872/XYLO4562>

Ízisz istennő és hüposztázisai az óegyiptomi túlvilági elképzelésekben

Jasper Kata

1. Az óegyiptomi istenek természetéről a szinkretizmus és a hüposztázisok tükrében

Sok más kultúra képviselőihez hasonlóan az ókori egyiptomiak is úgy tekintettek a körülöttük lévő világra, mint amelyet teljesen, minden részletében átitat a szent. Felfogásuk szerint a kozmosz minden egyes eleme isteni fennhatóság alatt állt – az égtől kezdve a földön és a sivatagon át a vizes területekig és az egyes városokig.¹ Mindez egyúttal azt is jelentette, hogy a különféle fennhatósággal bíró istenek összessége által tulajdonképpen a valóság is megragadható volt a maga totalitásában.

Az egyes istenek természetét illetően emellett fontos megjegyezni, hogy a határok sosem voltak mereven meghúzva; az egyiptomi istenek karaktere nem volt kizárólagos és végérvényesen meghatározott. Épp ellenkezőleg: egy adott szemantikai tartományon belül egy-egy isten számos tulajdonságot felvehetett, és ezekben más istenekkel osztozhatott.² Barry J. Kemp ezt „az alternatív értelmezésekkel szembeni nagylelkűség”-ként jellemezte,³ amellyel az egyiptomiak komplex tudáshoz való viszonyát írta le. Eszerint az összetett jelenségeket párhuzamos, alternatív magyarázatokkal ragadták meg, és nem tartották szükségesnek egységes rendszerbe foglalni azokat.⁴

Erik Hornung ugyanezt a jelenséget „differenciáltságnak”⁵ és „többértékű logikának”⁶ nevezi, míg Michael Hundley a mezopotámiai panteon kapcsán a „cseppfolyósság” fogalmát használja.⁷ Vagyis egy adott fogalmat vagy hatáskört több, egymástól különböző egyiptomi istenség is képviselhetett, miközben az adott aspektusban osztozó istenek olyan tulajdonságokkal is rendelkezhetek, amelyekkel a többi, ugyanazon szférához kapcsolódó isten nem, vagy nem azonos súllyal bírt. Ennek klasszikus példáját az eget megjelenítő istennők adják – amelyekhez egyébként Ízisz is kapcsolódott. Közülük Nut volt – epithetonja szerint – az ég úrnője (*nb.t p.t*), akinek testében végbement a napisten éjszakai útja, és aki a sírt, valamint magát a koporsót is megtestesítette. Alakjában elsősorban az égbolt védelmező funkciója került előtérbe, míg a szintén ég-természetű Hathor ezzel szemben – anyai aspektusa mellett – a csillagok ragyogásával összefüggésben a szenvedély és a szexuális erő hordozója is volt.⁸

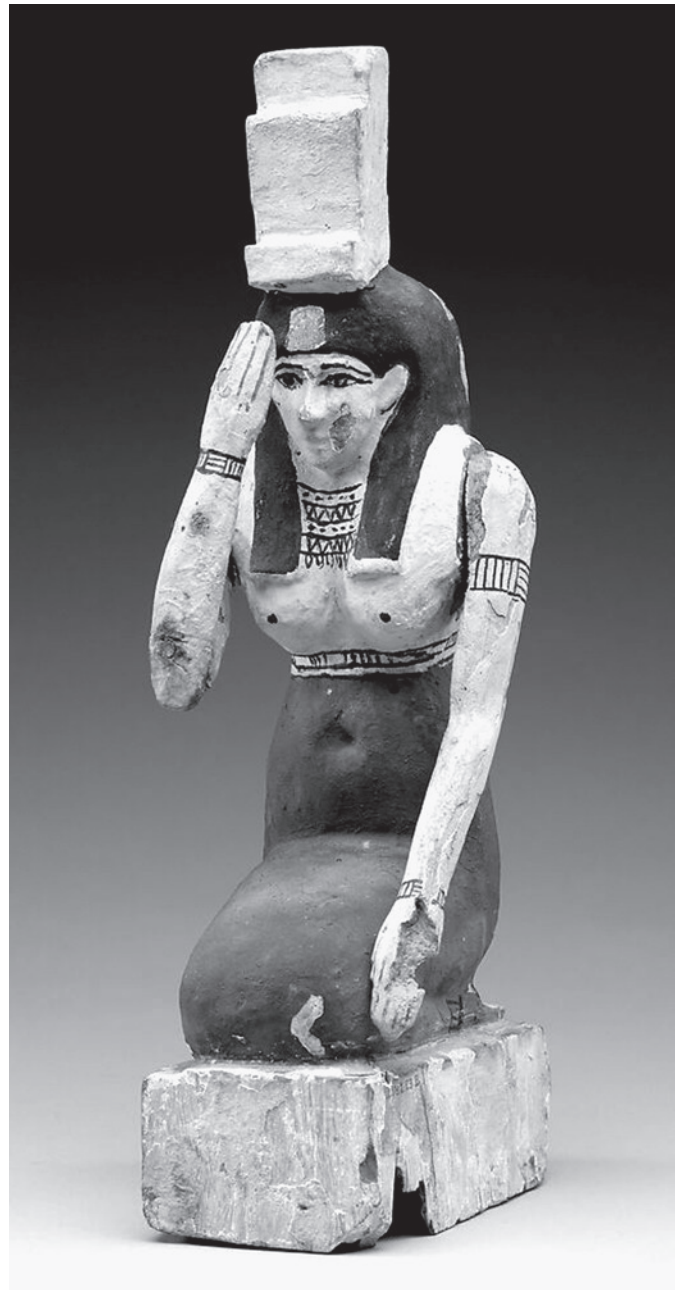
Ahogy Hornung írta: „minden isten önmagában hord minden információt egy adott világtartalomról, amely benne öltött alakot”, de csak az istenek összessége és egymással való viszonyaik mutatják be és értelmezik a világ teljes valóságát.⁹ E tekintetben az egyiptomi istenek nagyfokú hasonlóságot mutatnak a mezopotámiai kultúrkör istenségeivel is, amelyek kapcsán Michael Hundley a következő megállapítást tette: „Többféle megközelítést» (Frankfort 1948, 4) alkalmaznak annak érdekében, hogy jobban megragadják az isteni összetettséget és azt a komplexitást, ahogyan az embernek különböző aspektusokban és

különböző helyszíneken találkoztak vele. Nem az foglalkoztatja őket, hogy egy istenséget szigorúan definiáljanak vagy minden észlelt aspektusát logikailag egységesítsék, mivel számukra nem létezik – és nem is létezhet – egy istenség teljességét megragadó leírás vagy portré. Inkább arra törekednek, hogy egyetlen aspektust se hanyagoljanak el, és minden elemet a nagyobb, összetettebb egész részeként értsenek meg. Hasonlóképpen az összes aspektus összegyűjtése sem lenne elegendő egy istenség megragadásához, mivel úgy vélik, hogy egy istenség mindig újabb módokon fejezhető ki, és új aspektusokra tehet szert.”¹⁰

Az egyes istenek aspektusai közötti átjárhatóság többféleképpen is megnyilvánulhatott: egy istenség felvette egy másik tipikus epithetonját vagy ikonográfiai attribútumait, illetve olyan szerepkörökben is megjelenhetett, amelyek a másakra is jellemzőek voltak. Ahogyan Erik Hornung írja, „azzal a gondolattal, hogy minden isten alapjában véve csak megjelenési formája, hiposztázisa egy másinak, gyakran találkozunk”.¹¹ Mindez ugyanakkor szinkretisztikus istenalakok formájában is megjelenhetett, mint például Amun-Ré. Ez a kompozit név Amunnak arra a nap- és teremőisten-aspektusára utal, amelyet egyébként Ré testesített meg.¹² Az egyiptológiában szinkretizmusként leírt jelenséget Hans Bonnet a „benne lakozás” (*inhabiting, Einwohnung*) fogalmával jellemezte, ami ugyanakkor sosem jelentette a két isten végleges azonosulását vagy fúzióját egymással.¹³ Sokkal inkább arról van szó, hogy a szinkretisztikus alakot akkor alkalmazták, amikor azt kívánták hangsúlyozni, hogy az egyik isten valamely aspektusa dominánsan megjelent a másik természetében. A kompozit istennév második eleme – jelen esetben Ré – így az első elem, vagyis Amun természetének egy meghatározott aspektusát (nap- és teremő isten) emelte ki, miközben mindkét istenség továbbra is rendelkezett önálló, egymástól független alakkal.

Mindez a lehetőségek szinte végtelen tárházát kínálta az egyiptomi teológusok számára, amikor egy szakrális tér dekorációs programját megalkották, vagy egy meghatározott célt szolgáló liturgikus szöveget megszerkesztettek. Egy adott funkció betöltésére ugyanis több istenség közül is választhatnak. Ezek között voltak dominánsabbak, gyakrabban előforduló alakok, valamint marginálisabb szerepet betöltő istenségek is.¹⁴

Egy ilyen marginálisabb óegyiptomi isten, a Nyugati-sivatag perszonifikációjának is nevezett Ha – akit leggyakoribb epithetonja alapján a „Nyugat urának” nevezték – például számos közös tulajdonságában osztozott Ozirisszel.¹⁵ Ugyan Ha isten valószínűleg már a predinasztikus korban jelen volt az egyiptomi vallásban¹⁶ – az 1. dinasztiától kezdve pedig biztosan adatolható¹⁷ –, Ozirisz¹⁸ csak az 5. dinasztia első felében jelent meg az egyiptomi panteonban, legalábbis annak hivatalos rétegében,¹⁹ végül Ozirisz vált a túlvilágként is értelmezett Nyugat első számú urává, míg Ha jóval ritkábban fordul elő a forrásokban. Az egyiptomi vallás fent ismertetett jellegeből adódóan Ha több forrásban is olyan kontextusban jelenik meg – természetesen már Ozirisz kultuszának elterjedését követően –,²⁰ ahol eredetileg Oziriszt várnánk. Az Újbírodalomban, III. Amenhotep (Kr. e. 1390–1352) korában, Ha neve már Ozirisz epithetonjai között is feltűnik. Egy Heruef thébai sirjában (TT 192)²¹ található himnikus szöveg szerint Ozirisz nem volt más, mint az '[alvilágban] lévő Ha, a nagy (isten)'



1. kép. A gyászoló Íziszt ábrázoló szobor a Ptolemaios-korból. New York, Metropolitan Museum of Art, 12.182.23b.

© The Metropolitan Museum of Art, Gustavo Camps felvétele

(*H3 ʿ3 imy [...]*).²² Hasonló jelenséggel, nevezetesen, hogy egy isten alakja önálló istenből Ozirisz egyszerű epithetonjává vált, más istenek esetében is találkozunk, elsősorban Hentyimentiu-nál, akinek neve azt jelenti: a 'nyugatiak élén lévő'.²³ Ha isten alakja végezetül a Ptolemaios-kori Ozirisz-litániákban olyan szinkretisztikus névformákban jelenik meg, mint 'Ozirisz-Ha-a-Nyugat-ura' (*Wsir-H3-nb-imn.tt*)²⁴ vagy 'Ozirisz-Ha-a-nyugati-hegyben' (*Wsir-H3(?)m-dw-imn.tt*).²⁵

A jelen tanulmány hasonló szempontból vizsgálja meg Ozirisz nővérének és hitvesének, Ízisz istennőnek az alakját (1. kép),²⁶ akiről szintén jól ismert, hogy nemcsak számos egyiptomi istennővel létesített szinkretisztikus kapcsolatot,²⁷ hanem Egyiptomon kívül, a Mediterráneum térségében is értelmezhetővé és adaptálhatóvá vált alakja és kultusza.²⁸

2. Ízisz istennő alakja a *Piramisszövegek* tükrében

Figyelemre méltó, hogy az Ozirisz-mítosz Plutarchos²⁹ által leírt változatának gyakorlatilag valamennyi alapmotívuma (mitémája)³⁰ megjelenik már a világ első összefüggő halotti szövegtörzsként ismert *Piramisszövegek* mondásaiban is. Ezek elsőként az 5. dinasztia utolsó uralkodójának, Unisznak (Kr. e. 2375–2345) a sírjában adathatók, és az Óbirodalomban elterjedésük a királyi család tagjainak temetkezéseire korlátozódott.³¹

A *Piramisszövegek*ben Ízisznek a következő, meglehetősen összetett alakja körvonalazódik.³² Ízisz az Ozirisz-szel is több ízben azonosított halott uralkodót tápláló nővér vagy épp anyja, tulajdonképpen dajka;³³ Nephthüsszel együtt Ozirisz feldarabolt testrészeinek felkutatója és összegyűjtője;³⁴ valamint az isten siratója.³⁵ Együttal ő az Oziriszt életre keltő istennő is,³⁶ aki varázserővel rendelkezik, noha erre a *Piramisszövegek*ben még viszonylag kevés utalás található. Ő továbbá a feltámasztott Ozirisztől megfogant istennő;³⁷ valamint a gyermekisten Hórusznak életet adó és őt a delta lápvídjén rejtő és felnevelő anyja.³⁸ Ízisz emellett Nephthüsszel együtt a halottat annak feje és lába felől oltalmazó istennőpár egyik tagja;³⁹ de a *Piramisszövegek*ben megjelenik már a kanópuszedényekhez és lágyrészekhez kapcsolódó négyes védőistennő-csoport – Ízisz, Nephthüsz, Neith és Szelket – egyikeként is.⁴⁰ Megjelenik továbbá a nagy héliupolisi kilencesség (*ennead*) tagjaként – ami meghatározza genealógiai helyét az istenvilágban.⁴¹ Emellett ő a halott uralkodó túlvilágra érkezését hírül adó istenség – egyedül vagy pedig Ozirisz-szel vagy Nephthüsszel együtt.⁴² Végezetül Ízisz a napkeltéhez és a napisten nappali útjához, valamint az égbe emelkedéshez kapcsolódó istenség, azaz egy égistennő,⁴³ aki ugyanakkor részt vesz a Nut istennő testébe történő belépésben is naplementekor, Nephthüsszel együtt.⁴⁴

3. Ízisz és hüposztázisai a *Piramisszövegek*ben és a *Koporsószövegek*ben

A *Piramisszövegek*ben Ízisz szinkretisztikus kapcsolatot csupán egyetlen istennővel létesít, Szóthisszal,⁴⁵ aki az éjszakai égbolt legfényesebb csillagát, a Szíriuszt jelenítette meg. Brigitte Altenmüller kutatásai ugyanakkor azt is mutatják, hogy az Óbirodalom végén és az I. Átmeneti korban megjelenő, majd legnagyobb számban a középbiradalmi nomoskormányzók koporsóinak belső felületén és egyéb halotti felszerelésen fennmaradt *Koporsószövegek* korpuszában már kimutatható Ízisz szinkretisztikus kapcsolata Nut,⁴⁶ Hathor⁴⁷ és Imentet (vagyis a Nyugatistennő)⁴⁸ istennőkkel is, miközben a *Piramisszövegek*-re jellemző tulajdonságai is megmaradnak.

Annak következtében ugyanis, hogy Ízisz Ozirisznek a nővére és egyben hitvese volt, a túlvilágként ismert Nyugat urának társaként is megjelenik. Ebben a minőségében a temetőknek helyt adó, a sivatag peremén húzódó zóna úrnőjeként (*nb.t zmi.t*) is értelmezhető, vagyis egy olyan terület úrnőjeként, amelyet később a temető szinonimájaként is használtak.⁴⁹

Ebben a funkciójában két további istennő szerepkörét is magába olvasztja. Egyrészt a Nyugatistennőt, aki az egyiptomi

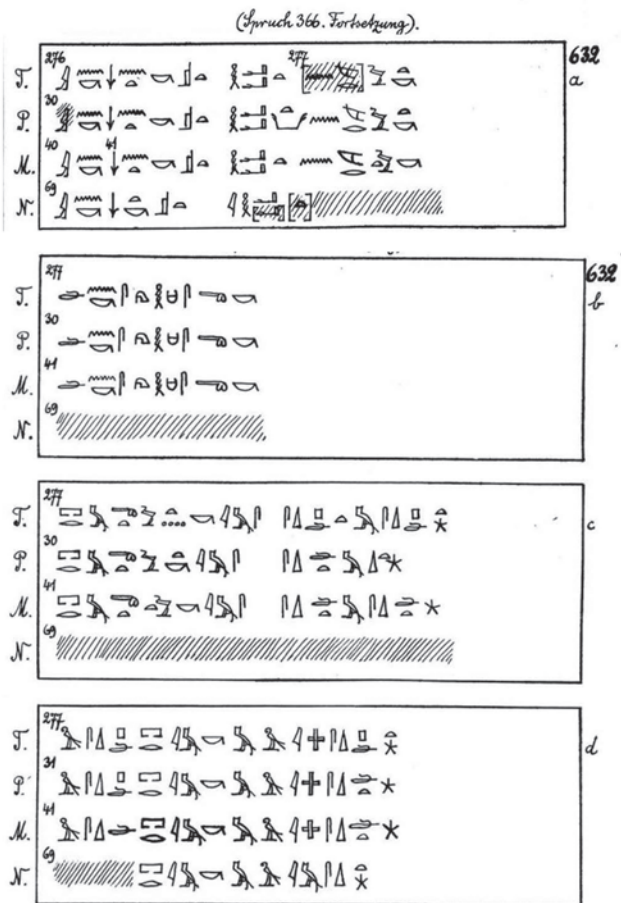
nyelvben nőnemű szóként létező Nyugatot (*jmn.t*) személyesítette meg, és akit Szép Nyugatként (*jmn.t nfr.t*) is ismertek, másrészt Hathorét, aki az öröm, a tánc, a zene és a szerelem úrnőjeként az életadó erőt is képviselte. Ez a potenciál nemcsak a gyermekre vágyók számára volt meghatározó – számos fogadalmi felajánlásban is megjelenve –, hanem a halottak regenerációjában is szerepet játszott. Mindemellett Thébában Hathor túlvilág-konnotációja a nyugati hegyből kilépő tehén képében is megjelent, és tükröződik a leginkább a Középbiradalmából ismert 'Hathor NN' halotti epithetonban is. Ez az istennéből és a halott nevéből képzett epitheton az 'Ozirisz NN' epithetonhoz hasonlóan azt fejezte ki, hogy az illető halott a túlvilágon az istennő kíséretéhez tartozik, vagyis kultikus szolgálatában áll.⁵⁰

A túlvilági szerepkör mellett természetesen a termékenységhez és az anyasághoz kötődő aspektus is összekapcsolta Íziszt és Hathort; ugyanez a kapcsolat Nuttal is fennáll. Nemcsak az anyaság, hanem égistennő természetük is közös hármójuk alakjában: az ég védelmezőn öleli körül a földet, akárcsak egy anyja a gyermekét. Nut esetében ez a halottat oltalmazó, „égi” jelleg – amely a koporsó megszemélyesítőjévé is teszi⁵¹ – visszaköszön Ízisz és Nephthüsz védelmező funkciójában is, akiket a koporsó fej- és lábrészén ábrázoltak. Nézzük, hogyan jelenik meg mindez konkrét óbirodalmi és középbiradalmi forrásokban!

Ami Szóthisz istennőt illeti, akinek égi megjelenése az áradás és az új év kezdetét is jelezte, Ízisz már a *Piramisszövegek*-ben asszimilálódott vele. E korpusz egyik célja az volt, hogy a halottat eljuttassa az ún. „pusztulást nem ismerő”, cirkumpoláris csillagok közé.⁵² A *Piramisszövegek*ben Ízisz az égbe emelkedést elősegítő egyik istenséggént jelenik meg, és ebben a szerepében hasonlóvá válik a Szíriuszt megjelenítő Szóthisz istennőhöz is. Ez a következőképpen fogalmazódott meg a Teti fáraó (Kr. e. 2345–2323) piramisától kezdve ismert (Unisznál még nem adatolt) PT 366 §§ 632a–d szöveghelyen (2. kép):⁵³

[a] *īy n=k sn.t=k (3)s.t h' .t n mrw.t=k* [b] *dī.n=k s(i) tp hms=k* [c] *pri mtw.t=k im=s spd.t m spd.t* [d] *Hrw spd(.w) pri(.w) im=k m Hrw imy Spd.t* 'Nővéred, Ízisz eljött hozzád (ti. Oziriszhez), aki örvend szereteted miatt; magadra (sz. sz. falloszodra) helyezted őt, (hogy) magod benne fakadjon, amely éles (*spd.t*) mint Szóthisz (*spd.t*; szó szerint Szóthiszként – szójáték); és Hórusz, az éles, belőled lépett elő (ti. született) mint a Szóthiszban lévő Hórusz'.

A szöveg a két istennő, Ízisz és Szóthisz viszonyában nem ontológiai azonosságot, hanem funkcionális azonosulást állapít meg, amit a több helyen alkalmazott „azonosító *m*” prepozíció is jelez – időleges, szituatív azonosítást kifejezve.⁵⁴ Ízisz a szövegben Ozirisz által szeretett hitvesként jelenik meg, termékenységi kontextusban, aki tőle fogant meg. Ebben az összefüggésben Szóthisz neve először egy szójáték révén bukkan fel: a *spd.t* alak egyfelől az istennő neve, másfelől *spd* 'élesnek lenni' jelentésű igének a *mtw.t* 'mag' nőnemű főnévvel nemben és számban egyeztetett participiumi alakja. Ez a jelentésátvitel feltehetően a csillag erős fényével is összefügg. Az így Szóthiszhoz is kapcsolt „éles magból” születik Hórusz, akit a szöveg egyszerre ír le úgy, mint aki Íziszből lép elő, ugyanakkor az *m* prepozíció melléknévi alakja (*imy*) révén Szóthisz istennőben lévőként is meghatároz. Ezáltal Hórusz anyja Ízisz (mint mítikus anyja) mellett Szóthisz (mint asztrális anyja) is lesz.

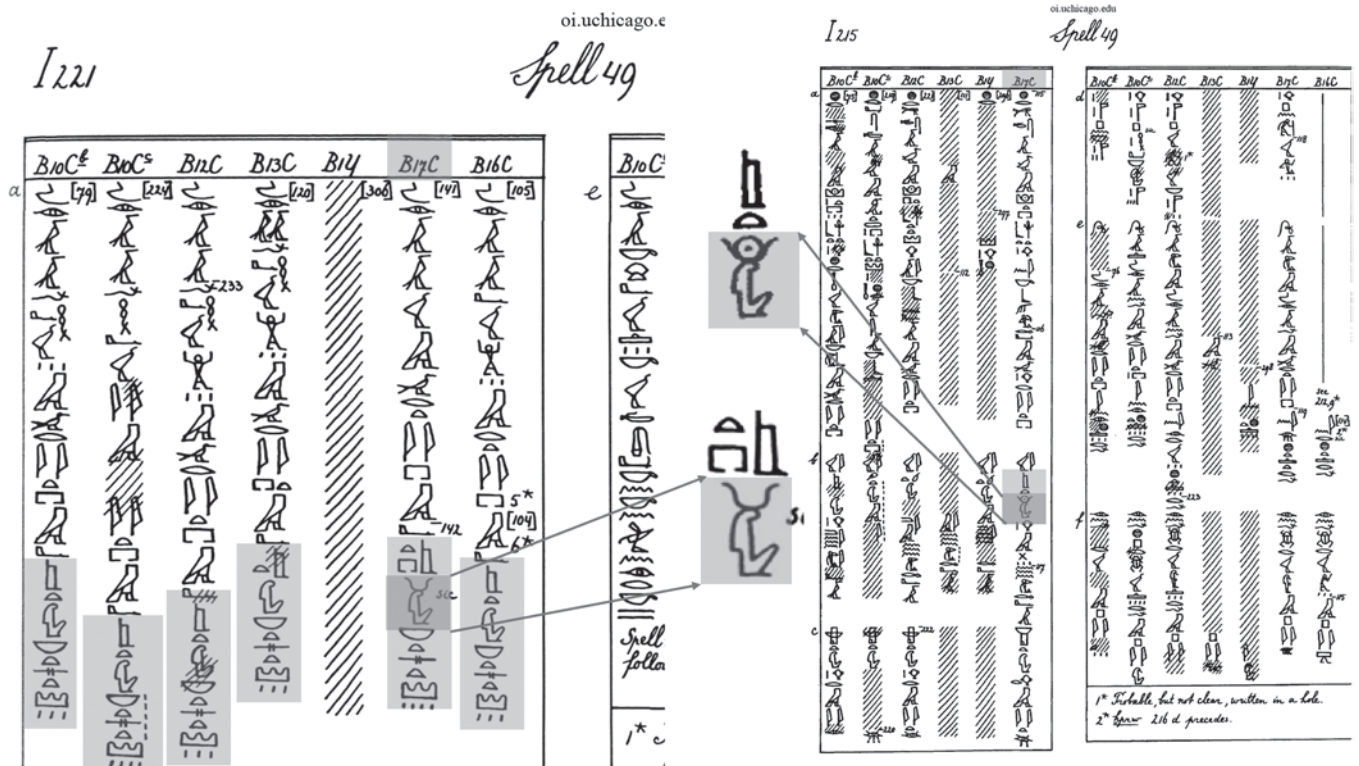


2. kép. PT 366 §§ 632a–d. A szerző összeállítása Sethe 1908, 341–342 nyomán

A *Koporsószovegek*ben tovább gazdagodnak Ízisz természetének azok az elemei, amelyekben más istennőkkel osztozik. Ezeket Brigitte Altenmüller gyűjtötte össze az egyiptomi szinkretizmusról írott monográfiájában, a *Koporsószovegek* tükrében.⁵⁵ Az alábbiakban ennek néhány példáját említem, a teljesség igénye nélkül.

A 30–41. mondásokból álló szekvencia több helyen a Hóruszsal azonosított halottat a Nyugatistennő (más variánsok szerint Maat) fiának nevezi,⁵⁶ miközben apjaként Ozirisz szerepel. Ezt illusztrálja a következő szövegrészlet a *Koporsószovegek* 32. mondásából (CT I, 104/105d–106a [spell 32]): [104/105d] *di=k rh. Ím.t nfr.t* [104/105e] *z3=k is pw* [106a] *msi.n=s n=k/msi.n M3 't* „Tudasd a Szép Nyugattal, hogy fiad ő (ti. Ozirisz), akit ő (a Szép Nyugat) szült neked /akit Maat szült”. Mivel a Nyugat szójelében (𓂏; R14) is megjelenő toll és a *maat*-toll (𓂏; H6) grafikailag azonos,⁵⁷ a Nyugatistennőt és az igazságot, rendet, egyensúlyt megszemélyesítő Maatot⁵⁸ már korán azonosították egymással. Ez az összefüggés – az Ízisz és a Nyugatistennő között korábban említett kapcsolat mellett – alapot adott az Ízisz–Maat azonosításnak is.⁵⁹

Ízisz és Hathor rokon természetét nemcsak az jelzi, hogy Ízisz felveszi Hathor egyik epithetonját – *nb.t zmi.t* 'a temetőnek is helyt adó sivatag széli zónájának úrnője'⁶⁰ – a *Koporsószovegek* 49. mondásában a CT I, 221a szöveghelyen,⁶¹ hanem egy ikonográfiai bizonyíték is, ugyanezzel a szövegnek egy variánsában. Nefery Deir el-Bersa-i koporsóján (CG 28087; B17C) ugyanis ugyanebben a kontextusban, illetve néhány versszakkal korábban is, Ízisz nevének szemantikai klasszifikátora⁶² egy Hathor attribútumait viselő istenalak (3. kép). Íziszt tehát az istennő trónt ábrázoló attribútuma (𓏏; Q1) helyett egy Hathor-tehénszarvakat (𓏏; F13; CT I, 215b, 221a



3. kép. Ízisz istennő nevének szemantikai klasszifikátorai Nefery Deir el-Bersa-i koporsóján (CG 28087; B17C). A szerző összeállítása de Buck 1935, 215 és 221 nyomán

[B17C]), vagy tehénzarak közt napkorongot (☉; F102: CT I, 215b [B17C]) a fején viselő alak sorolja az istennők jelentés-tani csoportjába.

Az idő előrehaladtával az Ízisszel szinkretisztikus alakot alkotó istennők száma tovább növekedett.⁶³ Megjegyzendő ugyanakkor, hogy ez a jelenség nem egyedi, hanem az egyiptomi vallásos gondolkodás fentebb ismertett tulajdonságai-ból eredeztethető – vagyis az (istenek) és istennők többségére is jellemző. Így például Hathornak sem volt számottevően kevesebb szinkretisztikus alakja.⁶⁴ Ahogyan Brigitte Altenmüller írja, Ízisz anyai és hitvesi szerepe olyannyira általános volt, hogy ennek köszönhetően talán nem is volt olyan egyiptomi istennő, akivel ne lehetett volna őt kapcsolatba hozni.⁶⁵

Jegyzetek

Köszönetem fejezem ki Bács Tamásnak (ELTE, Budapest), amiért jelen tanulmány korábbi változatát elolvasta, és értékes megjegyzéseivel segítette munkámat. Köszönöm továbbá Tamás Ábelnek (ELTE, Budapest), az *Ókor* folyóirat szerkesztőjének a kézirat gondos szerkesztését és a publikáció során nyújtott segítségét. Végezetül Lindner Gyulának (Pécsi Tudományegyetem) mondok köszönetet, amiért meghívott a „Közelítések Isishez – Egy mediterrán istennő arcai” című konferenciára, és ezzel ösztönzést adott a jelen tanulmány témájának kutatásához. A szövegben esetlegesen megmaradt hibákért és pontatlanságokért engem terhel a felelősség.

- 1 A témához lásd Eliade 1996 [1957]; Assmann 2001 [1984], első sorban 1–81.
- 2 Dunand–Zivie-Coche 2004 [1991], 15.
- 3 Eredetileg: „generosity towards alternative interpretations” (Kemp 2006, 7).
- 4 Kemp 2006, 7–8.
- 5 Hornung 2009 [2005], 140–141.
- 6 Hornung 2009 [2005], 195.
- 7 Hundley 2013; Hundley 2014.
- 8 Lesko 1991, 118; Assmann 2001 [1984], 81; Bickel 2020, 829.
- 9 Hornung 2009 [2005], 209.
- 10 „They adopt a »multiplicity of approaches« (Frankfort 1948: 4) in order to better encapsulate the complex divine and the complexity of perceived human encounters with it in its various aspects in various locales. Their concern lies not in strictly defining a deity nor in logically unifying all of its perceived aspects, since for them no description or portrait of a deity in its fullness exists or can exist. Rather they are often concerned with not neglecting any single aspect, and by extension understanding each element as part of the larger, more complex whole. Likewise, gathering all aspects would not encapsulate a deity, since they believe a deity may always be expressed in different ways and pick up new aspects.” (Hundley 2013, 71).
- 11 Hornung 2009 [2005], 40. Ugyanehhez a témához lásd még Jan-kuhn 1973; Baines 1985, 26–81.
- 12 Hornung 2009 [2005], 71. A szinkretizmus Egyiptomban jellemző formájáról lásd Hornung 2009 [2005], 70–78; Bonnet 1999 [1939]; Baines 1999.
- 13 Bonnet 1999 [1939], 189; *RÄRG*, 239b, idézi pl. Hornung 2009 [2005], 71.
- 14 Ehhez első sorban lásd Assmann 1977, különösen 34–39; Goebis 2002, különösen 38–42, 50–54.
- 15 *LGG* V, 10b–11c. Ha istenről legújabban lásd Jasper 2023; a korábbi szakirodalom áttekintéséhez lásd uo. 185, 1. jegyzet; Ha és

Mivel az Ozirisz-mítoszban az egyiptomi társadalmi és családi viszonyok széles spektruma leképződik, és a legkülönbébb emberi kapcsolatok prototípusai jelennek meg – apáról fiúra történő öröklés, halotti kultusz ápolása, testvéri és szülő-gyermek kapcsolatok, házasság, hűtlenség, homoszexualitás, anyaság, születés, különféle életszakaszok, betegség, mágia, szolidaritás és más morális értékek, szeretet, féltékenység, gyilkosság, bosszú, igazságszolgáltatás –,⁶⁶ nem lehet véletlen, hogy éppen e a két istenség, Ízisz és Ozirisz kultusza futott be kiemelkedően hosszú és jelentős karriert.

Ozirisz természetének közös vonásairól és szinkretisztikus kapcsolatokról lásd Jasper (előkészületben).

- 16 Feltehetően Ha istenre utalnak azok a díszített gerzei edényeken (D[ecorated]-ware=D[íszített]-áru, Nagada IIC/D–IIICI kor, Kr. e. 3600–3100; datálás Uildriks 2018, 157 nyomán) és 0. dinasztiai kultikus tárgyakon (pl. Skorpió-buzogányfej, Nagada IIIA–B, Kr. e. 3300–3200; datálás Midant-Reynes–Tristant 2025, 78, 58. ábra nyomán) látható kettő-öt hegyecsúcsot egy standardon (azaz kultuszjelvényt hordozó rúdon) megjelenítő ábrázolások
-  (Petrie 1920, 23. tábla nyomán; a témában lásd még Newberry 1913a; 1913b; Petrie 1920, 19–20, 19–23. táblák; a gerzei edények ikonográfiájához újabban lásd Graff 2009; 2016), amelyek két vagy három hegyecsúcsot standardon ábrázoló változatai a Ha isten nevét jelző logogrammává válhattak: .
- 17 A legkorábbi, biztosan Ha nevét említő források korai dinasztikus kori pecséthengereken szereplő személynevek voltak az 1–2. dinasztia idejéből (Kr. e. c. 3100–2650; vö. BM EA 52838: Kaplony [1963] vol. 2, 1162 [542]; [1963] vol. 3, 108. tábla, 542. ábra; valamint [1963] vol. 2, 1129 [273]; [1963] vol. 3, 73. tábla, 273. ábra.)
- 18 *RÄRG*, 568a–576a; Griffith 1982; *LGG* II, 528c–569c.
- 19 Ozirisz legkorábbi megjelenése a hivatalos egyiptomi panteonban Neferirkare Kaki idejéből ismert (5. dinasztia, Kr. e. 2475–2455), vö. Nuzzolo 2021. Ezt időben megelőző nem-szöveges, Oziriszre utaló források szintéziséhez lásd Smith 2017, 107–114 (3.1. alfejezet).
- 20 A jelenség egy izgalmas példája található Imiszeba 20. dinasztia végi sírjában (65. sz. thébai sír; PM I², 1, 129–132; Kampp 1996, 285–287; Bács 1998; legújabban Bács 2025), ahol egy szalagfelirat liturgikus szövegében Ozirisz helyett Ha az az isten, aki a halottat a túlvilágon fogadja, ahol a halott szolgál neki és dicsőíti őt, az isten pedig integrálja a halottat a túlvilági megdicsőült lelkek közösségbe; bővebben lásd Jasper 2025.
- 21 PM I², 1, 298–300; Kampp 1996, 480–483; Epigraphic Survey 1980.
- 22 PM I², 1, 298 [4]; Epigraphic Survey 1980, 21A tábla, cols. 3–4; Jasper (előkészületben), § 3.5. A szöveg kiegészítése a *Halottak könyve* 40. fejezetének egyedül Ré 19. dinasztiai leideni papiruszáról ismert A része alapján (Leiden, Rijksmuseum van Oudheden, T. 5; TM 134348), amely az egyetlen Ptolemaios-kor előtti példa arra, hogy Ha epithetonjában előforduljon az *imy* ’-ban, -ben lévő’ prepozícióból képzett melléknév: Jasper (előkészületben), § 3.6.
- 23 Smith 2017, 204, 240–244 (§ 4.14.2).

- 24 *Artemis liturgikus papirusz* (pLouvre E 3135 & pVienna KH ÄS 3871; TM 52228, késői Ptolemaios-kor – korai római kor): Dieleman 2012 és 2015; Jasper (előkészületben), § 3.8.
- 25 *Órák könyve* (pBM EA 10569; TM 57271; korai Ptolemaios-kor, Kr. e. 3. sz.): Faulkner 1958; a papirusz újabb publikációját Giuseppina Lenzo készíti elő. A konkrét szövegrészhez lásd még Jasper (előkészületben), § 3.9. Noha a 'Ha'-olvasat bizonytalan a papiruszon található *lacuna* miatt épp a három hegycsúcsot ábrázoló jelenél, a standard jelenléte és a Nyugati-hegyre történt utalás Ha istent jelzi (vö. Faulkner 1958, *11, m jegyzet).
- 26 *RÄRG*, 326a–332a; Bergman 1980; *LGG* I, 61b–79b; a jelen írásban tárgyalt témához lásd még mindenekelőtt Münster 1968.
- 27 Altenmüller 1975, 176–179.
- 28 Witt 1971; Alvar 2008; Gasparini–Veymiers 2018.
- 29 Plutarchos, *De Iside et Osiride* 12–19; magyarul Wojtilla Ágnes és Bollók János fordításában, *Isis és Osiris* címmel olvasható (Budapest, 1976).
- 30 Arról, hogy az egyiptomi mítoszokból hiányzik az egységes narratív váz, és hogy a mítoszok építőkövei, az ún. mitémák különböző műfajú szövegekben elszórtan jelennek meg, ahol az adott szöveg kontextusának és funkciójának megfelelően a mítikus szereplők, tárgyak és helyszínek közötti kapcsolatok tovább variálódhatnak, újabban lásd Goebis 2002; 2013; Goebis–Baines (2018) áttekinti a korábbi szakirodalmat is.
- 31 A *Piramisszövegek* keletkezésének és első fizikai megjelenésének szociokulturális hátteréről, az őket alkotó formulák tipológiájáról, a bennük megjelenő különféle teológiai hagyományok eredetéről, valamint a szövegek tartalma és az őket befogadó tér közötti kapcsolatról újabban lásd pl. Mathieu 2018, 7–34; magyar nyelven összefoglaló jelleggel lásd Jasper 2020.
- 32 A *Koporsószövegekre* vonatkozóan hasonló összegzéshez lásd Altenmüller 1975, 176–179.
- 33 PT 42 § 32b; PT 268 § 371c; PT 406 § 707a; PT 413 § 734b; PT 555 § 1375a; PT 661 § 1873b; PT 689 § 2089a; PT 698C.
- 34 PT 218 § 164a–b; PT 357 § 584a–b; PT 357 § 592a; PT 468 § 898a; PT 535 § 1280a–c; PT 593 § 1630a–d; PT 670 § 1981a–c; PT 694A § 2144a–b; PT 701A § 2192a–b.
- 35 PT 259 § 313a–c; PT 482 § 1004d; PT 535 § 1281a–b; PT 670 § 1973a–b; PT 674 § 1997; PT 701A § 2192a–b.
- 36 PT 219 § 172a–b; PT 364 § 610c; PT 366 § 628a.
- 37 PT 593 § 1635b–1636b.
- 38 PT 511 § 1154a; PT 518 § 1199a–1200b; PT 609 § 1703a–c; PT 669 § 1965a–c.
- 39 PT 356 § 577a; PT 461 § 872a; PT 477 § 960c; PT 505 § 1089a–d; PT 532 § 1255c–d; PT 534 § 1265a; PT 593 § 1630a–d; PT 619 § 1750c; PT 667B § 1951b; PT 690 § 2098b; PT 691C § 6–7.
- 40 PT 362 § 606a–d.
- 41 PT 600 § 1655a–b.
- 42 PT 217 § 155a–d; PT 482 §§ 1004–1006; PT 511 §§ 1153–1155; PT 676 § 2009a–d.
- 43 PT 222 § 210a–c; PT 269 § 379c; PT 474 §§ 939a–942a; PT 548 § 1347a–b; PT 572 § 1472a–c; PT 553 §§ 1361–1362; PT 474 §§ 939–941; PT 461 §§ 871–872; PT 480 § 996a–c.
- 44 PT 4–5 § 3b–e.
- 45 *RÄRG*, 743a–744b; Kákossy 1984; *LGG* VI, 291a–296a.
- 46 *RÄRG*, 736b–739b; Kurth 1982; *LGG* III, 535a–540a; Billing 2002.
- 47 *RÄRG*, 277a–282b; Daumas 1977; *LGG* V, 75b–86b.
- 48 *RÄRG*, 22b–23a; Hornung 1975; *LGG* I, 362a–366c.
- 49 *Wb.* III, 445.8–12.
- 50 A témában újabban lásd Nyord 2015.
- 51 Billing 2002, II.4–5. fejezetek.
- 52 Mathieu 2018, 26.
- 53 A szöveg királyi és királynéi piramisokban megjelenő párhuzaimaihoz lásd Mathieu 2018, 303, 1116. jegyzet.
- 54 Malaise–Winand 1999, 321–322, § 514.
- 55 Altenmüller 1975, 176–179.
- 56 A CT I, 106a szöveghelye a B1P, T1L, S1C, S2C jelzetű koporsókon Maatot nevezi meg a halott anyjaként; minden további szövegváltozatban az =s SG3F szuffixum a Szép Nyugatnak (*imn.t nfr:t*) nevezett Nyugatistennőre utal. Adriaan de Buck jelölési rendszerében a *Koporsószövegeket* tartalmazó koporsók *siglum*-jainak első eleme a lelőhely kezdőbetűjét jelöli (B = Deir el-Bersa, T = Théba; S = Sziut/Aszjút), míg az utolsó elem az őrzési helyre utal (P = Párizs, L = London, C = Kairó). A két betű közötti szám az adott lelőhelyről származó koporsó sorsszámát jelzi. A koporsók feltárt számát és tulajdonosaik nevét is tartalmazó listáját lásd CT I, xvii–xviii.
- 57 A hieroglif jeleket a Gardiner 1957^{3R}-ben szereplő, betűből és számból álló kódjuk alapján adom meg, amely jelek különböző szemantikai kategóriáit (A–Aa), valamint azok csoporton belüli sorsszámát tartalmazza.
- 58 *RÄRG*, 430a–434a; Helck 1980; *LGG* III, 222b–228b.
- 59 A témában lásd Baines 1985, 26–28, hivatkozva Jankuhn 1973-ra.
- 60 *LGG* VIII, 368b [B8].
- 61 CT I, 221a [spell 49].
- 62 A szemantikai klasszifikátorok a jelentésközvetítő és hangjelölő funkció betöltésére egyaránt képes hieroglif jelek azon a csoportját alkotják, amelyek a szavakban nem rendelkeznek hangértékkel, hanem a szó végén állva grafikai alakjuk által közvetített jelentésüknek megfelelő szemantikai kategóriákba sorolják azokat. Bővebben lásd Polis 2018, 310–312.
- 63 Münster 1968.
- 64 A jelenséget Hathor kapcsán talán John C. Darnell (1997) mutatja be legemblematikusabban. Az istennő *Koporsószövegekben* megjelenő szinkretisztikus alakjaihoz lásd Altenmüller 1975, 130–136.
- 65 Altenmüller 1975, 176.
- 66 Lásd például Bickel 2020, 826–827.

Bibliográfia

Rövidítések

- AAALiv = *Annals of Archaeology and Anthropology* (Liverpool–London)
- AltorForsch = *Altorientalische Forschungen* (Berlin)
- ARG = *Archiv für Religionsgeschichte* (Leiden)
- GM = *Göttinger Miszellen* (Göttingen)
- JAIE = *Journal of Ancient Egyptian Interconnections* (Tucson)
- JANER = *Journal of Near Eastern Religions* (Leiden)
- LÄ = Helck, W. – Otto, E. – Westendorf, W. (szerk.) 1975–1986. *Lexikon der Ägyptologie*, 7 kötet. Wiesbaden.
- LGG = Leitz, C. (szerk.) 2002–2003. *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*, 8 kötet. Leuven.
- LingAeg = *Lingua Aegyptia* (Göttingen)
- MDAIK = *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo* (Wiesbaden–Mainz)
- PM I², 1 = Porter, B. – Moss, R. L. B. 1960^{2R}. *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings I: the Theban Necropolis. Part 1: Private Tombs*. (2., javított és bővített kiadás). Oxford.
- RÄRG = Bonnet, H. 1952. *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*. Berlin.
- RHR = *Revue de l'histoire des religions* (Paris)
- SAK = *Studien zur altägyptischen Kultur* (Hamburg)
- TLA = *Thesaurus Linguae Aegyptiae*. <http://aaew.bbaw.de/tla/>
- VarAeg = *Varia Aegyptiaca* (San Antonio, Tex.)
- Wb. = Erman, A. – Grapow, H. 1926–1963. *Wörterbuch der ägyptische Sprache*, 5 kötet. Leipzig–Berlin.
- ZÄS = *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* (Leipzig–Berlin)

Szakirodalom

- Altenmüller, B. 1975. *Synkretismus in den Sargtexten*. Wiesbaden.
- Alvar, J. 2008. *Romanising Oriental Gods: Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*. Leiden. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004132931.i-486>
- Assmann, J. 1977. „Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten”: *GM* 25, 7–43.
- Assmann, J. 2001 [1984]. *The Search for God in Ancient Egypt*. Ford. David Lorton. Ithaca, NY – London (eredetileg: *Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*. Urban Taschenbücher 366. Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz, 1984).
- Bács, T. A. 1998. „First Preliminary Report on the Work of the Hungarian Mission in Thebes in Theban Tomb N° 65 (Nebamun/Imiseba)”: *MDAIK* 54, 49–64.
- Bács, T. A. 2025. „The Editing of a Theban Tomb-chapel: Intellectual Posturing or Knowledgeable Archiving?”: F. Albert – C. Ragazzo (szerk.): *Questions sur la scripturalité égyptienne: Des registres graphiques aux espaces d'écriture*. Le Caire, 371–388. <https://doi.org/10.2307/jj.38092616.18>
- Baines, J. 1985. *Fecundity Figures: Egyptian Personification and the Iconology of a Genre*. Warminster, Wiltshire.
- Baines, J. 1999. „Egyptian Syncretism: Hans Bonnet's Contribution”: *Orientalia* 68/3, 199–214.
- Bergman, J. 1980. „Isis”: *LÄ* III, cols. 186–203.
- Bickel, S. 2020. „Gods, Mythology, and Cosmology”: I. Shaw – E. Bloxam (szerk.): *The Oxford Handbook of Egyptology*. New York, NY, 820–832. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199271870.013.47>
- Billing, N. 2002. *Nut: The Goddess of Life in Text and Iconography*. Uppsala.
- Bonnet, H. 1999. „On Understanding Syncretism” (ford. John Baines): *Orientalia* 68/3, 181–198 (eredetileg: „Zum Verständnis des Synkretismus”: *ZÄS* 75, 1939, 40–52). <https://doi.org/10.1524/zaes.1939.75.jg.40>
- Buck, A. de. 1935. *The Egyptian Coffin Texts I: Texts of Spells 1–75*. Chicago.
- Darnell, J. C. 1997. „The Apotropaic Goddess of the Eye”: *SAK* 24, 35–48.
- Daumas, F. 1977. „Hathor”: *LÄ* II, cols. 1024–1033.
- Dieleman, J. 2012. „The Artemis Liturgical Papyrus”: J. F. Quack (szerk.): *Ägyptische Rituale der griechisch-römischen Zeit*. Tübingen, 171–183.
- Dieleman, J. 2015. „Scribal Bricolage in the Artemis Liturgical Papyrus”: B. Backes – J. Dieleman (szerk.): *Liturgical Texts for Osiris and the Deceased in Late Period and Greco-Roman Egypt – Liturgische Texte für Osiris und Verstorbene im spätzeitlichen Ägypten. Proceedings of the colloquiums at New York (ISAW), 6 May 2011, and Freudenstadt, 18–21 July 2012*. Wiesbaden, 217–232.
- Dunand, F. – Zivie-Coche, C. 2004 [1991]. *Gods and Men in Ancient Egypt 3000 BCE to 395 CE*. Ford. David Lorton. Ithaca, NY – London (eredetileg: *Dieux et hommes en Égypte 3000 av. J. C. 395 apr. J.-C.* Paris, 1991)
- Eliade, M. 1996 [1957]. *A szent és a profán*. Ford. Berényi Gábor. Budapest (eredetileg: *Das Heilige und das Profane*. Hamburg, 1957)
- Epigraphic Survey, The. 1980. *The Tomb of Kheruef: Theban Tomb 192*. Chicago.
- Faulkner, R. O. 1958. *An Ancient Egyptian Book of Hours (Pap. Brit. Mus. 10569)*. Oxford.
- Frankfort, H. 1948. *Egyptian Religion: An Interpretation*. New York, NY. <https://doi.org/10.7312/fran90336>
- Gardiner, Sir A. 1957^{3R}. *Egyptian Grammar: Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs* (3., átdolgozott kiadás). Oxford.
- Gasparini, V. – Veymiers, R. (szerk.) 2018. *Individuals and Materials in the Greco-Roman Cults of Isis: Agents, Images and Practices. Proceedings of the VIth International Conference of Isis Studies (Erfurt, May 6–8 – Liège, September 23–24 2013)*. Leiden–Boston. <https://doi.org/10.1163/9789004381346>
- Goebis, K. 2002. „A Functional Approach to Egyptian Myth and Mythemes”: *JANER* 2, 27–59. <https://doi.org/10.1163/156921202762733879>
- Goebis, K. 2013. „Egyptian mythos as logos: An Attempt at a Redefinition of »Mythical Thinking«”: E. Frood – A. McDonald (szerk.): *Decorum and Experience: Essays in Ancient Culture for John Baines*. Oxford, 127–134.
- Goebis, K. – Baines, J. 2018. „Functions and Uses of Egyptian Myth”: *RHR* 235/4, 645–681. <https://doi.org/10.4000/rhr.9334>
- Graff, G. 2009. *Les peintures sur vases de Naqada I – Naqada II : Nouvelle approche sémiotique de l'iconographie prédynastique*. Leuven. <https://doi.org/10.2307/j.ett9qdz5x>
- Graff, G. 2016. „The Iconography on Decorated Ware. L'iconographie des Decorated Ware”: G. Graff – A. Jimenez Serrano (szerk.): *Préhistories de l'écriture : Iconographie, pratiques graphiques et émergence de l'écrit dans l'Égypte prédynastique. Prehistories of Writing: Iconography, graphic practices and emergence of writing in Predynastic Egypt*. Aix-en-Provence, 47–61. <https://doi.org/10.4000/books.pup.40963>
- Griffith, J. G. 1982. „Osiris”: *LÄ* IV, cols. 623–633.
- Helck, W. 1980. „Maat”: *LÄ* III, cols. 1110–1119.
- Hornung, E. 1975. „Amentet”: *LÄ* I, col. 223.
- Hornung, E. 2009 [2005]. *Az egy és a sok: Az óegyiptomi istenvilág*. Ford. Bechtold Eszter. Budapest (eredetileg: *Der Eine und die Vielen: Altägyptische Götterwelt*. Darmstadt, 2005).

- Hundley, M. B. 2013. „Here a God, There a God: An Examination of the Divine in Ancient Mesopotamia”: *AltOrForsch* 40/1, 68–107. <https://doi.org/10.1524/aof.2013.0005>
- Hundley, M. B. 2014. „Divine Fluidity? The Priestly Texts in their Ancient Near Eastern Contexts”: L. Trevaski – F. Landy – B. Bibb (szerk.): *Text, Time, and Temple: Literary, Historical and Ritual Studies in Leviticus*. Sheffield, 16–40.
- Jankuhn, D. 1973. „Maat die Herrin des Westens”: *GM* 8, 19–22.
- Jasper, K. 2023. „The Concept of the Desert Embodied by the God Ha, »Lord of the West«: The Meaning of the Words *zmj.t*, *sp3.t*, *h3s.t*, and *jmn.t* in the Sources Mentioning Ha”: *JAEI* 39, 161–194.
- Jasper, K. 2025. „Text Sharing’ 1: The Utterances of the God Ha in the adjacent Tombs of Hapuseneb (TT 67) and Imiseba (TT 65)”: B. J. Irsay-Nagy – K. Jasper (szerk.): *From the Horizon of Thebes: Studies in Honour of Tamás A. Bács*. Wallasey, 137–158.
- Jasper, K. (előkészületben). „Hypostases: The God Ha in Relation to Horus, Osiris, Heka, and Min across Varied Contexts of Association”: *ARG*.
- Kákossy, L. 1984. „Sothis”: *LÄ* V, cols. 1110–1117.
- Kampp, F. 1996. *Die thebanische Nekropole: zum Wandel des Grabgedankens von der 18. bis zur 20. Dynastie*. Mainz.
- Kaplony, P. 1963. *Die Inschriften der ägyptischen Frühzeit*, 3 kötet. Wiesbaden.
- Kemp, B. J. 2006. *Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization*, 2., javított kiadás. London.
- Kurth, D. 1982. „Nut”: *LÄ* IV, cols. 535–541.
- Lesko, L. H. 1991. „Ancient Egyptian Cosmogonies and Cosmologies”: B. E. Shafer (szerk.): *Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths, and Personal Practice*. Ithaca, NY – London, 88–122.
- Malaise, M. – Winand, J. 1999. *Grammaire raisonnée de l'égyptien classique*. Liège.
- Mathieu, B. 2018. *Les textes de la pyramide de Pépy Ier : Traduction*. Le Caire.
- Midant-Reynes, B. – Tristant, Y. 2025. *Guide de l'Égypte prédynastique*. Guide de sites archéologiques. Le Caire. <https://doi.org/10.2307/jj.38092615>
- Münster, M. 1968. *Untersuchungen zur Göttin Isis vom Alten Reich bis zum Ende des Neuen Reiches*. Berlin.
- Newberry, P. E. 1913a. „Some Cults of Prehistoric Egypt”: *AAALiv* 5, 132–136.
- Newberry, P. E. 1913b. „List of Vases with Cult-signs”: *AAALiv* 5, 137–142.
- Nuzzolo, M. 2021. „The Appearance of Osiris: A Case of Royal Patronage or a Bottom up Process?”: M. Franci – S. Ikram – I. Morfini (szerk.): *Rethinking Osiris: Proceedings of the International Conference, Florence, Italy 26–27 March 2019*. Rome, 111–146.
- Nyord, R. 2015. „Scribes of the Gods in the Coffin Texts”: G. Miniaci – W. Grajetzki (szerk.): *The World of the Middle Kingdom Egypt (2000–1550 BC): Contributions on Archaeology, Art, Religion, and Written Sources I*. London, 273–307.
- Petrie, W. M. F. 1920. *Prehistoric Egypt: Illustrated by over 1000 Objects in University College, London*. London.
- Polis, S. 2018. „The Function and Toposyntax of Ancient Egyptian Hieroglyphs: Exploring the Iconicity and Spatiality of Pictorial Graphemes”: *Signata* 9, 291–363. <https://doi.org/10.4000/signata.1920>
- Sethe, K. 1908. *Die altägyptischen Pyramidentexte nach den Papierabdrücken und Photographien des Berliner Museums I*. Leipzig.
- Smith, M. 2017. *Following Osiris: Perspectives on the Osirian Afterlife from Four Millennia*. Oxford – New York, NY. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199582228.001.0001>
- Uildriks, M. 2018. „Building a Predynastic: The Construction of Predynastic Galleys”. *JAEI* 17, 156–172.
- Witt, R. E. 1971. *Isis in the Graeco-Roman World*. Aspects of Greek and Roman Life. Ithaca, NY.

Kulin Veronika a Pécsi Tudományegyetem Klasszika-filológia Tanszékének oktatója. Kutatási területe: görög mitológia és vallás.

E-mail: kulin.veronika@pte.hu

ORCID: 0009-0001-8758-4074

Absztrakt: Hérodotos a *Historiai* II. könyvében Isis istennőt Démétérrel azonosítja. A tanulmány ennek az azonosításnak a hátterét, lehetséges okait részben a vallástörténet eredményeinek, részben Hérodotos istenekről alkotott fogalmainak fényében igyekszik feltárni. A kérdés tárgyalása során a teológia, a mitológia, a genealógia, az ikonográfia és a kultusz adatait vizsgálva, továbbá a kognitív vallástudomány fogalmait is segítségül hívva a rítus központi jelentősége bontakozik ki. Démétér és Isis szomorú istennők, akiknek gyászát megjelenítették a rítusban (a Thesmophorián, illetve Osiris gyász-ünnepein). Az, hogy a két nevet Hérodotos felcserélhetőként kezeli, a történetíró-kutató (implicit) teológiai gondolkodására, és általában a görög politeizmus istenfogalmára is fényt vet. Hérodotos az istenek karakterjegyeit és a népek istentiszteleti szokásait a *nomos* fogalomkörébe utalja, tehát kultúrafüggő jelenségekként tekint rájuk, miközben magát az isteni szférát univerzálisnak tünteti föl. A tanulmány végül Démétér jelentőségét a *Historiai* nem egyiptomi kontextusú szakaszaiban veszi szemügyre, rámutatva az Isis-Démétér azonosítás fontosságára a perzsa háborúk összefüggésében.

Kulcsszavak: Isis, Démétér, Hérodotos, politeizmus, perzsa háborúk

DOI: <https://doi.org/10.63872/EBIR8357>

Isis, Démétér, Thesmophoria Hérodotos sokistenhite

Kulin Veronika

Bevezetés

Isis istennőt a görögök minden bizonnyal régóta ismerték már, amikor Hérodotos az egyiptomi beszámolóját írta és előadta. Legalábbis azok a görögök, akik az egyiptomiak közelében éltek, velük kereskedtek, hadseregük kötelékeiben zsoldosként szolgáltak, országukat akár turistalelkülett, akár tudást, tapasztalatot gyűjteni vágyván bejárták.¹ Ha ezek a kapcsolatok nem léteztek volna, Hérodotosnak nem lett volna esélye részletes leírást adni a csodált országról: információit bizonyára részben Egyiptomban élő görögöktől, részben görögül beszélő egyiptomiaktól vehette, hiszen – a jelek arra mutatnak – ő maga nem beszélt idegen nyelveken.² Bármiféle forrása is volt, mindaz, amit az istennőről a művében olvasni lehet, összetett értelmezési és fordítási folyamat eredménye. Nem Isist fogjuk belőle jobban megismerni, hanem egyrészt azt, hogyan látták őt az ott élő görögök, illetve hogyan igyekeztek láttatni az egyiptomiak, másrészt azt, Hérodotos miként gondolkodott az idegen és hazai istenekről és az istenekről általában.³ Így az Isisről a *Historiaiban* formált képet az egész mű gondolatvilágának összefüggésében is érdemes megvizsgálni.

Hérodotos adatai

A *Historiai* II. könyvének olvasója elszórva találkozik Isisszel kapcsolatos információkkal.⁴ Megtudhatja, hogy Isis – Osirisszel együtt, akivel közösen uralkodnak az alvilágban (II. 123) – Egyiptom legfontosabb istensége (II. 40, 1), akit az országban mindenhol tisztelnek (II. 42, 2);⁵ továbbá, hogy a tehén az istennő szent állata (ezért tehenet nem is áldoznak neki), és tehéniszarvat viselő nőalakként ábrázolják, mint a hellének Iót (II. 41, 1–2).⁶ Megismeri – Egyiptom legnagyobb ünnepei között – az istennő Busirisban tartott ünnepét, az áldozat lefolyását, és azt, hogy közben a résztvevők – a gyász gesztusaként – magukat verik (II. 40. 4 és II. 61, 1). Hogy miért gyászolnak, azt hangsúlyosan elhallgatja a történetíró: ezt „nem szabad (*ou hosion*)” elmondania.⁷

Hérodotos le is fordítja az istennő nevét: „görög nyelven Isist Démétérnek mondják” (II. 59, 2). Amikor a Butó városában fekvő Chemmis nevű úszó sziget „Apollón”-szentélyéhez kapcsolódóan ismertet egy mítoszt, néhány más istennevet is megfelelően egymásnak: „Egyiptomi nyelven Apollónt Hórosnak, Démétért Isisnek, Artemist Bubastisnek mondják” (II. 156, 5), s máshol az is kiderül, hogy Dionysos viszont Osirisszel azonosítható (II. 42, 2).⁸ Információi szerint Isis/Démétér a gyermekét, Hórost/Apollónt Létó gondjaira bízta, aki a gyermeket ezen a szigeten rejtette el az őt halálra kereső Typhón elől. Ebből is látszik, hogy az egyiptomiak szerint Apollón és Artemis

Isisnek (Déméternek) és Dionysosnak (Osirisnek) a gyermekei (II. 156).

Hogy a két név (Isis és Déméter) szabadon felcserélhető, az a Rhampsinitosról szóló történetből és a hozzá kapcsolódó rítus leírásából világos (II. 122–123): az egyiptomi történetet és az egyiptomi rítust úgy mutatja be, hogy közben végig Déméternek nevezi az istennőt.⁹ Hasonlóan összemosódik a két név (és a két istenalak) abban a mondatban, ahol Déméter ünnepéről (*teleté*) van szó (II. 171):

*Ezen a tavon [ti. a saisi „Athéna”-szentély területén található tavon] mutatják be éjszaka az ő [a Hérodotos által meg nem nevezett istenség] szenvedéseit, amit az egyiptomiak misztériumoknak neveznek. Bár többet tudok ezekről a dolgokról, hogy hogy is vannak, legyen lakat a számon. Déméter ünnepével kapcsolatban is, amelyet a görögök Thesmophoriának neveznek, legyen lakat a számon, kivéve amennyit arról még el szabad mondanom.*¹⁰

Ezt az ünnepet – folytatja Hérodotos – Danaos lányai tanították meg a Peloponnésoson élő pelasgoknak. Minderre alább még visszatérek, itt egyelőre arra érdemes figyelni, hogy „Déméter ünnepé” eszerint egyiptomi eredetű, tehát ebben a mondatban nem a görög Thesmophoriáról van szó, hanem Isis ünnepéről, amelyre egy korábbi helyen mint titok övezte szertartásra már utalt.

Mivel a „Démétert” és az „Isist” Hérodotos ennyire egy istennő két neveként használja, a többi könyvben előforduló helyeket is érdemes lesz tanulmányozni, ahol Déméter neve szerepel, de a kontextus nem egyiptomi. Előbb azonban éppen ezt a kérdést szeretném közelebbről megvizsgálni: miért azonosítható ez a két istennő egymással? A kérdés védelemre szorul: ha Hérodotos nem ad erről felvilágosítást, akkor csak szövegen kívüli forrásokból lehet kiindulni, ami kockázatos vállalkozás. Azért, mert ilyen forrásokból temérdek gyűjthető, és a magyarázatot kereső kutató jobbra az azonosítást alátámasztó adatokat fogja kiválogatni annak érdekében, hogy sikerrel járjon a kísérlete.¹¹ Mégsem mondanék le arról, hogy foglalkozzam ezzel a problémával, hiszen a mai olvasót ez a magától értetődő névkeverés zavarhatja a leginkább. Inkább egy kicsit módosítva teszem föl a kérdést: Hérodotos szövegéből mi derül ki arról, hogy ő hol láthatott hasonlóságot a két istennő között, és melyek azok az aspektusok, amelyeknek különbözősége nem indította őt arra, hogy az azonosítást megkérdőjelezze?

Isis és Déméter – az azonosítás eredete

Hérodotos fogalmazásmódjából kitűnik, hogy a megfeleltetés nem tőle származik: „Isis pedig a hellének nyelvén Déméter” (II. 59. 2); „Egyiptomi nyelven ... Démétert Isisnek mondják” (II. 156).¹² Mint fentebb láttuk, hasonló azonosításokat más istenekkel kapcsolatban is említ, ám sehol sem tér ki arra a kérdésre, hogy miért egyenlők ezek az istenek egymással.¹³ Úgy fordítja le a neveket, mintha köznevek lennének. Görög és nem görög isteneket máshol is azonosít – ezekben az esetekben is világos, hogy már bevett, elterjedt megfeleltetésekről van szó.¹⁴

Ha a „teológia” szemszögéből nézzük, Isis és Déméter között kevés hasonlóságot fedezhetünk föl. Az ókori Egyiptom

kutatói arról tájékoztatnak, hogy Isis ugyan anyaistennő, de nem kifejezetten a termékenység kötődik hozzá, nem „Földanya”.¹⁵ Az az Isis ugyan, akit Hérodotos korában tiszteltek, sok funkciót magához vont már, és nem egy egyiptomi istennővel olvadt össze, funkciója mégis döntően a fáraó anyjaként ragadható meg: a trón megtestesítője, a királyi hatalom mint pozíció megszemélyesítője.¹⁶ Nem jellemző rá az, ami Déméternek meghatározó vonása: a gabonatermesztés, a Föld termékenysége.¹⁷ A mitológiában Isis feleség és anyja – míg Déméternek a feleségoldala nem jelentős.¹⁸ Zeusszal való kapcsolata nem házasság, nem játszik szerepet benne a hitvesi hűség (ami Isisre annyira jellemző).¹⁹ Nem is beszélve Isis égikirálynő-aspektusáról, ami a Déméter-alakból teljesen hiányzik.²⁰

Ha a genealógiai kapcsolatokat nézzük, az azonosítás még kevésbé meggyőző. A fent említett történetben Apollón (Hóros) Déméter (Isis) gyermeke, ami a görög hagyományban sehol sem bukkan fel, ahogyan az sem, hogy Dionysos (Osiris) és Déméter (Isis) házaspár lennének, akik az Alvilágban uralkodnak.²¹ Érdekes, hogy Hérodotosban nem merül fel (legalábbis nem hozza szóba a lehetőséget), hogy Isist akkor inkább Létóval (Apollón „görög” anyjával), Osirist pedig Zeusszal (Apollón apjával) azonosítsa, vagy éppen az, hogy Hórost helyettesítse be valaki mással. Az egész mitikus családi kapcsolatrendszerhez csak egyetlen görög megerősítő adatot tud felhozni, azt ti., hogy Aischylos Déméter leányának nevezi Artemist (tehát Létó helyére Déméter lép), de ezt is úgy értelmezi, hogy Aischylos innen, az egyiptomi történetből vette („rabolta”) ezt a változatot.²² Úgy tűnik, a mitológia és a mitikus genealógia különbsége Hérodotosnak nem okoz megütközést: az egyiptomi történetet és családi viszonyokat inkább mitikus variánsként kezeli.²³

Minthogy Isis ikonográfiája – az említett tehén-szarvakat viselő nőalak – Déméter ábrázolási hagyományában nem ismert, maradnak a rítusok, amelyekben az azonosítást előmozdító párhuzamosságokat lehet felkutatni. Plutarchos az *Isis és Osiris*-ben éppen ezt emeli ki (378d–e):

*a helléneknél sok hasonló dolog történik körülbelül ugyanazon időpontban, mint amiket az egyiptomiak csinálnak az Isis-szentélyekben. Athénban ugyanis az asszonyok a földön ülve böjtölnek a Thesmophorián, a boiótok pedig (...) az ünnepet fájdalmasnak (epachthé) nevezik, mivel Déméter Koré alászállása miatt gyászban (achei) volt.*²⁴

A „körülbelül” megegyező időpont a vetés időszakára utal (az őszi második felében, a mi október–november hónapjainkban): ekkor ünnepelték Hellasban a Thesmophoriát, Déméter egyik legfontosabb ünnepét, és erre az időszakra esett Egyiptomban (a Choiak nevű hónapban) Osiris gyászünnepé.²⁵ A vetőmagot, mint Osiris testét a mítoszban, szétszórják, majd a csírázás a testrészek megtalálásának feleltethető meg.²⁶ A fentebb idézett helyeken Osiris haláláról, temetéséről és siratásáról van szó, amit (az isten nevét) Hérodotos ezeken a helyeken nem hajlandó kimondani.²⁷ A Hérodotos által Isis ünnepeinek nevezett rítusok tehát Osiris ünnepei voltak, amelyeken az isten siratását, keresését és megtalálását játszották el,²⁸ ami már Hérodotos is a Thesmophoriára emlékeztette (lásd fent). A görög Thesmophoria többnapos ünnep volt, amelyen csak nők vehettek



1. kép. A gyermek Hórust tápláló Isis későkori (Hérodotoszal kb. egy időből származó) ülőszobra. Az istennőt tehén-szarvval (a szarvak között napkoronggal) ábrázolták, ahogyan azt a történetíró is említi. British Museum inv. 1906.1215.1 © The Trustees of the British Museum

részt. Az ünnep második napján (legalábbis Attikában), amelyet Nésteiának neveztek, az ünnepen részt vevő asszonyok, ahogyan Plutarchos is írja, böjtöltek, és a földön ülve verték a mellüket a gyász jeleként. A mitikus magyarázat Démétér gyászára hivatkozott: az istennő is szomorúságban töltötte napjait, amíg vissza nem kapta az Alvilág ura által elrabolt lányát, Persephonét.²⁹ Az ünnep Plutarchos által említett boiótiai megnevezése, az *epachthé* köszön (valószínűleg) vissza Démétér több helyen adatolt melléknevében, az *Achaiában*, amely szintén levezethető az *achos* ('bánat, fájdalom') szóból: Démétér a „fájdalmas”, „szomorú” istennő.³⁰

Bár Isis nem gabonaistennő, a Choiak havi ünnepek középpontjában a gabona állt, így a rítust figyelő görög eggyel több okát láthatta annak, hogy az ünnep női főszereplőjét, Isist Démétérrel azonosítsa, aki viszont joggal nevezhető gabonaistennőnek. Az egyiptomi ünnepen Hérodotos korában ún. gabona-Osiriseket készítettek: Osiris alakú fakeretbe gabonamagvakat ültettek és csíráztattak ki.³¹ Így ha Isis nem is saját jogon, de férje révén hasonló lesz Démétérhez, és „alvilági” hatalommá is válik, ahogy Hérodotos említi: az egyiptomiak szerint az alvilágban „Dionysos és Démétér uralkodnak” (II. 122–123).³²

Mindehhez hozzájárul még egy aspektus, amely a Démétér–Isis azonosítást megerősíthette: a titkosság motívuma. Hérodotos azt mondja, maguk az egyiptomiak nevezik „misztériumnak” mindazt, ami Osiris szenvedésével és halálával függ össze, és a görög Thesmophoriát Isis Hellasba került ünnepeként fogja föl, amelyről ugyanúgy nem hajlandó beszélni, mint a saisi „misztériumokról”. Az egyiptológia művelőitől tudhatjuk, hogy Egyiptomban olyan misztériumkultuszok, amelyeket a görög világból ismerünk, nem voltak. De az Osiris-ünnep „misztérium”-megjelölésére – Jan Assmann szerint – okot adhatott, hogy az Osiris sírját őrző ligetekbe nem volt szabad belépni, a papok csak nekik fenntartott rituális tudással rendelkeztek, és az Osiris halálát és újjászületését ünneplő rítusok – más rítusokhoz hasonlóan – nem voltak nyilvánosak.³³ Hérodotos tehát akár egyiptomi forrásainak intésére is őrizhette a „titkokat”.³⁴ Amikor Osiris nevét nem hajlandó kimondani, minden esetben Osiris megöléséről, eltemetéséről vagy sírjáról van szó, és az Osiris-mítosznak ezeket az elemeit egyiptomi szövegek sem szívesen részletezik: nem véletlen, hogy a történetet egészében csak Plutarchostól ismerjük.³⁵

Az egyiptomiak által használt görög kifejezés, a *mystéria*, úgy tűnik, eredetileg az eleusisi ünnep megjelölése volt,³⁶ s mint köztudott, az eleusisi szertartások Persephoné eltűnésével, Démétér gyászával és megtalálásával függtek össze. A Thesmophoriához – mostani tudásunk szerint – nem kapcsolódtak olyan beavatási rítusok, amelyeket Eleusisban hajtottak végre, de a mitikus hivatkozási pont a Thesmophorián is ugyanaz a keresés-gyász-megtalálás-történet volt, és annyiban titkos volt, hogy kizárólag nők vehettek rajta részt, és a szertartások egy részét éjszaka mutatták be (lásd Hérodotos VI. 16).³⁷ Hérodotos egy másik helyen Démétér Thesmophoros papnőjéről mondja azt, hogy „titkos szentségeket” (ἄρρητα ἱπὰ) tárt föl egy „hímneműnek” (ἔς ἑρσενα γόνον) (VI. 135).³⁸ A Suda lexikon is beszél Démétér Thesmophoros „misztériumairól”, és az, hogy a Thesmophorián a nők kivonultak a civil térből, és – a bacchánsnőkhöz hasonlóan – felfüggesztették normális életüket, szintén a misztériumbeavatásokhoz teszi hasonlóvá.³⁹

A gabona központi szerepe, az istennő gyásza és a titkosság tehát talán mind hozzájárulhattak ahhoz, hogy Hérodotos úgy vélje, a Thesmophoriát Egyiptomból importálták görög földre (II. 171):

Démétér ünnepével (teleté) kapcsolatban is, amelyet a hellének Thesmophoriának neveznek, legyen lakat a számon, kivéve amennyit arról még el szabad mondanom. Danaos lányai vitték ki Egyiptomból ezt az ünnepet, és ők tanították meg a pelasz nőknek. Később, miután a dórok az egész Peloponnésosról kiűzték (az ott lakókat), az ünnep teljesen

eltűnt, csak az arkadiaiak őrizték meg, akik a peloponnésosi népek közül (egyedül) maradtak (a lakhelyükön) és nem vándoroltak el.

Arkadiai Démétér-ünnepekről Pausaniástól tudunk (VIII.15. 1–4):

A pheneosiaknak van egy Démétér-szentélyük is, ahol mellékeve Eleusinia. Az istennő tiszteletére ünnepet (teleté) ülnék, és azt állítják, hogy az eleusisi szertartások megegyeznek azzal, ami náluk van szokásban. Egy delphoi jóslat miatt ugyanis (egyszer) eljött hozzájuk Naos, Eumolposnak az unokája. Az Eleusinia-szentély mellett áll egy (másik) szentély, amelyet Petrómának hívnak: ez két hatalmas, egymáshoz illesztett kőtömbből áll. Amikor évente az úgynevezett nagyobbik ünnepet (teleté) ünneplik, ezeket a kőtömböket szétválasztják: kiveszik közülük az iratokat, amelyek erre az ünnepre vonatkoznak, felolvassák a beavatandóknak (mystai), majd ugyanazon az éjjelen visszateszik a helyére. Úgy tudom, hogy sok pheneosi a legfontosabb ügyekben a Petrómánál tesz esküt. Van rajta (ti. a Petrómán) egy gömb alakú dísz, amelyben Démétér Kidaria álarcát tartják. A pap a nagyobbik nevezett ünnepen felveszi ezt az álarcot, és valamilyen okból (logon) pálcával ütlegeti az alvilágiakat. A pheneosiak körében él egy történet, amely szerint még Naos érkezése előtt náluk is megfordult a bolyongó Démétér. Azokat a pheneosiakat, akik házukba fogadták és megvendégelték az istennőt, a babot kivé-

ve mindenféle hüvelyes terméssel megajándékozta. Hogy a bab miért számít tisztátalan hüvelyesnek, arról egy szent történet (hieros logos) szól. A pheneosiak szerint azok, akik befogadták az istennőt, Trisaulés és Damithalés, a Kylléné hegy alatt templomot építettek Démétér Thesmia tiszteletére, és ünnepet (teleté) is alapítottak neki, amit a mai napig megtartanak. Ez a Thesmia-templom a várostól kb. tizenöt sztadionnyira fekszik.

A Thesmia-ünnep tehát éppúgy Démétérnek Koré miatti gyászával és lányának keresésével függ össze, mint az eleusisi misztériumkultusz és mint a Thesmophoria.⁴⁰ Az itt végig „ünnep”-nek fordított *teleté* szó pedig jobbra beavatási szertartásokat jelöl.⁴¹ Az Eleusinia-szentélynél – amint Pausanias forrásai mondják – az eleusisivel egyező szertartásokról van szó, a Thesmia esetében valószínűleg ettől különbözőről, amelyet a pheneosiak régebbinek gondoltak, de ugyancsak a gyászoló Démétérrel hoztak kapcsolatba. Nem tudjuk, Hérodotos honnan ismerhette az arkadiai kultuszt (illetve pontosan melyik arkadiai ünnepről volt tudomása), és állítása (hogy Egyiptomból származik) – természetesen – nem igazolható.⁴² Abban viszont, hogy a Thesmophoria igen régi ünnep (a történetíró szerint a dór bevándorlást megelőző időkből származik), igaza lehet: a tény, hogy Hellas-szerte ünnepelték, ezt teszi valószínűvé: még a törzsek szétvándorlása előtti időből származhat.⁴³

Isis és Démétér tehát, mint ünnepeik megjelenítik, keres és gyászol. Hogy *kit* keres és *miért* gyászol, mintha másodlagos lenne.⁴⁴ A görög mitológia kutatója számára ez nem is túlsá-



2. kép. Attikai fekete alakos kylix (Kr. e. 6. század közepe).

Az oltár előtt táncoló nőket ábrázoló jelenetet összefüggésbe hozták a Thesmophoriával.

A kép bal szélén ülő, fátvállal fedett fejű nőalakot Démétérként azonosítják.

British Museum inv. EA29411 © The Trustees of the British Museum

gosan meglepő: a görög mitikus történetek sok-sok változata gyakran éppen ebből a szempontból tér el egymástól. A motiváció kevésbé fontos, mint maga a tett, a gesztus. Ebből a szémszögből nézve Isis története (férje holttestének keresése stb.) az istennőhöz köthető történetek egyike az ókori szemlélő szemében, szinte azt mondhatnánk, egy mítoszváltozat.⁴⁵

Az istenek sokasága Hérodotosz gondolkodásában

„Isis” tehát ugyanannak az istennőnek egy másik neve, akit a görögök Démétérnek hívnak. A két név – a hérodotoszi szöveget olvasva – úgy felel meg egymásnak, mint két köznévi. De Hérodotosz szerint nemcsak a szertartások érkeztek Egyiptomból Görögországba, hanem maguk az istennevek is:

A tizenkét isten nevét (epónymia) – mint mondják – először az egyiptomiak használták, és a hellének tőlük vették át. (II. 4. 2)

Csaknem az összes istennek a neve (unomata) Egyiptomból érkezett Hellasba. Mert hogy a barbároktól származnak, arra kutatásaim során jöttem rá, hogy így van. Magam úgy gondolom, hogy az a legvalószínűbb, hogy Egyiptomból erednek. Mert ugye Poseidont és a Dioskurosokat kivéve, ahogy azt korábban mondtam, illetve Hérát, Histiét, Themist, a Charisokat és a Néréiseket, az (összes) többi istennek a neve mindig is létezett az egyiptomiak országában. Azt mondom, amit maguk az egyiptomiak mondanak. Azokról az istenekről, akiknek a neveit állításuk szerint nem ismerik, azokról azt gondolom, hogy a pelasgok nevezték el őket, Poseidont kivéve: ezt az istent a libyaiaktól ismerték meg. Mert senkinek nem volt meg Poseidón neve kezdetől fogva, csak a libyaiaknak, akik ezt az istent mindig is tisztelték. Az egyiptomiak hērósokat sem tisztelnek. (II. 50)

Korábban a pelasgok mindig, amikor áldozatot mutattak be, az istenekhez imádkoztak – amint azt Dódónében hallottam –, de sem megnevezést (epónymia), sem nevet (unoma) nem adtak egyiküknek sem: mert sosem hallották (a neveket). „Isteneknek” (theous) pedig ilyesmi okból nevezték őket: mert miután ők „tettek” (thentes) rendbe minden dolgot, (a világot) felosztva irányították. Aztán, sok idő elteltével megismerték az istenek Egyiptomból érkezett neveit, csak Dionysosét ismerték meg jóval később. Egy idő után jóslatot kértek a nevekről Dódónében – ugyanis ezt a jósdát tartják a hellének jósdái közül a legrégebbinek, és abban az időben csak ez a jósda létezett. Miután tehát a pelasgok jóslatot kértek Dódónében azzal kapcsolatban, hogy átvigyék-e a barbároktól érkezett neveket, a jósda azt tanácsolta, hogy használják őket. Ettől az időtől kezdve áldozatbemutatóskor használták az istenek neveit. Később pedig a hellének átvették a pelasgoktól. (II. 52)

Hogy honnan jöttek létre az istenek, vagy hogy mindig mind megvoltak-e, és hogy néznek ki, azt úgymond csak tegnapelőtt vagy tegnap tudták meg (a hellének). Mert úgy vélem, Hésiodosz és Homéros négyszáz évvel idősebbek nálam, és

nem többel, és ők adták a helléneknek az istenek származását és az istenek megnevezéseit (epónymia), és ők osztották ki a tisztségeiket és a mesterségeiket, és ők mutatták meg, hogy néznek ki. (II. 53)

Azért volt szükséges itt Hérodotoszt hosszabban idézni, mert csak így látszik igazán jól, hogy milyen az a gondolatvilág és képzetrendszer, amelybe az Isis–Démétér azonosítás beleilleszkedik. Nem egyszerű *interpretatio Graeca*ról van itt szó abban az értelemben, hogy a kutató-történetíró az idegen népek kultúráját a saját fogalmai szerint írja le. Már csak azért sem, mert az istenneveket Hérodotosz nem tartja görög eredetűnek. Ezek a mondatok, amelyek a nevek (*unomata*) egyiptomi eredzettségéről szólnak, kihívást jelentettek a filológusok és vallástörténészek számára, és bőséges irodalmat hívtak életre. A legfőbb vitapontot az jelentette, hogy hogyan kell az *unomata* szót itt fordítani: lehet-e ’név’-ként (a név hangalakja értelmében), vagy szerencsésebb, ha ’elnevezés’-nek, azaz „az elnevezés gyakorlatának” értjük. Hiszen – amint azt maga Hérodotosz is tudja – az egyiptomi és a görög istennevek *hangalakjai* nem egyeznek meg: miért mondja, hogy a *neveket* a görögök az egyiptomiaktól tanulták el?⁴⁶

A legegyszerűbb válasz – szerintem – az, hogy Hérodotosz forrásai, jobbára egyiptomi papok, Démétérnek nevezték Isist (és így jártak el más istenekkel is), tehát Hérodotosz a „Démétér” nevű istennő kultuszáról és mitológiájáról hallott tőlük.⁴⁷ S mivel az egyiptomiak állítása szerint ők ezeket az istenneveket már évezredek óta használják, a görögök pedig sokkal fiatalabb nép, ezért nem adódhat más következtetés, mint hogy a görögök ezeket az egyiptomiaktól tanulták. Szem előtt kell tartani, hogy Hérodotosznak nem voltak a mieinkhez hasonló nyelvészeti ismeretei: sem a nyelvcsalád és -rokonság fogalma, sem a nyelvtörténet, sem bármi hasonló nem befolyásolta, amikor egy idegen szájából egy „görög” szót hallott.⁴⁸ Az épp annyira lehetett egy másik népnek a szava, mint ahogy nyilván találkozott olyan szavakkal, amelyeket a saját korában vettek át más népektől és használtak „görög” szóként. Hogy egy istennek több neve van, azt a görög nyelvterületen belül is tapasztalhatta, elég ha ismerte az *Iliast*, ahol pl. Apollónt olykor csak Phoibosnak nevezik, vagy éppen magát az ostromlott várost hol Trójának, hol Ilionnak.

Mindebből egy még lényegibb dolog következik: az, hogy Isis és Démétér két néven ugyanaz az istennő.⁴⁹ Ebből a szémszögből nézve nincsenek „egyiptomi” és „görög” stb. istenek, hanem csak az „istenek” vannak, ahogyan – a hérodotoszi magyarázat szerint – a pelasgok is ismerték a világot elrendező és irányító hatalmakat. Ezek a hatalmak *ott vannak* a világban; az egyes isteneket, ha valaki kellő figyelmet fordít rá, fel lehet ismerni és néven lehet nevezni.⁵⁰ Ők szólnak bele minden nép életébe, a perzsákéba éppúgy, mint a lydókébe vagy a görögökébe, csak éppen különbözőképpen nevezik, és népenként eltérő rítusokkal tisztelik őket. Amikor egy görög Démétér egyiptomi megjelenésével (mitológiájával, ikonográfiájával stb.) találja szemben magát, nehézség nélkül el tudja fogadni, hogy ez ugyanaz az istennő, mert – éppen a név miatt! – meg fogja tudni látni benne azt, ami összekapcsolja az egyiptomi istennőt az ő „görög” Démétérjével, és nem lesznek számára fontosak azok a tényezők, amelyek ezt az azonosítást nehezé tehetnék.⁵¹

A pelasgokról szóló beszámolóból az is kiderül, hogy az isteneket lehet differenciálatlanul, kollektívumként, vagy általános értelemben elképzelni. Hérodotos is sokszor jár el így, amikor nem nevezi meg közelebbről, hogy melyik isten játszik szerepet egy eseményben – ilyenkor vagy a *hoi theoi* vagy a *ho theos* vagy a *to theion* szavakat használja.⁵² Az „isteni” az élet (a világ) egy szférája, amely különböző, individuális istenek révén nyilvánul meg. Ez a szféra, és maguk az individuális istenek is *adottak* – ami változékony és kultúrafüggő, azok a melléknevek, funkciók, az istenek kinézete. Mindezeket – állítja Hérodotos – a görögök számára Homéros és Hésiodos alapították meg (II. 53).⁵³

A rítus és a mitológia, sőt maguk az istenalakok mint karakterjegyekkel felruházott személyiségek a *nomosok* (szokások) köré tartoznak: mindezeket az emberek alakítják ki.⁵⁴ Egy-egy istenség különböző népeknek más és más funkcióban, eltérő attribútumokkal mutatkozhat meg, és az istenek tettei, gesztusai mögött az egyes kultúrákban más-más motivációkat feltételezhetünk. A *Historiai* egyik alapvető jellemzője ugyanabból a szemléletből fakad: különböző szereplők a történetekre eltérő magyarázatot adnak, miközben maga a dolog (a tett, a gesztus) kétségtávolú megtörtént. A legjobb illusztrációja ennek a mű bevezetése, amely Ió elrablásának egészen különböző motivációit mutatja be (I. 1–2 és 5). Ahogy Ió különböző felfogásokban eltérő módokon került „Ázsiába”, úgy Démétér–Isis is egészen eltérő okok miatt gyászolhat. Ió a bolyongó heroína, Démétér–Isis a szomorú istennő.

Az istenek alapvető funkciója mindenhol ugyanaz: ők a világ elrendezői, vagyis a természeti világ, a kozmosz felügyelői. Ők rendezik el a népek helyét és sorsát is, ők adnak különböző „természetet” az embereknek, az emberi *nomosok* pedig a különböző természetből adódnak (földrajzi viszonyokból, éghajlatból stb.).⁵⁵ Tehát az idegen népek istenei nem „idegenek” valójában.⁵⁶ A hérodotosi azonosítás mögött pedig nem valamilyen (a sztoikusokat megelőlegező) filozófiai istenkép áll, nem is egyszerű *interpretatio Graeca*, hanem egy, a valóságról és annak sokféle megfogalmazásairól kialakított, a szofista relativizmuson túllépő világnézet.

Isis tehát „univerzális” istennő, abban az értelemben, hogy ő mint az isteni szféra egyik körülhatárolható és individualizált megnyilatkozása mindenhol jelen van és hat. Csak éppen az egyiptomiak életében más szerepet játszik, mint a görögökében. Hérodotos persze ilyesmiket nem fogalmaz meg. Ő csak „tudja”, a mi esetünkben többnyire egyiptomi papoktól, hogy Isis az Démétér, ez az anyaszerű, alvilághoz is kötődő, misztériumokban örömet lelő istennő.⁵⁷

Isis–Démétér a *Historiaiban*

Ami a *Historiai* tágabb összefüggéseit illeti, a későbbi könyvekben sincs okunk elfelejteni azt, hogy Démétér Isisszel azonos. Démétér Thesmophoros kétszer játszik szerepet a *Historiaiban*: egyszer az aiginaikon áll bosszút azért, mert egy, az ő templománál menedéket keresőt eltávolítottak a szentélyéből és megölték (VI. 91). Másodszor Militiadés életébe szól bele: amikor Militiadés Paros szigetét akarja elfoglalni, „a földalatti istenek” helyi papnőjének tanácsára behatol a Thesmophoros-szentélybe, de a templom ajtajánál pánik tör rá, ezért vissza-

fordul. Amikor kimászik a kerítésen, megsebesül a lábán – ez a seb fogja később a halálát okozni (VI. 134–135). Démétér mindkét esetben más istenekhez hasonlóan jár el: a hübriszt megbünteti.

Jelentősebb ezeknél, hogy az istennő a Kr. e. 480–479-es hadjárat mindegyik nagy ütközetében szerepet játszik.⁵⁸

- 1) A thermopylai csatával kapcsolatban csak annyit tudunk, hogy a közeli síkságon Démétér Amphiktyónisnak volt szentélye (VII. 200).
- 2) A salamiszi csatát megjövendölő delphoi jóslat szerint akkor lesz az ütközet, „amikor Démétér szétszóródik, vagy amikor összegyűlik”. A mondat értelmezése felettébb problematikus, mindenesetre a kutatók azt feltételezik, hogy a csata az eleusisi misztériumünnep idejére eshetett (VII. 141–142).⁵⁹ Egy szemtanú beszámolója szerint – meséli Hérodotos – közvetlenül a csata előtt a Thriasia-síkságon porfelhő kerekedett, és az eleusisi misztériumok „iakchos”-kiáltását lehetett hallani. A felhő ezután felemelkedett, és Salamis felé úszott el, a hellének táborára. „Innen tudták, hogy Xerxés hajóhada el fog pusztulni” – zárja Hérodotos az epizódot (VIII. 65).
- 3) A plataiai csata küzdelmei Démétér Eleusinia szentélye mellett zajlottak, és Hérodotos csodálatára a szentély területén nem találtak perzsa holttestet – szerinte azért, mert az istennő „nem engedte be őket, mivel felgyújtották eleusisi szentélyét” (IX. 57; 62; 65; 69).
- 4) Végül a mykaléi összecsapás szintén Démétér Eleusinia szentélye mellett folyt le, amire Hérodotos külön felhívja a figyelmet (IX. 101. 1). Nem mondja ki, de sugallja, hogy a Mykalénál tapasztalt csoda (hogy ti. az ott harcolók titokzatos módon értesülést szereztek az aznap délelőtti plataiai győzelemről, és egyáltalán, az a tény, hogy a két ütközet ugyanazon a napon zajlott), valamiképpen összefügg a csatákat „végignéző” istennővel (IX. 97 és 101).

Mintha a misztériumistennő a szövetséges görögök mellé állt volna. Talán érdemes felidézni azt a körülményt, hogy amikor Hérodotos Egyiptomban járt és művét írta, az egyiptomiak és a görögök a perzsák iránti gyűlöletben egymásra találtak, és ez az az időszak, amikor Osiris és Isis Egyiptom számára különösen fontos „nemzeti” istenekké lettek.⁶⁰ Mintha a két nép isteni szempontból közös ügye fejeződne ki abban is, hogy Isis–Démétér a perzsák ellen foglal állást. Ezt a összefüggést megtámogatja egy ellenpélda: Kybébé (Kybelé) sardeisi szentélyét az ión felkelés során a görögök – véletlenül – felgyújtották. A perzsák később erre a gaztetre hivatkozva perzselték fel bosszúból a hellén szentélyeket. Kybébét, a phrygiai Nagy Anyát Hérodotos itt „helyi” (*epichórié*) istennőnek nevezi (V. 102, 1). Holott a Kr. e. 5. századi Athénban volt Kybelének szentélye,⁶¹ és két tragédia-kardal is (a *Philoktés* hajósainak kara, 393–403, Kr. e. 408; a *Helenében* a görög rabnők kara 1301–1319, Kr. e. 412) ezt az istennőt szólítja meg, az egyik esetben a Hegy istennőjét (*oreia métér theón*) egyértelműen Démétérrel azonosítva.⁶² Az ellenség istennője (Kybelé) „helyi” istennő, a baráté (Isis) ugyanaz, akit a hellének is tisztelnek.⁶³

Ez – úgy vélem – nem mond ellent annak az istenfogalomnak, amelyet fentebb vázoltam. Amikor Hérodotos az istenek neveinek átvételéről beszél, így fogalmaz (II. 50, 2):

Mert ugye Poseidónt és a Dioskurosokat kivéve, ... az (ösz-szes) többi istennek a neve mindig is létezett az egyiptomiak országában.

Hasonlóképp, amikor Poseidón „történetét” részletezi, így ír (II. 50. 3):

Mert senkinek nem volt meg Poseidón neve kezdettől fogva, csak a libyaiaknak, akik ezt az istent mindig is tisztelték.

Egy-egy isten valamely ország területén „honos” – valamilyen ország népe ismeri fel és nevezi meg, talán következtethetünk úgy (erről Hérodotos nem beszél), hogy azért, mert földrajzi-éghajlati körülményei miatt az a nép tapasztalja meg az adott istenség hatalmát. Egy másik nép átveheti a ne-

vet és a kultuszt is, de nem feltétlenül: ahogy pl. a felsorolt kivételek (Poseidón, Dioskurosok stb.) nem lettek az egyiptomi pantheon részei. Így egy „helyi” (egy adott helyen fölismert) isten „sorsa” lehet az, hogy „helyi” marad. Vagy: egy adott történelmi helyzetben egy istenség mutatkozhat „helyinek” annak ellenére, hogy más helyzetben viszont „közös” istenként tűnik fel.⁶⁴ Hérodotosi nézőpontból Isis–Démétér egyiptomi istennő (amennyiben az egyiptomiak ismerték föl és nevezték el), akit azonban a görögök sajátos (görög) mitológiába illesztettek, kinézetéről saját felfogást alakítottak ki, és saját városaikban, a maguk módján tisztelték.⁶⁵ Ez az istennő, amikor a perzsák – amint Hérodotos ezt sugallja – átléptek az istenek által nekik szabott határokon, a hazájukat, isteneiket, életmódjukat védelmező görögök és egyiptomiak mellé állt.

Jegyzetek

A tanulmányban Hérodotoszt és Pausaniast saját fordításomban idézem.

- 1 Görögök és egyiptomiak között a bronzkor óta volt kapcsolat. Naukratist, a görög kereskedőtelepet a Nílus-deltában Kr. e. 650 k. alapították. Hérodotos valószínűleg Kr. e. 440 körül járt ott. A görög-egyiptomi kapcsolatokról kiváló történeti áttekintést nyújt Dobrovits Aladár 1979, 24–50, ill. (friss kutatásokra alapozva) Assmann 2000, 13–23. Lásd még Austin 1970. A görög kereskedőkről és „turistákról”: Hérodotos I. 30 (Solón Egyiptomban, vö. Platón *Timaios* 21b–26d); III. 139.
- 2 Hérodotos egyiptomi forrásairól: Lüddeckens 1954, 332–335; Kolta 1968, vi–viii. Az egyiptomi tolmácsokról, akiket I. Psammetichos neveltetett ki: II. 154. 2. Hérodotos nem tudott egyiptomiul, sem más idegen nyelven, lásd Hartog 1991, 250–251, utal Momigliano 1975-ös esszéjére, aki a görögökben általánosságban látja meg ezt az idegen nyelvek tanulása iránti érdektelenséget.
- 3 Vö. Assmann 2000, 32 arról, hogy a görög szerzők Egyiptom-képe mennyire az egyiptomiak önreprezentációját közvetíti.
- 4 Itt nem foglalkozom Hérodotos adatainak megbízhatóságával, amiről bőséges az irodalom, lásd Lüddeckens 1954, Kolta 1968, x–xv; Bichler–Rollinger 2001, 130–131 és 138–140; Lloyd 2007, 237–239.
- 5 Szemben sok más istennel, akiket csak egy-egy városban vagy területen részesítenek tiszteletben: II. 42. 2. Az Osiris-kultusz központi jelentőségűvé válásáról a Kr. e. 1. évezredben egész Egyiptomban: Coulon 2013, 167–169, további irodalommal.
- 6 Isis és Ió azonosítására a klasszikus korból nincs adat, de feltételezhető, lásd Solmsen 1979, 15–21. Egyes kutatók úgy vélik, hogy az eredetileg csak peloponnésosi horizontú Ió-mítosz a Kr. e. 7–6. században, éppen az Ió–Isis azonosítás nyomán tágult ki és kapcsolódott Egyiptomhoz, lásd West 1985, 145–146 és 153–154; Dowden 1989, 126–127, további irodalommal. Kallimachos egyik epigrammájában (57.) Isist „inachosi”-nak, azaz „Inachos leányának” mondja, vö. Diodóros: *Bibliothéké* I. 24, 8.
- 7 Az elhallgatásról lásd alább. Busiris: az egyiptomi név, amely „Osiris házát” jelenti, több város neve volt; Hérodotos „a Delta közepén” fekvőről beszél (II. 59, 1), lásd Schwab 2021 és Lloyd 2007, *ad loc.*
- 8 Hérodotos itt a Bastet nevet felcseréli az istennő városának nevével (Bubastis). A Dionysos–Osiris azonosításról: Kolta 1968, 58–73; Hernández 2013; Coulon 2013, 177–181, további bőséges irodalommal. A Chemmis-sziget az egyiptomi hagyományban nem úszó sziget, ez a motívum már a mitológiai azonosítások mi-

att alakulhatott ki (Délós, ahol Apollónt Létó megszülte, a görög mítoszból úszó sziget volt), lásd Lloyd 2007 *ad loc.* II. 156, 2.

- 9 A Rhamszinitos név II. vagy III. Ramsesst jelöli, lásd Liotsakis 2012, 1. és 3. jegyzet. A történet szerint a király élve megjárta az Alvilágot: ott Démétérrel kockázott, nyert is, veszített is, végül egy arany kendővel jött vissza, aminek emlékét egy ünnep őrzi. A történetről Lüddeckens 1954, 343–344; Russo–Simon 2017, további irodalommal.
- 10 A „legyen lakat a számon” kifejezéssel az εὔστομα κείσθω szókapcsolatot próbáltam visszaadni, amely talán rituális felszólítás lehet (How–Wells 1912, *ad loc.* szerint „egy régi himnusz töredéke”). Az *eustomos* az *euphémósé*hoz hasonló jelentéssel bír. Stein 1871, *ad loc.* szerint így értendő: *eustoma epea keisthó* – „jó előjelű szavak / elhallgatás legyen (nekem ezekről)”.
- 11 Talán ez a hibája Kolta 1968 eljárásának. Nem veszi figyelembe, hogy más adatok egész más azonosítást támaszthatnának alá. A kockázatoságra Linforth 1930, 16 már felhívta a figyelmet. Sourdille 1910 foglalkozott először alaposan ezzel a problémával, és arra jutott, hogy az azonosítások félreértésekből, felületes összehasonlításból adódnak (386). Mikalsen 2003, 182 csak röviden állapítja meg, hogy a kevés hasonlósághoz képest az Isis és Démétér közti különbségek számosak, köztük sorolja fel az ünnepeiket is, amiben, úgy vélem, téved, lásd alább. Az Isis–Démétér azonosításról lásd Vandebek 1946, 9–20; Tobin 1991.
- 12 A névazonosításokkor hol egyiptomiakra, hol görögökre hivatkozik, hol nem nevez meg semmilyen forrást, lásd Linforth 1930, 15–16; Kolta 1968, 170–171. Platón a *Timaios*-ban (21e) úgy fogalmaz, Sais istennőjének „a neve egyiptomiul Néith, görögül – *amint ők állítják* – Athéna”.
- 13 Huszonegy egyiptomi istenből hétnek adja meg az egyiptomi nevét (Hóros, Bubastis, Isis, Osiris, Apis, Amun, Mendés) – lásd Linforth 1930, 6–7 táblázatát. Hérodotos nem gondolja, hogy meg kellene indokolnia, mi az alapja az azonosításnak: Linforth 1930, 13. Hartog 1991, 258.
- 14 Harrison 2000, 214.
- 15 A termékenység közvetve kötődik hozzá: az ő könnyei okozzák a Nílus áradását, lásd Witt 1971, 16.
- 16 Witt 1971, 15: „Mother Throne”; Solmsen 1979, 9–10; Tobin 1991, 188; 192–196. Tobin 1991, 200 szerint a Démétérrel való azonosítás „félreértésből adódik” (uo. 10). Isis földműveléshez kötődése későbbi fejlemény (lásd Kolta 1968, 48), és úgy tűnik, már a Démétér-alak hatása: Solmsen 1979, 24.
- 17 Nilsson 1906, 312 megjelölése, a „Kornmutter” találó, még ha ez nem is a Démétér névből következik (Burkert 2011, 245). Hérodotos

- tos maga „Démétér termésének” (Δήμητρος καρπός) nevezi a gabonát (IV. 198). Démétérnek a gabonatermesztéssel és élelemmel kapcsolatos melléknévei: Cole 2000, 136.
- 18 Isis mint ideális feleség és anya, a család istennője: Witt 1971, 18.
 - 19 „Egyedülálló szülő” – Tobin 1991, 199.
 - 20 Isis mint az „Ég királynője”: Witt 1971, 21.
 - 21 Az istenek párokba rendezéséről a görög hagyományban: Solmsen 1979, 13–14.
 - 22 II. 156. 6: „Aischylos, Euphorión fia ebből a történetből, és nem másból vette (ἤρπασε) amit mondok, ti. a régebbi költők közül csak ő mondja azt, hogy Artemis Démétér leánya.” Aischylos fr. 333 Radt (1985), ismeretlen tragédiából.
 - 23 Lásd Linforth 1930, 12 felsorolását azokról az esetekről, amikor teljesen más genealógiája van egy idegen istennek, mint annak, amelyikkel Hérodotos azonosítja.
 - 24 Linforth 1930, 16–17 a „populáris képzeteket” és a rítusokat, Solmsen 1979, 15 szintén a rítust tartja közös pontnak. Tobin (1991, 198–199) az istennőknek az egyéni halhatatlansággal való kapcsolatát is központi elemnek tartja, de ez a görög anyagot nézve, úgy vélem, túlzó állítás Démétéréről.
 - 25 Az athéni Pyanepsión hónapban. Van rá példa, hogy a Thesmophoriát nem a vetés idején ünneplik, lásd Cole 2000, 138; Burkert 2011, 367–368. A dátumokról és az egyiptomi naptárral kapcsolatos problémákról lásd Merkelbach 1963.
 - 26 Merkelbach 1963, 32.
 - 27 Ugyanígy: II. 132, 2.
 - 28 Sourdille 1910, 91 (II. 132). Osiris gyász-ünnepéről a Choiak hónapban: Gwyn Griffiths 1970, 38; Coulon 2013, 170.
 - 29 A Thesmophoriáról Burkert 2011, 364–370, további irodalommal. Az ünnep értelmezésének vallástörténeti irodalmához lásd Chlup 2007; összefüggéséről a mezőgazdasági évvel és más ünnepekkel (Haloa, Skira): Foxhall 1995. Pausanias említ egy megárai szertartást, amely során a nők Démétér gyászát utánozzák (I. 43, 2).
 - 30 Az Achaia melléknév: Boiótia (Thespiiai, Tanagra), Athén, attikai Tetropolis, Délos, lásd Farnell 1907, nr. 60. Hérodotos említi az athéni Démétér Achaia-kultuszt (V. 61), amelyhez titkos szertartások (*orgia*) kapcsolódnak. Ókori források és modern kutatók különbözőképpen értelmezik az Achaia melléknevet: ha nem az *achos*-ból vezetik le, akkor vagy az *échó*-val hozzák kapcsolatba (Hésychios, Suda, Etymologicum Magnum), vagy (Nilsson 1906, 326) az *oché* (‘táplálék’) szóval; lásd Gwyn Griffiths 1970, 538. A ragaszkodás és gyász mint Isis legjellemzőbb tulajdonságai: Witt 1971, 19.
 - 31 Osiris siratása és a gabona-Osirisek készítése a Choiak hónap második felére esik: Merkelbach 1963, 32–39. A gabona-Osirisekről: Merkelbach 1963, 32; Kákósy 1998, 320.
 - 32 Kolta 1968, 42–51 felveti a két istennő története közti hasonlóságot, de az azonosítást általánosabb tulajdonságokra (a termékenység–föld–gabona fogalomkörre) vezeti vissza.
 - 33 Assmann 2000, 37; vö. Gwyn Griffiths 1970, 43. A papok titoktartási kötelezettségéről bizonyos rítusokkal kapcsolatban lásd Coulon 2013, 173.
 - 34 A hérodotosi „elhallgatások” bőséges irodalmat hívtak életre, lásd Harrison 2000, 182–207. Többen Hérodotosnak a görög misztériumokhoz való viszonyából vezetik le ezt a magatartását (Harrison 2000, 189). Hérodotos viszonyáról a görög misztériumkultuszokhoz: Henrichs 2003, 236. és 104. jegyzet, bibliográfiával; Hernández 2013, 255.
 - 35 Lásd Coulon 2013, 173–177. A négy hely, ahol Osiris nevét nem mondja ki: II. 61; II. 86; II. 132; II. 170; ezeket elemzi Hernández 2013, 253–254. Kákósy (1998, 318) szerint az egyiptomiak azért nem hagytak ránk részletes beszámolót az Osiris-mítoszról, mert annyira közismert volt.
 - 36 Bowden 2023, 247.
 - 37 Nilsson 1906, 309. Burkert 2011, 365 említ feliratos forrást, amely a Thesmophoriához kapcsolódó beavatást említ.
 - 38 A titkosság mint Démétér fontos jellemzője: Burkert 2011, 248. A Thesmophoria és az eleusisi kultusz hasonlóságairól és kapcsolatairól: Nixon 1995, 76 és 92.
 - 39 Suda s. v. *Thesmophoros*. Az *aischrologia* (egymás szertartások trágár gyalázása) is közös eleme a Thesmophoriának és az eleusisi rítusnak, vö. Bowden 2023, 144. Az ünnepnév jelentése vitatott. A *thesmos* különböző értelmezéseiről, a javasolt etimológiákról lásd Trümpy 2004, 14–22, aki a *theos*-szal, a latin *fanum*-mal, *festusszal*, *feriae*-vel közös töre vezet vissza [idg. *d^h(e)h₁s-], amelynek jelentése a ’szenthez, kultuszhoz, istenihez’ kapcsolódik. Az ünnepnév ez esetben is (mint az elterjedt *tithémiből* való levezetés esetén is, erről lásd Stallsmith 2008) kellőképpen homályos, és az embernek az a benyomása, mintha eufémizmusról lenne szó.
 - 40 Nilsson (1906, 316) szerint ez az ünnep is Thesmophoria. Halikarnassosi Dionysios szerint a római Ceres-kultusz arkadiai eredetű. Vö. Trümpy 2004, 24 az arkadiai Démétér (és Poseidón)-kultusz archaikus voltáról.
 - 41 Lásd *LSJ* s. v. A szó többszámiban használatos általában „ünnep” jelentésben.
 - 42 Lehetséges, hogy a Thesmophoria központi rítusának, a malacok és sütemények föld alá helyezésének is volt egyiptomi párhuzama. Ezt teszi valószínűvé legalábbis Bowden (2023, 195–196) megjegyzése, amely szerint a phókisi Tithoreiában, Isis ünnepén végrehajtott rítus (lenvászonba csomagolt, leölt állatok föld alatti kamrába helyezése, majd később felhozása) egyiptomi eredetű szokás lehet.
 - 43 A Thesmophoria régi volta: Farnell 1907, 78; Trümpy 2004, 14 és 8. jegyzet; elterjedtségéről: Pirenne-Delforge 2024, 185.
 - 44 A rítus elsődlegességéről az istenek azonosításában: Edmonds 2013, 416; 429–430, aki Whitehouse 2000 fogalmaira hivatkozik: a „doktrínális” (*doctrinal*) és „kép-alapú” (*imagistic*) vallásosság közti megkülönböztetésre.
 - 45 Démétér történetének a görög hagyományon belül is több változata ismert: Kerényi 1977, 160–165. Lásd Rudhardt 1991, 50 arról, hogy a görögök az idegen vallásokkal szemben ugyanazt a nyitottságot mutatták föl, mint amit a saját hagyományaik sokszínűségével szemben is gyakoroltak. Hasonlóan Harrison 2000, 209. Lásd még alább, 57. jegyzet.
 - 46 Csak néhány fontosabb hozzájárulás a kérdéshez: Linforth 1930; Lattimore 1939; Burkert 1990, Harrison 2000, Appendix 1; Palamidis 2024; vö. Assmann 2000, 32.
 - 47 Ebben a Lattimore 1939 által megfogalmazott megoldást követem.
 - 48 A nyelvészeti fogalmak hiányáról (illetve különbözőségéről): Burkert 1985, 127; Hérodotosnak a miénktől gyökeresen eltérő nyelvfelfogásáról: Harrison 2000, kül. 262–263.
 - 49 Amellett is találni érveket, hogy pl. két „Démétér” nevű istennő nem ugyanaz az isteni „személy”, de az azonosság gondolata nem számolódik fel, lásd Versnel 2011, 77–84.
 - 50 Arról, hogy *hol* vannak (az Olymposon, a templomaikban, vagy mindenütt) és az erre vonatkozó ellentmondásokról lásd Versnel 2011, 89–94.
 - 51 Erről az attitűdről nagyon világosan és élvezetes stílusban értekezik Versnel 2011, kül. 83–84 és 147–149.
 - 52 Rudhardt 1991, 59; Harrison 2000, 172–175: „divinity in general”. A *ho theos*, *hoi tehoi*, *to theion* szavak használatáról és jelentéseiről nem csak Hérodotos összefüggésében: Versnel 2011, 268–279, bőséges irodalommal.
 - 53 Ezért nem stimmel Witt 1971, 20 megállapítása, hogy „Isis Hérodotos számára nem volt több, mint termékenységistennő” (a Démétérrel való azonosítás miatt). Hérodotos az istenek funkcióit kultúrafüggetlennek tartja.

- 54 Hasonlóan érvel Scullion 2007, kül. 199–203, rokonítva Hérodotos „teológiáját” Xenophanéséval és Prótagoráséval. Scullion azonban csak az elvont „isten(i)” képzetét tulajdonítja Hérodotosnak, a görög politeizmus istenalakjait *mindenestől* a *nomos* fogalmkörébe utalja. Vö. Versnel 2011, 57: a sok nevet felsoroló imádások esetében mindig van egy kétségtelen identitása az istennek.
- 55 Lásd pl. III. 108, 2 a bölcs isteni gondviselésről, vö. Lateiner 1989, 191–192. Az emberek a természetüknek megfelelő nomosokat hozzák létre: II. 35 és IX. 122, vö. Humphreys 1987, 219; ezek pedig történelmüket határozzák meg: Lateiner 1989, 151.
- 56 Rudhardt 1992, 219; Harrison 2000, 221. Rudhardt 1992, 230: „Úgy tűnik, ... az idegen vallás fogalmát nehezen értették volna.” Vö. Parker 1996, 158: „Perhaps it might be best to abandon the concept of »foreign« gods altogether.”
- 57 Ez a képlet a görög kultúrán belül is érvényes: egy-egy isten különböző helyeken (régioiban, *polis*okban, kultuszközpontokban) egészen különböző funkciókkal és történetekkel jelenik meg, lásd erről Versnel 2011, 60–87 és 146–147 (példája éppen Démétér).
- 58 Démétérnek a perzsa háborúban és a pánhellén identitás formálódásában játszott szerepéről: Boedeker 2007; Simões Rodrigues 2020.
- 59 Lásd Macan 1908, *ad loc.*; How–Wells 1912, *ad loc.*
- 60 Assmann 2000, 22: a kései korban az Osiris-misztériumok a legfontosabb egyiptomi ünneppé lettek, a rítus Egyiptom identitásának kifejezőjévé vált. A közös perzsaellenességről a Kr. e. 5. század közepén: Assmann 2000, 17 és 25; Dobrovits 1979, 30–31.
- 61 A Métróonról: Goette–Hammerstaedt 2004, 113–117. Parker (1996, 159) szerint Kybelé kultusza kis-ázsiai ión közvetítéssel érkezett Athénba, ahol (az iónoknál) már rég meghonosodott. A Nagy Anya kultuszának görögországi (illetve athéni) meghonosodásáról: Parker 1996, 189–191.
- 62 Sőt maga Hérodotos számol be arról, hogy a kyzikosiak (hellének) ünnepet ülték az Istenek Anyjának tiszteletére (IV. 76). A történetben éppen az a lényeg, hogy ez hellén szokás, amit a szkíta Anacharsis átvett, és ezért honfitársai megölték.
- 63 Vö. Hartog 1991, 256: szerinte azért nem nevezi meg Kybelét görög néven, mert a görögök felgyújtották a templomot (tehát nem lehet görög istennő), és mert erre hivatkoztak később a perzsák.
- 64 E kettősségről és az *enchórios* / *epichórios* jelző használatáról lásd Versnel 2011, 100–101.
- 65 Hasonlít ez ahhoz, ahogyan a görögök a betűket a föníciaiaktól tanulták: „kicsit változtatva rajta” (V. 58. 2), ami a – Hérodotos szerint – szintén egyiptomi eredetű Dionysos-kultusszal is történt, amelyen Melampus „egy kicsit változtatott” (II. 49. 2).

Bibliográfia

- Assmann, J. 2000. *Weisheit und Mysterium. Das Bild der Griechen von Ägypten*. München.
- Austin, M. M. 1970. *Greece and Egypt in the Archaic Age*. Proceedings of the Cambridge Philological Society, Suppl. 2. Cambridge.
- Bichler, R. – Rollinger, R. 2001. *Herodot.* Hildesheim – Zürich – New York.
- Boedeker, D. 2007. „The View from Eleusis: Demeter in the Persian Wars”: E. Bridges – E. Hall – P. J. Rhodes (szerk.): *Cultural Responses to the Persian Wars: Antiquity to the Third Millennium*. Oxford, 65–85. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199279678.003.0004>
- Bowden, H. 2023. *Mystery Cults in the Ancient World*. London.
- Burkert, W. 2011. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart.
- Burkert, W. 1985. „Herodot über die Namen der Götter: Polytheismus als historisches Problem”: *Museum Helveticum* 42, 121–132.
- Chlup, R. 2007. „The Semantics of Fertility: Levels of Meaning in the Thesmophoria”: *Kernos* 20, 69–95. <https://doi.org/10.4000/kernos.171>
- Cole, S. G. 2000. „Demeter in the Ancient Greek City and its Countryside”: R. Buxton (szerk.): *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford, 133–154.
- Coulon, L. 2013. „Osiris chez Hérodote”: L. Coulon – P. Giovanelli-Jounna – F. Kimmel-Clauzet (szerk.): *Hérodote et l'Égypte: regards croisés sur le livre II de l'Enquête d'Hérodote*. Lyon, 167–190.
- Deubner, L. 1932. *Attische Feste*. Berlin.
- Dobrovits A. 1979. „Egyiptom és a hellénizmus”: uő: *Válogatott tanulmányai I. Egyiptom és az antik világ*. Budapest, 23–99.
- Dowden, K. 1989. *Death and the Maiden. Girls' Initiation Rites in Greek Mythology*. London – New York.
- Edmonds, R. G. 2013. „Dionysos in Egypt? Epaphian Dionysos in the Orphic Hymns”: A. Bernabé – M. Herrero de Jáuregui – A. I. Jiménez San Cristóbal – R. M. Hernández (szerk.): *Redefining Dionysos*. Berlin–Boston, 415–432. <https://doi.org/10.1515/9783110301328.415>
- Farnell, L. R. 1907. *The Cults of the Greek States. III*. Oxford.
- Foxhall, L. 1995. „Women's Ritual and Men's Work in Ancient Athens”: R. Hawley – B. Levick (szerk.): *Women in Antiquity. New Assessments*. London, 97–110.
- Goette, H. R. – Hammerstaedt, J. 2004. *Das antike Athen. Ein literarischer Stadtführer*. München.
- Gwyn Griffiths, J. (szerk.) 1970. *Plutarch's De Iside et Osiride*. Cambridge.
- Harrison, Th. 2000. *Divinity and History. The Religion of Herodotus*. Oxford.
- Hartog, F. 1991. *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*. Paris.
- Henrichs, A. 2003. „Hieroi Logoi and Hierai Bibloi. The (Un)Written Margins of the Sacred in Ancient Greece”: *Harvard Studies in Classical Philology* 101, 207–266. <https://doi.org/10.2307/3658530>
- Hernández, R. M. 2013. „Herodotus' Egyptian Dionysos. A Comparative Perspective”: A. Bernabé – M. Herrero de Jáuregui – A. I. Jiménez San Cristóbal – R. M. Hernández (szerk.): *Redefining Dionysos*. Berlin–Boston, 250–260. <https://doi.org/10.1515/9783110301328.250>
- How, W. W. – Wells, J. 1912. *A Commentary on Herodotus with Introduction and Appendices I–II*. Oxford.
- Humphreys, S. 1987. „Law, Custom and Culture in Herodotus”: *Arethusa* 20, 211–220.
- Kákossy L. 1998. *Az ókori Egyiptom története és kultúrája*. Budapest.
- Kerényi K. 1977. *Görög mitológia*. Budapest.
- Kolta, K. S. 1968. *Die Gleichsetzung ägyptischer und griechischer Götter bei Herodot*. Phil. Diss. Tübingen.
- Lateiner, D. 1989. *The Historical Method of Herodotus*, Toronto. <https://doi.org/10.3138/9781442675773>
- Lattimore, R. 1939. „Herodotus and the Names of Egyptian Gods”: *Classical Philology* 34, 357–365. <https://doi.org/10.1086/362289>
- Linforth, I. M. 1930. „Greek Gods and Foreign Gods in Herodotus”: *University of California Publications in Classical Philology* 9, 1–25.

- Liotsakis, V. 2012. „Following the King to the Underworld: The Tale of Rhampsinitus (Hdt. II 122) and Ancient Egyptian Tradition”: *Eikasmos* 23, 139–58.
- Lloyd, A. 2007. = Asheri, D. – Lloyd, A. – Corcella, A. 2007. *A Commentary on Herodotus, Books I–IV*. Oxford.
- Lüddeckens, E. 1954. „Herodot und Ägypten”: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 104 (n. F. 29), 330–346.
- Macan, R. W. 1908. *Herodotus: The Seventh, Eighth, and Ninth Books I–III*. London.
- Merkelbach, R. 1963. *Isisfeste in griechisch-römischer Zeit. Daten und Riten*. Meisenheim am Glan.
- Mikalson, J. D. 2003. *Herodotus and Religion in the Persian Wars*. Chapel Hill. https://doi.org/10.1163/9789004217584_009
- Momigliano, A. 1975. „The Fault of the Greeks”: *Daedalus* 104/2, 9–19.
- Nilsson, M. P. 1906. *Griechische Feste von religiöser Bedeutung, mit Ausschluss der Attischen*. Leipzig.
- Nixon, L. 1995. „The Cults of Demeter and Kore”: R. Hawley – B. Levick (szerk.): *Women in Antiquity. New Assessments*. London 1995, 97–110.
- Palamidis, A. 2024. „The Names of the Greek Gods. Divine Signs or Human Creations?”: A. Palamidis – C. Bonnet (szerk.): *What's in a Divine Name? Religious Systems and Human Agency in the Ancient Mediterranean*. Berlin–Boston, 591–620. <https://doi.org/10.1515/9783111326511-031>
- Parker, R. 1996. *Athenian Religion. A History*. Oxford. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198149798.001.0001>
- Pirenne-Delforge, V. 2024. „Demeter as Thesmophoros: What Does She Bring Forth?”: A. Palamidis – C. Bonnet (szerk.): *What's in a Divine Name? Religious Systems and Human Agency in the Ancient Mediterranean*. Berlin–Boston, 185–204. <https://doi.org/10.1515/9783111326511-011>
- Radt, S. 1985. *Tragicorum Graecorum Fragmenta. Vol. 3. Aischylus*. Göttingen.
- Rudhardt, J. 1991. „Comprendre la religion grecque”: *Kernos* 4, 47–59. <https://doi.org/10.4000/kernos.284>
- Russo, J. – Simon, B. 2017. „Gambling with Demeter: Winning, Losing, and Successful Outcome in Herodotus' *Histories*”: *Arion* 25, 131–160. <https://doi.org/10.1353/arn.2017.0003>
- Schwab, A. 2021. s. v. „Busiris”: Baron, Ch. (szerk.): *The Herodotus Encyclopedia. I*. Wiley–Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781118689585.ch2>
- Scullion, S. 2007. „Herodotus and Greek Religion”: C. Dewald – J. Marincola (szerk.): *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge, 192–208. <https://doi.org/10.1017/CCOL052183001X.014>
- Simões Rodrigues, N. 2020. „A Goddess for the Greeks. Demeter as Identity Factor in Herodotus”: Th. Figueira – C. Soares (szerk.): *Ethnicity and Identity in Herodotus*. London – New York, 178–197. <https://doi.org/10.4324/9781315209081-11>
- Solmsen, F. 1979. *Isis among the Greeks and Romans*. Cambridge, MA – London. <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674289048>
- Sourdille, C. 1910. *Hérodote et la religion d'Égypte*. Paris.
- Stallsmith, A. B. 2008. „The Name of Demeter Thesmophoros”: *Greek, Roman & Byzantine Studies* 48, 115–131.
- Stein, H. 1871. *Herodoti Historiae II*. Berlin.
- Tobin, V. A. 1991. „Isis and Demeter: Symbols of Divine Motherhood”: *Journal of the American Research Center in Egypt* 28, 187–200. <https://doi.org/10.2307/40000579>
- Trümpy, C. 2004. „Die Thesmophoria, Brimo, Deo und das Anaktoron. Beobachtungen zur Vorgeschichte des Demeterkults”: *Kernos* 17, 13–42. <https://doi.org/10.4000/kernos.1399>
- Vandebeek, G. 1946. *De Interpretatio Graeca van de Isisfigur*. Louvain.
- Versnel, H. S. 2011. *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*. Leiden–Boston. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004204904.i-594>
- West, M. L. 1985. *The Hesiodic Catalogue of Women. Its Nature, Structure, and Origins*. Oxford.
- Whitehouse, H. 2000. *Arguments and Icons. Divergent Modes of Religiosity*. Oxford. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198234142.001.0001>
- Witt, R. E. 1971. *Isis in the Graeco-Roman World*. London.

Lindner Gyula ókortörténész, a PTE BTK Ókortörténeti Tanszék adjunktusa. Kutatási területe: görög-római vallástörténet, görög irodalomtörténet, az ókortudomány története.

E-mail: lindner.gyula@pte.hu

ORCID: 0009-0002-2163-3475

Absztrakt: Plutarchos vallásfilozófiáját mélyen áthatja az ember az istenhez fűző helyes viszonyulás, az istenekről megszerezhető helyes tudás koncepciója. Életműve kései darabja, a *De Iside et Osiride* c. munka is ennek jegyében íródik, annyi különbséggel, hogy itt nem görög, hanem egyiptomi istenek és mítoszaik vizsgálatát végzi, még hozzá a platóni filozófia által lefektetett keretrendszerben. Isisről és Osirisről kialakított álláspontja azonban olyan elemeket is felvonultat, amelyek sok ponton a hellénisztikus korszak óta ismert himnikus műfaj, az ún. Isis-aretaológiák érvelésmódjával mutatnak párhuzamot. A tanulmány Plutarchosnak a helyes ismeretről alkotott, több írásában megjelenő, itt egyiptomi vallási szűrőkön keresztül láttatott vélekedését az Isis kozmikus-természeti hatalmát bemutató aretaológiák gondolatvilágával és lehetséges teológiai üzenetével veti össze.

Kulcsszavak: Plutarchos, Isis, aretalogia, *De Iside et Osiride*, henotheizmus, daimonológia

DOI: <https://doi.org/10.63872/QSDA5764>

Plutarchos és az aretalogiák Isise

Lindner Gyula

Istenismeret, az isteni szféráról alkotott helyes tudás igénye alapvetően formálta a chairóneiai Plutarchos teológiáját és azt a beszédmódot, ahogyan műveiben isten és ember ideális kapcsolatát leírta. Ennek alátámasztására számos szöveghelyre utalhatnánk, amelyek így vagy úgy, de mindenképpen az istenségről alkotott helyes vagy helyesnek tűnő emberi elképzelésekről, az embert az isteni szférával összekapcsoló ideális viszonyulásokról tudósítanak. *Párhuzamos életrajzaiban* a tárgyalt személy élettörténetét megakasztva gyakran tér ki efféle vallásfilozófiai kérdésekre: az *Aristeidés-életrajz* sokat idézett helyén (6) az embert az istenhez fűző hármasságról ír: az ember irigylis az istent, fél tőle, de tiszteli, szereti is, e három érzület pedig az istenség három megkülönböztető sajátosságából (romolhatatlanság, hatalom, erény) származik, amelyek közül egyedül utóbbit érheti el az ember. *Periklés-életrajza* végén (39) kijelenti, hogy az istenek minden jó kútfejei és joggal uralkodnak a világmindenség felett (némi oldalvágással a költők által közvetített istenkép hamisságára). Aemilius Paulus auguri tisztségéről szólva (*Aem. Paul.* 3) fontosnak tartja elmondani, hogy a hadvezért e funkció betöltésekor az ősi szokások és a régiek istennel szembeni óvatossága (*tón palaión peri to theion eulabeia*) vezette, aki ezzel bizonyította a filozófusok tételét, miszerint az *eusebeia* az istenek szolgálatának a tudománya (*therapeias theón epistémé*). *Romulus-életrajza*nak érdekes gondolatai (28) a lélek isteni származásáról és halál utáni sorsáról, valamint az erény révén az emberek hērōsszá, a félistennek istenné válásáról szintén az isteni szféráról alkotott emberi tudás tökéletesítését szolgálják. *Moralia* cím alatt összegyűjtött írásaiban nemcsak hosszabb-rövidebb gondolatmeneteket (pl. *Coniugalia praecepta* 19, 140d; *De tranquillitate animi* 12, 472b; *De fato* 9, 573a sk., bár ez utóbbi művet elvitatják Plutarchostól), hanem akár teljes értekezéseket (pl. *De E apud Delphos*; *De sera numinis vindicta*) is a helyes ismeret témájának szentelt. Hogy a számos lehetséges közül csupán egy szöveghelyre utaljak: *A babona* (*De superstitione*) c. művét azzal a felütéssel kezdi (164e), hogy az istenekre vonatkozó tudatlanság és ostobaság/ismerethiány olyan szélsőségekhez (babonasághoz és isten-tagadáshoz) vezet, amelyek súlyos lelki torzulásokat eredményeznek az emberben és a normális élet gátjaivá lehetnek. Nyilván ennek ellentéte, az *eusebeia* az, amely az isteniről való helyes gondolkodásmód foglalatosa (171f).¹ Istenekre vonatkozó tudásunk, helyes ismereteink tehát lehetővé teszik a helyes istentiszteleti formákat és azt, hogy megfelelő kapcsolatot építsünk ki az isteni szférával. *Isis és Osiris* című írásában – amely az itt következő gondolatmenet alapját képezi – ugyanezt állítja: az *aléthēs doxa peri theón* (355b–c), istenekről alkotott helyes vélekedéseink azok, amelyek megvédenek a vallási szélsőségek kétfé-



1. kép. Isis és Hórus, az ún. Isis Lactans-típus; hellénisztikus kor, Metropolitan Museum, New York, ltsz. 45.4.4

le fajtájától, a *deisidaimoniától* (babonaság) és az *atheotéstől* (istentagadás).²

A műveibe lépten-nyomon beszúrt teológiai reflexiók talán éppen azért fontosak, mert a helyes tudás, a helyes istenkoncepció olyasvalami, amire büszkék lehetünk.³ E büszkeség mögött pedig ott van a büszkeségre okot adó istenség, az ember számára legszebb és leginkább utánzásra érdemes példakép, és a tőle nyerhető legnagyobb jó, vagyis az, ha az ember az isten akarata révén részesülhet az erényből.

Plutarchos életművének vallásfilozófiai oldalát szemlélve nem tévedünk, ha imént említett álláspontját Platón *homoiósis theó kata ton dynaton* elképzelése alapján értelmezzük, amelyre a filozófus több művében is kitér, de amiről legtömöbben a *Theaitétos* oldalain értekezik.⁴ Az istenhez való hasonulás szerinte nem más, mint igazságossá lenni (*dikaion*) és istennek tetsző módon tiszta életet (*hosion*) élni, amely bölcsességgel

(*phronésis*) párosul. Az erény követése is ezt a célt szolgálja, tehát az emberi jóság és igazságosság nem önmagáért való, hanem az ember isteni hasonlósága fejeződik ki benne. Ez viszont helyes istenismeret nélkül aligha érhető el.

E gondolat Plutarchos több vallásfilozófiai munkájában, pl. a fent idézett *Aristeidés-életrajz* vonatkozó helyén is (6) kimutatható,⁵ és erre reflektál *Az isteni büntetés késlekedéséről* (*De sera numinis vindicta*) c. művében (550d): „vegyétek fontolóra azt, hogy Platón szerint az isten valamennyi szép dolog példaképeül önmagát állította, és az emberi erényt – amely bizonyos szempontból hasonlít hozzá – azoknak adja meg, akik képesek őt követni. (...) Mert semmi egyéb nincs, aminek révén az ember jobban töltekezhetnék az istennel, mint hogyha az istenre jellemző szép és jó tulajdonságok utánzása és követése által elsajátítja az erényt.” (W. Salgó Ágnes fordítása)

Plutarchos kései,⁶ (kb. 125-ben bekövetkezett) halála előtt nem sokkal íródott *Isis és Osiris* (*De Iside et Osiride*) c. műve is az istenhez való hasonulás (*homoiósis theó kata ton dynaton*) platóni gondolata jegyében olvasandó. A Plutarchos által elfoglalt narrátori pozíció a később kifejtett téma szempontjából nem tekinthető másodlagosnak: Plutarchos a régi fényt ékkortájt visszanyerő és újra nagy tekintélynek örvendő Delphoi papjaként beszél az isteni szféra helyes megismeréséről, az ember által elérhető isteni igazságról és tudásról.⁷ Plutarchos – gondolhatjuk – már csak tudja: az átlagembernél bizonyosan közelebb áll az isteni szférához, napi kapcsolatban van vele, saját bevallása szerint sok éve Apollónt szolgálja, ráadásul Isis és Dionysos beavatottja (*Consolatio ad uxorem* 611e), tehát ha valaki, akkor ő igazán érti az istenség természetét, és az isteni szféráról alkotott helyes tudás sincs rejtve előle.⁸ Kleáról, a mű címzettjéről, a delphoi Thyiasok (bacchánsnők) vezetőjéről, Isis papnőjéről és beavatottjáról (akiről azt is megtudjuk, hogy Osiris misztériumaiba is beavatást nyert), jó eséllyel ugyanezt – mármint az istenség/isteni szféra helyes ismeretét – föltételezhetjük.⁹

Plutarchosnak a görög vallási tradícióról alkotott sok esetben konzervatív véleményét figyelembe véve meglepőnek tűnhet, hogy élete végén utolsó vallásfilozófiai értekezését éppen egyiptomi istenekről, az egyiptomi vallási hagyományról, mítoszokról írja. Olyan istenekről, akikkel akár Chairóneiában, akár Boiótia más kultushelyein is megismerkedhetett. Szülővárosában ugyanis hellénisztikus és császárkori feliratok jelzik Isis és Sarapis tiszteletét, sőt a taposirisi Isis/Isis Taposeirias jelenléte is kimutatható epigráfiai emlékeken keresztül.¹⁰ Utóbbi alak említése Chairóneiában különösen érdekes, mint-hogy ez a kultikus melléknév Isis gyászoló, azaz Démétérrel párhuzamba állítható aspektusát idézi meg. Plutarchos pedig az Isis/Démétér azonosításra és a két istennő mítosza közötti párhuzamokra erőteljesen reflektál művében.¹¹

Egyiptomi valláshoz fűződő kapcsolatának fölfejtésekor érdemes utalni arra is, hogy az alexandriai Ammónios (a *De E apud Delphos* főszereplője) tanítványa volt, és maga is járt a városban,¹² ahol első kézből származó információkat kaphatott az egyiptomi rituálékról. Kérdéses azonban, hogy értesüléseit személyes beszélgetések során szerzi-e: vajon beszélt papokkal vagy laikusokkal?¹³ Forrásismerete is szembetűnő, és még ha nem is eredetiben olvassa az Osiris-himnuszokat, Hermés könyveit stb., alapos munkát végez: említ hieroglifákat és értelmezi azokat (lásd 10, 354e; 32, 393f; 56, 374a), és Ma-

nethón, knidosi Eudoxos, abdériai Hekataios írásait is rendre forgatja, hivatkozza a mű szövegében.¹⁴ Másodlagos kompilációra viszont – amint az a kutatásban szintén fölmerült – aligha volt szüksége ahhoz, hogy az egyiptomi vallásról és mitológiáról tanuljon.

Egy ilyen szerzői alapállás, ti. Plutarchos egyiptomi vallásról szerzett ismeretei és delphoi papi státusza felől kell hangsúlyoznunk az imént említett platóni gondolatokat és azt a gesztust, hogy Plutarchos a platóni tanítások jegyében közelít isten és ember helyes megismerésen alapuló viszonyához. Ez persze – mint azt az imént láttuk – nem meglepő Plutarchos más írásait figyelembe véve. Érdekes viszont esetünkben, hiszen itt a helyes istenismeretre egyiptomi mítoszok platóni értelmezésén keresztül hívja föl a figyelmet. Plutarchos műve első mondatában (351c) arról beszél, hogy a *nuszt* (ész, értelem) birtokló embereknek jó dolgokat kell kérniük az istenektől, leginkább pedig a rájuk (azaz az istenekre) vonatkozó *epistémét* (azaz helyes tudást). Ez ugyanis maga az igazság (*alétheia*), a legbecsebb (*segnos*) dolog, amit ember kaphat az istentől, az isten pedig adhat az embernek.

Plutarchos magyarázata szerint (351d) az istenek mindenféle jót kínálnak az embernek (*didonai*), miközben a *nusból* és a *phronésiből* csak részeltetik őt (*metadidonai*), mert az az isten sajátja (*oikeia*) és úgy is bánik vele (*chrómenos*). Az ember értelme (*nus*) és bölcsessége (*phronésis*) tehát csak részleges, *epistémé*/tudás helyett csupán *doxé*/vélekedés lehet az osztályrésze (355c: *aléthés doxa*), azonban folyamatosan törekednie kell a mélyebb istenismeretre. Ahogy valamivel később meg is jegyzi: ez folytonos töprengés, kutatás és az igazságról való elmélkedés révén valósulhat meg (352c).¹⁵ Ennek az igazságnak (*hē tēs alétheias <...> tēs peri theón*) az elérése pedig Plutarchos olvasatában (351e) azonos az isteni utáni vágyakozással (*theiotétos orexis*).

A szent dolgok befogadása (*analépsis hierón*) ugyanakkor nem áldozatok, imák, tehát a rituális praxis elsajátításán keresztül valósul meg, hanem teoretikus, ill. intellektuális módon: tanulás (*mathésis*) és kutatás (*zétésis*) révén. Ezáltal nemcsak a helyes tudást szerzi meg az ember az istenről, hanem hasonlóvá is válik hozzá (lásd a bevezető gondolatokat a platóni *homoiósis*ről), mivel részesül abból az erényből, amely tökéletes mivoltában kizárólag az istenség osztályrésze lehet. A filozófiai vizsgálódás célja tehát – véli Plutarchos –, az igazság elérése, ezt pedig a vallási tradíciók értelmezésén keresztül lehet megvalósítani.

Túlzottan filozofikus hangvétele okán első olvasatra talán meglepő bevezető ez egy olyan mű esetében, amely egyiptomi istenek mítoszaival foglalkozik. De amint látni fogjuk, Plutarchosnak írása elején megfogalmazott programmatikus kijelentései nem pusztán az egyiptomi, hanem minden más vallási tradíció vizsgálatára is érvényesnek tekintendők, legyen az görög, római, zoroasztriánus vagy babylóni. Plutarchos a helyes tudásra és ilyen módon az istenire irányuló vágyakozásra, a hozzá való hasonulásra épülő istentisztelet gondolatát rögtön a mű elején (2, 351e) Isis alakjához kapcsolja, aki szerinte (351e–f) bölcs és bölcsességgel rendelkező isten, a neve is a tudásra, a tudás megszerzésére utal (a görög tudni jelentésű *oida*, *eidon* ige -is/id töve alapján).¹⁶

Megjegyzendő, hogy Plutarchos Hérodotoszt támadó munkájában (*De malignitate Herodoti*) a görög istenneveket (pl.

Dionysosét) Egyiptomból származtató történetírói álláspontot kritizálja (Hérodotos 2,50; Plut. *De malignitate Herodoti* 857 c–d), itt viszont – megfordítva a dolgot – a legjelentősebb egyiptomi istennő nevével mutatja ki, hogy görög. Vagy inkább: Isis neve görögül is értelmezhető (ahogy Sarapisé és Osirisé is: 29, 362c; 61, 375d) és a tudásra vonatkozik: ő maga az, aki felhív (*parakalei*) egyfajta (az alábbiakban specifikálendő) tudás, bölcsesség (*gnósis*) kutatására (*zétein*).¹⁷ Az igazság és az istenre vonatkozó tudás összefüggése okán mondja Plutarchos, hogy Isis másik neve Dikaiošyné (352b).

A gondolat, mármint hogy Isis ilyen módon is jellemezhető, aligha Plutarchos fejéből pattant ki, nem ő az első, aki efféle jellemzését adja az istennőnek. Érdemes utalni rá, hogy Isis és a tudás, bölcsesség motívuma számos egyiptomi szövegben összekapcsolódik, például az Isis és Ré történetét elmesélő torinói papirusz *columnáiban*, vagy Apuleiusnál, de az Isis-aretagiák/himnuszok szövegében is rendre visszatér a gondolat, hogy az istennő kozmikus-természeti-kultúrhérósi funkciói és az ebből következő civilizációs, praktikus és morális vívmányok mellett maga is tudós és bölcs, valamint tudást és bölcsességet ad az embernek (lásd alább).¹⁸

Az Isis-alak e sajátosságának, az istennő kultusza során potenciálisan megszerezhető helyes tudásnak a vizsgálata alkalmat ad arra, hogy megnézzük, vajon Plutarchosra mennyiben hatott a hellénisztikus korra visszanyúló aretalogikus Isis-portré, vagy legalábbis annak azon elemei, amelyek Isis és az isteni szféráról alkotott helyes tudás, az isteni igazság és annak lehetséges teológiai vonatkozásai között teremthettek kapcsolatot.¹⁹ Az aretalogiákon keresztül hangsúlyozott hasonulás/hasonlítás Isishez, amelyet akár a platóni-plutarchosi *homoiósis theó* esetével is összevethetünk, elsősorban abban érhető tetten, hogy Isis mint bölcs istennő tanítja az embert okos, bölcs és hasznos dolgokra, például kulturális vívmányokra, amelyek elsajátítása az embert is (részben) olyanná teszi, amilyen az isten. De a *homoiósis theó* nemcsak praktikus szinten értelmezhető: a kyméi aretalogia szerint (29) Isis tanította az embert arra, hogy a jót tartsa szépnek. Egy efféle morálfilozófiai üzenet akár a platóni dialógusok tanításaival is rokonítható: ha ugyanis emberként így gondolkodunk, akkor az isteni természethez válhatunk hasonlóvá, és akkor ismét a *homoiósis theó* eseténél járunk.

Az Isis-aretagiák azonban ennél egy lépéssel tovább mennek: nemcsak morált közvetítenek, amely az embert az istenhez teszi hasonlatossá, hanem az istenismeret felé vezető úton is kalauzolnak (ill. az aretalogiákon keresztül maga Isis beszél effélékről), amennyiben praktikus eszközöket mutatnak meg az embernek, hogy azok helyesen közeledjenek az istenekhez. Az androsi Isis-aretagia (Kr. e. 1. sz.) szerint Isis a bölcs Herméstől (10: *diphaleos*) tanult, és mint *polybulos* (26: nagy tudású, igen bölcs) istennő cselekszik: megtanítja az embert a helyes istentiszteletre, arra, hogyan kell templomot építeni, szobrokat emelni és kiengesztelni az istent (92–96).

A kyméi aretalogia hasonlóan beszél a helyes istentiszteletről, amelyet Isis mutat meg az embereknek (23–24; vö. 36), ahogy a Stobaiosnál fennmaradt hermetikus irat, a *Koré Kosmu* (*A világ leánya*) is úgy mutatja be Isist, mint aki a kultikus praxis helyes módját tárja fel az embereknek (ill. ez esetben Osiris is ilyen szerepben jelenik meg: 3. és 7. sorok).²⁰ És tegyük hozzá: az isteneket helyesen tisztelni a helyes istentiszteleti formákon keresztül lehet, ami egyúttal a róluk alkotott

helyes gondolatok előszobája. Az tehát, amit Plutarchos valóságfilozófiai írásában fölvet, hogy a helyes istentisztelet helyes tudásból ered, *legomena* és *drómena* egysége a kultikus praxis szintjén az Isis-*aretalogiák* szövegében is tetten érhető.

Az Isis-kultusz másik fontos forrása, Apuleius is utal rá (*De magia* 55), hogy az istenek iránti odaadás és lelkesültség az egyént számos rituálé, az istentisztelet praktikus aspektusai mellett egyfajta tudás elsajátítására vezeti, amely egyúttal az isten jobb megismerését, az isteniről alkotott tudás tökéletesítését is jelenti (*studio veri et officio erga deos*). Az apuleiusi *studium veri* az, amit Plutarchos műve bevezetőjében az *alétheiára* vonatkozó *mathésis*nek és *zétésis*nek nevez, és ez tükröződik az Isis-szentélykörzetek, az ún. Iseionok elnevezésében is (352a), amely a létező megismerését és tudását (*gnósin kai eidésin tu ontos*) jelenti: aki értelemmel (*meta logu*) és istennek tetsző állapotban/megtisztulva (*hosiós*) lép be Isis házába, az meg fogja ismerni a létezőt (*eisomenón to on*).

Az Isis és Osiris egészét tekintve kijelenthető: az egyiptomi vallás – görögség számára – homályos értelmű, furcsa rituáléi, szokásai révén igen alkalmas arra a *zétésis*re, kutatásra, amelynek szükségességét Plutarchos az istenekről, vallásról alkotott reflexióiban hangsúlyozza. Azaz hogy keresni, kutatni kell minden vallási elem értelmét, mert a különös, humoros, érthetetlennek tűnő felszín alatt mély vallási igazságok rejtőzhetnek, amelyek az isten (esetünkben Isis és Osiris) alakjának, státuszának, emberekhez fűződő viszonyának jobb megértését szolgálják.²¹ A *zétésis* végső soron az istenről alkotott helyes tudás (lehetőségeinkhez képesti – *kata ton dynaton* – helyes tudás)²² elsajátítását célozza.

A helyes isteni tudás keresésének a problémája tehát Plutarchos egyiptomi vallást érintő fejtegetéseiben erőteljesen jelen van. Olyan motívum ez, amely a misztériumkultuszok nyelvezetében és szimbólumrendszerében is visszaköszön. Leegyszerűsítve a gondolatot: a helyes tudás és látás (lásd fent Isis és az Iseion etimológiáját) révén közelebb kerülni az isteni létezőhöz. Nem véletlen, hogy Plutarchos műve elején (352c) az Isis-beavatások kérdésére is kitér: a szentélybe való belépés, az ott elsajátítható és csak ott feltárolt tudás képzetét ugyanis a beavatáson alapuló misztériumkultuszok nyelvezetét megidézve tárja elénk. Álláspontja szerint az igazi beavatott, az *Isiakos* az, aki a szentélyben az istenekkel kapcsolatban bemutatott és megcselekedett dolgokat (*ta deiknymena kai drómena perit us theus tutus*) vizsgálja, azok értelmén töpreng (*logó zétón kai philosophón peri tés en autois*²³ *alétheias*). A rituálé tehát csupán kiindulás, a gondolkodást serkentő tényező, de nem a végső igazság foglalatja. Ugyanez a mű bevezetőjének utolsó mondatában (11, 355c–d) is visszaköszön, ahol Plutarchos az áldozatokkal és más szertartásokkal szemben az igaz istenhit, az istenekről alkotott helyes vélekedés fontosságát hangsúlyozza.

Megjegyzendő, hogy az Isishez kapcsolható misztériumok lehetőségére számos hellénisztikus és római kori szövegben, pl. a kyméi *aretalogia* 22. vagy az androsi *aretalogia* 11–12. sorában is találunk utalást, a maróneiai *aretalogia* pedig Isis és Eleusis összefonódását hangsúlyozza (40–41. sorok),²⁴ ahogy Isis és a misztériumok kapcsolatát a *Koré Kosmu* is említi (68,12), valamint a Kr. u. 1. és 3. századra datálható oxyrhynchosi papiruszok, amelyek az Isis-misztériumokba beavatottak esküjét tartalmazzák.²⁵ Ennek alapján látszik, hogy az Isishez

kapcsolható görög szövegek (pl. az *aretalogiák* és Plutarchos) a misztériumszertartásokat egyértelműen az istennő egyik vallási vívmányaként azonosítják.²⁶ Ez azonban a hellénisztikus kor termékének tekinthető, és a kutatásban is többen amellett foglalnak állást, hogy ennek aligha van egyiptomi előzménye.²⁷

Az említett papiruszon előkerült esküszöveg – amely tehát az Isis-kultusz beavatási szertartásainak a részét képezte – annak tükrében érdekes, hogy az Isist, ill. az ő és Sarapis misztériumaiba való beavatást a pythagoreusokéira emlékeztető ellentétpárokkal hozza kapcsolatba. Efféle ellentétpárokat kapcsol Plutarchos is az istennő személyéhez (77, 382c).²⁸ Ez pedig azt mutatja, hogy Plutarchosnak az Isis-misztériumok nyelvezetéről, praktikus összetevőiről közvetlen tudása van, és az imént említett információt, valamint az Isis és Osiris további utalásait (pl. 21, 359c; 25, 360f; 27, 361e; 28, 362b; 35, 364e; 77, 382e) az istennőhöz kapcsolható misztériumszertartásokra első kézből meríti (akár a címzett Kleától is?).

Hogy pontosan mi zajlott egy Isis-beavatáson, az persze egészében aligha ismert, de az istennőhöz kapcsolható bolyongásnak, szenvedésnek, gyásznak (amelyek az Osiris-mítosz fontos elemei), kétségkívül szerepe volt benne.²⁹ Plutarchos erre utal műve 27. fejezetében (361e), ahol így ír: „[Isis] nem nyugodott bele abba, hogy küzdelmei és harcai, amiken átesett, bolyongásai, valamint sok bölcs és bátor tette feledésbe és hallgatásba merüljön, hanem a legszentebb szertartásokba belevegyítette akkori szenvedéseinek képeit, értelmét, utánzását, és megszentelte ezeket a jámborság példájaként, és vigasztalásként a hasonló sorscsapások által sújtott férfiaknak és nőknek szentelte fel.”

A kulcsszó az utánzás és a tanulság (*miméma, didagma*): a beavatásban résztvevő Isist utánözva, és a mítosz rejtett (Plutarchos művében is kifejtett) értelmét kibontva és magára alkalmazva születik újjá. A példát tehát közvetlenül Isis adja, aki a kultuszában résztvevőket keresésre és utánzásra szólítja fel (vö. 352a). Ezen a ponton ismét a bevezetőben említett *theiotétos orexis* és *homoiósis theó* eseténél járunk. Az istenségre való vágyakozás és az ő utánzása a helyes istenismeret révén vezet sikerre, amelyet az ember a beavatás során szerezhet meg. Ennek eléréséhez pedig a filozofikus *logost* mint *mystagógost* kell magunk mellé vennünk (68, 378a).³⁰

Plutarchos írása végén visszatér a filozófiai megismerés és beavatás párhuzamára: az egyiptomi vallás sokszínű és furcsa elemein az értelem segítségével lehet túljutni, és elérni az elsőt, az anyagtalant, amely maga a tiszta igazság (*kathara alétheia*): ez a filozófia végcélja (*telos*), és annak is az ún. *epoptikon* (csak a beavatottak számára meglátható) része (77, 382d–e).³¹ Ez a végső cél pedig maga a transzcendens isten (Osiris), aki „végtelen messzeségben van a földtől, érintetlenül, beszenyyezetlenül és tisztán minden pusztulásnak és halálnak kitett létezőtől (...).” Az ember nem lehet vele közösségben, Osiris ugyanis csak a filozofikus elmélkedés révén közelíthető meg. Akik azonban levetkezik a testiséget, az anyagot, megszabadulnak kötelékeitől, azoknak Osiris lesz a vezetőjük, és „az ember számára elmondhatatlan és kifejezhetetlen szépség” jut nekik osztályrészül (78, 382f–383a). Megjegyzendő, hogy a transzcendens isteni létezővel való találkozást Plutarchos előszeretettel írja le a misztériumok nyelvezetével.³²

A filozófiai beavatás platóni-plutarchosi terminológiáját alapul véve az Isis és Osiris c. munka egésze olvasható úgy,

akár egy beavatás Isis és Osiris misztériumaiba. Plutarchos maga is utal erre, amikor arról beszél, hogy az egyiptomi papok elővigyázattal titokzatosságra burkolták a mítosz értelmét (78, 382e). Plutarchos tehát *ab ovo* feltárando titokként közelít az egyiptomi vallás egyes elemeihez, amelyeket görög filozófiai perspektívából, a platonizmus és a sztoicizmus terminológiáját fölhasználva lehet értelmezni és magyarázni.³³ A plutarchosi alapállás némiképp hasonlít Hérodotoséra (II,171): misztériumot, tanítás révén feltáruló titkot lát ott, ahol valójában Egyiptom-szerre ismert tradicionális vallási elemek húzódnak meg. Annnyiban viszont különbözik történetíró elődjétől, hogy ő (mármint Plutarchos) föltétlen szükségét érzi az egyiptomi szimbólumok, történetek magyarázatának és görög filozófiai nyelvre való lefordításának. Ebben viszont nem az az igény vezeti, hogy az egyiptomi változatot rögzítse, hanem az, hogy az egyiptomi anyagban megtalálja a görög vonatkoztatási pontokat.³⁴ Ironikus, hogy a platóni istenkép megvilágítására éppen egyiptomi isteneket és azok mítoszait hívja segítségül és megfordítva: az egyiptomi isteneket és kultuszaikat a görög filozófia szemüvegén keresztül értelmezi. Plutarchos tehát a görög perspektíva révén tudatosítja olvasóiban, hogy a helyes istenismeret, az istenekkel kapcsolatos igazságok csak azok számára érhetők el, akik a platóni filozófiai *paideiá*val felvértezve olvassák az egyiptomi mítoszokat.

Isis henoteista-kozmopolita-szótériologikus alakját nem Plutarchos alkotja meg *Isis és Osiris* c. művében. Az ugyanis a Kr. e. 3/2. századtól kezdve ismert és irodalmi forrásokon, feliratokon (pl. az említett *aretalogiákon*), papiruszokon keresztül adatolható istenképet mutat. Manethón – aki Plutarchos elsődleges forrása lehetett, hiszen többször is hivatkozik rá művében³⁵ – és az eleusisi Timotheos szervezőmunkája a Ptolemaida-udvarban kulcsfontosságú lehetett Isis görög portréjának a megalkotásakor, ami tehát az *aretalogiákra* vagy Plutarchos szövegére is rányomta bélyegét.³⁶

Plutarchos újítása a fentiekkel szemben inkább abban áll, hogy a saját maga platóni alapokon nyugvó vallásfilozófiai rendszerét az egyiptomi istenekre (Isis, Osiris, Séth, Hórus) és mítoszokra alkalmazza az *interpretatio Platonica* jegyében, és ezt a filozófiai irányultságot Isis és Osiris alakján keresztül akarja megmutatni a görög olvasók számára.³⁷ Ezért hagyja ki az egyiptomi mítoszból a barbár, kegyetlen elemeket, amelyek az isteni szféra félreismerésére vezetnének, és pusztán azokat hagyja benne, amelyek az istenség jobb megértését és megismerését segítik elő. Plutarchos tehát úgy véli, hogy az Isis- és



2. kép. Isis-Aphrodité Anadyomené tiszteletére állított császárkori mészkő sztélé, az istennő krokodilon térdel; Museo Egizio, Torino, 1668.

Osiris-mítosz csak a görög filozófiai értelmezés tükrében tárolhat fel a vizsgáló szemek számára. Ha viszont nem görög filozófiai alapról közelítünk hozzá, akkor barbár elemei a lelket tévelygésbe és szélsőséges lelkiállapotba, babonáságba vagy istentagadásba (*deisidaimonia*, *atheotés*) viszik.³⁸

Plutarchos szerint – és ez nemcsak az *Isis és Osiris* alapján, hanem életműve egészét figyelembe véve is kijelenthető – a görög filozófiai hermeneutika ad jelentést bármely görög és barbár kultusz értelmezésének, miközben a bennszülött magyarázat, így gyakran az egyiptomi is, téves és elhibázott, olykor babonásnak vagy istentelennek minősíthető (pl. 20, 358e). Ez tehát nemcsak az egyiptomi, hanem más keleti vallási tradíciók esetében is fölvethető. Platón és a görög filozófia megközelítése révén viszont az egyiptomi és más idegen kultuszok a misztérium szintjére emelhetők, mivel a filozófiai magyarázat révén kibontva belőlük az igazság magját, mindegyikük, azaz minden vallási tradíció végső soron az istenről/isteni szféráról szóló igazság titokzatos megjelenítéseként fogható föl.

A platóni hatásnak egyúttal az is a következménye, hogy az Isis- és Osiris-történetek értelmezésekor Plutarchos az isteneket daimonológiai alapról értelmezi, azaz álláspontja szerint Isis és Osiris eredetileg *daimónok* voltak, akik jóságuk és erényük révén váltak istenné (25, 360d; 27, 361e; 30, 362e).³⁹ Az *Isis és Osiris*ben megjelenő plutarchosi teológia azonban plurális, amennyiben a daimonológiai elképzelések mellett egyfajta dualizmus is megjelenik a szövegben:⁴⁰ szemben az *aretalogiák* Isist mindenek fölé helyező, abszolút uralkodóként láttató álláspontjával, Plutarchosnál Isis a Jó és Rossz, Osiris és Séth/Typhón harcában a két pólus közötti egyensúlyt és feszültséget fenntartó isteni erőként jelenik meg, miközben Osiris isteni rangra emelkedett jó *daimón*, Typhón pedig gonosz *daimón*ként a rossz forrása.⁴¹ Ugyanezt a dualizmust fedezi fel Plutarchos a zoroasztriánus kozmogóniában és annak alapvetően dualista irányultságában is.⁴²

Isis tehát csak közvetítő Jó és Rossz között, teret és anyagot biztosít Jó és Rossz számára (53, 372e), ahogy közvetít az isteni szféra és az emberek között is. Isis az, aki ilyen módon az anyagi világgal is kapcsolatba kerül, miközben társa, Osiris, a legfelső isten, a legelső és a leghatalmasabb (53, 372e), a Jó ideája, az ész és értelem (*nus kai logos*; 49, 371a).⁴³ Az istennő tehát Osirishoz képest más ontológiai szinten mozog Plutarchos szövegében, mint az *aretalogiák*ban.

Ugyanakkor Plutarchos annyiban nem jár messze az *aretalogiák* Isis-képétől, hogy Isist az anyagi világgal kapcsolatba kerülő, az emberekkel kommunikáló, nekik áldást osztó isteni erőként láttatja.⁴⁴ Isis ezernevűsége (*myriónymos*; vö. 53, 372e) adja az *aretalogiák* istenképének alapját: az istennő sokféle istenséggel azonosítható, sok névvel rendelkezik és sokféle vívmányt köszönhet neki az emberiség. Plutarchos azonban nem elégszik meg Isis alakjának praktikus értelmezésével, hanem mindezt metafizikai síkra helyezve állítja: Isis a természet minden teremtetést befogadó női princípiuma, aki minden anyagi és szellemi formát magában egyesít (53, 372e), Isis mindaz, ami el van rendezve, ami jó és hasznos (64, 377a).⁴⁵

Szép foglalat ez annak, amit a fennmaradt *aretalogiák* is sugallnak (persze a plutarchosi filozófiai körítést mellőzve): Isis révén jött létre a rendezett világ, ahol erkölcs és jog uralkodik, ahol az ember kényelmesen berendezkedhet a gabona-termesztés, hajózás, házépítés, a házasság intézménye és egyéb vívmányok által meghatározott környezetben, ahol az égíteseknek rendelt helye és elrendezett útja van, és ahol a végzet kijelölt ösvényen halad és engedelmeskedik annak a szuperkozmoszikus erőnek, akit Isisnek nevezünk.⁴⁶

Plutarchos ezt az Isis által biztosított kozmoszikus-természeti rendezettséget, amely az *aretalogiák* szövegének lényegi magvát adja, dualista alapon, Jó és Rossz, Osiris és Typhón konfliktusának a keretében értelmezi át és sorolja hátrébb Isist Platónra visszamenő ontológiai struktúrájában: az istennő munkája, műve csupán képmása Osiris *logos*ának (64, 377a), Isis pedig az elsőnek, az úrnak a megismerésére (*gnósis*) és keresésére (*zétein*) hív (*parakalei*), akivel ő együtt létezik (*onta*) és akivel egyesül (*synonta*; 2, 352a).⁴⁷ Ez a mindenek felett álló, egyedüli, transzcendens vonásokat mutató istenség nyilvánvalóan Osiris. Azt mondhatjuk tehát, hogy az emberek nyomorult állapotának megszűntét, a vadállatok közül való kiemelkedését az *aretalogiák* morális-praktikus, Plutarchos pedig metafizikai síkon társítja Isis alakjához. A cél, az ember jobbítása, az isten-



3. kép. Isis-Aphrodité terrakotta szobra, Kr.u. 2. sz.; Metropolitan Museum, New York, 1991.76

ség jobb megismerése és a neki való hálaadás azonban mind az *aretalogiák*, mind Plutarchos esetében azonosítható motívumok.

Említettük, hogy az *Isis és Osiris* Plutarchos kései, nem sokkal halála előtt írt szövegei közé tartozik. A mű bevezetőjében hangsúlyozott keresés, amely az istenről alkotott helyes tudás megszerzését jelenti, nem pusztán általános morálfilozófiai kijelentés az olvasó számára. Ez Plutarchos életművének foglalat. Ő ugyanis végső soron ezt teszi mindvégig: keresi, kutatja az isteni szféráról megfogalmazható igazságokat, helyes ismeretre törekszik. De amiként Plutarchos, úgy az *aretalogiák* is jelzik a maguk egyszerű, Isisről tett repetitív kijelentéseikkel: helyes tudást, ismeretet csak az isten segítségével szerezhet az ember (ha például elolvassa ezeket a felírt Isis-himnuszokat). Az istenről megszerezhető tudásunk emberként azonban véges.

Plutarchos teológiája mögött az a koncepció húzódik meg, amint arra elemzett értekezésében utal, hogy a vallási tradíciók

különbsége mögött egyetlen isteni szféra/egyetlen istenség fedezhető föl, akit különböző népek sokféleképpen tisztelnek, de akinek lényege/esszenciális valósága ugyanaz.⁴⁸ Ezt tükrözi a mű 67. fejezetében (377f–378a) olvasható gondolatmenet: „nem különböztetünk meg különféle isteneket, sem görögöket, sem délieket, sem pedig északiakat, hanem miként a Nap, Hold, ég, föld és a tenger mindenki számára közösek, jóllehet mások más néven hívják őket, éppígy az ezeket elrendező egyetlen értelemnek (*logos*), az őket kormányozó egyetlen gondviselésnek (*pronoia*) [...] egyeseknél ilyené, másoknál olyanná lett a neve és a tisztelete.”⁴⁹

Jegyzetek

- 1 A szöveg fordítását lásd Lindner 2025, 113–134.
- 2 Ugyanezt ismétli Plutarchos két alkalommal az *Isis és Osiris*-ban: 71, 379d: „hanem egy veszedelmes hiedelem támad ebből [ti. az egyiptomi vallás thériomorfizmusából], amely a gyengéket és együgyűeket mértéktelen babonáságba taszítja, az okosabbak és bátrabbak pedig istentagadó és vad elméletekbe zuhannak miatta”; 67, 378a: „Mert egyesek egészen téves útra térve, a babonáságba csúsztak bele, mások viszont, miként a mocsarat, úgy kerültek el a babonáságot, de ugyanakkor észrevétlenül az ateizmus szakadékába estek.” Az alábbiakban az *Isis és Osiris* c. művet W. Salgó Ágnes fordításában idézem.
- 3 *Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus* 78d; *De tranquillitate animi* 472e; *De se ipsum citra invidiam laudando* 545a. Plutarchos azt a gondolatot, hogy a helyes istenkonceptió büszkeségre ad okot, következetesen Aristotelészhez kapcsolja (fr. 664 Rose). Vö. Plut. *De cupiditate divitiarum* 527f.
- 4 Plátón *Theaitétos* 176 b–c; vö. *Phaidros* 246d; 248a; 249c; *Timaios* 47c; 89e–90d; *Törvények* 716b–d; *Állam* 613a–b; *Phaidón* 78b–84b; *Philebos* 28c–30e.
- 5 Plut. *Arist.* 6: „Az istenségnek, amelyhez szeretnénk hasonlítani, sőt azonosulni vele, három megkülönböztető sajátossága van.”
- 6 A kései datálást valószínűsíti, hogy a műben számos ellentmondás, egymást kizáró értelmezés és ismétlés van, és Plutarchos még csak kísérletet sem tesz arra, hogy azokat elsimítsa, harmonizálja egymással. Aligha valószínű, amint arra a kutatásban történt utalás, hogy Plutarchos egy olyan kompilációt használt volna műve írásakor, amely magyarázná ezeket az egyenetlenségeket, értelmezési különbségeket: ha ugyanis elfogadjuk a forrásként használt mű létezését, valóban furcsa lenne, hogy Plutarchos a *De Isidében* miért nem nevezi meg ezt a szerzőt és a mű címét.
- 7 Erre utal Plutarchos megjegyzése a 68, 378c-ben: „Ezért buzdítjuk mi is azokat, akik ide a jóshelyre jönnek, hogy szent dolgokon elmélkedjenek és tiszteletteljesen beszéljenek (...)” Plutarchos delphoi kötődését pythói dialógusai jelzik, amelyek egyúttal a jósdá népszerűségére is pozitív hatást gyakoroltak (*De def. orac.*; *De Pythiae orac.*; *De E ap. Delphos*).
- 8 Plutarchos delphoi papi címéhez lásd *An seni resp. ger. sit* 792f.
- 9 Kleához lásd 2, 351e; 3, 352c; 35, 364e; 68, 378c; ill. *RE* s.v. Plutarchos 677; Griffiths 1970, 253–254.
- 10 Az egyiptomi istenek boiótiai jelenlétéhez lásd Schachter 1981, 200–205. Chairóneiában a felszabadított rabszolgákat Sarapisnak ajánlják fel (IG VII,3301–3377; 3380–3383; 3387–3390; 3393–3399; 3414; 3426). A Sarapisnak, Isisnek és Anubisnak címzett dedikációkhoz lásd IG VII, 3308; 3347; 3375; 3380. Plutarchos gyakran utal életművében szülővárosa kultuszaira, rituáléira. Ehhez lásd *Quaest. Rom.* 16, 267d; *Quaest. conv.* 6,8,1, 693e–f; *Quaest. conv.* 8 bevezető, 717a.
- 11 Ehhez lásd Bricault 1992. Démétér gyászához lásd 69, 378d–e. Schachter szerint (2016, 311) a tithoreai Isis, akinek az ünnepét Pausanias X. 32,12–17 írja le részletesebben, a Taposeirias melléknevet viselte.
- 12 Ehhez lásd *Quaest. conv.* 5,5,1, 678c, ahol Alexandriából való visszatérését említi.
- 13 Műve egyes helyein jelzi, hogy amit állít, azt papok beszélik (21, 359c; 29, 362c; vö. 33, 364a), vagy maguk az egyiptomiak (22, 359e), esetleg egyiptomi mítoszokban olvasunk róla (42, 367e; vö. 41, 367d). Egy alkalommal hivatkozik szemtanúk közlésére is: 37, 365f.
- 14 Manethónt lásd alább; Eudoxoshoz lásd 6, 353b; 21, 359b; 30, 363a; 52, 372d; 62, 376c; 64, 377a; Hekataioshoz lásd 6, 353b; 9, 354d.
- 15 „*logó zétón kai philosophón peri tés (...) alétheias*”
- 16 Plutarchos Isis nevét másképpen is magyarázza: 60, 375c (*para to iesthai met’ epistémés kai pheresthai*). Isis nevének más auktoroknál található etimologizálásához lásd Diodóros I.11,4; Órigenés CC 5,38; Héliodóros *Aith.* IX.9; Eusebios *PE* III.11,51; Firmicus Maternus *Err. prof. rel.* II.6; Servius ad *Aen.* 8,696; Macrobius *Sat.* I.20,18.
- 17 Sarapis neve esetében azonban Plutarchos azt is fölveti, hogy az egyiptomi (29 362d).
- 18 *P.Turin* 131,14–132,1; Apuleius *De magia* 55. Isis és a bölcsesség kapcsolatához lásd Griffiths 1970, 256–257.
- 19 Az Isis-aretagiákról átfogóan lásd Festugière 1949; Müller 1961; Bergman 1968; Quack 2003; Kockelmann 2008; Martzavou 2012; Jördens 2013; Moyer 2016; Moyer 2017; Lindner 2019; Mazurek 2022, 59–87; a hellénisztikus korszakban megjelenő Isis-alakhoz lásd Smith 1971; Henrichs 1984; Pakkanen 1995, 65; Pachis 2004; Gasparro 2007; Woolf 2014.
- 20 Az androsi aretagiához lásd Totti 1985, 5–10; a kyméi aretagiához lásd Totti 1985, 1–4; RICIS 302/0204; a *Koré Kosmuhoz* lásd Totti 1985, 11–12. A kyméi Isis-aretagia magyar fordítását lásd Lindner 2019.
- 21 A mű bevezetőjében a keresés, kutatás (*zétéin, zétésis*) gondolata háromszor jelenik meg. Ehhez lásd 351e; 352a; 352c. A fentiekre egy példa (39, 366d) „Osirisnak az úgynevezett ládába zárása úgy látszik nem másra utal, mint a víz elrejtésére és eltűnésére [ti. a typhóni perzselő forráság által].” Vö. 58, 374e: „Ezeket a mítoszokat nem úgy kell tárgyalni, mint teljes egészében hiteles történeteket, hanem hasonlatként kell mindegyikből a megfelelő részt kiragadni.”
- 22 Ez a *dynaton* jelen esetben emberi mivoltunkból fakadó korlátokat jelent, azaz hogy emberként sosem rendelkezhetünk tökéletes tudással az istenekről.
- 23 Ti. a *deknymena* és *drómena* során feltárt dolgok értelmén.

- 24 Eleusis az ókor legjelentősebb misztériumkultuszának volt a központja.
- 25 Pap. Soc. It. 1290; 1162. Vö. Totti 1985, 19–20; Merkelbach 2001, 170–171. Az Isis-misztériumokhoz kapcsolható további szövegekhez lásd Merkelbach 2001, 161–174.
- 26 Megjegyzendő, hogy Hérodotos (II. 171) misztériumnak nevezi Osiris hajózásának megünneplését, miközben az Egyiptomban aligha volt titkos szertartás, legföljebb görög területeken az Isis-kultusz részeként.
- 27 Az Isis-misztériumok kérdéséhez lásd Pakkanen 1995, különösen: 65–82; Bremmer 2014, 110–125. A kérdés az, hogy ezek a misztériumok mikor jelennek meg: egyiptomi eredetűek (ami valószínűtlen annak tükrében, hogy bár Isishez egyiptomi szövegek társítanak bölcsességet, tudást, de azt nem, hogy misztériumokat alapítana), vagy a jóval későbbi hellénisztikus kor, esetleg csak a császárkor fejleményeinek tekinthetők. A misztérium műfaja – egyes vélekedések szerint – egyáltalán nincs meg az egyiptomi vallásban. Vagy legalábbis a laikus nagyközönség számára elérhető beavatásokról nincs tudomásunk, ellentétben azokkal, amelyek csupán a papi rétegnek szóltak. A témában lásd Griffiths 1970, 390–392; Gasparini 2011, 713; Bremmer 2014, 110–111 (további szakirodalommal); ill. Nagy Levente tanulmányát az *Ókor* jelen számában.
- 28 „Isis ruhái sokszínűre vannak festve, mert az ő ereje az anyagra terjed ki, amely mindenné válhat és mindent magába fogad: fényt, sötétséget, nappalt és éjszakát, tüzet és vizet, életet és halált, kezdetet és véget.” A pythagoreusok ellentétpárjaihoz lásd Aristotelés *Metaph.* 986a. Az Isis-eskü és a Plutarchos-részlet további párhuzamaihoz lásd Merkelbach 1967, 61 (ahol a szerző a PGM 4,1596–1716 mellett alkímista iratokra is utal).
- 29 Az Isis-misztérium efféle mitikus összetevői rituális dráma keretében jelentek meg, amelyek az eleusisi misztériumokban központi jelentőségű Déméter-mitosz analógiájaként értelmezhetők (Déméter bolyongása, lánya elvesztése fölött érzett gyásza és szenvedése az Osiris sirató, testrészeit kereső Isis párhuzamaiként értelmezhetők). A *homérosi Déméter-himnusz* egyértelmű párhuzamaihoz lásd 15–16. *caput*. A maróneiai *aretalogiában* Eleusis mint Isis kedvelt városa jelenik meg (40–41. sorok). Az eleusisi misztériumok és az Isis-beavatások párhuzamaihoz lásd még a 36. lábjegyzetet.
- 30 *Mystagógos* az isten is lehet az igazság felé vezető úton. Ehhez lásd az *Amatoriusban* kifejtett gondolatokat Erósról (765a).
- 31 Plutarchos ezen a helyen Aristotelésre és Platón *Symp.* 210a-ra utal. Platón szerint a filozófia mint a legmagasabb misztérium végső célja az, hogy elvezessen az örök, transzcendens, isteni formák ismeretéhez. A témában lásd Betegh 2022, 233–267.
- 32 Vö. *De tranq. animi* 477c–e, ahol a földi létet az isten misztériumaiba való beavatásként értelmezi; a kozmosz pedig a templom, ahol az isteni látható képmásai vannak jelen. A gondolat az *Isis és Osirisban* is megtalálható: az anyagi világ isten képmása (372f–373a), amely mögött a platóni *Timaios* kell sejtenuünk (92c).
- 33 Ehhez lásd 20, 358e: „ez az elbeszélés [ti. az Osiris-mítosz] is valamilyen valóság megnyilvánulása, amely az értelmet más dolgokhoz is felemeli.”
- 34 Ez legnyilvánvalóbb módon a szfinxek összefüggésében látszik: Plutarchos szerint ezeket az egyiptomiakat azért állítják szentélyeik elé, hogy ezzel fejezzék ki teológiájuk rejtett bölcsességét, ami azonban föltételezi az Oidipusról és a szfinx rejtvényéről szóló thébai mítosz ismeretét. Ehhez lásd 9, 354c.
- 35 9. *caput* = Manethón fr. 77; 49. *caput* = Manethón fr. 78; 62. *caput* = Manethón fr. 79; 73. *caput* = Manethón fr. 22.
- 36 Manethón és Timotheos Sarapis kultuszának a megszervezésében nyújtott segítséget Ptolemaiosnak. Együttes említésükhöz lásd 28, 362a. Timotheos alakjához lásd Bremmer 2014, 12. Az eleusisi kapcsolat Isis és Sarapis alakjának/kultuszának a létrehozatalakor annak tükrében érdekes, hogy a maróneiai *aretalogia* Eleusist Isis kedvelt helyeként mutatja be (40–41. sor; lásd fent). A Kr. u. 2. századi Mesomédész Isis-himnuszában az istennőhöz kapcsolható beavatási szertartás egyes szakaszait az eleusisi misztériumok révén magyarázza. Ehhez lásd Bremmer *loc. cit.*
- 37 Ehhez lásd 48, 371a: „az egyiptomiak filozófiáját leginkább ezzel a [ti. a platóni] filozófiával vetjük össze.”
- 38 Ehhez lásd 2. lábjegyzet. A témában lásd Richter 2001, aki Plutarchos álláspontját kulturális sovinizmusként látta, amennyiben az egyiptomiak saját magyarázatait elvetve következetesen a görög filozófiai interpretációknak ad elsőséget. Ugyanez a technika jellemzi Plutarchos *De malignitate Herodoti* c. írásában a *philobarbaros*, tehát az egyiptomiakat kedvelő Hérodotoszal szemben.
- 39 Egy, a thessalonikéi Sarapieionban előkerült dedikációs feliraton Osiris *daimónként* szólítja meg a felirat állítója, Phylakidész. Ehhez lásd RICIS 113/0506 (Kr.e. 120 körül).
- 40 Griffiths 1970, 20–22.
- 41 Vö. 40, 367a: Isis győzelmet követően nem engedte Typhón végső elpusztítását, nehogy „a nedvességgel [ti. Osiris-szel] szembenálló természeti erő teljesen elpusztuljon”, hanem szabadon engedte Typhónt, „mivel azt akarta, hogy a kevertség megmaradjon. Hiszen a világ nem lenne teljes, ha a forráság teljesen megszűnne és eltűnne.”
- 42 Plutarchos utal rá, hogy Isis közvetítő szerepét két kozmikus szélsőség között a zoroasztriánus vallásban Mithrasnak a Horomazés és Areimanios közötti kiegyenlítő, közvetítő szerepével lehet párhuzamba állítani (46 – 47. *caput*).
- 43 Plutarchos Hérakleitosra hivatkozva beszél a kozmoszt összetartó feszültségről, amely szerinte az ellentétes minőségek között áll fenn (45, 369a–b), majd kifejti (45, 369c), hogy nem egyetlen ok irányít mindent, „hanem sok tényező, amelyek jó és rossz keverékei.” Később így ír (45, 369d): „a természet semmi vegyítetlent nem hoz létre, ezért nem egyetlen gazda keveri számunkra a dolgokat kocsáros módjára két edényből osztogatva, hanem mind az élet, mind a világmindenség két ellentétes princípium, két szembenálló erő keveréke (...). És mert semmi sem történhet ok nélkül, a jó viszont nem lehet oka a rossznak, a természetnek saját magának kell tartalmaznia mind a jónak, mind a rossznak eredetét és princípiumát.” Ehhez lásd még 49, 371a: „Ennek a kozmosznak a keletkezése és elrendezése két egymással ellentétes, de nem egyenlő súlyú erőből van összetéve; a jobb az erősebb, ám a rossz is lehet teljesen megsemmisíteni, mert szorosan egybefonódott a mindenség testével és lelkével, és mindig harcol a jó erővel szemben.”
- 44 Megjegyzendő, hogy Plutarchosnál (13, 356a–b) és Tibullus egyik elégiájában (I.7,27 sk.) éppen Osiris szerepel az *aretalogiák* Isiséhez hasonló kultúrateremtő pozíciójában. Phylakidész (lásd 39. lábjegyzet) Osirisnak is hálát ad adományaiért (egészség, hírnév). A földművelés és gabonatermesztés civilizáló erejéhez lásd még 70, 378f.
- 45 Az 56, 373e-ben megjelenő platóni ellentétben (vö. *Timaios* 50c–d) *noétón* (szellemmel felfogható) és *hylé* (anyag) között szintén Osiris és Isis kettősségét, az általuk megjelenített ontológiai dualitást kell látnunk.
- 46 Plutarchosnál Isis Thétysszel való azonosítása (34, 364d) a görög víz-kozmológiákat idézi meg (vö. *Ilias* XIV, 200–207; Platón *Kratylos* 402b; *Timaios* 40e). Isis anyai státusza, tápláló funkciója, amely az említett plutarchosi szöveghelyen szintén előkerül, az Isis Lactans ikonográfiai típusban találja meg kézenfekvő párhuzamait. Ehhez lásd Tran Tam Tinh 1973; LIMC s.v. *Isis* 777 sk.
- 47 Vö. 58, 374f: „az istennőről is azt kell gondolnunk, hogy állandóan kapcsolatban van az első istennel [ti. Osiris-szel], s az annak lényéhez tartozó jó és szép tulajdonságok miatt állandóan egyesül vele (...).”
- 48 Erre az isteni lényegre utal Ammónios a *De E apud Delphos* c. írásban (391e–394c), ahol az istent valóban létezőnek (*ontós on*),

öröknek, kezdet és vég nélkülinek, egyetlennek tartja, aki nincs alávetve keletkezésnek és pusztulásnak. De ezt az isteni lényeket világítják meg más művek megállapításai arról, hogy az isten atya és teremtmény, az isten minden, ami szép és jó (*Quaest. plat.* 1001b; *De anim. procr. in Tim.* 9,1017a; *Quaest. conv.* 8,1,3, 718a), megmentő (*Amat.* 764a), mindenkinek fölötti úr (*De sera num. vind.* 550a), minden jó forrása (*Non posse suaviter* 1102a).

Bibliográfia

- Bergman, J. 1968. *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien.* Uppsala.
- Betegh, G. 2022. „Plato on Philosophy and Mysteries”: D. Ebery – R. Kraut (szerk.): *The Cambridge Companion to Plato.* Cambridge, 233–267. <https://doi.org/10.1017/9781108557795.009>
- Bremmer, J. 2014. *Initiation into the Mysteries of the Ancient World.* München. <https://doi.org/10.1515/9783110299557>
- Bricault, L. 1992. „Isis Dolente”: *BIFAO* 92, 37–49. https://doi.org/10.1007/978-94-011-2232-0_4
- Festugière, A.-J. 1949. „À propos des arétalogies d’Isis”: *Harvard Theological Review* 42, 209–234. <https://doi.org/10.1017/S0017816000024299>
- Gasparini, V. 2011. „Isis and Osiris: Demonology vs. Henotheism”: *Numen* 58, 697–728. <https://doi.org/10.1163/156852711X593304>
- Gasparro, G. S. 2007. „The Hellenistic Face of Isis: Cosmic and Saviour Goddess”: L. Bricault et al. (szerk.): *Nile Into Tiber. Egypt in the Roman World.* Leiden–Boston, 40–72. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004154209.i-562.23>
- Griffiths, J. G. 1970. *Plutarchos’s De Iside et Osiride. Edited with an Introduction, Translation, and Commentary.* Cardiff.
- Henrichs, A. 1984. „The Sophists and Hellenistic Religion: Prodicus as the Spiritual Father of the Isis Aretalogies”: *HSCP* 88, 139–158. <https://doi.org/10.2307/311449>
- Hirsch-Luipold, R. 2016. „Viele Bilder – ein Gott: Plutarch’s polylatrischer Monotheismus”: N. Hömke – G. F. Chiaia – A. Jenik (szerk.): *Bilder von dem Einen Gott. Die Rhetorik des Bildes in monotheistischen Gottesdarstellungen der Spätantike.* Berlin–Boston, 43–68. <https://doi.org/10.1515/9783110517569-003>
- Hirsch-Luipold, R. 2021. „Religions, Religion, and Theology in Plutarch”: R. Hirsch-Luipold – L. R. Lanzillotta (szerk.): *Plutarch’s Religious Landscapes.* Leiden–Boston, 11–36. https://doi.org/10.1163/9789004443549_003
- Jördens, A. 2013. „Aretalogies”: E. Stavrianopoulou (szerk.): *Shifting Social Imaginaries in the Hellenistic Period. Narrations, Practices, and Images.* Leiden–Boston, 143–176. https://doi.org/10.1163/9789004257993_008
- Kockelmann, P. 2008. *Praising the Goddess. A Comparative and Annotated Re-Edition of Six Demotic Hymns and Praises Addressed to Isis.* Berlin – New York. <https://doi.org/10.1515/9783110212259>
- Lindner, Gy. 2019. „Tradíció, folytonosság, újítás. A kyméi Isis-aretalogia és a hellénisztikus kori vallásosság”: *Ókor* 18/3, 21–35.
- Lindner, Gy. 2025. „Plutarchos: A babona (fordítás)”: Bolonyai, G. (szerk.): *Plutarchos: Válogatott esszék és dialógusok.* Budapest, 113–134.
- Martzavou, P. 2012. „Isis Aretalogies, Initiations, and Emotions. The Isis Aretalogies as a Source for the Study of Emotions”: A. Chaniotis (szerk.): *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World.* Stuttgart, 267–291.
- Mazurek, L. A. 2022. *Isis in a Global Empire. Greek Identity Through Egyptian Religion in Roman Greece.* Cambridge. <https://doi.org/10.1017/9781009032209>
- Merkelbach, R. 1967. „Der Eid der Isismysten”: *ZPE* 1, 55–73.
- Merkelbach, R. 2001. *Isis Regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt.* München–Lip-cse. <https://doi.org/10.1515/9783110955675>
- Moyer, I. 2016. „Isidorus at the Gates of the Temple”: I. Rutherford (szerk.): *Greco-Egyptian Interactions: Literature, Translation, and Culture, 500 BCE–300CE.* Oxford, 209–244. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199656127.003.0009>
- Moyer, I. 2017. „The Memphite Self-Revelations of Isis and Egyptian Religion in the Hellenistic and Roman Aegean”: *Religion in the Roman Empire* 3, 318–343. <https://doi.org/10.1628/219944617X15014860816593>
- Müller, D. 1961. *Ägypten und die griechischen Isis-Aretalogien.* Berlin.
- Pachis, P. 2004. „»Manufacturing Religion« in the Hellenistic Age: The Case of Isis-Demeter Cult”: L. H. Martin – P. Pachis (szerk.): *Hellenisation, Empire and Globalisation: Lessons from Antiquity.* Thessaloniki, 163–207.
- Pakkanen, P. 1995. *Interpreting Early Hellenistic Religion. A Study Based on the Mystery Cult of Demeter and the Cult of Isis.* Helsinki. <https://doi.org/10.62444/fia.1028>
- Quack, J. F. 2003. „Ich bin Isis, die Herrin der beiden Länder. Versuch zum demotischen Hintergrund der memphitischen Isisaretalogie”: S. Meyer (szerk.): *Egypt – Temple of the Whole World. Studies in Honour of Jan Assmann.* Leiden, 319–365. https://doi.org/10.1163/97890047402527_017
- Richter, D. S. 2001. „Plutarch on Isis and Osiris: Text, Cult, and Cultural Appropriation”: *TAPhA* 131, 191–216. <https://doi.org/10.1353/apa.2001.0017>
- Schachter, A. 1981. *Cults of Boiotia.* London.
- Schachter, A. 2016. *Boiotia in Antiquity. Selected Papers.* Cambridge. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107282049>
- Smith, J. Z. 1971. „Native Cults in the Hellenistic Period”: *History of Religions* 11/2, 236–249. <https://doi.org/10.1086/462653>
- Tran Tam Tinh, V. 1973. *Isis Lactans. Corpus des monuments gréco-romains d’Isis allaitant Harpocrate.* Leiden. <https://doi.org/10.1163/9789004295032>
- Totti, M. 1985. *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion.* Hildesheim – Zürich – New York.
- Woolf, G. 2014. „Isis and the Evolutions of Religion”: L. Bricault – M. J. Versluys (szerk.): *Power, Politics and the Cults of Isis.* Leiden–Boston, 62–92. https://doi.org/10.1163/9789004278271_004

Bíró Szilvia régész-muzeológus. A szombathelyi Iseum Savariense Régészeti Műhely és Tárház (Savaria Múzeum) munkatársa, jelenleg az Iseum leletanyagán dolgozik. Emellett a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen oktat. Kutatási területe még a római települések és a romanizáció folyamata.

E-mail: biroszilvia@savariamuzeum.hu

ORCID: 0000-0002-4684-4271

Absztrakt: A savariai Iseum-körzet régészeti fel-tárásainak eredménye lehetővé teszi egy római kori szentély mindennapi életének alaposabb megismerését. A tanulmányban két jelenségre hívjuk fel a figyelmet: az egyik a szentély kerítőfalán kívül létrehozott rituális hulladékreg, melyben nagy számban fordulnak elő a szertartásokhoz használt tárgyak (pl. mécsesek, füstölőtálak, tányérok). A másik jelenség a szentély közvetlen szomszédságában kialakított közösségi térként használt épület. Az északról a szentéllyel összeépített épület talán a közösségi lakomák egyik színtere is volt.

Kulcsszavak: Iseum, Savaria, szertartás-régészet, közösségi lakoma, rituális hulladék

DOI: <https://doi.org/10.63872/CPEM1021>

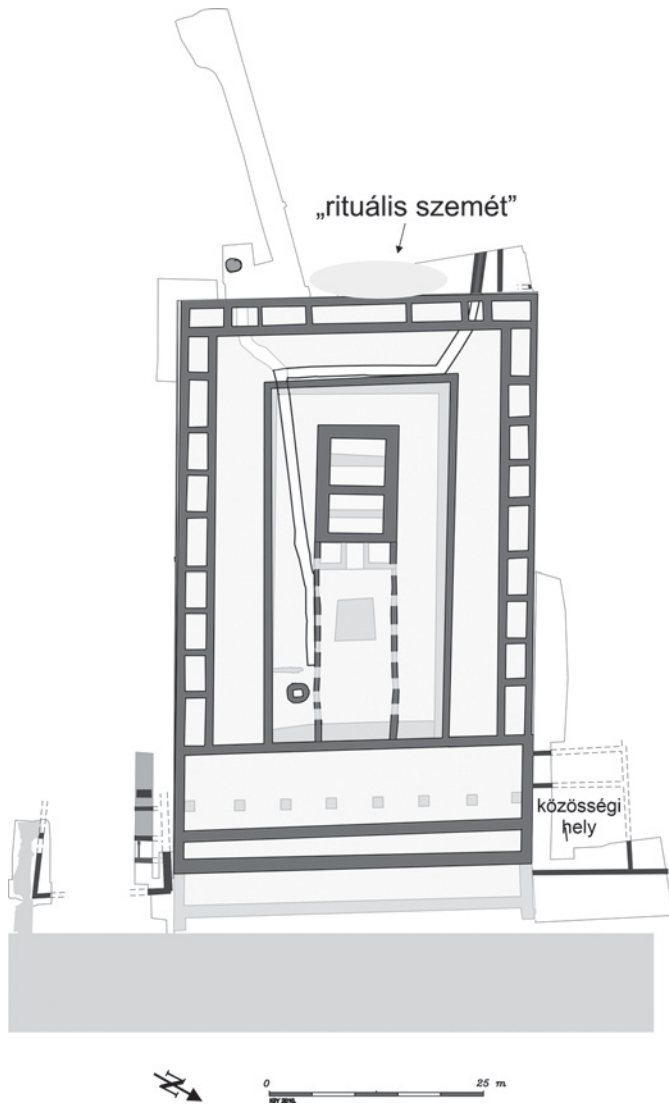
Szertartások régészeti hagyatéka az Isis-kultuszban Savariában

Bíró Szilvia

Ha a pannoniai Isis-kultuszról beszélünk, leginkább a savariai Iseum jut az eszünkbe. Jogosan. Az 1955–1963 között Szentlélek Tihamér által, majd 2001–2010 között Sosztarits Ottó által kutatott szentély talán az egyik legjobban feltárt és (talán most már elmondhatjuk) legjobban ismert szakrális épületegyüttes a provinciában. A modern kutatásoknak köszönhetően a régészeti jelenségek és a leletanyag együttes elemzése vált lehetővé, ezáltal pedig a római szentély mindennapi életét is alaposabban megérthetjük.¹ A következőkben azokat a leletegyütteseket mutatom be a savariai Iseum területéről, amelyek az épületkomplexum működésére, egyes – adott esetben csak írásos forrásból ismert – szokásokra régészeti bizonyítékkal is szolgálnak.²

Mielőtt a savariai lelőhelyre rátérnék, mindenképpen meg kell említeni néhány olyan egyéb pannoniai emléket is, melyek bizonyítják Isis vagy tágabban az alexandriai istenségek helyi tiszteletét.³ A Borostyánkőút mentén való sűrűsödése ezen leleteknek feltűnő, Pannoniában egyelőre biztosan csak ezen útvonal mentén ismerünk hozzájuk köthető szentélyeket. Biztosan ismert Isis-szentély feküdt a scarbantiai *forum* közelében, amely belvárosi ásatás lévén viszonylag kis alapterületben volt kutatható: a helyi kultuszra vonatkozó információkat pedig elsősorban a feliratos köemlékek szolgáltattak. A szintén a Borostyánkőút mentén fekvő Poetovio és Carnuntum területén meglévő alexandriai istenségek kultuszát pedig inkább csak sejtethetjük. A fogadalmi oltáron és köemlékeken kívül a kistárgyak a másik leletcsoport, amely Isis és a többi istenség tiszteletét bizonyítja. Ennek leginkább megfogható tárgyi csoportja az Osiris-bronzszobrocskák, de a gyűrűköveken vagy éppen lepénysütőkön (*crustulum*) megjelenő Isis- és Serapis-ábrázolás vagy a néhány skarabeusz. A kisebb amulettek apotropaikus (bajelhárító) funkciójára utal Arrabona egyik sírjából előkerült apró Bes-amulett is.⁴ Hogy csak néhány példát említsünk a teljesség igénye nélkül.

Savaria fallal körülvett városmagjától délre elterülő elővárosi részen az Isis istennő számára dedikált fa-vályog szerkezetű szentély a legkorábban ismert szakrális épület. Építését a Kr. u. 80-as évekre tehetjük, és bizonyosan a későbbi, kőből épített szentélykörzethöz kisebb alapterületet foglalt el. Ez Hadrianus, illetve Antoninus Pius uralkodása alatt változott meg, amikor megépítették a 42 × 72 méter alapterületű, egységes koncepció alapján megtervezett, szimmetrikus felosztású szentélyt, amely egy funkcionális egységet alkotott (1. kép). Ennek közepén állt a pódiumtemplom, körülötte egy többszörösen tagolt udvarrészsel, valamint az egész udvart kisebb helyiségsor vette körül. A komplexum a Severus-korban kisebb átépítésen esett át, azonban ez az alaprajzi egységét nem módosította.



1. kép. A savariai Iseum a Kr. u. 2. század első felében történt átépítés után, jelölve a tanulmányban kiemelt helyekkel (Grafika: Kiss T. – Bíró Sz.)

Ha a szentély mindennapi működését szeretnénk megérteni, akkor az alexandriai, és ezen belül az Isis-kultusz, illetve az általános római kori vallásosság jellegzetességeit kell alapul vennünk, és ezek megfelelőit, lenyomatait megkeresni a több tízezres leletanyagban. A napi szintű és talán az ünnepnap szertartások rekonstruálásához a Herculaneumban és Pompeiiben előkerült falfestmény-ábrázolások elsőrangú források (2. kép). Ezeken azt látjuk, hogy egy pódiumtemplom előtt álló oltárnál történik a szertartás, a főpap kezében pedig egy fémedény formájú kancsó. A templom kultuszfelszereléséhez tartozó edény kísértetiesen hasonlít az Egyed mellett 1831-ben előkerült, korinthusi bronzból készült korsó és nyeles tál darabjaihoz, amelyeken egyiptizáló tematikájú díszítés található (3. kép). A lelőköri körülmények sajnos nem utalnak arra, hogy melyik alexandriai istenségeknek állított templom kultuszfelszereléséhez tartozhattak, de a savariaiban is valami hasonló kell feltételeznünk.⁵

Hasonló módon, sajnos nem tudunk egyértelműen kultuszszoborhoz tartozó köemléket azonosítani a savariai leletanyagban, noha több mészkőszobor is feltehetően szoborhoz

tartozott. Az ide lokalizálható fogadalmi oltárok csoportja is inkább a kultuszban résztvevők társadalmi státuszára, illetve az itt tisztelt egyéb istenségekre (pl. Luna Lucifera, Sphinges) utalnak. Ha viszont magukról a szertartásokról szeretnénk többet megtudni, akkor Jean-Louis Podvin összefoglalója kitűnő kiindulópont ehhez.⁶ Megfigyelése szerint a vallásos atmoszféra megteremtése kulcsfontosságú a kultusz szertartásaiban. Ehhez pedig az egyes érzékszervekre ható eszközöket, kultusz-tárgyakat kell keresni a szentélyek inventáriumában. Így kerülnek kulcshelyzetbe a mécésesek és különböző világítóeszközök (látás), a hangszerek (hallás), füstölők és ehhez kapcsolható edények (szaglás) és a lakoma különböző kellékei (ízlelés), amelyek külön-külön is, de együtt különösen alkalmasak voltak a szakrális környezet eléréséhez (4. kép).

A hangszerek megjelenése a kultuszban egyértelmű: Isis egyik attribútuma a *sistrum*, ennek ábrázolása több falfestmény-töredéken is előkerült a savariai Iseum területéről. Ezek a legkorábbi, Flavius-korban felépített vályogtemplomhoz tartozhattak: egy bejárat (valószínűleg a központi templom) két oldalán elhelyezett életnagyságú alakok közül az egyik kezében biztosan *sistrum* volt, másik kezében a szintén Isis attribútumaként ismert kisebb edényt, a *situlát* tartja. Ezen kívül egy másik falfestmény-töredék is előkerült a csörgőhangszer ábrázolásával, mellette tekergőző kígyóval (5. kép). Meg kell említeni a szentély kútjából előkerült csengő/kolomp leletegyüttest is, amelyek szintén szerephez juthattak a szertartások során.

A falfestmények előkerülési körülményei egy további fontos jelenséghez vezetnek minket. A 2. század első felében létesített szentély nyugati kerítőfalán kívül került elő egy mintegy 40 cm vastag réteg. A nagy területen elterített jelenség szinte kizárólag vályogfalról levert kisebb-nagyobb falfestmény-töredékekből állt (6. kép). Ezen töredékek ábrázolásai között találjuk meg a fent említett töredékeket is, de ezek mellett több helyiség belső falfestészeti díszítése rekonstruálható vált segítségükkel. A festmények a legkorábbi, Flavius-kori szentély díszítései lehettek, amelyek az épület átalakításakor, a komplexum kiépítésekor kerültek földbe. Ráadásul, mivel a templom építészeti díszítését képezték, mintegy a kultuszfelszerelés részét alkották, és így a szakrális jog értelmében csak az *sacer* („szent”) területen kerülhettek elterítésre. Így kitáricskázták őket a szentélytől nyugatra, de még ahhoz tartozó területre.⁷ Sajnos a templomhoz és magához a szentély egyéb épületéhez biztosan köthető régészeti jelenség csak nagyon töredékesen került elő, így a falfestmények eredeti helyére is csak indirekt módon következtethetünk.⁸ A szakrális földben elterített egyértelműen egy szentély (építészeti) elemeit tartalmazó személtreteg nem ismeretlen a régészeti szakirodalomban. A „rituális szemét” (azaz *sacred rubbish*) néven több hasonló is ismerünk.⁹ Ezen leletcsoportok túlmutatnak a votív vagy felszerelési tárgyak rituális elrejtésén. Sokszor kerülnek elő festett vakolat-töredékek, vályogtéglá-töredékek, azonban a legszembetűnőbbek azok a jórészt köztársaságkori közép-itáliai példák, ahol a templom tetőzetét díszítő ante-fixek, egyéb terrakotta díszítések és kötőrétegek kerültek a földbe.¹⁰ Nemcsak gödörbe temették őket, hanem több helyen feltöltési, szintemelési rétegben fordulnak elő (pl. Iuno Lucina-templom, Norba), hasonlóan a savariai Iseum esetében. Ezen lelőhelyeken a korábbi szakrális épület valamilyen okból lebontásra/megszüntetésre került, ez lehetett egy ellensé-



2. kép. A pompeii Iseum egy herculaneumi falfestményen, rajta szertartás-jelenet ábrázolással



3. kép. Az Egyed határában előkerült kancsó és nyeles serpenyő egyiptizáló jelenettel (Fotó: Iseum Savariense)

ges támadás, tűzvész vagy a terület újrarendezése, esetleg új isteneknek állított templomok építése.

A falfestmények feletti réteg a szentély mindennapi életének rekonstruálásához kulcsfontosságú leletegyüttest tartalmazta. Míg az alsó réteget a „falfestményes”, a fölötté elhelyezkedőt az ásatási dokumentáció „kerámiás” réteggént határozza meg. Ez utóbbi szolgáltatja az Iseum területén feltárt második legnagyobb leletanyagot. Az egyes tárgytípusokat megvizsgálva kitűnt, hogy igen nagy arányban kerültek elő füstölőtálak és a hasonló funkciót betöltő ún. háromlábak (összesen 34%-a réteg leleteinek) illetve mécsesek is (9%). Előbbiek általában talpas mély tálak, amelyek oldalát sokszor hullámos rátét „fodrok” díszítik, belsejükben sokszor fekete elszíneződés utal a füstölőanyag égetésére. Itt fontos megjegyezni, hogy már Plutarchos is leírja, hogy Isis és Osiris kultuszában melyik napszakban mit kell égetni, hogy a füstölés által elérni kívánt hatás (legyen az fertőtlenítés, az elme megnyugtatása vagy éppen felébresztése) létrejöjjön.¹¹ A füstölés szokása nemcsak az istennel való kommunikációt segítette elő, illetve – mint korábban említettem – ismerték az emberi szervezetre gyakorolt jótékony hatását, hanem emellett a megfelelő illatanyagok füstölésének tisztító szerepével is tisztában voltak.

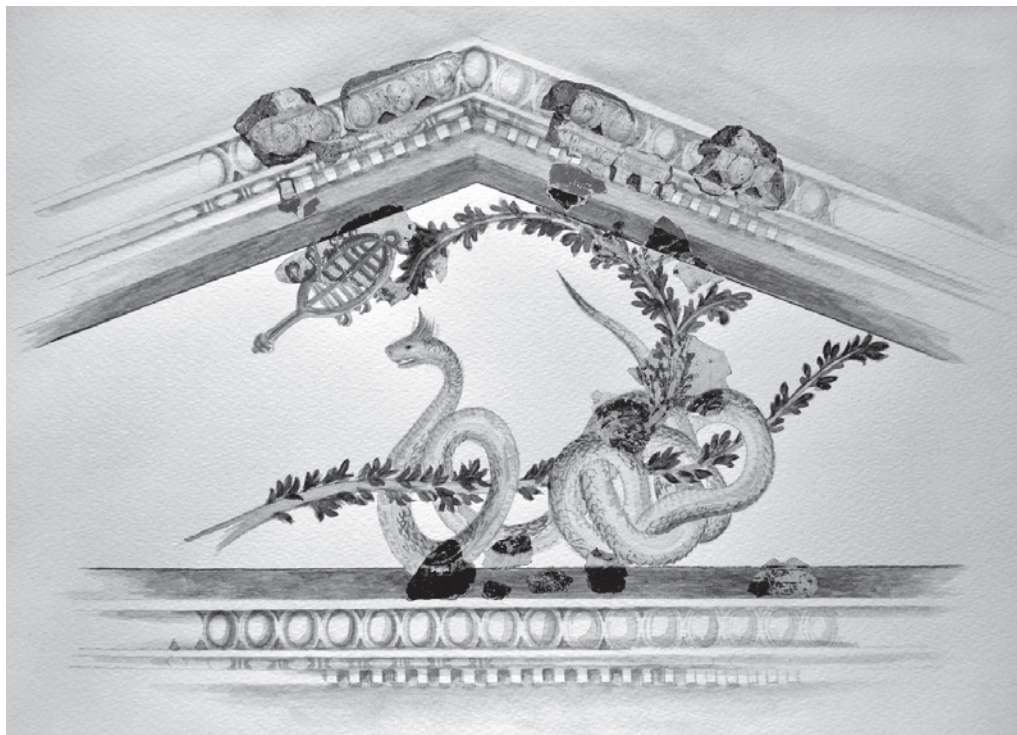
A mécsesek meglete is szorosan a szertartásokkal kapcsolható össze, hiszen az ismert ünnepek között többet sötétedés után ünnepeltek meg, illetve segítségükkel a kultusz központi elemeiként megjelenő élet-halál, fény-árnyék szimbólumai is látványosabb megjeleníthetők (7. kép). Az előkerült 31 töredék közül egyik sem volt ép. A mécses mint világítóeszköz szintén egy általánosan elterjedt tárgytípus a római korban, azonban nagyobb számú, koncentráltabb előkerülése egy szakrális közegből mindenképpen vallási célú felhasználásra utal.

Most hirtelen szétvonták a függöny szárnyait, s a templom közönsége alig győzött a látvánnyal betelni. Ezek után pompás lakomákkal, jókedvű mulatozással ünnepeltem beavatásom gyönyörűséges emléknappját. Harmadnap ugyanilyen ünnepélyességgel megisméltődtek a szertartások, aztán vallásos reggeli volt, amivel a beavatás szabályszerűen véget ért. (Apuleius: *Metamorphoses* XI. 24, 4. Révay József fordítása)

Másnap éjjel ugyanis álmomban egy pap, vánszonköpenyben, kezében Bacchus-pálcával, borostyánnal s egyebekkel, amikről azonban beszélnem tilos; mindezt letette szobámban, leült a székre, s meghagyta, hogy rendezek lakomát dicsőséges felavatásomra. (Apuleius: *Metamorphoses* XI. 27, 4. Révay József fordítása)



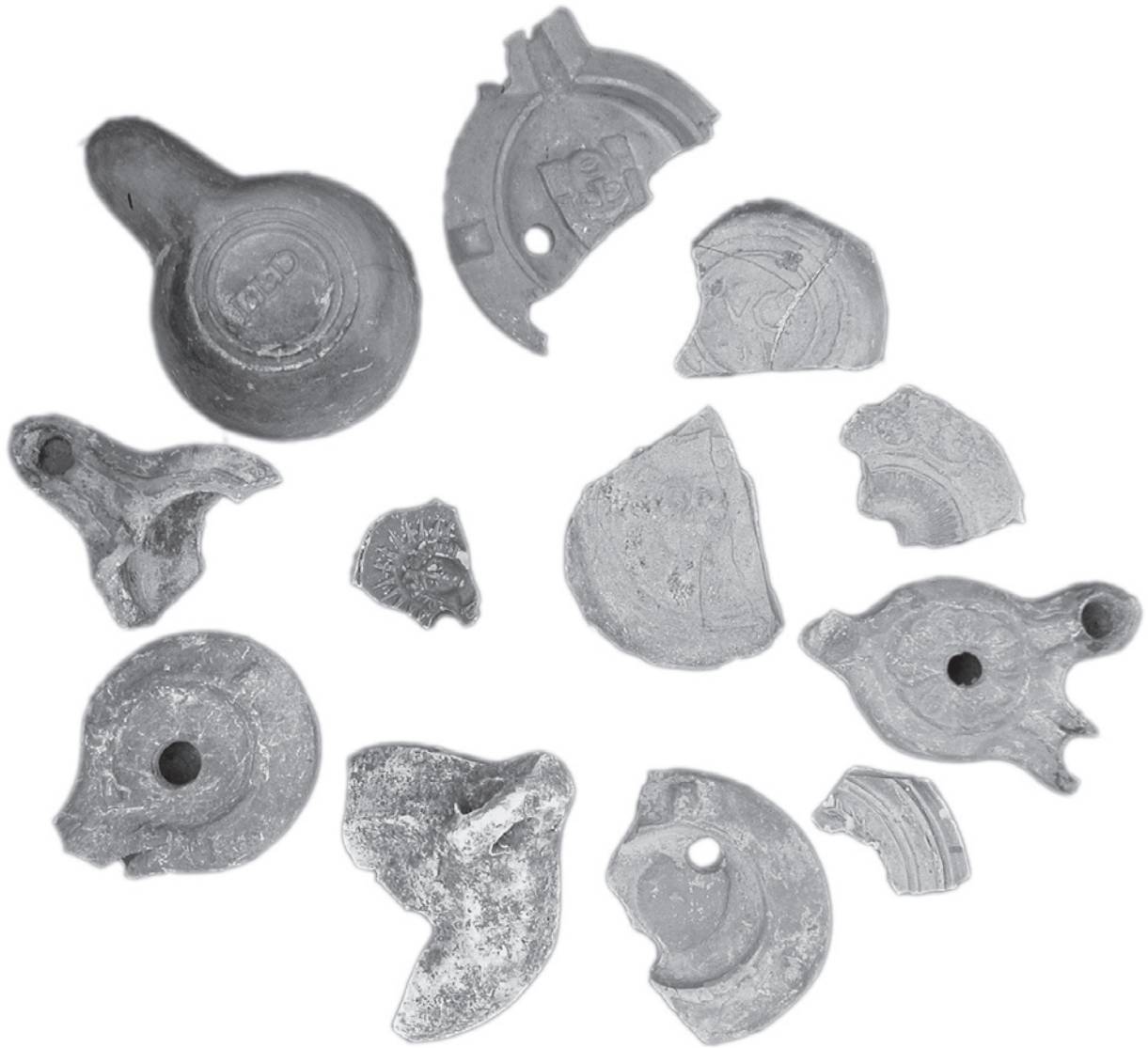
4. kép. Hagyományörző szertartáshoz feldíszített oltár, rajta hullámos peremű füstölőtál, körülötte a szertartáshoz használt egyéb edények (Fotó: Iseum Savariense)



5. kép. Falfestmény töredéke kígyóábrázolással a korai templomból
(Fotó: Iseum Savariense)



6. kép. A szentélyen kívül megtalált „falfestményes réteg”, amely töredékekből a Kr. u. 1. századi templom díszítése rekonstruálható
(Fotó: Iseum Savariense)



7. kép. Mécsesek az Iseum területéről (Fotó: Iseum Savariense)

Ezen tárgyak mellett meglepő volt a római étkezési kerámiában általános vörös bevonatos lapos tányér nagy aránya (29%) és a sokszor ezek fedőjeként szolgáló laposabb tálszerűségek, amelyeket a szakirodalom sokszor csak „gyümölcsös tálként” nevez meg (19%) (8. kép).¹² Mivel ezek egyértelműen étkezési célokat szolgáltak, ezért szakrális földbe kerülésük szintén valamilyen vallási jellegű felhasználásukra utal. Meglátásom szerint e tányérokat az Iseum szerartásaihoz, például fogadalmakhoz használhatták, azonban nem egy eseményhez köthető módon, hanem egy hosszabb időszakra vonatkoztatva, mivel a bemutatott réteg keltezése több évtizedet ölel fel. A törött, használt, felajánlott tárgyakat pedig időről időre a szentély mögött kijelölt (a korábbi templom falfestményeivel megkezdett) területre hordták, így alakítva ki az Iseum rituális szemétdombját. Feltűnő volt, hogy a rétegből előkerülő tárgyak között nem találtunk olyanokat, amelyek teljes edénynyé összeilleszthetők lettek volna. Mindegyik töredék, fél edény volt. Ez a ritusok egy másik jellegzetességére utal, mégpedig arra, hogy a római szerartások során használt tárgyak gyakran összetörve kerültek földbe, így próbálták megerősíteni, hogy a szerartás mindenképp működjön és végleges legyen, ne lehessen semmisé tenni, „visszacsinálni”.¹³

Mint a fentiekből is kiderül, a rituális étkezési áldozat az Isis-kultuszban is nagy szerepet kapott. Ezen szerartások egy része bizonyára magánszemélyek

Korábbi ígéremhez híven, szólnom kell még a mindennapos füstölésekről...az egyiptomiak, mihelyt felkeltek, isten tiszteletére tüstént gyantát égetnek. Az az anyag, amely ebből égés során kiválasztódik, megtisztítja a levegőt, s így felébreszti a testtel egybenőtt és legyöngült lelket, mert a gyanta illata erős és mellbe vágó. Ha pedig déltájban azt veszik észre, hogy a Nap erejével túl sok nehéz párárt támasztott a földből és belekeveri a levegőbe, mirhát égetnek. Ennek a melege feloldja és szétszórja a légkörben felgyülemlett zavarosságot és tisztátalanságot.

(Plutharchos: *De Iside et Osiride* 79. W. Salgó Ágnes fordítása)

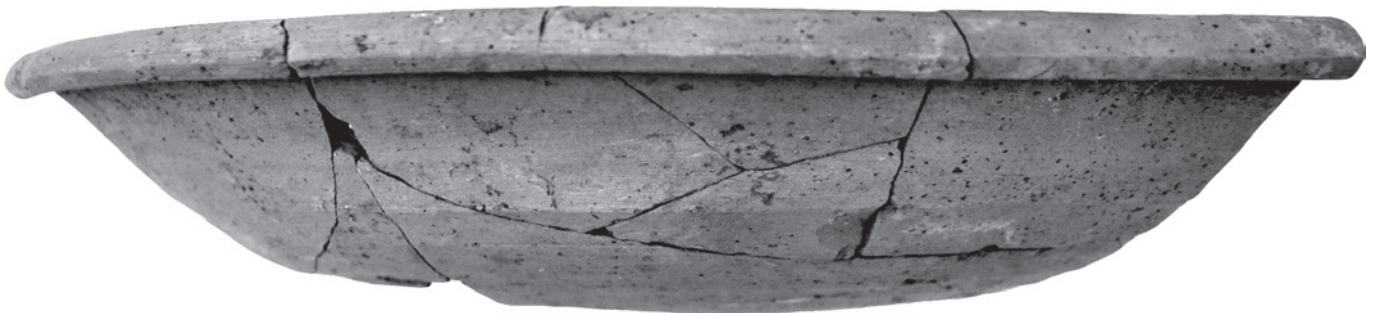
A küphi olyan keverék, amelyet tizenhat részből állítanak össze, ezek a következők: méz, bor; mazsola, küperosz, gyanta, mirha, aszpalathosz, szeszeli, masztix, aszfalt, káka, lósóska, mindezekhez kétféle borókafenyő, amelyekből az egyiket nagyobbban, a másikat kisebbnek nevezik, valamint a kardamosz és a kalamosz. ...a legtöbb összetevő illaterejével édes lehetetet jötevő kipárolgást áraszt. Ettől a levegő átalakul, a test pedig az illattól átjárva kellemes és lágy álomba merítő keverékhez jut, továbbá, a napi gondok szomorúságot és feszültséget, mint a bilincseket, mámor s részegség nélkül lazítja meg és oldja föl magában.

(Plutharchos: *De Iside et Osiride* 80. W. Salgó Ágnes fordítása)

vagy kisebb közösségek a szentély területén végzett rítusa lehetett. A Római Birodalom más szentélyének területén is megtaláljuk ezek szertartások régészeti bizonyítékait, hasonló leletösszetétellel, de más régészeti kontextusban. Ezek általában földbe ásott gödrök a szentély területén, melyek betöltésében szintén mécsesek, füstölőtálak, tálak, esetleg csészék összetörve kerültek. Ilyenek kerültek elő Carnuntumban a Jupiter Heliopolitanus-szentélyből vagy az apulumi Liber Pater-szentélyből.¹⁴ A szentély területén ásott gödör közelében mutathatták be az áldozatot/rítust. A szertartás végén pedig a gödörbe helyezik el az áldozatot (votív tárgy) és a használt edényeket, szintén általában összetörve, majd a gödört visszatöltik. Így kerülnek a gödörbe sokszor egyértelműen fogadalmi (votív) tárgyak, illetve sokszor szerves anyagok (áldozati gyümölcsök, ételek, állatcsontok). Az áldozati gödör (*favissa*) így a fentiekől különbözik, hiszen általában egy (esetleg rövid időn belül elvégzett több) szertartás esemény régészeti hagyatéka.

A savariai Iseum feltárásai során a másik jelenség, amelynek érdemes nyomába eredni, szintén nem közvetlenül a kerítőfállal bekerített szentély területéről került elő. Érdemes kiemelni, hogy ez egyáltalán nem olyan meglepő, lévén, hogy a szentély belső területét hatalmas mészkőlapokból készült burkolat vagy téglapadozat fedte, így egyrészt a fenti áldozati gödrök nem kerülhettek kiásásra, másrészt a későbbi földmozgatások, visszabontások miatt nagyon kevés eredeti járófelszín, azaz még kevesebb tárgy ismert az Iseum belső területéről eredeti kontextusából (9. kép).

A feltárások során lehetőség volt a kerítőfalon kívüli területeken is régészeti kutatásokat végezni, amelyek során kiderült, hogy az Iseumtól közvetlenül északra lévő épület falai a 2. században közvetlenül a szentély kerítőfalával voltak összeépítve vagy annak nekitolva. Fontos megjegyezni továbbá, hogy a Kr. u. 1. században még egyértelműen önálló zárófállal rendelkező faszerkezetű épület állt itt, illetve valamikor a 3. század vége felé újra különálló épület állhatott itt. A nagy Iseum-komplexum kiépítéséhez kapcsolódóan azonban a tőle északra lévő épületet is egy építészeti egységbe vonták a szentellyel, legalábbis a régészeti feltárások erre mutatnak. Két szomszédos épület pedig nem rendelkezett különálló zárófállal, hanem egy közös főfal választotta el azokat egymástól. Ezt az építészeti megoldást a római jog csak egy esetben teszi lehetővé: ha a két épület ugyanazon tulajdonoshoz tartozik. Ez esetünkben azt jelenti, hogy az



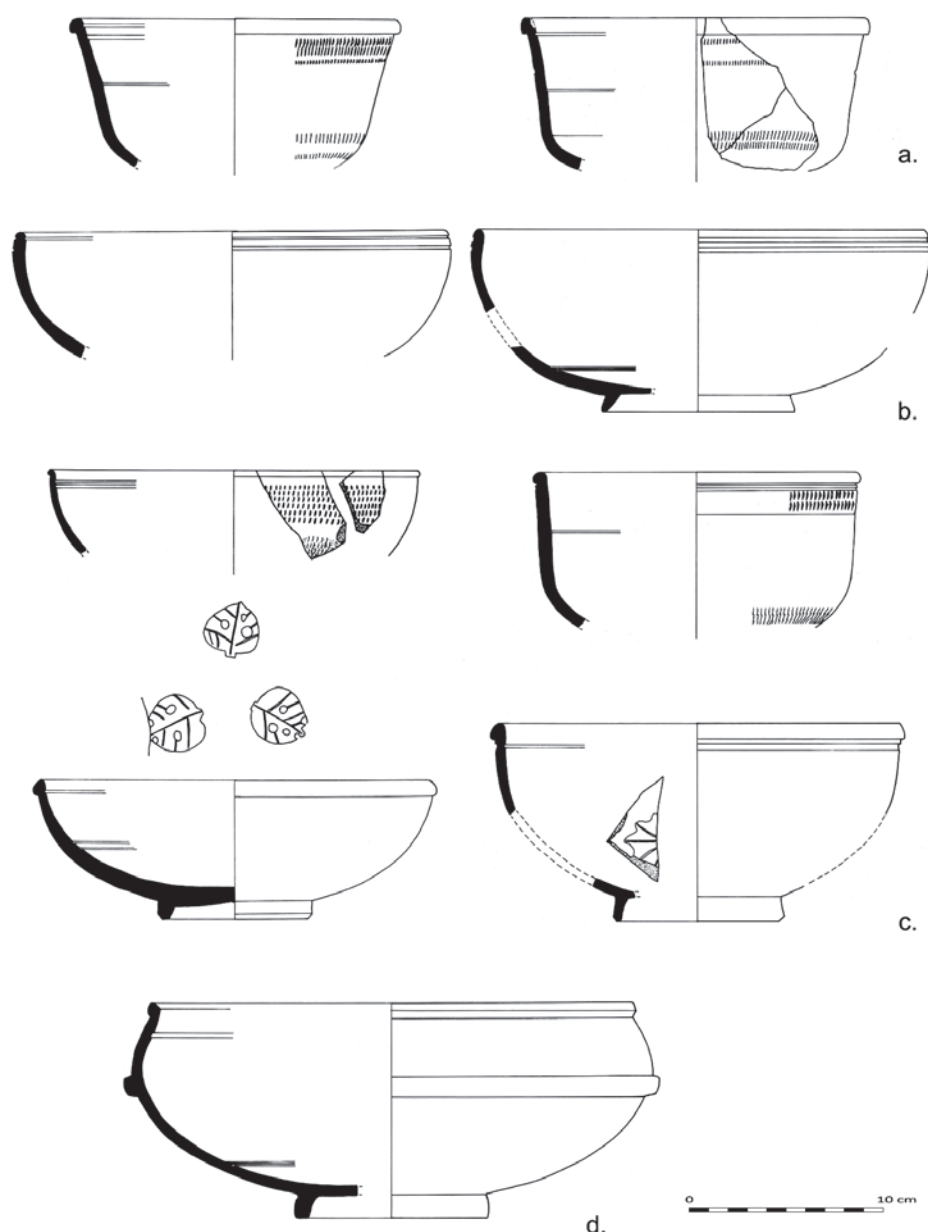
8. kép. Festett vörös tányér fekete égésnyomokkal, illetve az ún. „gyümölcsös tál”, amely fedőként is szolgálhatott (Fotó: Iseum Savariense)



9. kép. A savariai Iseum udvara közepén a pódiumtemplommal, előtte a szertartások színhelyül szolgáló oltár és közvetlen környezete (Rekonstrukció: Pazirik Kft.)

Iseumtól északra lévő épület funkcionális a szentélyhez tartozott ebben az időszakban. A két épület közötti közvetlen összeköttetésre, átjáróra sajnos nincs adatunk, mivel ezen a szakaszon a közös főfal részben kiszedett állapotban maradt meg.¹⁵ Hogy milyen helyiségek lehettek az északi épületben, arra a Római Birodalom további Isis-szentélykörzetei megoldásokat kínálhatnak. Többek között Pompeii, Délos (Serapeion A), Ostia Serapeuma vagy Soli Iseuma arra utalnak, hogy a szentély közvetlen szomszédságában levő épületek közvetlen kapcsolattal bírtak a szentéllyel, abban olyan funkciók kaptak helyet, amelyeknek belül nem volt alkalmas hely. Így például a papok lakhelyei vagy zarándokok számára kialakított szállások (pl. Ostia), közösségi helyiségek (pl. Délos), esetleg a kultuszban fontos közösségi étkezés, a rituális bankett helyszínéként szolgáltak (pl. Soli, Ciprus). Esetünkben különösen izgalmas párhuzam az ostiai Serapeum, ahol sűrűn beépített városi környezetben található meg a szentély, amelyet Hadrianus születésnapjára (Kr. u. 127. január 24.) *inauguráltak*, avattak fel. A szentély két oldalán található hasonló alapterületű ingatlanok felé átjáróval utat nyitottak. Az egyikben (*Caseggiato di Bacco e Arianna*) a közösségi étkezésre utaló nagyobb helyiséget találtak *kliné* helyekkel és mozaikpadlóval, az emeleten zarándokszállásra kialakított helyiségekkel. A másik szomszédos épületet (*Domus accanto al Serapeo*) pedig a papok szálláshelyeként rekonstruálják, amelyben szintén helyet kapott egy 9×10 méteres nagyobb *triclinum*. Mindkét átjárót a 3–4. században megszüntették, amely szintén funkcióváltásra utal. A savariai épület esetén a Borostyánkőút menti közvetlen elhelyezkedése miatt leginkább közösségi funkciót kell feltételezni, mivel a helyiség(ek) közvetlenül az útról is megközelíthető(k) volt(ak). A feltárások során egyértelművé vált, hogy a savariai

Iseum mellett fekvő épületben, a szentély felé eső oldalon a 2. század folyamán egy $9,8 \times 10,5$ méter alapterületű helyiség volt. Ez a szinte 100 m^2 -es alapterületű helyiség szokatlanul nagy, leginkább közösségi helyiségekhez hasonlatos, pl. egy *collegium* helyisége vagy étkezők. A leletanyag átvizsgálása során nagyszámú étkezésekhez használt kerámiatípus került elő, amelyek arra utalnak, hogy hasonlóan más Iseumokhoz itt is a rituális közös lakomák egyik helyszínéként lehet az épületet azonosítani. A kerámiák között nagy számban találtunk tálakat, tányérokat, csészéket, valamint korsókat és bögréket, a teljes leletanyag 62%-a tálaló kerámia volt. A teljes Iseum-körzet leletanyagához képest kiugróan nagy számban kerültek elő *amphorák* (azaz olaj-/bor-/halszószszállító edények, összesen 128 töredék) és a pannoniai bevonatos kerámiák (összesen 151 töredék). Utóbbit biztosan helyben gyártották. A kerámiatípus részben *terra sigillata*, részben lokális kerámia hatását mutatja, redukciós égetés során fényes sötét-szürke-fekete felületűvé válik, az iseumi példányok között belül pecsételt darabok is előfordulnak. Az Iseumtól északra elterülő épület területén előkerült pannoniai bevonatos tálak koncentrációja szembetűnő: az itteni viszonylag kis alapterületen több bevonatos tál került elő (130 db), mint a teljes kerítőfallal körbevett szentély területéről. Ráadásul ezek szerény formakincset mutatnak, azaz két-három forma koncentrációja mutatható ki, ezek nagyobb szériában kerültek ezen a területen felhasználásra. Ezek között a leggyakoribb forma az íves oldalfalú, sekélyebb tál, amelynek egyenesre levágott vagy kicsi gyűrűs pereme van. A forma a Kr. u. 1. század utolsó harmadában jelenik meg és a 2. század során válik meghatározóvá. Fontos kiemelni, hogy ez a forma, bár nagyon hasonló, nem köthető egyértelműen a Drag. 37 típusú *terra sigillata*



10. kép: A pannoniai bevonatos edénytípusok a szentélytől északra levő épületből (Rajz: Bíró Sz.)

formát utánzó, provincia többi lelőhelyén vezető pannoniai bevonatos tálformához. Ráadásul, a savariai Iseum anyagában a Drag. 37-es forma nagyon kis számban található meg, a kívül pecsételt díszítésű népszerű darabjai pedig egyetlen egy töredék által került képviselésre. Ezeket a tálformákat valamikor a 2. század vége felé felváltották a bordával tagolt oldalfalú, Drag. 44 formájú tálak (a szakirodalomban „Ringschüssel” elnevezéssel), amelyek kivétel nélkül ebből az épületből kerültek elő. Mivel mindegyik tálforma, étkezések szervírozásához használták őket.

A fenti tények összhangban vannak az Apuleius *Metamorphoses* című művében leírt közös lakomákkal. Ebben a szerző Lucius első fokozatú, Isis-kultuszba való beavatását írja le, hogy a beavatás szertartását lakomával zárják: „Ex-hinc festissimum celebravi natalem sacrorum et suaves epulae et faceta convivia; dies etiam terius pari caeronomiarum ritu celebratus, et ientaculum religiosum et teletae legitima

consummatio” (Apul. *Met.* XI. 24, 4). Majd kicsit később a második (Osiris-)fokozat beavatásánál is közös lakoma megrendezésére szólítja fel az álmában megjelenő pap: „nam proxima nocte vidi quendam se sacratis, linteis iniectum, qui thyrsos et hederas et tacenda quaedam gerens ad ipsos meos Lares collocaret, et occupato sedili meo religionis amplae denuntiaret epulas” (XI. 27, 4). Természetesen ez nem zárja ki, hogy az Iseum területén ne fogyasszanak közös rituális lakomát szertartások során, a fenti tények csupán arra mutatnak rá, hogy a Kr. u. 2. század során a szentélyhez közvetlenül csatlakozó épület is a beavatottak közösségi tereként funkcionált.

A savariai Iseum leletanyagának feldolgozása egyedülálló lehetőséget biztosít egy római kori misztériumvallás mindennapi életébe, és a fenti rövid bemutatás rávilágít, hogy egy ásatás szisztematikus, komplex feldolgozása milyen fontos adalékokat szolgáltat az egyes korszakra vonatkozóan.

Jegyzetek

Jelen tanulmány az FK 138156 számú projekt a Kulturális és Innovációs Minisztérium Nemzeti Kutatási Fejlesztési és Innovációs Alapból nyújtott támogatásával, az FK_21 "OTKA" Fiatal Kutatói Kiválósági pályázati program finanszírozásában valósult meg.

- 1 A savariai Iseumhoz köthető leletanyag „szertartás-régészeti” megközelítése már többször megtörtént, ezek eredményeihez lásd Tóth 2015, 132–146, illetve Hódi 2012, 63–68.
- 2 A komplexum történetére Bíró–Sosztarits 2023; Sosztarits et al. 2006.
- 3 A régészeti hagyatékhhoz ld. Tóth 2015, 132–146, illetve Lakatos 1961 és Wessetzky 1961 összefoglalóit, illetve újabban Koncsos 2023.
- 4 Az alexandriai istenségek pannoniai tiszteletéhez legutóbb az Iseum Savariensében láthattak egy időszaki kiállítást a látogató „Genius Savariae – Az Isis-kultusz Pannoniában és a modern

Magyarországon” címmel (Bíró–Horváth–Sosztarits 2025). Az Osiris-szobrokhoz lásd Lakatos 1961 és legutóbb Koncsos 2023; Bes-amuletthez Bíró 2008, 259–266.

- 5 Legutóbb Mráv–Giumlia-Mair 2014.
- 6 Podvin 2021.
- 7 Bíró–Sosztarits 2023, 45–46.
- 8 Ehhez lásd Sosztarits Ottó tanulmányát a jelen lapszámban.
- 9 A témához Bíró–Horváth (2026, megjelenés alatt).
- 10 Glinister 2000, 54–60.
- 11 Plutarchos: *De Iside et Osiride* 79–80 (382E–384C).
- 12 A rétegről és a leletek részletesebb elemzéséhez lásd Bíró–Horváth (2026, megjelenés alatt).
- 13 Ehhez lásd Schultz 2016.
- 14 Gassner 2013; Schäfer 2013.
- 15 Sosztarits et al. 2026, 159–160; Bíró 2025.

Bibliográfia

- Bíró Sz. 2008. „Ein ägyptisches Amulett mit Bes-Darstellung aus Arabona”: Szabó Á. (szerk.): *Cultus deorum. Studia religionum ad historiam. Vol. II. De rebus aetatis Graecorum et Romanorum. In memoriam István Tóth*. Budapest, 259–266.
- Bíró Sz. 2025. „A possible assembly place in the Iseum district in Savaria”: Bíró Sz. – Horváth B. (szerk.): *Archaeology of Roman Sanctuaries: Proceedings of the International Conference held between 3rd–4th October 2024 at the Iseum Savariense in Szombathely (HU)*. Szombathely, 37–59.
- Bíró Sz. – Horváth B. 2026. „The ritual waste management in the Iseum in Savaria”: *Dissertationes Archaeologicae ex Instituto Archaeologico Universitatis de Rolando Eötvös nominatae* 3/13 (megjelenés alatt).
- Bíró Sz. – Sosztarits O. 2023. „Architectural and infrastructural changes in Savaria in the first half of the second century”: O Láng (szerk.): *Hadrianus MCM. Proceedings of the international conference on the occasion of the 1900th anniversary of the Emperor Hadrian's accession to the throne* (Aquincum Nostrum II. 10). Budapest, 35–50.
- Bíró Sz. – Horváth B. – Sosztarits O. 2025. „Genius Savariae. Isis a Római Birodalomban és a modern kori Magyarországon”: *Savaria. A Vas megyei múzeumok értesítője* 46, 426–495.
- Gassner, V. 2013: „Die Grube G11 im Heiligtum des Iuppiter Helio-politanus in den Canabae von Carnuntum – Zeugnis eines grossen Festes oder »sacred rubbish«?»: A. Schäfer – M. Witteyer (szerk.): *Rituelle Deponierungen in Heiligtümern der hellenistisch-römischen Welt* (Mainzer Archäologische Schriften Band 10). Mainz, 259–278.
- Glinister, F. 2000. „Sacred rubbish”: E. Bispham – Ch. Smith (szerk.): *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy. Evidence and Experience*. Edinburgh, 54–70.
- Hódi A. 2012. „Apuleius Savariensis II.”: *Ókor* 2012/4, 63–68.
- Koncsos L. 2023. „Egyiptomi vonatkozású leletek Pannoniában: Főbb lelettipusok és értelmezésük”: *Folia Humanistica et Socialia* 1/2, 175–192.
<https://doi.org/10.69705/FHS.2023.1.2.15>
- Lakatos P. 1961. „Beiträge zur Verbreitung der ägyptischen Kulte in Pannonien”: *Acta Universitatis Szegediensis Acta Antiqua et Archaeologica* 4, 1–33.
- Mráv Zs. – Giumlia-Mair, A. 2014. „The aes Corinthium vessels from Egyed, Hungary”: *Folia Archaeologica* 56, 73–102.
- Podvin, J.-L. 2021. „Sacral Inventories and Archaeological Reality in the Isis Sanctuaries outside Egypt (Late Hellenistic and Roman Periods)”: *Studies in Ancient Art and Civilisation* 25, 146–160.
<https://doi.org/10.12797/SAAC.25.2021.25.08>
- Schäfer, A. 2013. „Gruben als rituelle Räume: Das Fallbeispiel eines bakchischen Versammlungslokals in der colonia Aurelia Apulensis”: A. Schäfer – M. Witteyer (szerk.): *Rituelle Deponierungen in Heiligtümern der hellenistisch-römischen Welt* (Mainzer Archäologische Schriften Band 10). Mainz, 183–198.
- Schultz, C. E. 2016. „Roman Sacrifice, Inside and Out”: *Journal of Roman Studies* 106, 58–76. <https://doi.org/10.1017/s0075435816000319>
- Sosztarits O. – Bíró Sz. – Horváth B. – Hódi A. 2026. „Sacred Functions and Spatial Distribution in the Isis sanctuary in Savaria”: Szabó Cs. – Chr. Gugl (szerk.): *Sanctuaries in the Danubian Provinces. Interdisciplinary Studies in the Archaeology of Religion* (Monumenta Graeca et Romana 32). Leiden–Boston, 153–167.
<https://doi.org/10.1163/9789004743717>
- Tóth I. 2015: *Pannoniai vallástörténet*. Pécs–Budapest.
- Wessetzky V. 1961. *Die ägyptische Kulte zur Römerzeit in Ungarn*. EPRO 1. Leiden. <https://doi.org/10.1163/9789004296077>

Sosztarits Ottó az Iseum Savariense Régészeti Műhely és Tárház régésze. 2001 és 2010 között irányította a savariai Isis-szentély feltárását.

E-mail: sottoisis@gmail.com

Absztrakt: Az Iseum fennállásának negyed évezrede alatt több olyan különleges, máshol nem tapasztalt vagy nem vizsgált építészeti jellegzetességgel szolgált, ami nemcsak a téralakítás mikéntje és egykori funkciók tisztázása okán érdekes, hanem egyben vallástörténeti szempontból is egy sor kérdést vet fel. A cikk – ha csak hipotetikusan is – ezekre keresi a választ.

Kulcsszavak: Isis, sistrum, szakrális funkció, beavatás, falfestmény

DOI: <https://doi.org/10.63872/OKQN5383>

Az átlépés helyei a savariai Isis-szentélyben

Sosztarits Ottó

A savariai Isis-szentély különleges helyet foglal el a Duna-vídek római szakrális emlékei között. Mérete, kivitele és a belőle előkerült leletek alapján bizonyosan állítható, hogy jelentősége messze túlmutat lokális jellegén.¹ Munkatársaimmal 2021 óta vizsgáljuk az Iseum és a hozzá kapcsolódó külső-belső terek funkcióinak kérdését.²

Az Isis-szentély építészeti képének változásai³

A savariai Isis szentély területének legkorábbi, Kr. u. 1. század középső évtizedeiben kezdődő időszakát (1. periódus) még az Iseum létrejöttét megelőző építési/települési fázisként értelmezhetjük. Az Isis kultuszhoz köthető szakrális funkció első időszaka (2. periódus) a rendelkezésünkre álló régészeti információk szerint az évszázad utolsó negyedében kezdődött. Ennek az építési periódusnak biztosan azonosítható építészeti maradványaként csak a szentély egykori kőből épült vagy kőalapozású kerítőfalát ismerjük, de ma már egyre inkább azon a véleményen vagyunk, hogy a pódiumtemplom kőalapjának eredeti, tehát a későbbi bővítés nélküli része is erre az időszakra keltezhető.⁴

Ennek a korai időszaknak van egy különleges, de mindmáig régészeti jelenséghez, építészeti konstrukcióhoz nem kötött leletegyüttese. Ez a szentély egykori belső festett díszítése, amely töredékessége ellenére is megkülönböztetett figyelmet érdemel. A megmaradt és legalább részben rekonstruálható falképek közül is kiemelten fontos az egy-egy életnagyságú nőalakot,⁵ illetve feltehetően férfit ábrázoló freskórészlet (1. kép).⁶ A falképek értelmezését, illetve a szentélyen belüli eredeti helyük meghatározását nehezíti, hogy nem *in situ*, hanem onnan kiemelve, a szentély hátsó, nyugati traktusa mögötti, de még megszentelt területen deponálva találtuk meg.⁷ Egykori készítési idejét nem tudjuk pontosan keltezni, de a falakról való leverése és a töredékek földbe kerülése a 2. század első harmadára tehető.

A 2. periódus kisebb méretű, felmenő falait tekintve fa- és vályogszerkezetű szentélyét egy nagy kiterjedésű, összetett alaprajzú, immáron kőből épült monumentális épületegyüttes váltotta fel. Ez az Iseum tágabb környezetét képező déli városrész egészére jelentős hatást gyakorló építkezés a Kr. u. 2. század első évtizedeiben kezdődött és a század középső harmadának végéig biztosan elhúzódott (3. építési periódus). Az így kialakított épületkonstrukciót egy a 2. század végén, a 3. század elején történt újabb markáns átépítés (4. periódus) egészítette ki, ami a jellegzetes építészeti és szobrászati elemei révén az Iseum közismert építészeti képét eredményezte. Ennek során az előcsarnok



1. kép. Rekonstruált falfestmény részletek életnagyságú női (Isis?) és férfi (Osiris?) alak ábrázolásával az Iseum korai időszakából (2. periódus).

Rekonstrukció: Harsányi Eszter és Kurovszky Zsófia.



2. kép. Festett oldalfalú átjáró a beillesztett eredeti freskótöredékekkel. Belső sarok. Rekonstrukció: Harsányi Eszter – Kurovszky Zsófia. Fotó: Hódi Attila



3. kép. Festett oldalfalú átjáró a beillesztett eredeti freskótöredékekkel. Külső sarok. Rekonstrukció: Harsányi Eszter – Kurovszky Zsófia. Fotó: Hódi Attila

udvari falának áttörésével hatalmas, márványfejezettel és lábazzal rendelkező, monolit gránitoszlopokból és pilaszterekből álló homlokzatot alakítottak ki.⁸ A pódiumtemplom esetében a pódiumalap keleti irányban történő meghosszabbításával új *pronaost* hoztak létre. Ezt követően valamikor a 3. század folyamán egy újabb, de már lényegesen kisebb átalakítás jelentette az iseumi építkezések végét, amely során az előcsarnok padlószintjét emelték meg.

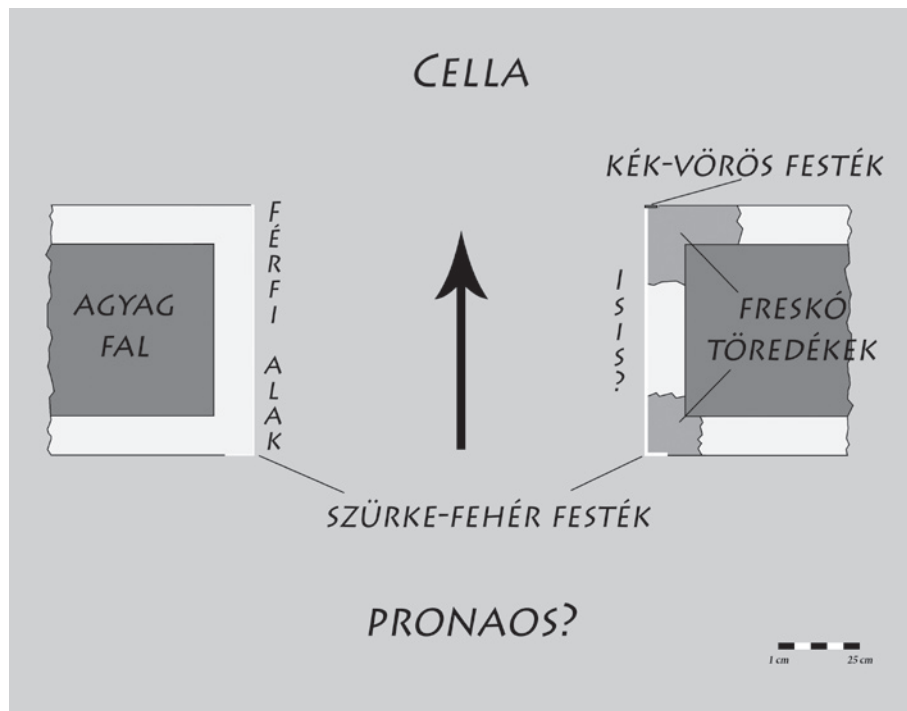
Jelen tanulmányomban három, a savariai Isis-szentély belső téralakítását érintő jelenséget vizsgállok, megkísérelve azok értelmezését, elsősorban a szentélyben folyó szertartások, illetve a liturgiából fakadó sajátos térigény szempontjából. Mindháromban közös, hogy építészeti kialakításukkal olyan markáns határvonalat jelöltek ki, amelynek átlépése szakrális szempontból is kiemelt jelentőséggel bírt.

Az átlépés helye a korai Iseumban

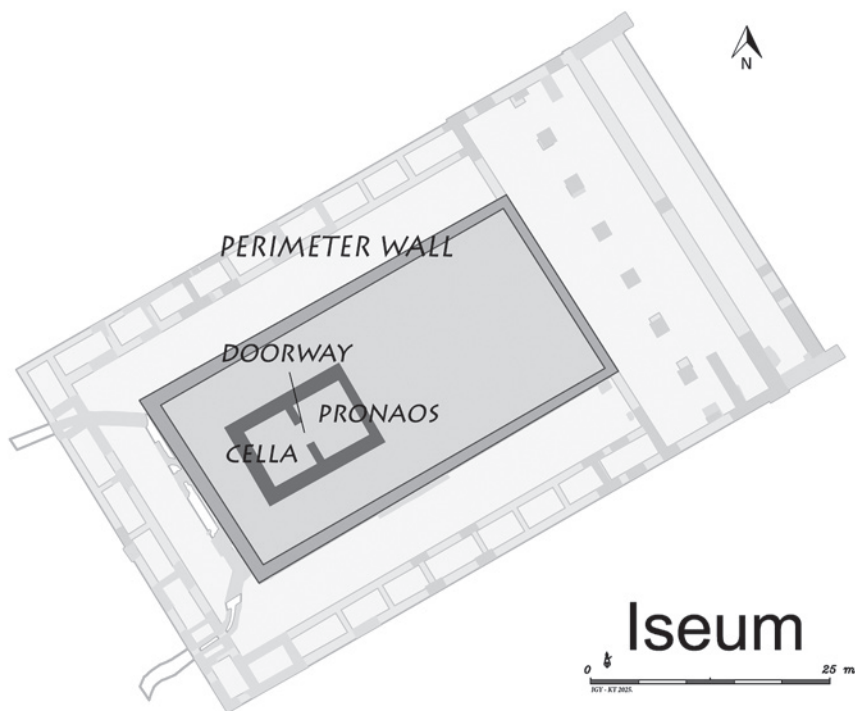
Töredékessége ellenére a 2. periódus legmarkánsabb emléke az a már fentebb említett két festett, életnagyságú alak, melyek közül az egyik – viselete alapján – minden kétséget kizáróan

nő. A leletnek az Isis kultuszhoz való tartozását az alak fel-tartott jobb kezében lévő *sistrum*, illetve a bal kézzől lelőgő *situla* teszi kétségtelenné. A másik alakot férfiként értelmeztük.⁹ A korábbi publikációkban a két képet – főként a pompeii Iseumból ismert papábrázolások nyomán – papként és papnőként interpretáltuk.¹⁰ Az alakok újbóli értelmezése mellett az alábbiakban javaslatot teszek a festett felületek épületen belüli elhelyezkedésének meghatározására, ennek alapján pedig a festett képek egykori funkciójára is.

A két falkép közös szerkesztési sajátossága, hogy a festett felület mindkét esetben olyan keskeny, függőleges kiterjedésű sáv, amelynek oldalsó széleit nem festett keretek jelölik ki, hanem mindkét képmező esetében a festett felület szélét pozitív sarkok alkotják.¹¹ A nőalak képét bal oldalról lezáró és derékszögben beforduló saroktöredék belső oldalán egy vörös alapra felkent nagyjából 4,5 cm széles kék, illetve 6–7 mm széles fehér keret látható (2. kép). Két másik, a figura jobb oldalához tartozó saroktöredéken nincsen színes festés, hanem a beforduló felületeken a figurák háttérül szolgáló natúr szürkésfehér festés folytatódik (3. kép). Sem a képmezők felső lezárását jelentő, sem pedig az alsó lábazati részhez tartozó darab nem volt a freskóhoz illeszthető töredékek között. Ugyanígy nem



4. kép. Festett oldalfalú átjáró rekonstrukciója a korai Iseumban (2. periódus).
Rekonstrukció: Sosztarits Ottó. Grafika: Kiss Tamás



5. kép. A korai Isis (2. periódus) szentély alaprajza, a freskókkal díszített átjáró feltételezett helyével. Grafika: Kiss Tamás

találtunk belső, ún. negatív sarokhoz tartozó töredéket sem. A festett figurák az egykori épületszerkezeten belüli lehetséges helyzetére vonatkozóan az alábbiak állapíthatók meg. A képek két, egymással párhuzamos ante falon való megjelenése, illetve vakolatból készült pilasztereken vagy a falsíkból rizalitként

kiálló függőleges tagoló elemen való elhelyezkedése, a festett és festetlen mezők helyzete, illetve a vakolatplasztika technikai sajátosságai miatt teljes egészében kizárhatók. Ezért a képek egykori helyzetére egyetlen kézenfekvő megoldás kínálkozik: azok egy épületen belül, egy falon lévő szabadnyílás, azaz ajtótok és fa ajtószárnyak nélküli átjáró egymással szemben lévő falfelületén voltak (4. kép). A fal egykori teljes, tehát vakolással együtt mérhető vastagságát, illetve a képmezők hozzávetőleges szélességét az emberi test méretei határozták meg, ami megközelítőleg 60–65 cm lehetett. A vakolat rétegrendje, különösen az épített falszerkezettel közvetlenül érintkező legalsó sárvakolat rétegének alkalmazása alapján kő alapozású, de agyagtéglából vagy döngölt agyagból készült felmenő falszerkezettel megépített falazatot kell feltételeznünk. A festmények jellege alapján szinte teljes biztonsággal kizárhatjuk, hogy azok szabad térben, például a szentély kerítőfalának belső oldalán lettek volna. Egymásból nyíló két belső térrel rendelkező, legalább két római láb vastag, teherbíró kőalapozással, illetve minimum másfél láb vastag, részben vagy egészben agyag felmenő szerkezettel megépített építmény csupán egyetlen egy ismert: ez pedig a pódiumtemplom (5. kép).

A freskók elhelyezése mellett kiemelten fontos kérdés a két festett alak azonosítása. Amennyiben a korábbi értelmezéssel ellentétben nem papokként, azaz halandó embereként, hanem istenalakokként interpretáljuk őket, önként adódik a legvalószínűbb megoldás, hogy bennük Isist és Serapist ismerjük fel. A figurák istenalakokként való értelmezése mellett az alábbi érvek hozhatók fel: 1) A közismert pompeii példák ellenére a festett papábrázolások meglehetősen ritkák.¹² Ezek közös jellemzője, hogy általában valamilyen cselekvés közben, nem pedig statikus, *epiphaneiaszerű* megjelenésben ábrázolják őket. 2) A provinciák más szentélyeiből egyáltalán nem ismerünk festett pap ábrázolásokat. 3) A nőalak istennőként való értelmezéséhez további támpont, hogy Pannoniában

– és általában a Mediterráneumon kívüli európai provinciákban – nem igazolható a női Isis-papság léte, ezért festett képen való megjelenítése sem tűnik indokoltnak.¹³

Mindezek alapján a nőalak Isisként való értelmezése a nyilvánvaló attribútumok alapján szinte biztosra vehető. A másik

figura azonosítása azonban problémás, de a fentiek miatt benne is egy istent, esetleg istennőt kell feltételeznünk. Biztosra vehetjük azonban, hogy amennyiben a figurák istenalakok, akkor nem pusztá dekorációként készültek,¹⁴ hanem azokat szakrális jelentésük miatt festették fel egy falnyílás két egymással szemben lévő oldalára. Mivel a fenti érveink alapján kizárhatjuk a két egymásból nyíló teret elzáró ajtószerkezet létét, ezért a nyitott falnyílás funkcionálisan nem a terek elhatárolását, hanem éppen ellenkezőleg, a szabad áthaladást kellett, hogy szolgálja.

A nőalakot megjelenítő falkép néhány technikai részlete még egy további fontos támpontot szolgáltat a festett felületek egykori elhelyezésére. A biztos helyzetű pozitív saroktöredékek alapján ugyanis megállapítható, hogy a két teret elhatároló fal egyik, a haladás iránya szerinti külső oldala szürkésfehér felület volt, míg a másik, a helyiség belsőként értelmezhető része kék és vörös színek kombinációjával volt kifestve. A nőalak tehát a fentiek miatt minden kétséget kizáróan a falnyílás kívülről nézve jobb oldalán helyezkedett el. A másik figura töredékei a figura falon való elhelyezkedésére nem adnak érdemi támpontot, de annyi bizonyos, hogy az előbb vázolt helyzetnek semmiképpen nem mondanak ellent.

További tisztázandó kérdés, hogy az egykori szentélyen belül hol lehetett az a tér, amelyhez a festmények tartoztak, illetve mi lehetett annak vallásos szerepe; a két tér közötti áthaladásnál, átlépéskor mihez volt szükség az istenek életnagyságú képmások formájában biztosított jelenlétére. Nyilvánvaló, hogy ennek a helynek és a hozzá tartozó funkciónak kiemelten fontos szerepe volt a kultuszban, amit a falképek fentebb ismertetett különleges volta, szinte unikális jellege egyértelműen alátámaszt. A kérdésekre a legkézenfekvőbb válasz a pódiumtemplom belseje, annak *pronaosa* és belső cellája (*adyton*) közötti válaszfal lehetett. E lehetőség melletti legfontosabb érv, hogy a korai Iseum területéről nem ismerünk más olyan építményt vagy épületrészt, amely épületszerkezetét tekintve alkalmas lett volna a két falkép fenti körülmények közötti befogadására.

Ez a kettős belső tér – más megmaradt érdemi építészeti részlet hiányában – nemcsak a kultuszszobor befogadására szolgált, hanem feltehetően a beavatás helyszíne is lehetett.¹⁵ Amennyiben a feltételezésünk helyes, a *mystés* az egyik helyiségből a másikba átlépve valójában a közönséges emberi létből egy másik, az istenek jelenlétével is nyomatékossított magasabb létállapotba került. Amennyiben ez az okfejtés helytálló, ez megerősítené, hogy a későbbi (3. periódus) pódiumtemplomnak az alapítménye már a korábbi (2. periódus) időszakban is állhatott vagy legalábbis az annak felhasználásával épült meg.

A „nagy Iseum” és néhány jellegzetes építészeti megoldása

Ahogy fentebb már említettük, a 3. periódus építkezései során a korábbi, zömében nem maradandó anyagból emelt épületrészeket elbontották,¹⁶ a területet elplanírozták. Ekkor kerülhetett sor a pódiumtemplom vagy felépítményének kőből való átépítésére is. Az új szentély építése azonban már nemcsak ezt a területet érintette, mivel a szomszédos telkek integrálása révén egy impozáns, nagyjából 3000 m²-es szentélyt alakítottak ki. A 2. század első harmadában megkezdett építkezések – an-

nak hatalmas méretei és az összetett alaprajzi rendszere miatt – csak évtizedekkel később fejeződtek be. Az így kialakított szentélykomplexum további átépítése (4. periódus) a 2–3. század fordulójára, a Severus-dinasztia időszakára tehető, ami több, a pannóniai szentélyek tekintetében szinte egyedülállónak mondható építészeti megoldást eredményezett. Ezek között elsősorban a pódiumtemplom keleti irányban való bővítését, az újonnan kialakított, márvány domborművekből álló frízzel ellátott oszlopos *pronaos*-át, illetve az Iseum előcsarnokának udvarra néző látványos homlokzatát kell kiemelnünk. E kettő nem csupán lényegi elemeiben változtatta meg a savariai Isis-szentély összképét, hanem a szentélyben folyó kultusztevékenység építészeti kereteire is jelentős hatással volt, amit az alábbiakban szeretnénk vázolni.

Az előcsarnok legmarkánsabb építészeti eleme az udvari homlokzat két hatalmas oszlopa (6. kép). A fehér márványlábazaton álló, nyolctonnás, Kis-Ázsiából származó gránit monolit oszloptörzsek fejezetei a lábazathoz hasonlóan szintén márványból készültek.¹⁷ Az együttesen hét és fél méter magas oszlopok,¹⁸ amelyek Pannonia ma ismert legnagyobb építészeti tagozatai közé tartoznak, az udvari homlokzat áttörésével kialakított széles átjáró gerendázatát tartották. Az átjárót kétoldalt az oszlopok megjelenéséhez illeszkedő, szintén márványfejezettel kialakított pilaszterpár egészítette ki.¹⁹ A pilaszterek törzsét vakolatplasztika alkotta. A korinthuszi stílusú márványfejezet akantuszlevelei alapján tudjuk, hogy a pilaszterek nagyjából nyolc centiméterre álltak ki az udvarra néző fal síkjából. Az oszlopokból és pilaszterekből álló keresztházás építészeti megoldás az udvar felé *tympanonos* oromzati megoldást feltételez. Ez a monumentális homlokzati látvány azonban nemcsak a pódiumtemplom építészeti ellenpontjaként, hanem mintegy a pódiumtemplom tömegével egyensúlyt tartó építészeti elemként lett kialakítva. Az épületelemek méretei, az anyaghasználat és a kivitel színvonala messze meghaladták a provinciában használtakat. Ez a konstrukció és annak az udvari homlokzatban való hangsúlyos elhelyezése együttesen annak kiemelt funkcióját sugallják. Alaprajzi helyzetük alapján nyilvánvaló, hogy az oszlopok és pilaszterek vonala egykor két tér markáns határvonalát jelölte ki. Ezek egyike maga az Iseum előcsarnoka, amely a 40 × 12,5 méteres méretével és mintegy 500 m²-es belső alapterületével egy olyan grandiózus belső tér volt, amelyhez Savariában csak a késő római helytartói palota aulája mérhető.²⁰ S mindez a forgalmas Borostyánkő útról nyíló előcsarnokkal feltehetően mindenki számára nyitva állt: funkcióját tekintve tehát elsősorban közösségi tér, gyülekezőtér (*Versammlungsraum*) lehetett. Ez utóbbi funkciót a méretek mellett az utcára néző nyitott *porticus* is valószínűvé teszi. A másik tér az előcsarnok fent ismertetett átjáróján át megközelíthető belső udvar volt, amely a mindennapi és ünnepi szertartásoknak adott otthont. Ide a belépés már csak a beavatottak számára volt lehetséges. Így az oszlopok vonala a külső, profán funkciójú épületrész és a *sacer*ként kezelt szertartástér közötti markáns határvonalat jelölte ki. Az oszlopok között való áthaladás pedig a profán külvilágból a megszentelt térbe való megérkezést jelentette az Isis tisztelő közösség tagjai számára.

Harmadikként ismét egy markáns határvonalat szeretnénk bemutatni. Ez az előbbiekhöz hasonlóan a szentély két jól elkülöníthető egységét választotta el – természetesen nemcsak



6. kép. A „nagy Iseum” (4. periódus) előcsarnokának udvari homlokzata gránitoszlopokkal és pilaszterekkel.
Rekonstrukció: Sosztarits Ottó – Pazirik Kft.

építészeti, hanem szakrális is. Közismert, hogy a pódium-templom – mint az istennő lakhelye – csak a papi személyzet számára volt látogatható, míg mások számára – talán a beavatási szertartást leszámítva – elzárt területnek számított.²¹ A pódiumtemplom és az udvar határvonalát a *pronaos* udvari frontja

jelölte ki. A *pronaos* főhomlokzatán megjelenő istenképmások önmagukban is különlegesnek számítanak. A frízzen ugyanis a görög-római istenvilág elemei,²² Victoria, Mars, Hercules, Genius Augusti, illetve az egyiptomi eredetű istenségek, Isis-Sot-



7. kép. A savariai Iseum pódiumtemplomának architráv töredéke, a front oldalon lévő kratérral és szőlőindákkal. Fotó: Dabasi András

his, Isis-Hygieia, Serapis és Anubis együttes szerepeltetése önmagában is szinte kuriózusnak számít a császárkori templomépítészetben.²³ A fríz alatt lévő gerendázat különlegessége, hogy azon egy szőlőlevelekből és szőlőfürtökből álló indamotívum volt látható. Az inda mintegy hatalmas koszorú,²⁴ körbefonta a templomot, s így egyfajta diadémaként koronázta meg azt. Ennek a gerendázatnak egyetlen – a szerencsés véletlennek köszönhetően éppen a legfontosabb – középső eleme maradt ránk (7. kép).²⁵ Az *architráv/epistylon* közepén, egyben a templom hossz tengelyét kijelölő helyen egy *kratér* van, amelyből két irányba indul a hullámos szőlőinda motívum.²⁶ A *kratér* és a szőlőinda is egyértelműen Dionysosra utal. Dionysos Isis párját, Osirist idézi fel; ugyanis mindketten meghaló-feltámadó istenségek voltak, sőt haláluk

is hasonló módon, szétszaggatás, feldarabolás által következett be.²⁷ E hasonlóságok miatt a két istenalak karaktere az idők folyamán fokozatosan közeledett egymáshoz.²⁸ Nem véletlen tehát, hogy például a pompeii templom *naos*-ának hátsó frontján egy fülkében álló Dionysos volt megtalálható.²⁹

Jelen esetben azonban a gerendának nemcsak a szembenézeti frontja érdekes számunkra, hanem annak alsó, lefelé néző felülete is. A gerendatöredék épen megmaradt jobb szélén jól látható egy korinthuszi vagy esetleg kompozit oszlopfejezet ívesen kialakított fedőlemezének, *abacus*-ának a helye. A középső gerendadarabot kétoldalt alátámasztó oszlopfejezetek között egy egyszerű léckeretes mező megmaradt két sarkában pufók emberfejek láthatók (8–9. kép). A keretelt képmező közepe felé tekintő elrendezés és a felfüvódott arc egyértelműen a széliszenek jellegzetes ábrázolásmódját mutatja. Az elhunytak lelkét a túlvilágra fűző széliszenek³⁰ képzete az egyiptomi valóságsságból került át a római szepulchrális kőfaragásba. Szokásos, az eredeti funkcióból következő, bár e téren sem túl gyakori megjelenésének jó példája egy soproni (Scarbantia, Pannonia-Superior) sírsztélé,³¹ ahol a széliszenek a képmező sarkaiban helyezkedtek el (10. kép). Nem túl nagy számban, de ismerünk olyan épületelemeket is, amelyekben szintén széliszenek láthatók. Ilyen például a bécsi (Vindobona, Pannonia-Superior) mészkő gerendatöredék (11. kép),³² amely egykor feltehetően egy sírpítményhez tartozott. Ugyancsak gerenda volt a stuttgarti múzeumban őrzött, a 19. század első felében talált köemlék is (12. kép).³³ Ezen a ponton érdemes feltenni a kérdést, hogy vajon mégis miért kerülnek a szepulchrális ikonográfia jegyei jelen esetben egy Isis templom homlokzatára?

Közismert, hogy a beavatás valójában a *mystés* jelképes halálát és az istennek világában való újjászületését szimbolizálja.³⁴ Ehhez elég Lucius beavatási jelentének leírását idéznünk Apulleius vonatkozó szövegéből (XI. 23): „Accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine – A halál határán jártam, Proserpina küszöbét tapostam.”³⁵ A halál és beavatás gondolata Plutarchosznál szintén hasonló módon jelenik meg.³⁶



8. kép. A savariai Iseum pódiumtemplomának architráv töredékének alsó oldala a keretben lévő széliszenekkel és az oszlopfejével. Fotó: Dabasi András



9. kép. Széliszenek az architráv első részén. Fotó: Dabasi András



10. kép. Római sírkő oromzata, sarkaiban széliszenek alakjával, Sopron/Scarbantia. Fotó: Pásztókai-Szeőke Judit



11. kép. Homokkő gerenda töredéke, szélisten alakjával. Bécs/Vindobona.
Fotó: Ortof Harl



12. kép. Mészke gerenda töredéke, szélesiten alakjával.
Stuttgart. Fotó: Ortof Harl



13. kép. Szélistenekkel díszített architráv és szőlőindás gerendázat a pódiumtemplom homlokzatában.
Rekonstrukció: Sosztarits Ottó – Pazirik Kft. Grafika: Kiss Tamás

A gerenda alatt, azaz a gerendát tartó oszlopok közötti áthaladás az udvar felől a templomba lépő számára szakrális aktust jelentett, hiszen ott a szentélyudvar és az isten lakóhelyének markáns határa húzódott. A hely tehát kapuként (13. kép) Isis valóságos földi és szimbolikus égi háza közötti átlépés helyeként szolgált. A kapun való jelképes átlépés azonban nemcsak Isis kultuszában, hanem egy másik misztériumvallás esetén, Mithras tiszteletében is fontos szerepet játszott, ahol is a kapu a lélek földre születésének és eltávozásának helyeként jelent meg. E gondolatkör kiemelten fontos emléke egy, a trieri múzeumban őrzött dombormű, amely Mithras sziklából való születését jeleníti meg (14. kép). A jelenetet stilizáltan ábrázolt oszlopos, *tympanonon* templomkapu keretezi, ahol a zodiákus hangsúlyos megjelenése nyilvánvalóan a jelenet égi és egyben univerzális jellegét hangsúlyozza. A képmező négy sarkában a szélistenek képmása jelenik meg, utalva azoknak a megszületés/újjaszületés aktusában betöltött szerepére.

Jól tudom, hogy az általam felvetettek erősen hipotetikusak, így nyilván további kutatásokat igényelnek. Mindazonáltal remélem, hogy kérdésfelvetésként vagy vitaalapként mégis hozzájárul a savariai Isis-szentély mindennapi és ünnepi használatából eredő szakrális tevékenység tereinek meghatározásához.



14. kép. Sziklából születő Mithras alakja egy Kr.u. 2–3. századi reliefen. A jelenetnek egy stilizált templomhomlokzat ad keretet.

A sarkokban a négy szélisten, fenn a tympanonban kráter.

Trier/Augusta Treverorum.

(<https://www.mithraeum.eu/monument/312>)

Jegyzetek

Jelen tanulmány a szerző „Sacral functions and the organisation of space in the Isis sanctuary in Savaria” című tanulmányában leírtak továbbgondolt és kiegészített változata. Mindkét írás az FK 138156 számú projekt keretében, a Kulturális és Innovációs Minisztérium Nemzeti Kutatási Fejlesztési és Innovációs Alapból nyújtott támogatásával, az FK_21 “OTKA” Fiatal Kutatói Kiválósági pályázati program finanszírozásában valósult meg.

- 1 Csapláros et al. 2014, 77; Bíró–Sosztarits 2023, 47.
- 2 Sosztarits–Bíró et al. 2025; Bíró 2025; Sosztarits 2025; Bíró–Horváth 2025; Sosztarits et al. 2026.
- 3 A szentély építéstörténetét, periodizációját több helyen összefoglaltuk. Lásd bővebben Bíró–Sosztarits 2023; Sosztarits et al. 2026.

- 4 Lásd Sosztarits–Bíró 2024, 419, Abb. 3.

- 5 ISEUM KAT. 7.5, jobb oldal.

- 6 ISEUM KAT. 7.5, bal oldal.

- 7 A korai szentély átépítése során a freskókat leverték, és kitalicskálták az építkezéssel már nem érintett területen kívülre. Mivel a *dedicatio* révén a freskók az istenek „tulajdonát” képezték, depónálása is csak *sacer* területen volt lehetséges. Vö. Vágási–Horváth 2025, 109, Fig. 13–14. A levert töredékek földbe kerülésének keltezése közvetve az átépítés idejére is támpontot ad: Bíró–Sosztarits 2023, 40–42, Fig. 7; Bíró–Horváth 2025; illetve Bíró–Horváth (2025) a hozzá tartozó stratigráfiai adatokkal és leletekkel bőven illusztrálva.

- 8 Az oszlopok és a templom homlokzati elemei és domborművei egyaránt gummerni márványból készültek. A bánya hosszú használata és a nyersanyag általános elterjedtsége miatt ez csak közvetve igazolja az azonos építési fázishoz tartozásukat. Vö. Pochmarski 2012, 29; Djurić–Müller 2009, 111–127.
- 9 A férfialak azonosítási nehézségéről lásd Harsányi–Kurovsky 2014, 105.
- 10 ISEUM KAT. 7.5, katalógus szöveg; Harsányi–Kurovsky 2014a; 2014b.
- 11 Harsányi–Kurovsky 2014a, 103–105, Fig. 1–2; Harsányi–Kurovsky 2014b.
- 12 A szentélyek dekoratív festéséről áttétekinthető jelleggel Moormann 2011; a pompeii Iseum papábrázolásairól Hoffman 1993, 132–135; Moormann 2018, 376–377; Beaurin 2013, 57–58, Fig. 4. és 1187.
- 13 A nők kultuszban betöltött szerepéről összefüggő jelleggel lásd Heyob 1975, passim. A Mediterráneumon kívüli női papság hiányára lásd Bricault 2005, 783–784; RICIS–II Index.
- 14 Swetnam–Burland 2011, 346–347.
- 15 A lehetséges beavatási helyisége elhelyezkedésére és alaprajzuk sokszínűségére lásd Nagel 2019, 1137, 1185. További példákkal még Nielsen 2014, 3, 3. fejezet.
- 16 Ez alól talán a pódiumtemplom a kivétel, ugyanis jelen ismereteink szerint a pódiumtemplom kő alapozása már a korábbi periódusban is létezhetett (lásd fentebb)
- 17 Fedák 1999, 169; Peacock et al. 1994, 209; Peacock 1995, 365.
- 18 Szentlélek 1960, 9–10, –5. kép; ISEUM KAT. 6.12; 6.20.a–b; 6.21.
- 19 A pilaszterfejezethez tartozó akantuszlevelek (ISEUM KAT. 6.17–19) Ezeket, illetve az ehhez hasonló töredékeket az 1962-es leltárkönyvi bejegyzése alapján már maga az ásató Szentlélek Tihámér is a pilaszterfejezet töredékeinek határozta meg. Sajnos a megvalósult műemléki bemutatás nem ezt az építészeti megoldás tükrözi. Az előcsarnok udvari homlokzatának rekonstrukciójába két további oszloptörzs töredék is beépítésre került, melyek biztosan nem az Iseumból származtak.
- 20 Tóth 1973, 126, Abb. 3–4; Tóth 2011, 278.
- 21 Ezért is kell reggel a templomnyitó szertartáshoz az istennő szobrát kihozni a szentélyből. Vö: Apuleius *Met.* XI. 20.
- 22 ISEUM KAT. 1.1–4.1, jobb oldal; 4.3.
- 23 ISEUM KAT. 4.1, bal oldal; 4.2
- 24 A koszorú jelentőségére lásd Tertullianus: *De corona militis* 15, 3.
- 25 ISEUM KAT. 6.1.
- 26 A kratér és abból kétfelé induló indamotívum, mint a templom tengelyét kijelölő figurális elem felismerése a Hajnóczy-féle homlokzat rekonstrukció talán legfontosabb felismerése volt. Vö. Hajnóczy–Szentlélek 1964, 132, 116; Hajnóczy 1967, 437, 588. kép
- 27 Nagel 2019, 837. A két istenalak közelítésének lehetőségét szertartásaik orgiasztikus jellege is hordozta. Vö. Nielsen 2014, 219–220.
- 28 A jelenséghez legutóbb Christodoulou (2024, 140. További irodalommal) szólt aktívan hozzá.
- 29 Hoffmann 1993, 156–157 (további irodalommal).
- 30 Cumont 1942, 242; Kákossy 1978. 177.
- 31 CIL III = RIU 176 = LUPA 3348. Ugyancsak szélstenek láthatók Tiberius Iulius Rufus auxiliáris lovaskatona borbotyái (Walbersdorf) sírkövén is, az elhunytak portréinak két oldalán. Lásd: AE 1906, 00111 = LUPA 423.
- 32 LUPA 27967. (Vindobona), Sírépítmény relíeffel díszített gerendatöredéke.
- 33 LUPA 7431. (Stuttgart-Zähenhausen), feltehetően szentélyből származó mészró relief.
- 34 A beavatott, mint feltámadt halott kérdéshez Venit 2002, 153; Nagel 2019, 728.
- 35 Fordította Révay József.
- 36 *De Is. et Osir.* 3. illetve Nielsen 2014, 219.

Bibliográfia

- Beaurin, L. 2013. *Honorer Isis: les cérémonies isiaques dans les cités de l'Empire romain occidental*. Thèse de doctorat. Lille. <https://doi.org/10.70675/6540f0dbzda4z47a3zb89bz5983595cfab7>
- Bíró Sz. – Horváth B. 2025. „The ritual waste management in the Iseum in Savaria”: *Dissertationes Archaeologicae ex Instituto Archaeologico Universitatis de Rolando Eötvös nominatae* 3/13 (megjelenés alatt).
- Bíró Sz. – Sosztarits O. 2023. „Architectural and Infrastructural Changes in Savaria in the first half of the second century”: Láng O. (szerk.): *Hadrianus MCM. Proceedings of the international conference on the occasion of the 1900th anniversary of the Emperor Hadrian's accession to the throne* (Aquincum Nostrum II. 10). Budapest, 35–50.
- Bíró Sz. – Sosztarits O. 2024. „Iseum – A Cohabitation: the Micro-topographical and Functional Environment of the Isis Sanctuary in Savaria in the 1st and 2nd centuries AD”: I. Vilagorac Brčić – G. Kremer – A. Nikoloska (szerk.): *Contextualizing “Oriental” Cults. New Lights on the Evidence between the Danube and the Adriatic*. Zágráb, 115–136. <https://www.doi.org/10.17234/9789533791074.09>
- Bricault, L. 2005. *Recueil des Inscriptions concernant les Cultes Isiaques*. (RICIS), I–III. Mémoires XXXI. Párizs.
- Bricault, L. 2012. „Associations isiaques d'Occident”: A. Mastrocinque – G. Scibona (szerk.): *Demeter, Isis, Vesta, and Cybele: Studies in Greek and Roman Religion in Honour of Giulia Sfameni Gasparro* (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 36). Stuttgart, 91–104.
- Christodoulou, P. 2024. „Locating Dionysus at the Isiac Sanctuary of Thessaloniki”: I. Vilagorac Brčić – G. Kremer – A. Nikoloska (szerk.): *Contextualizing “Oriental” Cults. New Lights on the Evidence between the Danube and the Adriatic*. Zágráb, 137–177. <https://doi.org/10.17234/9789533791074.10>
- Cumont, F. 1942. *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*. Párizs.
- Csapláros A. – Lamm, S – Sosztarits O. 2014. „Die Rolle des Isis-Heiligtums in Savaria”: E. Trinkl (szerk.): *Akten Des 14. Österreichischen Archäologentages Am Institut Für Archäologie Der Universität Graz Vom 19. Bis 21. April 2012*. Bécs, 77–82.
- Dardaine, S. – Fincker, M. – Lancha, J. – Sillières, P. 2008. *Belo VIII. Le sanctuaire d'Isis*. Madrid.
- DeCaro, S. 2006. *Il santuario di Iside a Pompei e nel Museo archeologico nazionale*. Nápoly.
- Djurić, B. – Müller, H. W. 2009. „White Marbles in Noricum and Pannonia: An Outline of the Roman Quarries and Their Products”: Ph. Jockey (szerk.): *ΑΕΥΚΟΣ ΑΙΘΟΣ. Marbres et autres roches de la Méditerranée antique: études interdisciplinaires. Aix-en-Provence 12–18 June 2006*. Párizs, 111–127.

- Fedák J. 1999. „The Provenance and the Use of Granite Columns in Roman Hungary”: *Antaeus* 24, 169–176.
- Fontana, F. 2010. *I Culti isiaci nell'Italia settentrionale I. Verona, Aquileia, Trieste. Con un contributo di Emanuela Murgia* (Polymnia. Studi di archeologia I). Trieszt.
- Harsányi E. – Kurovsky Zs. 2014. „Savaria korai Iseumának falfestményei”: Balázs P. (szerk.): *FiRKÁK III. Fiatal Római Koros Kutatók III. konferenciakötete*. Szombathely, 103–112.
- Harsányi E. – Kurovsky Zs. 2017. „Wall Paintings of the Early Iseum of Savaria, Pannonia”: S. T. A. M. Mols – E. M. Moormann (szerk.): *Context and Meaning. Proceedings of the Twelfth International Conference of the Association Internationale Pour la Peinture Murale Antique (Athens, September 16–20, 2013)*. Leuven–Párizs–Bristol, 523–527.
- Heyob, S. K. 1975. *The Cult of Isis Among Women in the Graeco-Roman World* (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain 51). Leiden. <https://doi.org/10.1163/9789004296374>
- Hoffmann, P. 1993. *Der Isis-Tempel in Pompeji* (Charybdis 7). Münster.
- ISEUM KAT. = Sosztarits O. – Balázs P. – Csapláros A. (szerk.) 2013. *A savariai Isis szentély. Isis savariai otthona* (Sistrum Ser. A 1). Szombathely.
- Kákósy L. 1978. *Egyiptomi és antik csillaghit* (Apollo Könyvtár 9). Budapest.
- Kleibl, K. 2009. *Iseion: Raumgestaltung und Kultpraxis in den Heiligtümern gräco-ägyptischer Götter im Mittelmeerraum*. Worms.
- Mráv Zs. 2005. „Die severerzeitliche Fassade des Isis Heiligtums in Savaria.”: Györy H. (szerk.): *Aegyptus et Pannonia II. Acta Symposii anno 2005*. Budapest, 123–156.
- Moormann, E. 2011. *Divine Interiors. Mural Paintings in Greek and Roman Sanctuaries* (Amsterdam Archaeological Studies 16). Amsterdam. <https://doi.org/10.4324/9781003694144>
- Moormann, E. 2018. „Ministers of Isiac Cults in Roman Wall Painting”: V. Gasparini – R. Veymiers (szerk.): *Individuals and Materials in the Greco-Roman Cults of Isis: Agents, Images, and Practices (Proceedings of the VIth International Conference of Isis Studies)*. Leiden–Boston, 366–383. https://doi.org/10.1163/9789004381346_014
- Nagel, S. 2019. *Isis im Römischen Reich. Teil 1: Die Göttin im griechisch-römischen Ägypten. Teil 2: Adaption(en) des Kultes im Westen* (Philippika. Altertumswissenschaftliche Abhandlungen / Contributions to the Study of Ancient World Cultures 109). Wiesbaden. <https://doi.org/10.1515/hzhz-2020-1338>
- Nielsen, I. 2014. *Housing the Chosen. The Architectural Context of Mystery Groups and Religious Associations in the Ancient World* (Contextualizing the Sacred 2). Toulson.
- Peacock, D. P. S. – Williams-Thorpe, O. – Thorpe, R. S. – Tindle, A. G. 1994. „Mons Claudianus and the problem of the 'granito del foro': a geological and geochemical approach”: *Antiquity* 68/259, 209–230. <https://doi.org/10.1017/s0003598x00046536>
- Peacock, D. P. S. 1995. „The Passio Sanctorum Quattuor Coronatorum: a petrological approach”: *Antiquity* 69/263, 362–368. <https://doi.org/10.1017/s0003598x00064760>
- Pintér F. – Zöldföldi J. 2005. „A szombathelyi Isis-szentélyből származó két márványminta eredetátározása stabilizotóp-geokémiai és petrográfiai módszerekkel / Provenancing two marble samples from the Savaria Iseum by stable isotope geochemistry and petrography”: *Archaeometriai Műhely* 2/1, 57–59.
- Pochmarski, E. 2012. „Transport of Marble on Land or by River in SE-Noricum and Western Pannonia”: *Histria Antiqua* 21, 29–36.
- Sancho, Á. J. 2020. „The Iseum of Italica. A Sanctuary in the Theater's Porticus”: L. Bricault – R. Veymiers (szerk.): *Bibliotheca Isiaca IV*. Bordeaux, 45–52.
- Sosztarits O. 2003. „A savariai Iseum újraindított kutatásairól”: *Ókor* 2/4, 51–54.
- Sosztarits O. 2008. „The Isis Sanctuary and the Relics of Egyptian Cults in Savaria”: F. Tiradritti (szerk.): *Egyptian Renaissance. Archaeism and the Sense of History in Ancient Egypt*. Budapest, 129–133, 199–207.
- Sosztarits O. 2010. „Evidenzen der Chronologie von Iseum in Savaria”: Györy H. (szerk.): *Aegyptus et Pannonia IV. Acta Symposii anno 2006*. Budapest, 145–154.
- Sosztarits O. – Bíró Sz. 2024. „Savaria in Bewegung. Topografische Forschung im südlichen Gebiet von Savaria”: J. Horvat – St. Groh – K. Strobel – M. Belak (szerk.): *Roman Urban Landscape. Towns and Minor Settlements from Aquileia to the Danube* (Opera Instituti Archaeologici Sloveniae 47). Ljubljana, 415–428. https://doi.org/10.3986/9789610508281_21
- Sosztarits O. 2025. „Sacral functions and the organisation of space in the Isis Sanctuary in Savaria.”: Bíró Sz. – Horváth B. (szerk.): *Archaeology of Roman Sanctuaries Proceedings of the International Conference held between 3rd–4th October 2024 at the Iseum Savariense in Szombathely (HU)*. Szombathely, 319–338.
- Sosztarits O. – Bíró Sz. – Horváth B. – Hódi A. 2026. „Sacral functions and spatial distribution in the Isis sanctuary in Savaria”: Szabó Cs. – Ch. Gugl (szerk.): *Sanctuaries in the Danube Provinces*. Leiden–Boston, 153–167. https://doi.org/10.1163/9789004743717_015
- Swetnam-Burland, M. 2011. „'Egyptian' priests in Roman Italy”: E. S. Gruen (szerk.): *Cultural Identity in the Ancient Mediterranean*. Los Angeles, 336–353.
- Szentlélek T. 1960. *A szombathelyi Isis-szentély*. Budapest.
- Tóth E. 1973. „Late Antique Imperial Palace in Savaria (the Question of the so-called Quirinus Basilica)”: *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae* 25, 118–137.
- Tóth E. 2011. „Die spätrömische Palastanlage von Savaria (Pannonia Superior)”: G. v. Bülow – H. Zabehlicky (szerk.): *Bruckneudorf und Gamzigrad. Spätantike Paläste Großvillen im Donau-Balkan-Raum. Akten des Internationalen Kolloquiums in Bruckneudorf vom 15. bis 18. Oktober 2008*. Bécs, 275–284.
- Vágási T. – Horváth B. 2025. „Ritual pits of sanctuaries in Western Pannonia”: Bíró Sz. – Horváth B. (szerk.): *Archaeology of Roman Sanctuaries. Proceedings of the International Conference held between 3rd–4th October 2024 at the Iseum Savariense in Szombathely (HU)*. Szombathely, 95–123.
- Venit, M. S. 2002. *Monumental Tombs of Ancient Alexandria: The Theater of the Dead*. Cambridge.
- Venit, M. S. 2015. *Visualizing the Afterlife in the Tombs of Graeco-Roman Egypt*. Cambridge. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107256576>

Nagy Levente a Pécsi Tudományegyetem Régészet Tanszékének tanszékvezető egyetemi docense, a Magyar Patrisztikai Társaság elnöke. Kutatási területei: római történelem, antik görög-római vallástörténet, ókeresztény egyháztörténet, patrisztikus irodalom, antik, római és késő antik – kora keresztény régészet, régészeti örökségvédelem.

E-mail: nagy.levente@pte.hu

ORCID: 0000-0003-4316-8236

Absztrakt: Tanulmányom öt témára tagolva mutatja be a lehetséges kapcsolódási pontokat a római császárkori Isis/Osiris- és Mithras-misztériumok titkos tanításaiban és szertartásaiban, amelyek négy forráscsoport együttes figyelembevételével vizsgálhatók: írott források (*auctorok*), feliratok, ábrázolások, valamint régészeti források (szentélyek szerkezete és leletanyaga). A tanulmány tárgyalja az egyes forráscsoportok értelmezési problémáit és a források vallástörténeti forrásértékével kapcsolatos szkeptikus kutatói véleményeket is. A vizsgálódás arra az eredményre jut, hogy két kultusz közötti hasonlóságok nem a véletlen művei, nem is feltétlenül a vizsgált *auctorok* fantáziájának termékei, hanem szándékosan kialakított kapcsolatrendszer létezett a misztériumvallások között, legalábbis azoknak a szentélyeknek a hívei és/vagy papjai között, amelyekkel a vizsgált írott és régészeti források kapcsolatba hozhatók.

Kulcsszavak: Isis misztériumai, Mithras misztériumai, beavatási szertartások, titkos tanítások, henoizmus

DOI: <https://doi.org/10.63872/YIZZ1205>

Kultuszok között

Lehetséges kapcsolódási pontok a római császárkori Isis- és Mithras-misztériumok titkos beavatási szertartásai között

Nagy Levente

Bevezetés

Apuleius *Aranyszámár* című regényének XI. könyvében a főszereplő Luciust egy Mithras nevű pap avatja be Isis misztériumaiba (XI. 22, ford. Révay József):

[Isis] *meghagyta egyúttal, mekkora költséggel kell gondoskodnom az istentiszteletről, és magát a főpapját, Mithrast jelölte ki a szent cselekmény elvégzésére, mert ő, mint mondotta, csillagzataink rejtelmes isteni közössége révén belső kapcsolatban van velem.*

John Gwyn Griffiths, a forráshely talán legalaposabb kommentátora és értelmezője több választ is adott az általa ismert és alaposan összegyűjtött korábbi szakirodalom alapján arra a kérdésre, hogy miért egy másik misztériumvallás istenének nevét viseli Isis papja, és miért nevezi őt Lucius atyjának,¹ ami Mithras misztériumaiban a legmagasabb beavatási fokozat neve. Mithras egyszerű személynévként értelmezhető itt, jöllehet bárki lehetett a római korban több kultusznak is a papja, de Mithras neve akár Mithras-Hermésre, a lélekvezetőre is utalhat,² tekintettel arra, hogy Mithras misztériumaiban fontos szerepet játszik Hermés/Mercurius mint a *corax* (Holló) beavatási fokozat védőbolygója. Lucius és Mithras csillagzatainak rejtelmes isteni közösségét (*stellarum consortio*) Griffiths úgy értelmezte, hogy Mithras és Lucius azonos hónapban születtek.³

2012-ben Panayotis Pachis hosszú tanulmányt szentelt Isis és Mithras misztériumai összehasonlításának, különös tekintettel a két kultuszban meglepően hasonló kontextusokban megjelenő kozmikus szimbólumokra,⁴ de tanulmánya néhány fontos megállapításon kívül (pl. a *sistrum* szimbolikája az Isis- és Mithras-papok titkos tanításaiban) részletes összehasonlításra nem vállalkozott. Ezért továbbra is aktuális a kérdés: véletlen egybeesések-e a legfontosabb írott és régészeti forrásokból megismerhető hasonlóságok és kapcsolódási pontok Isis/Osiris és Mithras orientalizáló (egyiptizáló, iranizáló) misztériumainak titkos beavatási szertartásaiban?⁵

Tanulmányom öt témára tagolva mutatja be a lehetséges kapcsolódási pontokat az Isis/Osiris és Mithras-misztériumok titkos tanításaiban és szertartásaiban, amelyek négy forráscsoport együttes figyelembevételével vizsgálhatók: írott források (*auctorok*), feliratok, ábrázolások, régészeti források (szentélyek szerkezete és leletanyaga), nem hallgatva el az egyes forráscsoportok értelmezési problémáit és a források vallástörténeti forrásértékével kapcsolatos szkeptikus kutatói véleményeket sem. Az öt vizsgált téma szempontjából legrelevánsabb szakirodalom szerzőinek többsége megfelelő forrásértékű forrásoknak tartja Plutarchost, Apuleiust, Tertullianust, Porphyriost és Firmicus Maternust az



1. kép. Erös és Psyché ábrázolása a capuai mithraeumból. Forrás: ancientcapua.com

Isis- és Mithras-misztériumok titkos tanításainak összehasonlítása vonatkozásában, azzal a megszorítással, hogy a szerzők saját személyes preferenciáit és értelmezéseit figyelembe kell venni (akkor is, ha eredendően platonista filozófusok, szórakoztató vagy tanító céllal író szónokok, vagy keresztény hívők és apologéták).⁶ Ezeknek a saját, akár platonista, akár keresztény értelmezéseknek a „leválasztását” segíti elő a szerzők állításainak összehasonlítása a feliratokról, ábrázolásokról és régészeti kontextusokból származó adatokkal.

A férfi és női aspektus kettőssége, a bika és a Hold titkos összefüggései Mithras és Isis/Osiris misztériumaiban

A problémakört kiindulásképpen hét írott forrás segítségével mutatom be:

Isisre és Osirisre vonatkozó vizsgált szövegek	Mithrasra vonatkozó vizsgált szövegek
Ámbár a két istenség [Osiris és Isis] s mindkettőjük tisztelete összefügg, sőt egy és ugyanaz, mégis igen nagy különbség van a beavattatásban. (Apuleius: <i>Az aranyszámár</i> XI. 27, Révay József fordítása)	A perzsák és mágusok.... a tüzet két erőre osztják, természetét mindkét nemmel kapcsolatba hozzák, és a tűz lényegét férfi és női alakban egyaránt elképzelik. Mint nőt szörnyű kígyóval körületek, háromarcú lénynek ábrázolják.... Férfiként viszont mint marhatolvajt tisztelik, és tiszteletét a tűz erejével hozzák kapcsolatba, miként azt prófétájuk tudtunkra adta, mondván: „A marhatolvajlás beavatottja, a fenséges atya bajtársa”. Ezt Mithrasnak hívják, szertartásait pedig félreeső barlangokban tartják. (Firmicus Maternus: <i>A pogány vallások tévelygése</i> 5, Bollók János fordítása)
[Isis] homloka fölött, középuitt, körlep szórja ragyogó fényét, mint tükrör; vagy inkább, mint a Hold jelképe; jobbról-balról vonagló viperák barázdái fogták közre, búzakalászkok meredtek föléje. (Apuleius: <i>Az aranyszámár</i> XI. 3, Révay József fordítása)	A források és a folyók a vízi nimfáknak felelnek meg, de még inkább a lélek-nimfáknak, akiket a régiek a nekik sajátos névvel, illetve méheknek neveztek...Méhek neveztek a Holdat is, aki a keletkezés fölött öröklik, hiszen egyébként is a Hold bika, a bika pedig a Hold kiemelt jegye (asztrológiai egzaltációja), a méhek pedig ökrökből születtek, az ökrörláló isten pedig az, aki titokban előmozdítja a keletkezést. (Porphyrios: <i>A nymphák barlangja az Odysseában</i> 18, Lautner Péter fordítása)
Az Apist pedig Osiris élő képmásának tartják, s azt hiszik, hogy akkor fogan, amikor a Holdból termékenyítő fény lövell ki, és eltalál egy felindult tehenet. (Plutarchos: <i>Isis és Osiris</i> 43, Wojtilla Ágnes fordítása)	Mithrasnak olyan székhelyt adtak, amely illik a napéjgyenlőségeknek. Ezért hordozza Arész törét a Kos jegyében és üli meg a Bikát. A Bika pedig Aphroditéé [a Vénusz asztrológiai háza a Bika csillagképben van]. Mivel Mithras a keletkezés világának létrehozója és ura, a napéjgyenlőség körén helyezkedik el. Jobb oldalán vannak az északi részek, bal oldalán a déliek. Ezekről délre helyezkedik el Cautes, mert meleg, északra pedig az északi szél hidege miatt a Cautopates. (Porphyrios: <i>A nymphák barlangja az Odysseában</i> 24, Lautner Péter fordítása)
Egyesek a mítoszt [Isis és Osiris mítoszá] holdfogyatkozásokra való célzásnak tartják; mert a Hold megfogyatkozik, amikor teliholdként szembe kerül a Nappal, és a Föld árnyékába esik, úgy, mint Osiris a koporsóba. (Plutarchos: <i>Isis és Osiris</i> 44, Wojtilla Ágnes fordítása)	

A hét vizsgált szövegben az a közös, hogy Isis/Osiris/Serapis és Mithras tisztelete, noha megfeleltethető a számos arculattal, aspektussal rendelkező, sokféle kultusszal tisztelhető egyetlen istent elfogadó henoteizmus koncepciójának a római császárkorban,⁷ a titkos szertartásokkal (Isis, Osiris és Serapis esetében nyilvános szertartásokkal is) tisztelt földi, égi világot és alvilágot uraló kozmikus isteni hatalmak férfi és női aspektusokkal, arculatokkal rendelkeztek.⁸ Látni fogjuk azt is, hogy ezek az aspektusok (Osiris, Isis, Apis, Hekaté mint Mithras női arculata, valamint a Mithras által megölt bika) mindkét misztériumvallásban titokzatos kapcsolatban állnak a Holddal.

Serapis eredetileg a Wsir-Hp (az Osirisszá váló összes halott Apis bika egyiptomi értelemben vett absztrakciója) volt, a memphisi teológia már a későkorban összekapcsolta Ptah és Isis kultuszát az Apis bika tiszteletén keresztül.⁹ Serapis átvette Isis férje, Osiris attribútumait, de Osiris központi helyzete a misztériumban is megmaradt.¹⁰ Osiris/Serapis és Isis kultuszában Osiris és Isis esszenciális egysége ellenére¹¹ ezek a férfi és női aspektusok látszólag jól szétválaszthatók a szertartásokban (Osirisnak és Isisnek eltérő időpontban voltak beavatásai), de John Gwyn Griffiths az *Aranyszamár* XI. 27-hez írt kommentárjában hangsúlyozta, hogy mind az Iseumokban, mind a Serapeumokban, ahol vannak erre vonatkozó feliratok, Osirisszel azonosuló beavatottakkal találkozunk.¹²

A pompeii Iseum titkos beavatásokkal összefüggésbe hozható *sacrarium*át Kr. u. 62 után nem professzionális festő, hanem minden bizonnyal egy (vagy több) beavatott hívő festette ki.¹³ A freskók vizuálisan is bemutatják az Isis- és Osiris-beavatások Plutarchos által leírt nyilvános tanításai mellett a kultusz titkos tanításait is: a trónon ülő Isis és Osiris mellett Bés, Apis bika, és az Osiris szarkofágját szállító szent bárka ábrázolása látható, amelyen sólyom ül, valamint egy *cista mystica* a pompeii *lararium*okra emlékeztető kígyóval.¹⁴ Ezek a képek azonban csak azt bizonyítják, hogy a beavatások és egyéb szertartások során szóba került a Plutarchosnak köszönhetően, görög formájában jól ismert Isis-Osiris mítosz, és foglalkozhattak a beavatás során Osiris és Isis, illetve a freskókon látható állatok tiszteletével, akiket a beavatottak akár színről színre imádhattak is (*Az aranyszamár* XI. 23).

John Gwyn Griffiths egyiptológusként a táblázatban vizsgált Plutarchos-szövegeket kommentálva joggal hangsúlyozta azt is, hogy noha Osirist egy IV. Ramses-kori himnusz a Holddal azonosítja és az egyiptomi szövegek gyakran említik Hórusz szeméit, mint Napot és Holdat, a holdfogyatkozás nem kapcsolódik az Osiris mítosz eredeti jelentéséhez, Manéthón (frg. 82, 83) és a hellénisztikus kori aretalógiák előtt egyetlen egyiptomi szöveg sem azonosítja az Apuleius által viperákkal (Griffiths szerint ureusz kígyókkal¹⁵) ábrázolt Isist a Holddal, az Apis bikát pedig a Holddal kizárólag római császárkori szerzők hozzák kapcsolatba.¹⁶

Mithras misztériumaiban az isten férfi-női aspektusának kettőssége jobbára Firmicus Maternus vizsgált szövegében fogható meg. Az 1881-ben felfedezett, 390-ben felszentelt sídóni mithraeumban talált, Firmicus Maternus leírásának megfeleltethető háromarcú Hekaté-ábrázolás¹⁷ alapján Mithras női aspektusa nem más, mint a háromarcú Hekaté, a háromfázisú Hold.¹⁸ A Firmicus Maternust kommentáló Robert Turcan szerint az Erinnyisökre emlékeztető, kígyókkal körütekert alvilági istennő, Hekaté leírása alvilágra utaló, „diabolikus” jellegű,¹⁹

Porphyrios leírásaiból valóban kiderül, hogy a Holdnak fontos szerepe van a lelkek keletkezésére, születésére és sorsára vonatkozó mithraikus kozmikus-túlvilági elképzelésekben.

Mithras férfi aspektusa, a Firmicus Maternus és Porphyrios szövegeiben marhatolvajnak nevezett isten bikát üldöző és bikaölő tevékenységének értelmezése az utóbbi évtizedek Mithras-kutatásában világossá vált,²⁰ mint ahogy a szakirodalomban időről időre felbukkanó kritikusan „iranizáló” hangok ellenére a kutatás többsége azt is elfogadta, hogy a római császárkorban, a Kr. u. 1. század utolsó negyedében egy ismeretlen helyen (talán Rómában?) egy asztrológiában járatos ismeretlen vallásalapító által kitalált misztériumvallás nem volt óperzsa-zoroasztrianus eredetű.²¹ A Hercules és Cacus mítoszából (Vergilius: *Aeneis* VIII. 200–267) jól ismert marhatolvajlás, a bikaölés és a mithraikus ábrázolások többsége nincs jelen az Avestában, a perzsa Mitra isten nem azonos a római misztériumok istenével.²²

Roger Beckettől származik a bikaölés és a *mithraeum*ok szakrális topográfiájának mindmáig legrészletesebb és legalaposabb értelmezése mindenekelőtt Porphyrios, egyéb írott források, feliratok és régészeti adatok alapján, amely felfedte a bikaölés valódi titkát: a bikaölés holdfogyatkozás, ahol Mithras a Nap, a Bika a Hold.²³ A bikaölő aktus célja a lelkek Földre érkezésének és a halál utáni távozásának biztosítása a Rák és a Bak csillagképeken keresztül (Cautes, Cautopatés), egyúttal a Tejút, a csillagos ég, mint túlvilág, a lelkek égi otthonának megteremtése, amelynek semmi köze nincs a lelkek keresztény értelemben vett megváltásához.²⁴

Összefoglalásképpen megállapítható, hogy az itt vizsgált szövegek és egyéb írott-régészeti források alapján mind Isis/Osiris, mind Mithras misztériumaiban titkos tanításaiban jelen lehetett a henoteizmus, a világmindenséget irányító, férfi és női aspektussal rendelkező kozmikus istenség gondolata. A kígyókkal körütekert Isis és Hekaté, a Hermés-Mithras által ellopott, illetve Sol Invictus Mithras által megölt bika, valamint az Apis bika misztikus kapcsolatba hozható a lelkek testbe születését elősegítő Holddal.

A sistrum szimbolikája Isis és Mithras misztériumaiban

Plutarchos *Isis és Osiris* című művében két rejtélyes megjegyzés olvasható a Sóthis csillaggal, a Nílus áradásával és az egyiptomi újjévvel összefüggésbe hozható *sistrum*ról, valamint a Sóthis csillaggal összefüggésbe hozható Holdról és az Oroszlán csillagképről (Plutarchos: *Isis és Osiris* 63 és 38, ford. Wojtilla Ágnes):

A sistrum felül kerekded formájú és az íve 4 pálcikát tartalmaz, amelyek rázódnak. A világ teremtett és újra elpusztuló részét ugyanis a Hold szférája veszi körül és ebben a 4 alkotóelem, a tűz, a föld, víz és a levegő révén minden mozog és változik

*A csillagok közül a Siriusról úgy vélik, hogy az Isisé, mert a vizet hozza [= az áradást], az Oroszlán [csillagképet] is tisztelik és a templomok ajtóit oroszlánpofákkal díszítik, mert a Nílus akkor árad, amikor „a Nap először közeledik az Oroszlánhoz” (Aratos: *Phain*. 151).*

A *sistrum* szimbolikája Isis kultuszában nem igényel magyarázatot. John Gwyn Griffiths mindkét Plutarchos-helyhez fűzött kommentárjában megjegyzi, hogy a *sistrum* leírása helyes (bár négy elem szimbolikája a *sistrum* pálcikáiban a görög filozofikus értelmezésre jellemző sematizmus), az egyiptomi oroszlánkultuszok és a templombejáratok apotropaius funkciójú oroszlánszobrai azonban nem hozhatók összefüggésbe a nyári Oroszlán csillagképpel.²⁵

Plutarchos tévedését a Mithras-misztériumok szimbolikája segítségével próbálhatjuk meg jobban megérteni. Panayotis Pachis hívta fel a figyelmet arra, hogy Ostiában a Felicissimus *mithraeum* mozaikpadlóján (Kr. u. 3. század második fele) a *sistrum* a negyedik, Leo beavatási fokozat jelképeként jelenik meg.²⁶ Az Oroszlán csillagkép a legerzsebb nyár idején a Nap asztrológiai háza a júliusi Nílus-áradást követően, és ehhez az időszakhoz kapcsolódik a bikaölés is, amely a kozmosz működése szempontjából kulcsfontosságú volt a Mithras-misztériumokban.²⁷ A bikaölés időszakát (amikor a Nap az Oroszlánban volt) Porphyrios is az egyiptomi újév kezdetével hozza összefüggésbe, talán nem véletlenül (Porphyrios: *A nymphák barlangja az Odysseában* 24, ford. Lautner Péter):

Náluk [az egyiptomiaknál] a Sóthis felkelése mutatja az év Kezdetét [Nílus áradása], ami egyúttal a rendezett mindenség kialakulásának a kezdete is.

Lehetséges, hogy Isis/Osiris és Mithras misztériumaiban a Sóthis első felkelése és a Nílus *sistrum*-ábrázolással jelképezett áradása, majd ezután a Nap és a Sóthis Oroszlán csillagképbe lépése jelentette meg a szárazsággal és a káosszal szembeállítható termékenységet és harmóniát, a föld kreatív erejének uralkodó időszakát,²⁸ vagyis az Oroszlán csillagképre vonatkozó titkos tanítások Isis és Osiris misztériumaiban is helyet kaptak. Plutarchos információja a Nap, a Sirius és az Oroszlán összefüggéseiről a római császárkori Isis-kultusszal kapcsolatban tehát talán mégsem volt tévedés.

A kozmoszban jelenlévő vizek és nedvesség szimbolikája Isis és Mithras szertartásaiban

Tertullianus *A Keresztiségről*-című művét a keresztiség szentségét megtagadó káinita eretnekek ellen írta,²⁹ ebből a műből a tanulmány témája szempontjából a keresztiség szentségének pogány „utánzatait” bemutató szövegrész érdemel említést (Tertullianus: *A keresztiségről* 5, 1, Nagy Levente fordítása):

De hiszen még a pogányok is, akik pedig távol állnak a szellemi dolgok megértésétől, ugyanezt a hatóerőt hívják segítségül, amikor bálványaiknak hódolnak. Az üres vízzel azonban csak magukat csapják be. Isis és Mithras egyes szertartásai során szintén vizes fürdő által nyernek beavatást. Még az istenszobraikat is megmosdatva hordozzák,



2. kép. A háromarcú Hekaté, a háromfázisú hold ábrázolása a sidóni *mithraeumból* a Louvre gyűjteményében.

Forrás: mithras.tertullian.org

egyébként pedig a villáikat, házaikat, templomaikat, sőt egész városokat tisztítanak meg a bűntől azáltal, hogy szanaszét hintik a körbehordott vizet. Az Apollo-ünnepségek és pelusiumi ünnepek idején biztosan megmerítkeznek, és előre elhiszik, hogy ezzel elérik újjászületésüket és vétkük büntetlenségét.

Az 1970-es évekbeli Isis-kutatás nem vitatta a Mithras-misztériumokba valószínűleg még megtérése előtt beavatott³⁰ Tertullianus megállapításait. Reginald Eldred Witt szerint Lucius rituális tisztálkodása Kenchrae Iseumában egy olyan rituálé része, amely Mithras misztériumaiban is megvan.³¹ John Gwyn Griffiths az *Aranyszámár* Isis-könyvének kommentárjában hangsúlyozta, hogy a Tertullianusnál szereplő, Démétér, Kybelé és Mithras misztériumaiban is adatolt újjászületésre kétszer is utal Apuleius (*Aranyszámár* XI. 16 és 21), a megtisztító szertartások során a papok vizet locsolnak a hívőkre, a császárkori Egyiptomban valóban megmosták a szobrokat.³²

A vízzel elvégzett megtisztító szertartások valódi jelentőségének jobb megértéséhez mindkét kultuszhoz kapcsolódóan hat fontos szöveg áll rendelkezésre, értelmezésükhöz régészeti megfigyelések is felhasználhatók:

Isisre és Osirisre vonatkozó vizsgált szövegek	Mithrasra vonatkozó vizsgált szövegek
<i>A bölcsőbb papok nemcsak a Nílust hívják Osirisnak, és nemcsak a tengert Typhónnak, hanem Osirist általánosságban a nedvességet létrehozó alapelvnek, őserőnek, a teremtés okának és a mag lényegének vélik.</i> (Plutarchos: <i>Isis és Osiris</i> 33, Wojtilla Ágnes fordítása).	<i>A Néias nimfák tehát a keletkezés világába tartó lelkek... A természet titkaiba beavatott lelkek és a születés felett örökös daimónok számára azonban a rendezett mindenség szent és szeretetreméltó, még akkor is, ha természeténél fogva sötét és árnyas... A barlang, amelyben az „örökké folyó vizek vannak, megfelel a nimfáknak, akik a vizek őrzői is.</i> (Porphyrios: <i>A nymphák barlangja az Odysseiában</i> 12, Lautner Péter fordítása).
<i>Nemcsak a Nílust nevezik Osiris kifolyásának, hanem teljes egészében minden nedvességet... Az isten ugyanis kezdet, és minden kezdet a nemzőerejével sokszorozza meg azt, ami belőle van.</i> (Plutarchos: <i>Isis és Osiris</i> 36, Wojtilla Ágnes fordítása).	<i>A teológusok a Rákot és a Bakot két kapunak tekintik... Azt is mondják, hogy ezek közül a Rák az, amelyiken keresztül leereszkednek, a Bak pedig az, amelyiken keresztül felszállnak.</i> (Porphyrios: <i>A nymphák barlangja az Odysseiában</i> 22, Lautner Péter fordítása).
<i>Mint ahogy a Nílust Osiris kifolyásának, úgyanúgy a földet Isis testének tartják, de nem az egészet, hanem csak azt a részt, amelyre a Nílus kiönt és érintkezve vele megtermékenyíti. Ebből az egyesülésből származtatják Hóroszt. Hóros pedig a világ mindent óvó és tápláló időjárása és a levegő keveredése.</i> (Plutarchos: <i>Isis és Osiris</i> 38, Wojtilla Ágnes fordítása).	<i>Náluk [az egyiptomiaknál] a Sóthis felkelése mutatja az év Kezdetét [Nílus áradása], ami egyúttal a rendezett mindenség kialakulásának a kezdete is.... Hiszen a barlang a lelkek és a vízi nimfák szentélye, a lelkeké pedig azok a helyek, amelyek megfelelnek a keletkezésnek és az elmúlásnak.</i> (Porphyrios: <i>A nymphák barlangja az Odysseiában</i> 24, Lautner Péter fordítása).

Isis földdel való azonosítása az *Isis és Osiris* 38. fejezetében, amelyet csak római kori szerzők említenek, Déméter kultuszából átvett gondolat lehetett.³³ Szintén a római császárkorban adatolt a legjobban az a vizsgált Plutarchos-szövegekben megjelenő gondolat, hogy Isisnek, az eső úrnőjének és Horusnak nemcsak a Nílus, hanem a többi nedvesség fölött is hatalmuk van, Osiris pedig minden nedvesség ura, miközben tovább él a császárkorban az az egyiptomi eredetű gondolat is, hogy Osiris továbbra is immanensen jelen lévő isteni hatalom a Nílus vizében.³⁴

Robert A. Wild írott és régészeti források együttes vizsgálatával arra az eredményre jutott, hogy az Apuleius-féle *navigium Isidis*-ünnepségeiről felvonultatott és ábrázolásokról is ismert, legkorábban Kr. e. 1. századra keltezett vizeskorsók, az Osiris Hydreios ábrázolások és az „*adjon neked Osiris hűsítő vizet*” szövegű sírfeliratok ugyanazt a gondolatot jelentik meg Isis-Serapis kultuszában: a Nílus életet és halál utánai örök életet adó vizére, vagyis magára Osirisra vonatkoznak, egyszerre utalva a termékeny földi életre és a boldog túlvilági életre is.³⁵

Csábító lenne a kenchræ-i kikötő területén még az 1960-as évek elején feltárt, a késő római korban *opus sectile* lapokkal díszített, geometrikus díszítésű mozaikkal és egy kúttal ellátott épületet az ásatók és az Isis-kutatók egy részével együtt Iseumként, Lucius regénybeli beavatásának színhelyeként értelmezni.³⁶ Amennyiben a Kr. u. 4. századi késő római periódust megelőzően valóban egy Iseum állt itt, ahol egy kút volt a pergamoni és kyrénéi Iseumhoz hasonlóan³⁷ a *sacrarium* belsőjében (és nem az épületen kívül), Apuleius elhallgatta Lucius híres, könyvtárnyi mennyiségű szakirodalomban elemzett beavatási élményének leírása során (*Az aranyszámár* XI. 23) a beavatásnak azt a részletét, amikor a beavatottnak Nílus-vízzel vagy a Nílust jelképező egyéb vízzel (szintén Osiris ajándékával) locsolták le a fejét,³⁸ ezáltal az Alvilág királyával érintkezett, közösséget alkotott vele.³⁹ Mithras titkos szertartásaiban a *mithraeum* által megjelenített barlang (a kozmosz)⁴⁰ vizei a Tejútról, túlvilági tartózkodási helyükről a keletkezés révén a Rák csillagképen keresztül a földre érkező, testbe születő és a Bak csillagképen keresztül a testből távozó lelkekkel állnak kapcsolatban.

A barlang mint világmindenség Platón barlanghasonlata óta (*Állam* 514a–518b) általánosan elterjedt volt a művelt, filozó-

fiát olvasó emberek körében.⁴¹ Platónnal ellentétben azonban a barlang a Mithas-hívők Porphyrios által közvetített elképzelései szerint nem egy olyan sötét hely, ahol az emberiség a valós dolgoknak csak az árnyképét látja. A kozmosz mint rendezett mindenség nemcsak sötét és árnyas, hanem szent és szeretetre méltó is. Mithras misztériumaiban is megjelenik tehát az a Plutarchos és a régészeti adatok alapján császárkori Isis-kultuszra jellemző gondolat, hogy a világmindenségben örökké folyó vizek vannak, amelyek a kozmoszt irányító isten/istennő uralma alatt állnak és a lelkek evilági és túlvilági életében is szerepet játszanak.⁴²

Erós és Psyché Isis/Osiris és Mithras misztériumaiban

Az Erós és Psyché Apuleius által elmesélt történetét (*Aranyszámár* IV. 28 – VI. 24) olvasó beavatottak valószínűleg tudták, mi csak Plutarchos itt következő, Eróst Osirisszel azonosító szöveghelye alapján sejtjük, hogy a történetnek az Isis- vagy Osiris-beavatásokban is szerepe volt, a lelkek evilági és túlvilági sorsának bemutatásában (Plutarchos: *Isis és Osiris* 57, ford. Wojtilla Ágnes):⁴³

Lehet, hogy Hésiodos is [Theogonia 116 skk.], amikor a mindenség kezdeteinek Chaost, Gét, a Tartarost és Eróst tette meg, éppen ezeket vette alapul, és nem más elemeket, ha ezen nevek közül valamiképp a Földet Isisre, az Eróst Osirisra, a Tartarost Typhónra vonatkoztatjuk.

A savariai Iseumban Szentlélek Tihamér ásatása idején, a *sacrarium* előtt előkerült Erós és Psyché szoborcsoport, talán eredetileg a szentélybelsőben álló fogadalmi szobrok egyike,⁴⁴ közvetett bizonyíték arra, hogy Erós és Psyché platonista Erós-értelmezésen alapuló története⁴⁵ valóban jelen volt Isis savariai kultuszában. Nagyobb meglepetés volt Erós és Psyché ábrázolásainak előkerülése a Róma városi Santa Prisca *mithraeum*-ban és Santa Maria Capua Vetere *mithraeum*-ában,⁴⁶ ráadásul a capuai Eróst és Psychét ábrázoló dombormű egészen pontosan azon a helyen helyezkedik el a szentély falában, amely a szentély szakrális topográfiája alapján a lelkek testbe születésének kapuja.⁴⁷

A capuai dombormű elhelyezése szándékos volt a *mithraeum* által leképezett kozmoszon belül a lelkek keletkezésének kapujában. Ezáltal jobban érthetővé válik Porphyrios rejtélyes megállapítása is (Porphyrios: *A nympák barlangja az Odysseában* 26, ford. Lautner Péter):⁴⁸

Amikor a lelkek az északra nyíló kapuból érkeznek a keletkezés világába, ezt a szelet érzékinék [erotikós] tekintették.

Az Apuleiusnál leírt Erös és Psyché történet (*Aranyszamár* IV. 28 – VI. 24) megismerése révén az Isis/Osiris és Mithras misztériumaiban egyaránt átélhették a beavatottak a földre érkező, majd újra a túlvilágra távozó, boldogságra, beteljesedésre vágyó lélek örök történetét.⁴⁹

A nyelv/torok megkenése Isis/Osiris és Mithras misztériumaiban

Firmicus Maternus egy ismeretlen forrásból származó különös éjszakai szertartás részletét szívárogtatta ki, amelyet a legalapabb értelmezők a forráshely kontextusa alapján egy Isis beavatással, vagy az Apuleius Isis-könyve szerint később esedékes Osiris beavatással hoztak kapcsolatba (Firmicus Maternus: *A pogány vallások tévelygése* 22, ford. Bollók János):⁵⁰

Egy bizonyos éjszakán felfektetnek a hordszékre egy szobrot, majd versbe szedett siratóénekekkel gyászolják. Ezután, amikor már betelnek a színelt jajveszékkel, fáklyát hordoznak. Ekkor a pap megkeni mindazok torkát, akik sírtak, és miután megkente őket, halkán suttozva ezt mormolja fülükbbe: „Bátorság, megmentett isten beavatottjai, számunkra is lesz megmenekülés a szenvedéstől”.

Ahogy az előzőekben több példán keresztül is láttuk, a *sótéria*, a megmenekülés a szenvedéstől az antik misztériumvallásokban nem keresztény értelemben vett megváltást, hanem megmentést, megmenekülést jelent, amely mindkét ebben a tanulmányban vizsgált misztériumvallásban egyszerre jelenti az evilági boldogulást és a lélek túlvilági boldog továbbélésének biztosítását. A hívők (vagy beavatottak) torkának megkenéséhez egészen hasonló rítus leírása olvasható Porphyriosnál a Mithras-misztériumokban, ahol az oroslán fokozatú beavatottak nyelvét mézzel tisztítják meg. Ennek a szertartásnak a szimbolikája összefügg a Holddal azonosítható bika megölésével (lásd fent), a marhá(k) ből születő lelkek keletkezésével, az oroslánok tüzes természetével és azzal a fentebb bemutatott kozmikus folyamattal, amikor a Nap belép az Oroszlánba, miközben ez az időszak nemcsak az egyiptomi újév kezdete, hanem a rendezett mindenség kialakulásának ideje is (Porphyrios: *A nympák barlangja az Odysseában* 15, ford. Lautner Péter):⁵¹

A méz segítségével sok dolog megmarad anélkül, hogy elrohadna, és mézzel tartják tisztán a nehezen begyógyuló sebeket. Édes az ízlelésnek, és a méhek a virágokból gyűj-

tik és ők történetesen marhákból születnek. Amikor tehát azok kezét, akiket beavatnak az oroslán-misztériumokba [4. beavatási fokozat], víz helyett mézzel leöntve mossák meg, azt ajánlják, hogy tartsák tisztán mindattól, ami fájdalmas, ártalmas és fertőző. Így a tűz tisztító erejű lévén a beavatottnak is ennek megfelelő folyadékot ajánlanak, a vizet azonban elutasítják, mert ellensége a tűznek. A nyelvet is mézzel tisztítják meg mindenféle ártalomtól.

A Leo beavatási fokozat megtisztító szertartásának értelmezését megkönnyíti a római S. Prisca *mithraeumból* előkerült felirattöröredék is, amely alapján ennél a fokozatnál nem vízzel, és nemcsak mézzel, hanem tűzzel is történik megtisztító szertartás (S. Prisca *mithraeum felirata*, 16–17, ford. László Levente):⁵²

Szent atya, vedd az oroslános tömjén-tüzelőket, ott ég tömjénünk, ott égünk vele magunk is.

A nyelv, illetve torok megkenésének funkciója a három vizsgált szöveg alapján Isis és Mithras misztériumaiban is hasonló: bajelhárító, megtisztító, a lelkek megmentésére/megmenekülésére utaló rítus.

Összefoglalás

Az Isis-kultusz és titkos Isis/Osiris-misztériumok, valamint a Mithras-misztériumok írott és régészeti forrásokból megismerhető titkos tanításainak, szimbólumrendszerének összehasonlítása azt az eredményt hozta, hogy a két kultusz közötti hasonlóságok nem a véletlen művei, nem feltétlenül a vizsgált *auctorok* fantáziájának termékei, hanem szándékosan kialakított kapcsolatrendszer létezett a misztériumvallások között, legalábbis azoknak a szentélyeknek a hívei és/vagy papjai között, amelyekkel a vizsgált írott és régészeti források kapcsolatba hozhatók (Kenchreae, Pompeii, Savaria *iseumai*, Róma, Ostia, Capua, Sidon *mithraeumai*). Hasonló gondolkodásmód figyelhető meg abban, hogy mindkét misztériumvallás istenképe a henoteizmus fogalmával leírható, mindkét kultusz kozmikus istenségének volt férfi és női aspektusa. A két kultusz hasonlóan gondolkodott a világmindenségben jelen lévő vizek, illetve nedvesség feletti isteni uralomról és a vízzel történő megtisztító szertartások fontosságáról (bár ezek a szertartások számos más vallásban is jelen vannak). A lelkek keletkezésével és sorsával összefüggésben mindkét kultuszban jelen volt a bika és a Hold közötti misztikus kapcsolat, ismert volt Erös és Psyché története, amelynek értelmezése szintén a lelkek evilági és túlvilági sorsával függött össze. Volt legalább egy olyan beavatási szertartásuk, amelyben megkenték a hívők vagy beavatottak torkát, illetve nyelvét, emellett a Mithras-misztériumok szimbólumrendszerében (az Ostiai Felicissimus *mithraeumban*) is jelen volt a *sistrum*, mint az egyiptomi újév kezdetének szimbóluma.

Jegyzetek

- 1 Griffiths 1975, 53.
- 2 Griffiths 1975, 281–282, további irodalommal.
- 3 Griffiths 1975, 283.
- 4 Pachis 2012, 79–118.
- 5 Michel Malaise és Miguel John Versluys érveit elfogadva célszerű ebben a tanulmányban is orientális, keleti, egyiptomi, iráni eredetű kultuszok helyett orientalizáló (egyiptizáló, iranizáló) misztériumvallásokról beszélni (Malaise 2007, 38; Versluys 2013, 235–259). Az újabb ókori vallástörténeti szakirodalom figyelmeztetéseire (Bianchi 2007, 505; Malaise 2007, 38; Sfameni Gasparro 2007, 47–48; Woolf 2014, 65–67, 75–76.) továbbra is alkalmazhatónak tartom a „vallás”, „kultusz”, „misztérium”, „henoteizmus”, „interpretatio Graeca” és „interpretatio Romana”, „interpretatio Aegyptiaca” kifejezéseket.
- 6 Beck 2006, 16–17, 44–46; Alvar 2008, 125–126, 336–337; Chalupa 2012, 8–10; Pachis 2012, 80–81; Lemnaru-Carez 2021, 153; Fear 2022, 8.
- 7 Isis és Osiris esetében Turcan 2007, 86–87 integráló jellegű henoteizmusról, Sfameni Gasparro 2007, 43 páros henoteizmusról beszél.
- 8 Isis kozmikus hatalmát a Kr. e. 2. század óta követhető Isis-arcutalógiák elemzésén keresztül részletesen bemutatja Sfameni Gasparro 2007, 55–59; Turcan 2007, 86–87, Pachis 2012, 81.
- 9 Takács 1995, 28; Witt 1971, 156.
- 10 Takács 1995, 28.
- 11 Turcan 2007, 87.
- 12 Griffiths 1975, 330.
- 13 Moorman 2007, 141, 152.
- 14 Moorman 2007, 148.
- 15 Griffiths 1975, 125.
- 16 Griffiths 1970, 456, 462–463, 465, további forrásokkal. Érvelését Sfameni-Gasparro 2007, 40–43 és Pachis 2012, 87 azzal egészíti ki, hogy a hellenisztikus kor óta a Holddal azonosított Isis mellett Serapist a császárkorban egy Alexandriáig visszavezethető hagyomány alapján azonosítják a Nappal (a fáraókor egyiptomi vallásban Thotnak volt lunáris karaktere).
- 17 Baratte 2021, 173.
- 18 Turcan 1982, 206, 211–215.
- 19 Turcan 1982, 207.
- 20 A 21. századi Mithras-kutatások legfontosabb irányzatainak és módszertani problémáinak rövid összefoglalása: Nagy 2016, 167–168.
- 21 Nilsson 1950, 647–648; Beck 1998, 115–128; Woolf 2014, 79; Versluys 2013, 248–250; Fear 2022, 6, 46–59. Roger Beck szerint az asztrológiában járatos Tiberius Claudius Balbillus a lehetséges vallásalapító: Beck 2006, 15, 227, 254.
- 22 Turcan 1982, 207–209; Fear 2022, 46–59, 83, 106, 113. Frackowiak 2012, 19–23 szerint Porphyrios tévedései miatt nem jó forrás a Mithras-misztériumok rekonstruálására. Az újplatonista filozófus tévesen tartja a bikaáldozatot elutasító Zoroastert a misztériumok megalapítójának (maguk a beavatottak sem említik a felirataikon a perzsa kultuszalapítót, annál inkább a valóban a kozmosz szimbólumaként értelmezett barlangot), és tévesen hivatkozik a lélekvándorlásra mint az egyiptomi vallás jellemzőjére. Porphyrios első tévedése azzal magyarázható, hogy nem orientális iráni, hanem orientalizáló (iranizáló) misztériumvallásról van szó, a perzsa vallásból átvett felszínes elemek (pl. Mithra és Arimanius neve, Nama köszöntő formula) a Mithras-hívők propagandájának eredménye, amellyel a Kr. u. 1. század utolsó negyedében ismeretlen helyen (Rómában?) létrejött új misztériumvallást a perzsa mágusok, papok egzotikus bölcsességeként, ősi titkos tudásként igyekeztek reklámozni (László-Nagy-Szabó 2005, II, 58–59; Nagy 2007, 109). Porphyrios másik tévedése, amely az egyiptomi vallásban egy minden bizonnyal platóni értelemben vett lélek-vándorlást rekonstruál, a Mithras-kutatás szempontjából nem releváns.
- 23 Beck 2006, 103–114, 192–226. Beck értelmezését megfontolandó összefüggésekkel egészítette ki Lemnaru-Carez 2021, 160–161.
- 24 László-Nagy-Szabó 2005, I, 189–193; Nagy 2012, 38–39; Nagy 2007, 113–115. Fear 2022, 86 értelmezése szerint a Holdtól lopta el Mithras a bikát, ezáltal a lelkek csapdába kerülhettek az evilágban. A szerző nem ismerte fel, hogy a mithraikus ikonográfiában egyértelmű utalások vannak arra, hogy a bika ebben az esetben is a Holddal azonosítható (László-Nagy-Szabó 2005, I, 194–205; Nagy 2012, 39–42, Appendix I.).
- 25 Griffiths 1970, 445, 527.
- 26 Pachis 2012, 103–104.
- 27 Beck 2006, 103–114, 192–226.
- 28 Beck 2006, 254–256; Pachis 2012, 101–102, 104.
- 29 Massa 2021, 334–336.
- 30 Lásd ehhez Nagy 2019, 49, további érvekkel.
- 31 Witt 1971, 160.
- 32 Griffiths 1975, 51, 288–289, további forrásokkal.
- 33 Griffiths 1970, 446, az általa hivatkozott szerzők felsorolásával.
- 34 Wild 1981, 65, 69, 127–128; Malaise 2007, 24–25.
- 35 Wild 1981, 101–128.
- 36 Wild 1981, 169–170, 259–260; Kiilerich-Thorp 2018, 651–654.
- 37 Wild 1981, 58, 142.
- 38 A rituális megtisztító szertartások Isis kultuszában fejre locsolva történtek: Wild 1981, 146.
- 39 A beavatási élmény elemzésének könyvtári szakirodalmából két – egymástól eltérő megközelítésű – alapvető elemzés emelkedik ki: Nilsson 1950, 606–608; Griffiths 1975, 296–3098. Griffiths 1975, 297–298, 303–304 szerint az éjfélkor szikrázó nap nem más, mint az Amduat könyv 12. órája hajnal előtt, amikor a megdicsőült halott Rét kíséri, de Osirisszal azonosul (bár az Amduat könyvben kifejezetten nem szerepel az éjfél). Kétféle teológia fúzióját látja itt: a halott dicsőséges teste Osiris birodalmában marad, de lelke Ré napisten béréjét kíséri. Nilsson 1950, 608 Pindaros 129. töredékére hivatkozva azt gondolja, hogy az éjfélkor szikrázó nap ősi görög elképzelés, amely szerint a beavatott képes látni a napot az alvilágban, nem egyiptomi eredetű.
- 40 Először Kr. u. 5. századi ókeresztény szerzők, Sókratés és Sózomenos nevezték *mithraeum*-nak a barlangot (ezt vette át a modern kutatás), maguk a Mithras-hívők a rendelkezésre álló írott források alapján a *mithraeumra* a *templum*, *spaeleum*, *antrum*, *camara*, *Leonteum*, *crypta*, *fanum*, *aedes*, *sacrarium* szavakat használták, saját magukra a *sacrat*, *consacrani*, *syndexi* kifejezéseket (László-Nagy-Szabó 2005, I, 239; Belayche 2021, 310–312; Fear 2022, 134–135).
- 41 László-Nagy-Szabó 2005, II, 137, további példákkal és forrásokkal.
- 42 Nehéz eldönteni, hogy a Porphyrios által említett örök vizek azonosak-e az Örök forrással, a Tejútal (a feliratokon *fons perennis*), amely az állócsillagszférájában tanyázó lelkek túlvilági tartózkodási helye (lásd ehhez legutóbb Nagy 2012, 38–39; Nagy 2019, 54–55).
- 43 Talán az sem véletlen, hogy a Lucius első beavatását követő napon felvett 12 stólán látható mitikus állatalakok hasonlítanak az Erós és Psyché történetben leírt Erós palotájának faldekorációihoz (*Aranyzsámár* V. 1). Az összefüggést észrevette: Alvar 2008, 341, 351. jegyzet.
- 44 Sosztarits 2009, 110–111; Sosztarits 2013, 40, Kat. 3.4.
- 45 Griffiths 1970, 513; Griffiths 1975, 53.

- 46 Vermaseren – van Essen 1956, 478, Pl. CXXVIII/1; Vermaseren 1971, Pl. 20; László–Nagy–Szabó 2005, I, 243; II, 72.
- 47 Gordon 1988, 56–58; Beck 2000, 162, 69. jegyzet; László–Nagy–Szabó 2005, I, 243; II, 72; Nagy 2019, 56–57.
- 48 A capuai ábrázolás elemzéséről korábban ezt írtam (László–Nagy–Szabó 2005, 73): „Talán éppen ez volt az a titok, a fajok szaporodása révén a földön virágzó és újra meg újra, különböző formákban megjelenő élet titka, amelyet a beavatottak a második fokozat után elsajátítottak, miután a Vénusz bolygó tulajdonságai, és az ehhez kapcsolódó asztrológiai tanításokkal valamilyen szinten megismerkedtek.”
- 49 Ezt az értelmezést nem befolyásolja a platóni *Lakoma* 202e–207a Erősről szóló története (László–Nagy–Szabó 2005, II, 73.).
- 50 Turcan 1982, 313–317.
- 51 Belayche 2021, 317–318 ellentmondást lát Porphyrios és Tertullianus beavatás-leírásai között, ezért vitatja a szövegek vallástörténeti forrásértékét, mert Tertullianus a Keresztiségről szóló művében vízzel, és nem tűzzel vagy mézzel történő megtisztulásról ír, de figyelmen kívül hagyja, hogy ezek a szertartások különböző beavatási fokozatokhoz is tartozhatnak. A *miles* beavatási rituálé lehetséges rekonstrukciója: Nagy 2019, 49–68.
- 52 Nagy 2019, 56.

Bibliográfia

- Alvar, J. 2008. *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*. Leiden–Boston. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004132931.i-486>
- Baratte, F. 2021. „The Mithraeum of Sidon”: L. Bricault – R. Veymiers – N. Amoroso (szerk.): *The Mystery of Mithras. Exploring the Heart of a Roman Cult*. Mariemont, 171–176.
- Beck, R. 1998. „The Mysteries of Mithras. A New Account of their Genesis”: *JRS* 88, 115–128. <https://doi.org/10.2307/300807>
- Beck, R. 2000. „Ritual, Myth, Doctrine and Initiation into the Mysteries of Mithras. New Evidence from a Cult Vessel”: *JRS* 90, 144–179. <https://doi.org/10.2307/300205>
- Beck, R. 2006. *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire. Mysteries of the Unconquered Sun*. Oxford. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199216130.001.0001>
- Belayche, N. 2021. „Integrating the Cult: »Mysteries» and Initiations”: L. Bricault – R. Veymiers – N. Amoroso (szerk.): *The Mystery of Mithras. Exploring the Heart of a Roman Cult*. Mariemont, 309–318.
- Bianchi, R. S. 2007. „Images of Isis and her Cultic Shrines Reconsidered. Towards an Egyptian Understanding of the Interpretatio Graeca”: L. Bricault – M. J. Versluys – P. G. P. Meyboom (szerk.): *Nile into Tiber. Egypt in the Roman World. Proceedings of the IIIrd International Conference of Isis-Studies, Leiden, May 11–14 2005*. Leiden–Boston, 470–505. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004154209.i-562.102>
- Chalupa, A. 2012. „Paradigm Lost, Paradigm Found? Larger Theoretical Assumptions: Behind Roger Beck’s *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire*”: *Pantheon* 7/1, 5–17.
- Fear, A. 2022. *Mithras*. London – New York. <https://doi.org/10.4324/9780429491467>
- Frackowiak, D. 2012. „»Star Talk« and the Archaeological Evidence. Critical Aspects and New Perspectives”: *Pantheon* 7/1, 18–36.
- Gordon, R. 1988. „Authority, Salvation and Mystery in the Mysteries of Mithras”: J. Huskinson – M. Beard – J. Reynolds (szerk.): *Image and Mystery in the Graeco-Roman World. Three Papers Given in Memory of Jocelyn Toynbee*. Cambridge, 45–80.
- Gwyn Griffiths, J. (szerk.) 1970. *Plutarch’s De Iside et Osiride*. Cambridge.
- Gwyn Griffiths, J. 1975. *Apuleius of Madauros. The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI)*. Leiden. <https://doi.org/10.1163/9789004295070>
- Kiilerich, B. – Thorp, H. 2018. „From Alexandria to Kenchreai? The Puzzle of the Glass Sektile Panels”: T. A. Bács – Á. Bollók – T. Vida (szerk.): *Across the Mediterranean – Along the Nile. Studies in Egyptology, Nubiology and Late Antiquity Dedicated to László Török on the Occasion of his 75th Birthday 2*. Budapest, 643–658.
- László, L. – Nagy, L. – Szabó, Á. 2005. *Mithras és misztériumai I–II*. Budapest.
- Lemnar-Carrez, A.-M. 2021. „Mithras and Philosophy: The Exegesis of Porphyry”: L. Bricault – R. Veymiers – N. Amoroso (szerk.): *The Mystery of Mithras. Exploring the Heart of a Roman Cult*. Mariemont, 154–162.
- Malaise, M. 2007. „La diffusion des cultes isiaques: un problème de terminologie et de critique”: L. Bricault – M. J. Versluys – P. G. P. Meyboom (szerk.): *Nile into Tiber. Egypt in the Roman World. Proceedings of the IIIrd International Conference of Isis-Studies, Leiden, May 11–14 2005*. Leiden–Boston, 19–39. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004154209.i-562.16>
- Massa, F. 2021. L. „Mithraic Rituals in the Christian Mirror”: Bricault – R. Veymiers – N. Amoroso (szerk.): *The Mystery of Mithras. Exploring the Heart of a Roman Cult*. Mariemont, 331–341.
- Moorman, E. M. 2007. „The temple of Isis in Pompeii”: L. Bricault – M. J. Versluys – P. G. P. Meyboom (szerk.): *Nile into Tiber. Egypt in the Roman World. Proceedings of the IIIrd International Conference of Isis-Studies, Leiden, May 11–14 2005*. Leiden–Boston, 137–154. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004154209.i-562.36>
- Nagy, L. 2007. „Erscheinungsbild und Realität. Menschenopfer, Wahrsagung, Magie, Totenbeschwörung in den Mithras-Mysterien”: *ACD* 43, 101–118.
- Nagy, L. 2012. „The Short History of Time in the Mysteries of Mithras. The Order of Chaos, the City of Darkness and the Iconography of Beginnings”: *Pantheon* 7/1, 37–58.
- Nagy, L. 2016. „Gondolatok Tóth István pannoniai vallástörténetéről”: *Korall* 63, 158–174.
- Nagy, L. 2019. „Mithram esse coronam suam. Tertullian und die Einweihung des miles in den Mithras-Mysterien”: *Pagans, Christians and their Surrounding. Archaeological, Patristic and Church Historical Studies. / Heiden, Christen und ihre Umwelt. Archäologische, Patristische und Kirchengeschichtliche Studien*. Pécs, 49–68.
- Nilsson, M. P. 1950. *Geschichte der griechischen Religion 2. Die hellenistische und römische Zeit*. Handbuch der Altertumswissenschaft 5.2.2. München.
- Sfameni Gasparro, G. 2007. „The Hellenistic Face of Isis, Cosmic and Saviour Goddess”: L. Bricault – M. J. Versluys – P. G. P. Meyboom (szerk.): *Nile into Tiber. Egypt in the Roman World. Proceedings of the IIIrd International Conference of Isis-Studies, Leiden, May 11–14 2005*. Leiden–Boston, 40–72. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004154209.i-562.23>
- Pachis, P. 2012. „Introduction into the Mystery of »Star Talk«: The Case of the Isis Cult During the Graeco-Roman Age”: *Pantheon* 7/1, 79–118.
- Sosztarits, O. 2009. „Amor és Psziché márvány szobortörzsoja”. *Savaria* 32/1, 110–111.
- Sosztarits, O. – Balázs, P. – Csapláros, A. 2013. *Iseum Savariense. A savariai Isis szentély*. Szombathely.

- Takács, S. 1995. *Isis and Osiris in the Graeco-Roman World*. Leiden–Boston–Köln. https://doi.org/10.1163/9789004283466_010
- Turcan, R. (szerk.) 1982. *Firmicus Maternus. L'erreur de religions paiennes*. Paris.
- Turcan, R. 2007. „Isis gréco-romaine et l' hénouthéisme féminin”: L. Bricault – M. J. Versluys – P. G. P. Meyboom (szerk.): *Nile into Tiber. Egypt in the Roman World. Proceedings of the IIIrd International Conference of Isis-Studies, Leiden, May 11–14 2005*. Leiden–Boston, 73–88. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004154209.i-562.24>
- Vermaseren, M. J. 1971. *Mithraica I. The Mithraeum at S. Maria Capua Vetere*. Leiden. <https://doi.org/10.1163/9789004296183>
- Vermaseren, M. J. – van Essen, C. C. 1965. *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*. Leiden. <https://doi.org/10.1163/9789004671836>
- Versluys, M. J. 2013. „Orientalising Roman Gods”: L. Bricault – C. Bonnet (szerk.): *Panthée. Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*. Leiden–Boston, 235–259. https://doi.org/10.1163/9789004256903_011
- Wild, R. A. 1981. *Water in the Cultic Worship of Isis and Sarapis*. Leiden. <https://doi.org/10.1163/9789004295674>
- Witt, R. E. 1971. *Isis in the Graeco-Roman World*. London.
- Woolf, G. 2014. „Isis and the Evolution of Religions”: L. Bricault – M. John Versluys (szerk.): *Power, Politics and the Cuts of Isis. Proceedings of the Vth International Conference of Isis Studies, Boulogne-sur-Mer, October 13–15, 2011*. Leiden–Boston, 62–92. https://doi.org/10.1163/9789004278271_004

Bélyácz Katalin a PTE Klasszika-filológia Tanszékének vezetője, egyetemi docens. A *salamisi csata emlékezete* című monográfiája 2020-ban, Kerényi Magda általa szerkesztett levelezése 2022-ben jelent meg a Gondolat Kiadó gondozásában.

E-mail: belyacz.katalin@pte.hu

Absztrakt: Tanulmányomban Nausikaa mítoszának négy feldolgozását mutatom be, egy archetipikus érvényű téma négy variációját. A négy változat Homéros *Odyseiája*, a Nausikaa-festő müncheni vázája, Goethe *Nausikaa* című töredéke, valamint Kodály Zoltán Bálint Aranka versére írt dala. A négy egyenrangúnak tekintett változat összehasonlítása révén azt vizsgálom, hogyan alakítja a mű a mítoszt. Az eposzban elsőként találkozunk Nausikaa alakjában a „stille Liebe” archetipikus történetével. A Nausikaa-festő vázaképén a kapcsolat reménytelenségét Athéna jelenléte egyértelműsíti. A Goethe-tervezet tragédia, amelyben a lány a halált választja. A Bálint-Kodály-dalban az teremt feszültséget, hogy Nausikaa továbbél a lezárhatatlanság-befejezhetetlenség érzésével. Az eposz és a dráma különbsége kell hozzá, hogy Nausikaa története tragédiával végződjön. A dráma és a dal különbsége kell hozzá, hogy Nausikaa benső, lírai hangját halljuk megszólalni. A szöveg és a kép különbsége kell hozzá, hogy Athéna jelenléte a történet megjelenítésében ilyen nagy hangsúlyt kapjon.

Kulcsszavak: Nausikaa, mítosz, Homéros, Nausikaa-festő, Goethe, Kodály Zoltán, Bálint Aranka

DOI: <https://doi.org/10.63872/ESEN1994>

Négy változat a Nausikaa-témára

Bélyácz Katalin

Tanulmányomban Nausikaa mítoszának négy feldolgozását mutatom be, egy archetipikus érvényű téma négy variációját: Goethe szavával „hogyan kavar fel egy női lelket egy idegen érkezése.”¹ A négy változat Homéros *Odyseiája*, a Nausikaa-festő müncheni vázája, Goethe *Nausikaa* című töredéke, valamint Kodály Zoltán Bálint Aranka versére írt dala. Kettő közülük tehát antik, kettő posztantik mű. A négy, egyenrangúnak tekintett változat összehasonlítása révén azt vizsgálom, hogyan alakítja a mű a mítoszt.

1. Homéros Nausikaája²

Az *Odyseia* 5. énekének végén Odysseus a tengeri viharból megmenekülve partra vetődik és álomba merül a phaiákok szigetén, Schérián.³ A következő ének elején Athéna megjelenik Nausikaának, a phaiák királylánynak álmában egy barátnője alakját magára öltve, és arra biztatja, menjen el kimosni a ruháit. Nemsokára ugyanis eljön az esküvője.⁴ Nausikaa és a lányok a mosás végeztével labdázni kezdenek, hangjuk fölébreszti Odysseust. A lányok közül egyedül Nausikaa mer szembenézni és szóba állni az idegennel.⁵ Nausikaa ellátja az ismeretlent, és az esti hazatéréskor megmutatja neki az utat apjához, Alkinooszhoz, akitől Odysseus segítséget kér a hazatéréshez.⁶

A homérosi Nausikaa és Odysseus története egy rövid búcsú kivételével magára a találkozási jelenetre korlátozódik, ami apróra kidolgozott Homérosnál. Lássuk Odysseus és Nausikaa párbeszédének egy részletét: mi az, amiben egybehangzó a két megszólalás, és miben rejlik alapvető különbségük. Odysseus így szólítja meg „édesen és ravaszul” Nausikaát:

Úrnőm, esdeklek, ki vagy? isten? földi halandó?
Hogyha te istennő vagy, a tágterű égbe lakók közt –
Zeusz atya gyermeke: Artemisz az, kihez én a leginkább
tartalak arcra hasonlónak, termetre s alakra;
és ha halandó vagy, ki a földön tartja lakását,
boldog apád háromszor; anyád is boldog az úrnő,
és testvéreid is háromszor: bennük a lélek
örvendezve repes bizonyára örökké miattad,
táncbavegyülni ha látnak ilyen szép tiszta virágot.
Ámde legáldottabb a szívében mindegyikük közt
az, ki ajándékkal megnyer s házába vezet majd.
Mert sohasem láttam még ilyen szép földi halandót,
sem férfit, sem nőt: ha tekintlek, a bámulat elfog.
[...]

*S néked az istenek adják meg mindazt, mire vágyol,
férjet s háztartást, s hozzá gyönyörű egyetértést:
mert hiszen annál nincs soha szebb és nincs derekabb sem,
mint mikor egymást értő szívvel tartja a házat,
férj és nő, nagy fájdalmára a rosszakaróknak,
jóakarók örömére, jeles hírére maguknak.⁷*

Nausikaa pedig így szól Odysseushoz, amikor arra kéri, ne együtt menjenek Alkinooszhoz:

*Rossz szavukat kikerülném, még valahogy ne gunyoljon
egy ezután, mert nagydolgyűek akadnak a nép közt,
s még valamely hitványabb így szól, szembevetődve:
„Ejnye, ki itt ez a szép idegen, nagytermetű férfi
Nausikaával? Hol lelt rá? Még férje is ez lesz.
Vagy valamely vándort hívott ide fürge hajóról,
messzelakó népből, hisz senki sem él közelünkben;
vagy míg mondta imáját, isten szállt le az égből,
egy nagyonóhajtott s elviszi minden időkre.
Jobb is ez így, hogy utanaszaladva szerezte a férjét
máshonnan; hiszen úgyis megveti itthon a phaiák
férfiakat, pedig annyi nemes kérné feleségül.”
Így szólnak, s ez a szó majd énrám hozza a szégyent.⁸*

Mindketten egy istenhez hasonlítják tehát a másikat, Odysseus Nausikaát mint házasulandó lányt Artemishez, a lány a férfit „egy nagyonóhajtott istenhez”, és mindketten beszélnek Nausikaa házasságáról, csak egész máshogyan. Feltűnő ugyanis a különbség: Nausikaa kettejük házasságát említi, holott ilyenről Odysseus nem beszélt. Odysseus ugyan superlativusokban szól, s bár egy lány ennél jobban tetszeni már nem akarhat, a férfi igazából csupán szépeket mond. Nausikaa viszont elköteleződött, s elárulja vonzalmát. Odysseus a jókívánságait mondja, Nausikaa a vágyairól beszél – tartózkodóan, mások szájába adva azt, ám mégis csak a saját vágyairól. Beszéde pont tartózkodó volta miatt olyan, mint a menyasszony *aidós*-mozdulata a vázaképeken, amikor eltakarja arcát.⁹ Hogy Nausikaa itt valóban a saját vágyairól beszél, mutatja, mit mondott a lányoknak korábban Odysseusról: „Bárcsak ilyen férj volna nekem kijelölve az égtől, / ittlakozó, s vajha maradna e földön örömmel.”¹⁰ A hajótörött megmentésével azonban Nausikaa betölti szerepét az eposzban, már csak egyszer találkozik a hérósszal, mielőtt az a phaiákok lakomájára indul. Ekkor búcsúzik el tőle.

*[...] És Nauszikaá, ki az égtől kapta a báját,
mesteri mívű tető pillére tövében amott állt,
s bámulva csodálta Odüsszeuszt látva szemével,
s őt megszólítva ilyen szárnyas szavakat szólt:
„Üdvözlégy idegen, hogy majdan az otthoni földön
emlékezz énrám – akinek hálád legelőbb jár.”¹¹*



1. kép. Ltsz. 2322. A oldal. Staatliche Antikensammlungen München. A Wittelsbacher Ausgleichsfond tartós letétje, Fotó: Renate Kühling



2. kép. Ltsz. 2322. B oldal: Staatliche Antikensammlungen München. A Wittelsbacher Ausgleichsfond tartós letétje, Fotó: Renate Kühling

AMPHORA
MIT STRICKHENKELN



3. kép. Furtwängler–Reichhold 1932, Taf. 138.

Búcsúja a „stille Liebe”¹² gyönyörű megnyilatkozása. Nincs már ott, amikor Odysseus felfedi magát, bolyongásairól mesél, ajándékokkal elhalmozva elköszön Alkinoosztól és feleségétől, és elhajózik. Nausikaa nem bukkan fel többet az eposzban. További sorsát csupán sejtetni engedi Poseidón büntetése, amely során hegylánccal veszi körbe a phaiákok városát. A phaiák történet elmesélése azon a ponton szakad meg, amikor imával próbálják meg elhárítani ezt a büntetést, de sose tudjuk meg, sikerrel jártak-e.¹³ Ám ez itt nem Nausikaa egyéni ’tragédiája’ vagy megmenekülése, hanem az egész phaiák szigeté. Az *Odysseia* világában nincs olyan lehetőség, hogy Nausikaa férjhez megy Odysseushoz. A költő azonban nem csak Nausikaa, de Athéna¹⁴ és Alkinoos¹⁵ szavai révén is, mégis lebegtetni az esélyét. Így lehet ilyen nagy szerepe a menyasszonyi *aidósnak* a történetben.¹⁶

Nausikaa az eposzban olyan alak, akinek az a feladata, hogy az egyedül fontos célt a főcselekményben elősegítse: Odysseus hazatérését. Nincs saját sorsa, ami ezen a szerepen túlmutatna.¹⁷ A Goethe által megfogalmazott alapotívum már Homérosznál megjelenik¹⁸ – de nincs kibontva, mert Nausikaa sorsának az eposz egésze szempontjából nincs kitüntetett szerepe. Másfelől azonban olyan árnyalt az alak megformálása, hogy későbbi korok művészei felszólítva érezték magukat arra, hogy továbbgondolják Nausikaa alakját.¹⁹

2. A Nausikaa-festő névadó vázája²⁰

Néhány vázáképet ismerünk csak, amelyek Odysseus és Nausikaa találkozását ábrázolják. Egyikük a müncheni Antikensammlung egy Kr. e. 440 körüli vörösalakos amphorája, a Nausikaa-festő névadó vázája.²¹ (1–2. kép) A váza két egybefüggő oldalán egy mosási jelenetbe ágyazott találkozás látható. (3. kép) Két szikla is jelzi a képen, hogy a tengerparton játszódik a jelenet. A kép szélén fán száradó ruhák, mellette egy meztelen férfialak, aki két leveles ágat tart kezében, az oltalomkérés gesztusának kifejezésére. Fején koszorú, ami szintén erre a kitüntetett helyzetre utal: oltalomkérőként mutatja a férfit.²² Ezt erősíti testtartása is, amiben semmi hēróikus nincsen. A férfialak Athéna közvetítésével találkozik egy diadémot viselő lánnyal, aki ellép, de visszanéz, és a tekintetük találkozik. A lány testtartása egyedi: bár ellép, nem csak arcával, de teljes testével a férfi felé fordul. Ha csak a testét látjuk, nem de-

rül ki, hogy valójában ellép. (4. kép) A kép négy másik mosó, szárogató lány ábrázolásával záródik, akik látszólag, teljesen a mosással vannak elfoglalva, a találkozás észrevétlen marad számukra. (2–3. kép)

A képet Odysseus és Nausikaa találkozásának értelmezzük.²³ A kép értelmezéséhez a homérosi jelenet ad kulcsot, a vázákép mégis önálló mítoszfeldolgozás, s nem a homérosi történet illusztrációja. Homérosznál például a mosás után, labdázás közben találkoznak, ami egyáltalán nem jelenik meg a vázáképen. A hērós meztelenségének motívuma, noha a hērós par excellence meztelen, a kiszolgáltatottság és a szexualitás szólamával bővíti a kép jelentését. Egyik feltűnő jellegzetessége a képnek ráadásul Odysseus és Nausikaa egymásba fonódó tekintete. S épp ez az, ami megadja a jelenet drámaiságát. Fontos azonban, hogy nem Aphrodité közvetíti a találkozási jelenetben, hanem Athéna, hiszen ez a kapcsolat nem teljesülhet be. Mint láttuk, ez az elem, Athéna alakja megjelenik közvetítőként Homérosznál is, a vázáképen azonban egy olyan szkhémában, ahol rendszerint Aphrodité szokott állni férfi és nő mellett találkozási jelenetekben,²⁴ nagy nyomatékkal kap hangsúlyt. Athéna itt ráadásul nem mellettük, hanem közöttük áll: összehozza, de inkább távoltartja őket egymástól, semmint összekötné őket. Athéna itt nem egyszerűen Odysseus segítője, de egyszersmind azt egyértelműsíti, hogy a kapcsolat beteljesületlen marad.

3. Goethe Nausikaája²⁵

Goethe így ír Schillernek a Nausikaáról: „Azt, hogy hogyan kavarr fel egy női lelket egy idegen érkezése, mint legszebb motívumot a Nausikaa után már nem lehet kidolgozni. Már magában az ókorban is [...] mennyivel Alkinoos lánya mögött áll Medea, Helena, Dido [...]”.²⁶ Sulpiz Boisserée-nek pedig így ír róla: „Nem kell Önnek mondanom, milyen megindító, szívszorító motívumok vannak az anyagban...”²⁷ Goethe úgy tervezte, tragédiaként dolgozza fel a Nausikaa-témát. A tragédia töredékeiben készült csak el. A *Nausikaa* megírása ugyanis Goethe számára a szicíliai tájélményhez kötődik.²⁸ Alkinoos kertjének a leírását például a töredékben a palermói közkert ihlette.²⁹ Olyannyira Szicíliahoz kötődik tehát a *Nausikaa*, hogy hazaérve Goethe már nem folytatta a darabot. Csupán néhány töredék készült el, az első felvonás első három jelenete: 1) a labdázó lányok beszélgetése,³⁰ 2) a felébredő Odysseus



4. kép. Ltsz. 2322. A oldal, részlet. Staatliche Antikensammlungen München. A Wittelsbacher Ausgleichsfond tartós letétje, Fotó: Renate Kühling

monológja,³¹ illetve 3) Nausikaa és bizalmasa, Eurymedusa párbeszéde;³² valamint felvonásokhoz nem tagolt töredékek.³³ Csupán két részletet idézek a töredékekből, amelyek a legkövetlenebbül engednek következtetni a cselekmény kibontakozására. Az első felvonás harmadik jelenetében Nausikaa így vall bizalmasának: „Megvalloam neked, szívem kedves barát-nője, miért léptem ma ilyen korán szobádba [...]. Mosolyogni fogsz, mert egy álom csábított, egy álom, ami egy vágyhoz hasonlít.”³⁴ Odysseushoz pedig így szól monológiájában: „Te férfi vagy, megbízható férfi. Értelem és összefüggés van beszédedben. Szép, s mint egy költő dala, úgy hangzik a fülnek, megtölti a szívet és magával ragadja.”³⁵

Magukon a töredékeken kívül jobbra inkább az *Italienische Reise* vallomásai tudósítanak arról, hogy képzelte el az író a darabot. Goethe abban a meggyőződésben, hogy keresve sem lehet jobb kommentárt találni az *Odyseiához* ennél az eleven környezetnél, beszerez egy példányt és a palermói közkertben olvasgatja – saját vallomása szerint hihetetlen érdeklődéssel.³⁶ Az a gondolata támad, hogy tragédiává dolgozza át a Nausikaa-témát, ha sikerül megfognia a dráma és az eposz alapvető különbségét.³⁷ Nausikaában egy sokaktól körüludvarolt szüzet rajzol meg, aki senki iránt nem vonzódik különösebben, az érkező idegen iránt viszont szerelemre lobban, s kilép tartózkodásából, elhamarkodva elárulja érzelmeit, s ezzel kompromittálja magát, ami teljességgel tragikussá teszi a helyzetet.³⁸

A tervet magát így vázolja fel Goethe az *Italienische Reise* lapjain:³⁹ „Az első felvonás a labdajátékkal kezdődik. Megtörténik a váratlan megismerkedés, és a vonakodás, hogy nem maga akarja a városba vezetni az idegent, már előjele a vonzalomnak.” Mint láttuk, ez a motívum, így jelenik meg Homérosnál is. A második felvonás bemutatja Alkinoos házat, a kérők jellemét és Odysseus belépésével végződik. „A harmadik felvonás teljes egészében a hős személyiségének van szentelve. Az elbeszélés alatt emelkednek a szenvedélyek, és Nausikaa

eleven együttérzése az idegennel lángra kap attól, hogy kölcsönösen hatnak egymásra.” Ez viszont teljesen új elem a homérosi elbeszéléshez képest, ahol Nausikaa ekkor már nincs jelen, már elbúcsúzott Odysseustól. „A negyedik felvonásban Odysseus a jeleneten kívül bizonyítja a bátorságát, miközben a nők távolmaradnak, és a vonzalomnak és a reménynek nyílik nagy tér. Nausikaa még kevésbé tudja tartani magát és visszavonhatatlanul kompromittálja magát övéi előtt. Odysseusnak pedig, aki vétkes is, meg nem is abban, hogy mindezt előidézte, végül be kell jelentenie, hogy távozni készül, és a szegény lánynak nem marad más hátra, mint hogy az ötödik felvonásban a hálált válassza.”

Szerb Antal a leginkább önéletrajzi írónak nevezi Goethét.⁴⁰ Goethe maga így vall a téma iránti személyes érintettségéről: „Nem volt ebben a kompozícióban semmi, amit saját természetes tapasztalataim alapján ne tudnék kiszínezni. Magam is sokszor úton vagyok, sokszor fennáll a veszély, hogy vonzalmakat keltek, amelyek, ha nem is érnek ilyen tragikus véget, mégis elég fájdalmasak, veszélyesek és kártékonyak tudnak lenni. [...] Mindezt olyan elkötelezettséget éreztem e terv, e szándék iránt, hogy palermói tartózkodásom alatt, sőt egész szicíliai utam során ezen álmodoztam.”⁴¹ Goethe meglátja tehát az elvarratlan homérosi szálak mögött a tragikumot. Ám az eposz és a dráma különbsége kell hozzá, mint ezt Goethe pontosan látja,⁴² hogy az „egyszerű mese” itt tragédiával, öngyilkossággal végződjön.

4. Nausikaa a Bálint–Kodály dalban⁴³

„Megint földereng a Nausikaa” – írta Kodály 1906. szeptember 25-én a naplójába.⁴⁴ „Nausikaa alakja lenyűgözte az ifjú Kodály Zoltán fantáziáját. Mégis, mindössze egy olyan befejezett kompozíciója maradt fenn, amelyben megidézte a phaiák király-

lányt.”⁴⁵ Ez a kompozíció egy megzenésített vers: Kodály Zoltán *Nausikaa* című dala, amelyet 1907. július 6-án komponált.⁴⁶ A költő neve sokáig ismeretlen volt. Kodály tervezte, hogy a dalt beilleszti Móricz Zsigmond készülő *Odysseus bolyongásai* című operájának szövegkönyvébe,⁴⁷ ezért sokáig tartotta magát a hit, hogy a szövegíró maga Móricz lenne. Ezt Szabolcsi Bence cáfolta meg 1970-ben megjelent tanulmányában, amelyben kimutatta, hogy az „akkoriban kevés számú női bölcsészhallgatók” egyike a szövegíró. „Ennyi elég is volt az értőknek, hogy a vers költőjeként Bálint Arankát azonosítsák.”⁴⁸ Bálint Aranka Kodály ifjúkori szerelme volt.⁴⁹ Kodály felesége, Emma azonban még nyomtatásban sem akarta együtt látni a két nevet.⁵⁰ Más források szerint Bálint Aranka maga tiltotta meg, hogy a neve a nyilvánosság elé kerüljön.⁵¹ Egy harmadik vélemény szerint Kodály volt Bálint Arankával szemben tapintatos.⁵²

A Kodály-dal szövege, Bálint Aranka költeménye így hangzik:

*Állok künn a tenger partján,
mélázok a vizeken:
merre mentél, hova tűntél,
Te sokat túrt idegen.
Ide látszik Ithakának
fölszálló füstfellege,
hű feleség karja átfog.
Bút-bajt feledsz – engem vele.
Hideg szél fúj Ithakából,
nem te küldted? Borzogot.
Állok künn, a tenger partján,
s irigylem a holtakat.*⁵³

A versben Nausikaát tehát Odysseus távozása után látjuk – egyedül a tengerparton, amint nyugtalan lélekkel nem tud szabadulni Odysseus emléktől. S azt panaszolja, hogy Odysseus viszont elfeledi őt. Odysseus neve nem hangzik el, Nausikaa úgy szólítja meg őt, hogy „Te” vagy hogy „Te sokat túrt idegen.” Odysseus Ithakáját viszont kétszer is megemlíti: mint a hű feleség otthonát és mint ahonnan hideg szél borzogatja őt. Ithaka egyszerre van a dalban közel és távol: „idelátszik fölszálló füstfellege” és onnan „fúj a hideg szél”, mégis elérhetet-

len messzeségben van, hiszen Odysseus ott egy másik életet él, amelyben Nausikaának nincs helye.

Irigylem a holtakat – mondja. Nincs szó tehát öngyilkosságról, mint Goethénél, amire ott a lányt a mások előtt érzett szégyen indította. Ám egy saját emlékeinek „borzogató” fogásába esett életről. Míg ugyanis Goethe Nausikaája mások tekintete előtt menekül a halálba, a Bálint–Kodály-dalban a lány önmagával, saját emlékeivel küzd. Ennél bensőbbé aligha lehet tenni ezt a témát.

„A dal strofikus egyszerűsége visszaköszön Kodály megzenésítésében is. A második és a harmadik strófa megismétli az első dallamát, s csak a zongoraszólam változik versszakról versszakra. [...] A teljes nyugtalanság akkor uralkodik el a zenei textúrán, amikor Nausikaa a harmadik versszakban másodszor említi meg Odüsszeusz Ithakáját: az eddigi diatonikus-pentaton hangrendszer a zongora szólamában kromatika váltja fel. Nausikaa ezen a ponton elveszíti belső harmóniáját – Odüsszeusz emlékének kromatikája kibillentí a lányt diatonikus-pentaton egyensúlyából.” A zongoraszólam kódája „Nausikaa érzéseinek pozíciójából szemlélve, a lezárhatatlanság-befejezhetetlenség gesztusát idézi fel”.⁵⁴

Összegezve, az eposzban elsőként találkozunk Nausikaa alakjában a „stille Liebe” archetipikus történetével. A Nausikaa-festő vázaképen a kapcsolat reménytelenségét Athéna jelenléte egyértelműsíti. A Goethe-tervezet tragédia, amelyben a lány a halált választja. A Bálint–Kodály-dalban az terem feszültséget, hogy Nausikaa továbbél a lezárhatatlanság-befejezhetetlenség érzésével. Az eposz és a dráma különbsége kell hozzá, hogy Nausikaa története tragédiával végződjön. A dráma és a dal különbsége kell hozzá, hogy Nausikaa benső, lírai hangját halljuk megszólalni. A szöveg és a kép különbsége kell hozzá, hogy Athéna jelenléte a történet megjelenítésében ilyen nagy hangsúlyt kapjon.

A mítosz négy érvényes feldolgozása: négy variáció egy témára. Eposz – vázakép – dráma – dal. „Az anyagszerűség változtatást parancsol” – mondja Kosztolányi.⁵⁵ Ám ha egyenrangúak az egyes mítoszváltozatok, érdemes figyelni arra, hogy van egy ötödik változat is, egy prózai, a prózához leginkább illő,⁵⁶ amely egyúttal azonban a mítosz gazdagságát is példázza: Hellanikosé⁵⁷ és a krétai Dictysé,⁵⁸ amelyben Nausikaa Odysseus kívánságára férjhez megy Télemachoszhoz.⁵⁹

Jegyzetek

A tanulmány német változata a K. Endreffy – C. A. Faraone – H. R. Goette (szerk.), *Everything is Illuminated. Studies on Graeco-Roman Iconography in Honour of Árpád M. Nagy* (Roma–Bristol, 2025) című kötetben jelent meg. Köszönöm Nagy Árpád Miklós, Cornelia Isler-Kerényi és Agócs Péter segítségét.

- 1 Tar 2009, 261.
<https://www.friedrich-schiller-archiv.de/briefwechsel-von-schiller-und-goethe/1798/421-an-schiller-14-februar-1798/>
- 2 A homérosi történetről lásd Wörner 1897–1902; Schmidt 1935; Ameis–Hentze 1964; Heubeck et al. 1988; Just 1989; Cairns 1993; Reece 1993; Murnaghan 1995.
- 3 *Od.* V. 424–425.
- 4 *Od.* VI. 24–40.

5 *Od.* VI. 139–140.

6 *Od.* VI. 199–315.

7 *Od.* VI. 149–185. Az *Odysseia* részleteit magyarul Devecseri Gábor fordításában idézem.

8 *Od.* VI. 273–285.

9 *Aidós* (αἰδώς): az *Etymologicum Magnum* a következő szavakkal írja körül: τιμή ('tisztelet'), φόβος ('félelem'), αἰσχύνη ('szégyen'), ὄνειδος ('gyalázat'). A forrásokból kirajzolódó kép alapján a nőknek minden életkorban jól áll, a fiúknak csak fiatalon. Egyetlen szóval fordítani nehéz, modern fogalmak közül a diszkrecióval lehetne a fentieket kiegészíteni, de a görög fogalom sokkal metaforikusabb természetű. A források olyan dolognak írják le, ami látható. Méghozzá két dologban nyilvánul meg: ezek az 'ἐγκαλύψασθαι' mozzanata ('elfátyolozás'), 'az arc eltakarása kö-

- pennel') és a lesütött szem. Az *aidós* alapvetően határozza meg a nőknek a másik nemhez való viszonyát („the normal focus of women's *aidōs* is sexual”: Cairns 1996, 154); az ἐγκαλύψασθαι mozzanata így kiemelten fontos menyasszonyok ábrázolásain, lásd például athéni vörösalakos pyxis, Berlin, 3373 Kr. e. 450–400. BAPD430; Athéni vörösalakos lutrophoros töredéke, Athén Agora Múzeum, P106, Kr. e. 450–400. BAPD220502; Athéni vörösalakos lebes, Basel, Antikenmuseum BS410, Kr. e. 475–425. BAPD216162; Athéni vörösalakos lutrophoros, Athén, Nemzeti Múzeum 16280, Kr. e. 450–400. BAPD215011. Lásd ehhez még Pausanias III 20, 10: Pénelopé elfátyolozza magát, ezzel jelzi, hogy férjével megy Ithakába, s nem marad apjával. A történet Ikaros *Aidós*-anathémájának aitionja. Vö. Cairns 1996, 154: „Even more interesting, however, is the obvious fact, that Pausanias' story is an aition of [the] veiling of [the] bride in the context of her wedding.” Lásd még Ferrari 1990; Cairns 1993; Carson 1998, 20–23. Vö. Llewellyn-Jones 2003, 155–171.
- Az *Aidós* mint a Nausikaa-történet vezérmotívumához lásd Cairns 1993, 120–123. A VI. 66–67. sorokban kifejezetten az 'αἰδέομαι' igét használja, amikor Nausikaa nem akar/szégyell „viruló nászról” beszélni apja előtt.
- 10 *Od.* VI. 244–245. „der psychologisch naheliegende Gedanke ist gewissermaßen vorbereitet ζ 27ff. 66f. 180ff.” Lásd Schmidt 1935, col. 2016.
 - 11 *Od.* VIII. 461–462.
 - 12 „Csöndes, titkon táplált szerelem.” Vö. Wörner 1897–1902, col. 32.
 - 13 *Od.* XIII. 145–187.
 - 14 *Od.* VI. 27–28; Reece 1993, 109; Murnaghan 1995, 66–67; Zeitlin 1995, 135.
 - 15 *Od.* VII. 308–320. „Néki meg Alkinoosz szolt választ adva eképen: / »Jó idegen, tudd meg, nem olyan kebelemben a szívem, / hogy haragudjék vaktában: jobb mindig a mérték. / Bárcsak – Zeus atya, Pallasz Athénaie meg Apollón! – / minthogy ilyen vagy, s úgy gondolkodol épp, amiként én, / bírnád lányomat és vömnnek hívnának ezentúl, / s itt élnél. Házat magam adnék s birtokot akkor, / hogyha maradsz szívesen; mert tartóztatni erővel / senkise fog közülünk: de hisz ettől Zeus atya óvjon! / Én hazajuttatlak, megígérem, hogy bizonyos légy, / még holnap: s azalatt te pihenve az álom ölében / fekhetsz, ők meg a sík tengert verik, így hazakerhetsz / otthoni földre, a házadhoz, s ahová csak akarnád; [...]”.
 - 16 Lásd 9. jegyzet.
 - 17 Blumenthal–Haufe–Atkins et al. 2005, 485.
 - 18 Lásd 1. jegyzet.
 - 19 Blumenthal–Haufe–Atkins et al. 2005, 485.
 - 20 Wörner 1897–1902, régebbi irodalommal; Simon 1967, 59–60; Toucheffou-Meynier 1992, 713; Shapiro 1995, 157–159.
 - 21 München, Antikensammlung, 2322; ARV² 1107, 2; BAPD 214640.
 - 22 Vö. Wörner 1897–1902, col. 38.
 - 23 Lásd 20. jegyzet.
 - 24 Lásd például BAPD9054543, Athéni vörösalakos peliké, Kr. e. 450–440, Róma, Villa Giulia 20846 és BAPD205562, Athéni vörösalakos peliké, Kr. e. 450–440, Róma, Villa Giulia 20847 (Poseidón és Amymoné mellett); BAPD 214724, athéni vörösalakos hydria, Kr. e. 440 k. London, British Museum E 184 (Dionysos és Ariadné mellett); BAPD271501 Athéni vörösalakos kratér, Kr. e. 400 k. Berlin, Antikensammlung 3237 (Andromeda és Perseus mellett); BAPD9054543 Campaniai vörösalakos situla, London British Museum 1928.7-19.3, Kr. e. 4. sz. (Paris és Helené mellett).
 - 25 Blumenthal–Haufe–Atkins et al. 2005, 68–72; 475–495. Magyarul: Tar 2009.
 - 26 Lásd 1. jegyzet.
 - 27 Blumenthal–Haufe–Atkins et al. 2005, 479.
 - 28 Blumenthal–Haufe–Atkins et al. 2005, 480–485; Tar 2009, 257–260.
 - 29 Blumenthal–Haufe–Atkins et al. 2005, 484; Tar 2009, 260.
 - 30 Blumenthal–Haufe–Atkins et al. 2005, 68–69.
 - 31 Blumenthal–Haufe–Atkins et al. 2005, 69–70.
 - 32 Blumenthal–Haufe–Atkins et al. 2005, 70–71.
 - 33 Blumenthal–Haufe–Atkins et al. 2005, 71–72.
 - 34 „Gesteh ich dir geliebte Herzensfreundin / Warum ich heut so früh in deine Kammer / Getreten bin [...] So wirst du lächeln denn mich hat ein Traum / Ein Traum verführt der einem Wunsche gleicht.” Blumenthal–Haufe–Atkins et al. 2005, 77–78, 84–85.
 - 35 „Du bist ein Mann ein zuverlässiger Mann / Sinn und Zusammenhang hat deine Rede. Schön / Wie ein Dichters Lied tönt sie dem Ohr / Und füllt das Herz und reißt es mit sich fort.” Blumenthal–Haufe–Atkins et al. 2005, 131–134. Vö. *Od.* XI. 362–376; Alkinoos szavaival.
 - 36 Goethe 2013, 319. *Zu 8. Mai 1787 Aus der Erinnerung.*
 - 37 Goethe 2013, 318. *Taormina am Meer; Dienstag, den 8. Mai 1787*
 - 38 Goethe 2013, 319. *Zu 8. Mai 1787 Aus der Erinnerung.*
 - 39 Goethe 2013, 319–320. *Zu 8. Mai 1787 Aus der Erinnerung.*
 - 40 Szerb 1989, 421.
 - 41 Blumenthal–Haufe–Atkins et al. 2005, 478.
 - 42 Goethe 2013, 318. *Taormina am Meer; Dienstag, den 8. Mai 1787.*
 - 43 Tallián 2008; Bónis 2012; Dalos 2015.
 - 44 Tallián 2008, 241.
 - 45 Dalos 2015, 33.
 - 46 Pasztircsák Polina előadásában ajánlott, lásd <https://www.youtube.com/watch?v=dvKhDpFZoj8>
 - 47 Ritoók 2019, 251 és 836. jegyzet.
 - 48 Tallián 2008, 241.
 - 49 Kodályról és Bálint Arankáról lásd Balázs 1982, I, *passim*.
 - 50 Bónis 2012, 12.
 - 51 Szabolcsi 1970, 1; Dalos 2015, 33 és 1. jegyzet.
 - 52 Tallián 2008, 241.
 - 53 Kodály 1924.
 - 54 Dalos 2015, 39–40.
 - 55 Kosztolányi 1999, 495.
 - 56 A történetnek ezt a változatát Wörner (1897–1902, col. 32) egy elveszett epikus műből eredezteti. „Das betreffende Epos hat die stille Liebe der Jungfrau zum Helden Odysseus nicht tragisch ausgehen lassen, sondern die poetische Gerechtigkeit hat ihr den an Jahren entsprechenden Sohn des Helden zum Manne gegeben, jedenfalls ein viel edler Zug, als der, daß später Telemachos die Kirche heiratet.”
 - 57 FG^rHist I, Hellenikos, Frg. 156. Schol. Eust. Hom. *Od.* π 118 „καὶ Ἑλλάνικος δὲ Τηλέμαχόν φασι Ναυσικάαν γῆμαι τὴν Ἀλκινόου καὶ γεννηῖσαι τὸν Περσέπτολιν.” „És Hellenikos azt mondja, hogy Telemachos Nausikaát, Alkinoos lányát veszi feleségül és tőle nemzi Perseptolist.”
 - 58 Dictys Cretensis 6, 6. „Neque multo post precibus atque hortatu Ulixix Alcinoi filia Nausica Telemachus denubit. Telemacho ex Nausica natum filium Ulixes Ptoliporthum appellat.” „Nem sokkal később Ulixes kérésére és biztatására Telemachus Alcinoos lányát, Nausicát veszi feleségül. Telemachusnak Nausicától született fiát Ulixes Ptoliporthusnak nevezi el.”
 - 59 Vö. lukaniai hydria, Nápoly, Mus. Achr. Naz. 81839 (H 2899), Brooklyn-Budapest-festő, Kr. e. 390–380, Toucheffou-Meynier, Nausikaa 7.

Bibliográfia

- Ameis, K. F. – Hentze, C. 1964. *Homers Odyssee für den Schulgebrauch erklärt*, Band I: Gesang I–VI (9. kiad.). Amsterdam.
- Ameis, K. F. – Hentze, C. 1964. *Homers Odyssee für den Schulgebrauch erklärt*, Band II: Gesang VII–XII (9. kiad.). Amsterdam.
- Ameis, K. F. – Hentze, C. 1964. *Homers Odyssee für den Schulgebrauch erklärt*, Band III: Gesang XIII–XVIII (9. kiad.). Amsterdam.
- Balázs, B. 1982. Napló I–II, Budapest.
- Blumenthal, L. E. – Haufe, E. – Atkins, S. et al. 2005. *Goethes Werke Band V. Dramatische Dichtungen III* (14. kiad.). München.
- Bónis, F. 2012. „Kodály Zoltán és Móricz Zsigmond”: *Hitel* 25/9, 3–29.
- Bónis, F. 1995. „Kodály – nyolcvan tükörben”: *Tiszatáj* 49/10, 89–96.
- Carson, A. 1998. *Eros, the Bittersweet*. Princeton.
- Cairns, D. L. 1993. *Aidos. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198146841.001.0001>
- Cairns, D.L. 1996. „Veiling, αἰδώς, and a Red-Figure Amphora by Phintias”: *The Journal of Hellenic Studies* 116, 152–158. <https://doi.org/10.2307/631962>
- Dalos A. 2015. „Nausikaa, Szapphó és más szerelmes nők: Kodály Zoltán és a görög antikvitás”: Dalos A. *Kodály és a történelem. Tizenkét tanulmány*. Budapest, 33–44.
- Ferrari, G. 1990. „Figures of Speech: The Picture of Aidos”: *Metis* 5/1–2, 185–204. <https://doi.org/10.3406/metis.1990.955>
- Heubeck, A. – West, S. – Hainsworth, J. B. 1988. *A Commentary on Homer's Odyssey*, Vol. I, Oxford.
- Heubeck, A. – West, S. – Hainsworth, J. B. 1989. *A Commentary on Homer's Odyssey*, Vol. II, Oxford.
- Just, R. 1989. *Women in Athenian Law and Life*. London – New York.
- Kodály Z. 1924. *Négy dal*. Budapest.
- Kosztolányi D. 1999. *Nyelv és lélek*. Budapest.
- Körber, T. 2007. „Kodály műveinek irodalmi forrásai”: *Forrás* 39/12, 22–33.
- Llewellyn-Jones, L. 2003. *Aphrodite's Tortoise. The Veiled Woman of Ancient Greece*. Swansea. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1n357p0>
- Murnaghan, S. 1995. „The Plan of Athena”: B. Cohen (szerk.): *The Distaff Side. Representing the Female in Homer's Odyssey*. New York – Oxford, 61–80. <https://doi.org/10.1093/oso/9780195086829.003.0004>
- Reece, S. 1993. *The Stranger's Welcome. Oral Theory and the Aesthetics of the Homeric Hospitality Scene*. Ann Arbor. <https://doi.org/10.3998/mpub.13509>
- Ritoók Zs. 2019. *Homéros Magyarországon*. Budapest.
- Schmidt, J. 1935. „Nausikaa”: *RE* XVI, 2, col. 2016–2019.
- Shapiro, H. A. 1995. „Coming of Age in Phaiakia: The Meeting of Odysseus and Nausikaa”: B. Cohen (szerk.): *The Distaff Side. Representing the Female in Homer's Odyssey*. New York – Oxford, 155–164. <https://doi.org/10.1093/oso/9780195086829.003.0008>
- Simon, E. 1967. „Polygnotan Painting and the Niobid Painter”: *American Journal of Archeology* 67/1, 43–62. <https://doi.org/10.2307/502702>
- Szabolcsi B. 1970. „Három ismeretlen Kodály-dalról”: *Muzsika* 13/8, 1–3.
- Szerb A. 1989. *A világirodalom története*. Budapest.
- Tallán T. 2008. „Kodály Zoltán kalandozásai Ithakátul a Székelyföldre”: *Magyar Zene* 46/3, 239–250.
- Tar I. 2009. „Goethe Nausikaa című töredéke”: *Antik Tanulmányok* 53, 253–276. <https://doi.org/10.1556/anttan.53.2009.2.5>
- Toucheffeu-Meynier, O. 1992. „Nausikaa”: *LIMC* VI, 1, 712–714.
- Wörner, E. 1897–1902. „Nausikaa”: *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Band III. Leipzig, 28–42.
- Zeitlin, F. I. 1995. „Figuring Fidelity in Homer's Odyssey”: B. Cohen (szerk.): *The Distaff Side. Representing the Female in Homer's Odyssey*. New York – Oxford, 117–152. <https://doi.org/10.1093/oso/9780195086829.003.0007>

Hajdu Péter irodalomtörténész, klasszika-filológus. A Bölcsészettudományi Kutatóközpont Irodalomtudományi Intézetének tudományos tanácsadója, a Shenzhen University, College for International Studies professzora. Kutatási területe a római irodalom, irodalomelmélet, narratológia és a századfordulós magyar próza.

E-mail: hajdu.peter@abtk.hu

ORCID: 0000-0002-3623-1578

Absztrakt: A tanulmány a római irodalom hajóelbeszéléseit, Horatius I. 14-es ódáján túl Catullus 4. *carmen*jét és Vergilius *Aeneis*ét vizsgálja a tárgyközpontú narratológia szempontjából. Kiindulópontja, hogy a hajók ezekben a szövegekben nem pusztán emberi cselekvés eszközei, hanem sajátos ágenciával rendelkező tárgyak. Az elemzés középpontjában az anyag kontinuitásának motívuma áll: a hajók megőrzik organikus eredetük, a fák emlékét, így az élő természet és az ember alkotta technikai világ közötti átmenetet testesítik meg.

Kulcsszavak: tárgyközpontú narratológia; hajóelbeszélések; Horatius; Catullus; Vergilius

DOI: <https://doi.org/10.63872/NHAL8359>

A római irodalom hajóelbeszélései a tárgyközpontú narratológia tükrében

Hajdu Péter

S okáig magától értetődő evidenciának látszott, hogy az elbeszélések emberekről szólnak, és még ha látszólag nem-emberi szereplők állnak is egy elbeszélés középpontjában, azok is emberszerűen vannak ábrázolva, és a történet végső soron az emberi világról mond el valamit.¹ A jelen kultúra- és irodalomtudomány diskurzusaiban egyre több törekvés irányul a nem-emberi ágencia komolyan vételére, és ennek egyik jeleként is értelmezhető a tárgyközpontú narratológia, amely a tárgyak szerepére fókuszál az elbeszélésekben.² Ebben az elméleti keretben a római irodalom hajóelbeszéléseinek újraolvasása is érdekes eredményekkel kecsegtet.

A hajók mindig is különleges tárgyak voltak a hajós népek számára, és az ókori Mediterráneum népei nagyjából mind azok voltak. Van abban valami természetfeletti, hogy egy tárgy úszik a vízen, és sok ember élete múlik rajta. De bizonyos hajóelbeszélésekben az is fontos momentum, hogy fából készültek, és ettől eleven lényeknek számítanak, amelyek őrzik eredetük emlékét. A legkézenfekvőbb példa a görög mitológia első hajója, az Argó, amely nemcsak szállítja az argonautákat a tengeren, hanem beszél is hozzájuk, és megjósolja a rájuk leselkedő veszélyeket. A hajó nemcsak azért rendelkezik varázslatos tulajdonságokkal, mert Pallas Athéné is részt vett a készítésében, hanem a fa miatt is, amelyből a hajóorr készült, tudniillik dódónai tölgyből. Zeus legkorábbi jósdájában a papok és papnők a szent liget tölgyfáinak lomb-susogását hallgatva adtak jóslatokat, vagyis az isten mintegy beszélő fák révén kommunikált az emberekkel. Az Argó mítoszában a tárgy azért lehet aktív szereplő, mert megtartja szent eredetét. Fontos lehet továbbá, hogy az antik mitográfusokat az is érdekelte, mi történt az Argóval, miután visszatért Kolchisból. Az egyes argonautáknak megvan a maguk későbbi története is, némelyiküké nagyon is nevezetes, de az Argó nem futott ki többé a tengerre: Poseidónnak szentelték Korinthosban, majd később csillagképpé változott, örök hajóvá az égen. Az első hajóút természetesen az argonauták története, de egyben az Argó története is. Valerius Flaccus az *Argonautica prooemium*ában nem is említ embereket, csak a hajót.³ Az első, mitikus hajó azonban nem az egyetlen, amelynek elmondható saját története van, amely bizonyos, jól meghatározott fákkal kezdődik, és megvan a maga befejezése is. Igaz ugyan, hogy az ókori hajók borzasztó kényelmetlen és veszélyes eszközök voltak, és nem írtak róluk túl sok költeményt, és még azoknak a többsége is modoros klapancia,⁴ de azért vannak kivételek.

Horatius I. 14-es ódáját, az ókor valószínűleg legismertebb hajóversét hagyományosan az állam allegóriájaként értelmezik. Ennek a bevett értelmezésnek az első textuális nyoma Quintilianusnál található (*Inst.* VIII. 6,44), aki azonban olyan magától értetődően utal rá, hogy már be-

vett értelmezésnek kellett lennie a Kr. u. 1. század végén.⁵ Az allegória szóképének az a lényege, hogy részletes leírást ad egy dologról, miközben egy másik dologra utal, de nem feltétlenül árulja el, mi az a másik dolog. Következésképpen Horatius versében egy hajóhoz intézett beszédet olvasunk: a költemény leírja a hajó jelenlegi, viharoktól megtépázott állapotát, arra biztatja, hogy ne hagyja magát az áramlatoktól visszasodortatni a nyílt tengerre, hanem siessen a kikötőbe, végül pedig feltárja a beszélő iránta tanúsított érzelmeit. Az antik költészet olvasói azonban általában furcsának találták, hogy valaki ennyi érzelmi energiát fektessen egy élettelen tárgy leírásába, és úgy gondolták, a hajó valami más, tudniillik a római állam helyett kell, hogy álljon. Az 1960-as évekig ez a politikai értelmezés szinte egyeduralgó volt, azóta néhány egyéb referens lehetősége is felmerült: főként poetológiai és erotikus értelmezések születtek, elsősorban az utolsó strofa nyelvezete alapján, amely a szerelmi költészet szókincsét mozgósítja. Zumwalt 1977-es cikke, amelyben amellet érvel, hogy a hajó a szerelmi költészet allegóriája, magyarul is megjelent az *Ókor* 2004-es első számában.⁶ A tárgyfókuszú ontológia és narratológia ugyan bátoríthatna arra is, hogy megpróbálkozzunk egy nem allegorikus értelmezéssel, feltételezve, hogy a hajóról szóló költemény egy hajóról szól, de én azért nem mennék ennyire messzire.

Valójában azonban volt a versnek néhány kora modern olvasója, akik nem allegorikus értelmezést javasoltak, amelyet én leginkább metonimikus értelmezésnek neveznék. Az első, úgy látszik, Muretus volt 1555-ben, aki amellet érvelt, hogy a költemény arról a bizonyos hajóról szól, amelyen Horatius és barátai Itáliába utaztak a philippi csata után, és akkor íródott, amikor azok a barátok ugyanezen a hajón hagyták el Itáliát, hogy újra belekeveredjenek a polgárháborúba. Vagyis a vers egy *propemptikon*, amely a társak helyett szólítja meg a hajót, akárcsak a Vergiliust búcsúztató I. 3-as óda. Ezzel az értelmezéssel az a probléma, hogy túl sok bizonyítatlan elemmel, vagy inkább valószínűtlen és valószínűsíthetetlen fikcióval dolgozik. Úgy látszik, a részletgazdagság kiköveteli a figuratív értelmezést, akár az allegorikus, akár a metonimikus, amely a történelmi-kontextuális körülmények sokaságának felidézésén, vagy inkább kitalálásán alapszik. Mint Stanislaus Pilch mondta: ha ez nem egy allegória, akkor a hajó túl alantas tárgy, amely nem méltó a kifejezés ilyen bőségéhez, ilyen méltóságteljes és díszes előadáshoz.⁷ Hans-Christian Günther a Brill 2013-as *Horatius-companion*-jában ellentmondást nem tűrően szögezte le: „Akárcsak alkaiosi modelljében, a hajót az I. 14-ben egyértelműen úgy kell érteni, mint az állam hajójának metaforáját; az újabban javasolt egyéb értelmezések túl nyilvánvalóan abszurdak ahhoz, hogy megérdemelnék a részletes cáfolatot.”⁸ Ennél megengedőbb volt Denys Page 1955-ben, tehát még az „újabban javasolt értelmezések” megjelenése előtt, amikor Alkaios két vonatkozó töredékéről azt írta, hogy allegorikus értelmezésük általánosan, bár egyáltalán nem egyetemesen elfogadott.⁹

Mindazonáltal egy talányos és hiányzó azonosítandó feltételezése nem fosztja meg az azonosítót (*vehicle*) saját jelentéspotenciáljától. A metaforaelmélet régi közhelye, amely Max Black interakcióelméletére megy vissza, hogy két különböző dolog azonosítása nem teljesen egyirányú jelentéssalkotási folyamatot hoz létre. A metafora nem csupán az azonosítandót írja le az azonosító segítségével, hanem az azonosítót is meg-

változtatja az azonosítás révén. Az „ember embernek farkasa” metafora nemcsak az emberről állítja, hogy különösen erőszakos és kegyetlen teremtmény, hanem a farkast is antropomorfizálja.¹⁰ A hajó veszedelmeinek részletező leírása utalhat valami egészen másra, de attól még nagyon sok mindent elmond magáról a tárgyról is. A fa materiális folytonossága, a faanyag, amiből a hajó épült, kiemeli a tárgy organikus természetét. A költemény a származás arisztokratikus nyelvjátékával írja le ezt a folytonosságot. A hajó pontusi fenyő, nemes erdők leánya, aki büszke a származására. Ez a figuratív nyelvhasználat nem tudja elfeledtetni, hogy egy erdő nemessége nem olyan társadalmi-hatalmi konstrukció, mint egy személyé vagy egy családé, hanem a nyersanyag kiváló minőségére utal, ami a materiális kontinuitást hangsúlyozza a tárgyak világában.

A nyersanyag és a tárgy materiális folytonosságával egyébként a római jog is foglalkozott.¹¹ A kérdés tulajdonjogi problémaként merült fel, és a hajó az egyik kedvenc példa volt. Ha valaki jóhiszeműen hajót épít másvalaki deszkáiból, kit illet a hajó? A római jogászokat megosztotta a kérdés. Egyesek úgy gondolták az anyag és a szubsztancia számít: a tárgy azé, akinek a nyersanyagából építették. Mások úgy vélték, a tárgy annak a tulajdona kell legyen, aki létrehozta, és a nyersanyag tulajdonosa csak az anyag árát perelheti.¹² Iustinianus *Institúciói* szerint végül egy kompromisszumos megoldást találtak: ha a tárgyból helyre lehetne állítani az eredeti nyersanyagot, akkor a tárgy a nyersanyag eredeti tulajdonosát illeti, míg ha ez lehetetlen, akkor a tárgy létrehozóját. Egy vázát meg lehet olvasztani, és újra bronz, ezüst vagy arany lesz belőle, de a borból nem lehet újra szőlőfürtöket csinálni.¹³ A jogi szövegek arról tanúskodnak, hogy az anyag kontinuitása tudatosított és alaposan vitatott kérdés volt, de van egy fontos különbség: a jogi források mindig deszkákról (*tabulae*) beszélnek, nem fák-ról. A költők ennél messzebbre látnak, amikor a feldolgozatlan fákról, az eleven lényekről beszélnek, amelyek a hajók anyagául szolgálnak.

Horatius diskurzusa ágenciát tulajdonít a hajónak, és feltételezi érdekelttségét a fennmaradásban; és semmi nem utal expliciten arra, hogy a beszélő aggodalma a hajó legénységére vagy utasaira vonatkozna, nem pedig magára a hajóra. De az előadásnak ezt a tárgy-fókuszát is lehet úgy érteni, mint az allegória jelzését. Hans-Peter Syndikus felhívta rá a figyelmet, hogy az Alkaios-töredékek beszédszituációja sokkal természetesebb: a hajósokhoz beszél a hajón, míg Horatius egy hajóhoz a partról. Minthogy az ember nem szokott részletes utasításokat adni egy tárgynak, ez a beszédhelyzet annyira nem törekszik realizmusra, hogy a verset az első sortól allegóriaként értjük – szerinte.¹⁴ Én azonban nem vagyok meggyőződve arról, hogy a realizmus olyan alapvető szükségszerűség a lírai költészetben, hogy hiányát az allegória markerének kell tekinteni. Az ember nemcsak tárgyakhoz nem szokott beszélni (bár ismerek olyanokat, akik szoktak), de harmadik asklépiadési strófában sem szokott megnyilatkozni.

Catullus 4. *carmen*-je nem csábít allegorikus értelmezésre: a vers egy hajó „élettörténete”. A vers formailag leginkább epigramma, egy votív felirat; a narrátor vagy a beszélő maga a felirat, amelynek azonban a (fel)olvasó, a megszólított „vendégek” egyike hivatott hangot adni. A vers bemutat nekik egy hajót, a szöveg nagy része azonban, 23 sor a 26-ból, magát a hajót idézi függő beszédben. Ily módon a hajó története úgy

adható elő, hogy egyáltalán nem utal közvetlenül emberi ágenciára. A hajó az, ami korábban erdő volt a Cyturus ormán, és beszélő lombjával susogott, hogy aztán evezőit Amastris városa mellett a Fekete-tengerbe mártsa. A Catullus által az evezőre használt latin szó a *palmula*, a *palma* 'tenyér' szó kicsinyítő képzős változata. A *palmula* evezőn kívül tud tenyeret, pálmafát, pálmalevelet, datolyát és madárszárnyat jelenteni. A latin nyelv lehetőségei között ez a leginkább organikus megnevezése az evezőnek. Még ha halott metafora is, az evezőket úgy jeleníti meg, mint a hajó kezeit, míg a lehetséges szinonimák (*remus*, *tonsa*) ember alkotta eszközként utalnak rájuk. A hajó kezeinek (halott) metaforája is hozzájárul ahhoz, hogy a *phaselust* eleven lényként lehessen ábrázolni.¹⁵ A hajó ágenciájának autonómiáját kiemeli az emberek szinte teljes hiánya a narratívában. Ő dicsekszik a gyorsaságával, amelyet más hajók sebességével mér össze, és amikor lehetséges tanúkra hivatkozik, azok mind helyek: az Adria partjai, a Cyclasok, Rhodus, Trákia, a Márvány-tenger és a Fekete-tenger. Vizek és partok tudják értékelni a gyors hajót. És amikor leírja utazásait, csak a vad tengert és a szelet emlegeti (mindegy, hogy balról, jobbról vagy pont hátulról fúj). Soha nem kellett a parti istenekhez fohászkodnia. Az egyetlen ember, akit említ, a tulajdonos, akit sok fékezhetetlen tengeren át szállított. Mintha a tulajdonos nem is rendelkezne saját ágenciával; inkább a rakományhoz hasonlít, és egyetlen szerepe, hogy alkalmat teremtsen a hajónak a száguldozásra.

Ez azonban a múlt: oly sok dicsőséges út után a hajó egy tóra érkezett, ahol kies nyugalomban öregszik. Bár korábban sok földrajzi nevet is hallottunk, semmi nem utal a tó elhelyezkedésére. A tó jelzője, hogy tudniillik mindig áttetsző, nemcsak a víz tisztaságára utal, hanem arra is, hogy viharok soha nem kavargják fel a vizét. Az elbeszélés itt is a hajónak tulajdonít minden ágenciát: ő jött ide, ő öregszik, sőt ő szentelte magát Castornak és Polluxnak, a hajózás isteneinek. A hajónak teljes életciklusa van, amely a fákból tárggyá való átalakulással kezdődött, megvolt a dinamikus csúcspontja a sok gyors tengeri utazással, és jelenleg már egy békés, hanyatló periódusban van, tengeri utazásokra már alkalmatlan. Ez az életciklus azonban szintén hangsúlyozza az anyag kontinuitását. A hajó még mindig fa, és őrzi eredetének mint erdőnek az emlékét. Amikor szülőhelyét „puszpángtermő Cyturusnak” nevezi, emlékezni látszik az ott növő többi fára is. A Cyturus puszpángfáiról volt nevezetes az ókorban, de a hajó nyilvánvalóan nem abból készült. Az ugyanis egy jól faragható és hajlítható fa, de mint-hogy nem nő magasra (többnyire inkább csak bokor, mint fa), csak kisebb tárgyakat készítettek belőle. A hajó, amely valaha erdő volt a Cyturuson, emlékszik a vegyes erdő többi fájára is.

Talán nem érdektelen megjegyezni, hogy John Griffith éppen a *buxifer* szó alapján úgy értelmezte a verset, hogy az nem egy valódi hajóról, hanem egy puszpángból készült maketről, egy bithyniai szuvenírről szól, amelyet hazatérése után Catullus votív áldozatként helyezett el egy templomban.¹⁶ Amivel persze probléma, hogy soha senki, így a Catullus-vers sem állította, hogy a Cyturuson csak puszpáng terem. A versszöveg legnagyobb részének nem nagyon van értelme, ha egy hajó helyett egy tenyérnyi hajómakett beszél, hacsak nem feltételezzük, hogy a versben önmagát meg nem nevező Catullus a fogadalmi felajánlás pillanatában játékból megajándékozza a hajómodellt egy igazi hajó fiktív élettörténetével. A mi jelen

szempontunkból azonban nincs igazi különbség a kettő között, hiszen a történet ugyanaz, és a mi számunkra a hajó éppoly kevésbé létezik materiálisan, mint a makett. Jegyezzük itt meg, hogy a versnek van egy olyan, nagy hagyománnyal rendelkező olvasata, amelyben egy Catullusszal azonosított személy szól meg a vers elején, és idézi függő beszédben később a hajót, amelyet ezért összefüggésbe szokás hozni a szerző bithyniai tartózkodásával, illetve hazatéréssel. Robinson Ellis 1889-es kommentárja tényként állítja, hogy a *phaselust* Catullus építette Bithyniában.¹⁷ És Kenneth Quinn még 1972-ben is a „Catullus jachtja” címmel utalt a versre.¹⁸ Ezzel szemben Thomson 1997-ben úgy vélte, formai sajátosságai alapján kizárt, hogy a vers összefüggjön Catullus bithyniai hazatéréssel, bármennyire általános is ez a vélekedés, de talán túl messzire ment abbéli igyekezetében, hogy eloldozza a hajót a Catullus-életrajztól: azt feltételezte, hogy a vers egy Kallimachos-fordítás, és hogy a valójában Bereniké hajójáról van szó.¹⁹

Ellentétben William Fitzgerald benyomásával, hogy tudniillik a vers humán beszélője arisztokratikus megvetést mutat a kicsiny hajó iránt,²⁰ én inkább úgy érzem, hogy a szöveg valódi érdeklődést mutat a hajó és dolgai iránt, és az attitűd egyáltalán nem utilitáriánus. Nem törődik az emberekkel, akik korábban valamilyen célból használták a hajót. Az ábrázolás annyiban antropomorf, hogy emberi érzelmeket (versenyszellemet, büszkeséget, nosztalgiát) tulajdonít egy tárgynak, és hogy csodálni látszik a tudást és tapasztalatot, amit utazásai során gyűjtött. Az utóbbi a sok emlegetett helynévből következhet, de azok kellékek a hajó életciklusának olyan ábrázolásához is, amely emberekre nem, csak dolgokra hivatkozik. Az organikus anyag fontosságának hangsúlyozása ontológiai jelentőséggel is bír. A fa mint a hajóépítés nyersanyaga már nem él ugyan, de megtartja a szerves anyag elevenségének és ágenciájának több vonását is. Az anyag, különösen a szerves anyag bomlásra hajlamos. Ezért vonult vissza a *phaselus* a tengeri hajózástól, de a felajánlás az isteneknek spirituális vagy vallási dimenziót is ad a történetnek. A hajóból szent tárgy lesz, amely elkülönül a változás és használat profán szférájától. Lehet olyan benyomásunk, hogy az ókori ember valami természetfeletti látott a hajókban, és bizonyos hajók olyasféle kultuszban részesültek, mint a hérószok, akiket életükben nyújtott emberfeletti teljesítményük miatt részesítettek vallásos tiszteletben. Már említettem az Argót. Théseus hajója lehet a másik példa, amelyet az athéniai évszázadokon át őrizgettek. A görög filozófusok hevesen vitakoztak a hajó önazonosságáról, minthogy az időnként elengedhetetlen javítgatások során lassanként a hajó minden egyes alkatrészét kicserélték. A hajó megőrzésének igénye jelzi a vallásos attitűdöt, az állandó javítgatások pedig rámutatnak, mennyire ki van téve a szerves anyag az időnek, miközben a szent tárgy elvileg a szent időhöz tartozik, következésképpen romolhatatlan. A fa elrohad, a fém korrodál. Ez része az anyag kontinuitásának, ami aláássa a tárgy kontinuitását, hacsak nem lép közbe valaki, hogy biztosítsa a tárgy kontinuitását dacára az anyag pusztulásának. Egyik elégiájában Propertius mint antik közhelyet említi, hogy a hajók ritkán öregednek meg (III. 7,35–36), és ha Catullus egy ellenpéldát versel meg, akkor könnyen lehet, hogy ez teszi a hajó történetét elbeszélhetővé.

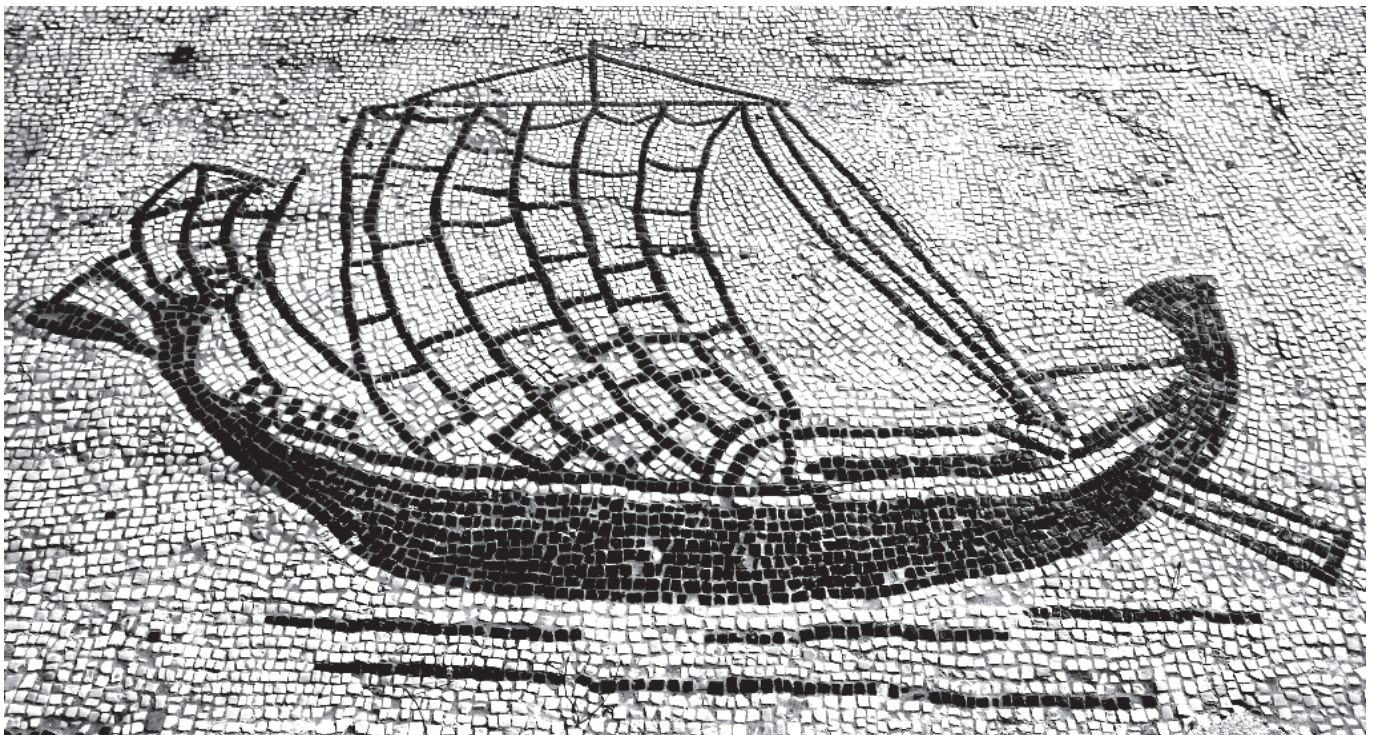
A görög epigrammaköltészetben alig akad példa hajókról szóló votív epigrammára.²¹ Néhány epigramma olyan hajókról szól, amelyeket vihar kidöntötte fenyőfából készítettek, dacára

annak, hogy ez nem jó előjel, hiszen egyszer már legyőzték a szelek (AP IX. 30, 31, 105, 131, 376). Ezeknek a verseknek is a fa és a hajó misztikus folytonossága áll a középpontjában. Vannak azonban olyan hajóepigrammák, amelyek valamelyest sír- vagy kenotáfiumfeliratokra emlékeztetnek. Ilyenek a vihartól tönkretett és partra vetett hajókat leírók,²² valamint azok az én-elbeszélések, amelyekben a hajóval valami különös történet: elsodorta a vihar a frissen épült hajót még első vízrebocsátása előtt (AP IX. 32, 33, 35), vagy a parton ég le a sokat látott bárka (IX. 34). Az elbeszélhetőséget ezeknél is a hajó történetének szokatlan lezárása biztosítja, összefüggésben az elemek (tenger/szárazföld; tűz/víz) dichotómiáival.

Végezetül nézzük Aeneas hajóinak történetét. Az *Aeneis* IX. könyvében Turnus megkezdi hadjáratát a trójaiak ellen, akiknek Aeneas, mielőtt ott hagyta volna őket, hogy szövetségeseiket keressen Itáliában, megtiltotta, hogy távollétében csatába bocsátkozzanak. A trójaiak tehát benn maradnak megerősített táborukban, és Turnus azzal próbálja kicsalogatni őket, hogy felgyűjtja a hajóikat. Ezen a ponton a narrátor a Múzsákhoz fordul, hogy árulják el neki, melyik isten mentette meg a hajókat, és mondják el ezt a régi, ám örökkön-örökké híres történet (IX. 77–79). Ezután az invokáció után egy *externális analepsis* következik – Gérard Genette terminológiájával,²³ más néven *flashback* –, mégpedig az istenek ontológiai szintjén. Amikor Aeneas a flottáját építette, hogy elhajózzon a lerombolt Trójából, Cybele, az istenek anyja egy szívességet kért Iuppitertől. Habár nagyon szerette azt az erdőt az Ida hegyén, szívesen odaadta a fenyő- és juharfákat Aeneasnak, hiszen annak hajókra volt szüksége, ám továbbra is szívén viselte a kivágott fák sorsát. Azt kérte Iuppitertől, ígérje meg, hogy nem fognak elpusztulni a tengeri úton. Iuppiter elmagyarázta, hogy ilyen garanciát egyetlen isten sem adhat, de megígérte, hogy azokat a hajókat, amelyek elérik Itá-

liát, tengeri istenségekké fogja változtatni. Ez a nap jött most el: a narráció visszavált a történet saját idejébe, és a hajók tengeristennekké válnak.

Nem ez az első alkalom, hogy valaki fel akarja gyűjtani Aeneas flottáját. Az V. könyv végén a trójai nőknek támadt ez az ötlete, mert szerettek volna Szicíliában maradni ahelyett, hogy egy újabb tengeri utazás viszontagságainak tegyék ki magukat. Nekik többet sikerült elérni, mint Turnusnak. A hajók meggyuladtak, de Iuppiter közbelépett, és egy hirtelen záporral kioltotta a tüzet. Ha arra nem is adhatott garanciát, hogy a hajók nem süllyednek el egy tengeri viharban, attól meg tudta védeni őket, hogy eléjenek a parton. A hajóknak láthatólag küldetésük van, amely összefügg Trója isteni végzetével: többségüknek el kell érniük Itáliát, de ha ezt a kétségtelenül hosszú és veszélyes, ugyanakkor a számukra kijelölt egyetlenegy küldetést teljesítették, utána már nem kell vagy nem szabad kifutniuk a tengerre. Miként az előző hajótörténetekben, az eredet, a hajókészítéshez használt faanyag itt is fontos, sőt, itt a legfontosabb: szent fákról van szó, amelyek különleges isteni védelem alatt állnak. Ez a szentség illik is a világtörténelmet befolyásoló, végzet által elrendelt küldetéshez. A trójaiak csak azért készíthetnek hajókat ezekből a fákból, mert legfőbb isteni jóváhagyással vágnak neki az útnak, és mert Cybele kedveli Aeneast. Logikus, hogy egy ilyen utazás nem érhet véget azzal, hogy az ellenség elégeti a hajókat. Amikor Iuppiter istennőkké változtatja, nemcsak megmenti, hanem meg is jutalmazza őket. A Múzsáktól ihletett és isteni perspektívából elbeszélt minitörténet azonban a hajók teljes életciklusát átfogja: van eleje, amikor az Ida fáiból hajóvá lettek, van közepe, tudniillik az út Trójából Itáliába, lényegében az *Aeneis* teljes története mindaddig, és van vége, amikor megszűnnek hajóként létezni. Az *Aeneis*nek efelől az alternatív, tárgyfókuszú elbeszélése felől nézve mindaz, ami hátra van, a



1. kép. Római mozaik, hajóábrázolás Ostia Anticából.
Forrás: <https://www.ostia-antica.org/piazzale/ships-15.jpg>

IX. ének nagyobbik része és a három utolsó könyv, csak egy kis, emberek játszott utójáték, miután az igazi teljesítményt, az Itáliába jutást végrehajtották a hajók.

A hajótörténet analeptikus szerkezete bonyolultabb, mint a humán főhőse. Ez a történet is *in medias res* kezdődik az I. ének tengeri viharával, és csak a III. ének elején hallunk a hajó születéséről – akkor is csak egy igen lapidáris megjegyzés erejéig: „classemque sub ipsa / Antandro et Phrygiae molimur montibus Idae” (III. 5–6). És még ez a megjegyzés is homályos kisse, hiszen éppúgy jelentheti azt, hogy „flottát építettünk éppen Antandrusnál, a fríg Ida-hegység tövében”, mint azt, hogy „elindultunk onnan a flottával”. A *molior* ige azt is jelentheti, hogy elkezd valamit, meg azt is, hogy elindít. Utóbbi esetben a flottatepítést legfeljebb, de nem szükségképpen implikálja Aeneas megjegyzése. A homérosi eposzok rendszerint két szinten, egy isteni és egy emberi létszférában ábrázolják az eseményeket, és Vergilius is sokszor használja ezt a technikát. Aeneas két könyvnyi visszatekintése természetesen nem tudhat az isteni szférában zajló eseményekről, így azt sem mesélheti el, hogy a hajóépítéshez már eleve isteni engedély és jóváhagyás kellett. Ezt majd csak a mindentudó elbeszélőtől halljuk, amikor a IX. könyvben véget ér a hajók története.

Tagadhatatlan, hogy az *Aeneis* első felének legemlékezetesebb eseményei a szárazföldön játszódnak, és a hajókat alig említik az olyan részekben, mint Trója eleste, a Dido románc vagy az alvilágjárás. Ezek közül persze Trója bukása egy *intradiegetikus* elbeszélés, egy *analepsis* abból az időből, amikor a hajók még nem is léteztek, következésképpen nem is szerepelhetnek benne. A többivel kapcsolatban viszont az lenne a logikus séma, hogy amikor a hajók valahol kikötve biztonságban pihennek, akkor tudnak az emberek mindenféle érdekes dolgot csinálni, a hajók pedig csak az efféle epizódokat összekötő tengeri átkelésekben szerepelnek. Ez a modell azonban nem érvényes maradéktalanul. Ámde igaz a III. énekre, amelyet Stratis Kyriakidis *par excellence* az utazások könyvének nevezett.²⁴ Tulajdonképpen elég kevés dolog van, amit a hajók útközben csinálhatnak. Bajba kerülhetnek, ha vihar támad (mint az I. ének elején), máskor pedig biztonságban haladhatnak. Bár a nyugodt vitorlázás közben is adódhatnak gondok. Az V. ének legvégén, éjszaka, mielőtt Aeneas elérné Itália partjait, Somnus isten jelenik meg a vezérhajón, és Palinurust, a kormányost, a hajó egy darabjával és a kormányval együtt a tengerbe veti. A fokolizálatlan elbeszélés ezután leszögezi, hogy a flotta úgy halad tovább úticélja felé, mintha mi sem történt volna:

*currit iter tutum non setius aequare classis
promissisque patris Neptuni interrita fertur.*
(*Aen.* V. 862–863.)

Mindazonáltal biztos útján suhan a flotta a víz színén, és Neptunus atya ígérete szerint rettenthetetlenül halad.

Ebben a rövid részletben a hajók úgy jelennek meg, mint akik a maguk elhatározása szerint cselekszenek: ágenciájuk és biztonságuk a rettenthetetlenségükből következik, amit a tengeristen ígéreteire alapoznak. Az elbeszélés azonban rögvést áttesz a fokolizációt Aeneasra, aki észreveszi, hogy a hajó kormányos nélkül bolyong, és átveszi a helyét a kormánynál. Ami egy természetfeletti nézőpontból biztonságos és rettenthetetlen haladásnak

látszik, még mindig mutatkozhat bizonytalan tévelygésnek egy halandó számára.²⁵

Az V. könyv korábbi részeiben a hajók akkor is fontos szerepet játszanak, amikor a trójaiak nem utaznak, hanem Szicília földjén időznek, ahol Aeneas sportversenyeket rendez, vagyis halotti játékokat apja emlékére. Az összesen négy számból három ismerős az *Ilias* XXIII. könyvéből, Patroklos halotti játékaiból: a futás, az íjászat és a boks. Az első és leghosszabban elmesélt sportág azonban újdonság, amelynek nincsen ismert irodalmi előképe: a hajóverseny. (Hérodotos említi, hogy Xerxés hajóversenyt rendezett Abydosnál, de nem meséli el magát a versenyt, mindössze annyit árul el, hogy a sidóniak győztek, VII. 44.) Ez a versenyszám pedig annak ellenére a leghosszabb, hogy hiányzik belőle a többi versenyszám egyik közös, standard eleme, Aeneas beszéde, amelyben előre bejelenti, milyen díjakat fog kiosztani a végén. A sportversenyek megkezdése előtt Aeneas tart egy nyitóbeszédet, amelyben elmondja, hogy minden versenyszám után lesznek díjak, de külön a hajóverseny díjait nem árulja el. De még enélkül az elbeszéléselem nélkül is hosszabb a hajóverseny, mint bármelyik másik esemény. Az *Ilias*-szal összevetve a hajóverseny a fogatversenyt helyettesíti, amely az első és legfontosabb versenyszám volt Patroklos halotti játékaiban. Gondolhatnánk, hogy ez logikusan következik a trójaiak speciális helyzetéből, akik a tengeri újukra nyilván nem vittek magukkal annyi lovat és kocsit, vagy legalábbis nem volt sok alkalmuk gyakorolni velük. Az eposzi történeteknek azonban nem feltétlenül kell logikusnak lenniük. A trójaiaknak, úgy látszik, igenis sok lovuk van, és a sportversenyek után, de még mindig a temetési rituálé részeként a trójai ifjak bemutatják a *ludus Troiaet*, egy bonyolult lovasgyakorlatot, ami Rómában hagyományosan különböző vallási események kontextusában fordult elő, és nyilvánvalóan rengeteg gyakorlást igényelt. A szekerek helyettesítése hajókkal tehát nem a materiális kontextusból következik. Az *Ilias*ban a kocsi verseny olyan hosszú, mint a másik hét versenyszám együttvéve. Az *Aeneis*ben ugyan nem ilyenek az arányok, de a megfelelés az *Ilias* legfontosabb versenyszámával, az első pozíció és a hosszúság együttvéve kiemeli a hajók jelentőségét.

És ez az a versenyszám, amely leginkább emlékeztet egy igazi sportversenyre, amelyben az győz, aki a legjobb sportteljesítményt nyújtja. Az összes többi számban valami szokatlan esemény dönti el a verseny kimenetelét, és az olvasóknak nincs esélyük, hogy végigdrakolják az elbeszélést. Az elején megtudjuk a négy részt vevő hajó és a kapitányok nevét. A verseny során többnyire a kapitányok szerepelnek versenyzőként, de azért a hajók neve is elő-előfordul. A Scylla (Cloanthus hajója) gyakorlatilag rajt-cél győzelmet arat, de ettől még a verseny elég izgalmas. A Pristisnek, Mnestheus hajójának majdnem sikerül megelőznie, bár az utolsó helyről jön föl. Gyas hajója, a Chimaera harmadik lesz, de az első helyre is lett volna esélye, ha Gyas nem haragszik meg a kormányosára egy túlságosan óvatos manőver miatt, és dühében nem dobja a vízbe; a kormányos nélküli hajó aztán reménytelenül lemarad. A Centaurusnak, Sergestus hajójának egyáltalán nem sikerült célba érnie, mert megfeneklett egy sziklán, de a kapitányt Aeneas így is megajándékozta, amiért megmentette a hajót. Egyfelől furcsa talán, hogy ugyanaz a személy, aki veszélybe sodorta és majdnem elsüllyesztette a hajót, jutalmat kap, amiért ez végül nem következett be. Másfelől be kell látni, hogy a hajóverseny veszélyes sport,

és egy hajó elég értékes és fontos ahhoz, hogy Aeneas lelkesen adjon ajándékot, amiért nem vesztette el az egyiket.

A római költemények tudatosítják, hogy a hajóépítés transzgresszió ugyan, de folytonosság is. Amikor az emberek hajót készítenek, megölik a fákat, amelyek a természet részei, és amelyeket főleg az archaikus időkben szentnek, lélekkel rendelkező, sőt néha egyenesen isteni lényeknek tekintettek. Az anyag, a fa ezáltal a nem természeti, technikai világ, vagyis a civilizáció részévé válik. Ráadásul az új tárgy maga is a transzgresszió szimbóluma lesz. Nemcsak szó szerinti értelemben, hogy átjut egyik helyről a másikra, noha a tengervíz járhatatlan eleme választja el őket, hanem abban az absztrakt-metaforikus értelemben is, hogy segítségével az emberek túllépnek természetesen meghatározott-ságukon mint szárazföldi teremtmények. Ezek az ember alkotott tárgyak teszik lehetővé, hogy az emberek oda is eljussanak, ahova természetüknél fogva nem tartoznak. A transzgresszióknak ez a fogalma kétféleképpen is értelmezhető: lehet büszkeség vagy rettenet tárgya. A hajókat gyakran emlegetik a fegyverekkel együtt mint az aranykor elvesztésének egyik tünetét. A vas korban az emberek hajóra szállnak és egymást ölik. Az *Antigoné* első *stasimon*jában, amely az ember félelmetes dolgait sorolja fel, a hajózás az első, utána pedig Ga, a földistennő, az istenek legszentebbikének zaklatása következik (334–40).

Vergilius nemcsak azzal emlékezteti olvasóit a hajók monstruózus természetére, hogy a visszatérően idézgeti Catullus 64. *carmen*jének elejét, amely a 15. sorban *monstrum*nak nevezte az Argót,²⁶ hanem az V. könyvben versenyző hajók nevével is. A Scylla, a Chimaera és a Centaurus mind mitológiai *Mischwesen*ek, és a negyedik a Pristis már eleve egy tengeri szörnyeteg neve. Az ókorban persze nem írtak nevet a hajóknak, hanem a hajóorr figurális ábrázolása jelezte egyben a hajó nevét is. Logikus, hogy ha hajót egy természetfeletti lény testének láttatják, az egyben némi mágikus védelmet is jelent.²⁷ A hajó szörnyeteg, mert lehetővé teszi, hogy az emberek ott legyenek, ahová nem tartoznak, de azért is, mert alapvetően fák egy olyan helyen, ahová nem tartoznak, a hegyek helyett a tengeren. Ezért az anyag eredetének említése a hajó monstruózus természetét is megidézi.

A hajók természetfeletti vagy legalábbis természetellenes jellegét tekintetbe véve talán nem is olyan furcsa, hogy az *Aeneis*ben tengeristennőkké változnak. Történetük azonban nem ér teljesen véget az átváltozással: újra megjelennek a X. énekben, hogy találkozzanak Aeneasszal, aki éppen egy újabb, sokkal rövidebb tengeri utazáson vesz részt – ezúttal egy etruszk hajón. Emlékszünk, Aeneas nem volt ott, amikor hajói csodálatos módon tengeristennőkké változtak. Ott hagyta embereit Latium partján, és szövetségest keresve két hajóval felevezett a Tiberisen Róma későbbi helyéig. Ott kapta Euandertől azt a tanácsot, hogy menjen tovább az etruszkokhoz, akik valószínűleg szívesen harcolnak vele Turnus szövetségese, a kegyetlensége miatt elűzött királyuk, Mezentius ellen. Aeneas visszaküldi két hajóját (amelyek vélhetőleg még épp időben érkeznek vissza, hogy átváltozhassanak tengeristennővé), maga pedig lóháton megy Etruriába, hogy aztán új szövetségeseivel tengeri úton térjen vissza seregéhez. Éjszaka felbukkannak egykori hajói, és szószólójuk, Cymodocea beszédet intéz hozzá, amelyben tájékoztatja átváltozásukról és a trójaiak pillanatnyi szorongatott helyzetéről. Úgy látszik, a hajók az átváltozással új nevet is kaptak. A Cymodocea, 'hullámokat összegyűjtő' nem lenne olyan jó név egy hajó-

nak, mint egy tengeri nimfának, viszont hasonlít az *Ilias*ban szereplő Néreis, Kymodoké nevéhez (XVIII. 39–51). Sokatmondó, ahogyan előadja történetüket.

*Nos sumus, Idaeae sacro de uertice pinus,
nunc pelagi nymphae, classis tua. Perfidus ut nos
praecipitis ferro Rutulus flammaque premebat,
rupimus inuitae tua uincula teque per aequor
quaerimus. Hanc genetrix faciem miserata refecit
et dedit esse deas aeuumque agitare sub undis.*

(Aen. X. 230–235.)

Azzal kezd, hogy három egymást követő létfázisukat lényegileg azonosnak mondja: fenyőfák vagyunk, tengeri nimfák vagyunk, a te flottád vagyunk. Nincs kötőszó, sem semmiféle jelzése a temporalitásnak: a hajók az átváltozások ellenére is megtartják identitásukat. Istennőkké változva is Aeneas hajóinak tartják magukat. Akaratuk ellenére alakultak át, és most is Aeneast keresik a tengeren. Aki egyszer hajó volt, mindig az marad. De az Anya könyörült meg rajtuk: az Ida hegyén tisztelt istennő a szent liget fáinak anyja, de egyben Magna Mater, az istenek anyja is. Ő viszont helyreállította a fák eredeti arcát vagy külsejét. A fának valaha megvolt a maguk *dryasa*, vagyis a fák egy másik dimenzióban *dryas*ok voltak, és úgy tűnik az Anya ezeket az erdei nimfákat kelti új életre, miután sikeresen befejezték a tárgyként megkezdett tengeri utazást. *Dryas*ból végül *naia*sok lesznek. A görög mitológiában nem világos, hogy a *dryas*ok mi-féle istenségek, és meghalnak-e a fa pusztulásával együtt. Még a rendszerezést kedvelő hellénisztikus kor sem tudott itt rendet vágni, legalábbis Kallimachos Délos-himnusza is inkább csak elkeni a kérdést.²⁸ Amikor Ovidius újrameséli az átváltozástörténetet, hangsúlyozza az istennővé változott hajó szüzességét (Ov. *Met.* XIV. 556), ami egyrészt visszautalhat *dryas*-voltage, másrészt Turnus hajók elleni támadását is felruházza némi erotikus jelleggel.²⁹ A történet három fázisa három ontológiai szintet is jelképez, még akkor is, ha Cymodocea „eltörölni látszik a határt a technológiai és a természetfeletti metamorfózis között”.³⁰ Van az átalakulásoknak egy lefelé mutató iránya a hegytetőről a tenger felszínére és onnan a tenger mélyébe, míg az ontológiai átalakulások bonyolultabbak: az eleven természetből élettelen tárggyá, majd természetfeletti lénné.

A végső átváltozás és a két párhuzamos cselekményszál megteremtí a ritka lehetőséget, hogy egy tárgy (vagy legalábbis egy ex-tárgy) beszéljen, és elmondja egy szereplőnek, amit az nem tudhat, mert közben máshol volt. Cymodoceát azért választják szószólóul a hajók, mert ő beszél köztük a legjobban (X. 225). Ez aligha olyan tulajdonság, amiben akár a fák, akár a hajók versenyeznek egymással, de Cymodocea úgy beszél, hogy rendelkezik fa- és hajóléte teljes emlékezetével és önazonosságával. Aki egyszer fa volt, mindig az marad. Az anyag kontinuitása zavartalan, de Cymodocea természetfeletti hírnökfunkciója, hogy kulcsfontosságú információval látja el a főhőst, jól illik a hajók amúgy is különös természetéhez.

Ennek a két hajótörténetnek van eleje, közepe és vége, ahogyan Aristotelész elvárta az egységes és koherens cselekménytől. Ő persze nem gondolta, hogy egyetlen személy (vagy egy tárgy) élettörténete egyetlen történet lehet. De a tárgyak története kiemelheti az anyag folytonosságát, amire emberek története kevésbé alkalmas.

Jegyzetek

- 1 Fludernik 2009, 17.
- 2 Az irányzatról általában lásd Moraru 2023; Ryan – Tang 2024.
- 3 Manuwald 2014, 264.
- 4 Copley 1958, 12.
- 5 Anderson 1966, 84.
- 6 Zumwalt 1977; Zumwalt 2004.
- 7 Pilch 1929, 452–53.
- 8 Günther 2013, 361. „As in its Alcaic models, the ship in C. 1.14 is clearly to be understood as a metaphor for the ship of the state; other interpretations, proposed in recent times, are too obviously absurd to merit detailed refutation.”
- 9 Page 1955, 182. „The judgement of the source, that the two poems in question are allegorical, has been commonly though by no means universally accepted.”
- 10 Black 1962, 39–44.
- 11 Földi Andrásnak tartozom köszönettel, amiért erre a szempontra felhívta a figyelmemet.
- 12 „Quidam materiam et substantiam spectandam esse putant, id est, ut cuius materia sit, illius et res, quae facta sit, videatur esse, idque maxime placuit Sabino et Cassio; alii vero eius rem esse putant, qui fecerit, idque maxime diversae scholae auctoribus visum est.” Gaius *Inst.* II. 79
- 13 „Et post multas Sabinianorum et Proculianorum ambiguitates placuit media sententia existimantium, si ea species ad materiam reduci possit, eum videri dominum esse qui materiae dominus fuerat; si non possit reduci, eum potius intellegi dominum qui fecerit: ut ecce vas conflatum potest ad rudem massam aeris vel argenti vel auri reduci, vinum autem aut oleum aut frumentum ad uvas et olivas et spicas reverti non potest, ac ne mulsum quidem ad vinum et mel resolvi potest.” Iust. *Inst.* II. 1.
- 14 Syndikus 1972, 162–63.
- 15 Vö. Thomson 1997.
- 16 Griffith 1983.
- 17 Ellis 1889, 12–13.
- 18 Quinn 1972, 204.
- 19 Thomson 1997, 213.
- 20 Fitzgerald 1995, 104–10.
- 21 Hezel 1932, 9.
- 22 Hezel 1932, 10.
- 23 Genette 1980, 49.
- 24 Kyriakidis 2014, 265.
- 25 Kozák Dánielnek tartozom köszönettel, amiért erre a szempontra felhívta a figyelmemet.
- 26 Hardie, 2023, 45.
- 27 Hahn 1958, 251–52.
- 28 Hiscock 2024, 102–4.
- 29 Hiscock 2024, 104–5. Hiscock tézise, miszerint a hajók átváltozása Aeneas apoteózisát helyettesíti az *Aeneis*ben, allegorikus és antropocentrikus értelmezés. Számára az ovidiusi tanúság nemcsak azért fontos, mert a *Metamorphoses*ben a hajók és Aeneas istenné változása majdnem egymás után történik, hanem mert Anna Perenna ovidiusi története, egy nő erőszak általi megistenülése éppen a Numicus partján közvetítő láncszem lehet a hajók és Aeneas között.
- 30 Hardie 2023, 46.

Bibliográfia

- Anderson, W. S. 1966. „Horace Carm. 1.14: What Kind of Ship?“. *Classical Philology* 61, 84–98. <https://doi.org/10.1086/365095>
- Copley, F. O. 1958. „Catullus c. 4: The World of the Poem“. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 89, 9–13. <https://doi.org/10.2307/283659>
- Ellis, R. 1889. *A Commentary on Catullus*. Oxford.
- Fitzgerald, W. 1995. *Catullan Provocations: Lyric Drama and the Drama of Position*. Berkeley. <https://doi.org/10.1525/9780520924093>
- Fludernik, M. 2009. *An Introduction to Narratology*. London. <https://doi.org/10.4324/9780203882887>
- Genette, G. 1980. *Narrative Discourse*. Ford. J. E. Lewin. Ithaca.
- Griffith, J. G. 1983. „Catullus, Poem 4: A Neglected Interpretation Revived“. *Phoenix* 37/2, 123–28. <https://doi.org/10.2307/1087452>
- Günther, H. C. 2013. „The First Collection of Odes: Carmina I–III“. H. C. Günther (szerk.): *Brill's Companion to Horace*. Leiden. <https://doi.org/10.1163/9789004241961>
- Hardie, P. 2023. „Ships and Ship-Names in the Aeneid“. *Selected Papers on Ancient Literature and Its Reception*. Leiden, 45–55. <https://doi.org/10.1515/9783110798852-005>.
- Hezel, O. 1932. *Catull und das griechische Epigram*. Stuttgart.
- Hiscock, M. 2024. „The Metamorphosis of the Ships and the Apotheosis of Aeneas“. *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 93, 63–116.
- Kyriakidis, S. 2014. „From Delos to Latium. Wandering in the Unknown“. M. Skempis és I. Ziogas (szerk.): *Geography, Topography, Landscape. Configurations of Space in Greek and Roman Epic*. Berlin. <https://doi.org/10.1515/9783110315318.265>
- Manuwald, G. 2014. „Valerius Flaccus' Argonautica. The Argo's Maiden Voyage from Europe into the Unknown“. M. Skempis és I. Ziogas (szerk.): *Geography, Topography, Landscape. Configurations of Space in Greek and Roman Epic*. Berlin, 463–485. <https://doi.org/10.1515/9783110315318.463>
- Moraru, C. 2023. *Flat Aesthetics: Twenty-First-Century American Fiction and the Making of the Contemporary*. London. <https://doi.org/10.5040/9781501355295>
- Page, D. 1955. *Sappho and Alcaeus*. Oxford.
- Pilch, S. 1929. „Horatii C. I 14 Quomodo Sit Interpretandum“. *Eos* 32, 449–72.
- Quinn, K. 1972. *Catullus: An Interpretation*. London.
- Ryan, M.L. – Tang, W. 2024. *Object-Oriented Narratology*. Lincoln. <https://doi.org/10.2307/jj.15306380>
- Syndikus, H. P. 1972. *Die Lyrik des Horaz*. Darmstadt.
- Thomson, D.F.S. 1997. *Catullus: Edited with a Textual and Interpretative Commentary*. Toronto. <https://doi.org/10.3138/9781442672789>
- Zumwalt, N. K. 1977. „Horace's Navis of Love Poetry (C. 1.14)“. *The Classical World* 71/4 249–254. <https://doi.org/10.2307/4348859>
- Zumwalt, N. K. 2004. „A szerelmi költészet hajója Horatiusnál (Ódák I. 14)“ Ford. Böröczki T.: *Ókor* 3/1, 3–7.

Guba Ágoston a (most éppen) ELTE HTK Moravcsik Gyula Intézetének tudományos segédmunkatársa és az MCA Collegium Professorum Hungarorum kutatója. Kutatási területe az antik filozófia és recepciója.

E-mail: guba.agoston@abtk.hu

ORCID: 0009-0001-4810-2888

Absztrakt: Plótinos lélekfilozófiája szerint minden lélek gondoskodik a hozzá tartozó testről. Míg az isteni lelkek (Világlélek, égitestek) ezt erőfeszítés és a kontempláció megszakítása nélkül teszik, az emberi lelkek tökéletlenebb teste folyamatos érzékelést és figyelmet követel. Ebben a rendszerben a Föld lelke dilemmát jelent: Plótinos az isteni lelkek közé sorolja, ám szövegeiben érzékelést is tulajdonít neki. A korábbi értelmezések kritikai vizsgálata után amellet érvelek, hogy a plótinosi Föld lelke valóban érzékel, de ez két ponton is eltér az emberi érzékeléstől: egyrészt gondoskodása kétirányú (kiterjed minden földi élőlényre is), másrészt érzékelése nincs „összekeveredve” a testtel, így érzelmi bevonódás nélkül látja el feladatát. Fő konklúzióm szerint a Föld lelke egyfajta köztes isteni lélek, amely a magasabb rendű isteni lelkek és az emberi lelkek között helyezkedik el.

Kulcsszavak: Plótinos, lélekfilozófia, Föld, isteni lelkek, érzékelés

DOI: <https://doi.org/10.63872/LJRR4802>

A Föld érzékelése Plótinosnál

Guba Ágoston

Jelen tanulmányomban nem vállalkozom többre, mint két fejezet értelmezésére az *Enneasokból*, amelyek a három részre tagolt *A lélekkel kapcsolatos nehézségek I–III* (IV.3–5 [27–29]) címmel el látott értekezésben találhatók és a Föld lelkével, mindenekelőtt annak érzékelésével foglalkoznak. Rövidségük és a téma ezoterikus jellege miatt elsőre ugyan érdektelennek tűnhetnek ezek a passzusok, azonban a plótinosi lélekfilozófia egésze felől olvasva őket rendkívül komoly értelmezői kihívást jelentenek. Ahhoz viszont, hogy egyáltalán láthassuk, hogy miben áll ez a kihívás, először tekintsük át csak nagy vonalaiban a plótinosi lélekfilozófia néhány alapvető és számunkra releváns pontját, ezt követően pedig azt, hogy mit is olvashatunk az említett fejezetekben. Ennél a rövid bemutatásnál nincs lehetőségem érinteni az összes részletet és vitás pontot, emiatt fontos megjegyezni már az elején, hogy általában a kutatásban konszenzuális álláspontokat adok elő, egyes pontokon viszont a saját értelmezésemet – ahol úgy érzem, hogy ez utóbbi lényeges, külön ki fogom emelni.

Ha kiindulásképpen a test és a lélek viszonyát nézzük meg Plótinosnál – anélkül, hogy metafizikája egészét bevonnánk a vizsgálódásba –, egy dualista pozícióval találkozunk.¹ A test és a lélek kapcsolatát azonban nem szabad ebben az esetben kizárólag a saját filozófiai elvárashorizontunknak megfelelően szemlélni: Plótinosnál ez téma nem merül ki az általunk is ismert test-lélek viszony klasszikus kérdéseiben, mint amilyen az interakció vagy a két dolog ontológiai viszonya (jöllehet ez utóbbi kettő is tematizálódik nála). A test-lélek kapcsolatnak az *Enneasok*ban ugyanis van egy további metafizikai oldala, mégpedig az, hogy a lélek gondot visel a testre. Plótinos ennél az elképzelésénél Platónra épít, de explicit is megtámogatja Platón tekintélyével, amikor többször idézi azt a *Phaidros*ban található rövid kijelentést, hogy „minden lélek a gondját viseli minden lélek nélkül valónak”.² Ez a gondolat átszövi az egész plótinosi lélekfilozófiát és számos lelki tevékenység leírásánál játszik kardinális szerepet.³ Bár ez a gondviselő tevékenység minden individuális lélek sajátja, amennyiben mindegyik a hozzá tartozó testről gondoskodik, mégsem képes mindegyik ugyanúgy végrehajtani. Míg az isteni lelkek – a Világlélek és az égitestek lelkei – bármilyen nehézség nélkül tudnak gondoskodni a testükről, addig az emberi lelkek erre nem képesek. Ami voltaképpen a lélek gondoskodása számára a gondot okozza, az nem más, mint maga a test. A Világlélekhez tartozó testi kozmosz egy zárt egész, amelyet semmilyen belső vagy külső veszély nem fenyeget pusztulással; az égitestek lelkei a tűz egy speciális fajtájából felépülő szupralunáris testekre viselnek gondot, amelyek semmitől sem szenvednek el hatást és nem szükséges táplálni őket, mivel nem csökkennek, nem válnak ki belőlük részek.⁴ Ebből következően az is-

teni lelkek teste nem pusztul el soha, hanem örökké léteznek, és így az isteni lelkek nem vesznek részt a lélekvándorlásban sem. Az emberi lelkek ezzel szemben szublnunáris testekre viselnek gondot, ez pedig több szempontból is gondot jelent. A szublnunáris testek több elemből állnak össze, amelyek csak meghatározott ideig képesek egységet alkotni. Emellett mivel a szublnunáris szféra eredendően állandó áramlásban van, különböző változásokon mennek keresztül és számos külső veszélyes hatás is fenyegeti őket.

De pontosabban miben is áll az előbb említett gond a lélek gondviselése során? Ha a léleknek nem kell külön figyelmet fordítani a testre, zavartalanul folytathatja a természetének megfelelő megismerést: az Értelem felé fordulva kontemplálhatja az ideákat. Ellenben, ha a testet folyamatosan külső és belső veszélyek fenyegetik, akkor a lélek kénytelen az érzékelhető világ felé fordulni. Kevésbé poétikusan fogalmazva ez azt jelenti, hogy az emberi lélekben aktualizálódni fog az érzékelőképesség (és az ehhez szorosan kapcsolódó egyéb képességek is, mint például a képzetalkotás és a kalkuláló gondolkodás), az isteni lelkekben viszont nem. Közlebből, de még mindig vázlatosan vizsgálva a plótinosi érzékelélméletet, azt láthatjuk, hogy Plótinus két alapvető feltételhez köti az érzékelést. Először is, mivel a lélek lényege szerint nem az érzékelhető dolgok közé tartozik, ezért a hozzá tartozó testnek rendelkeznie kell érzékszervvel vagy – mint erről később még lesz szó – olyan testi diszpozícióval, amely képes az érzékszerv funkcióját ellátni, máskülönben egyáltalán nem képes az érzékelhető világgal kapcsolatba kerülni. Az érzékszerv tehát valamiképpen közvetítőként szolgál a test és a lélek között, így feloldva a plótinosi dualizmus jelentette szakadékot: az érzékszerv egyfelől képes fizikai hatások elszívására, másfelől arra is, hogy ezeket intelligibilis formákként kommunikálja a léleknek.⁵ Plótinus szerint azonban az érzékszerv szükséges, de nem elégséges feltétele az érzékelésnek: a Mindenségre vonatkozó érvelés segítségével mutatja be, hogy előfordulhat, hogy a test rendelkezik egy érzékszervvel, a lélek azonban mégsem érzékel.⁶ Ez a meglátás elsőre furcsának tűnhet, azonban rögtön érthetővé válik a második kritérium ismeretében, ami nem más, mint amiről korábban már szó volt: a testnek olyannak kell lennie, hogy a lélek csak nehézségek útján tudjon róla gondoskodni, amihez mindenképp kell az érzékelés. Másként fogalmazva, a második kritérium az érzékelés célokát adja meg, amely nélkül az érzékelés felesleges volna.⁷ A plótinosi érzékelélméletnek van egy további aspektusa, amely viszonylag jól ismert. Bár az érzékszervet ontológiailag egy köztes dolognak tekinti, Plótinus mégis éles különbséget tesz az érzékszerv hatáselszívódása (πάθος) és a lélek ítélete (κρίσις) között, amelyet az érzékszervet ért hatás alapján hoz meg a külső körülményről: Plótinus szerint egyedül az utóbbit tekinthetjük a tulajdonképpeni érzékelésnek.⁸ A lélek ítéletét úgy is leírhatjuk, mint amikor a testet ért hatás tudatossá válik a lélekben.⁹

Ezt a rövid áttekintést végezve még egy speciális, ám a témánk szempontjából messzemenőig releváns eset bemutatásával kell zárunk. Plótinus – a fentieknek első ránézésre ellentmondva – *A lélekkel kapcsolatos nehézségek II* egy helyén arról beszél, hogy az égitestek akcidentálisan (κατὰ συμβεβηκός) látnak, sőt hallanak is,¹⁰ és később is kiemeli, hogy az égitesteknek a látás mellett hallást is tulajdoníthatunk.¹¹

Jelen tanulmányban nincs lehetőségem részletesen elemezni ezt problémát,¹² azonban úgy gondolom, hogy nagyon határozott érvek szólnak amellett, hogy ebben az esetben ne valódi érzékelésről beszéljünk. Az ellentmondás feloldásához az segít hozzá, ha figyelembe vesszük az égitestek érzékeléséről szóló kijelentések kontextusát. Először is, Plótinus az égitestek hallását jól láthatóan az imák meghallgatására korlátozza (noha a látásukról semmi konkrétat nem mond, jó okunk van ezt is valamiképp az emberekkel való kapcsolatra értenünk). Plótinus az égitestek érzékelését a kozmikus szimpátián belül értelmezi. E szerint az elmélet szerint a világnak mint egyetlen tökéletes élőlénynek a része minden más dolog,¹³ és a meghatározott részei képesek szimpatetikus kapcsolatba lépni egymással és ezáltal távolról is hatást kifejteni egymásra. Csakhogy a szimpatetikus hatás kifejtése egyszerű automatizmus, nem pedig egy megfontolt, tudatos döntés eredménye. Vagyis amikor arról beszélünk, hogy az égitestek meghallgatják az imákat, voltaképpen arra a szimpatetikus hatásra gondolunk, amely az imádkozó és az adott égitest között kialakul. Az égitestek azonban nemcsak hogy nem tudatosan és szándékkal reagálnak az imákra, hanem már az ima „meghallgatása”, vagyis a tudatos érzékelés sem kell hozzá, mint azt Plótinus a vizsgálat konklúziójában maga is kiemeli.¹⁴ Az égitestek érzékelése tehát vagy pusztán ítélettel nem együttjáró, tudatosság nélküli érzékszervi hatás, vagy még inkább az imák és az asztrológia által képviselt szimpatetikus hatások metaforikus leírása.

Az általános lélekfilozófiai keret bemutatása után térjünk rá a Föld lelkére. A IV. 4. 22. fejezetében Plótinus először nem szorosan a Föld lelkének a vizsgálatával indít, hanem azzal, vajon a növényeknek saját vegetatív lelkük van-e, vagy ez a képesség a Földben lakozó lélekre vezethető vissza.¹⁵ Plátón ellentmondásosnak látszó megnyilatkozásaiból kiindulva¹⁶ Plótinus mellett hoz fel érveket, hogy a Földnek önálló lelke van, illetve azt veszi számba, hogy különböző megfigyelések alapján a Földnek milyen jellemzőire következtethetünk. A Földből kihajtó növények a bizonyítékok arra, hogy megvan benne a vegetatív képesség, a spontán generáció által belőle létrejövő számos állat (ζῷα) pedig azt támasztják alá, hogy maga is állat. Ha viszont ez a helyzet, folytatja Plótinus, akkor a Mindenségből ekkora részt birtokló állatként miért ne tulajdoníthatnánk neki értelmet, és tarthatnánk ekképp istennek?¹⁷ A folytatásban Plótinus a Föld lelkét az égitestek lelkével állítja egy sorba, valószínűleg ezzel is hangsúlyozva, hogy a Föld lelke isteni lélek. Az egy csoportba való sorolásuknál arra támaszkodik, hogy ha az égitestek homogén teste alkalmas lehet a lélek befogadására (annak ellenére, hogy nem rendelkeznek olyan organikus részekkel, mint amilyeneket a szublnunáris élőlényeknél megfigyelhetünk), akkor a Föld nem homogén teste erre még inkább alkalmas lehet, nincs okunk tehát azt gondolni, hogy nincs saját lelke, hanem egy másik lélek tartja össze mintegy kívülről.¹⁸ Az eddigi, viszonylag gyors következtetések sorozatában az elakadást a Föld érzékelése okozza. Plótinus ezen a ponton a Földet ugyanúgy az égitestek mellé teszi, ahogy az előbb, legalábbis a Föld érzékelésének kérdése rögtön az égitestek érzékelésének a kérdését is felveti.¹⁹ Így eljutottunk a legfőbb aporiáig: mik lehetnek a Földet ért érzékszervi hatások és mikről alkothat ítéletet?²⁰ Ez az aporia vezeti el Plótinost az érzékszerv és az érzékelés célokágának alapos tárgyalásához. Azt látjuk tehát, hogy a Föld érzékelésének a problémája az

értekezésben nem marginália, hanem valójában az érzékeléssel kapcsolatos általános kérdések kiindulópontja. A Föld lelkének és érzékelésének a vizsgálata egyfajta gyűrűs szerkezetet mutat: Plótinus innen indul el, és miután számos más, az érzékelést érintő apóriát megoldott, visszatér az eredeti témájához, hogy arról – a szükséges eredmények ismeretében – már ne csak aporetikusan, hanem konstruktívan nyilatkozzon.²¹ Ez a szerkezet magyarázza azt, hogy a két elemzésre kerülő fejezet az értekezésben egymástól távol esik (ezek a IV. 4. 22. és 26. fejezete), a kettő közötti részben tárgyalja ugyanis Plótinus többek között az érzékszerv szükségességét és az érzékelés célságát is (IV. 4. 23–25), amelyeket az előbb áttekintettünk.

Plótinus mielőtt visszatérne a Föld érzékelésére, röviden érinti az égitestek érzékelését – ez a kontextus, mint azt hamarosan látni fogjuk, megkerülhetetlen. Ekkor említi meg, hogy az égitestek „akcidentálisan” látnak és hallanak is, amivel azonban egy dilemmához jut el: ha ugyanis valóban meghallják az imádságokat, akkor arra emlékezniük is kell – ezt viszont Plótinus már megcáfolta az értekezés egy korábbi pontján;²² ha viszont nem hallgatják meg az imádságokat, akkor hogyan tehetnének jót? Plótinus egy mondatban azonnal feloldja a dilemmát (IV. 4. 26, 1–4): az imádságokról úgy szereznek tudomást, hogy mintegy összekapcsolódás és egy meghatározott diszpozíció révén illeszkednek a földi dolgokhoz, és így is hatnak; a mágusok mesterségében is minden az összekapcsolódásra irányul: ezek pedig a szimpatetikus módon (συμπαθῶς) következő erők révén történik.²³ A passzus egyértelműen a IV. 4. 30. fejezetétől tárgyalásra kerülő kozmikus szimpátiára utal, pontosabban arra, hogy ez fogja a megoldást jelenteni az előbbi dilemmára: az imák meghallgatása a kozmikus szimpátiának köszönhetően automatizmus, nem pedig tudatos érzékelés és mérlegelés eredménye. Ezt a részt később betoldott összefoglalónak tartva többen kirekesztették régebben, de Paul Henry és Hans-Rudolf Schwyzer összes kiadása eredetinek fogadja el, emiatt – bár különböző okokból magam is szimpatizálok a szakasz kirekesztésével – a továbbiakban autentikus szöveggént fogom kezelni.²⁴ Ezt követve jutunk el végre a Föld érzékeléséhez: ha ez így van – kérdezi Plótinus – miért ne tulajdoníthatnánk a Földnek is érzékelést?²⁵ A 26. fejezet további része végigveszi a Földnél mind az öt érzékelési modalitást, hogy vajon rendelkezik-e velük. A szöveg elég terjedelmes és bár a látást illetően kevésbé fogalmaz világosan (amit egy szövegromlás tovább nehezít), a többi érzékelés esetében elég egyértelműen ír arról, hogy a Föld rendelkezik velük.

Hosszúra nyúlt a bevezetés, azonban csak most tudjuk a Föld érzékelése jelentette problémát megfelelően pozicionálni. A plótinosi lélekfilozófia általános ismeretében már bizonyos előzetes elvárással fordulunk a Föld érzékelésének témája felé: mivel a Föld lelkét Plótinus isteni léleknek tekinti, nem lenne szabad, hogy az érzékelés képessége aktualizálódjon benne, hiszen ez elvonná a kontemplációtól, az isteni lélek egyedüli tevékenységétől. Ezt már csak azért is fontos hangsúlyozni, mert Plótinus éppen ebben az értekezésben, a IV. 4-ben dolgozza ki ezt a gondolatot a legalaposabban. Ennek ellenére a szöveg elég határozottan azt állítja, hogy a Föld érzékel. Így mi magunk kerültünk most apóriába, amelyből kétféleképpen juthatunk ki. Az első lehetőség, hogy vagy azt kell megmutatni, hogy Plótinus – az égitestekhez hasonlóan – nem az elsődleges



1. kép. Plótinus Raffaello *Az athéni iskola* című freskóján (1509–1511). Forrás: Wikimedia Commons

értelemben vett, vagyis tudatos érzékelésről beszél a Föld esetében, hanem legfeljebb pusztá hatáselszenvedésről. A másik lehetőség, hogy elfogadjuk, hogy a szövegben tudatos érzékelésről van szó, ebben az esetben viszont arra kell választ adni, hogy miként tekinthető továbbra is isteni léleknek a Föld lelke. A téma obskúrus jellege miatt valószínűleg ez a nehézség is hozzájárult ahhoz, hogy ezek a passzusok nem tartoznak az *Enneasok* legtöbbet elemzett részei közé, és nem tudok ennek az ellentmondásnak a feloldására tett komolyabb kísérletről.

Az előbbi dilemmából kiindulva úgy látom, hogy a Föld érzékelésével foglalkozó értelmezéseket két nagyobb csoportba lehet osztani, az alapján, hogy feltételeznek-e érzékelést a Földnél. Ennek megfelelően az első csoportba azokat sorolom, akik feltételeznek valamilyen érzékelést a Földnél, mint Paul Kalligas és Carlos Steel. Kalligas a kommentárjában csak egy rövid megjegyzést tesz erről. A későbbi fejezet passzusára hivatkozva (IV. 4. 26, 20–22) azt állítja, hogy nem feltétlenül kell szerv az érzékelőképesség meglétéhez, ahogy ezt a Föld esetében is láthatjuk: a Föld lelke, mint Kalligas fogalmaz „csupán egy szenvtelen és érdeklődést nem mutató megfigyelő, ahogy mi is semleges tanúi vagyunk az égi jelenségeknek”.²⁶ Steel

azt vizsgálja, hogy Proklos milyen nézetet képvisel *Timaios-kommentárjában* a Földdel mint a kozmosz centrumával (és a földdel mint elemmel) kapcsolatban, és ennek során jut el Plótinos Föld-felfogásához, amely Proklos nézeteinek fontos előzménye szerinte; Steel a szöveget ismertetve egyértelműen kijelenti, hogy a Föld érzékel Plótinos szerint, és Kalligas-hoz hasonlóan egy érzékszervek nélküli érzékelést feltételez nála.²⁷ A második csoportba azok tartoznak, akik szerint nem beszélhetünk tudatos érzékelésről a Föld esetében, mint Caluori, aki tudomásom szerint az eddigi leghosszabb elemzést szánta ennek a témának. Caluori a Föld lelkét – a saját átfogó értelmezési keretét szem előtt tartva – egyszerűen a többi isteni lélek közé sorolja. Caluori szerint a Föld lelkének az égitestek lelkéhez hasonlóan zavartalan, boldog élete van, amely a megszakítatlan kontemplációban áll – ez pedig nem engedi meg az érzékelést. Álláspontjának az egyik legfontosabb érve, hogy Plótinos az érzékelést illetően általában együtt említi a Földet és az égitesteket. Caluori röviden hozzáfűzi (valószínűleg kimondatlanul is reflektálva a Föld érzékelésével hosszan foglalkozó szakasszal), hogy attól, mert a Föld lelke rendelkezik az érzékelőképességgel, még nem jelenti azt, hogy bármikor is használná.²⁸ Ezen álláspont egy kifinomultabb verziójának tekinthetjük, hogy a Föld érzékelését az égitestek szimpatetikus hatásként értett érzékelésével rokonítjuk. Bár ennek a nézetnek nincsen kimondott képviselője, mégis nyugodtan kijelenthetjük, hogy Henry és Schwyzer, illetve a nyomukban Beutler és Theiler így értelmezte a Föld érzékelését.²⁹

A legutolsót kivéve az előbbi álláspontok mindegyikét problematikusnak tartom, mindenekelőtt azért, mert nem képesek megfelelő módon feloldani a korábban megfogalmazott dilemmát. Kalligas jegyzete az aporetikus 24. fejezethez íródott, ez pedig semmi olyat nem tartalmaz, amit Kalligas állít; még ha a későbbi IV. 4. 26-ot vesszük is figyelembe, ez az értelmezés igen elnagyoltnak tűnhet, ráadásul nyitva hagyja a kérdést, hogy miért tarthatjuk a Föld lelkét isteni léleknek, ha az érzékelhető világ felé fordul. Steel egyébiránt sokkal részletesebb bemutatásával hasonló a probléma: kiszakítja a Föld érzékelését Plótinos lélekfilozófiájának az egészéből és így nem képes választ adni arra, hogy ha más isteni lelkeknél Plótinos tagadja az érzékelés aktualizálódását, akkor miért engedi ezt meg a Föld esetében.³⁰ Ugyanakkor mind Kalligas, mind Steel értelmezésének van egy további gyenge pontja. Plótinos éppen a Föld érzékeléséhez csatlakozó aporiák során érvel amellel határozottan, hogy érzékszerv nélkül nem lehetséges érzékelés, vagyis igen komoly amnéziát kellene feltételeznünk, ha Plótinos mindezek után mégis érzékszerv nélküli érzékelésről beszélne, ráadásul a különböző modalitásoknak megfelelően. Caluori megközelítése az ellenkező véglet: a saját értelmezési keretére ügyelve alig szentel figyelmet a szövegnek. Abban ugyan igaza van, hogy a IV. 4. 22–26-ban többször egymás mellé kerül a Föld és az égitestek lelkei az érzékelés tárgyalása során, azonban nagyon furcsának tarthatjuk, hogy szemben az égitestekkel Plótinos egy egész fejezetet szentel a Föld érzékelésének, amely állítólag nem is aktualizálódik: miért akkor ez a hosszas vizsgálat?

Az utolsó álláspont viszont nagyobb figyelmet érdemel. Ez ugyanis a 26. fejezet elején olvasható szimpátiáról szóló összefoglaló révén kapcsolatot tud teremteni a csillagok érzékelése

és a Föld érzékelése között. Ez a rövid összefoglaló nemcsak feloldja a közvetlenül előtte lévő dilemmát, hanem egyúttal fontos lépés abban, hogy megválaszoljuk a Föld érzékelését: *ha ez így van*, miért ne tulajdoníthatnánk a Földnek érzékelést? A Föld érzékelését tehát ugyanúgy a szimpátia felől kell megértenünk, mint ahogy azt a többi égitest esetében tesszük. Továbbá ez az értelmezés a Föld érzékelésének 26. fejezetben található bemutatásánál is talál olyan leírást, amelyet plauzibilis összekötni a kozmikus szimpátiával:

*Semmi akadály, hogy amiatt is érzékeljen a Föld, hogy kedvezően rendezze mindazt, ami az emberekre vonatkozik, amennyire az emberek ügyei tőle függenek – mintegy szimpátia szerint (οἷον συμπαθῶς) rendezi kedvezően őket –, ahogy annak sincs, hogy meghallgassa az imádkozókat és a kérések felé forduljon, még ha nem is úgy, mint ahogy mi tesszük, és annak sincs akadály, hogy önmagára vonatkozóan más érzékelések hatásait is befogadja.*³¹

(IV. 4. 26, 12–17)

A kapcsolódási pontok egyértelműnek tűnnek. Az érzékelés a Föld esetében azért van, hogy jót tegyenek az emberekkel, hasonlóan az égitestek hatásához. A kozmikus szimpátia hátterében álló általános elmélet szerint ugyanis a világban lévő minden hatást jónak írhatunk le, csak annyiban tarthatjuk rossznak, amennyiben a hatás alanya az elégtelensége miatt nem képes befogadni a hatásból származó hasznot.³² Egy újabb közös pont, hogy Plótinos ugyancsak az égitestekhez hasonlóan a Földnél is az imákat teszi meg hallásának tárgyául. De talán legkonkrétabban az teremti meg a kapcsolatot, hogy a Föld mintegy szimpatetikus módon, szimpátia szerint (οἷον συμπαθῶς) tesz jót, amely *ad verbum* utal a szimpátiára, ahogy egyúttal a fejezet elején álló összefoglalóra is.³³ Első megközelítésben a szöveg alapján egyedül egyetlen dolog hozható föl ezzel az állásponttal szemben: Plótinos arról beszél, a Föld figyelmet fordít az imákra, jóvá hagyja őket (ἐπιτελεῖν εὐχαῖς), miközben az égitesteknél tagadta ugyanezt (οὐτε ἐπιτελεύσεις [...] προαιρετικὰς τινάς, IV. 4. 41, 3–4). Ez az ellentét azonban könnyen kivédhető, ha felidézzük, hogy Plótinos kvalifikálja ennek a módját: nem úgy történik, ahogy a mi esetünkben, vagyis nem antropomorf módon kell elképzelni, hanem a kozmikus szimpátia szerint.

Úgy gondolom, hogy ezt az értelmezést tarthatjuk messze a legerősebbnek, mivel egyszerre képes fenntartani a plótinosi lélekfilozófia konzisztenciáját, miközben a szöveget is figyelembe veszi. A továbbiakban ezzel szemben amellel fogok érvelni, hogy bármennyire is meggyőzőnek látszik ez az értelmezés, mégis jó okunk van elutasítani és tudatos érzékelést feltételezni a Földnél. Ennek során az érzékelés két alapvető feltételét fogom szem előtt tartani. Először bemutatom, hogy egyértelműen tudatos érzékelésről olvashatunk a Földnél, nem pusztán szimpatetikus hatásokról, ráadásul Plótinos szerint mind az öt modalitással rendelkezik – és ennek megfelelően mindegyiknél a megfelelő szervvel is. Másodszor azt fogom megmutatni, hogy szemben a többi isteni lélekkel a Földnél megvan az érzékelés céloksága is, vagyis külön a test felé forduló gondoskodás szüksége, ez azonban lényegileg eltér az emberi lelkek gondoskodásától. Ebből kiindulva végezetül a Föld lelkét a plótinosi lélekfilozófia konzisztenciája egésze fe-

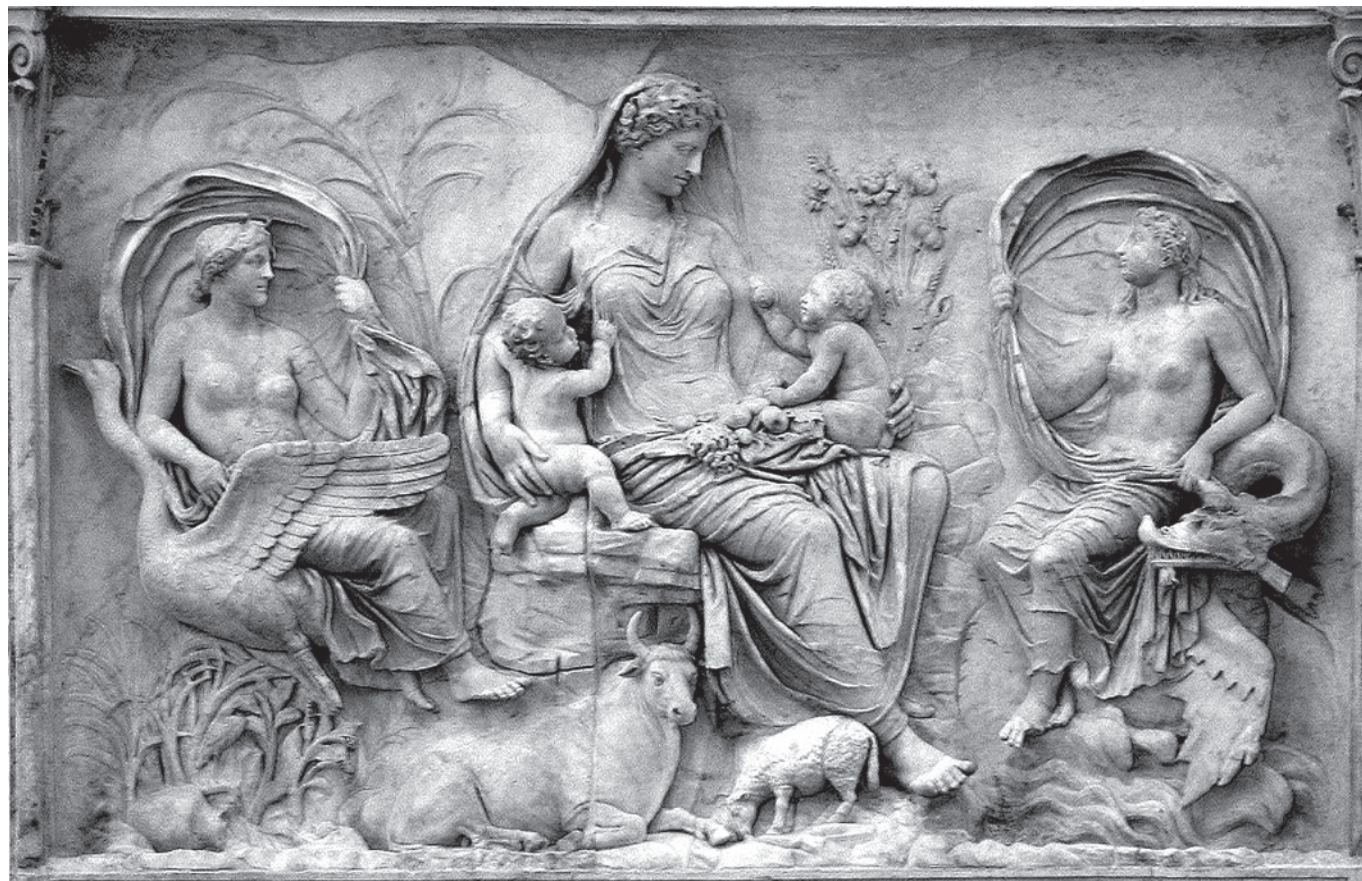
lől nézem meg, vagyis az érzékelés mellett hogyan lehet továbbra is isteni léleknek tartani.

Nézzük meg hát alaposabban a IV. 4 26. fejezetét. Könnyen megállapíthatjuk, hogy miként strukturálódik a szöveg: Plótinus a Földnél az érzékelési modalitásokat egyenként veszi végig, így nekünk is érdemes ezt követnünk:

1. *Tapintás* (26, 6–12). Plótinus elsőként ezt tulajdonítja a Földnek; egyik részével tudja tapintani a másik részét, az egészével a tüzet és más elemeket, miközben a vezérlő részéhez küldött érzékelése van (ἀναπαιμπομένης ἐπὶ τὸ ἡγούμενον τῆς αἰσθήσεως). Az érzékelései nem a kicsi dolgokról lesznek, hanem a nagyokról: a legnagyobb mozgások nem kerülhetik el a benne lévő lélek figyelmét.
2. *Hallás* (26, 12–17). Ezt a passzust teljes egészében idéztem korábban: Plótinus hallást is tulajdonít a Földnek, amelyek elsősorban az imákra irányulhatnak.
- 3–4. *Szaglás és (valószínűleg) ízlelés* (26, 17–20). Erről nagyon röviden olvashatunk csak. Plótinus mindkét modalitásra vonatkozóan felteszi a kérdést, de a válaszában csak a szaglásról beszél: a Föld lelke (a növényi) nedvekből eredő szagokat érzi, amelyek hozzájárulnak az élőlényekről való gondoskodáshoz, illetve a saját testének a fenntartásához (πρὸς ζῶων πρόνοιαν καὶ κατασκευὴν καὶ ἐπισκευὴν τοῦ σωματικοῦ αὐτῆς). Annak ellenére, hogy a válasz csak a szaglásra vonatkozik, valószínűleg mindkettő érzékelési modalitás fellelhető a Földnél.³⁴
5. *Látás* (26, 23–29). Ez a fejezet legnehezebben érthető része, amelyet egy szövegromlás is bonyolít. Egyértelműen a látás jelenti a legnagyobb kihívást, hiszen intuitíven is azt gondolhatjuk, hogy a látáshoz mindenképpen kell egy jól azonosítható szerv. Az *Enneasok*ban egyedül a szem felépítéséről tudunk meg valamit, ami csak tovább erősíti ezt az előfeltevésünket. A megoldást véleményem szerint ennek a szakasznak a felvezetése készíti elő. Ebben az általánosabb szinten mozgó részben arról olvashatunk, hogy nem kell a mieinkkel megegyező szerveket megkövetelnünk minden esetben, mivel ezek nem minden élőlény esetében ugyanolyanok, hiszen füle sincs mindegyiknek, mégis képes érzékelni a hangokat. Valószínűleg éppen ez alapján a megjegyzés alapján juthatott Kalligas és Steel arra az eddigi gondolatmenettől teljesen idegen következtetésre, hogy Plótinus itt az érzékszerv nélküli érzékelésről beszél. Ezzel szemben úgy gondolom, hogy ez a megjegyzés nem egy ilyen speciális érzékelésről szól, hanem az aristotelési *analogon*-gondolat adaptációjáról. Aristotelés szerint az élőlények különbözőségük ellenére is hasonló felépítést mutatnak, és ez magyarázza, hogy az élőlények eltérő formájú és anyagú szervei ugyanazt a funkciót láthatják el.³⁵ Plótinus itt erre a gondolatra hivatkozik, azonban csak az alapelvet említi meg, és – önmagához hűen – nem foglalkozik vele olyan részletességgel, mint amennyire kidolgozott az aristotelési filozófiában. Az viszont még a megjegyzés rövidsége ellenére is fontos, hogy miként adaptálja Plótinus az aristotelési *analogont*. Egyfelől korlátozza, mivel egyedül az érzékszervekre alkalmazza (máshol és mással kapcsolatban ez az elv nem jelenik meg). Másfelől radikálisan kitágítja saját látásmélete keretében. Plótinus

ugyanis minimalizálja azokat az elvárásokat, amelyeket a szem kapcsán megfogalmaz. A legtöbb helyen egyedül arról beszél, hogy a szem fényszerű (φωτοειδής),³⁶ az IV. 4-ben pedig még tovább megy az általánosításban, amikor pusztán az átlátszó jelleget (διαφανές) emeli ki mint a látáshoz szükséges testi diszpozíciót.³⁷ Ahhoz tehát, hogy valamit szemnek tekintsünk egy élőlénynél, Plótinusnál – szemben Aristotelés tudományos igényű leírásával – nem szükséges sem az, hogy egy adott elemből vagy elemek meghatározott keverékéből álljon, sem az, hogy egy meghatározott felépítéssel rendelkezzen, hanem elegendő pusztán az, hogy átlátszó. A fejezet legvégén pedig Plótinus éppen egy olyan dolgot azonosít a Föld esetében, amely rendelkezik az átlátszósággal: ez pedig a benne lévő *pneuma*. A szövegromlás ellenére is egyértelműnek tűnik ugyanis, hogy Plótinus ebben a szövegrészben kiemeli a *pneuma* és a vegetatív képesség szoros összefüggését (az utóbbi magától értetődően megvan a Földben), és mivel a *pneuma* átlátszó, mi több aktuálisan átlátszó annak köszönhetően, hogy megvilágítja az égbolt, ezért képes a Föld látni is.

Tegyük fel tehát most a leglényegesebb kérdést: valóban csak az égitesteknél látott szimpatetikus hatás értelmében vett érzékelésről lenne szó ebben a fejezetben? Már pusztán a szöveg fenti ismertetése alapján láthatjuk, hogy ennek számos dolog ellentmond. Míg Plótinus az égitesteknek csak látást és hallást tulajdonított, a Földnek már mind az öt érzéki modalitást. Plótinus vizsgálata meglepően aprólékos: mindegyiknek figyelmet szentel külön-külön, ráadásul a látásnál – amely esetében a legnehezebb elhinni, hogy a Föld rendelkezik vele – külön azonosítja a testi diszpozíciót, hogy elfogadhatóvá tegye álláspontját. Ezenfelül Plótinus nem sokkal később a Föld lelkéről szóló aporia összegzéseképpen expliciten állítja, hogy vegetatív képessége, érzékelőképessége és értelme is van.³⁸ Vajon mi célt szolgálhat az érzékek külön-külön történő azonosítása, valamint az érzékelőképesség megnevezése, ha az érzékelés a Földnél csupán egy soha nem aktivizálódó lelki képesség? Ennél jóval direkter érvt jelent, hogy a 26. fejezetben egyértelműen olyan terminusokkal találkozunk, amelyek a tudatos érzékelésre vonatkoznak. Plótinus már a Föld tapintásánál arról beszél, hogy van az irányító részhez küldött érzékelése,³⁹ míg az értekezés későbbi pontján pontosan ezt fogja tagadni az égitestek esetében.⁴⁰ Ha ott ez a leírás a tudatos érzékelés elutasítására utal és ezzel szemben a szimpátia öntudatlan automatizmusát emeli ki, akkor nincs okunk arra, hogy itt ne ugyanezen értelemben, csak ellenkező előjellel alkalmazzuk. Ugyancsak a tudatossághoz kötődik, amikor arról olvasunk, hogy mivel a Földben lélek van, a legnagyobb mozgások nem kerülnek el a figyelmét (μὴ λανθάνειν): ezt a kifejezést Plótinus lényegében mindig akkor használja, amikor valaminek nem vagyunk a tudatában, amikor valami elkerüli a lélek figyelmét.⁴¹ Az, ahogy Plótinus itt a Föld tapintásáról ír, párhuzamban áll azzal, amit máshol a nagyobb testű élőlényekről mond: minél nagyobb egy élőlény teste, annál több egy-egy részt érő hatás nem tudatosul, ahogy ezt például a bálnák esetében is látjuk.⁴² A dolog könnyen érthető: minél nagyobb egy élő test, annál kevesebb dolog veszélyeztetheti, mivel erősebb hatást kell kifejteniük ehhez. Ebből viszont megint csak az következik, hogy a Föld-



2. kép. Tellus (?) alakja az *Ara pacis Augustae*-n (Kr.e. 13–9). Forrás: Wikimedia Commons

nek vannak tudatos érzékelései, igaz – mint a legnagyobb testű érzékelő élőlény – csak a legnagyobb mozgásokra vonatkozóan, amelyek alatt Plótinos talán olyan jelenségeket érthet, mint a földrengés vagy a vulkánkitörés.

Mindezek után viszont mit kezdjünk a hallásról szóló részszel, amely látszólag tényleg egyértelműen a szimpatetikus hatásokra vonatkozik? Fontos tudnunk, hogy amikor Plótinos az imák meghallgatásánál kidolgozza a szimpatetikus hatások elméletét, annak erős teodiceai motivációja is van: az égitestek olykor a nem helyes kéréseket is teljesítik, ha viszont ezt tudatos meghallgatással és szándékos cselekvéssel magyarázzuk, nem tudjuk tovább fenntartani az istenséget megillető jóságot.⁴³ Elsőre tehát mintha Plótinos itt is már előzetesen sejtve a problémát magát a választ adja meg: ezt erősíti meg az imák említése a szövegben. Következésképp különbséget kell tennünk az érzékelések fajtái között: a tapintást például megengedhetjük, az imák meghallgatását viszont már nem, hanem ebben az esetben, akárcsak az égitesteknél, vagy egyszerű hatáselszenvedésként vagy metaforikus értelemben beszélhetünk csak érzékelésről. Azonban meglátásom szerint adható olyan értelmezés, amely szerint a Föld hallását ugyanolyan tudatos érzékelésnek tekinthetjük, mint az összes többi. Először is, Plótinos még csak nem is utal sehol a fejezetben a szimpátia-elmélet legfőbb motivációjára, a teodiceai problémára: az első sorokban csak az égitestek tudatos érzékelésének és emlékezetének kizárása miatt említi röviden a szimpátiát, de a Földnél sem kerül szóba a teodiceai probléma. Plótinos emellett nem egy kettős, pozitív és negatív hatásról beszél a Föld kapcsán, hanem egyedül ar-

ról, hogy jót tesz az emberekkel (εὖ τίθειτο). Más szóval a szöveg azt sugallja, hogy a Földnél mintha nem kellene az imák meghallgatásának azzal az ambivalenciájával számolni, amely megvan az égitesteknél: a Föld csak jót tud tenni. Másfelől viszont ennek az elfogadásához a „mintegy szimpatetikus módon” leírás is átértelmezést igényel. Csakhogy vegyük észre, hogy amikor ezt a szimpátiára értettük, már prekonceptióval álltunk a szöveghez. A fejezet nyitósoraiiban ugyanis arról olvastunk, hogy az ima és a mágia szimpatetikus módon működik (ταῦτα δὲ δυνάμειν ἐπομέναις συμπαθῶς), míg itt arról, hogy *mintegy* szimpatetikus (οἷον συμπαθῶς) tesz jót a Föld: mi szükség van erre a megszorításra, ha néhány mondattal korábban megszorítás nélkül lett ez bevezetve? Azt gondolom, hogy más fordítás is lehetséges: ha a szimpátiát emocionális értelemben vett együttérzésként értjük, és erre vonatkozik a megszorítás. A szimpátiának mindkét jelentése megtalálható az *Enneasok*ban: a korai *Vajon minden lélek egy-e?* (IV. 9 [8]) címmel ellátott értekezésében egymás mellett, de jól megkülönböztetve használja Plótinos a kettőt, ahol a kozmikus szimpátiára a mágia a példa.⁴⁴ Az együttérzés értelmében használt szimpátia, amely a lelkek között nyilvánul meg, még *A lélekkel kapcsolatos nehézségek*ben is megjelenik.⁴⁵ A megszorítás így arra utalna, hogy a Föld úgy tesz velünk jót, mintha csak együttérezne velünk – arra, hogy miért fontos ez a rövid megjegyzés, még visszatérek. Végezetül van még egy tisztázandó dolog a hallásról szóló szakaszban, mégpedig a legutolsó sor, amely szerint önmagára vonatkozóan más érzékelésekben is elszenvedi a hatást (καὶ ταῖς ἄλλαις

αἰσθήσει παθητὴν εἶναι πρὸς αὐτήν). A sor nagyon nehezen érthető, de pusztán a hatás elszenvedésnek az említése miatt még nem lehet a felhasználni amellet érvként, hogy a szimpatetikus értelemben felfogott, nem pedig a tudatos hallás leírása lenne. Az sem tűnik megfelelőnek, ha úgy értenénk, mint ami arra a lehetőségre hívja föl a figyelmet, hogy a Föld másféle érzettárgyak befogadásra is képes: Plótinus eddig is ezt vizsgálta, ezután is ezt fogja, tehát sok értelme nem lenne ennek a közbevetésnek. Inkább abból induljunk ki, hogy a hatás befogadása magára a Földre vonatkozik: ez a kijelentés azzal áll szemben, hogy míg az imák meghallása az emberekre vonatkozott, vannak másféle „hallásai” is, amelyek viszont rá vonatkoznak. Így az „érzékelések” többes száma nem másfajta modalitásokra, hanem egyedül a hallásra és annak különböző aktusaira utal. Ha így értjük ezt a rövid szakaszt, az csak tovább támogatja azt a megközelítést, hogy a Föld hallása nem ugyanaz, mint az égitestek hallása.

A fentieket figyelembe véve úgy gondolom, hogy Plótinus szerint a Földnek valódi, vagyis tudatos érzékelései vannak. Azonban az elméletet ebben a formában még méltán érezzük hiányosnak. Igaz, hogy az aristotelési *analogon*-elv adaptációja segítségével Plótinus képes volt választ adni az érzékelés első alapfeltételére, az érzékszerv meglétére, ez viszont még mindig csak szükséges, de nem elégséges feltétele az érzékelésnek. Mi a helyzet tehát a másik alapfeltétellel, az érzékelés célokságával a Föld esetében: vajon úgy gondolja-e Plótinus, hogy a Föld lelkének – szemben a többi égitest lelkével – szüksége van az aktualizálódott érzékelésre, hogy gondoskodjon a testéről, és ha igen, miért? Vagy másképpen fogalmazva: olyan jellegű-e a Föld teste, amely indokolja, hogy a Föld lelke a kontemplációtól elfordulva felé fordítsa a figyelmét?

Úgy gondolom, hogy több okból is egyértelmű igennel kell felelnünk a fentiekre. Először is a IV. 4. 26 egyértelműen kijelenti a szaglást illetően, hogy hozzájárul az élőlényekről való gondoskodáshoz, illetve a *saját teste* fenntartásához (πρὸς ζῶν πρόνοιαν καὶ κατασκευὴν καὶ ἐπισκευὴν τοῦ σωματικοῦ αὐτῆς) de hasonló láthatunk a hallásnál is. De e mellett a rövid, igaz egyértelmű kijelentés mellett jóval általánosabb megfontolások is ugyanerre vezethetnek. Ne felejtkezzünk el arról, hogy a szublunáris szférát a különbözteti meg a szupralunáristól, hogy örökké áramlásban van: Plótinus *Az égbolt* (II. 1 [40]) címmel ellátott értekezésben ezt dolgozza ki részleteiben, amikor arra keresi a választ, hogy mi a magyarázat arra, hogy a Mindenség és a szupralunáris élőlények, vagyis az égitestek képesek numerikusan azonosak maradni (κατὰ τὸ τὸδε ἔχει τὸ αἶν), míg a szublunáris élőlények csak formájuk szerint (κατὰ τὸ εἶδος μόνον τὸ αἶν ἔχει). Ezt a tagolást követve – jóllehet a II. 1 nem érinti – a Föld mint élőlény nyilvánvalóan szublunáris élőlény, ami azt jelenti, hogy a teste ugyanolyan áramlásban van, mint a többi szublunáris élőlényé, így neki is ugyanúgy gondoskodnia kell a fenntartásáról. Ehhez kapcsolódik testi felépítése is: a Föld teste, szemben a csillagokéval, nem homogén, hanem mindenféle testből áll össze,⁴⁶ az összetett szublunáris testek pedig azért sem tudnak tartósan fennállni – ahogy azt ugyancsak megtudjuk a II. 1-ből – mivel az őket alkotó elemek különböző helyekre törekednek, így a kompozitum egy idő után felbomlik.⁴⁷ Ráadásul a Föld testét valószínűleg legnagyobb részben alkotó elemről, a földről Plótinus külön negatívan nyilatkozik: a „földszerűbb” testek irányítása sok-

kal nehezkesebb, ezért csak gondok között képesek gondoskodni róluk azok a lelkek, amelyek az inkarnáció során ilyenekbe jutottak (vagyis az emberi lelkek).⁴⁸ Mindez arra mutat tehát, hogy Föld teste igenis olyan, amely nem képes tartósan fennmaradni, hanem külön gondoskodást igényel. Csakhogy a Földre áll még egy további dolog is, ami nem a szublunáris, hanem a szupralunáris élőlényekkel kapcsolja össze, mégpedig a numerikus örökkévalóság. De miként képzeljük el ezt a szublunáris áramlás mellett? Úgy gondolom, hogy ennek a megválaszolásához ismét a kozmológiai értekezést kell elővennünk. A II. 1-ből megtudjuk, hogy a szublunáris szféra áramlása nincsen semmilyen kapcsolatban a szupralunáris szférával, az áramlása ezért egy zárt áramlásnak tekinthető. A zárt áramlás hipotézise Plótinus szerint önmagában nem kielégítő, mert bár a kozmosz egészének a numerikus örökkévalóságára magyarázatul szolgálhatna, a szupralunáris szféra és az égitestek numerikus örökkévalóságára külön már nem. Plótinus mindamellett hangsúlyozza az általa feltételezett zárt áramlásnál, hogy az elemek ugyanabban az alakban és mennyiségben maradnak meg.⁴⁹ Bár ez az elképzelés elégtelennek bizonyult arra, hogy megoldja a szupralunáris szféra részei numerikus örökkévalóságának a kérdését, a Föld esetében gyümölcsöző ebből kiindulni. Annak ellenére, hogy a Föld nem azonos a szublunáris szféra egészével, mégis valamiképpen bele kell értenünk a testébe a többi szublunáris elemet, mert csak a zárt áramlás elmélete képes választ adni arra, hogy miként lehetséges egyszerre a Földnél az, hogy szublunáris teste van és numerikusan örökkévaló. Ez a zárt áramlás másfelől arra is rávilágít, hogy a Föld lelkének a testéről való gondoskodását nem szabad az egyes élőlények analógiájára elképzelni. Azok esetében ugyanis mindig van egy külső dolog (akár az élelem, akár a veszély), amely kapcsolatban áll testük fenntartásával; továbbá mivel testük a szublunáris szféra egy része csak, ezért a testüket alkotó elemek végül szét fognak válni. A Föld esetében inkább arról van szó, hogy az áramlás ellenére fenntartsa a testének más elemeket is magában foglaló homeosztázisát, hasonlóan Lovelock Gaia-elméletéhez.⁵⁰ Ez viszont – Plótinus nyelvére lefordítva – már valódi gonddal járó gondoskodást jelent, amennyiben érzékelnünk kell, hogy hol és hogyan bomlott meg az egyensúly.

A Föld érzékeléséről szóló fejezet emellett rámutat még egy hasonlóságra a Gaia-elmélettel. Idézzük fel, amit az imént a szaglásról olvashattunk: a szaglás nemcsak a Föld saját teste fenntartásához járult hozzá, hanem a rajta lévő élőlényekről való gondoskodáshoz is. A hallásnál is ehhez hasonlóan két irányt láthatunk: egyrészt az imák meghallgatását (és az ebből eredő jótéteményeket), másrészt a saját magára vonatkozó érzékeléseket. A Föld tehát nemcsak a saját teste fenntartásáról gondoskodik, hanem gondot visel a rajta lévő élőlényekre is, jól tesz az emberekkel.⁵¹ Több forrásból is táplálkozhat ez az elképzelés. A legkézenfekvőbb a passzusban is hivatkozott *Timaios*. Plótinus általában nagyon szelektíven idézi a *Timaiost*, de általában Platón is: egyes részeket kihagyva az idézetből, az idézett részletet magát pedig kiszakítva a szöveg kontextusából. Ezt láthatjuk, amikor a *Timaios* hosszú Földről szóló mondatából⁵² egyedül a legvégét idézi.⁵³ Igaz, Plótinus ott csak azt szerette volna szemléltetni az idézettel, hogy Platón ellentmondásosan nyilatkozik arról, hogy van-e a Földnek lelke; azáltal viszont, hogy a szöveg jó részét kihagyja, nem szükséges számára, hogy olyan alapvető interpretációs kérdésekkel fog-

lalkozzon, amelyeket a szöveg egésze felvet, mint hogy a Föld vajon mozog-e, és ha igen, hogyan, vagy hogy miként is kell érteni, hogy „a nappal és az éjszaka őre”, amely kérdések elől a művet kommentáló Proklos nem térhet ki. Ez azonban nem jelenti azt, hogy ne lenne a szöveg egészének a tudatában, amely a gondolatmenet más pontjain így is kifejti hatását. Azt gondolom, hogy ez történik most is: amikor Plótinus a Földnek a többi élőlényre irányuló gondoskodási szerepet szán, akkor az járhat a fejében, hogy a *Timaios* a Földet a táplálónknak, dajkánknak nevezi (τροφὸν [...] ἡμετέρων). De ugyancsak meríthet a széles körben elterjedt vallási képzetből, amely a Földet tápláló anyaként jeleníti meg, és amely mind a görög, mind a latin kultúrában megtalálható volt a kezdetektől.⁵⁴ Ez a vallási háttérű Földanya-képzet magyarázhatja azt is, hogy mintegy együttérzéssel fordul azok felé az élőlények felé, akiről gondoskodik.

Vagyük számba az eddigieket. A szöveg alapján Plótinus nemcsak azt feltételezi, hogy a Föld rendelkezik mind az öt érzékszervi modalitással és valódi, tudatos érzékelései vannak, hanem azt is, hogy fellelhető nála az érzékelés céloksága: a lélekben aktualizálódnia kell az érzékelés képességének, hogy el tudja látnia a testéről való gondoskodást annak állapota miatt. A Föld lelkének gondoskodása viszont lényegileg eltér attól, ahogy az emberi lelkek végrehajtják ezt a feladatot, mivel a Föld lelke nem pusztán a saját testéről, hanem a rajta lévő élőlények testéről is gondoskodik. Csakhogy ezt az érzékelést elfogadva szembe kell néznünk a dilemma másik ágával: hogyan tekinthetjük továbbra is isteni léleknek? A megszakítatlan kontempláció volt ugyanis az egyik legfontosabb tulajdonság, amely az isteni lelkeket megkülönböztette a mi lelkünkötől: a mi lelkeink erre azért nem képesek, mert figyelmüket el kell fordítaniuk az intelligibilis tárgyakra az érzékelőképesség aktualizálódása miatt, hogy gondot viseljenek a testükre. Ha viszont a Föld lelke is érzékel, miben tér el a mi lelkünkötől? Márpedig Plótinus egyértelműen isteni léleknek tekinti a Föld lelkét: ezt nemcsak az mutatja, hogy az égitestekkel együtt említi a nyitófejezetben, hanem az érzékelést lezáró szakaszt kiegészítve azt írja, hogy „egy ilyen nem hitvány testhez tartozó léleknek gondolkodni is kell, úgyhogy isten is, mert teljesen jónak is kell lennie mindig a lelkének”.⁵⁵

Úgy vélem, hogy a dilemma feloldásához a kulcsot az adja meg, ahogy Plótinus általánosságban kvalifikálja a Föld érzékelését. Az egész hosszú aporia végén Plótinus összegzően elismétli addigi eredményeit: a Föld lelke rendelkezik vegetatív képességgel, érzékelőképességgel és értelemmel is (IV. 4. 27, 11–17). Ebben a rövid összefoglalóban a következőt olvashatjuk a Föld érzékelőképességéről:

[A]ztán hozzá tartozik az érzékelés, amely nincs már a testtel elkeveredve, hanem mint egy kocsin helyezkedik el rajta [...] ⁵⁶

(IV. 4. 27, 13–15)

A „testtel elkeveredett” (τῷ σώματι συμπεφυρμένην) leírás egyértelmű allúzió, a *Phaidón* egy szöveghelyére utal, ugyanakkor a kifejezés az egész kontextust felidéz. Sókratész azt a kérdést taglalja itt, hogy a lélek miként tehet szert a belátásra (φρόνησις) a halál előtt, amíg együtt van a testtel.⁵⁷ Sókratész először azt hangsúlyozza, hogy az érzékelés folyamato-

san hátráltatja a lelket a valódi létezők megismerésében, ezért – a lehetőségekhez mérten – a léleknek el kell utasítania az érzékelést és csak a gondolkodásra támaszkodni ennél a folyamathoz. Sókratész azonban az előbbi még egy további szemponttal is kiegészíti a testtől eredő negatív hatásokat. Hiába támaszkodnak a valódi filozófusok a legnagyobb mértékben a gondolkodásra, a belátás mégis elérhetetlen a földi életben, ameddig a lélek „egy ekkora rosszal”, vagyis a testtel van összekeveredve:⁵⁸ a test ellátása során a lelket különféle káros emóciók kerítik a hatalmukba (például szerelem, vágy, félelem stb.). A *Phaidón* szerint tehát a test negatív hatásai, amelyek lehetetlenné teszik a földi életben a valódi létezők megismerését, kétfélék: egyrészt kognitívak (az érzékelés hátráltatja a gondolkodást), másrészt emocionálisak (a lelket betöltik a negatív érzések). Plótinus lényegében a *Phaidón* gondolatait ismétli meg tömören *A lélek testekbe történő alászállása* (IV. 8 [6]) címmel ellátott értekezésében, amikor kifejezetten két negatív következményt említ, amelyeket az emberi léleknek el kell szenvednie inkarnált állapotában: a testtel való közössége egyrészt akadályozza az értelmi megismerésben, másrészt különféle káros érzésekkel tölti meg.⁵⁹ A IV. 8 passzusában még egyértelműbben megtalálhatjuk a kognitív és az emocionális aspektust, amelyek már a *Phaidón*-ban is ott voltak, és noha a szöveg nem mondja ki nyíltan, az első eset nyilvánvalóan az érzékelésre vonatkozik. Ezek – ahogy az kiderül a kontextusból – a nem tökéletes testről való gondoskodásból erednek, amely nehézségekkel jár együtt.

Az előbb idézett IV. 4. 27, 13–15-ban azonban az érzékelőképesség az, ami nincsen összekeveredve a testtel: de hogyan is értsük ezt? Annak ellenére, hogy az imént különválasztottuk a test általi negatív hatások kognitív és emocionális csoportjait, a kettő közel sem különíthető el ennyire élesen egymástól. A nem isteni lelkeknél a test szükségleteinek érzékelése ugyanis sohasem egy neutrális állapot, hanem mindig valamilyen emócióval jár együtt. Az érzékelés céloka felől nézve ez a gondolat kevésbé lesz meglepő: a test szükségleteit, táplálékát, vagy az őt fenyegető veszélyt érzékeli a lélek, és ez adja az érzékelésben meglévő emocionális töltetet. Nagyon jó példát kínál minderre a testről való gondoskodás paradigmikus esete, a vágy.⁶⁰ A vágy kiindulópontja az élő test, amelyben a különböző hiányállapotok folytán fájdalom lép fel, és valamilyen törekvés ennek a fájdalomnak a megszüntetésére. Plótinus a vágy kialakulását négy lépésben írja le: (i) az élő testben hiányállapot lép fel és valamilyen törekvés ennek a megszüntetésére (ii) a természet – melyet nagyjából a vegetatív lélekkel azonosíthatunk – megismeri a teljesértékű vágyat (τὴν τρᾶνῃν ἐπιθυμίαν) (iii) az érzékelés megismeri a képzetet (iv) a racionális lélek dönt arról, hogy kielégítse-e a vágyat.⁶¹ A test törekvése vak lenne, ha a természet nem segítené: anyaként gondoskodik arról, hogy kielégítse a test igényeit, ezáltal valójában ő teszi teljes értékűvé a vágyat.⁶² Mindezzel egyidőben kialakul egy képzet is, amely alapján a racionális lélek meghatározza a cselekvést.⁶³ A testnek a már említett állapotait tehát önmagukban, a természet nélkül nem lehet vágnak tekinteni: a test csupán elő-vággal (προεπιθυμία, προθυμία) rendelkezik.⁶⁴ Két pontját érdemes kiemelni a leírásnak. Először is, az érzékelés és az emóció kialakulása párhuzamosan zajlik le, sőt igazából még azt is kétségesnek tarthatjuk, hogy egyáltalán különböző folyamatról van-e szó.⁶⁵ Másodszor, sokatmondó a természet

gondoskodási funkciójáról szóló hasonlat. Bár eredetileg a test és nem a természet szenvedett szükségletet és vágyakozott ennek a megszüntetésére, mégis azáltal, hogy fel akarja számolni a test szenvedését, átveszi az állapotát, és ezzel alakul ki a tulajdonképpeni vágy⁶⁶ – ahogy az anya is a magáénak érzi empátiájának köszönhetően a gyermeke szükségét. Ez utóbbi nem más, mint annak a megfogalmazása, hogy a test valamilyen emócióval tölti be a lelket a gondoskodási folyamat során.

Noha a vágy elemzése csak a természet szintjére korlátozva az érzelmeket, ezeknek nyilván valamiképp a lélek egészében, így a racionális lélekben is jelen kell lenniük, ahogy ez *Az erények* (I. 2 [12]) címmel ellátott etikai értekezésből egyértelműen kiderül. A mű egyik legfontosabb témája a megtisztulás folyamata (κάθαρσις), vagyis hogy a racionális lélek miként tudja függetleníteni magát a testtől és annak állapotait kísérő irracionális lelki képességektől. A megtisztulás leírásánál bukkan föl ismét a Plótinusnál ritka *Phaidónból* származó kifejezés.⁶⁷ A még rossz, vagyis (sem polgári, sem katartikus) erénnyel nem rendelkező lelket nevezi Plótinus a testtel összekeveredett léleknek, amelyek hasonló állapotba kerül, mint a test, illetve ugyanúgy vélekedik mindenben.⁶⁸ Figyelembe véve a vágy előbbi elméletét, ezeket a képszerű megfogalmazásokat arra vonatkoztathatjuk, hogy a lélek a gondoskodási feladata során nem képes a test állapotaitól távolságot tartani, hanem azokat sajátjainak tekinti. Amikor Plótinus a megtisztulás lehetséges mértékéről beszél, számba veszi azokat a dolgokat, amiktől a testtel összekeveredett léleknek függetlenednie kell: ezek közé tartozik például a test gyönyöre, fájdalma, vagy a test mellett az irracionális lélek működését is magában foglaló vágy, indulat és félelem.⁶⁹ A függetlenedés ebben az esetben azt jelenti, hogy a racionális lélek nem involválódik ezekben az alacsonyabb szinteken megjelenő állapotokban, hanem mentes marad ezektől a hatásoktól (πάντως μὴν ἀπαθὼς ἔχουσιν) – ez azonban nyilvánvalóan nem jelenti azt, hogy ne is érzékelne a különböző szükségéből fakadó állapotokat. Másként fogalmazva: a megtisztult lélek anélkül érzékeli a teste állapotait és az ezekhez kapcsolódó működéseit az irracionális léleknek, hogy ezek bármilyen emocionális hatást fejtenének ki rá.

Úgy gondolom, a fenti szövegek segítségével megérthetjük, hogy miként képzei el Plótinus a Földnek „a testtel nem összekeveredett” érzékelését. A Föld lelke érzékeli teste szükségét, vagyis ha megbomlott a benne lévő homeosztázis, azonban ennek során nem keletkezik benne semmilyen érzélem, hanem képes mintegy külső szemlélőként tekinteni rá.⁷⁰ Ugyanez alkalmazható abban az esetben is, amikor a Föld a rajta lévő élőlények, mindenekelőtt az emberek igényeit érzékeli, ami

megmagyarázza, hogy miért tesz jót az emberekkel „mintegy együttérzően”. A kifejezés arra utal, hogy bár érzékeli a szükségleteiket, és úgy tesz jót, mint aki együttérzettel velük, valójában ez nem felel meg az igazi együttérzésnek, mivel nem veszi át az adott igényhez tartozó érzelmeiket. Az érzékelőképesség tehát nem olyan formában van jelen a Földnél, mint nálunk. Másfelől azonban a Föld tagadhatatlanul nem felel meg az isteni lelkek legfontosabb kritériumának, a megszakíthatatlan kontempláció gyakorlásának, hiszen a testi szükség esetén el kell fordítania a figyelmét az intelligibilis tárgyakra az érzékelhetőkre. Fontos azonban kiemelni: Plótinus ugyan beszél arról, hogy a Földnek van értelme, amelyet az emberek Déméternek vagy Hestíanak neveznek,⁷¹ ez azonban még az emberi lelkekre is áll; arra viszont még utalást sem tesz sehol, hogy a Föld folyamatos kontemplációt folytatna, ami az eddigiekből nem is következik.⁷²

Összegezve a legfontosabb megállapításokat könnyebben levonhatjuk az általános következtetéseket. A Föld Plótinus szerint valóban érzékeli, ami érthető, hiszen a teste – a miénkhöz hasonlóan – ugyanúgy szubszunáris elemekből épül fel, ezért tökéletlensége miatt gondot kell rá viselnie. A Föld gondviselését azonban két dolog is megkülönbözteti a mi lelkünk gondviselésétől. Az első különbséget a Föld gondviselésének kettős irányultsága jelenti: a Föld nemcsak a saját testére, hanem a rajta lévő élőlényekre is gondot visel, különösen az emberekre. Úgy gondolom, hogy ennek a feltételezésében Plótinost a *Timaios* mellett legalább akkora mértékben befolyásolhatta a Föld mint *mater omnium* vallási elképzelése. A vallási dolgokban Plótinusra általában a racionalizáció jellemző (kiváló példa erre az égitestek látásának és hallásának ártértelemezése a szimpátia fogalmának segítségével), a Föld gondviselésénél azonban szokatlan módon éppen az ellenkezőjével találkozunk: egy vallási képzet befolyásolja reflektálatlanul a filozófiai gondolatmenetet – ezt a jelenséget Murray vagy Doddsot követve az öröklött konglomerátum (*inherited conglomerate*) hatásként írhatjuk le.⁷³ A második különbség még fontosabb. A Föld a gondviselési feladatát bármilyen emóciótól mentesen képes végrehajtani: Plótinus Földje egy együttérzéstől mentes anya. Noha Plótinus isteni lélekként hivatkozik rá, amiatt a jellemzője miatt, hogy a testről való gondviselés során aktualizálódik nála az érzékelés, már eleve megkülönbözteti az olyan isteni lelkektől, mint a Világlélek és az égitesteké. A Föld lelkét tehát egy „köztes” isteni léleknek érdemes tekintenünk, amely bár nem éri el a Világlélek és az égitestek lelkeinek tökéletességét, viszont velünk szemben az alacsonyabb kognitív képességét a lehető legkételetesebben használja.

Jegyzetek

A tanulmány az NKFI K 123839 számú pályázat támogatásával készült.

- 1 Eyjólfur Kjalar Emilsson hangsúlyozta először és a legmeggyőzőbben, hogy Plótinus álláspontja a test és a lélek viszonyáról igen közel áll az általunk is jól ismert karteziánus dualizmushoz, lásd Emilsson 1988, 145–148.
- 2 ψυχή πᾶσα παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου (*Phaedr.* 246b6).
- 3 A lélek gondviselő tevékenységével legalaposabban Eusebion és Damian Caluori foglalkozik, lásd Caluori 2005; Caluori 2015, 51–61; Song 2009a, 95–106; Song 2009b. Caluori helyesen jegyzi meg, hogy a lélek lényeginek tekinthető gondviselő funkciója markánsan elkülöníti a plótinosi lélekfelfogást az aristotelésitől. Mindketten hangsúlyozzák, hogy a lélek gondviselése különböző szinteken nyilvánul meg: a világot irányító sors ugyanúgy ide sorolható, mint a lélekhez tartozó partikuláris test fenntartása. A továbbiakban a lélek gondviselési feladatát csak ez utóbbira korlátozva fogom használni.
- 4 II. 1. 7–8.
- 5 I. 1. 3, 3–8; IV. 4. 23., 1–43; IV. 5. 1, 3–13. Az érzékszerv közvetítő funkciójáról továbbra is Emilsson elemzése a legjobb, lásd Emilsson 1988, 63–93. Még azért lásd Hutchinson 2018, 89–90.
- 6 IV. 4. 24, 10–25, 8
- 7 IV. 4. 22, 28–32; IV. 4. 24, 1–9. Pace Kalligas, úgy gondolom, hogy az érzékelés célokági magyarázatának, vagyis hogy az érzékelés a fennmaradást szolgálja, nem találjuk nyomát a *Timaios*-ban, hanem a forrása sokkal inkább a peripatetikus hagyomány, amelyet Kalligas nem is említ, lásd Kalligas 2023, 99. Aristotelés a *De animában* (*DA* III. 12. 434a30 skk.) és erre visszautalva *De sensubán* (*Sens.* I. 436b8–437a3) is beszél az érzékelés célokáról. A legalapvetőbb érzékelés a tapintás, amellyel az élőlény testének rendelkeznie kell, ha meg akar menekülni az élőlény (*DA* III. 12. 434b11–14), továbbá az ezzel mindig együtt járó ízlelés. A többi három érzéknek már nem mindegyik állapotban kell meglennie, hanem csak egyesekben – mint a mozgással rendelkezőkben, mert ha fenn akarnak maradni, nemcsak érintés útján, hanem távolról is érzékelniük kell: a közegen keresztüli érzékeléseknek tehát ugyanúgy az elsődleges célokai az élőlény fennmaradása (*DA* III. 12. 434b26–27; *Sens.* I. 436b18–20). Alexandros – aki legalább annyira fontos peripatetikus forrás Plótinus számára, mint maga Aristotelés – lényegében ugyanezt a magyarázatot veszi át, bár *De animájában* nem teljesen azonos érvelést ad elő, mint Aristotelés (*De anima* 71, 26–72, 5; 92, 2–93, 24; *in Sens.* 10, 12–26). Nagyon fontos ugyanakkor hangsúlyozni, hogy Plótinus platonista keretbe helyezi az eredeti aristoteléanus gondolatot: az érzékelés nem az élőlénynek mint kompozitumnak kell önmaga fenntartásához, hanem a léleknek a test fenntartásához.
- 8 III. 6. 1, 1 skk.; IV. 3. 3, 21–24; IV. 3. 26, 1–9; IV. 4. 22, 30–33; IV. 6. 2, 16–18. A megkülönböztetéshez és a lélek ítéletéhez mint tulajdonképpeni érzékeléshez lásd Emilsson 1988, 121–125, 141–145; Caluori 2015, 157 skk., Hutchinson 2018, 90–93. Arról a problémáról, hogy az ítélet a lélek különböző képességeihez is köthető, lásd Chiaradonna 2012, 200–204.
- 9 Emilsson nyomán a legtöbb esetben (meggyőzően), hogy Plótinus érzékelélmélete realista: a lélek az ítéletet nem az affekcióról hozza, hanem az affekció révén a külső tárgyról (tehát ez az, ami tudatosul a lélekben). Ehhez lásd Emilsson 1988, 143–145; Chiaradonna 2012, 194–195; Hutchinson 2018, 90–91.
- 10 IV. 4. 25, 13–14.
- 11 IV. 4. 30, 1–3.
- 12 A közeljövőben *Deo volente* majd megteszem.
- 13 IV. 4. 32. Az elmélet Platónra megy vissza (*Tim.* 30d1–31a1), de a sztoikusok is átveszik (pl. SVF II, 633–634). A kozmikus élőlény és szimpátia sztoikus háttéréről Plótinostól lásd Graeser 1972, 70–71.
- 14 IV. 4. 42, 1–8.
- 15 IV. 4. 22, 1–5.
- 16 Az ellentmondásban lévő passzusok: *Tim.* 36e és *Tim.* 40c2–3.
- 17 IV. 4. 22, 14–18.
- 18 IV. 4. 22, 20–27.
- 19 ἀλλὰ τὸ αἰσθάνεσθαι πῶς; πῶς γὰρ καὶ τὰ ἄστρον (IV. 4. 22, 27–28);
- 20 τίνα οὖν <τὰ> [Theiler] παθήματα γῆς, καὶ τίνων αἱ κρίσεις (IV. 4. 22, 32–33);
- 21 A IV. 3 – IV. 5 egésze – címéhez híven – különböző, sokszor egész rendszert alkotó nehézségek, azaz aporiák szerint szerveződik: az egyik aporia következik a másikból, és ezek sora adja ki a mű gondolatmenetét. A plótinosi aporiák remek elemzését adja Karmanolis 2018 (a IV. 3 – IV. 5-ről: 253 skk.).
- 22 IV. 4. 7–8.
- 23 γίνονται δὲ εὐχῶν γνώσεις κατὰ οἷον σύναψιν καὶ κατὰ τοιάνδε σχέσιν ἐναρμοζομένων, καὶ αἱ ποιήσεις οὕτως· καὶ ἐν ταῖς μάγων τέχναις εἰς τὸ συναφεῖς πᾶν· ταῦτα δὲ δυνάμεσιν ἐπομέναις συμπαθῶς (IV. 4. 26, 1–4).
- 24 Először Kleist vetette föl, hogy ezt a részt törölni kellene, mint ami nem volt eredetileg a szövegben. Szerinte Plótinus az égitestek érzékelésének a IV. 4. 30-ban felvetett problémájára a szimpátiát még nem említett, új megoldásként vezeti be; a szöveget így a Föld érzékelésével kéne folytatni, ahol a nyitókérdés (εἰ δὲ τοῦτο, διὰ τί οὐ καὶ τὴν γῆν αἰσθάνεσθαι δώσομεν; IV. 4. 26, 5–6) feltétele az égitestek érzékelésére utal vissza, lásd Kleist 1883, 96–97. Müller, Kleistot idézve csak nem teljesen, ugyancsak a törlést fogadja el, lásd Müller 1915, 47. Henry és Schwyzert megtartja a szöveget, mivel Plótinus saját utólagos betoldása valószínűtlen, ráadásul szerintük a IV. 4. 30, 3, de már a IV. 4. 26, 14 skk. (ez utóbbit Kleist egyébként hasonlóképpen törli) is arra mutat, hogy Plótinus a téma egy korábbi említésére gondol. Emellett szerintük, ha figyelembe vesszük a Föld érzékelését bevezető szakaszt, a törlés esetén az ottani feltétel az emlékezetre utalna, ami nem lenne logikus; a feltétel helyett a szimpatetikus érzékelésre utal, amely a 26. fejezetben a Föld érzékelését is leírja. Harder ellenében Beutler és Theiler is a szöveg megtartását fogadja el, lásd HBT *ad loc.*
- 25 εἰ δὲ τοῦτο, διὰ τί οὐ καὶ τὴν γῆν αἰσθάνεσθαι δώσομεν (IV. 4. 26, 5–6);
- 26 Kalligas 2023, 98. A hozzánk való hasonlítás kapcsán Kalligas az *Epinomis* egy helyére utal (*Epin.* 986c5–d4), amit nem értem, hogy miért tesz: az ott szereplő Athéni éppen arról beszél, hogy milyen csodálattal és pozitív érzéssel jár az égi jelenségek megfigyelése.
- 27 Steel 2009, 267–270.
- 28 Caluori 2015, 125–128; 132–133.
- 29 Ehhez lásd HBT IIb, 523–524. Ez az álláspont valójában a saját rekonstrukcióm: mind Henryt és Schwyzert, mind Beutlert és Theilert nem a Föld érzékelése érdekli, hanem szövegkritikai kérdések, mindenekelőtt az, hogy a már említett összefoglaló szakasz megtartása mellett érveljenek. Ugyanakkor úgy gondolom, hogy az az érvük, hogy a Föld érzékelését tárgyaló passzus kezdetén „ha ez így van” (εἰ δὲ τοῦτο, IV. 4. 26, 5) szorosan az összefoglaló szakaszra utal, és ezáltal a szimpátia általi érzékelésre, mégis lehetővé teszi, hogy részletesebb koherens álláspontot alkossunk meg.

- 30 A méltányosság kedvéért ugyanakkor fontos megjegyeznünk, hogy tanulmányának a fő témája Proklos, és Plótinosz csak mint a proklosi felfogás előzménye érdekli Steelt.
- 31 κωλύει δ' οὐδὲν καὶ διὰ τοῦτο τὸ αἰσθάνεσθαι γίνεσθαι, ἵνα εὖ τίθοιτο τὰ πρὸς ἀνθρώπους, ὅσον εἰς αὐτὴν τὰ ἀνθρώπων ἀνάκειται – εὖ τίθοιτο δὲ οἷον συμπαθῶς – καὶ ἀκούειν δὲ εὐχομένων καὶ ἐπινεύειν εὐχαῖς οὐχ ὅν ἡμεῖς τρόπον, καὶ ταῖς ἄλλαις αἰσθήσεσι παθητὴν εἶναι πρὸς αὐτήν. (A tanulmányban szereplő fordítások a sajátjaim – G. Á.)
- 32 IV. 4. 32, 39–44.
- 33 ταῦτα δὲ δυνάμειν ἐπομέναις συμπαθῶς (IV. 4. 26, 4). Feltehetően ezért is akarta a bevezetővel együtt Kleist törölni a 14–15. sorban lévő közbeszúrás (εὖ τίθοιτο δὲ οἷον συμπαθῶς), Kleist 1883, 97.
- 34 Amint azt már megjegyeztem, az érzékelés célokságában Plótinosz az arisztotelianus érzékeléelméletre épít, amelyben a legalapvetőbb érzék a tapintás, és ehhez szorosan kapcsolódik az ízlelés: az első az élőlény védekezéséhez, a másik pedig a táplálkozásához kötődik (Aristotelész *DA* 12. 434b10–22, aphrodisiasi Alexandros *DA* 59, 20–21; 93, 3–5). Ezzel szemben Plótinosz – a kevés erre vonatkozó szöveghelyen – a szaglást és az ízlelést köti össze. A IV. 4. 25, 11–13-ban ezeknek az érzékeknek ugyanaz a tárgya, a nedvek (χυμῶν), hasonlóan a fenti passzushoz; a IV. 6. 2, 16–18-ban pedig Plótinosz a működésükben állapít meg azonosságot, szembeállítva őket a látással és a hallással. (A két érzék közeli kapcsolatát egyébként a tapasztalatunk is megerősíti.) Ez alapján úgy gondolom, hogy bár a kérdés után csak az egyikről ír Plótinosz, nyugodtan vonatkoztathatjuk mindkettőre.
- 35 Az arisztotelési *analogon* gondolata általános a biológiai és a fiziológiai műveiben. Azok az állatok, amelyek csak többletben (καθ' ὑπεροχήν) különböznek egymástól, egy csoportba tartoznak, de amelyek (egymás között) analógiával rendelkeznek (ὅσα δ' ἔχει τὸ ἀνάλογον), azok különböző csoportba tartoznak. Az elsőre példák a madarak, amelyeknél a tollak csak hosszban térnek el, míg másodikkra a madarak és a halak: a madarak tollának a halaknál a pikkely felel meg. Az *analogon* ugyanakkor sok esetben ugyanaz, például a láb a mozgás szerveként szolgál a vértelen és a vérrel rendelkező állatoknál is (*PA* I. 4. 644a12–23, még lásd *PA* I. 5. 645b3–b22). Talán a legfontosabb példa az *analogon* az állatoknál, hogy a vérrel nem rendelkező állatokban is található valami, ami megfelel a vérnek mint végső tápláléknak és a szívnek mint központi szervnek, ahonnan az érzékelés kezdetét veszi (például *Juv.* 468b28–469a2, 469b3–b17; *PA* II.1. 647a24–a33).
- 36 I. 6. 9, 31; II. 4. 5, 10; V. 5. 7, 22–30; VI. 7. 1, 2.
- 37 IV. 4. 24, 36–39.
- 38 IV. 4. 27, 11–17.
- 39 ἀναπεμπομένης ἐπὶ τὸ ἡγούμενον τῆς αἰσθήσεως, IV. 4. 26, 7–8.
- 40 διὰ τοῦτο δεῖσει τοῖς ἄστροις [...] οὕτε αἰσθήσεων ἀναπεμπομένων, IV. 4. 42, 1–3.
- 41 Például I. 4. 9–11; IV. 3. 31, 14–15; IV. 4. 25, 5–7; IV. 9. 5, 14–15.
- 42 IV. 9. 2, 13–18.
- 43 IV. 4. 31, 48–58.
- 44 IV. 9. 3, 1–9.
- 45 IV. 3. 8, 1–4. A szimpátia fenti értelmeinek az elkülönítéséről részletesebben, lásd Emilsson 2015, 40–43.
- 46 καίτοι ἡ γῆ ποικιλωτέρων καὶ ἐκ πάντων τῶν σωμάτων IV. 4. 22, 24–25.
- 47 II. 1. 5, 10–11; IV. 8. 2, 6–10.
- 48 τὰ γεωδέστερα σώματα (IV. 3. 15, 1 skk.); τὸ γεηρόν (II. 2. 2, 18–19; IV. 3. 17, 6–8).
- 49 II.1.3, 2–12.
- 50 Lovelock több formában adta elő az elméletét, legismertebb összefoglalását lásd Lovelock 1987. Dillon és Blumenthal is felhívja a Föld tapintása kapcsán a figyelmet arra a hasonlóságra, amely Plótinosz leírása és Lovelock elmélete között fennáll, de nem köti össze a szublanáris szféra fluxusával, lásd Dillon–Blumenthal 2015, 403–404. Baltzly részletesen összehasonlítja Lovelock Gaia-elméletét és Proklos kozmoszának az önérzékelését. Proklosnál a kozmosz önérzékelése statikus, mivel az ugyancsak statikus intelligibilis megismerést imitálva az érzékelhető dolgok lényegét ragadja meg. Lovelock Gaiája kibernetikus rendszerként monitorozza a dolgok állását és hat rájuk, hogy elérje az optimális állapotot, ez a folyamat pedig dinamikusnak tekinthető. (Baltzly ezt a monitorozást nevezi érzékelésnek, mivel egy intencionális állapotként írható le – amennyiben egy Dretske vagy Dennett által képviselt elméletet fogadunk el, ahol az intencionalitás megelőzi a tudatosságot.) Részletesen lásd Baltzly 2009, 278–284. Ugyanakkor más szempontból közelebb áll Lovelock elképzeléséhez a plótinosi Föld érzékelése, mivel szublanáris testként folyamatos változásnak van kitéve, így ténylegesen fenn kell tartania egy optimális állapotot. Azonban Dillon–Blumenthal párhuzamával szemben én csak a homeosztázis fenntartását illetően beszélnék a két elmélet párhuzamáról. Míg a plótinosi Föld egy valódi élőlény tudatos érzékeléssel (ráadásul értelemmel is rendelkezik), addig Lovelock hangsúlyozza, hogy Gaia a bioszféra önszabályozó egysége, amely kiterjed a fizikai és kémiai környezet szabályozására is, de nem egy élőlény, még akkor sem, ha sokszor így beszél róla.
- 51 Kleist hasonló következtetésre jut, mint én, amikor azt állítja, hogy a Föld érzékelése arra a célra irányul, hogy rólunk, emberekről gondoskodjon, lásd Kleist 1883, 97. Viszont amennyire látom, Kleist nem foglalkozik azzal, hogy a Földnek ez a gondoskodása saját magára is irányul, ahogy azzal sem, hogy miként tekinthető akkor a Föld lelke továbbra is isteni léleknek.
- 52 *Tim.* 40b8–c3.
- 53 IV. 4. 22, 8–9.
- 54 A Földanya képzetének a részletesebb tárgyalásához a görög és a római kultúrában, lásd Dieterich 1915.
- 55 καὶ δὴ καὶ νοεῖν ψυχὴν οὐ φαύλου σώματος εἶναι, ὥστε καὶ θεὸν εἶναι πάντως γὰρ καὶ ἀγαθὴν δεῖ αἰετὴν ψυχὴν εἶναι (IV. 4. 26, 29–31).
- 56 εἶτα τὴν τοῦ αἰσθητικοῦ φύσιν οὐκέτι τῷ σώματι συμπεφυρμένην, [*Phaed.* 66b5] ἐποχουμένην δέ [...].
- 57 *Phaed.* 65b9 skk.
- 58 ἕως ἂν [...] συμπεφυρμένη ᾖ ἡμῶν ἢ ψυχῇ μετὰ τοιούτου κακοῦ (*Phaed.* 66b5–6).
- 59 IV. 8. 2, 42 skk.
- 60 Jelen tanulmányban nincs lehetőség arra, hogy részletesen tárgyaljam a vágy (és a vele nagyjából párhuzamba állítható indulat) plótinosi elméletét, a legkimerítőbb elemzése Emilssonnál található (1998, 342–350). A témához még lásd Karfik 2014, 121–122; Noble 2016, 266–272; Hutchinson 2018, 80–81.
- 61 IV. 4. 20, 3–20.
- 62 IV. 4. 20, 29–33.
- 63 IV. 4. 20, 17–19; 28–31.
- 64 Noble szerint is a testhez tartozik az elő-vágy, míg a teljes értékű vágy a természethez tartozik (Noble 2016, 270–271).
- 65 A szöveg alapján elsőre úgy tűnik, hogy a vágy természet általi artikulációja és az érzékelés két eltérő folyamat (ez Emilsson álláspontja), azonban valószínűbbnek vélem, hogy ez ugyanannak a folyamatnak a két oldala (a vágy artikulálásával együtt jár annak érzékelése is), részletesebben lásd Emilsson 1998, 346–347; Guba 2024, 10–11.
- 66 IV. 4. 20, 29–36.
- 67 A kifejezés összesen háromszor szerepel az *Enneasok*ban: a fenti két passzus mellett még az I. 6. 5, 34-ben találkozunk vele.
- 68 ἡ ἐπειδὴ κακὴ μὲν ἐστὶν ἡ ψυχὴ συμπεφυρμένη τῷ σώματι καὶ ὁμοπαθὴς γινομένη αὐτῷ καὶ πάντα συνδοξάζουσα (I. 2. 3, 11–13).
- 69 I. 2. 5, 1–24.

- 70 Ennyiben tehát egyetértek Kalligasszal, amikor a Földet együtt-
érzéstől mentes szemlélként írja le.
- 71 IV. 4. 27, 15–17.
- 72 Caluori talán legjobb érve álláspontja mellett, hogy Plótinus az
aporia elején valóban egymás mellé helyezi az égitestek és a Föld
lelkét (IV. 4. 22, 9; 19–28; 39–41). Azonban szerintem még ez sem
mutatja meggyőzően, hogy a Föld lelke az égitestekhez hasonlóan
nem érzékel. A közös említések egy aporetikus részben találhatók
és arra vonatkoznak, hogy a Föld is élőlénynek tekinthető, amely-
nek saját lelke van – ami viszont kérdéses lesz, az az érzékelésük.

Amit a 25. fejezettől kezdődő konstruktív részben olvashatunk, in-
kább azt erősíti meg, hogy az isteni lelkek érzékelése nem ugyan-
úgy van leírva: a Világlélek egyáltalán nem érzékel, az égitestek
csak *kata symbebékos* látnak és hallnak (amiről később kiderül,
hogy ugyanúgy nem érzékelés, mint a Világléleké), a Föld pedig
valóban mind az öt érzékét használja, de a testtel nem összekeve-
redve.

- 73 Az öröklött konglomerátum fogalmáról és arról, hogy miként be-
folyásolhatja az antik filozófusokat, lásd Murray 1946, 55–86;
Dodds 2002, 143 skk.

Bibliográfia

Fordítások, szövegkiadások

- Harder, R. – Beutler, R. – Theiler, W. (szerk.) 1956–1971. *Plotinus
Schriften*. (6 Bände in 12 Teilbänden) Hamburg. (HBT)
- Henry, P. – Schwyzer, H.-R. (szerk.) 1951–1973. *Plotini Opera I–III*.
Paris–Bruxelles. (editio maior)
- Henry, P. – Schwyzer, H.-R. (szerk.) 1964–1983. *Plotini Opera I–III*.
Oxford. (editio minor)

Szakirodalom

- Baltzly, D. 2009. „Gaia Gets to Know Herself: Proclus on the World’s
Self-Perception”: *Phronesis* 54/3, 261–285. <https://doi.org/10.1163/156852809X441331>
- Caluori, D. 2005. „The Essential Functions of a Plotinian Soul”: *Rhi-
zai* 2, 75–93.
- Caluori, D. 2015. *Plotinus on the Soul*. Cambridge. <https://doi.org/10.1017/CBO9781316226681>
- Dietrich, A. 1915. *Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion*
(2. kiad.). Leipzig–Berlin.
- Dillon, J. M – Blumenthal, H. J. 2015. *Plotinus: Ennead IV.3 –
IV.4.29. Problems Concerning the Soul. Translation, Introduction,
Commentary*. Las Vegas – Zurich – Athens, 2015.
- Dodds, E. R. 2002. *A görögség és az irracionális*. Ford. Hajdu P.
Budapest (eredetileg: *The Greeks and the Irrational*. Berkeley,
1951). <https://doi.org/10.1525/9780520931275>
- Emilsson, E. K. 1988. *Plotinus on Sense-Perception: A Philosophical
Study*. Cambridge. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511720017>
- Emilsson, E. K. 1998. „Plotinus on Emotions”: J. Sihvla – T. Engberg-
Pedersen (szerk.): *The Emotions in Hellenistic Philosophy*. Dord-
recht, 339–363. https://doi.org/10.1007/978-94-015-9082-2_12
- Emilsson, E. K. 2015. „Plotinus on Sympatheia”: E. Schliesser (szerk.):
Sympathy: A History. Oxford, 36–60. [https://doi.org/10.1093/acp-
rof:oso/9780199928873.003.0003](https://doi.org/10.1093/acp-
rof:oso/9780199928873.003.0003)

- Guba, Á. 2024. „Problems of the lower soul in Plotinus: Defining
its powers and its origin”: *Acta Antiqua* 64/1, 3–25. <https://doi.org/10.1556/068.2024.00134>
- Graeser, A. 1972. *Plotinus and the Stoics*. Leiden. <https://doi.org/10.1163/9789004320437>
- Hutchinson, D. M. 2018. *Plotinus on Consciousness*. Cambridge.
<https://doi.org/10.1017/9781108344104>
- Kalligas, P. 2023. *The Enneads of Plotinus. A Commentary. Volume 2*.
Transl. by N. Koutras. Princeton–Oxford. [https://doi.org/10.23943/
princeton/9780691158266.001.0001](https://doi.org/10.23943/
princeton/9780691158266.001.0001)
- Kleist, H. v. 1883. *Plotinische Studien*. Heidelberg.
- Lovelock, J. E. 1987. *Gaia. A földi élet egy új nézőpontból*. Ford. ifj.
Árkos A. Budapest (eredetileg: *Gaia. A New Look at Life on Earth*.
Oxford, 1979).
- Murray, G. 1946. „Prolegomena to the Study of Ancient Philosophy”:
G. Murray: *Greek Studies*. Oxford, 65–86.
- Müller, H. F. 1915. „Glosse und Dittographien in den *Enneaden*
des Plotinos”: *Rheinisches Museum für Philologie* 70, 42–55.
- Noble, C. I. 2016. „Plotinus’ Unaffected Soul”: *Oxford Studies in
Ancient Philosophy* 51, 231–281. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198795797.003.0007>
- Song, E. 2009a. *Aufstieg und Abstieg der Seele. Diesseitigkeit und
Jenseitigkeit in Plotins Ethik der Sorge*. Göttingen. <https://doi.org/10.13109/9783666252907>
- Song, E. 2009b. „Die Providentielle Sorge der Seele um den Kör-
per bei Plotin”: *Philologus* 153, 159–172. [https://doi.org/10.1524/
phil.2009.0010](https://doi.org/10.1524/
phil.2009.0010)
- Steel, C. 2009. „The Divine Earth: Proclus on *Timaeus* 40BC”: R.
Chiaradonna. – F. Trabattoni (szerk.): *Physics and Philosophy of
Nature in Greek Neoplatonism*. Leiden–Boston, 279–281. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004173804.i-322.68>

Szántó Zsuzsanna egyiptológus, a Debreceni Egyetem, Klasszika-filológiai és Ókortörténeti Tanszékének tanársegédje. Kutatási területei: görög-római kori Egyiptom, hellénisztikus judaizmus, papyrológia.

E-mail: szanto.zsuzsanna@arts.unideb.hu

ORCID: 0009-0002-7457-6777

Absztrakt: A hellénisztikus világ egyik legnagyobb zsidó közössége Egyiptomban alakult ki. E zsidó közösség megismerését a történetírói forrásokon kívül nagyban segítik a folyamatosan publikálásra kerülő papyrológiai források. A papiruszokon és osztrakonokon fennmaradt szövegekben a görög nyelv mellett egyéb nyelvek (arámi, héber, démotikus) is megjelennek, aminek köszönhetően még árnyaltabb kép bontakozik ki az egyiptomi zsidókról. A társadalom több rétegében jelen voltak, találunk közöttük birtokkal rendelkező katonákat, kézműveseket és földművelő parasztokat is. Jelen tanulmányban a zsidók banki szférában betöltött szerepét vizsgálom a hellénisztikus kori Egyiptomban. A ptolemaida dinasztia által létrehozott bankok egy rendkívül szigorúan ellenőrzött és szabályozott rendszert alkottak, amely elsősorban az állam érdekeit szolgálta, és a lehető legkisebb teret engedte az egyéni ambíciók érvényesülésének. A banki rendszerben vezető szerep jellemzően csak a görögöknek jutott. A rendelkezése álló papyrológiai források alapján arra keresem a választ, hogy a zsidók, mint a görögökkel együtt érkező bevándorlók, milyen helyzetben voltak, és milyen szerepet töltöttek be a ptolemaida bankok világában.

Kulcsszavak: zsidó, bank, adó, ptolemaida, osztrakon

DOI: <https://doi.org/10.63872/QIRI2483>

Zsidók a ptolemaida bankok világában

Szántó Zsuzsanna

A multikulturális ptolemaida társadalom egyik legjelentősebb etnikai kisebbségét a zsidók alkották. Tekintve, hogy nagy részük a makedón hódítókkal együtt érkezett Egyiptomba a Ptolemaios kor elején, előkelő helyet foglaltak el az ország hellénisztikus társadalmában.¹ Hasonlóan a többi görögül beszélő, idegen eredetű, a Ptolemaida-dinasztia szolgálatában álló etnikai kisebbséghez, a társadalom felső rétegéhez, az ún. „hellének” csoportjához tartoztak.²

A zsidók előkelő társadalmi helyzetét figyelembe véve nem meglepő, hogy mind a katonai, mind a civil szférában lehetőségük volt karrier építésére és magasabb pozíciók betöltésére. Nem volt ez másként a banki szektorban sem, és jelen tanulmány azt a kérdést járja körbe, hogy pontosan milyen szerepet töltöttek be a zsidók az egyiptomi bankok világában. A kutatók hagyományosan eltúlozták a zsidók szerepét ebben az ágazatban. A középkorban kialakult negatív sztereotípiához köthető az a feltételezés, hogy a zsidók korábban is részt vettek a kereskedelemben és a pénzkölcsönzésben. Az, hogy a középkorban a zsidóknak voltak bizonyos foglalkozási preferenciáik, minden bizonnyal igaz, de ennek az volt az oka, hogy számos korlátozással szembesültek. Egyrészt kizárták őket a kereskedelemből és a kézművességből, aminek eredményeként akkor marginálisnak számító foglalkozásokba (például adó- és bérleti díjbeszedés, pénzkölcsönzés) kényszerültek. Másrészt a keresztény tanítás bűnösnek tartotta a pénzkölcsönzést, ezért a keresztények kerültek az ezzel kapcsolatos foglalkozásokat, a zsidók pedig betöltötték ezt a vákumot.³ Helytelen azonban visszavetíteni a zsidók középkori helyzetét az ókori viszonyokra, és ennek tisztázása érdekében papyrológiai forrásokat fogunk tanulmányozni.

A papiruszon fennmaradt szövegekben számos zsidóval találkoztunk. Hogy mi alapján tekinthetünk valakit zsidónak, arra a *Corpus Papyrorum Judaicarum* szerkesztői kidolgoztak egy feltételrendszert, amely alapján összeállították a zsidókkal kapcsolatos papyrológiai források gyűjteményét.⁴ A bankokra vonatkozó források között tizenkilenc szöveg van, amely összesen tizenhat zsidó személyt említ különböző funkcióban. Ez nem egy bőséges forráscsoport, arra azonban lehetőséget kínál, hogy bizonyos tendenciákat megállapítsunk.

1. táblázat: Zsidók a ptolemaida bankrendszerben

	<i>Személy</i>	<i>Szöveg</i>	<i>Funkció</i>
1.	Abiétos	<i>O.Bodl.</i> I 46 = <i>CPJ</i> I 48 (Kr. e. 171/170, Diospolis Magna)	adóbérlő
2.	Aristomenés, Iosepis fia	a; <i>O.Strassb.</i> I 10 = <i>CPJ</i> I 49 (Kr. e. 161. május 4, Diospolis Magna) b; <i>SB XX</i> 14976 = <i>CPJ</i> IV 543b (Kr. e. 161. március 29, Diospolis Magna)	adóbérlő
3.	Abramos	<i>O.Bodl.</i> I 49 = <i>CPJ</i> I 50 (Kr. e. 165. szeptember 10, Diospolis Magna)	adóbérlő
4.	Simón, Iazaros fia	a; <i>O.Wilck.</i> 337 = <i>CPJ</i> I 61 (Kr. e. 154. szeptember 14, Diospolis Magna) b; <i>O.Wilck.</i> 339 = <i>CPJ</i> I 62 (Kr. e. 153. december 2, Diospolis Magna) c; <i>O.Wilck.</i> 340 = <i>CPJ</i> I 63 (Kr. e. 152. március 27, Diospolis Magna) d; <i>O.Wilck.</i> 1233 = <i>CPJ</i> I 107 (Kr. e. 154/3, talán Diospolis Magna)	adóbérlő
5.	Sambathaios, Solloumis fia	a; <i>O.Bodl.</i> I 60 = <i>CPJ</i> I 64 (Kr. e. 153. szeptember 24, Diospolis Magna) b; <i>O.Ashm.</i> 2 = <i>CPJ</i> I 104 (Kr. e. 156. július 27, Felső-Egyiptom)	adóbérlő
6.	Abiétos ⁵	<i>O.Wilck.</i> 334 = <i>CPJ</i> I 66 (Kr. e. 155. november 23 vagy Kr. e. 144. november 20, Diospolis Magna)	adóbérlő
7.	Abiétés	<i>O.Bodl.</i> I 118 = <i>CPJ</i> I 105 (Kr. e. 155 vagy 144, Felső-Egyiptom)	adóbérlő
8.	Abétés	<i>O.Camp. inv.</i> 1925.103 = <i>CPJ</i> IV 550 (Kr. e. 94. július 14 vagy Kr. e. 51. július 5, Diospolis Magna)	adóbérlő
9.	Iaeirés	<i>O.Wilck.</i> 1231 = <i>CPJ</i> I 109 (Kr. e. 3–1. század, Felső-Egyiptom)	adófizető
10.	Shimeon	<i>TAD D8.13</i> = <i>CPJ</i> IV 522 (Kr. e. 252. március 23, Apollinopolis Magna)	adófizető
11.	Taeze, Shabtai lánya	<i>O.Dem.Wien inv.</i> 284 = <i>CPJ</i> IV 523 (Kr. e. 253. július 20, Kr. e. 243. július 16, Apollinopolis Magna)	adófizető
12.	Shabtai	<i>O.Dem.Wien inv.</i> 284 = <i>CPJ</i> IV 523 (Kr. e. 253. július 20, Kr. e. 243. július 16, Apollinopolis Magna)	adófizető
13.	Tapoueris, Shabtai felesége	a; <i>O.Dem.Wien inv.</i> 284 = <i>CPJ</i> IV 523 (Kr. e. 253. július 20, Kr. e. 243. július 16, Apollinopolis Magna) b; <i>O.Dem.Wien inv.</i> 129 = <i>CPJ</i> IV 524 (Kr. e. 244. július 29, Apollinopolis Magna)	adófizető
14.	Aggaaios	<i>O.Ont.Mus.</i> II 74 = <i>CPJ</i> IV 551 (Kr. e. 3–1. század, Diospolis Magna)	adófizető
15.	Abdious, Karouris fia	<i>O.Wilck.</i> 1516 = <i>CPJ</i> I 65 (Kr. e. 151. június 20, Diospolis Magna)	banki alkalmazott
16.	Ioseph, az írnek	a; <i>TAD D8.13</i> = <i>CPJ</i> IV 522 (Kr. e. 252. március 23, Apollinopolis Magna) b; <i>O.Dem.Wien inv.</i> 284 = <i>CPJ</i> IV 523 (Kr. e. 253. július 20, Kr. e. 243. július 16, Apollinopolis Magna)	írnek

A bankok megjelenése Egyiptomban

A bankok kialakulása szorosan összefügg a pénz elterjedésével. Egyiptomban ugyan a nemesfémek (arany, ezüst) értékkel bíró fizetőeszközök voltak már a Harmadik Átmeneti Kor idején (Kr. e. 1070–716), a pénz mint nominális értékkel bíró fizetőeszköz megjelenése a görögökhöz köthető. A legkorábbi Egyiptomban talált pénzérmék nagyrészt görög, főleg athéni tetradrachmák a Kr. e. 6. századból.⁶ A görög kereskedők magánbankárként kezdték tevékenységüket.⁷ E kezdeti magánbankokról igen csekély forrással rendelkezünk, az azonban egyértelmű egy könyvelési jegyzék alapján, hogy minden alapvető banki funkciót elláttak: pénzellenőrzés, banki betétek kezelése, kölcsön biztosítása.⁸ Szélesebb elterjedésük mégsem történt meg, mert II. Ptolemaios Philadelphos (Kr. e. 285–246) beleavatkozott ebbe a folyamatba. Állam- és gazdaságsszervező munkásságának ékes bizonyítéka a „Revenue Laws” néven ismert papirusz Kr. e. 259-ből.⁹ Ez alapján tudjuk, hogy az uralkodó az egész banki szektort állami irányítás alá vonta, mégpedig úgy, hogy pénzváltási monopóliumot intézményesített olyan bankok számára, amelyeket bérbe adott.¹⁰ Ezzel ellehetetlenítette a magánbankok működését, és ettől kezdve csak azok a bankok rendelkeztek pénzellenőrzési és pénzváltási joggal, amelyek megvásárolták erre a jogot. Ezek a monopólium- vagy koncessziós bankok a forrásokban ugyanúgy τράπεζα néven jelennek meg.

Miért kellett pénz váltani? Egyrészt, mert a Ptolemaiosok kialakították Egyiptom saját pénzrendszerét, és bár a sztenderd pénzegység az ezüst tetradrachma volt, az athéni 17.3 gramm ezüst helyett csak 14.3 grammot tartalmazott.¹¹ Ezért a külföldről érkező pénzeket mind be kellett váltani az alexandriai bankokban. Másrészt az ezüst mellett bronzérméket is elkezdtek verni, melyek névlegesen az ezüst tetradrachma váltópénzei voltak, valójában azonban külön pénzrendszert alkottak, mert egyiket a másikra csak ezekben a bérbe adott bankokban lehetett átváltani. Az átváltásért pedig díjat (ἀλλαγή) számoltak fel.¹² A pénzváltás volt tehát a bérbe adott bankok legfontosabb funkciója, és virágkoruk mindaddig tartott, amíg nagy hasznuk volt a két különböző pénzrendszerből. Kr. e. 210 körül azonban IV. Ptolemaios Philopatör a bronz drachmát tette meg új sztenderd fizetőeszközzé. Ettől kezdve bár az ezüstpénz ugyanúgy létezett, a bankok pénzváltásából adódó haszna igencsak megcsappant. A bankbérletre való kedv pedig olyannyira alábbhagyott, hogy a bérbe adott bankok a Kr. e. 3. század végén eltűnnek a forrásokból, a magánbankárok és a magánbankok viszont ismét megjelennek κολλυβιστικὴ τράπεζα néven.¹³

Szintén II. Ptolemaios Philadelphoshoz köthető egy másik típusú bank, a királyi bank (βασιλικὴ τράπεζα) megjelenése. Legkorábbi említésük Kr. e. 265-ből származik.¹⁴ Maga az intézmény ptolemaida találmány volt, a modell azonban régi, mégpedig a klasszikus görög világban már korábban létező közbank (δημοσία τράπεζα).¹⁵ A különbség abból adódott,

hogy a görög modellt egy nagy területű államra kellett alkalmazni, így egész hálózatot hoztak létre belőle.¹⁶ Ezt a bankrendszert az állam kizárólag saját céljaira használta. A királyi bankok legfontosabb funkciója az állami pénzügyek begyűjtése és az állami kiadások kiutalása volt, tehát egyfajta államkasszaként működtek.¹⁷ A jövedelmek közül a legjelentősebbnek az adók, a monopóliumok (olaj, sör, só, lenvászon), illetve az állami földek bérbeadásából származó haszon számított. Minden pénzben beszedett adónak a királyi bankokba vezetett az útja akár közvetlenül, akár a kisebb pénztárakon keresztül.

Zsidó bankárok?

Victor Tcherikover, a *Corpus Papyrorum Judaicarum* első három kötetének szerkesztője volt az első kutató, aki hangsúlyozta, hogy a zsidók szerepe az ókori bankok világában meglehetősen eltűnt. Rámutatott, hogy Calderini listája, amely a ptolemaida Egyiptom bankárjait gyűjtötte össze, egyáltalán nem említi zsidókat.¹⁸ Hasonló következtetésre jutott Bogaert is, aki számos tanulmányt szentelt a ptolemaida bankoknak és bankároknak.¹⁹ A mintegy kétszáz bankár (τραπεζίτης) között, akiket jelenleg szöveges forrásokból ismerünk, mindösszesen tizenhárom egyiptomi szerepel, zsidó egyáltalán nem.

A bankár pozíciójával járó felelősség nagy volt, és a Ptolemaida-dinasztia nem bízott ilyen jellegű feladatot akárkire. Főként a görög világból érkező bevándorlókat (makedónokat, trákokat stb.) nevezték ki bankároknak, legalábbis erre lehet következtetni a bankárok görög nevei alapján. Természetesen lehetséges, hogy egy-egy görög név zsidó személyt rejt, de erre – csupán a név alapján – nem fog fény derülni. Dositheost, a koptosi bank vezetőjét például a CPJI szerkesztői a neve alapján zsidónak tartották, mivel a Dositheos név népszerű volt a zsidók körében.²⁰ Ma már azonban elfogadott tény, hogy egy teoforikus görög név viselése még nem feltétlenül jelenti azt, hogy az illető zsidó volt.²¹

Egy másik személy, akiről feltételezték, hogy zsidó bankár volt, név szerint Abdious, Karouris fia, szintén egy adóbizonylatban szerepel.²² A bizonylatot Ptolemaios, a diospolisi királyi bank vezetője állította ki, akit más bizonylatok alapján is ismerünk. Ptolemaios neve alatt szerepel még Abdious aláírása is. Bár neve alapján valószínűleg zsidó volt, funkciója nem egyértelmű.²³ Wilcken szerint bankár volt, mert az aláírása szerepel a bank által kiállított bizonylaton.²⁴ Tcherikover bizonytalan volt ezen a téren, és megjegyezte, hogy Abdious neve valószínűleg nem állt kapcsolatban az osztrakon szövegével.²⁵ Véleményem szerint Abdious a bank egyik alkalmazottja volt, feltehetően Ptolemaios beosztottja. Kr. e. 139 előtt Diospolis Magna királyi bankjának csak egy vezetője volt, de az osztrakonokat néha két ember is aláírta, akik közül a második nem egy másik vezető, hanem egy tisztviselő (ellenőr/beosztott) volt. Jelenleg tehát egyetlen zsidó bankárt sem lehet azonosítani bizonyossággal a ptolemaida Egyiptom papyrológiai forrásaiban.

Zsidó adóbérlők

Az 1. táblázat alapján jól látszik, hogy ha zsidó bankárokról nem is tudunk, a bankrendszer alsóbb szintjein számos zsidóval találkozunk. Különböző funkciókban jelennek meg: adóbérlők, adófizetők vagy egyéb alkalmazottak. A ptolemaida uralkodók nemcsak a bankok intézményét hozták magukkal, hanem az adók beszedésének módját is. Görög modellre alapozva bevezették azt, hogy az adók beszedési jogát és kötelezettségét minden évben bérbe adták nyilvános licitálás alapján. Aki a legmagasabb összeget ajánlotta egy bizonyos adóért, az elnyerte az adott adó begyűjtésének jogát, és ő lett a felelős az adó összegének beszedéséért. Ha nem sikerült beszédenie az adót, az a saját vesztesége volt, az államnak ettől függetlenül be kellett szolgáltatnia a vállalt összeget. Ugyanilyen módon, ha a szükségesnél többet szedett be, a többlet a saját nyeresége lett. Elvileg bárkinek joga volt ajánlatot tenni egy adó megvásárlására, de a gyakorlatban az adóbérlőknek kezességet vagy jelzálogot kellett nyújtaniuk, azaz csak a vagyonos emberek tudtak adót bérelni.

Ez a rendszer hasonlóképpen működött máshol is a görög világban, de a ptolemaidák egy új elemet vezettek be: míg a görög városokban az adóbérlők (τελώναι) maguk szedték be az adót, Egyiptomban „csupán” felelősséget kellett vállalniuk az adott adó éves összegének beszedéséért. Vagyis az adóbérléssel garantálták az adó befizetését, de a gyakorlatban nem ők, hanem ún. adószedők (λογευταί) szedték be az adót beosztottjaikkal (ὕπηρέται), akik mind állami alkalmazottak voltak. Emellett az *oikonomos* (az államot képviselő gazdasági tisztviselő) ellenőrt is kinevezett. Az adóbérlők profitorientáltak voltak, így az ellenőrök beépítése az adószedés folyamatába nyilvánvalóan a nép érdekét szolgálta, mert így védve voltak az adószedők visszaéléseitől. Nem kizárólag magánszemélyek szedték tehát be az adót, hanem az adóbérlők túlkapásait megelőzendő az állami szektor is részt vett a folyamatban.²⁶ Az adószedők egyfajta kapcsolatot jelentettek az adóbérlők és a helyi lakosság között, és sok esetben több nyelven is beszéltek.

Az adóbefizetéseket adóbizonylatokon dokumentálták, amelyek rögzítették a fizetés részleteit: a dátumot, az adófizető nevét, a befizetett adó nevét és összegét, valamint bizonyos időszakokban a bank nevét és címét. Az adóbizonylatoknak több fajtája létezett. Egyrészt az adóbérlők, amikor befizettek egy-egy pénzösszeget a királyi bankba, mindig kaptak elismervényt. A befizetett összeg nagysága attól függött, hogy az adószedőknek mennyi adót sikerült beszédniük az adott hónapban. Másrészt, az adóbérlők maguk is állítottak ki bizonylatokat az adófizetőknek arról, hogy befizették nekik az adót. Ennek a többszintű rendszernek köszönhetően több ezer, főleg görög és démotikus nyelvű osztrakon maradt fent, amelyek lehetővé teszik az adómechanizmus rekonstrukcióját.

Ami a zsidók szerepvállalását illeti ebben a rendszerben, a jelenleg publikált források alapján nyolc zsidó adóbérlőt ismerünk: Abiétos a boradót bérelte társaival, akárcsak Aristomenés, Iosepis fia, Abramos a legelőadót, Simón, Iazaros fia a halászok adóját, Sambathaios, Solloumis fia az *apomoirá* adót, egy másik Abiétos a cipészek adóját, Abiétos a söradót, míg egy bizonyos Abiétos adójának neve bizonytalan.²⁷ Azt a tényt, hogy ők adóbérlők voltak, több érv alátámasztja. Először is, bizonyos esetekben az adóbérlők nem egyedül vállaltak

ták a felelősséget egy-egy adóért, hanem adóbérlő társaságok tagjaiként. Ez látható például Abiétos esetében, aki a társai-val együtt fizette be a boradót,²⁸ valamint egy másik Abiétos esetében is, aki Paionnal együtt szolgáltatotta be az adót.²⁹ Másodszor, az adóbérlők rendszeresen jártak a királyi bankokba, hogy befizessenek egy-egy összeget. Évente tehát egynél több nyugtát kaptak a bankoktól, míg az egyes adófizetők általában évente egyszer fizették be az adójukat. Ezt egyértelműen bizonyítja három osztrakon,³⁰ amelyeket Simónnak,³¹ a 25%-os halászsadó (τετρακίας ἀλιέων) bérlőjének állították ki a 28. és 29. évben. Ezeket a nyugtákat Ptolemaios, a diospolisi királyi bank vezetője írta, és nagyon eltérő összegeket tüntetnek fel: 2 *talanta* 3645 *drachma* a 28. évből (Kr. e. 154), 2140 *drachma* a 29. évből (Kr. e. 153) és 580 *drachma* szintén a 29. évből (Kr. e. 152). Egyértelmű tehát, hogy Simón minden befizetés után kapott nyugtát. Harmadszor, az adóbérlők által fizetett összegek (még a viszonylag kis összegek is) általában túl magasak ahhoz, hogy egyetlen adófizető adói legyenek: mint láttuk, Simón például egyszer 2 *talanta* 3645 *drachmát* fizetett, ami rendkívül nagy összeg. Példaként álljon itt az egyik bizonylat szövege, amelyet Ptolemaios bankár állított ki, és amely szerint Simón a diospolisi (thébai) bankba fizetett be a 25%-os halászsadó³² címén 2140 *drachmát*.

O. Wilck. II 339 = CPJ I 62 (Kr. e. 153, december 2, Diospolis Magna):³³

ἔτους κθ Ἀθῦρ δ. τέ(τακται) ἐπὶ τὴν {ἐπὶ
τὴν} ἐν Διὸς πό(λει) τῇ με(γάλη) τρά(πεζαν), ἐφ' ἧς
Πτολεμαῖος,
τετρακίας ἀλιέων κθ (ἔτους) Σίμων
οὗ ἀλ(λαγῇ) δισχιλίας ἑκατὸν τεσσα-
5 ράκοντα, οὗ ἀλ(λαγῇ) Βρμ. Πτ(ολεμαῖος) Βυξ.
Σίμων . . . νη. η.

Fordítás:

29. év, Hathyr 4. Simón befizetett
Diospolis Magna bankjába, melynek Ptolemaios
a vezetője,
a 25%-os halászsadóként a 29. évre
felárral kétezer-egyszáznegyven
drachmát, összesen felárral 2140. Ptolemaios, 2460.³⁴
Simón . . .

A fenti érveken túl néha abban a szerencsés helyzetben vagyunk, hogy egyéb dokumentummal is rendelkezünk, amely alátámasztja az adott személy adóbérlői pozícióját. Simón esete ezek közé tartozik, ugyanis megőrződött hozzá kapcsolódóan egy félhivatalos adóbizonylat, amelyet Simón állított ki egy adófizetőnek.³⁵ Ebben Simón, Iazaros fiának, a 25%-os halászsadó bérlőjének nevezi magát a 28. évre vonatkozóan. Kétségtelen, hogy ez ugyanaz a Simón, aki a 28. évben ugyanezt az adót fizette be a királyi banknak a fent említett három királyi banki bizonylat alapján.

O. Wilck. II 1233 = CPJ I 107 (Kr. e. 154/153, talán Diospolis Magna):³⁶

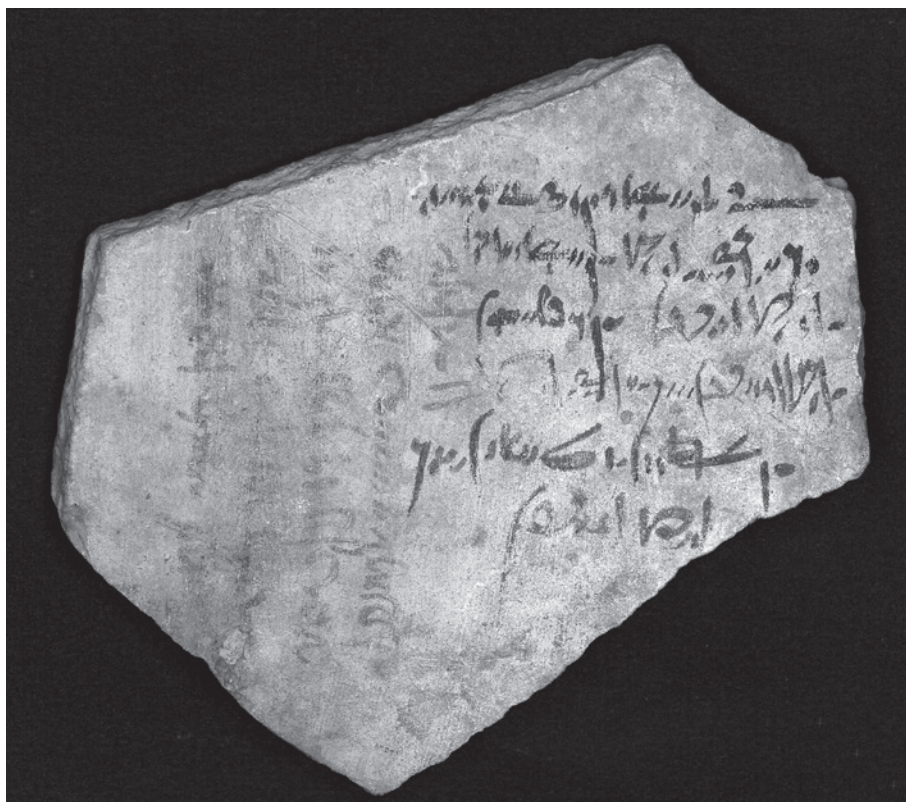
(2. k.) μετεῖλη(φα)	Átvettem.
(1. k.) Σίμων Ἰαζάρου ὁ ἐξε- ληφὼς τὴν τετάρτην τῶν ἀλιέων εἰς τὸ κη (ἔτος)	Simón, Iazaros fia, a 25%-os halászsadó bérlője a 28. évben,
5 Μεσοῦρει χα(ίρειν). ἔχω παρὰ σοῦ εἰς τὸ τέλος σοῦ καὶ τῶν υἱῶν ἐν τῷ Τῦβι μ(ηνί) χα(λκοῦ) τετρα χισχιλίας (γίνονται) Δ. ἔγραψεν Δελλοῦς Σίμωνος	Mesoerisnek, üdvözlét. Kaptam tőled a saját és fiaid adójaként Tybi hónapban, négyezer bronz drachmát, (összesen) 4000. Írta Dellous Simón
10 ἀξιῶσαντος διὰ μὴ εἰδέναι αὐτὸν γρά(μματα).	kérésére, mert ő nem ismeri a betűket.

Ez a szöveg nemcsak azért fontos, mert megerősíti Simón adóbérlői pozícióját, hanem azért is, mert egyértelművé teszi zsidó származását. Apját Iazarosnak hívták, ami nem hagy kétséget afelől, hogy zsidó családról van szó.³⁷ Ami a bizonylat jellegét illeti, a bankok által kiállított bizonylatokhoz hasonlóan ez is tartalmazza az adófizető nevét, az adóbérlő nevét, a befizetett adó nevét és összegét, valamint a befizetés dátumát. A formulája azonban eltér a banki bizonylatoktól, ez ugyanis levél formájában íródott. Érdekes tény, hogy Simón nem tudta megírni a bizonylatot, mert írástudatlan volt. Ebből általános következtetéseket még nem lehet levonni, de egy utalás arra nézve, hogy az adóbérlők nem feltétlenül voltak művelt, írástudó emberek. Valószínű, hogy sok esetben vidéki földbirtokosokról van szó, ahogy például Simón esetében valóban tudjuk, hogy az volt, egy másik elismervényen ugyanis ő maga fizeti be a földje után járó gabonaadót.³⁸ E bizonylat szerint „Simón, Iazaros fia, adóbérlő” 90 artaba búzát fizetett be Diospolis Magna magtárába, mint egyéni adófizető. A nyugta nem nevezi meg az általa fizetett adót, de tudjuk, hogy csak a gabonaadót fizették a magtáraknak.³⁹ A befizetett adó összegéből Tcherikover arra a következtetésre jutott, hogy Simónnak tehetős földbirtokosnak kellett lennie, ami összhangban áll azzal, hogy adót bérelni csak vagyonos embereknek volt módja.⁴⁰ Simón, Iazaros fia egyike azon ritka eseteknek, amikor öt forrással rendelkezünk egyetlen adóbérlőhöz kapcsolódóan, és ezáltal nemcsak adóbérlői mivoltukra, hanem társadalmi/gazdasági hátterükre is vetül némi fény.

Zsidó adófizetők és banki alkalmazottak

Simón gabonaadó elismervénye mellett más bizonylatok is említenek zsidókat adófizetőként.⁴¹ Ezeket többnyire adóbérlők vagy más, az adószedés folyamatában résztvevő tisztségviselők állították ki, és arra szolgálnak bizonyítékkul, hogy egy bizonyos adót befizettek. A zsidó adófizetőket említő bizonylatok közül kettő görögül íródott. Az egyik szerint Iaeirés fizetett be egy pénzbeli adót,⁴² míg a másik alapján Aggaios fizetett be legeltetési és legelőadót.⁴³ Mindkét bizonylatot adóbérlők állították ki.

Fontos azonban kiemelni e forrás-csoport nyelvi sokszínűségét, ellentétben a hivatalos banki bizonylatokkal, amelyeket kizárólag görögül írtak. Sok esetben, mint ahogy Simón esetében láttuk, nem az adóbérlő, hanem az adószedők, esetleg azok asszisztensei vagy írnokok állították ki a bizonylatot. Ennek oka nem mindig az adóbérlő írástudatlansága volt: a nyelvi különbségek is problémákat okozhattak. Bár az ország hivatalos nyelve a görög volt, az egyiptomiak vagy a sémi bevándorlók nem feltétlenül beszéltek görögül, legalábbis a Kr. e. 3. században. Az adószedők és a segítők között számos egyiptomi és más külföldi bevándorló, például zsidó is volt. Általában több nyelvet beszéltek, és bizonyos mértékig közvetítőként szolgálhattak az adóbérlők és a helyi lakosok között. Egy érdekes példáját szolgáltatja ennek a jelenségnek egy olyan osztrakon, amelyen két különböző nyelvű adóbizonylat olvasható, az egyik arámi, a másik démotikus nyelven.⁴⁴ A két szöveget az osztrakon ugyanazon oldalára írták fel 90 fokkal elfordítva. Az arámi nyelvű bizonylat Taese, Shabtai lányának (?) íródott az éves sóadó befizetését rögzítve.⁴⁵



1. kép. O.Dem.Wien inv. 284 számú osztrakon, amelyet két adóbizonylat rögzítésére használtak (forrás: ÖNB Papyrussammlung)

O.Dem.Wien inv. 284 = CPJ IV 423 (Kr. e. 253, Apollinopolis Magna):⁴⁶

... יבבת תאסי ברת Taese, Shabtai lánya⁴⁷
 שבתי בשם כסף מלחה a só(adó) ezüstje nevében adott
 זי לה כסף ר 1 כתב יוסף 1/4-t a saját ezüstjeiből. Írta Ioseph,
 ספרא ב 29 לפחנס az írnok, Pachon 29-én,
 5 שנת 32 a 32. évben.

Az a feltételezés, hogy Taese zsidó volt, nemcsak apja nevében alapul,⁴⁸ hanem azon a tényen is, hogy egy arámi nyelvű adóbizonylatot kapott. A bizonylatot egy bizonyos Ioseph, írta, aki egy zsidó írnok volt.⁴⁹ Szintén ő állította ki egy másik adóbizonylatot egy zsidó párnak néhány hónappal később, ismét arámi nyelven.⁵⁰ Milyen funkciót töltött be Ioseph? Valószínűleg egy állami alkalmazott lehetett, aki segítette az adóbérlő munkáját. Az adófizető Taese és az adóbérlő feltehetően nem beszéltek közös nyelvet, ezért volt szükség Iosephre, aki az adófizető nyelven állította ki a bizonylatot.

Ugyanez a jelenség megfigyelhető az egyiptomi nyelv esetében is, ugyanis nagy volt a kereslet az egyiptomi írnokok iránt is. A fent említett kétnyelvű osztrakonon szereplő másik szöveg tíz évvel később íródott. A család ugyanaz, ezúttal viszont egy démotikus bizonylattal állunk szembe, amelyet egy egyiptomi írnok, Paoueris, Petosiris fia készített:

O.Dem.Wien inv. 284 = O.Mattha 134 = CPJ IV 423 (Kr. e. 243, Apollinopolis Magna):⁵¹

in Ta-p3-wr t3 rmt.t Šbty
 ḥḏ 1/4 ḥḏ ḥm3 n ḥ3.t-sp 4.t sh P3-wr s3 P3-di-Wsir
 n ḥ3.t-sp 4.t tpy šmw sw 27 sh Pa-t3.wy s3 P3-wr
 n ḥ3.t-sp 4.t tpy šmw sw 27 r ḥḏ 1/4 n ḥḏ ḥm3 ḥ3.t-sp 4.t
 5 sh Ns-Mn s3 ḥḏ-p3-ḥrd r ḥḏ 1/4
 ḥ3.t-sp 4.t tpy šmw sw 27

Fordítás:

- 1 Tapaoueris, Shabtai felesége hozott (=fizetett)⁵²
- 2 1/4 (*kite*) ezüstöt sóadóként a 4. évben. Írta Paoueris, Petosiris fia
- 3 a 4. évben, shemu évszak első hónap (Pachon) 27-én. Aláírta Patous, Paoueris fia
- 4 a 4. évben, shemu évszak első hónap (Pachon) 27-én a 4. évi 1/4 (*kite*) ezüst sóadót illetően.
- 5 Aláírta Sminis, Chapokratés fia a 4. évi 1/4 (*kite*) ezüst sóadót illetően,
- 6 shemu évszak első hónap (Pachon) 27-én.

Ez a bizonylat nem Shabtai lányának, hanem feleségének, Tapaouerisnek lett kiállítva, ismét sóadó befizetéséről. A nő, neve alapján, zsidó férjével ellentétben egyiptomi volt, ezért állíthatták ki démotikus nyelven a bizonylatot. Az, hogy az állami alkalmazottak görögül és egyiptomiul is beszéltek, eddig is ismert tény volt, és nyilván olyan nyelven állították ki a bizony-

latot, amire igény volt. Az viszont már ritkább esetnek számíthatott, ha volt közöttük egy zsidó írnok, aki alkalom adtán arámiul is ki tudott állítani egy-egy bizonylatot, mint például Taese esetében. Hogy ez mennyire volt gyakori jelenség, nem tudjuk, de eddig összesen két arámi nyelvű banki bizonylatot ismerünk a hellénisztikus kori Egyiptomból.

Megállapítható tehát, hogy a ptolemaida bankrendszer és adóbeszedés egy jól működő rendszer volt, amelyben – nem meglepő módon – vezető szerep kizárólag a görögöknek jutott. A jelenleg rendelkezésre álló források alapján egyértelműnek tűnik, hogy bankári pozícióra csak görögök, alacsonyabb pozíciókra (adóbérlő, adószedő, írnok) azonban mások is pályázhattak, így egyiptomiak és zsidók is. Ugyan a bankvezetői tisztségnek lehetett a legnagyobb presztízse társadalmilag,

ez nem jelenti azt, hogy az adóbérlők alacsony rangúak lettek volna. Sőt, ahogy rámutattunk, csak vagyonos és/vagy föld-birtokkal rendelkező emberek pályázhattak adóbérlésre, hiszen az állam felé garanciákat kellett felmutatni annak érdekében, hogy az adó összege, a beszedés sikerességétől függetlenül, megérkezzen a királyi kincstárba. Az a tény, hogy több zsidó adóbérlőről tudunk, arra világít rá, hogy ők, vagyoni szempontból legalábbis, a felsőbb rétegekhez tartoztak. Ezen kívül a zsidóknak, az egyiptomiakhoz hasonlóan, megvolt az az előnyük is, hogy több nyelven beszéltek, így aki írástudó volt, jó eséllyel jelentkezhetett egy-egy állami pozícióra. Többnyelvű, írástudó emberekre ugyanis nagy szüksége volt a Ptolemaiosok multikulturális államának.

Jegyzetek

- 1 Arra vonatkozóan, hogy pontosan mikor telepedtek be a zsidók Egyiptomba, ellentmondások a forrásaink. Flavius Iosephus egyes beszámolóit szerint (*A zsidó háború* II. 487; *Apión ellen* II. 36–7) már Alexandros hódító hadjárata idején megkezdődött a zsidók bevándorlása/áttelepedése, más szöveghelyek szerint (Iosephus: *Apión ellen* I. 185–189; *Aristeas levele Philokratészhez* 12–14) viszont csak I. Ptolemaios idejére tehető ez a folyamat, lásd Szántó 2024, 15–17.
- 2 A Fajjúm-oázisból származó, Kr. e. 3. századra datálható adóslista (*CPJ* IV 589–594) alapján egyértelműen kijelenthető, hogy a zsidók a „hellének” csoportjához tartoztak. A hellének, hasonlóak a „perzsák” és az „arabok” csoportjához, fel voltak mentve az *obolos*-adó fizetése alól. Ennek az adónak az összege (1 *obolos*) igen csekély volt, ám a fizetése alóli mentesség a társadalom felső rétegéhez való tartozást szimbolizálta. A zsidók hellének társadalmi csoportjához tartozásáról lásd továbbá Clarysse–Thompson 2006b, 138–148; Szántó 2024, 143–145.
- 3 Nirenberg 2013, 186–216.
- 4 A *Corpus Papyrorum Judaicarum* (innenről kezdve *CPJ*) a zsidókhoz köthető, Egyiptomból származó görög-római kori papyrológiai forrásokat gyűjti össze. Ennek a sorozatnak az első három kötetét még az 1950-es és 1960-as években állította össze V. Tchirikover, A. Fuks és M. Stern, erre vonatkozóan lásd: Tchirikover–Fuks–Stern 1957, 1960, 1964. Az azóta eltelt időben számos új papiruszkiadás napvilágot látott, és az ezekben fellelhető zsidó papiruszok összegyűjtésére, tehát a *CPJ* I–III folytatására irányuló projekt eddig két kötetet publikált: Hacham–Ilan–Piotrkowski–Szántó 2020 (*CPJ* IV), 2022 (*CPJ* V). A záró kötet összeállítása még folyamatban van.
- 5 A szöveg kiadói szerint az adóbérlő neve Abiélós volt, azonban S. Honigman rámutatott, hogy a helyes olvasat valószínűleg Abiétos, lásd Honigman 2003, 81.
- 6 Egyiptomban még a fáraonikus korban megjelentek az első, főleg athéni pénzérmék. Ezeket eleinte természetesen importálták, később azonban helyi szinten is elkezdtek veretni. Hérodotosz szerint (*A görög-perzsa háború* IV. 166) már I. Dareios alatt megkezdődött ez a folyamat, de ami bizonyítható, az az, hogy a XXX. dinasztia idején (Kr. e. 380–342) Tachós és Nektanebos uralkodók, valamint a második perzsa uralom idején (Kr. e. 342–332) III. Artaxerxész és sátrapái Egyiptomban verettek athéni mintára tetradrachmákat, ezekből ugyanis több példány fennmaradt. Ezeket az érmeiket még csupán helyi szinten használták, főleg a naukratisi bázissal rendelkező kereskedők a vásárolt egyiptomi termékek (gabona, papirusz, lenvászon) kifizetésére, lásd Bogaert 1994, 33.
- 7 A legkorábbi papirusz, ami bankárt említ (*P.Hib.* I 110), Kr. e. 271 és 253 közé datálható. Ez egy magánszemély gabonaszállítás-sal kapcsolatos könyvelési listája bevételekkel és kiadásokkal, melyben a kiadások között szerepel a *τραπεζῖτη δοκιμαστικοῦ* [.....], vagyis egy bankár számára történt pénzbeli juttatás. Maga a *δοκιμαστικόν* szó feltehetően a *δοκιμαστής* szóból (vizsgáló) ered, ami arra enged következtetni, hogy e korai bankok egyik fő funkciója a pénzek ellenőrzése volt, lásd Bogaert 1994, 35.
- 8 *P.Tebt.* III.2 890 (Kr. e. 2. század, Hérakleopolis nomos).
- 9 A „Revenue Laws” (*P.Rev.*) néven ismert papirusz az egyik legfontosabb gazdaságtörténeti forrás a Ptolemaios-korra vonatkozóan. Bár töredékes, és ebből kifolyólag számos helyen nehezen értelmezhető, az egyértelmű, hogy nem egy összefüggő, szisztematikus királyi rendeletről van szó, hanem több rendelet gyűjteményéről. Fontosabb kiadásai: Grenfell 1896; Bingen 1952; legújabb angol fordítása: Bagnall–Derow 2004, 181–195; lásd továbbá Préaux 1939, 450; Bingen 2007, 157–188.
- 10 73. oszl. 2. sor: [πωλοῦ]εν τὰς τραπεζῖα[s].
- 11 Erre azért volt szükség, mert a monetizációhoz alapvető fontosságú volt az ország folyamatos ezüstellátása, Egyiptom pedig nem bővelkedett ezüstlelőhelyekben. A tetradrachma ezüsttartalmának csökkentésével I. Ptolemaios Sótér elérte, hogy annak nominális értéke ugyan egyenlő maradt az athéni tetradrachmával, mégsem lehetett Egyiptomon kívül használni, hiszen kisebb tömegű volt, így másutt kevesebbet ért. Emellett valószínűleg az is szerepet játszott, hogy hirtelen megugrott az ezüst tetradrachmák iránti igény, vagyis a kereslet túlhaladta a kínálatot.
- 12 Bővebben a bronzérmék bevezetéséről és viszonyáról az ezüst tetradrachma alapú pénzrendszerhez lásd Maresch 1996; von Reden 2007, 58–78.
- 13 Bogaert 1994, 95–121.
- 14 *P.Hib.* I 29 (Kr. e. 265, Hibeh).
- 15 Korábban elfogadott volt az a nézet, miszerint a Ptolemaiosok létesítettek elsőként királyi bankokat. Bogaert azonban meggyőzően érvelt egy felirat alapján (IG II 1672) amellett, hogy Athénban már Kr. e. 329-ben létezett δημοσία τράπεζα, és ez a modell terjedt el később szerte a hellénisztikus államokban, köztük Egyiptomban is, lásd Bogaert 1994, 38–40.
- 16 Eddig huszonkettő nagyobb városban létrehozott királyi bankról van tudomásunk (Alexandria, Diospolis Inferior, Athribis, Létopolis, Memphis, Aphroditopolis, Krokodilopolis, Hérakleopolis, Oxyrhynchos, Hermopolis, Lykopolis, Anteopolis, Dendara, Koptos, Diospolis Magna, Pathyris, Latopolis, Eileithuias Polis, Apollinopolis Magna, Elephantine-Syene, Ptolemais, Halikarnas-

- sos), amelyeknek léteztek bankfiókjai (τράπεζα) a kisebb településeken és falvakban. Még ennél is kisebb szervezeti egység volt a λογιστήριον, amely korlátozott tevékenységre jogosult pénztár volt, létezésük azonban csak a Kr. e. 3. és a 2. század elején mutatható ki, lásd Bogaert 1998, 49–50.
- 17 Osztrakonokon fennmaradt fizetési bizonylatok alapján Bogaert hetvenhárom olyan adót számolt össze, amelyeket a bankoknak kellett befizetni, vagyis még ezen felül értendő az összes termény alapú adó, amelyeket különböző intézményeknek (pl. magtár) kellett eljuttatni: Bogaert 1998, 57–74.
 - 18 Tcherikover 1947, 122 referálva a következőre: Calderini 1938, 269–272.
 - 19 Lásd Bogaert 1987a; 1987b; 1988.
 - 20 *O.Bodl.* I 103 = *CPJ* I 69 (Kr. e. 151. március 15 vagy Kr. e. 140. március 12, Koptos).
 - 21 A zsidók valóban kedvelték a „theos” szót tartalmazó görög teoforikus neveket, mint például Dositheos, Dorotheos, Theodoros, Theodotos vagy Theophilos, mert tükörfordításai voltak bizonyos héber neveknél: Matithyahu, Jehonathan vagy Nathanyahu, lásd Tcherikover–Fuks 1957, 28–29. Ettől eltekintve azonban görög nevek is voltak egyben, amelyeket görögök is viselhetek. Csupán az alapján, hogy valaki ilyen nevet viselt, nem lehet zsidónak tekinteni. Bővebben erről lásd Szántó 2024, 75–78.
 - 22 *O.Wilck.* 1516 = *CPJ* I 65 (Kr. e. 151. június 20, Diospolis Magna).
 - 23 Az 1. táblázatban 15. szám alatt szerepel. Az Abdious görögösített bibliai név az עבדי (= szolga) sémi töből. Bár egyéb sémi népek is használták, úgy tűnik, hogy Egyiptomban kifejezetten a zsidók kedvelték, lásd Ilan 2008, 142–143.
 - 24 Wilcken 1899a, 636–637.
 - 25 Tcherikover–Fuks 1957, 200.
 - 26 Az adóbérlés egész folyamatát és az aukciókat is pontosan szabályozta a *Revenue Laws* papirusz első része (1–22 oszlopok), bővebben lásd Bingen 2007, 163–169.
 - 27 Lásd 1. táblázat, 1–8.
 - 28 *O.Bodl.* I 46 = *CPJ* I 48 (Kr. e. 171/170, Diospolis Magna).
 - 29 *O. Wilck.* 334 = *CPJ* I 66 (Kr. e. 155. november 23 vagy Kr. e. 144. november 20, Diospolis Magna).
 - 30 1. *O.Wilck.* 337 = *CPJ* I 61 (Kr. e. 154. szeptember 14, Diospolis Magna); 2. *O.Wilck.* 339 = *CPJ* I 62 (Kr. e. 153. december 2, Diospolis Magna); 3. *O.Wilck.* 340 = *CPJ* I 63 (Kr. e. 152. március 27, Diospolis Magna)
 - 31 A Simón név önmagában még nem bizonyítaná, hogy az adott személy zsidó volt, mert bár a bibliai Shimeon név (שמעון) görög átírásának tekinthető, egyben görög név is volt. E Simón esetében azonban más dokumentumok bizonyítják zsidó identitását. Tudjuk két másik osztrakon alapján (*O.Wilck.* II 1233 = *CPJ* I 107 és *O. Wilck.* II 1255 = *CPJ* I 90, mindkettőt lásd lejjebb), hogy apját Iazarosnak hívták, ami viszont bizonyosan zsidó név volt, mégpedig a bibliai Ioezer (יֵזֶר) görög megfelelője, lásd Ilan 2008, 120. A Simón névről, és annak zsidó jellegéről bővebben lásd Cohen 1976, 97–128, valamint egyiptomi előfordulásáról Ilan 2008, 165–173.
 - 32 A főleg τετάρτη ἀλιέων vagy τετάρτη ιχθυικὼν néven ismert adót a halászok voltak kötelesek fizetni, mégpedig jövedelmük 25%-át kellett az államnak átadniuk. Bővebben erről az adóról lásd Wilcken 1899a, 137–141; Préaux 1939, 206–207; Rostovtzeff 1941, 297; Tcherikover–Fuks 1957, 196; Bogaert 1998, 69.
 - 33 Wilcken 1899b, 103; Tcherikover–Fuks 1957, 208.
 - 34 Feltehetően azért két különböző összeg szerepel az osztrakonon, mert a nagyobbik a ténylegesen befizetett összeg, míg a kisebbik az elkönyvelt összeg a különböző díjak levonása után, amibe beletartozott annak a felára (ἀλλαγή), hogy ha valaki bronzpénzben fizette ki az ezüstben megállapított adót.
 - 35 *O.Wilck.* 1233 = *CPJ* I 107 (Kr. e. 154/3, talán Diospolis Magna).
 - 36 Wilcken 1899b, 330; Tcherikover–Fuks 1957, 222.
 - 37 A Iazaros névre vonatkozóan lásd a 30. jegyzetet.
 - 38 *O.Wilck.* 1255 = *CPJ* I 90 (Kr. e. 153. február 12, Diospolis Magna).
 - 39 A gabonaadót sohasem adták ki bérbe, és minden földbirtokos egyénileg fizette az adóját a magtáraknak az éves terméshezarm alapján. Az adó neve görögül επιγραφή, démotikusban pedig šmw volt, de ez gyakran kimarad a bizonylatokból, valószínűleg azért, mert mindig ugyanazt az adót fizették a magtáraknak. A ptolemaida gabonaadóról bővebben lásd Bogaert 1998, 62; Vandorpe 2000; Muhs 2005, 61–70.
 - 40 Tcherikover–Fuks 1957, 198.
 - 41 Lásd 1. táblázat, 9–14.
 - 42 *O.Wilck.* 1231 = *CPJ* I 109 (Kr. e. 3–1. század, Felső-Egyiptom).
 - 43 *O.Ont.Mus.* II 74 = *CPJ* IV 551 (Kr. e. 3–1. század, Diospolis Magna).
 - 44 *O.Dem.Wien* 284 = *CPJ* IV 423 (Kr. e. 253, Apollinopolis Magna).
 - 45 Az ún. sóadót (görögül ἀλική, egyiptomiul ḥd ḥm3) feltehetően II. Ptolemaios Philadelphos vezette be, a jelenleg ismert legkorábbi, sóadó befizetéséről szóló bizonylat ugyanis Kr. e. 263-ra datálható (*O.Berl.* P 6359). Mindenkire kiterjedő monetáris adó volt, melynek létezése jelenleg csak a Kr. e. 3. században bizonyított, és mértéke folyamatosan változott. Összege nem volt megterhelő (az osztrakon keletkezésének idején, Kr. e. 254–231 között a férfiaknak 1 drachmát, a nőknek 3 obolost = 1/4 shekelt/kitét kellett fizetni), arra viszont alkalmas volt, hogy minden háztartást rákényszerítsen a pénz használatára, és ezáltal ösztönözze a monetizáció folyamatát egész Egyiptomban. A sóadóról bővebben lásd Muhs 2005, 42; Clarysse–Thompson 2006, 36–89.
 - 46 Porten–Yardeni 2004/5, 55–59.
 - 47 Porten és Yardeni (2004/5, 56) elismeri, hogy a ברת (lány) szó olvasata az 1. sor végén nem bizonyos, ugyanakkor ez tűnik a legkézenfekvőbb megoldásnak.
 - 48 Shabtai az egyik leggyakoribb név volt az egyiptomi zsidók körében. A Shabtai név eredeti formája שבתי, jelentése „aki Shabbath napján született”. Eredetileg valóban olyan gyerekeknek adták ezt a nevet, akik Shabbath napján születtek, de a hellénisztikus korban, és különösen a diaszpóra területén nagyon gyorsan elterjedt, és az egyik legnépszerűbb névvé vált a zsidók körében. Egyiptomban arámi (שבתי), görög (Σαββαταίος és különböző verziói) és egyiptomi (Šbty) nyelven is számos példája fennmaradt, lásd Ilan 2008, 148–160. A névről bővebben lásd Cohen 1999, 11–28; Williams 2005, 21–40; Szántó 2018.
 - 49 A Ioseph név sajátos pályát futott be Egyiptomban. A bibliai József történetének köszönhetően messze a legnépszerűbb névvé vált a hellénisztikus korban lévén, hogy az egyiptomi zsidók saját „nemzeti” hőseit látták benne. Ez a név is különböző nyelvű forrásokban maradt fenn: arámiul (יֹסֵף), görögül (Ἰωσήφ) és egyiptomiul (*Isp*), lásd Ilan 2008, 111–120.
 - 50 *TAD* D8.13 = *CPJ* IV 522 (Kr. e. 252. március 23, Apollinopolis Magna).
 - 51 Mattha 1945, 131–132. Mattha átírását az osztrakon publikálása óta többen felülvizsgálták, és az itt bemutatott változat már tartalmazza ezeket, lásd Nur-el-Din 1979, 47; Akeel-Depauw 2004/5, 11–14.
 - 52 A démotikus osztrakon olvasata, miszerint Tapaoueris Shabtai felesége volt, bizonyosnak tűnik, így egy érdekes, és eddig kevésbé dokumentált esettel állunk szemben, mégpedig egy egyiptomi-zsidó vegyes házassággal. Zsidó vegyes házasságokról bővebben lásd Modrzejewski 1996, 86–87; Szántó 2024, 191–200.

Bibliográfia

- Akeel, M. – Depauw, M. 2004/5. „Two Demotic Ostraca from the Cairo Museum”: *Enchoria* 29, 11–14.
- Bagnall, R. S. – Derow, P. 2004. *The Hellenistic Period. Historical Sources in Translation*. Malden, Mass. <https://doi.org/10.1002/9780470752760>
- Bingen, J. 1952. *Papyrus Revenue Laws: Nouvelle Édition du texte. SB Bh.* 1. Göttingen.
- Bingen, J. 2007. *Hellenistic Egypt*. Berkeley – Los Angeles.
- Bogaert, R. 1987a. „Banques et banquiers dans l’Arsinoïte à l’époque ptolémaïque”: *ZPE* 68, 35–75.
- Bogaert, R. 1987b. „Banques et banquiers dans l’Arsinoïte à l’époque ptolémaïque: II. Les banques dans les villages du nome”: *ZPE* 69, 107–141.
- Bogaert, R. 1988. „Liste chronologique des banquiers royaux thébains 255–84 avant J.-C.”: *ZPE* 75, 115–38.
- Bogaert, R. 1994. *Trapezita Aegyptiaca. Recueil de recherches sur la banque en Égypte gréco-romaine*. Firenze.
- Bogaert, R. 1998. „Les opérations des banques de l’Égypte ptolémaïque”: *Ancient Society* 29, 49–145. <https://doi.org/10.2143/AS.29.0.630054>
- Calderini, A. 1938. „Censimento topografico delle banche dell’Egitto greco-romano”: *Aegyptus* 18, 244–278.
- Clarysse, W. – Thompson, D. 2006a. *Counting the People in Hellenistic Egypt I*. Cambridge.
- Clarysse, W. – Thompson, D. 2006b. *Counting the People in Hellenistic Egypt II*. Cambridge.
- Cohen, N. 1976. „The Jewish Names as Cultural Indicators in Antiquity”: *Journal for the Study of Judaism* 7, 97–128. <https://doi.org/10.1163/157006376X00267>
- Cohen, N. 1999. „The Name ‘Shabtai’ in the Hellenistic-Roman Period”: A. Demsky (szerk.), *These are the Names: Studies in Jewish Onomastics*. Ramat Gan, 11–28.
- Grenfell, B. P. 1896. *Revenue Laws of Ptolemy Philadelphus*. Oxford.
- Hacham, N. – Ilan, T. – Piotrkowski, M. M. – Szántó, Zs. 2020. *Corpus Papyrorum Judaicarum IV*. Berlin.
- Hacham, N. – Ilan, T. – Piotrkowski, M. M. – Szántó, Zs. 2022. *Corpus Papyrorum Judaicarum V*. Berlin.
- Honigman, S. 2003. „Noms sémitiques à Edfou et Thèbes”: *BASP* 40, 63–118.
- Ilan, T. 2008. *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity III*. Tübingen. <https://doi.org/10.1628/978-3-16-151459-3>
- Maresch, K. 1996. *Bronze und Silber: Papyrologische Beiträge zur Geschichte der Währung im ptolemäischen und römischen Ägypten bis zum 2. Jahrhundert n. Chr.* Opladen.
- Mattha, G. 1945. *Demotic Ostraka from the collections at Oxford, Paris, Berlin, Vienna and Cairo, introd. texts and indexes*. Cairo.
- Modrzejewski, J. M. 1996. „Jewish Law and Hellenistic Legal Practice in the Light of Greek Papyri from Egypt”: B. S. Jackson – S. M. Passamanek (szerk.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*. Oxford, 75–99. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198262626.003.0004>
- Muhs, B. P. 2005. *Tax Receipts, Taxpayers, and Taxes in Early Ptolemaic Thebes*. Chicago.
- Nirenberg, D. 2013. *Anti-Judaism: The Western Tradition*. New York.
- Nur-el-Din, M. A. 1979. „The proper names in Mattha’s *Demotic Ostraka*: a reconsideration”: *Enchoria* 9, 45–48.
- Préaux, C. 1939. *L’économie royale des Lagides*. Brussels.
- Porten, B. – Yardeni, A. 2004/5. „Two Aramaic Salt-tax Receipts by the Scribe Joseph”: *Enchoria* 29, 55–59.
- von Reden, S. 2007. *Money in Ptolemaic Egypt*. Cambridge.
- Rostovtzeff, M. I. 1941. *The Social and Economic History of the Hellenistic World*. Oxford.
- Szántó Zs. 2018. „Shabtai in Egypt: Cultural Interaction between Jews and Egyptians under the Ptolemies”: M. M. Piotrkowski – G. Hermann – S. Dönitz (szerk.), *Sources and Interpretation in Ancient Judaism. Studies for Tal Ilan at Sixty*. Leiden, 1741–1787. https://doi.org/10.1163/9789004366985_010
- Szántó, Zs. 2024. *The Jews of Ptolemaic Egypt: The History of a Diaspora Community in Light of the Papyri*. Berlin. <https://doi.org/10.1515/9783111426266>
- Tcherikover, V. 1947. „The Jews in Egypt in the Hellenistic-Roman Age in the Light of the Papyri”: *Revue de l’Histoire Juive en Égypte* 1, 111–142.
- Tcherikover, V. – Fuks, A. 1957. *Corpus Papyrorum Judaicarum I*. Cambridge, Mass. – Jerusalem.
- Tcherikover, V. – Fuks, A. 1960. *Corpus Papyrorum Judaicarum II*. Cambridge, Mass. – Jerusalem.
- Tcherikover, V. – Fuks, A. – Stern, M. 1964. *Corpus Papyrorum Judaicarum III*. Cambridge, Mass. – Jerusalem.
- Vandorpe, K. 2000. „The Ptolemaic Epigraphe or Harvest Tax (she-mu)”: *ApP* 46, 169–232. <https://doi.org/10.1515/apf.2000.46.2.169>
- Wilcken, U. 1899a. *Griechische Ostraka aus Aegypten und Nubien I*. Leipzig–Berlin.
- Wilcken, U. 1899b. *Griechische Ostraka aus Aegypten und Nubien II*. Leipzig–Berlin.
- Williams, M. 2005. „Jewish Festal Names in Antiquity – A Neglected Area of Onomastic Research”: *Journal for the Study of Judaism* 36, 21–40. <https://doi.org/10.1163/1570063054012123>

Darab Ágnes klasszika-filológus, a ME Magyar Nyelv- és Irodalomtudományi Intézetének egyetemi tanára. Érdeklődési területe az Augustus- és a Flavius-kor római irodalma, az antikvitás kortárs irodalmi recepciója, fő kutatási területe az idősebb Plinius *Naturalis historiája*.

E-mail: agnes.darab@uni-miskolc.hu

ORCID: 0000-0002-7876-4380

Absztrakt: Valérie Naas 2023-as monográfiája (*Anecdotes artistiques chez Pline L'Ancien*) az idősebb Plinius *Naturalis historiájának* művészeti könyveiben szereplő művészanekdotákat egy sajátosan római művészeti diskurzus összefüggésében értelmezi. A vizsgálat kiindulópontja az a kutatástörténeti fordulat, amely Plinius enciklopédiáját nem pusztán kompilációként, hanem koherens, narratív és ideológiai működéssel rendelkező szövegként olvassa. E perspektívából a görög eredetű anekdoták nem egyszerűen megőrződnek, hanem átrendeződnek és új jelentéshorizontba kerülnek: a római identitásképzés és kulturális önértelmezés részeivé válnak. A jelen tanulmány részletes elemzése rámutat a megközelítés eredményeire – mindennek előtt az anyag következetes újraolvasására és rendszerezésére –, ugyanakkor kritikai kérdéseket vet fel az anekdota fogalmi meghatározása, a korpusz kijelölése és a pliniusi narratív átformálás értelmezése kapcsán.

Kulcsszavak: Plinius Maior; *Naturalis historia*; művészanekdota; római művészeti diskurzus; recepciótörténet

DOI: <https://doi.org/10.63872/XITZ3300>

Plinius művészanekdotái és a római művészeti diskurzus

Megjegyzések Valérie Naas új könyvéről

Darab Ágnes

Idősebb Plinius *Naturalis historiája* (a továbbiakban *NH*) a természetre vonatkozó ismeretek körét és azok közvetítésének a beszédmódját olyan tágassággal fogta föl, illetve valósította meg, hogy – mintegy *parergon*ként – számos irodalmi műfaj genezisébe is bepillantást enged. A *NH* szövegének egyik sajátossága az anekdoták, kiüntetetten a művészanekdoták nagy számú jelenléte. A kutatás Plinius művészanekdotáit ez idáig két irányból és kétféle, de egyaránt a műszövegterén kívülálló ambícióval tette vizsgálat tárgyává. A *Quellenforschung* törekvése az elveszett görög művészettörténet-írás rekonstruálása volt a *NH* művészeti tárgyú könyveinek a tartalmi, retorikai és stílusi elemzésével. A kutatás másik iránya a recepció felől közelített Plinius művészeti könyveihez, hogy feltárja az információknak, köztük az anekdotáknak azt a mintázatát, amely a humanista művészettörténet-írást alapjaiban határozta meg. Valérie Naas 2023-ban megjelent kötete, az *Anecdotes artistiques chez Pline L'Ancien*¹ a *NH*-nak egy újabb szempontú értelmezését kínálja. A monográfia elsőként vállalkozik arra, hogy a művészanekdotákat Plinius enciklopédiájának a szövegterében értelmezze. A szerző fő ambíciója annak a feltárása, hogyan vesznek részt az anekdoták Plinius enciklopédikus projektjének a megvalósításában, tehát a tudás- és értékközvetítésben, és milyen strukturális, retorikai és narratív technikákkal válnak alkalmassá erre a szerepre. A jelen tanulmány a továbbiakban kijelöli a monográfia kutatástörténeti pozícióját, tárgyalja a kifejtés struktúráját és szempontrendszerét, az értelmezés metodológiáját, és bemutatja főbb álláspontjait, közülük néhányat részletesebben is megvizsgálva.

Valérie Naas korábbi, 2002-ben megjelent monográfiája² ötszázharminckét oldalon tárgyalja Plinius Maior enciklopédikus projektjének koncepcióját, irodalom-, eszme- és politikatörténeti kontextusait, és mindeközben összehangolja a saját értelmezését a kutatástörténet korábbi eredményeivel. A *Le projet encyclopédique de Pline L'Ancien* a *NH* recepciójában kiemelkedő jelentőségű, úgynevezett művészettörténeti könyveknek (*NH* 33–37) nem szentelt önálló fejezetet, azokat csupán egyéb összefüggésekben (enciklopédizmus, *mirabilia*) vonja be az elemzésbe. Az életmű felől közelítve Valérie Naas 2023-ban megjelent újabb monográfiájára úgy is tekinthetünk, mint amelyben a szerző a korábbi kötetből hiányzó, a *NH* teljesebb értéséhez azonban megkerülhetetlen vizsgálati terepre lép.

Az *Anecdotes artistiques chez Pline L'Ancien*³ helyét érdemes nemcsak a szerző, hanem a téma kutatástörténetében is kijelölni. A Plinius-filológia meghatározó eredményeit mára már azok a tanulmányok és monográfiák jelentik, amelyeknek az ambíciója a *NH* ideológiai és narratív

önállóságának, valamint Flavius-kori meghatározottságának és ezzel összefüggésben speciális rómaiságának a feltárása, illetve a megmutatása. A kutatásnak ez az 1990-es években lendületet vett iránya Plinius enciklopédiáját nem tematikus egységekre izolálja,⁴ hanem a szövegre mint koherens egésze tekint, és feltárja azokat a stratégiákat, amelyekkel Plinius megalkotta a maga enciklopédikus szövegterét.⁵ Annak a vizsgálata, hogy a *NH*-ban igen nagy számban előforduló anekdoták – így a művészanekdoták – hogyan vesznek részt Plinius enciklopédikus projektjében, vagyis a tudás- és értékközvetítésben, csak a legutóbbi időkben került a kutatói érdeklődés látókörébe.⁶

Az anekdota olyan kisműfaj, amely könnyen kiemelhető a kontextusából, és kevés módosítással hasznosítható egy új szöveggörnyezetben. A *NH* egyedülálló bőségben örököltette át a számunkra teljesen elveszett görög művészettörténet-írással együtt a görög művészanekdotákat, és ezzel alapjaiban határozta meg a reneszánsz biografikus művészettörténet-írást. Ezért tartja úgy a hagyomány, hogy a művészettörténet kétszer született meg, Pliniusszal, majd Vasarival.⁷ A művészanekdoták Winckelmann⁸ kronológiát, korszakokat és stílusokat megállapító művészettörténetéből értelemszerűen kikerültek, és az eredeti kontextusukból kiemelve, olyan inventáriumokban kaptak helyet, mint Overbeck 1868-ban megjelent forrásgyűjteménye.⁹ Overbeck is kronologikusan halad, a mitikus kezdetektől a római császárral bezárólag korszakról korszakra, azon belül a szobrászat és a festészet nagy műfajaira osztva közli a mesterekről és alkotásaikról tudósító antik szövegheleket. Ez a metódus a pliniusi anekdotákra mint művészettörténeti információk hordozójára tekint, a jelentőségüket kizárólag a forrásértékükben látatja.

Az első munka, amely a *NH* művészanekdotáit kontextusba helyezte, és az értelmezésüket abból vezette le, a Freud köréhez tartozó művészettörténész és pszichoanalitikus Ernst Kris és a művészettörténész Otto Kurz 1934-ben Bécsben megjelent könyve, *Die Legende vom Künstler*.¹⁰ Értelmezésük kontextusát azonban nem a *NH* szövege, hanem a szerzők által feltárt ismétlődő motívumokból felépülő univerzális sémák képezték meg, amelyek a művészlegendákban – korokon és kultúrákon átívelve – változatlanul vannak jelen a mitikus kezdetektől a klasszikus antikvitáson át a reneszánsz anekdotáig.¹¹

A *NH* művészanekdotáinak új szemléletű vizsgálata, amely tehát nem kimetszi az anekdotát a szövegből, hanem a maga szűkebb és tágabb kontextusában interpretálja, és mindeközben feltárja, hogyan vesz részt az anekdota tematikusan, strukturálisan és narratív módon Plinius enciklopédikus projektjének – a görög kultúra katalogizálásának, birtokba vételének és sajátta formálásának – a megvalósításában, az elmúlt bő évtized jelensége.¹² Ezekhez az előzményekhez képest mutatkozik meg Valérie Naas könyvének az újszerűsége és vállalkozásának, tehát a *NH* valamennyi művészanekdotája összegyűjtésének, rendszerezésének és több szempontot mozgó, átfogó elemzésének a bátorsága. A kötet ezt a grandiózus munkát tizenöt alfejezetre osztott négy nagy részben végzi el, amelyeket egy hosszabb bevezető vezet fel, majd a kötetben idézett antik mestereknek és szöveghelekeknek a listája, továbbá a téma minden aspektusára kiterjedő bibliográfia zár, utóbbi mintegy harminc oldal terjedelemben.

A *Bevezető*¹³ a kötet alapvetését és ambícióját teszi világossá. Mára már nem kérdés, hogy a művészanekdoták a művé-

szetelméleti és -esztétikai fogalmakat történetté alakítva teszik könnyen befogadhatóvá, és így vesznek részt a *NH* művészeti diskurzusában. Naas ambíciója az anekdoták más irányú szerepének a feltárása: hogyan alakít ki Plinius olyan művészeti diskurzust, amelyben az anekdota a római identitás kifejezésére válik alkalmassá. Kiindulópontja az analógia, amely a görög képzőművészet tárgyi és textuális alkotásainak a történetében mutatkozik meg. Ahogy a Rómába vitt eredeti görög műalkotások és a másolataik új térbe és ezzel új kontextusba kerültek, amely új jelentéssel ruházta fel őket, ugyanígy tetten érhető a római szövegtér jelentésmódosító hatása a görög képzőművészet alkotásairól és alkotóiról tudósító anekdotákban. A művészanekdoták ezért egy sajátos aspektusát jelentik a római identitásképzésnek, amelynek vizsgálati horizontját a szerző Plinius korában és művében jelöli ki. Naas alapvetése, hogy a *NH* az elveszett görög képzőművészeti alkotások helyébe lépő és a rómaiak számára időtlen anekdotákat nem pusztán átörököltette, hanem integrálta és átalakította. Feltevése szerint Plinius ezeket a történeteket azáltal sajátította ki, hogy felépített köréjük egy római értelmezési rendszert, amellyel új kontextusba helyezte, egyszersmind beemelte őket a római történelembe. Vagyis az anekdotákat romanizálta, és ezzel visszaadta a történetiségüket. Ezt a kérdéskört, amely az antik művészettörténet-írásnak, az anekdota műfajának, a *NH* koncepciójának és a Flavius-kor politika- és kultúrtörténetének külön-külön is komplex terepét egyaránt érinti, a kötet négy része négy irányból közelíti meg.

Az öt fejezetből álló I. rész¹⁴ a művészanekdota definiálásának a lehetőségeit járja körül a művészettörténet-írás, a műfaji megnevezés, a történetírás, a biográfia és a retorika felől. A szerző tehát a könyv témájának az alapvető kérdését taglalja az I. részben, hiszen a művészanekdota fogalmi tisztázása megkerülhetetlen feltétele a kifejtésnek. Az 1. fejezet¹⁵ összefoglalása mindannak, amelyet a Plinius-filológia a szerző által hivatkozott tanulmányok és kötetek sokaságában már összegzett a *NH* művészettörténeti részeinek a forrásairól és forráshasználatáról (*Quellenforschung*), *ars* és *natura*, illetve *artifex* és *natura* viszonyáról, ezzel összefüggésben Plinius gondolkodásmódjának sztoikus meghatározottságáról, valamint beszédmódjának a különböző tartalmú és jellegű információk rendszerezését mellőző heterogenitásáról. A 2. fejezet¹⁶ a művészanekdota vizsgálatának a történeti áttekintését nyújtja: az anekdoták jelentőségét a művészettörténet-írásban elsőként Julius von Schlosser¹⁷ hangsúlyozta, szisztematikus gyűjtésüket, rendszerezésüket és értelmezésüket a tanítványai, Ernst Kris és Otto Kurz végezte el *Die Legende vom Künstler* című munkájukban. A 3. fejezet¹⁸ művészanekdota és művészbiográfia viszonyát taglalja. Az általános alapvetést, hogy ti. az anekdoták eredetileg a művészek életrajzának a részei voltak, Naas Verity Plattat hivatkozva kérdőjelezi meg, aki szerint az antik művészbiográfiák feltételezése a humanista biografikus művészettörténet-írás visszavetítésének a következménye, amely a figyelmet a művészekre irányította, holott az anekdoták inkább az alkotásról és az alkotói folyamatról szólnak.¹⁹ Naas végül arra jut, hogy a művészanekdotákra is érvényesíthető, amit Mary Lefkowitz²⁰ az antik biográfiáról megállapított: nem a történeiseiben igaz, hanem a szimbolikájában. A 4. fejezet²¹ és az 5. fejezet²² egyaránt az anekdota és a retorikai *exemplum* összefüggéseit tárgyalja, az előbbi teore-

tikusan, az utóbbi esettanulmányként, összevetve ugyanannak az anekdotának – Zeuxis *Helenéjének* – a funkcióját Cicero (*Inv.* II. 1–3), Plinius (*NH* XXXV. 64) és Valerius Maximus (III. 7. ext.3) elbeszélésében. Naasnak Jeremy Tanner²³ és Roberto Gazich²⁴ elemzéseire támaszkodó konklúziója abban összegezhető, hogy az anekdota szórakoztat, míg az *exemplum* didaktikai és morális célt szolgál. Ugyanakkor nem veti el azt a lehetőséget sem, hogy a Zeuxis-anekdota Plinius elbeszélésében két alkotásmód, *mimésis* és *phantasia* megmutatkozása-ként is értelmezhető.

Naas tehát biográfia és retorika, illetve a biografikus történetírás és a retorikai *exemplum* felől kíséri meg az anekdota / művészanekdota meghatározását. Ez a metódus azonban a már többé-kevésbé ismert műfaji hasonlóságok és elágazások, egybejátszások és átfedések megmutatásánál tovább nem tud vezetni. A *historiával*, az *exemplummal*, a *fabulával*, a *memorabiléval*, a *mirabilia*-irodalommal és az *apophthegmával* egyaránt rokon,²⁵ de egyikkel sem maradéktalanul azonos antik anekdota olyan szövegfajta, amelynek fő jellemzője a tartalmi és narratív variabilitás. Éppen ez a tulajdonsága teszi alkalmassá arra, hogy különböző műfajú szövegekben is – lásd a Zeuxis-anekdota háromféle elbeszélését egy retorikaelméleti, egy művészettörténeti szövegben és egy etikai példatárban – funkciót kapjon, amely azonban a legkevésbé sem a szórakoztatásban nevezhető meg. Az antik anekdotát csak működésében lehet megragadni, definiálni aligha, mivel az ókorban még nem rögzült e kisműfajnak sem a megnevezése, sem a műfaji normái. Egy rövid és frappáns történet nem eleve anekdota, hanem az elbeszélés folyamatában lesz az, tehát akkor, ha narratív módon anekdotaként van elbeszélve. Ahhoz viszont, hogy ez felismerhető legyen, szükséges leírunk azt a narratív keretet, amelybe beleilleszthető az a szövegfajta, amelyet anekdotaként kezelünk. Ez pedig megkívánja az anekdota kérdésének a műfajtörténeti és a narratológiai megközelítését,²⁶ amely hiányzik a monográfiából. Az I. részt záró rövid fejezetben²⁷ Naas is hasonló gondolatot fogalmaz meg, amikor a Zeuxis-anekdota elemzésének tapasztalataként az elbeszélő intencióját hangsúlyozza, valamint azt, hogy az anekdotát a kontextusa teszi anekdotává. Termékenyebb lehetett volna, ha az értelmező figyelme a kötet I. részének az egészében a művészanekdota kérdéskörének erre az aspektusára irányul.

A II. rész²⁸ négy fejezetben (6–9.) tárgyalja az anekdoták pliniusi alkalmazását. Ezt alapozza meg a 7. fejezetet alkotó szövegkorpusz,²⁹ amelyet Naas hozott létre a *NH*-ban található valamennyi művészanekdota kigyűjtésével. A katalógus a *NH* úgynevezett művészeti tárgyú XXXIII–XXXVII. könyveinek sorrendjében halad, és az egyes könyveken belüli előfordulásuk szerint katalogizálja az anekdotákat szöveghelyük és a témájuk címszerű megadásával. A szerző célja az, hogy létrehozzon egy rendezett gyűjteményt, amellyel áttekinthetővé és ezzel elemezhetővé válik a *NH* művészanekdotáinak az összessége. A katalogizálás – mondhatni overbecki – eljárása azonban paradox helyzetet teremt, mert kiszakítja az anekdotákat a szövegkörnyezetükből, vagyis éppen azt teszi, amit Naas is kárhoztatott az I. részben: az anekdotákat megfosztja az értelmezéshez szükséges kontextusuktól. A szerző maga is érzékeli az ellentmondást, amelyet úgy kíván feloldani, hogy minden egyes könyv anekdotalistája előtt összefoglalja a könyv tartalmát, kiemelve, hol fordul elő benne anekdota. Továbbá azzal,

hogy a katalógusok után megállapítja az anekdoták közötti tematikus kapcsolatokat.

A *NH* könyvei és az abba illeszkedő anekdoták, illetve az egyes anekdoták közötti tematikus kapcsolatot kontextusként fölfogni erősen vitatható eljárás. Nem különben vitathatóak a szempontok, amelyek szerint a szerző anekdotának tekint egy-egy részletet – ennek egyébként maga is hangot ad.³⁰ A katalógusba azok a szövegrészek kerültek, amelyeknek jellemzői a narrativitás, a véletlenszerűség, a realizmus, az emlékezet, a jelentőség és az önállóság, valamint az, hogy az elbeszélés menetében van egy törés, eltérés az elvárttól.³¹ A mintegy százhatvan anekdotát vagy anekdotikus jellegű szöveget tartalmazó szövegkorpuszba bekerült még néhány művészetre vonatkozó megjegyzés, noha ezek a szerző szerint sem anekdoták.

Mindezt a 6. fejezet³² vezeti fel, amely Plinius művészeti tárgyú könyveinek a forrásait – karystosi Antigonos, samosi Duris, Varro – foglalja össze, megint csak jól ismert, ugyanakkor az anekdoták pliniusi felhasználása szempontjából irreleváns információkat.³³ Hasonlóképpen irrelevánsnak tartom a 8. fejezet³⁴ első részét is, amelyben ismét viszonyítási ponttá lesz a Kris–Kurz szerzőpáros művészlegenda-csoportosítása.³⁵ Ezt követi a 7. fejezetben közölt inventáriumnak az újabb, tematikus rendszerezése,³⁶ amely Naas olvasatában rávilágít Plinius kedvelt témáira, továbbá arra, hogy a Kris–Kurz gyűjteményben szerepeltetett anekdoták egyetemességétől eltérően Plinius az anekdoták személyes olvasatát alkotja meg, saját jelentéssel ruházza fel őket. Naas a művészanekdoták tematikus rendszerezését végül kiegészíti az általa regisztrált témákat elbeszélő anekdotákkal, illetve azok szöveghelyével, tehát egyesíti a 7. fejezet inventáriumát a 8. fejezet tematikus csoportosításával. A 9. fejezet³⁷ az így katalogizált anekdotákban azt vizsgálja, hogyan ruházza fel Plinius a görög művészanekdotákat saját jelentéssel. Ennek az elsődleges megmutatkozását a kompozícióban és a stílusban nevezi meg.

Naas számos strukturális és retorikai (egyes művészek bemutatásának ismétlődő sémája, anekdoták ugyanarról a mesterről, anekdoták ugyanarról a témáról, egy alkotáshoz kapcsolódó anekdota-sorozat, rövidség és hosszúság, párhuzamok és ellentétek), valamint stílári (bon mot-k, dialógusok és idézetek, erkölcsi ítéletek) eljárást nevez meg, amelyeket gazdagon illusztrál. Értelmezésében az anekdoták romanizálása ezekben az elbeszélői eljárásokban érhető tetten, mivel az alkalmazásukkal átformált anekdoták képesek közvetíteni a sajátosan pliniusi értékrendet: erkölcsi példázatként működnek, amely beleillik a *NH* morális horizontjába, közvetítik Plinius természetfilozófiáját, Róma központú és imperiális látásmódját, olykor pedig a technikai fogalmak illusztrálására szolgálnak. Naas többféle kontextusban is hangsúlyozza az anekdoták pliniusi romanizálásának azt a tendenciáját, hogy ha egy műalkotásnak római relevanciája van (ki, mikor és hogyan szállította Róma-ba, elhelyezése Róma köz- és magántereiben, a festészet római kezdetei nagyobb terjedelmet kapnak, mint a nyilvánvalóan gazdagabb görög előzmények), annak Plinius mindig nagy nyomatókat ad.

Valérie Naas monográfiájának minden bizonnyal ez a II. része a leginkább innovatív, mert ez tartalmazza a legtöbb új megfigyelést és eredményt. Függetlenül attól, hogy egy-egy fejezetnek mekkora a relevanciája, ilyen nagy mennyiségű forrás kigyűjtése, átlátása, többszörös rendszerezése és értel-

mezése elismerésre méltó, óriási munka. Ugyanakkor nem hallgatható el, hogy vannak vitatható pontjai is. Az anekdoták két nagy tematikus csoportját alkotja „A művész és a műalkotások” összefoglaló címmel jelölt A csoport, és a „Történelem és erkölcs” című B csoport.³⁸ Nem vitatom, hogy az A csoport anekdotái valóban elsősorban művészeti, a B csoporté történeti és etikai kérdéseket állítanak előtérbe. Azonban a *NH* anekdotáiban ezek a dimenziók nem szétszálazva, hanem együttesen vannak jelen. Ha végig tekintünk a két csoporthoz rendelt altémákon és az azokat illusztráló anekdotákon, könnyen belátható, hogy például Apellés és Nagy Sándor vagy Protogenés és Démétrios barátságának elbeszéléséről nem választható le sem a történeti, sem a művészettörténeti és az etikai vonatkozás sem, ahogy az egymással rivalizáló művészeket elbeszélő anekdotákról sem.

Ami azonban igazán problematikus, a csoportosítás és értelmezés alapját képező anekdoták kiválasztása, amely témák, tehát az egyes elbeszélések tartalma szerint történik, nem vizsgálva azoknak sem a történetiségét, sem a narratív formájukat. A számos lehetséges példa közül csak néhányat említek a XXXIV. könyvből. A 41. caput a lindosi Charés rhodosi *colossus*-ának a leírását, a szobor elkészítésének és méreteinek a számszerű adatait közli, amelynek tehát sem a tartalma, sem a narrációja nem aposztrofálható anekdotaként. A korinthuszi bronzal összefüggésben elbeszélte történet Geganiáról és Clesippusról (11–12) bármennyire anekdotának tűnik is, lényegét tekintve igaz, mivel a szövegben említett síremlék táblája fennmaradt a Via Appián, a mai Terracina közelében egy épület falán.³⁹ Ugyanakkor az ókor fekete aranyának nevezett *aes Corinthium* keletkezéstörténete (6.), amelyet Plinius belesűrit egyetlen ténszerű tömönatba, nem szerepel a táblázatok anekdotái között. Holott pontosan tudható, hogy a háttérben egy széles körben ismert anekdota áll, amely alapvető szerepet játszott abban, hogy a rómaiak a korinthusi bronzból készített tárgyakat csillagászati összegért vásárolták meg.⁴⁰ A három szövegfajtaból tehát az egyik (a rhodosi *colossus*) mind a beszédmódját, mind a tartalmát tekintve információközlés, amelynek a valódiságát megkérdőjelezni nincs okunk. A korinthusi bronzhoz kapcsolódó két szövegfajtaból az egyik (Gegania és Clesippus) mind a beszédmódja, mind a tartalma alapján vérbeli anekdota lehetne, de a történet dokumentáltan nem az. Végül, a korinthusi bronz aitiológiáját Plinius információként közli, holott ő is tudja, hogy a történet valójában anekdota. Az első két szöveg szerepel Naas táblázatában, holott egyik sem anekdota, míg a harmadik, amely valóban az, nem kap helyet.

Mindez újabb példája annak, hogy az anekdotát csak működésében lehet anekdotaként meghatározni. Ezt pedig csak akkor tudjuk megtenni, ha a történetet összevetjük valamennyi fennmaradt elbeszéléssel, és mindeközben kiemelten kezeljük az elbeszélések narratív sajátosságait. A források összehasonlításában tud megmutatkozni például, hogy a korinthusi bronz aitiológiáját egyedül Plinius közli egyetlen szikár mondatban, és egyedül Plinius az, aki az anekdotát nem anekdotaként beszéli el. Ekkor lehet és szükséges is feltennünk a kérdést, hogy milyen intenció áll e látványos narratív átfarmálás mögött, vagyis Plinius miért nem anekdotaként beszéli el korának egyik legismertebb anekdotáját.⁴¹

A monográfia négy része úgy is fölfogható, mint a kötet fő- és alcímének a szimmetrikus kifejtései. Ugyanis a pliniusi

művészanekdotákat valójában az I. és a II. rész taglalja, a III. és a IV. rész az alcímekben megnevezett témára koncentrálna, a római művészeti diskurzus megalkotására, amelyben azonban az anekdoták kisebb szerepet játszanak, mint a *NH* egyéb szövegfajtái és információi.

A művészeti diskurzus romanizálását, illetve akként értelmezhető eljárásait elemző III. rész⁴² három fejezete a művészek / mesterek társadalmi megítélésére (10. fejezet⁴³), a képzőművészet identitásának kérdéskörére (11. fejezet⁴⁴) és a képzőművészet értékelésének Róma-központú látásmódjára (12. fejezet⁴⁵) fókuszál. Az anekdoták az I. és a II. részhez képest itt mintha fordított szerepet kapnának, mert nem kiindulópontként vesznek részt a vizsgálatban, hanem illusztrációként. A szakirodalmi előzmények részletes ismertetése közepette minden fejezetnek az a legizgalmasabb mozzanata, amikor a szerző a görög és római álláspont különbözőségét ismeri fel az egyébként többnyire nem anekdotának tekinthető szövegekben. Naas a művészeti diskurzus római / pliniusi sajátosságát a rómaiaknak a képzőművészetekkel ambivalens viszonyából vezeti le, amelyet az a történelmi körülmény alapozott meg, hogy a műalkotások zsákmányként kerültek Róma köz- és magántereibe. A drága metériákból készült alkotások a győzelem emlékezeteként, majd a császárkorban esztétikai élvezetként is funkcionáltak, ugyanakkor a római élet részévé tették a fényűzést.

Naas olvasatában Plinius művészeti diskurzusa, amelynek a művészanekdoták is részét képezik, görög eredete ellenére a római művészettelfogást képviseli, amely a politikai (imperializmus) és az erkölcsi (*luxuria* versus *mos maiorum*) perspektívában nyilvánul meg.⁴⁶ Ennek számos megmutatkozását veszi sorra, amelyek között vannak ismertebbek (Nero bearanyozza vagy kisajátítja a műalkotást, Vespasianus visszahelyezi köztérre), és vannak eddig kevésbé elemzett példák. Ez utóbbinak egyik bravúrosabb elemzése⁴⁷ a togás Hercules-szobor (*NH* XXXIV. 93) története, amelynek pliniusi elbeszélésében a hangsúly a feliratra kerül, amely a szobor Rómába kerülésének és elhelyezésének több generációs történetét örökíti meg. A bizonyára görög Hercules szobor rómaivá lesz az elhelyezése (a *Rostra* mellett), a római talapatán lévő feliratok és a római tulajdonos (*populus Romanus*) miatt. Ugyancsak kiemelendő a festészet itáliai kezdeteit leíró részlet (XXXV. 17–21) komplex értelmezése, amely rávilágít a pliniusi, illetve római kisajátítás további gesztusaira.⁴⁸ Plinius nemcsak a nagyobb terjedelmű és a részletezéssel kívánja felmutatni a görögtől független római művészet létezését, hanem egy római újítás, a *triumphalis* festészet (*NH* XXXV. 22–23) történetének és a római köztereken kiállított alkotásainak az elbeszélésével is.

A monográfia struktúrája úgy is leírható, mint egy tágló optika működése. Az anekdota / művészanekdota kérdésköréből indul ki, amelynek látószögét fokozatosan nyitja az anekdoták pliniusi használatáig, majd tovább a művészeti diskurzus romanizálásában játszott szerepükig, végül a IV. rész⁴⁹ nagytotálja Plinius művészeti gondolkodásának egy lehetséges konstrukcióját teszi láthatóvá. A szerző (re)konstrukciója három pillérre épül, amelyet a *NH* művészeti diskurzusának három sajátossága, illetve szempontja kínál fel. Plinius érdeklődése feltűnően technikai és antikvárius jellegű (13. rész⁵⁰). Figyelmét kiemelkedően a bravúros technikai megoldások vonják magukra, amelyek gyakran összefonódnak a *mirabilia* világával. Antikvárius érdeklődésében, amely a múlt reáliáira

irányul, megláthatjuk fő forrását és modelljét, Varrót. A jelenségek története és eredete iránti érdeklődés tetten érhető az aitológiai anekdoták szerepeltetésében is, amelyek ugyancsak gyakran érintkeznek a *mirabilia* világával.

Plinius művészeti koncepciójának megkonstruálásában fontos forrást jelent az általa használt terminológia (14. rész⁵¹). Bár a *NH* csak másodlagosan foglalkozik a művészetekkel, ugyanakkor a görög források elvesztek, ezért Naas szerint az antik művészettörténeti és -elméleti terminológia kutatásának a *NH* az egyik fő forrása, amelyben az anekdoták vizsgálata is hozhat új eredményt. Részletesen tárgyalja az anekdoták központi témáját, a *mimésist*, egyes anekdotákban a *phantasia*-elv megmutatkozását, továbbá a *similitudo* (az alkotás és a modell hasonlósága), *diligentia* (a részletek gondos kidolgozása), *subtilitas* (finomság, aprólékoság) alkotásesztétikai fogalmait, valamint a szemléltre tett hatás, illetve az alkotás kifejezőerejének a szókincsét: *sentire* (mind az ábrázolásra, mind a nézőre vonatkoztatva: érezni), *exprimere* (kifejezni), *intelligere* (megérteni, ami a láthatón túl van). Bár Pliniust nem a teoretikus kérdések érdekelték, mi ennek ellenére az anekdotákban érzékelhetjük az elméleti és az anekdotikus művészeti diskurzus egységét. Ennek egyik példája a képzőművészetek alapító mítoszává lett történet a korinthusi lányról (*NH* XXXV. 15), amelyben összekapcsolódik a művészettörténet xenokratészi fejlődéssémája (*primus invenit*), a *mimésis* alkotásmódja és egy történeti mozzanat, az átmenet a kézműves munka és a művészi alkotás között.

Az utolsó, 15. fejezet⁵² kérdése az, hogy mit tett hozzá Plinius a görögöktől örökölt művészettörténet-íráshoz. Naas válasza összességében az, hogy Plinius olyan művészeti kérdésekkel foglalkozik kiemelten, amelyeknek ideológiai és etikai vonzata is van, mert így tudja azokat beilleszteni a maga projektjébe. Ilyen a *modus*nak a *kairosszal* és a *symmetriával* összefüggő pliniusi használata a megfelelő pillanat, a helyes mérték és a helyes arány jelentésében, amely egyben a *NH* központi etikai üzenete. Naas a művészettörténet átírásaként értelmezi azt, hogy Plinius a festészet eredetéről szólva az itáliai kezdetet hangsúlyozza. Miként a *NH* híres sorának – *cessavit ars* (XXXIV. 19) – is pliniusi átértelmezést tulajdonít. A művészetek fejlődésének stagnálása a Kr. e. 3. századtól a 2. század közepéig terjedő időszakot jelenti, a mondat folytatásában szereplő *revixit* a 2. század közepe, amely a római hódítás tetőpontja. Eszerint tehát Plinius kijelentése értelmezhető úgy is, hogy a római imperializmus tette lehetővé a művészet újjászülését. Naas értelmezésében a *NH* leképezi a rendhez, és pedig nemcsak a természeti, hanem a politikai rendhez való visszatérést, amely újabb megmutatkozása a görög művészettörténet pliniusi átírásának, amelyben a művész–uralkodó viszonyt tematizáló anekdoták is fontos szerepet kapnak. A rendteremtés természetesen a Flaviusok érdeme, akik véget vetettek a Nero uralmát jellemző és az azt követő zűrzavarnak. A monográfia utolsó elemző fejezete egy új kontextus felvillantásával zárul, amely a *NH* művészanekdotái és a korabeli esztétikai fordulat – visszatérés az Augustus-kor klasszicizmusához – között tételezhető összefüggésre irányítja a figyelmet.

Az *Összegzés*⁵³ részben megismétli a kötet kérdésfeltevését, ambícióját és módszerét, majd mintegy válaszként összegzi a tapasztalatait és a konklúzióit. A pliniusi anekdoták révén a görög művészetet római kontextusban látjuk. Ez a kisműfaj le-

hetővé teszi egyrészt azt, hogy nyomon követhetjük a rómaiak művészetekhez való viszonyának átalakulását a fosztogatástól a műélvezetig és a művészeti piac kialakulásáig. Másrészt az anekdoták beleilleszkednek a Cicero, Seneca, Plinius és Quintilianus alkotta római művészeti diskurzusba, amely azonban filozófiai, retorikai összefüggésben kap megfogalmazást, Plinius esetében pedig ideológiai és etikai keretbe illeszkedik – éppen ez adja a személyes jellegét. Plinius az elődök filozófiai, irodalmi és esztétikai örökségét a maga átfogó projektjébe integrálta, és ezzel átértelmezte, ezzel pedig a forrás szerepéből átlépett a művészeti diskurzus szerzőjének a státusába.

Valérie Naas monográfiája az antik művészettörténetnek és művészettörténet-írásnak, a *NH* művészeti könyveinek és kitüntetetten a művészanekdotáknak a teljes kérdéskörét magában foglalja. Eligazít a kutatás irányibaiban és aktuális állásfoglalásaiban. A kötet apparátusa a téma naprakész szakirodalmi forrásoként is jól használható. A monográfiának vannak vitatható pontjai és megoldásai, elsősorban tisztázásra szorul az anekdota fogalmi használata, valamint a leválasztása a nem anekdotaként aposztrofálható művészeti tárgyú közlésekről. A gondolatmenet követését megnehezíti az, hogy egy-egy téma kifejtését olykor túl messziről kezdi (például hosszan értekezik a mesterek státusáról a görög és a római társadalomban), olykor pedig a kutatástörténeti előzményeknek a túlságosan részletező áttekintésével indítja.

Az érdemei azonban számosak. Létrehozott egy szövegkorpuszt, amely tartalmazza a *NH* valamennyi szöveghelyét, amelyek az alkotókra és az alkotásokra vonatkoznak. Ezt a korpuszt többféle szempont szerint csoportosította, és az ebből nyert tapasztalatait többféle kontextusban értelmezte. Értelmező munkáját a korszerű Plinius-filológia szellemében végezte el: nem a görög örökséget kutatja, hanem a pliniusit keresi Pliniusban. Vagyis azokat az elbeszélői technikákat és eljárásokat, amelyekkel az anekdoták és a művészeti tárgyú szövegek szerepet vállaltak a *NH* enciklopédikus projektjének a megvalósításában: római szemmel látják és látatják a képzőművészeti alkotásokat, amelyekre sajátként tekintenek. Aligha kétséges, hogy ez a kötet – hasonlóan Valérie Naas első monográfiájához – a téma kutatásának megkerülhetetlen hivatkozási pontja lesz.

Naas új monográfiája a pliniusi művészanekdoták vizsgálatát megalapozza, kontextusokba helyezi, azokat kibontja, de nem zárja le. Az utolsó fejezetben megfogalmazott felvetése⁵⁴ – a Flavius kor klasszicizmusa és az anekdotákkal közvetített esztétikai normák lehetséges ideológiai implikációi – utat nyitnak a folytatásnak. A szerző mintegy a lezáratlanság poétikájával függeszti fel értelmező munkáját, amely bizonyosan inspirálóan hat a Plinius-filológiára. A magam részéről a folytatás irányát nem az esztétikai és ideológiai implikációk további feltárásában látom, hanem az anekdota műfajának és műfaj-történetének a tisztázásában. Ehhez megbízható elméleti alapot kínál Joel Fineman említett tanulmánya. Fineman (1989) az anekdota kettős természetét hangsúlyozza, az irodalmi és történeti értelemben vett referencialitását. Az anekdota szerinte olyan elbeszéléstípus, amely egyszerre vonatkozik az irodalmi és a történeti valóra. A *NH*-ban fellelhető anekdoták mennyisége és azok tartalmi és narratív komplexitása bőséges forrást kínál a kutatás ez irányú folytatásához is.

Jegyzetek

- 1 Naas 2023.
- 2 Naas 2002.
- 3 Naas 2023.
- 4 A teljesség igénye nélkül: Sallmann 1971; Healy 1986; Isager 1991.
- 5 Ugyancsak a teljesség igénye nélkül: Wallace-Hadrill 1990; Citroni Marchetti 1991; Beagon 1992; Naas 2002; Carey 2003; Murphy 2004.
- 6 Naas 2011; Darab 2020; Darab 2024; Noller 2026.
- 7 Vasari 1550.
- 8 Winckelmann 1764.
- 9 Overbeck 1868. Azóta elkészült a forrásgyűjtemény átdolgozott és jelentősen kiegészített új kiadása öt kötetben, amely az aktualizált irodalmi és az újonnan bevont epigráfiai anyagot fordításban is, illetve filológiai és archeológiai kommentárral ellátva közli, valamint összegzi az egyes műalkotások mai kutatási pozícióját: Kansteiner–Hollof–Lehmann–Seidensticker–Stemmer 2015. A témában aligha megkerülhető *DNO*-ra Naas csak a bibliográfiában hivatkozik, a főszövegben nem.
- 10 Kris–Kurz 2018.
- 11 Ennek egyik legimponálóbb kifejtése a tehetség korai megmutatkozása és az autodidaktizmus ismétlődő motívuma Héraklész mitikus, Lysippos és Giotto anekdotikus biográfiájában, lásd Kris–Kurz 2018, 37–51.
- 12 Naas 2012; Darab 2012b; Darab 2014a; Darab 2014b.
- 13 Naas 2023, 7–18.
- 14 Naas 2023, 21–112.
- 15 Naas 2023, 21–53.
- 16 Naas 2023, 55–71.
- 17 Schlosser 1924.
- 18 Naas 2023, 73–82.
- 19 Platt 2016.
- 20 Lefkowitz 1981.
- 21 Naas 2023, 85–95.
- 22 Naas 2023, 96–112.
- 23 Tanner 2006.
- 24 Gazich 1986.
- 25 A téma máig érvényes kifejtése, André Jollesnek először 1930-ban, majd többször, változatlan kiadásban megjelent monográfiája sajnos hiányzik Naas bibliográfiájából: Jolles 1999.
- 26 A téma szakirodalmából csak Fineman (1989) tanulmányára történik hivatkozás, holott hasznos lehetett volna még: Grothe 1971; Wittchow 2001; Gossman 2003; Dominique 2009.
- 27 Naas 2023, 110–112.
- 28 Naas 2023, 115–187.
- 29 Naas 2023, 129–138.
- 30 Lásd Naas 2023, 130.
- 31 Naas 2023, 130.
- 32 Naas 2023, 115–128.
- 33 A *NH* művészeti könyveinek és a művészanekdotáknak a forrásait Sellers (1968) tárta fel máig alapvető munkájában.
- 34 Naas 2023, 139–153.
- 35 Naas 2023, 139–143.
- 36 Naas 2023, 143–153.
- 37 Naas 2023, 155–187.
- 38 Naas 2023, 144–152.
- 39 CIL I², 1004.
- 40 Darab 2015.
- 41 Erről lásd Darab 2012a.
- 42 Naas 2023, 191–274.
- 43 Naas 2023, 191–227.
- 44 Naas 2023, 229–235.
- 45 Naas 2023, 237–274.
- 46 Naas 2023, 235.
- 47 Naas 2023, 231–233.
- 48 Naas 2023, 246–249.
- 49 Naas 2023, 277–350.
- 50 Naas 2023, 277–287.
- 51 Naas 2023, 289–324.
- 52 Naas 2023, 325–350.
- 53 Naas 2023, 351–358.
- 54 Naas 2023, 350.

Bibliográfia

- Beagon, M. 1992. *Roman Nature: The Thought of the Elder Pliny*. Oxford. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198147268.001.0001>
- Carey, S. 2003. *Pliny's Catalogue of Culture: Art and Empire in the Natural History*. Oxford. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199259137.001.0001>
- Citroni Marchetti, S. 1991. *Plinio il Vecchio e la tradizione del moralismo romano*. Pisa.
- Darab, Á. 2012a. „*Corinthium aes* versus *Electrum*: The Anecdote as an Expression of Roman Identity in Pliny the Elder's *Naturalis Historia*”: *Hermes* 140/2, 149–159. <https://doi.org/10.25162/hermes-2012-0016>
- Darab, Á. 2012b. „Ialysos. The Lack of Description”: *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis* 48, 75–89.
- Darab, Á. 2014a. „Natura, Ars, Historia. Anecdotic History of Art in Pliny the Elder's *Naturalis historia*, Part I”: *Hermes* 142/2, 206–224. <https://doi.org/10.25162/hermes-2014-0018>
- Darab, Á. 2014b. „Natura, Ars, Historia. Anecdotic History of Art in Pliny the Elder's *Naturalis historia*, Part II”: *Hermes* 142/3, 279–297. <https://doi.org/10.25162/hermes-2014-0018>
- Darab, Á. 2015. „*Corinthium aes*. Entstehung und Metamorphose einer Anekdote”: *Wiener Studien* 128, 69–87. <https://doi.org/10.1553/wst128s69>
- Darab, Á. 2020. *The Anecdotal Narration and Encyclopedic Thought of Pliny the Elder's Naturalis Historia*. Newcastle upon Tyne.
- Darab, Á. 2024. „Stories of Nature. On the Anecdotal Narration of Pliny's *Natural History*”: *Working Paper-Reihe des SFB 980 „Episteme in Bewegung”* 25, 1–18. <https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/42091.2>
- Dominique, J. 2009. „Anecdotes, Faits Divers, and the Literary”: *SubStance* 38/1, 66–76. <https://doi.org/10.1353/sub.0.0033>
- Fineman, J. 1989. „The History of the Anecdote”: H. A. Veenser (szerk.): *The New Historicism*. New York – London, 49–76.
- Gazich, R. 1986. „Tecnica di inserzione e struttura dell'exemplum narrativo nella *Naturalis Historia*”: *Studi sulla lingua di Plinio il Vecchio*. Milano, 143–169.
- Gossman, L. 2003. „Anecdote and History”: *History and Theory* 42/2, 143–168. <https://doi.org/10.1111/1468-2303.00237>
- Grothe, H. 1971. *Anekdote*. Stuttgart. <https://doi.org/10.1007/978-3-476-99013-6>

- Healy, J. F. 1986. „Pliny on Mineralogy and Metals”: R. French – F. Greenaway (szerk.): *Science in the Early Roman Empire: Pliny the Elder, his Sources and his Influence*. London – New York, 111–146. <https://doi.org/10.4324/9781003477228-8>
- Isager, J. 1991. *Pliny on Art and Society. The Elder Pliny's Chapters on the History of Art*. London.
- Jolles, A. 1999*. *Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*. Berlin.
- Kansteiner, S. – Hallof, K. – Lehmann, L. – Seidensticker, B. – Stemmer, K. (szerk.) 2015. *Der Neue Overbeck. Die antiken Schriftquellen zu den bildenden Künsten der Griechen I–V*. Berlin.
- Kris, E. – Kurz, O. 2018⁷. *Die Legende vom Künstler. Ein geschichtlicher Versuch*. Frankfurt am Main.
- Lefkowitz, M. 1981. *The Lives of the Greek Poets*. London.
- Murphy, T. 2004. *Pliny the Elder's Natural History: the Empire in the Encyclopedia*. Oxford. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199262885.001.0001>
- Naas, V. 2002. *Le projet encyclopédique de Pline L'Ancien*. Rome.
- Naas, V. 2011. „Imperialism, *Mirabilia*, and Knowledge. Some Paradoxes in the *Naturalis Historia*”: R. Gibson – R. Morello (szerk.): *Pliny the Elder. Texts and Contexts*. Leiden, 57–70. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004202344.i-248.22>
- Naas, V. 2012. „Anecdotes et théorie de l'art chez Pline l'Ancien”: E. Hénin – F. Lecerle – L. Wajeman (szerk.): *La Théorie subreptice. Les anecdotes dans la théorie de l'art (XVIe–XVIIe siècles)*. Turnhout, 39–52.
- Naas, V. 2023. *Anecdotes artistiques chez Pline L'Ancien. La constitution d'un discours romain sur l'art*. Paris.
- Noller, E. 2026. „*Qui primus Romae...* Pliny's *Natural History* and the Encyclopedic Mode of Aetiology”: A. Vergados – A. Walter (szerk.): *APXH and Origo. The Power of Origins*. Turnhout, 379–397. <https://doi.org/10.1484/M.ASH-EB.5.150443>
- Overbeck, J. 1868. *Die antiken Schriftquellen zur Geschichte der bildenden Künste bei den Griechen*. Leipzig.
- Platt, V. 2016. „The Artist as Anecdote. Creating Creators in Ancient Texts and Modern Art History”: R. Fletcher – J. Hanink (szerk.): *Creative Lives in Classical Antiquity*. Cambridge, 274–304. <https://doi.org/10.1017/9781316670651.012>
- Sallmann, K. 1971. *Die Geographie des Älteren Plinius in ihrem Verhältnis zu Varro*. Berlin – New York. <https://doi.org/10.1515/9783110829778>
- Schlosser, J. von 1924. *Die Kunstliteratur. Ein Handbuch zur Quellenkunde der neueren Kunstgeschichte*. Wien.
- Sellers, E. 1968. „Introduction”: K. Jex-Blake – E. Sellers (szerk.): *The Elder Pliny's Chapters on the History of Art*. Chicago, XIII–XCIV.
- Tanner, J. 2006. *The Invention of Art History in Ancient Greece. Religion, Society and Artistic Rationalisation*. Cambridge.
- Vasari, G. 1550. *Le vite de' più eccellenti pittori, scultori ed architettori*. Firenze.
- Wallace-Hadrill, A. 1990. „Pliny the Elder and Man's Unnatural History”: *Greece & Rome* 37/1, 80–96. <https://doi.org/10.1017/S0017383500029582>
- Winckelmann, J. J. 1764. *Geschichte der Kunst des Altertums*. Dresden.
- Wittchow, F. 2001. *Exemplarisches Erzählen bei Ammianus Marcellinus. Episode, Exemplum, Anekdote*. München–Leipzig.

Kőszeghy Miklós ókortörténész, a PPKE BTK Ókortörténeti Tanszékének tanszékvezető egyetemi tanára, az Evangélikus Hittudományi Egyetem egyetemi tanára. Kutatási területe az ókori Izrael története és nemzetközi kapcsolatai a babilóni fogság előtt, valamint ugyanezen időszak héber epigráfiája, Jeruzsálem története.

E-mail: koseghe.miklos@btk.ppke.hu

Absztrakt: A tanulmány a Kr. e. 10. századi ókori Izrael történetének módszertani kérdéseit tekinti át, amely korszak Dávid és Salamon bibliai uralkodásához kapcsolódik. Ezt az időszakot komoly tudományos viták övezik a történeti minimalista és maximalista irányzatok képviselői között. A diskurzus középpontjába az elmúlt időszakban a Seféla-síkságon található Hirbet-Qeiyafa (Khirbet Qeiyafa) erődített települése került, különösen az ott előkerült híres feliratos cserépdarab, az osztrakon miatt. A Yosi Garfinkel vezetésével 2007 és 2013 között végzett régészeti ásatások feltárták a korai vaskori, mintegy 2,3 hektáros település 20%-át, amely virágkorában 500-600 lakosnak adhatott otthont. A helyszín kiemelkedő stratégiai jelentőséggel bír, mivel közvetlenül őrizte az Élá-völgy bejáratát, amely a tengerparttól Jeruzsálembé vezető legfontosabb ókori kereskedelmi és hadászati útvonalat biztosította a filiszteus területek szomszédságában. A lelőhely leletei alapvető forrásként szolgálnak a 10. századi Palesztina történeti rekonstrukciójához és annak korlátaival.

Kulcsszavak: Hirbet-Qeiyafa, ókori Izrael, régészet, Élá-völgy, osztrakon, vaskor

DOI: <https://doi.org/10.63872/NEVZ5329>

Hirbet-Qeiyafa – egy sok vitával övezett hely és felirat tanulságai

Kőszeghy Miklós

1. Előljáróban

A Kr. e. 10. század az ókori Izrael történetének elég gyéren dokumentált korszaka. Ez annál fájóbb hiány, mert erre az évszázadra szokás elhelyezni a bibliai Izrael két emblemikus uralkodójának, Dávidnak és Salomonnak az uralmát. Ők pedig minden bizonnyal olyan történeti személyek (történetiségükben komoly kutató ma már nem kételkedik), akiről érdemes volna sokkal többet tudni – csak a dőreség és a naivitás elkerülése okán nem mondjuk azt, hogy mindent. Arról sem feledkezhetünk el, hogy az ő alakjukat, s velük együtt az egész évszázadot hosszú ideje csitulni nem akaró vita övezi a kutatásban. Minimalisták és maximalisták, szkeptikusok és naivak, kritikusok és biblicisták csapnak össze a legkomolyabb, lektorált folyóiratok hasábjain és konferenciák előkelő (?) miliójében. E vita egyik viszonylag új tárgya éppen Hirbet-Qeiyafa (koordináták: 19500.622700)¹ a Seféla-síkságon. A település léte önmagában is vitákat generált volna, ám az itt előkerült osztrakon miatt a régi város körüli érdeklődés valószínűleg megsokszorozódott. Mára pedig, a vita második évtizedében talán eljutottunk oda, hogy egyfajta ideiglenes mérleget vonjunk – de nem kizárólag a városról, még csak nem is pusztán az osztrakonról, hanem e két pontról elindulva a Kr. e. 10. század palesztinai történetének megírhatóságáról, ennek lehetőségeiről és korlátjairól.²

2. A város

2.1. Réáliák

Qeiyafa telljének lokalizálása a 19. század végén megtörtént, így régóta ismert tény volt, hogy a domb egy ókori település romjait rejtje. Ezt követően, hosszú hallgatás után a Yehuda Dagan vezetésével lebonyolított *survey* említi újra. Palesztinai viszonylatban 2,3 hektáros méretével a vaskor elején (a datálás kérdésére még visszatérünk) Qeiyafa a nagyobb telepkek közé számítható, s feltételezhetjük, hogy fénykorában akár 5-600 ember is lakhatott benne. Ám viszonylag nagy méretét tekintve feltártságának 20%-os aránya különösen is kiemelkedően magasnak mondható.³ Ez a high-tech eszközparkkal végzett és példás gyorsasággal igen magas színvonalon publikált (és valószínűleg csillagászati összegekbe kerülő) ásatás Yosi Garfinkel vezetésével 2007 és 2013 közt zajlott. A város földrajzi helyzete önmagában is megmutatta, hogy történetének rekonstruálása igen nehéz feladatnak bizonyul majd. Qeiyafa Bét-Semestől (Khirbet er-Rumele, koordináták: 147.128) 4-5 kilométernyire délre, Gat városától (Tell es-Safi, koordináták: 135.123) 12 kilométernyire keletre, Azeqah- telephalmától (Tell-Zaqariye, koordináták: 144.123) alig

2 kilométernyire nyugatra, Jeruzsálemtől pedig 30 kilométernyire délnyugatra fekszik.⁴ A telep stratégiai jelentősége abból adódott, hogy mintegy őrizni lehetett belőle az Élá-völgy bejáratát. Ebben a völgyben vezetett az egyik legfontosabb ókori út a tengerpartról Jeruzsálembe. Birtoklása ebből következően a filiszteusoknak (a közeli Gát városa egy filiszteus városkirályság székhelye volt a Kr. e. 12-11. század folyamán) és az izraelitáknak is elemi érdeke volt, mindkettőjüknek érdekében állhatott, hogy megszállják és birtokolják Qeiyafát.⁵ Az út maga Asqelonból indult, majd Gáton át, Azeqah érintésével jutott be a völgybe. Ezt követően kétfelé ágazott, az egyik végpontja Betlehem, a másiké Jeruzsálem volt.⁶

A telep stratigráfiája viszonylag egyszerű:

Réteg	Korszak	A telep jellege
I.	oszmán	farm
II. a	korai iszlám	mezőgazdasági teraszok
b	bizánci	mezőgazdasági teraszok
c	későrómai	mezőgazdasági teraszok
d	korai római	mezőgazdasági teraszok
e	hasmóneus-kori	mezőgazdasági teraszok
III.	hellénisztikus	erődített város (?)
IV.	korai vaskor II A	erődített város
V.	korai bronzkor II	falu (?)

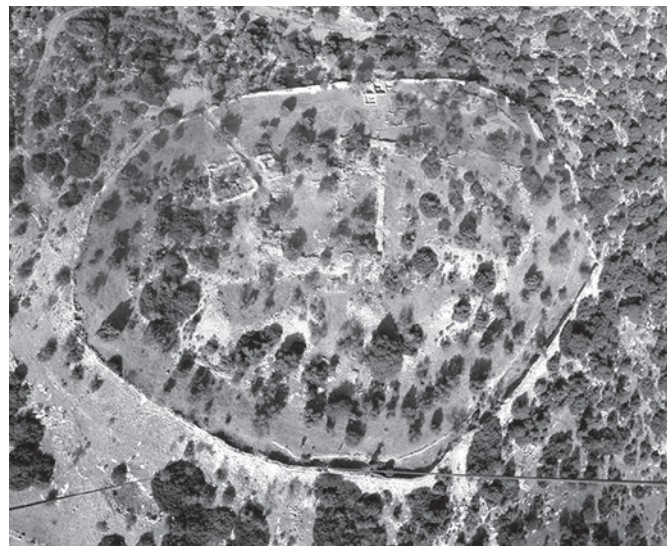
Igen rövid ideig létező városról beszélünk, Qeiyafa a Kr. e. 11. század vége és a 10. század vége közt, nagyjából egy évszázadig létezett jól megfogható módon városként. Stratégiai helyzete alapján azt várnánk, hogy lerombolták, de meglepő módon a telepen sehol sem került elő pusztulási réteg. Qeiyafát tehát lakói feltehetően elhagyták, de ennek okát nem ismerjük. Ezt a datálást természetesen hevesen illik vitatni, ám a vita maga (többnyire) tárgyszerű. Hevességét több körülmény is indokolja, ezekre később még kitérünk. Magunk e pillanatban úgy látjuk, semmi sem szól az ellen, hogy a város IV. rétegét a Kr. e. 10. századra datáljuk. Mivel pedig minden jel szerint az a helyzet, hogy Qeiyafát a 10. század utolsó harmada körül bekövetkezett pusztulás után sosem építették komoly formában

újja, az itteni leleteket amolyan pillanatfelvételnéként értékelhetjük. Mintha ablak nyílna a korszak Palesztinájára.

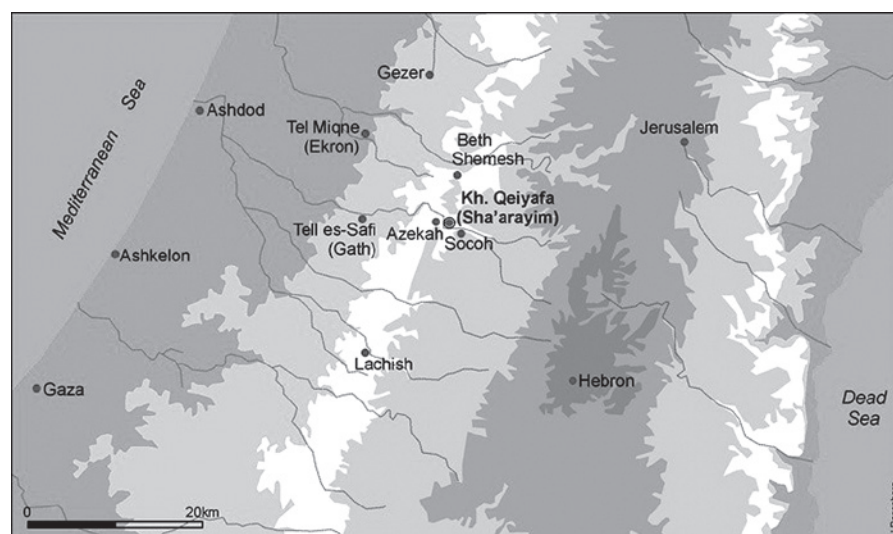
A datálás körüli problémákat az okozza, hogy sokkal később, a hellénisztikus korban (ez a tell III. rétege) a vaskori falak (ezek jelentik a IV. réteget) maradványaira több szakaszon is falakat építettek. Ezért nem lehet csodálkozni azon, hogy a falak és a kronológia összerendezése máig tartó vita tárgya. Hogy ezért mennyiben felelős a minimalisták és ellenfeleik évtizedek óta tartó vitája, arra a későbbiekben még visszatérünk. Jelen írásunkban abból indulunk ki, hogy Qeiyafa a vaskor IIB idején létezett – fenntartva annak lehetőségét is, hogy a datálási vita végül ettől eltérő eredménnyel zárul.

2.2. A védművek

A város szigorú megerősítést kapott a vaskor II folyamán, amelynek nyomait a feltárás során igen hamar megtalálták.



2. kép. Qeiyafa tellje felülnézetből. Forrás: Wikipedia (https://en.wikipedia.org/wiki/Khirbet_Qeiyafa#/media/File:Qeiyafa_city_wall1.jpg)



1. kép. Qeiyafa és környéke. Forrás: Khirbet Qeiyafa Archaeological Project (<https://khirbet-qeiyafa.huji.ac.il/>)

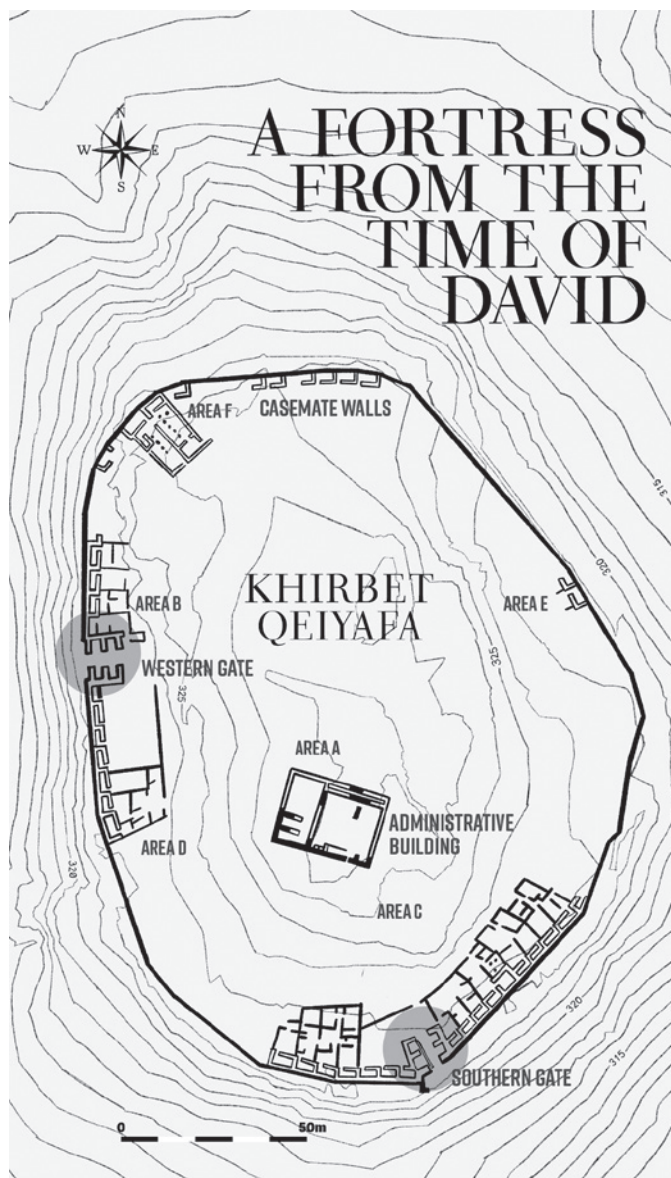
2.2.1. A kazamata fal

Qeiyafát kazamata fal vette körül,⁸ amelyet döbbenetes, 300 méter hosszon tártak fel, és amely az erődítés igen magas szintjére utal. Az építéshez használt kövek a kisebbektől (20-30 kilogramm) a nagyokon (100-150 kilogramm) át a hatalmas, megalit (4-8 tonna) darabokig szóródnak. A nagy kövek inkább a külső városfalra jellemzőek, s talán tényleg elképzelhető, hogy ezeket a központból (hogy milyen központból, arra még visszatérünk) érkező szakemberek építették, míg a kisebb köveket akár a lakosok is képesek voltak feldolgozni, és beépíteni.⁹ Egy ilyen szintű fal áttörése komoly katonai feladatnak

számított, és feltételezhetjük, hogy a nagyhatalmi vákuumként jellemezhető Kr. e. 11-10. század folyamán a levantei térségben egyetlen helyi hatalom sem rendelkezett ehhez a feladathoz a szükséges méretű, felszereltségű és képzettségű haderővel.

2.2.2. A kapuk

A falrendszerben két kapu nyílt, a B és a C ásatási mezőn, mindkettő négykamrás kapu, s alaprajzuk, valamint méretezésük is hasonlít egymásra, így feltételezhető, bár nem teljesen bizonyos, hogy egyazon időszakban funkcionáltak.¹⁰ Hogy a C ásatási mezőn található kaput kik, mikor és miért torlaszolták el, azt egyelőre lehetetlen megmondani. Az azonban kétségtelen, hogy építészeti és katonai szempontból egyaránt elmondhatjuk, hogy a kapuk méltó párjai voltak a kazamata falaknak.



3. kép. Az ásatási mezők.

Forrás: Armstrong Institute of Biblical Archeology (<https://armstronginstitute.org/1008-khirbet-qeiyafa>)



4. kép. Az egyik templom-modell.

Forrás: Armstrong Institute of Biblical Archeology (<https://armstronginstitute.org/1074-the-khirbet-qeiyafa-shrine-model-insights-into-biblical-architecture>)

3.1. Kultikus tárgyak és épületek

A kultikus tárgyak azonosításánál talán csak az értelmezésük a nehezebb feladat – erre számos példát lehetne hozni a közel-keleti régészeti feltárások történetéből. Annyit talán ezen a ponton is leszögezhetünk, hogy önmagában attól még nem kell szentélyként azonosítani egy épületet vagy helyiséget, mert kultikus funkciójú tárgyakat találtak benne. Qeiyafa esetében is érdemes szem előtt tartanunk ezt a lehetőséget.

A C ásatási mező C3-jelzetű épületének Room G-jelzetű helyiségéből egy libációs edény, valamint egy kis méretű, bazaltból készült oltár (esetleg oltár-modell?) került elő.¹¹ Ennek közvetlen közelében, a C10 jelzetű épületben két apró templom-modellt találtak az ásatók.¹² A templom-modellek méretéből legalább három fontos dolog következik. Elsőként azt kell gondolnunk, hogy hiba ezeket a modelleket párhuzamba állítani a salamoni templommal. Ennek már csak töredékességük miatt sincs túl sok értelme, de talán ennél is fontosabb, hogy a salamoni templomnak legfeljebb az alaprajzát lehet több-kevesebb bizonyossággal rekonstruálni, a falak és a homlokzat rekonstrukciója csak rendkívül hipotetikus lehet. Másodikként meg kell jegyeznünk, hogy minden bizonnyal olyan tárgyakról van szó, amelyeket a házi vallásosság keretei közt használtak. Ehhez pedig semmi szükség nem volt a jeruzsálemi templom modellként történő használatára. Harmadik elemként szeretnénk utalni a kronológiai nehézségekre: nem tudjuk, hogy a

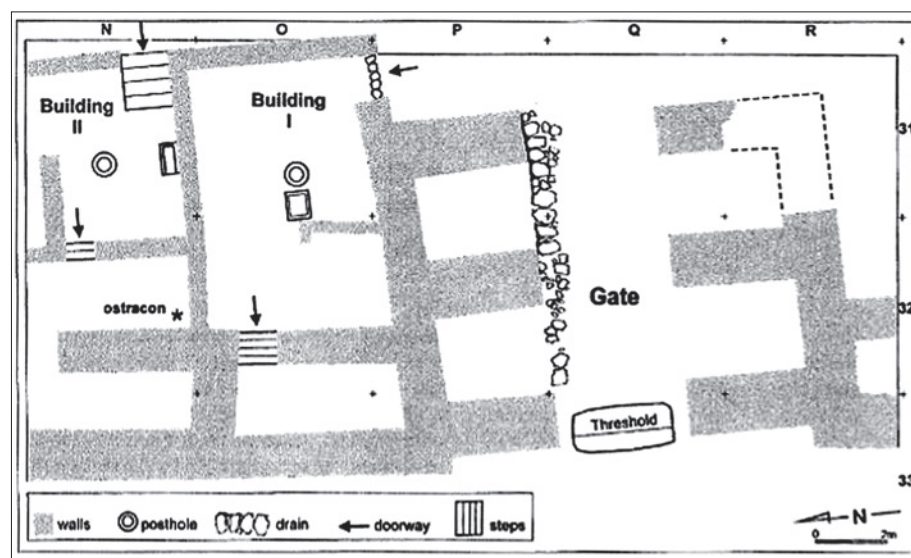
modellek elkészítésekor állt-e már egyáltalán Salamon temploma. Hogy azután a templom-modellekben voltak-e istenszobrok, azt nem tudjuk, legfeljebb feltételezhetjük.

4.A felirat

4.1. Reáliák

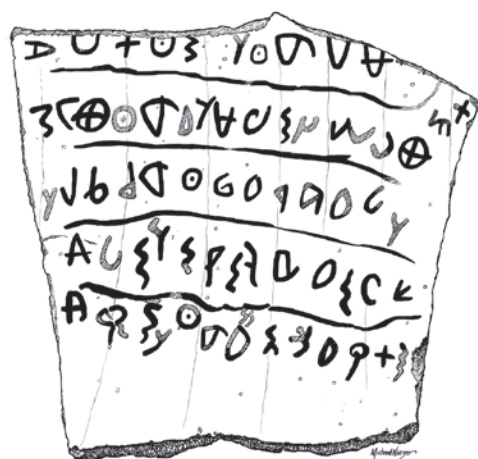
Az ásatónak a legritkább esetben van akkora szerencséje, hogy a feltárás legelején megtaláljon egy olyan leletet, amely azután évekre, sőt akár évtizedekre a tudományos érdeklődés középontjába emeli munkáját, s azon keresztül őt magát is. Qeiyafa feltárása során pontosan ez történt: a később híressé vált osztrakon 2008. július 15-én, azaz a második ásatási évad során került elő.¹³

Maga az osztrakon a B ásatási mezőn feltárt kamrás kaputól kevéssel északra került elő, amint azt az alábbi térképvázlaton jól láthatjuk:



5. kép. Az osztrakon megtalálási helye. Forrás: Garfinkel–Ganor 2009, 4

Lássuk ezek után a szöveg rajzát, amelyet az expedíció készített!¹⁴



6. kép. Az osztrakon. Forrás: Wikimedia Commons

Önmagában az a tény, hogy ebből a korból és erről a területről (első pillantásra) szövegnek látszó betűkombináció került elő, érthető módon irányítja a figyelmet az osztrakonra.¹⁵ A cserépdarab trapezoid alakú, maximális méretei 15, illetve 16,5 centiméter, a teteje letört, így nem tudhatjuk, hogy az ismert sorok felett voltak-e további jelek. A jeleket proto-kánaáninak nevezi az editio princeps,¹⁶ de ugyanő a késő-kánaáni elnevezést is relevánsnak tekinti. Maga az elnevezés alapvetően Frank More Cross terminológiájára¹⁷ vezethető vissza. A betűformák általános vizsgálata alapján mondhatjuk, hogy a legközelebbi paleográfiai párhuzamként az Izbet-Szartah-ban talált abecedárium jöhet szóba, bár az egyezés nem mutatható ki minden betű esetében meggyőző módon. Igazán közeli rokonság a *tét*, a *mém*, az *djin* a *qóf* és a *taw* esetében áll fent. Összehasonlító anyagként említhető még a gézeri kalendárium, ahol a rokonság a *tét*, a *mém* és az *djin*, valamint a *taw* esetében tűnhet fel. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy ez utóbbi szöveget egy kőlapra írták, s ez teljesen más technikát igényelt, s ebből következően más betűformákat hozott létre. Az írás irá-

nya a későbbi fejlődés felől nézve szokatlan módon, feltételezhetően balról jobbra halad, de amennyiben tényleg a Kr. e. 11-10. századi szövegről van szó, akkor ezen nincs mit csodálkozni. Az írás iránya ebben a térségben csak jóval később kezd el fixálódni.¹⁸ Meg kell jegyeznünk továbbá, hogy a sorok közt itt-ott enyhén görbülő vonalak húzódnak, amelyek talán sorvetetőként szolgáltattak annak, aki a betűket írta. Hogy a vonalat ugyanaz a személy írta-e, mint az, aki a betűket, azt egyelőre nem tudjuk, legfeljebb sejtéseink lehetnek.

4.2. A szöveg egy lehetséges átírása

A szöveg átírása cseppet sem egyszerű feladat. Átírásból, és ezzel együtt fordításból, illetve értelmezésből is elég sok született,¹⁹ magunk itt az editio princeps megoldását közöljük, saját megjegyzéseinket a lábjegyzetek közt adjuk meg.

1. 'l t's [] w'bd [t]
2. š/špt[]w' 'lm []b'l't
3. 'b'l? [] b'l [...]²⁰
4. '[m wnm yh's mlk g²¹
5. šrn '[...]mdr t

Akár elfogadjuk (legalább egyfajta munkahipotézisként) ezt az átírást, akár nem, négy súlyos paleográfiai kérdésre egyelőre nem tudunk válaszolni. Az *alef* három irányban is nyílik (1. 2. 4. és 5. sor), és nem tudjuk, mi lehet ennek a furcsa jelenségnek az oka. A manus gyakorlatlansága állhat a háttérben, vagy esetleg az írás irányának megváltoztatását jelezhettek ilyen módon? Fentebb a vonalat afféle sorvetetőként értelmeztük, ám könnyen lehet, hogy ez nem így van. Ez esetben viszont nem tudunk más funkciót meghatározni vele kapcsolatban. Harma-

dikként jelezzük, hogy egyes betűk közt eltérő számú pontot látunk. Az nem dönthető el minden kétséget kizáróan, hogy a csoport négy, vagy esetleg öt pontból áll-e. Viszont van olyan hely is, ahol csak egyetlen pont látható. A jelenség funkciója sem világos. A pont maga gyakran szóelválasztó jelként működik a vaskori levantei epigráfiai leleteken, de arra nem ismerünk példát, hogy ennyiféle szóelválasztót tartalmazzon egy ilyen rövid szöveg.²² Negyedik furcsaságunk az, hogy néhány esetben (pl. az első sorban olvasható *bétnél*) a betű a megszo-
kothoz képest 90 fokkal elfordul balra. Olyan jelenség ez is, amelynek megfelelőt a héber nyelvű epigráfiai anyagban nem találhatunk.

4.3. Fordítás és interpretáció

Egy átlagos felirat esetén a következő logikus lépés a fordítás, majd az értelmezés volna. Mivel azonban ez a felirat minden, csak nem átlagos, a nehézségeket legalább részben leküzdendő érdemes a fordítást és az értelmezést szorosan egymás mellett tárgyalnunk. Mondanunk sem kell, hogy a kutatásban itt is nagy a bizonytalanság. Egyelőre meg kell elégednünk azzal, hogy megadunk néhány sarokpontot.

Az első sorban szereplő *'l t's* fordítása lehetne *ne tedd, nem fogod tenni, nem szabad tenned* – feltéve, hogy a felirat nyelve héber. Ha ezen kívül rátekinünk a második sorban szereplő *š/špt*-alakra (jelentése: *bíráskodik*), akkor valamiféle jogi hátteret rekonstruálhatunk e két sor mögé. Ha pedig egy kicsit távolosabban gondolkodik valaki, akkor akár etikai felhangra is gondolhat. Visszatérve az első sorhoz, feltűnik az *w'bd*-alak *szolgálni* jelentésben. Ez a szó a jogi összefüggésrendszerbe is beleillik, és noha a szónak vallási jelentésárnyalata is van, az eddigiek alapján úgy hisszük, hogy itt nem ez a jelentés fordul elő. A *b' l* ugyanúgy állhat köznévi értelemben *úr, gazda* jelentésben, mint ahogyan jelentheti a térség szövegeiből és az Ószövetségből is jól ismert istenséget, Baalt. E megfigyelések mellé meg szeretnénk jegyezni, hogy a gyökök ismeretében egészen biztosan állíthatjuk, hogy a szöveg valamilyen sémi nyelven – akár héberül is, de a föníciait sem zárhatjuk ki – készült.

Mindezek után az olvasó joggal várna egy összefüggő fordítást. Igen egyszerű, bár meglehetősen lehangoló oka van annak, hogy ezt nem tesszük. Úgy véljük ugyanis, hogy az osztrakon nem egy összefüggő szöveget tartalmaz, hanem inkább szavak, esetleg személynevek listáját.²³ Az olvasható gyökök (ide sorolva a *mlk*-alakot is a 4. sorban) számos ismert és jól dokumentálható személynévben felbukkannak a levantei térség írott anyagában. Nemcsak az Ószövetség mindenki által jól ismert, hosszú névlistáit említhetjük,²⁴ hanem akár az aradi osztrakonok közül is jó néhányat értelmezhetünk ebben az irányban.²⁵

A listák maguk – ez is közismert – a mezopotámiai írnokképzési gyakorlat szilárd elemei voltak, ám egyben a mezopotámiai tudományosság egyik oszlopát, az ún. lista-tudományt reprezentálják.²⁶ Az írnokképzéssel foglalkozó elit tagjai bizonyára ismerték ezt a gyakorlatot, ti. a listaképzést Mezopotámiában természetes módon, de talán másutt is, ahol az ékírást használták. Feltételezésünk szerint a tudományt, vagy másként fogalmazva a világ dolgainak elrendezését szolgáló, listaszo-

vegeket létrehozó gondolkodás az egész ókori Közel-Keleten bevett és jól ismert gyakorlat, elterjedt mintázat lehetett. Ilyen tudományos listák szép számmal kerültek elő Ugaritból, ez pedig azt jelenti, hogy a levantei térségből is vannak adataink e tudományos mintázat meglétéről. Ráadásul nemcsak Ugaritból, hanem jóval közelebből ismerünk, igaz csak egy apró és töredékes, ám annál érdekesebb lista szöveget, történetesen a hónapokról. Az Asqelon Kr. e. 13. századi rétegében feltárt apró agyagtáblán (egy 5,2x4,7 centiméteres darabról van szó) a mezopotámiai lista-szövegek esetében ismert módon függőleges kolumnákat alakítottak ki, s az egyik kolumna az akkád verzió nyugati sémi (talán azt is mondhatnánk, hogy kánaáni) nyelvű fordítását tartalmazza.²⁷ Mintha valaki egy olyan listát készített volna, amely az évet szakaszokra osztó hónapokat akarta volna valamilyen logika szerint felsorolni. De aligha tévedünk, ha a Salamon bölcs mondásairól beszámoló ószövetségi híradást is ebben az összefüggésrendszerben szemléljük:

Isten igen nagy bölcsességet és értelmet adott Salamonnak. Olyan sok bölcs gondolata volt, mint a tenger partján a homok.
¹⁰*Nagyobb volt Salamon bölcsessége az összes Keleten lakó ember bölcsességénél és az egyiptomiak minden bölcsességénél.* ¹¹*Bölcsőbb volt Salamon minden embernél, még az ezráhi Étánnál, Hémánnál, Kalkólnál és Dardánál, Máhol fiaínál is, úgyhogy nagy hírnévre tett szert mindenütt a környező népek körében.* ¹²*Háromezer példabeszédet mondott, és ezeröt éneket szerzett.* ¹³*Beszélt a fákról, a libáni cédrustól kezdve a falból kinövő zsópig, és beszélt az állatokról, a madarakról, a csúszómászókról és a halakról.* (1Kir 5,9–13 – kiemelés tőlem, a Református Zsinati iroda sajtóosztálya által kiadott 1975-ös fordítás)

Védhetőnek látjuk azt az elképzelést, hogy a qeyafai osztrakon egy írnokiskolai tanuló gyakorló szövegeként készült. A vonalakat talán a tanár rajzolta elő, de ugyanez elképzelhető a diák egyfajta óvintézkedéseként is. A betűírás művészete Fönícia felől érkezett Levante déli régióiba, így a filiszteus-izraelita határvidékre is. Az osztrakon betűformái arra utalnak, hogy egy olyan terület tanulója írta őket, amely terület ekkor még kifejezetten fejletlennek számított a betűírás kultúrája tekintetében. Ez a művészet Palesztina területén csak sokkal később kezdett igazán kifejlődni. Ám mindezt szemlélhetjük pozitív módon is. Az osztrakon léte ugyanis arra utal, hogy valamilyen szintű írásbeliség már a vaskor II folyamán is létezett a környéken.²⁸

5. Összegzés

Egyre nehezebb történeti munkát írni a posztmodern triumfálása közepette. Minden bizonytalan, lassan már azt sem nagyon tudhatom, hogy történészként mit, miért és hogyan írok, írhatok le. Ám az tagadhatatlan, hogy mindaz, amit a posztmodern kapcsán manapság a történetírás válságának neveznek (volt-e egyáltalán olyan kor, amikor a történetírás ne lett volna válságban?), az egy sor megfontolandó körülményre irányítja a figyelmet.²⁹ Jelen írásunkban ez a körülmény leginkább talán az, hogy egy forrást valóban sokfelől megközelíthetünk. Ezt persze mindig is tudták a történettudomány művelői, most azonban mintha különösen erős hangsúlyt kapna ez a régi szakmai elv. Valóban nem mindegy, hogy én e pillanatban milyen hatá-

sok alatt állva írom e sorokat, s ugyanez igaz a szöveg modern minimalista vagy épp biblicista értelmezőire, de természetesen arra az ismeretlen emberre is, aki ecsetet fogott a kezébe, tintába mártotta (egyiptomi eredetű technikát alkalmazott), és neki látott az első betű megrajzolásának.

Mindezek után, végezetül szeretnénk néhány állítást megfogalmazni arról, hogy mit valószínűsít az osztrakon és a város, illetve mit nem. A fentiek után alighanem senki sem csodálkozik, ha bevalljuk: az értékelés sem tartozik a könnyű feladatok közé. Tanácsosnak látszik előre venni a negatív állításokat.

1. Sem a város, sem az osztrakon nem tartalmaz semmi olyan információt, amelyet az Ószövetséghez köthetnénk. Ez a tény legfeljebb a szöveg körüli szenzációkeltésnek tehet rosszat – de ez talán nem is baj. Az Ószövetség fontos, érdekes, de az osztrakont érdemes a saját jogán értelmezni.
2. A szöveg egészen biztosan nem Dávid kancelláriájából származik. Az Ószövetség tud olyan tisztviselőkről, akik Dávid udvarában adminisztratív jellegű feladatokat láthattak el. Dávid korából két ilyen kabinet-listát is ismerünk. Itt elegendő, ha csak az egyiket idézzük: *A hadsereg parancsnoka Jóáb, Cerújá fia, a főtanácsos³⁰ pedig Jósáfát, Ahilúd fia volt.*¹⁷ *Cádók, Ahitúb fia és Ahímelek, Ebjátár fia voltak a papok, Szerájá pedig a kancellár.*³¹
¹⁸*Benájá, Jójádá fia a kerétiak és a pelétiak parancsnoka volt; Dávid fiai is papok voltak.* (2Sám 8,16–18) Ám arról, hogy e két hivatalnok mit, milyen keret közt, milyen személyzettel végzett, sajnos fogalmunk sincs. Ha tehát ebből az irányból értelmeznénk az osztrakont, akkor egy bizonytalan dolgot egy másikkal magyaráznák – márpedig ebből semmi jó nem születhet.
3. A szöveg adataiból és a város meglétéből nem következik, hogy Júda a Kr. e. 10. században minden korabeli sztenderdnek megfelelő állami képződmény lett volna, amely minden, a korban megfigyelhető szervezeti egységgel rendelkezett.
4. A város sokkal közelebb feküdt a filiszteus városkirálysági központhoz, Gát-hoz (Tell es-Safi, koord.: 135.123), mint Jeruzsálemhez. Ha pedig a történeti helyzetet nem kizárólag az Ószövetség felől közelítjük meg, akkor azt kell mondanunk, hogy Qeiyafa éppen úgy lehetett Júda, mint a filiszteus Gat előretolt helyőrsége. Stratégiai helyzete az Élá-völgy bejáratánál mindkét fél számára fontosá tehetette. A város tehát önmagában nem visz közelebb bennünket a korabeli dél-levanti régió bonyolult etnikai viszonyainak feltérképezéséhez, és a Kr. e. 10. századi Júda nyugati-délnyugati határának megrajzolásához sem.

Ám mindez távolról sem jelenti, hogy a szöveg és a város egyaránt értéktelenek volnának a történeti rekonstrukció számára. Tanácsos ezeket a megállapításokat is pontokba szednünk:

1. A város megépítéséhez komoly forrásokra és nagy mennyiségű munkaerőre volt szükség. Ezt a feladatot minden valószínűség szerint egy valamilyen fejlettségű központi hatalom volt csak képes megoldani. Hogy ez a fejlettség milyen szintű volt, hogy júdai, vagy filiszteus környezetben működött-e, azt egyelőre nem tudjuk eldönteni. Ám valamiféle központi hatalom megléte pusztán a város méretéből, valamint kiépítettségének színvonalából valószínűsíthető.
2. Ha a szöveg valóban lista (ezt magunk lehetségesnek tartjuk), akkor alighanem az írnokképzés keretében jöhetett létre. A betűírás hallatlanul innovatív leegyszerűsítése az ékíráshoz vagy a hieroglifik rendszeréhez képest, nem járt együtt tömeges írástudással. Talán többen voltak képesek leírni a nevüket, mint egyiptomi vagy mezopotámiai kortársaik, de összefüggő szövegek létrehozására a betűírás közegében is csak a társadalom egy igen vékony rétege, az írnoki kaszt volt képes. Ezek képzése azonban a város meglétéhez hasonlóan feltételez egy bizonyos szintű, állami jellegű szervezetséget. Hogy ez az állam Dávidot, vagy éppen Gat valamelyik filiszteus királyát tekintette uralkodójának, azt egyelőre lehetetlen megmondani. Ám a szöveg fontosságából ez semmit sem von le. A sokáig „sötét korszak” emlegetett Kr. e. 10. században létezett valamilyen szintű írásbeliség – világosodik az évszázad, vagy inkább a róla alkotott képünk. Ám ennek az írásbeliségnek a színvonala fényévekkel alacsonyabb lehetett, mint azt a „salamoni aranykor” (talán sosem aranyló) idejétől várnánk.
3. A lista-műfaj megléte arra utal, hogy az előbb említett, csekély létszámú írnoki elit a korabeli tudomány nemzetközi áramlataiban élt és dolgozott. Ez pedig – bár e felvetés messze vezet jelen írásunk eredeti célkitűzésétől – jelentheti azt, hogy érdemes volna átértékelni a korabeli Palesztina jellemzésének bizonyos elemeit. Lehet, hogy el kell búcsúznunk a tengeri népek után csak füstölő romokat felmutatni képes Palesztina képétől. Ám az is valószínű, hogy nemcsak a minimalisták által sugallt, talán soha nem is élt, de ha igen, akkor csak egy Jeruzsálem nevű rozzant faluban királykodó, a perzsa korban megkonstruált Dávid képét is tanácsos elfelejtenünk, hanem a Nílustól az Euphratészig uralkodó hatalmas uralkodót is.

S a végére talán leginkább a történész munkája egyik örök igazsága marad meg a számunkra: ha a forrást rosszul kérdezzük, akkor néha rosszul felel, de általában inkább sehogy.

Jegyzetek

- 1 A telepeket Dagan 1992 jelzési rendszerével látjuk el. Ennek egyik oka az, hogy a telepek túlnyomó többségének ókori nevét nem ismerjük. A másik pedig az, hogy a koordináta adatok alapján az egyes apró helyek bárki számára könnyen azonosíthatók.
- 2 És itt most nem a posztmodern gyakran hangoztatott kétségre gondolok, hogy tudniillik egyáltalán lehetséges-e megírni egy korszak, vagy egy térség történeti vázlatát.
- 3 Vö. Garfinkel 2017, 5.
- 4 Vö. Garfinkel 2017, 6–7.
- 5 A völgy közvetlenül Qeiyafa alatt húzódik, s nagyjából 100–150 méter széles. Qeiyafával átellenben, a völgy másik oldalán Szokó (Hirbet es-Suweke, koord.: 150.090) őrzi a bejáratot. Qeiyafa alatt egy egyelőre nem feltárt kisebb telep látható. Nem kizárt, hogy egy későbbi korszakban ez látta el a völgy ellenőrzésének feladatát.
- 6 Lásd Dorsey 1991, 12. és 13. térkép!
- 7 Lásd ehhez Garfinkel–Ganor 2009, 3–5, 33!
- 8 Vö. Garfinkel 2017, 10; Garfinkel–Kreimermann–Zilberg 2016, 48–49.
- 9 Így Garfinkel–Kreimermann–Zilberg 2016, 68–72.
- 10 Így Garfinkel–Kreimermann–Zilberg 2016, 52–53, valamint Garfinkel 2017, 18–21 – a két szöveg komoly mértékű átfedést mutat. Az azonban meggondolásra késztet, hogy az egyik kaput egy későbbi időpontban hatalmas kövekkel lezárták. Ha a város csakugyan egyetlen periódusban létezett, akkor ez a körülmény arra utalhat, hogy esetleg Qeiyafa később is valamilyen szinten lakott volt, és talán mégsem egy időben használták a kapukat. Az további kérdés tárgya lehet, hogy a két kapu megléte alapján lehetséges-e rátalálni a város ókori nevére. Mivel a városban két kapu is előkerült az ásatók a bibliai Saarajimmal azonosítják telepet (lásd 1Sám 17,52; Józs 15,36; valamint 1Krn 4,31). A földrajzi fekvés mellett az azonosítás mellett szól véleményünk szerint a két kapu maga, hiszen a bibliai *š'rym* szó szerint *két kaput* jelent. Magunk nem feltétlenül osztjuk ezt a véleményt.
- 11 Vö. Garfinkel–Kreimermann–Zilberg 2016, 84–86, valamint Garfinkel–Ganor 2009, 195–200.
- 12 Az egyik 11 cm hosszú és 16 cm magas, a másik 21 cm széles és 26 centiméter hosszú. Mindkettő töredékes állapotban került elő, mai formájuk erősen restaurált.
- 13 Lásd Garfinkel–Ganor 2009, 243.
- 14 Természetesen nem ez az egyetlen lehetőség a betűk rekonstrukciójára, mert a tintával írt betűk a földben töltött hosszú évszázadok alatt meglehetősen elhalványodtak. Ám egyelőre nem ismerünk olyan publikációt, amely alapjaiban megkérdőjelezte volna ezt a rekonstrukciót.
- 15 Így helyesen Misgav–Garfinkel–Ganor 2009, 256.
- 16 Misgav–Garfinkel–Ganor 2009, 245.
- 17 Cross 1954.
- 18 Lásd ehhez Garfinkel–Ganor 2009, 254–255.
- 19 Ezeket említi Garfinkel–Kreimermann–Zilberg 2016, 160.
- 20 A sor vége nem látszik értelmet adni, a jelek azonosítását sem tartjuk lehetségesnek.
- 21 Hogy feltehetően *gime*/ként olvasandó utolsó betű utáni jelet egy *taw* maradványaként értelmezzük-e, arra az eredetit nem látván nem tudunk válaszolni.
- 22 A Mésa-felirat két szóelválasztó fajtát használ, de azok funkciója többé-kevésbé világos: az egyik a nagyobb egységek határát jelöli, a másik fajta az e nagyobb egységeken belüli kisebb egységeket. Qeiyafa osztrakonja esetében ilyen rendszert nem tudunk felfedezni.
- 23 Így Schnidewind 2019, 86–87.
- 24 A listák közül pars pro toto lásd az alábbiakat: Num 1, Ezsd 2, Neh 7.
- 25 Ezek listáját lásd Schnidewind 2019, 77, 99. jegyzet.
- 26 Erről lásd első megközelítésben von Soden 2006, 138–145.
- 27 A lelőhelyhez és a lelet megtalálásához lásd Stager–Schloen–Master 2008, 327–334. A szöveghez írt mesteri szövegkiadás: Huehnergard–Soldt 1999, két évvel a tábla 1997-es megtalálása után készült.
- 28 Szokás ezen a ponton a Bibliában olvasható három kabinet-listára utalni. Ezek közül kettő (2Sám 8,16–18, illetve 2Sám 20,23–26), egy (1Kir 4,2–6) pedig Salamon főtisztviselőinek nevét és funkcióját tárja elő. Ha ezek a szövegek valóban hiteles forrásai a Kr. e. 10. század jeruzsálemi udvari viszonyainak, akkor értelmezhetjük ezeket is úgy, mint annak bizonyítékait, hogy a dávidi-salamoni korban már létezett írásbeliség Júdában. Ám ha így tennénk, akkor döntenünk kellene a listák datálásának kérdésében – ez pedig, ha egyáltalán lehetséges, túlságosan messze vezetne témánktól.
- 29 Ezekről magyar nyelven kitűnő összefoglalást nyújt: Szijártó M. István (2021). Számunkra ezen írás keretein belül leginkább a bibliai passzusok szerzőinek lehetséges motivációi, műveltségi szintjük lehetne érdekes.
- 30 Talán helyesebb fordítás: *emlékeztető*, hiszen a *zkr* = 'emlékezni' ige *hifil* participiumával van dolgunk. Feltételezhetően igen befolyásos tisztségről lehetett szó, ő referált a királynak, vagy ha úgy tetszik ő emlékeztette a királyt az éppen soron következő ügyre.
- 31 Szó szerint *írnok*, a *spr*-gyök *qal* aktív participiumával kifejezve. Nyilván nem egyszerű írnokra, hanem az írnoki kar főnökére kell gondolnunk.

Bibliográfia

- Cross, F. M. 1954. „The Evolution of the Proto-Canaanite Alphabet”: *Bulletin of American Schools of Oriental Research* 134, 15–24. <https://doi.org/10.2307/1355624>
- Dagan, Y. 1992. *Map of Lakhish*. Archaeological Survey of Israel 98, Jerusalem.
- Dorsey, D.D. 1991. *The Roads and Highways of Ancient Israel*. Baltimore.
- Finkelstein, I. 1999. „State Formation in Ancient Israel and Judah: A Contrast in Context, a Contrast in Trajectory”: *Near Eastern Archaeology* 62, 35–52. <https://doi.org/10.2307/3210721>
- Frick, F. S. 1985. *The Formation of the State in Ancient Israel*. Sheffield.
- Garfinkel, Y. 2017. „Khirbet Qeiyafa in the Shephela”: S. Schroer – S. Münger (szerk.): *Khirbet Qeiyafa in the Shephelah. Papers Presented at a Colloquium of the Swiss Society for Ancient Near Eastern Studies Held at the University of Bern, September 6, 2014*. Orbis Biblicus et Orientalis 282, Fribourg–Göttingen, 5–59.
- Garfinkel, Y. – Ganor, S. 2009. *Khirbet Qeiyafa Vol. 1, Excavation Report 2007–2008*. Jerusalem.
- Garfinkel, Y. – Kreimermann, I. – Zilberg, P. 2016. *Debating Khirbet Qeiyafa: A Fortified City in Judah from the Time of King David*. Jerusalem.
- Huehnergard, J. – Soldt, W. van 1999. „A Cuneiform Lexical Text from Ashqelon with a Canaanite Column”: *Israel Exploration Journal* 49, 184–192.

- Jamieson-Drake, J. W. 1991. *Scribes and Schools in Monarchic Judah. A Socio-Archaeological Approach*. Supplementum to Journal of Old Testament Studies 109, Sheffield.
- Misgav, H. – Garfinkel, Y. – Ganor, S. 2009. „The Ostrakon”: Garfinkel, Y. – Ganor, S. (szerk.): *Khirbet Qeiyafa Vol. 1, Excavation Report 2007-2008*. Jerusalem, 243–258.
- Rollston, Chr. A. 2008. „The Phoenician Script of the Tel-Zayit Abecedary and Putative Evidence for Israelite Literacy”: R. E. Tappy – P. K. McCarter (szerk.): *Literate Culture and Tenth Century Canaan. Tel-Zayit Abecedary in Context*. Winona Lake, IN, 61–96. <https://doi.org/10.1080/03344355.2011.11865241>
- Rollston, Chr. A. 2011. „The Khirbet Qeiyafa Ostrakon: Methodological Musings and Caveats”: *Tel Aviv* 38, 67–82.
- Sanders, S. L. 2008. „Writing and Early Iron Age Israel”: R. E. Tappy – P. K. McCarter (szerk.): *Literate Culture and Tenth Century Canaan. Tel-Zayit Abecedary in Context*. Winona Lake, IN, 97–112.
- Schniedewind, W. 2019. *The Finger of the Scribe. How Scribes Learned to Write the Bible?* Oxford. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190052461.001.0001>
- Soden, W. von 2006. *Der Alte Orient. Eine Einführung*. Darmstadt.
- Stager, L. E. – Schloen, D. – Master, D.M. (szerk.) 2008. *Ashkelon 1. Introduction and Overview*. Winona Lake, IN.
- Szűjártó M. I. 2021. *A történelem diskurzusa. Bevezetés a 20. századi történetírás történetébe és elméletébe*. Budapest.
- Yardeni, A. 2009. „Further Observations on the Ostrakon”: Y. Garfinkel – S. Ganor: *Khirbet Qeiyafa Vol. 1, Excavation Report 2007-2008*. Jerusalem, 259–260.

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

Endreffy Kata egyiptológus, a Palladion Műhely munkatársa, a Károli Gáspár Református Egyetem Ókortörténeti és Segédtudományi Tanszékének adjunktusa.

E-mail: kata.endreffy@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.63872/WIJB2959>

Absztrakt: Az írás a lapszám borítóképeinek Isis-ábrázolásain keresztül két fontos és egymással szorosan összefüggő szerepében mutatja be az istennőt: a túlvilági lelkek vezetőjeként, illetve a földi utazók kísérőjeként.

Kulcsszavak: Isis, lélekvezető, ikonográfia, festmény, szobor, graffito

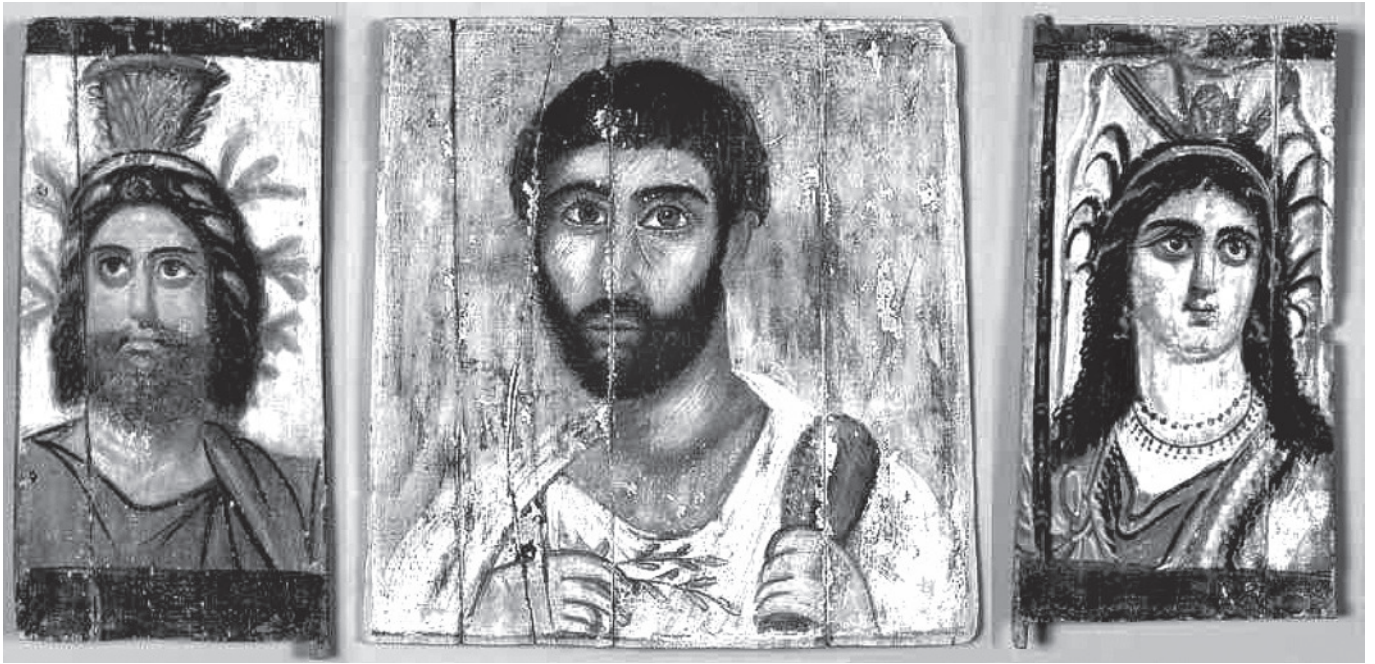
A vándorló istennő: páros portrék Isisről

Endreffy Kata

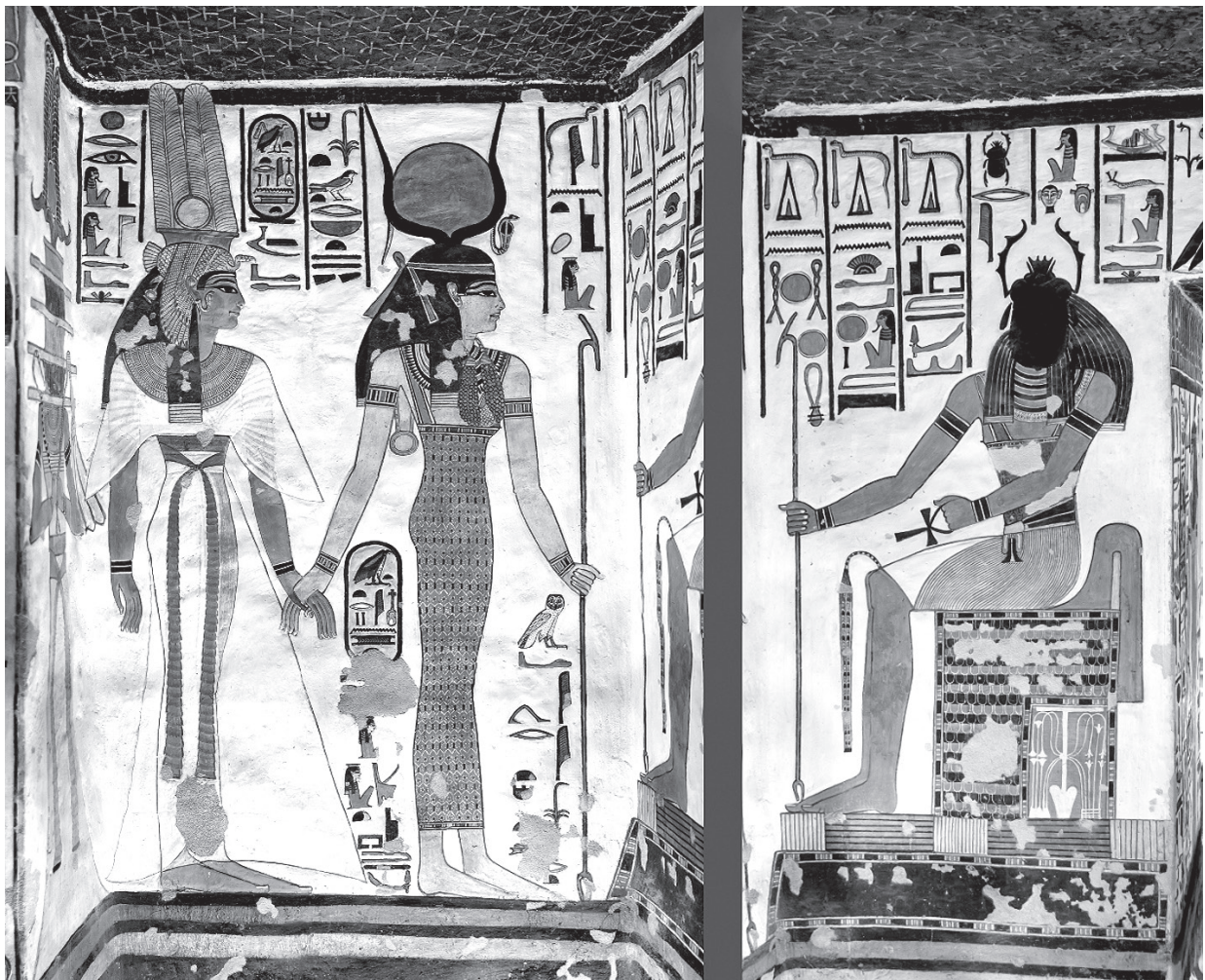
Isis az ókori Egyiptom és tágabban az antik Mediterráneum egyik legsokoldalúbb istennője volt, akinek tisztelete az ókori világ három és fél évezredét végigkísérte. A 2025 novemberében Pécsen megrendezett „Közelítések Isishez” konferencia előadásaihoz kapcsolódóan a jelen lapszám borítóképei is ennek a „mediterrán istennőnek” az emblematis ábrázolásaira közelítenek rá – a *Dualis* rovathoz híven páros értelmezésben.

A címlapon és a borító belső oldalán szereplő Isis-portrékat közel másfél évezred választja el egymástól. Az istennő fatáblára festett mellképe valamikor a Kr. előtti és utáni első század fordulóján készült, de valószínűleg csak a 2. század végén illesztették annak a szentélyfülkének a jobb ajtószárnýába, amely ilyen jó állapotban őrizte meg. A címlap belső oldalán látható Isis-képmás egy falfestmény részlete: az egész alakos ábrázolás II. Ramszesz fáraó fő hitvese, Nefertari sírjából származik a thébai Királynék Völgyéből (Kr. e. 13. század, QV 66), az úgynevezett *vestibulum* északkeleti sarkából. Isis mindkét ábrázoláson gazdagon díszített ruhát és többsoros nyakéket visel, sűrű, sötét fürtjeit vékony szalag, illetve koszorú szorítja le, fejét tehénszarvak közé illesztett vöröslő napkorong és ureusz ékesíti – a korona mindkét ábrázoláson ugyanaz, csupán a lépték más. A császárkori portrén a fej körül vékony fehér vonal fut körbe, finoman jelezve, hogy a képmást a befordított ajtószárný mellett jelképesen áttetsző fátyol is óvta az avatatlan pillantások elől; a Nefertari-festményt a sír örök sötéte volt hivatott védelmezni. Az istennő két ábrázolása nemcsak attribútumaiban cseng össze: szorosabb kapcsolatot jelent közöttük az a szerep, amelyet az egyes kompozíciókban betöltenek. A kisméretű szentélyfülkét, amelyhez a festett fatábla tartozott, három szárný alkotta: Isisszel áttellenben, a bal ajtószárnýon Sarapis mellképét festették meg, az isteni pár pedig egy halandó férfi szintén fatáblára festett képmását fogta közre. Isis kissé jobbra biccenti a fejét és felfelé tekint: nem a férfira néz, hanem kifelé a képből, az arcán tükröződő fény felé (1. kép).

Az istennő a Nefertari-sír jelenetében is a jobb szélen foglal helyet: kézen fogva vezeti a királynét, de nem néz vissza rá – tekintete a felkelő nap istene, a skarabeuszfejű Hepri felé fordul. A nyomában lépkedő Nefertari mögött Osiris jelképe: megszemélyesített dzsed-oszlop zárja a jelenetet, ami a Sarapis-ábrázolás távoli visszhangjaként a túlvilágon horgonyozza le a kompozíciót (2. kép). Ez az ábrázolás is az istenek és a halottak szféráját köti össze. Isis itt lélekvezetőként jelenik meg: gesztusa nem pusztán kompozíciós sajátosság, hanem az istennő közvetítő szerepének vizuális megfogalmazása. „Kézen fogva, gyere, nagy királyi hitves, igazhangú Nefertari, Mut kedveltje, a szent föld (azaz a nekropolis) helyére” – mondja a falfestményt kísérő felirat.



1. kép. Férfi portréja Sarapis és Isis képmása között, Kr. u. 2. század.
The J. Paul Getty Museum, Malibu (ltsz. 74.AP.20-22) © The J. Paul Getty Museum / Public Domain



2. kép. Isis és Nefertari a megszemélyesített dzsed-oszlop és Hepri között.
Théba, Nefertari királyné sírja (QV 66), Kr. e. 13. század © Kairoinfo4u via Flickr / CC BY-NC-SA 2.0



3. kép. Isis-Déméter. Dion, Isis Lochia temploma,
Kr. e. 3. század második fele – 2. század eleje.

Dioni Régészeti Múzeum, MΔ 410 © Carole Raddato via Flickr /
CC BY-NC-SA 2.0

A hátsó borítók plasztikus ábrázolásai a túlvilág tereiből az élők birodalmába kalauzolnak, s egyúttal Isis kultuszának földrajzi horizontját is kiszélesítik. A belső oldalon szereplő márványdombormű már nem Egyiptomból, hanem az észak-görögországi Dion Isis Lochia-templomából származik, ahol elsősorban a szülést oltalmazó aspektusában, a világra jövetel kísérőjeként tisztelték az istennőt (3. kép). Isis a klasszikus egyiptomi képelek (a jogart díszítő tehén-szarvas napkorong), illetve a jellegzetes hellénisztikus motívumok („dugóhúzó” fürtök és a ruhát összefogó Isis-csomó) mellett a görög anya-istennő, Déméter kalászeit tartja, fejét széles karimájú „utazókalap” fedi. A domborművet – felirata szerint – Kallimachos és Kléta ajánlották fel hálából Sarapisnak, Anubisnak és Isisnek, a vándorló (vagy, talán szándékolt kétértelműséggel: a vándorlást kísérő) istennőnek. Fogadalmi ajándéknak szánták azt a kisméretű, kékesfehér anhidritszobrot is, amelynek részlete a hátsó borítón látható (4. kép). A szoborcsonka a gyermek Hóruszsal a karján ábrázolja a trónszéken ülő Isist, aki hosszú, testéhez simuló ruhát, fején pedig ágaskodó ureuszkígyóval díszített lapos *modiust* visel. A szobor talapzatán szimmetrikusan két irányban körbefutó és összetalálkozó felirat kétszer kér életet és egészséget a nagy Isistől, az isteni anyától a felajánló Anhhor („Hórusz él!”) számára.

A dioni dombormű „vándorló” megjelölése az úton lévőkhöz kapcsolja Isist, ez az aspektus azonban nem korlátozódik az istennő Egyiptomon túli tiszteletére. A minden jövevényt meghallgató Isist egy késő-Ptolemaios / kora-császárkori démotikus graffito is kifejezetten az utazók oltalmazójaként írja le. Az egyiptomi Théba nyugati partján fellelt felirat ismeretlen szerzője talán egy hosszabb, veszélyes útról tért éppen meg istenéhez társaival.¹



4. kép. Isis a gyermek Hóruszsal. Egyiptom, Kr. e. 733–525.
The Metropolitan Museum of Art, New York (ltsz. 45.2.10)
© The Metropolitan Museum of Art / Public Domain

Ó, ti jövevények minden országból, szólítsátok Isist, a nagy istennőt! Meghallgat ő minden időben, és nem fordul el attól, aki útközben szól hozzá. Én szólítottam Isist, és ő meghallotta hangomat és a társaimét is. Elvezetett minket a mi(?) nagy ház(unkba?), épségben voltunk, mert Isis és a dzsémei istenek így rendelték. Üdvözlét a nagy istennek, Amenhotep, Hapu fiának, a jó írónak, aki a tenyerébe fogadott minket, és gondoskodott épségünkről.

A thébai graffito megfogalmazásából a hozzá fordulókat el nem hagyó istennő univerzális képe rajzolódik ki: Isis immár minden jövevényt biztonságba kísér – „kézen fogva”.

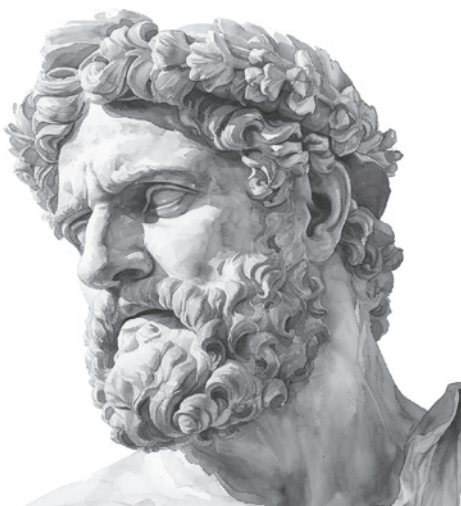
Jegyzet

- 1 Deir el-Bahari A/204, Graffito 3462 (Ptolemaios-kor vége – római kor). A fordítás alapjául szolgáló publikáció: Jasnow, R. 1984. „Demotic Graffiti from Western Thebes”: H-J. Thissen – K-Th. Zauzich (szerk.): *Grammata Demotika. Festschrift für Erich Lüdeckens zum 15. Juni 1983*. Würzburg, 91–93.

Michel FOUCAULT

A SZUBJEKTUM HERMENEUTIKÁJA

Előadások a Collège de France-ban
(1981–1982)



GONDOLAT

A GONDOLAT KIADÓ AJÁNLATA

Michel Foucault 1971 januárjától 1984 júniusában bekövetkezett haláláig tanított a Collège de France-ban, Katedrájának elnevezése *A gondolkodási rendszerek története* volt.

Az előadások annak a korszaknak az aktuális kérdéseire is reflektálnak, amelyben megszülettek és elhangzottak. A hallgatókat, akik részt vettek rajtuk, nem pusztán a hétről hétre bővülő tananyag és az előadásmód szigorúsága nyűgözte le; az előadások a jelenre is új fényt vetettek. Michel Foucault művészete abban állt, hogy mindig újra rámutatott: a jelent mélységesen átjárja a történelem. Mindegy, hogy Nietzsche-ről, Arisztotelészről, a XIX. századi pszichiátriai szakértelemről vagy a keresztény pasztorációról beszélt: a hallgatók mindebből mindig a jelenre és az aktuális eseményekre vonatkozó tanulságokat szűrhettek le. A tudós műveltség, a személyes elkötelezettség és az eseményen való munkálkodás finom egysége adta Michel Foucault előadásainak különös erejét.

A Gondolat Kiadó könyvei 10–30 % kedvezménnyel megvásárolhatók a webáruházban.
www.gondolatkiado.hu

A GONDOLAT KIADÓ AJÁNLATA



Horatius költészetéről magyar nyelven utoljára 1958-ban jelent meg monográfia, Falus Róbert tollából. Az utóbbi háromnegyed évszázadban jelentősen változott Horatius költészetével kapcsolatban a releváns szakirodalmi vélekedés. Ezeket a változásokat természetesen sok kiváló szakcikk feldolgozta magyar nyelven is, és hozzáférhető a Reciti kiadásában 2014-ben megjelent *Horatius arcai* című korszerű tanulmánygyűjtemény is, de úgy gondolom, hogy a művelt (és nem feltétlenül klasszika-filológus) magyar olvasók számára alapot nyújthat a további tájékozódáshoz a munkám.

A könyvem szövege alapvetően három részből áll. Az első a *Római ódák* új műfordítását tartalmazza, amelyet az elmúlt tíz évben készítettem, illetve egy rövid diskurzív szöveget arról, hogy milyen elvek mentén készültek ezek a fordítások,

A második rész irodalomtörténeti jellegű, Horatius magyarországi hatásával, verseinek fordításaival, illetve a magyar költészetben megjelenő értelmezéseivel, költészetére való reflektálásokkal foglalkozik.

A harmadik rész néhány Horatius-szöveg értelmezésére tesz kísérletet, ez esettanulmányok sorából áll, amelyek elsősorban Horatius politikai költészetét veszik vizsgálat alá.

A Gondolat Kiadó könyvei 10–30 % kedvezménnyel megvásárolhatók a webáruházban.
www.gondolatkiado.hu