Orpheus Noster

A Károli Gáspár Református Egyetem
történeti és filológiai folyóirata

ÓKOR

IV. évfolyam (2012), 4. szám

Kiadó: Károli Gáspár Református Egyetem

Felelős kiadó: Sepsi Enikő, a BTK dékánja

Felelős szerkesztő: Fehér Bence

Szerkesztők: Imregh Monika
Vassányi Miklós
Fülöp József

A megjelentetésre szánt kéziratokat, illetve a megrendeléseket a következő címre kérjük küldeni: orpheusnoster@googlegroups.com

ISSN 2061-456X

Az első borítón:
A sörkészítés jelenetei a thébai Unisz-anh-sír (TT413) udvarán épült szentély bejárati falának oldalán. Fábián Zoltán Imre felvétele

A hátsó borítón:
A szoros és a tágas kapu ábrázolása: Máté 7, 13: „Menjetek be a szoros kapun. Mert tágas az a kapu, és széles az az út, amely a veszedelemre visz…" KÁLVIN *Institutio Christianae religionis* c. művének fedlapján. Kiadó: Antonius Rebulius, Genf 1561.

A nyomdai munkákat a Robinco Kft. végezte,
felelős vezető Kecskeméthy Péter.

A folyóirat online is olvasható a KRE honlapján: www.kre.hu/portal/index.php/orpheus-noster.html

TARTALOM

K. Csízy Katalin
A Pythagoras-életrajzok misztikus elemei 7

Fábián Zoltán Imre
A 18. dinasztia idején épült thébai vályogtégla szentély rekonstrukciós kísérletei 17

Hamvas Endre Ádám
Kozmikus szomorúság: a lélek eredete a hermetikában 48

Hegyi Dolores
A hellénizmus emlékei a közép-ázsiai Arachósiában 65

Sárközy Miklós
Neveléselmélet és nevelésideál a késősszászánida Iránban. A Xusraw ī Kawādān ud rēdag-ē adatai (fordítás és kommentár) 76

Műhely

Imregh Monika, ford.
Plótinos: Enneades III. 5. A szerelemről 91

Recenzió

Fehér Bence
Memoriae aeternae. Barnabás Lőrincz: Zur Militärgeschichte der Donauprovinzen des römischen Reiches. Ausgewählte Studien 1975–2009. I–II. 102

Tvarosek Tamás
A Seuso-kincs és Pannonia / The Seuso treasure and Pannonia. Magyarországi tanulmányok a Seuso-kincsről. Szerkesztette: Visy Zsolt 105

SZÁMUNK SZERZŐI

K. CSÍZY Katalin PhD (1976), történész, KRE BTK, egyetemi adjunktus

FÁBIÁN Zoltán Imre PhD (1954), egyiptológus, KRE BTK, habilitált egyetemi docens

FEHÉR Bence PhD (1968), régész, történész, KRE BTK, habilitált egyetemi docens

HAMVAS Endre Ádám PhD (1978), klasszika-filológus, Bethlen Gábor Református Gimnázium, Hódmezővásárhely, gimnáziumi tanár

HEGYI Dolores DSc (1934), iranista, ELTE BTK nyugalmazott egyetemi tanár

IMREGH Monika PhD (1966), reneszánsz-kutató, klasszika-filológus, KRE BTK, egyetemi adjunktus

SÁRKÖZY Miklós PhD (1976), iranista, történész, KRE BTK, egyetemi docens

TVAROSEK Tamás MA (198….), történész, ELTE BTK, doktorandusz

K. Csízy Katalin

A Pythagoras-életrajzok misztikus elemei[1]

„εἰς ἀρετὴν ὁδηγεῖν τοὺς ἀθρώπους"

(Iambl. VP 24,109)

I.

A pythagoreus hagyomány számunkra fennmaradt legkorábbi emlékei a Kr. e. 5-4. századra nyúlnak vissza: Platón *expressis verbis* csupán egy helyen, az *Állam* című dialógusban (Pol. 600a) említi a filozófust, ugyanakkor a pythagoreusokkal (Pol. 550d), Pythagoras tanításaival több munkájában is találkozhatunk. Tény, hogy a számoszi bölcselő nagy hatással volt tanítására.[2] A platonizmust sokan a pythagoreizmusból vezetik le, bár Pythagoras és Platón szoros összekapcsolása elsősorban az újplatonistáknak köszönhető. A Krisztus utáni harmadik századra az újplatonizmus mintegy magába olvasztotta az újpythagoreizmust.[3] Egyes feltételezések szerint talán maga Iamblichos volt az, aki pythagoreussá tette a platóni filozófiát.[4] Pythagoras egyszersmind olyan nagy hatású tekintéllyé lett, hogy jelentős mértékben elősegítette a késő ókor filozófiai elméleteinek továbbfejlődését.[5] Jelen írás három életrajz, Diogenés Laertios, Porphyrios és Iamblichos művei nyomán kísérli meg feltárni az egyes biográfiák misztikus, elsősorban az újplatonista etikához kapcsolódó elemeit.[6]

[1] A tanulmány a Magyar Tudományos Akadémia Bolyai János Kutatási Ösztöndíjának támogatásával készült.

[2] L. Zhmud: Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus, Berlin 1997, 45-46. Porphyrios életrajza szerint (VP 53, 61) Platón és Aristotelés, valamint követőik a pythagoreusok tanításait kisajátították, sőt plagizálták. É. des Places (ed.): Vie de Pythagore, Lettre à Macella, Paris 1982.

[3] Ch. H. Kahn: *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*, Indianapolis, Cambridge 2001, 133.

[4] Sic: „he Pythagorenized Platonic Philosophy, an important consequence of which was a stronge mathematizing of this philosophy." In: D. O'Meara: Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity, Oxford 1989, 4. Nicomachus Gerasenus a Kr. u. 1-2 és Numenius a Kr. u. 2. században úgy vélekednek, hogy Platón és Pythagoras csupán stílusában különbözik egymástól, valójában a platonizmus is pythagoreizmus. Num. Fr. 24,77-9; 52,2-4. E. des Places (ed., transl.): Numenius: Fragments, Paris 1973. Nicomachus töredékeinek kiadása: R. Hoche (ed.): Nicomachus: Introductio arithmetica, Leipzig 1866.

[5] O'Meara: *Pythagoras* (4. j.) 5.

[6] Az elemzéshez a következő szövegkiadásokat vettük alapul: H. S. Long (ed.): *Diogenes Laertii Vitae Philosophorum*, Oxford 1964. Magyar nyelvű kiadása: Rokay Z. (ed.): *Diogenész Laertiosz. A filozófiában jeleskedők élete és nézetei tíz könyvben*, I-II. k., Budapest 2005, 2007; É. Des Places (ed.): *Vie de Pythagore, Lettre à Macella*, Paris 1982; L. Deubner, U. Klein (ed): *Iamblichi De vita Pythagorica liber*, Stuttgart 1975.

A filozófus alakja köré szövődő legenda és tradíció két markánsan kirajzolódó vonulatát fedezhetjük fel: az egyik a peripatetikusoké, elsősorban a biográfia irodalmi műfajához kapcsolódóan, gondolunk itt Aristoxenos és Dikaiarchos írásaira, valamint a történetírói híradásokra, amelyekre részben Diodorus Siculus is támaszkodott anonim Pythagoras-életrajzában.[7] A másik vonulat az újpythagoreusoké Tyanai Apollóniosszal (Kr. u. 1. sz.) kezdődően, amelyhez a megújult platonisták is csatlakoztak. Ez a kettős tradíció az életrajzok esetében nem feleltethető meg a pythagoreusok két csoportjának, amelyeket a Kr. e. 5. századtól, Hippasos tevékenysége nyomán szoktak elkülöníteni. Ezek szerint az *akousmatikoi* és a *mathématikoi* a pythagoreizmus két eltérő hagyományát reprezentálták: az előbbiek a hallott (*akousmata*) tanításokból indultak ki, s egy misztikával erősen átitatott irányzatot képviseltek, az utóbbiak aritmetikai, geometriai és csillagászati megfigyeléseik nyomán a tudományos interpretációkra törekvő szűkebb közösséget, talán az ezoterikusok csoportját alkothatták.[8] Ennek alapján beszélhetünk a pythagoreizmus vallási-etikai, illetve filozófiai-tudományos arculatáról; mindkettő megjelenik az általunk vizsgált életrajzokban.[9]

Az újplatonista iskola két, Kr. u. 3. századi meghatározó mestere, Porphyrios és Iamblichos az eddiginél fokozottabb mértékben hangsúlyozta a platonizmus matematizáló elemeit, s ehhez paradigmaként állította Pythagorast, a matematikus-filozófust, jóllehet életrajzaikból az „*akousmata*" hagyományát sem mellőzték. Mindennek köszönhetően ez a tradíció egy újszerű „késő antik Pythagorast" alakított ki, akire egyszersmind valamennyi kései újplatonista szerző szívesen hivatkozott.[10]

Porphyrios *Filozófiatörténet*ének első kötetében tárgyalta Pythagoras életét,[11] számos esetben azonos forrásra támaszkodott, mint a szintén 3. századi Diogenés Laertios „A filozófiában jeleskedők élete és nézetei" (Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων) című művében. Porphyrios egyik fő szaktekintélye mégis nagy valószínűséggel a Kr. u. 1. századi Moderatus, Tyanai Apollónios kortársa. Diogenés Laertios és Porphyrios egyaránt számot adnak a filozófus tanulmányairól, politikai tevékenységéről, tanításairól. Míg Diogenés Laertios Pythagoras étrendi szokásaira és a lélekvándorlásról szóló tanítására összpontosít, addig

7 Diod. Sic. X,3-11. In: C. H. Oldfather (ed., transl.): *Diodorus Siculus. Diodorus of Sicily in Twelve Volumes* Vol. 4-8. Cambridge, Massachusetts, London 1989.

8 Ritoók Zs.: *Források az ókori görög zeneesztétika történetéhez*, Budapest 1982, 46 skk.; W. Burkert: *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg 1962, 150-175, 187-202, 431-440; a problémakör további részletes elemzéséhez: K. von Fritz: *Mathematiker und Akousmatiker bei den alten Pythagoreern*, München 1960.

9 G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield: *A preszókratikus filozófusok*, Atlantisz 2002, 320.

10 Kahn: *Pythagoras* (3. j.) 63; G. Staab: *Pythagoras in der Spätantike. Studien zu De Vita Pythagorica des Iamblichos von Chalkis*, München, Lepzig 2002, 11, 57.

11 J. Dillon, J. Herschbell (ed.): *Iamblichus On the Pythagorean Way of Life* (Texts and Translations 29, Graeco-Roman Religion Series 11), Atlanta, Georgia 1991, 13.

Porphyrios szövegében hangsúlyosabb a *mirabilia* és a tanítás. Herschbell és Dillon Nauckra hivatkozva megállapítja: Porphyrios nagy valószínűséggel még azelőtt írhatta művét, hogy Plótinos tanítványa lett.[12]

Iamblichos *De Vita Pythagoricá*ja valójában egy feltétezhetően tízkötetes Pythagoras-*corpus* első részének tekinthető, amely bizonyos értelemben véve bevezető ismereteket kívánt nyújtani a filozófushallgatók számára.[13] A Pythagorasról és a pythagoreusokról szóló antik életrajzok alapvetően a *praeparatio philosophica*, ill. *praeparatio Platonica* szerepét töltötték be, azaz a platóni dialógusok olvasását készítették elő.[14] A szír tudós műve több Pythagoras-életrajz alapján összeállított írás. Staab viszonylag friss, 2002-ben megjelent monográfiája kétségbe vonta a kutatás addigi álláspontját, miszerint Iamblichos felhasználta volna Porphyrios írását.[15] Mindenesetre kétségtelen, hogy a művek szerkezete hasonló, mindkettő világosan áttekinthető öt részre tagolódik: 1. A születéstől a Krotónba való áttelepülésig (Porph. 1-17, Iambl. 1,1-6,28), 2. Megérkezés Krotónba (Poprh. 18-22, Iambl. 6,29-11,57), 3. *Mirabilia* (Porph. 23-29, Iambl. 12,58-14,63), 4. *Paideia* (Porph. 30-52, Iambl. 15,64-18,89), 5. Pythagoras halála (Porph. 55 skk., Iambl. 35,248 skk.).[16]

2.

Amennyiben a Pythagoras-életrajzok misztikus elemeit szeretnénk számba venni, elsősorban az újplatonisták műveivel érdemes foglalkoznunk, amellett, hogy Diogenés írását egyenértékű összehasonlítási alapként kezeljük. A címben megfogalmazott distinkció egyúttal a következő kérdést veti fel: vajon miért kerülhetett előtérbe a misztika a platonikus filozófia kései korszakában? Míg Platón elítélően nyilatkozott róla (*Nom.* 909B), Kr. u. 3. századi követője, Plótinos az ekstázisról, az Eggyel való egyesülésről szóló tanítása alapján minden kétséget kizáróan a misztikusok közé sorolható.[17] Követői pedig annál inkább, hiszen a Iamblichos nevével fémjelzett szír iskola számára a varázspraktikákkal egybekötött *theurgia* (mágikus kapcsolatteremtés a transzcendenciával) mint az Istenséghez való közeledés módja kulcsfontosságúvá válik, s a filozófiai ismeretátadás gyújtópontját képezi az irányzat képviselői számára. E kitüntetett szerep minden bizonnyal nagyrészt a

[12] Dillon, Herschbell: *Iamblichus* (11. j.) 13.

[13] I. k.: *Vita Pythagorica*, II. k.: *Protreptikos*, III. k.: Általános matematika-tudomány, IV. k.: Aritmetika, V. k.: Fizika, VI. k.: Etika, VII. k.: Teológia, VIII. k.: Geometria, IX. k.: Zene, X. k.: Asztronómia. In: O'Meara: *Pythagoras* (4. j.) 35. A IV. könyv Nicomachus Gerasenus *Bevezetés az aritmetikába* című művének parafrázisa. In: Kahn: *Pythagoras* (3. j.) 136.

[14] Kahn: *Pythagoras* (3. j.) 137; Staab: *Pythagoras* (10. j.) 462 skk., Th. Stäcker: *Die Stellung der Theurgie in der Lehre Jamblichs*, Frankfurt am Main 1995, 225 skk.

[15] Zhmud: *Wissenschaft* (2. j.) 46-49; Porphyrios és Iamblichos forrásairól: G. Staab: *Pythagoras* (10. j.) 118-121 és 217 skk., különösen: 228-237; Dillon, Herschbell: *Iamblichus* (11. j.) 11.

[16] Staab: *Pythagoras* (10. j.) 226. Itt szükséges megjegyeznünk, hogy a műveknek többféle tagolása is létezik, s a *paideia* vonatkozásában mi is eltérünk e szerkezeti beosztástól.

[17] K. Praechter: *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus*, Kleine Schriften, Hrsg.: Heinrich Dörrie, Hildesheim, New York 1973, 165-216, 215.

chaldeus jóslatok iránti nagymérvű érdeklődésnek köszönhető.[18] A kérdés mégsem egyszerűsíthető le az okkultizmus túlzott befolyására, hiszen ebben Porphyrios és Iamblichos sem értett egyet teljes mértékben. Porphyrios támadta a mágia növekvő befolyását (*Anebónhoz írott levél*), míg Iamblichos a *De mysteriis*ben védelmébe vette az újplatonikus *theurgiá*t. Az újplatonikus filozófiának a Kr. u. 3. századra jellemző vallásos szemlélete a buzgó Isten-keresésben nyilvánult meg, ennek hatására a platonisták is rátaláltak saját prófétáikra. Maga Pythagoras is ilyen minőségben jelent meg, s lett példakép a filozófusok és a filozófushallgatók számára.[19]

Láthattuk, hogy az életrajzoknak számos közös pontja van, mégis szükséges megállapítani azt a tényt, hogy Iamblichos biográfiája más, mint Diogenés és Porphyrios művei. A szír tudós nem csupán terjedelmével szárnyalta túl 3. századi társait, hanem azért is, mert írása egyfajta életmódtörténet, amely alapvetően a pythagoreusok tanítására s nem kizárólag Pythagoras életének eseményeire koncentrál.[20]

A filozófus gyermekkora, Apollónnal való közössége, nevének „Pythó" alapján történő etimologizálása közös az említett írásokban, bár Diogenés Laertios csupán halványan utal erre az összefüggésre (DL VIII,5-6,11,13,21; Porph. VP 1-2, 16, 28, Iambl. VP 2, 4-9; 5, 25; 6, 30; 10, 52; 27, 133; 30, 177-178; 31, 208; 32, 221). Az eredet kapcsán rendre felmerül Pythagoras Orpheusszal és Apollónnal való közössége: ők valamennyien az isteni szférához tartoznak, s az égiek akaratából érkeztek az emberek közé (DL 8; Porph. VP 23; Iambl. VP 13, 62; 28, 145-147, 151; 34, 244), céljuk, küldetésük van.

A filozófus alakjához fűződő csodatételek valamennyi életrajzban megjelennek, Diogenés Laertiosnál azonban nem dominánsak. Részben e tényezőnek köszönhetően a szakírók a *vitá*kban szereplő pogány szent emberként tisztelt Pythagorast gyakorta hasonlítják Jézushoz.[21] Nem csupán a halála előtti negyven napos koplalás, amely több életrajzban feltűnik (DL VIII, 41; Porph. VP 57), hanem a csodálatos vízen járás (Porph. VP 29; Iambl. VP 28,134) is erről árulkodik. A Kármel-hegyhez és az egyiptomi úthoz kapcsolódik egy másik történet is. Ősidők óta nagy tisztelet övezte ezt a hegyet, nem csupán a pogányság állított itt Zeus-oltárt, hanem Illés próféta áldozata révén (1 Kir 18) a zsidóság és a kereszténység számára ugyancsak különleges kultuszhelyként szolgált. Az ókorban a Kármel sokak számára járhatatlan volt, a filozófust azonban korántsem tette próbára a felfelé vezető út, majd miután lejött a hegyről, hajóra szállt, s ott három napig nem evett, nem ivott s nem is

[18] Stäcker: *Die Stellung* (14. j.) 166 skk.

[19] C. Zintzen: *Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie*, Rheinisches Museum N.F. 108 (1965) 71-100, 72-73.

[20] Kahn: *Pythagoras* (2. j.) 136, Dillon, Herschbell: *Iamblichus* (11. j.) 25.

[21] Vö.: „divine holy man". In: Dillon, Herschbell: *Iamblichus* (11. j.) 1 sk., továbbá: W. Fauth: *Jesus von Nazareth und der Helios-Apollon des Julianus Apostata. Zu einigen Eigentümlichkeiten der spätantiken Pythagoras-Aretalogie im Vergleich mit der thaumasiologischen Tradition der Evangelien*, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 78 (1987) 26-48.

aludt, a hajó útja mégis teljességgel zavartalan volt (Iambl. VP 3,15-16). Egy másik történet a halakkal tett csodáját (Iambl. VP 8,36) meséli el.[22]

Tekintettel arra, hogy Platón követői mintegy a kereszténységgel kívántak versenyre kelni, több neves elemzőnél megjelenik az az interpretáció, miszerint a *Vita Pythagorica* pogány evangéliumnak tekinthető, amelynek főszereplője Pythagoras, az isteni férfiú (*theios anér*). Ennek megfelelően az életrajzot valójában egy pogány szent életét bemutató, hagiográfiai műnek tartják.[23]

Forrásainkban rendre bemutatásra kerülnek a tanulmányok, tanulmányutak: Egyiptom, Fönícia s az arab és chaldeus bölcsek; értesülünk arról, hogy Pythagorast valamennyi misztériumba beavatták (DL VIII, 2; Porph. VP 6, 11, 16; Iambl. VP 2,3-5,27).[24]

Miért érdemel olyan nagy figyelmet Pythagoras istenekhez fűződő viszonya és különféle misztériumokba történő beavatása? Pythagoras tanításai szerint az isteni világ a matematika tudományán keresztül mutatkozik meg számunkra (Iambl. VP 29,162: ἀριθμῷ δέ τε πάντα ἐπέοικεν): ebből a világból ered a számok harmóniája és az olyan fogalmak, mint az azonosság, az egyenlőség, az egység. A testetlen létezőket és a princípiumokat az aritmetika és a geometria segítségével ismerhetjük meg (Porph. VP 49; Iambl. VP 29 etc.). E pythagoreus matematikához szorosan kapcsolódott a pythagoreus zenetudomány. Ez a tudomány egyszerre tisztít és gyógyít. Pythagoras matematikai-zenei tanai révén válik gyógyító filozófussá: küldetése a gyógyításban áll (Iambl. VP 30,172), filozófiája szótériológiai tanítás, Iamblichos biográfiája szerint *„Erlösungslehre"* (Lurje) – *megváltástan*. Pythagorasnak ugyanakkor üdvtörténeti küldetése van: ő az istenek által küldött legnagyobb ajándék, aki a boldogság és a filozófia megváltó szikráját nyújtja a halandók számára (Iambl. VP 18,6-10).[25]

[22] Pythagoras pontosan tudta, hogy hány hal van az egyik halász hálójában, s miután megszámolta azokat, visszaengedte a vízbe a csodás módon még élő állatokat, majd ezek után kifizette a halak árát a halászoknak. (Iambl. VP 8,36). Egyes feltételezések szerint Porphyrios és Iamblichos jól ismerhették az Evangéliumokat, sőt Plótinos iskolájában Amélios ezek magyarázatára is vállalkozott. Dillon, Herschbell: *Iamblichus* (II. j.) 24-26. Zeller filozófiatörténetében a zsidó hagyománnyal állította párhuzamba a pythagoreizmust. Lévy nézete szerint a pythagoreus közösségek nagy hatással lehettek az esszénusok szektájára. E. Zeller: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Vol. I-III., Leipzig, Tübingen 1856-1868, Darmstadt 1963, III.2, 89-93; I. Lévy: *La légende de Pythagore de Grèce en Palestine*, Paris 1927, 264-293. Bár Burkert kétségbe vonja ezt a nézetet: W. Burkert: *Hellenistische Pseudopythagorica*, Philologus 105 (1961) 233-234. Vö.: Ios. Flav. De bell. Iud. II, 8: az esszénusokat zsidó pythagoreusokként mutatja be; vö.: Ios. Flav. Ant. Iud. XVIII, 1, 5. P. Gorman: *Pythagoras Palaestinus*, Philologus 127 (1983) 30-42.

[23] Dillon-Herschbell: *Iamblichus* (II. j.) 25 skk.; O'Meara: *Pythagoras* (4. j.) 214. Pythagoras életrajzához hasonlóan Tyanai Apollónios Philostratostól származó biográfiáját ugyancsak pogány hagiográfiai munkának tekinthetjük. Kahn: *Pythagoras* (3. j.) 134. Továbbá a kereszténység vonatkozásában megjelenő hagyományról: G. Perzke: *Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament*, Leiden 1970, 37 skk.

[24] A beavatás és a varázspraktikák jelentőségéről: Zintzen: *Die Wertung* (18. j.) 74; R. Majercik: *The Chaldean Oracles. Text, Translation, Commentary*, Leiden, New York, København, Köln 1989, 1.

[25] Zintzen: *Die Wertung* (19. j.) 74; M. Lurje: *Die Vita Pythagorica Jamblichs als Manifest der neuplatonischen*

3.

A pythagoreus közösség elsődleges célja a nevelés (Iamblichosnál elsősorban a παιδεία és az ἐπανόρθωσις kifejezések szerepelnek, míg Porphyriosnál csaknem kizárólag a παραίνεσις), az emberek jobbá tétele a tudományok, ill. a filozófia által. Pythagoras számára a φιλοσοφία nem más, mint a σοφία – a tudomány, a bölcsesség szeretete, ez a törekvés a legfőbb isteni létező szeretetében nyilvánul meg, tehát Isten-szeretet.[26] Isten avagy az istenség szeretete csakis a vele való közösségben bontakozhat ki, ezért lesz a követők legfőbb célja közösségre lépni ezzel az isteni szférával. Iamblichos ennek a folyamatnak lehetőség szerinti módozatát tárja elénk, amely a *paideia* centrális jelentőségű törekvésében nyilvánul meg: az újplatonista felfogásban az *Egy* elérése (*henósis*). Ez a misztikus egyesülés már Plótinos filozófiájának is középpontjában állott, most a pythagoreus-platóni tanítás és *út* (ὁδός és ἄνοδος – 'felfelé vezető út') leírása során tárul elénk. Kiindulópontja a mottóban szereplő idézet: εἰς ἀρετὴν ὁδηγεῖν τοὺς ἀνθρώπους – 'az erényességre [kell] nevelni az embereket' (Iambl. VP 24,109). Ez a nevelési mód valójában a lelki fejlődés útját rajzolja meg, amely egyszersmind a tökéletesedéshez (*perfectio*) vezető újplatonista *unio mystica* előfeltétele. A *Vita Pythagorica* mindezek alapján nem más, mint az újplatonista neveléseszmény megnyilvánulási formája.[27]

A lélek egy hierarchikus rendszer mentén halad előre, ennek első állomása a κάθαρσις – a 'tisztítás', amelynek nyomán a lélek a zene tisztító hatására elválik a testtől, majd ezt követi az ἀνάμνησις – a 'visszaemlékezés', egyrészt az érzékelés segítségével a zene révén, másrészt az ἐπιτήδευμα – az 'életmód' hatására, a megfelelő étkezés betartásával: mindez előkészíti a terepet a tudományok (μαθήματα) befogadására és művelésére.[28] Álljunk meg egy pillanatra a lélek megtisztításánál: a Platóntól származó gondolat, az „isteni" vagy „lelki szem" (Plat. Pol. 527d 6-e3, 533d 2-3), a belső látás és ennek felélesztése Iamblichosnál központi jelentőségű. A lélek az igazságot csakis e belső látás révén ismerheti meg. A pogány irodalomban meglehetősen ritka az 'isteni szem' említése: Porphyriosnál (Porph. V. Plot. 10,28-30; VP 47), valamint Iamblichosnál (VP 6,31; 16,70) szerepel. A belső látás ébredésének kezdete az erény cselekedete, ezért különösen fontos a pythagoreusok számára a hallgatás (pl.: σιωπή – Iambl. VP 17,72; ἐχεμυθία – Iambl. VP 31,188), amely a lélek befelé fordulásának bizonysága. Nem csupán a hallgatási próba, hanem a diákok két köre is erről árulkodik, hiszen a tanulók egyik csoportja az *akousmatikosoké*, a másik pedig a „tudós" hallgatóké, a *mathématikosoké*.

Iamblichos életrajzában az etikai elemek dominálnak, ezt az írói szándékot látjuk érvényre jutni az egyes erények részletekbe menő kifejtése során is (VP 28-33). Az etika és az erénytan tekintetében a sztoikus filozófia a középső platonizmus óta

.....

Paideia, Jamblich. Pythagoras: Legende – Lehre – Lebensgestaltung, Hrsg. M. von Albrecht, J. Dillon, Darmstadt 2002, 225.

[26] Maróth M.: *A görög filozófia története*, PPKE BTK, Piliscsaba 2002, 25.

[27] Lurje: *Die VP* (25. j.) 221-253.

[28] Lurje: *Die VP* (25. j.) 228-229; Staab: *Pythagoras* (10. jegyzet).

sajátságos és jelentős szerepet tölt be az akadémia filozófiájában.[29] Az erény taníthatóságának gondolata Sókratéstől származik (vö.: Plat. Men.), a Sztoa ezt a tételt bizonyos értelemben továbbfejlesztette, s az erényeknek egész sorát állapította meg, amikor megkülönböztette a sarkalatos és a követő erényeket. Erényesek azonban csak akkor lehetünk, ha lelkünk megfelelő *dispositió*ba kerül, ezek után viszont valamennyi erényt elérhetünk.[30] Az újplatonisták és a sztoikusok egyetértettek abban, hogy az erények az erényes cselekedet révén gyakorolhatók. Plótinos azonban még egy fontos distinkciót tett, amikor arról értekezett, hogy az erényesség egyszersmind hozzásegít ahhoz, hogy, mint egy létrán, egyre magasabb fokra jussunk el. Ez a procedúra a lélek tökéletesedésének folyamata, a divinizáció (θέωσις), ami által lehetőség nyílik arra, hogy a halandó az isteni szféra közelébe kerüljön.[31] Maga Iamblichos *De mysteriis* című írásában így fogalmaz: az erények vezetnek el az istenséggel való közösségre (I 16). A perfekció vezérgondolata a ὁμοίωσις, az istenséghez történő hasonulás eszméjén alapul, amely az *unio mysticá*ban valósulhat meg.[32] A misztikus élmény, az egyesülés (Iambl.: ἕνωσις, Plot., Porph.: τὸ ἑνωθῆναι) a φιλία segítségével teljesedhetik be. Az újplatonista Iamblichos Pythagoras-*vitá*jában φιλία pythagoreus erényként szerepel (VP 33,229-240) és ez az erény vezet el a megváltó szemléléshez, ill. a misztikus megváltáselményhez.[33]

A Iamblichos által felvázolt παιδεία kizárólag az erények segítségével történő ἐπανόρθωσις ('megjavítás') révén valósulhat meg. Az életrajzban centrális helyet foglal el, s az erények tárgyalásakor az első az εὐσέβεια – εὐσεβία (Iambl. VP 28,134-156). A kifejezés jelentése rendkívül sokrétű és egy másik görög fogalommal, a ὁσιότης-szel rokon, ugyanakkor a latin terminológia szerint a *pietas*nak felel meg.[34] Az *eusebeia* kettős értelemben jelenik meg: egyszerre vonatkozhat az isten/ek és emberek, valamint az ember és isten/ek relációjára, ezen túlmenően pedig az emberek egymás közti viszonyára.[35] Számunkra most elsősorban az isteni és az emberi szféra közötti kapcsolat tekintetében érdemel figyelmet, amennyi-

[29] Vö.: J. Dillon (ed.): *Alcinous. The Handbook of Platonism*, Oxford, 1993, xii skk.; W. Theiler: *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin, Zürich 1964, 110 skk.; M. Pohlenz: *Antikes Führertum. Cicero De officiis und das Lebensideal des Panaitios* (Neue Wege zur Antike 3), Leipzig, Berlin 1934, 12 skk., 128 skk.

[30] Maróth: *A görög filozófia* (26. j.) 454 skk.

[31] Plot. Enn. I 2; II 13-26; III 22-31; VI 23-27; VII 10-12, 19-28. D. J. O'Meara: *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 2003, 40 skk.

[32] Pythagoras tanítványának ((DL VIII,51 skk.), Empedoklésnek hasonlósági elmélete számottevő hatást gyakorolt az újplatonistákra. Ez az elv Porphyriosnál már ismeretelméleti axiómaként jelenik meg (Porph. Sent. 25), s alapvető gondolata lesz az újplatonista életrajzoknak. Zintzen: *Die Wertung* (19. j.) 76-77.

[33] Lurje: *Die VP* (25. j.) 232.

[34] O'Meara: *Platonopolis* (31. j.) 120.

[35] K. K. Csízy: *Über die Relation zwischen den Tugenden eines Priesters und eines Herrschers. Die Brieffragmente 89A und 89B von Julian dem Abtrünnigen*, Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae 50 (2010) 79-87, 84.

ben Pythagorasra vonatkozóan ebben az összefüggésben szerepel.[36] A következő négy erény Iamblichosnál a négy platóni sarkalatos ἀρετή: a bölcsesség (σοφία – VP 29,157-166), az igazságosság (δικαιοσύνη – VP 30,167-186), a mértékletesség (σωφροσύνη – VP 31,187-213) és a bátorság (ἀνδρεία – VP 32,214-228), majd ezeket követi hatodikként a φιλία – VP 33,229-240). Ez a hat erény szükségeltetik a lélek előmeneteléhez. Ezekről az erényekről Diogenés és Porphyrios életrajzában nem találhatunk részletező leírást, csupán utalásokkal kell beérnünk. Diogenés Laertios műve Pythagoras etikájára vonatkozóan meglehetősen szórványos adatokat tartalmaz, a pythagoreus *paideiá*nak nem jelenik meg egy teljességre törekvő, jól értelmezhető képe, ugyanakkor számos értékes adalékkal gazdagítja a Pythagorasról kialakított elképzelést.[37] E passzusok közül kiemelnénk a 31. *caput*ot: „Hermész a lelkek őre… A tisztákat a magasságba vezeti.", és a 32. fejezetben megjelenő gondolatokat: „Az emberek akkor boldogok, ha a lelkük jó." (ford.: Rokay Z.). Mindez a lélek felemelkedési lehetőségéről árulkodik, Diogenés azonban csupán utal erre a felfelé vezető útra. Porphyrios biográfiája ennél gazdagabb, nála már ráismerhetünk a *paideia* elemeinek rendszeres, átfogó bemutatására, így Iamblichoshoz hasonlóan, itt is körvonalazódik egy négyes egység: (1.) intések az *akousmatikus*ok számára (VP 18-25), (2.) zenei nevelés (VP 30-33), (3.) az életmód szabályozása (VP 24, 34, 43-45) és (4.) a matematikai tudományok területe (VP 31, 38, 47-52). Pythagoras a Krotónban való letelepedés után parainetikus *apophthegmá*ival (ἀποφθέγματα) és intéseivel (νουθέτησεις) okította az ifjakat és az idősebbeket egyaránt. Ehhez az időszakhoz kapcsolódik politikai tevékenysége, amikor városokat szabadított fel (VP 21).[38] Porphyrios központi jelentőséget tulajdonít a zenei nevelésnek, noha ennek katartikus hatásáról nem ír, azonban megragadja a figyelmünket az a megfogalmazás, miszerint Pythagoras a zenével mintegy megbűvölte a testi és a lelki *pathos*okat (VP 30). Az életmód (*diaita*) a lelket a legmagasabb szintre, a tudományok befogadására és művelésére készítette elő, ezért propedeutikus jelentősége volt. E tekintetben a szerző elengedhetetlennek tartotta a lelki szem felnyitását (Porph. VP 46-47; vö.: Iambl. VP 6,30; 16,70): ezen aktus nélkül a lélek alkalmatlan a megismerésre és a helyes tudás megszerzésére. Az egyes szintekhez köthető fejezetszámok alapján látható, hogy Porphyrios többször is visszatér egy-egy témakörhöz, annak ellenére, hogy a nevelési előmenetel jól elkülöníthető négy egysége jelenik meg az írásműben.

Az erénytan részletező kifejtésével Porphyrios egy másik írásában, a *Sententiae ad intelligibilia ducentes* (Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά) című művében találkozhatunk. Ennek érdekessége, hogy az itt szereplő szisztéma kapcsolatba hozható a

[36] A pythagoreusok kitüntetett figyelmet szenteltek az *eusebeia* interpretációjának. Vö.: H. Thesleff: *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period* (Acta Academiae Aboensis, Ser. A Humaniora Vol. 30 nr I), Åbo 1965, különösen: 71-84, 97-102, 107-108, 187-188.

[37] Vö.: Diog. Laert. 8,7,10, 14, 30-32.

[38] Porphyrios Krotónt, Sybarist, Catanét, Rhegiumot, Himerát, Agrigentumot és Tauromeniumot említi név szerint.

másik két író, Diogenés Laertios és Iamblichos *Vita Pythagorica*jával. Porphyrios a *Sententiae*ben Plótinos fentiekben tárgyalt, az erényesség lépcsőfokairól szóló etikai passzusait örökítette meg. A 32. fejezet az erények négy fokozatát ismerteti, ebben röviden összefoglalva a következőket olvashatjuk: az isteni szférához közeledő léleknek különböző erényszinteket kell végigjárnia. Az első a politikai erények (αἱ ἀρεταὶ τοῦ πολιτικοῦ) szintje, a második a teoretikus (καθαρτικαὶ ἀρεταὶ ἢ θεωρητικαί), a harmadik a már megtisztult, szemlélődő lélek foka (αἱ ἀρεταὶ τοῦ τελείου θεωρητικοῦ καὶ ἤδη θεατοῦ), s végül a megtisztult lélek, a *Nous*, az isteni szféra, a paradigmatikus erények szintje (αἱ ἀρεταὶ τοῦ νοῦ καθ᾽ ὅ νοῦς καὶ ἀπὸ ψυχῆς καθαρός / παραδειγματικαὶ ἀρεταί) a csúcsa a skálának.[39]

Összegezve tehát megállapíthatjuk, hogy az életrajzok közül kettőben, Porphyrios és Iamblichos művében egyértelműen megjelennek a pythagoreus, illetve újplatonista nevelésnek egyes fokozatai, amelyek meglátásunk szerint a *henósis* folyamatának részeként tárják elénk a növendékek lelki és szellemi előmenetelét. A Lurje által felvázolt négy szint Iamblichosnál: *katharsis – anamnésis – epitédeuma – mathémata*.[40] Meglátásunk szerint Porphyriosnál ez a négyes skála ugyancsak nyomon követhető, mégpedig a következő fokozatokban: *akousmata – zenei nevelés – diaita* és *mathémata*. Amennyiben ezeket a fokozatokat hozzárendeljük a Plótinosra visszavezethető és Porphyrios erénytanában megjelenő egyes erényszintekhez, akkor ebben felismerhetjük az újplatonista etika egyik legfőbb tanítását, amely a lélek felfelé vezető útjának (*anodos*) paradigmája (vö.: Diog. Laert. 31): az *akousmata* intései a politikai erények szintjén jelennek meg, a zenei művelés a katartikus vagy teoretikus erények fokán valósul meg, a *diaita* a megtisztult lélek intelligibilis szintjéhez kapcsolható fokozat, amely előkészíti a terepet a szellem számára. Ezeket követi az erények legmagasabb fokán a *mathémata*: az aritmetika, a geometria és az asztronómia együttese, az isteni szféra paradigmatikus erényeihez rendelhető tudományok.

Az életrajzok titka, misztikája ebben a Porphyrios és Iamblichos által hagyományozott inkább újplatonista, semmint pythagoreus útban definiálható, amely mindenesetre már Porphyrios biográfiájában is kitapintható. Pythagoras vonatkozásában nem Iamblichos tehát az első, aki az újplatonisták erénytanában megjelenő, s az életrajzban pythagoreusnak titulált *anódos*t tárgyalta, hanem az már Porphyrios *Vita Pythagorica*ja alapján is kirajzolódik előttünk, jóllehet Iamblichosnál ez a neveléseszmény sokkal kidolgozottabb és árnyaltabb formában jelenik meg. Az újplatonisták misztikus Isten-keresése az erényes cselekedetekből kiindulva a kiválóság, az isteni minták követéséig ível. Ezt az utat azonban kizárólag az erények elsajá-

[39] E. Lamberz (ed.): *Porphyrii Sententiae ad intelligibilia ducentes*, Leipzig 1975. Itt szükséges megjegyeznünk, hogy míg Porphyrios négy erényszintet különböztet meg, addig Iamblichosnál hét fokozat jelenik meg, de ezek csupán Marinos *Vita Procli* (2,32-50) című munkája alapján kikövetkeztetett erényszintek. Staab: *Pythagoras* (10. j.) 167. Szent Ágoston ugyancsak hét fokozatról ír. Vö.: De quant. an. 33,70-76. Plótinos említett szöveghelyei: Plot. Enn. I 2; II 13-26; III 22-31; VI 23-27; VII 10-12, 19-28. O'Meara: *Platonopolis* (31. j.) 40 skk.

[40] Lurje: *Die VP* (25. j.) 243-244.

tításával és gyakorlásával járhatjuk be. Az erény tanítható, ennek következtében tanulható, s így minden halandónak lehetősége van arra, hogy elinduljon ezen a pythagoreus-újplatonista *scala virtutum*on.

K. Csízy Katalin: Die mystischen Elemente der Pythagoras-Vitae

I*n dieser Studie geht es um die mystischen Elemente von drei* Pythagoras-Vitae*, d. h. die Schrift von Diogenes Laertios und die* Vitae Pythagoricae *von Porphyrios und Jamblich.*

Anhand der Lebensläufe ist es zu vermuten, dass die Gestalt von Pythagoras während des 3. und 4. Jahrhunderts sehr populär und die platonische Philosophie durch die pythagoreischen Vorstellungen durchgedrungen war. Aus vielen gemeinsamen Stellen geht hervor, dass die ethischen Territorien der Philosophie in den Vordergrund gerieten. Zwei Vitae*, die Werke von Porphyrios und Jamblich beinhalten viele Anknüpfungspunkte. Der Prozess des ethischen Bildungsganges geschah stufenweise in beiden Schriften. Meine Hypothese ist, dass sich diese Bildung nicht nur bei Jamblich, wie es Lurje behauptete, sondern auch bei Porphyrios in einem vierstufigen System verwirklichte, wobei das philosophische Leben, das eine heilgeschichtliche Sendung hat, als mystischer Aufstieg der Seele galt.*

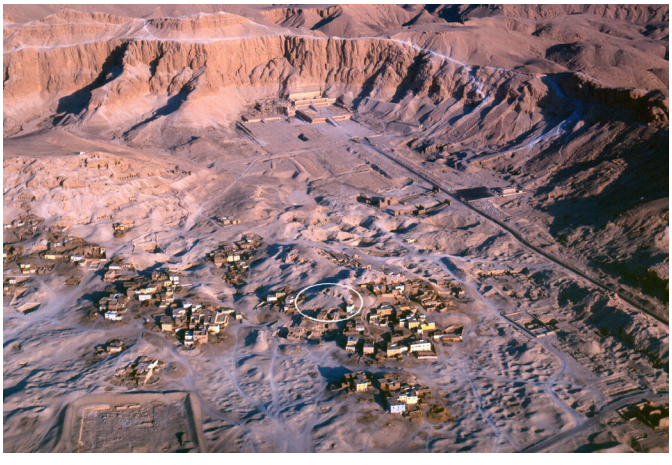
Fábián Zoltán Imre

A 18. dinasztia idején épült thébai vályogtégla szentély rekonstrukciós kísérletei

Vargyas Péter emlékére

A thébai Hoha dombon 2008-ban feltárt vályogtégla szentély festményeinek részletei több folyóirat címlapján is megjelentek már.[1] Korábban is beszámoltam a feltárás körülményeiről,[2] melyet egy ideig, a jelen körülmények között az építmény körül nem lehet folytatni. Ezért is érdemes összefoglalni azokat a következtetéseket, amelyek a szentély eddigi kutatásai alapján levonhatóak.

A Hoha domb a thébai temetőkörzetek központi részén helyezkedik el (***1. kép***), lényegében a Ramesseum és Deir el-Bahari között félúton, mindkettőtől mintegy negyedórányi járásra. A Deir el-Bahari templomok fölötti sziklafal mögött húzódik a Királyok Völgye, a Hoha dombtól északnyugatra fekszik Seih Abd el-Gurna dombjá-



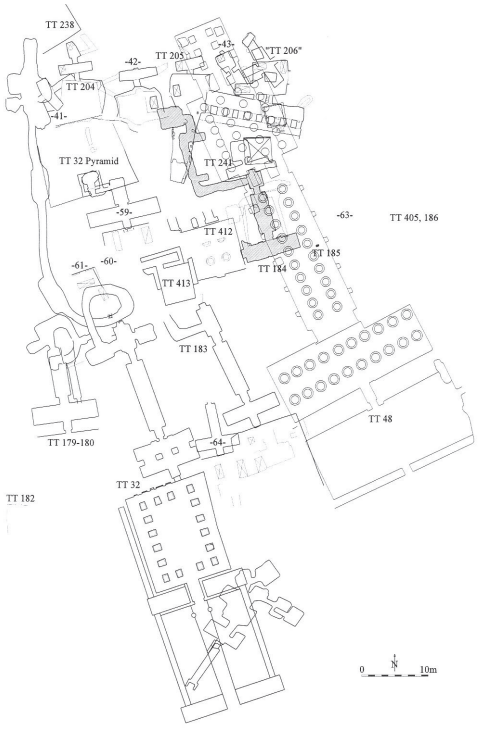
1. A thébai temetők központi része délről, a kép középső részén a Hoha dombbal (fénykép: Csáki György).

[1] *Orpheus Noster* 2009/1; *Ókor* 10/2 (2011). A kutatást az Országos Tudományos Kutatási Alapprogramok és a Magyar Ösztöndíj Bizottság támogatja.

[2] Fábián Z. I.: A thébai el-Hoha domb feltárása Nefermenu TT 184 számú sziklasírjának körzetében – 2009, *Orpheus Noster* 2009/1, 5–32, kül. 27–30; Fábián Z. I.: Egyetlen barátok az óbirodalmi Thébában. A thébai el-Hoha domb feltárása Nefermenu TT 184 számú sziklasírjának körzetében – 2010, *Ókor* 10/2 (2011) 43–63, kül. 57–58; Fábián, Z. I.: Paintings of a Mud Brick Chapel from the 18th Dynasty in the Theban Necropolis, in Czeglédy A. – Horváth L. et alii (szerk.): *Pietas non sola Romana. Studia memoriae Stephani Borzsák dedicata*, Budapest 2010, 473–500 = Fábián, Z. I.: Paintings of a Mud Brick Chapel from the 18th Dynasty in the Theban Necropolis, *Acta Antiqua Academiae Scientiarium Hungaricae* 50 (2010) 1–26; Fábián Z. I.: News from Old Kingdom Thebes, in Bechtold E. – Gulyás A. – Hasznos A. (szerk.): *From Illahun to Djeme. Papers Presented in Honour of Ulrich Luft*, /BAR S2311/ Oxford 2011, 43–53, kül. 46–47. Jelen írásomba e korábbi publikációk eredményeit is beépítettem.

nak temetője, délnyugatra pedig III. Thutmoszisz halotti templomának romjai a 18. dinasztia korából. A domb északi oldalán Deir el-Bahariig nyúlik az Asszaszifnak nevezett temetőrész.

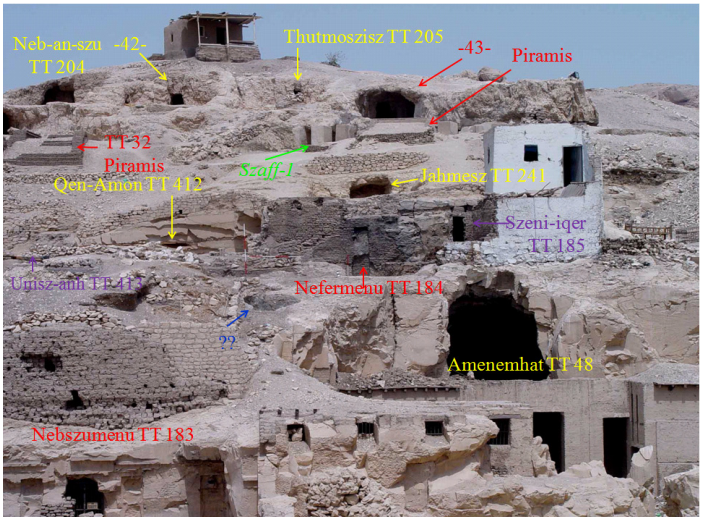
1983 óta folynak a Hoha dombon magyar ásatások; a domb déli oldala felső sírsorainak feltárását 1995-ben kezdtem meg, Nefermenu, a 19. dinasztia korában élt thébai kormányzó sziklasírjának körzetében. Több mint egy tucat, egykor gazdagon díszített sziklasír tartozik az ásatás területéhez, illetve az ezekben és ezek között készített másodlagos temetkezőhelyek. A kutatás célja tehát a thébai temetők e kisebb, mintegy 50 méter széles részletének vizsgálata, ahol az egyiptomi történelem minden fontos korszakában készítettek sírokat, temetkezési emlékműveket, halotti kultuszhelyeket az Óbirodalom korától kezdve, és temetkezőhelyként használták legalább a Ptolemaiosz-korig.



2. A Hoha domb déli lejtőjének sziklasírjai.

A domb meredek déli oldalán, megközelítőleg egy-egy szinten húzódik a különböző korszakokban készített sziklasírok egy-egy sora, melyeket korábban leginkább sír-utcáknak neveztek, de – mivel az egyes szinteken sem a sírok homlokzata, sem előudvaraik bejáratai, kaputornyai, pülónjai nem alkotnak folyamatos vonalakat, padlóik szintje is különbségeket mutat – inkább sírsorokként értelmezhetjük őket, semmint egy-egy utcáról megközelíthető konstrukciókként. A domb szikláinak vonala az egyes sírok homlokzatához illeszkedően leginkább talán a felső két sírsorban érzékelhető, és a felső sírsorban az építészeti elemek méreteiből talán arra is következtethetünk, hogy az egyes temetkező- és kultuszhelyeket tudatos tervezéssel osztották ki jövendő tulajdonosaik között. A feltárható, vagy részben fennmaradt rámpaszerű konstrukciókból azonban itt arra következtethetünk, hogy a sírok megközelítése ezeken a rámpákon, esetleg lépcsőkön történt, és nem az egyes sírsorok előtt húzódó utcákon.

A domboldal bizonyos szintjeinek sírsorai részleteikben is ismertek (***2–3. kép***), más szinteken viszont, mivel a törmelék a domboldal jórészét még mindig vastagon borítja, csak sejthetjük, hogy ott még további, eddig ismeretlen sírok sora húzódhat a törmelék alatt. Mivel a temető ezen részében több évezredig készítettek szik-



3. A sziklasírok bejáratai délről. A színek a korszakokat jelölik.

lasírokat, az egyes korszakok építményeinek különböző részeit újra és újra felhasználták, beépítették a későbbi időszakokban, s a domborzati elemek, sziklanyúlványok változásai is befolyásolták az egyes korszakok sírjainak egymáshoz való viszonyát.

A legalsó sírsor tagjai keletről: Amenemhat Szurer monumentális sírja (TT 48)[3] III. Amenhotep korából, Nebszumenué[4] és Dzsehutimeszé[5] (TT 183, TT 32) II. Ramszesz uralkodásának idejéből. A két utóbbi között egy korábbi kicsiny sírt (tulajdonosa Amenhotep: Kampp -64-), mely a 18. dinasztia idején készült, Nebszumenu és Dzsehutimesz részben elvésetett.

A fölöttük lévő szinten, a domb magasságának középső része táján egyelőre csak egy még feltáratlan sír elfalazott bejárata sejteti, hogy itt is lehetett egy sírsor.

A legkorábbi időszakból származó díszített sírok a következő szinten találhatóak.[6] Keletről a (Kampp) -63- számú sírt a 18. dinasztia időszakában, legvalószínűbben III. Thutmoszisz korában készítették, mellette Szeni-iqer (TT 185, késő-

3 Säve-Söderbergh, T.: *Four Eighteenth Dynasty Tombs*, /Private Tombs in Thebes I/ Oxford 1957.

4 A sír publikációját Jan Assmann és Karl-Joachim Seyfried készíti elő. Eddigi beszámolóikhoz l. Seyfried, K-J.: Report of Luxor (Khokha) Theban Tomb No 183 (*Nb-Swmnw*), *ASAE* (1999) 74, 9–12; Assmann, J.: The Ramesside tomb of Nebsumenu (TT 183) and the ritual of Opening the Mouth, in Strudwick, N. – Taylor, J. H.: *The Theban Necropolis. Past, Present and Future*, London 2003, 53–60.

5 Kákosy L. – Bács T. A. – Bartos Z. – Fábián Z. I. – Gaál E.: *The Mortuary Monument of Djehutymes (TT 32), 1–2*, /Studia Aegyptiaca, Series Maior I/ Budapest 2004; Scheriber G.: *The Mortuary Monument of Djehutymes II. Finds from the New Kingdom to the Twenty-sixth Dynasty*, /Studia Aegyptiaca, Series Maior II/ Budapest 2008; mindkettő további irodalommal.

6 A sírok elhelyezkedéséről, vázlatos ismertetéséről, és datálásáról általában l. Porter, B. – Moss, R. L. B.: *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings,* I: *The Theban Necropolis*, 1²: *Private Tombs*, Oxford 1970; Kampp, F.: *Die thebanische Nekropole zum Wandel des Grabgedankens von der XVIII. bis zur XX. Dynastie*, 1–2, /Theben 13/ Mainz am Rhein 1996.

Óbirodalom),[7] Nefermenu (TT 184, 19. dinasztia),[8] Qen-Amon (TT 412, Hatsepszut–III. Thutmoszisz kora),[9] Unisz-anh (TT 413, kései Óbirodalom).[10] Az utóbbi mögött, hasonló, de valamivel magasabb szinten: a (Kampp) -59- számú sírt eredetileg Menheperré-szeneb számára készítették, és Hatsepszut–III. Thutmoszisz korára datálják, és később, a Ramesszida-korban új tulajdonosa, Bak-en-Amon átalakította, továbbfejlesztette. Ettől nyugatra a (Kampp) -60- számmal jelzett sír romjai talán a legkorábbi, késő-óbirodalmi időkből származnak, s a mellette lévő (Kampp) -61- számú, Amenhotep sírja III. Ramszesz korához köthető.[11]

Ebben a magasságban lehet a két további, a késő-Óbirodalom korára datált sír, Ihi és Henti sírjai (TT 405, TT 186), akik valószínűsíthetően atya és fia voltak, de Szeni-iqerétől (TT 185) jóval, mintegy 15–20 méterrel keletebbre.[12]

7 Eddigi feltárásának részleteiről l. az alábbi beszámolóimat: Egyetlen barátok az óbirodalmi Thébában. Az el-Hoha domb déli lejtőjének feltárása Nefermenu TT 184 számú sziklasírjának körzetében – 2010, *Ókor* 11/2 (2011) 43–63; News from Old Kingdom Thebes, in Bechtold, E. – Gulyás, A. – Haszнos, A. (eds.), *From Illahun to Djeme. Papers Presented in Honour of Ulrich Luft*, /British Archaeological Reports/ Oxford 2011, 43–53.

8 Feltárásának részleteiről l. a következő beszámolóimat: Preliminary Report on the First Two Seasons in Theban Tomb 184 (Nefermenu), *SAK* 24 (1997) 81–102; Did They Say 'Yes' in the 19th Dynasty Version of Book of the Dead 145?, *Specimina Nova Universitatis Quinqueecclesiensis* 15 (1999) 13–25; Harper's song Scene in the Tomb of Nefermenu (TT 184), *Specimina Nova Universitatis Quinqueecclesiensis* 16 (2000) 1–12; Stripes in Dados for Dating New Kingdom Theban Tombs?, in Bács T. (ed.): *A Tribute to Excellence, Studies Offered in Honor of Ernő Gaál, Ulrich Luft, László Török*, /Studia Aegyptiaca XVII/ Budapest 2002, 217–224; Nefermenu (TT 184), April 2003, *ASAE* 79 (2005) 41–59; Nefermenu kormányzó sziklasírja a Khokha-domb déli lejtőjén, *Ókor* IV/4, (2005/4) 60–67; Another Pyramid of El-Khokha, *Acta Antiqua Academiae Scientiarium Hungaricae* (Budapest) 46 (2006) 39–58; Theban Tomb 184 (Nefermenu) and the Upper Section of the South Slope of El-Khokha Hillock – 2005, *Acta Arch. Hung.* 58 (2007) 1–42; A Halottak Könyve a thébai nekropolisz újbirodalmi sírjaiban, *Ókor* VII/1–2 (2008) 14–28; The Opening of the Mouth Ritual in the Theban Tomb of Nefermenu (TT 184) and Other Post-Amarna Monuments (The "El-Khokha Tomb-Group"), in Szabó Á. – Vargyas P. (eds.): *Cultus Deorum. Studia religionum ad historiam. De Oriente Antiquo et Regione Danuvii praehistorica. In Memoriam István Tóth*, Vol. 1. Budapest 2008, 29–96; A thébai el-Hoha domb déli lejtőjének feltárása Nefermenu TT 184 számú sziklasírjának körzetében – 2009, *Orpheus Noster* 1 (2009) 5–32; A thébai el-Hoha domb déli lejtőjének feltárása Nefermenu TT 184 számú sziklasírjának körzetében – 2010. 1. rész: Qurna egy sarka, *Orpheus Noster* III/1 (2011) 5–26; Epigraphy in TT 184 (Nefermenu), in Zahi Hawass – Bács, T. A. – Schreiber, G. (szerk.): *Proceedings of the Colloquium on Theban Archaeology at the Supreme Council of Antiquities, November 5, 2009*, Cairo 2011, 43–55.

9 Saleh, Mohamed: The Tomb of the Royal Scribe Qen-Amun at Khokha (Theban Necropolis N° 412), *ASAE* 69 (1983) 15–28.

10 Saleh, Mohamed: The Tomb of *Wnjs-ʿnḫ* at Qurna (PM - No. 413), *MDAIK* 26 (1970) 199–206; Saleh Mohamed: *Three Old Kingdom Tombs at Thebes*, /Archäolgische Veröffentlichungen 14/ Mainz am Rhein 1977.

11 A (Kampp) -59- és -61- számú sírokat Gaál Ernő tárta fel, kiadásukat Schreiber Gábor készíti elő. A sírról eleddig l. Gaál E.: Bakenamun és Amenhotep sírja a Khokha-dombon, *Ókor* III/3 (2004) 53–63; Habachi, L. – Ghalioungui, P.: Notes on Nine Physicians of Pharaonic Egypt, of whom Five Hitherto Unknown, *Bulletin de l'Institut d'Egypt* 51 (1969-1970) 17, N° 4; Ghalioungui, P.: *The Physicians of Pharaonic Egypt*, 1983, 27, N° 47.

12 Saleh Mohamed: *Three Old Kingdom Tombs at Thebes*, /AV 14/ Mainz am Rhein 1977.

Nefermenu sírja (TT 184) mögött, a következő, felsőbb szinten található Jahmesz sírja (TT 241)[13] Hatsepszut–III. Thutmoszisz korából, és itt is sejthető, hogy a törmelék ezen a szinten is a sírok további, eddig ismeretlen sorát rejtheti.

A következő szinten két, az Első Átmeneti Korból, vagy a korai Középbirodalom idejéből származó, oszlopos homlokzatú, úgynevezett *szaff*-sír fog közre egy eddig feltáratlan sírt, melynek eddig csak a bejáratát tudtuk azonosítani. A két *szaff*-sír előudvarában egy-egy piramisként rekonstruálható építmény maradványai kerültek elő, melyek közül a nyugati egyértelműen Dzsehutimesz (TT 32) felépítményeként azonosítható, és a keleti építmény is valószínűleg az Újbirodalom korában készült, talán Nefermenu (TT 184) felépítménye volt. A keleti *szaff*-sír területén nem csupán a szokásos, másodlagos temetkezések figyelhetők meg, hanem az is, hogy az oszlopos homlokzat alatt kiképzett aknasír gazdag leletanyagot rejtett, és a *szaff*-sír oszlopos homlokzatának másodlagos kiképzésével ehhez felépítmény is csatlakozott – a Harmadik Átmeneti Kor idején két fázisban is temetkeztek itt.[14]

A legfelső sírsor[15] keleti végén egy olyan kisméretű sziklasír található, melyet jelenleg tévesen a TT 206 számúval azonosítanak. A sziklakamrák feltárása azonban bizonyította, hogy ez nem azonos a 19–20. dinasztia korára datálható Inpuemhab sírjával, melyet TT 206-ként regisztráltak. A sír díszítésének maradványai a 18. dinasztia korára utalnak, bejárata, előudvara keletről nyílik. A TT 206 számú sír valahol a közelben lehet, talán a domb legtetején, de leírása óta valószínűleg elborította a törmelék.

A szomszédos sír, a (Kampp) -43- számú, legvalószínűbben a Ramesszida-korban készült, vakolatmaradványai, építészeti megoldásai (*sloping passage*) leginkább a 20. dinasztia korára utalnak. A mellette lévő, Thutmoszisz TT 205 számú kicsiny sírját III. Thutmoszisz–II. Amenhotep korára datálják. Hasonlóan a 18. dinasztia korában készülhetett a (Kampp) -42- számú sír is, s az ettől nyugatra lévő Neb-an-szu (TT 204) sír is. A domb felső részének nyugati kanyarulatában, a (Kampp) -41- számú, ismeretlen tulajdonosú sírt némileg alacsonyabb szinten készítették, bejárata, előudvara nyugatról nyílik; bizonyára a 18. dinasztia sírjainak sorába sorolható.

[13] Shorter, A. W.: The Tomb of Aahmose, Supervisor of the Mysteries in the House of the Morning, *JEA* 16 (1930) 54–62; Yoshimura, S.: *Research in Egypt 1966–1991*, The Egyptian Culture Center, Waseda University, Tokyo 1991; Yoshimura, S.: The history of egyptian [sic] Culture Centre's field research in Egypt, in Curto, S. et alii (eds.): *Sesto Congresso internazionale di egittologia, Atti*, Torino 1992, 661–664; Yoshimura S. – Kondo J.: Découvertes de nouvelles tombes de nobles, in (s. ed.) *Vallées des reines et des rois*, Dijon 1992, 110–113; Kondo, J.: Inscribed Funerary Cones from the Theban Necropolis, *ORIENT* 23 (1987) 63–76.

[14] A keleti, *Szaff*-1 jelű sír feltárásáról l. Fábián Z. I.: Theban Tomb 184 (Nefermenu) and the Upper Section of the South Slope of El-Khokha Hillock – 2005, *Acta Arch. Hung.* 58 (2007) 1–42; Fábián Z. I.: A thébai el-Hoha domb déli lejtőjének feltárása Nefermenu TT 184 számú sziklasírjának körzetében – 2009, *Orpheus Noster* I/1 (2009) 5–32.

[15] A legfelső sírsor feltárásának eddigi részleteiről l. Fábián Z. I.: Theban Tomb 184 (Nefermenu) and the Upper Section of the South Slope of El-Khokha Hillock – 2005, *Acta Arch. Hung.* 58 (2007) 1–42.

A Hoha domb déli lejtőjén tehát hat szinten azonosíthatunk sírokat, sírsorokat, s a feltárásunk a harmadik szinttől fölfelé folyik.

A domb környéke a legutóbbi időkig lakott volt, többnyire nagyméretű vályogépítményekben laktak itt a gurnaiak, általában a Hurobat törzs tagjai. Az egyiptomi régészeti hatóságok az utóbbi években új településre költöztették az itt lakókat, a házakat lerombolták, és ezzel – bár a hagyományos életmód egy összefüggő lakókörzetét semmisítették meg – lehetővé tették az ókori emlékek feltárását a terület azon részén is, ahol ezt az épületek eddig gátolták. A Hoha domb déli lejtőjének felső részén, az ásatás körzetében is emelkedett egy ilyen, hatalmas méretű vályogépület, melyet Bét Bogdádinak neveztek. Ennek nyugati szárnyát 2008 márciusában, az utolsók között rombolták le, a keleti torony azonban jelenleg is áll.[16]

Ezen a területen, a Bét Bogdádi közvetlen szomszédságában tárta fel Mohamed Szaleh, a kairói Egyiptomi Múzeum későbbi igazgatója, akkor még helyi régész inspektor az 1960-as években a thébai temetők legkorábbi ismert díszített magánsírjait, az Óbirodalom kései korszakából származó három helyi kormányzó sírját (Ihi: TT 186, Henti: TT 405, Unisz-anh: TT 413). A házból nyílt a negyedik (Szeni-iqer: TT 185), mely egészen a ház lerombolásáig megközelíthetetlen volt, mert a házhoz tartozott, s a sírban is laktak.

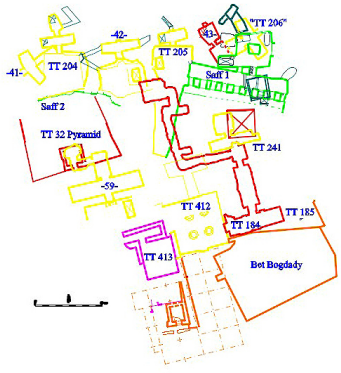
A többségében az Újbirodalom korában készített sziklasírok között tehát a thébai temetők használatának eddig ismert legkorábbi szakaszát is itt vizsgálhatjuk, annál is inkább, mivel a Bét Bogdádi, illetve egy korábban már lerombolt kisebb épület miatt Mohamed Szaleh Unisz-anh sírját csak részben tudta feltárni és publikálni.[17]

Mivel 2008-ban a Bét Bogdádit már nem lakták, idős tulajdonosaik korábban meghaltak, és két örökösük éppen a kompenzációról folytatta a tárgyalásokat a helyi régészeti hatóságokkal, lehetőség nyílt Unisz-anh sírjának körzetében is a feltárásra. A sziklasír előudvarának, bejáratának, illetve közvetlenül a bejárat mögötti részeinek megismerésére volt így remény. A felület feltárásának kiterjesztésével arra is lehetőség kínálkozott, hogy Qen-Amon sírjának (TT 412), melyet az Unisz-anh (TT 413) és Nefermenu (TT 184) sírok között készítettek, szintén fel lehet tárni az előudvarát. Ez a terület közvetlenül a Bét Bogdádi bejárata előtt van, illetve a ház némileg rányúlt az előudvart fedő törmelékre. (***4–5. kép***)

A ház előterében lévő, a Bét Bogdádi egykori lakói által valaha gazdasági udvarként használt terület teljes egészét terveztem tehát feltárni, mégpedig úgy, hogy a nyugati oldalon mintegy három méter széles tanúfalat hagyjak a feltárás teljes hosszában. Ezt az is indokolta, hogy a nyugati oldalon Schreiber Gábor folytatta a Kákosy László által egykor vezetett ásatást a Dzsehutimesz-sír (TT 32) körzeté-

[16] A ház, illetve Nefermenu sírjának a ház alatt lévő előudvarának feltárásáról l. FÁBIÁN Z. I.: A thébai el-Hoha domb déli lejtőjének feltárása Nefermenu TT 184 számú sziklasírjának körzetében – 2010. 1. rész: Qurna egy sarka, *Orpheus Noster* 3/1 (2011) 5–26.

[17] SALEH, Mohamed: The Tomb of *Wnjs-ʿnḫ* at Qurna (PM - No. 413), *MDAIK* 26 (1970) 199–206; SALEH, Mohamed: *Three Old Kingdom Tombs at Thebes*, /AV 14/ Mainz am Rhein 1977.



4. A Hoha domb déli oldalának vázlatos térképe; a Bét Bogdáditól nyugatra a négyzetekben feltárt terület.
5. A vályogtéglaszentély fényképe északról, a Hoha domb tetejéről.

ben, és az e sír sziklába faragott szentélyei fölötti részt is feltárni tervezte. Az általam feltárásra kijelölt felület kijelölt felület nyugati határa éppen egybeesett a Dzsehutimesz-sír előudvarának keleti széle és az Unisz-anh sír nyugati fala által alkotott vonallal, melytől nyugatra Schreiber Gábor folytathatta kutatásait, keletre pedig én vizsgálhattam a sírsorok e szintjének előudvarait.

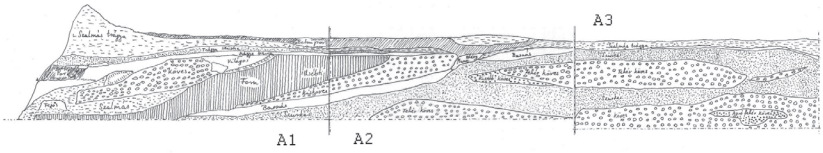
A feltárást 3 x 3 méteres négyzetekben terveztem meg (***4. kép***). Ebből a kiosztásból négy, megközelítőleg észak-déli tájolású sávot jelöltünk a Bét Bogdádiig, és a feltárást a felület délnyugati sarkán indítottuk. A ház bejáratához egyelőre utat kellett hagynunk az aktuális örökösök számára, jóllehet azok legfeljebb azért jelentek meg, hogy ellenőrizzék, nem tett-e kárt az ásatás a tulajdonukban, amelyért azután kárpótlást követelhetnének.

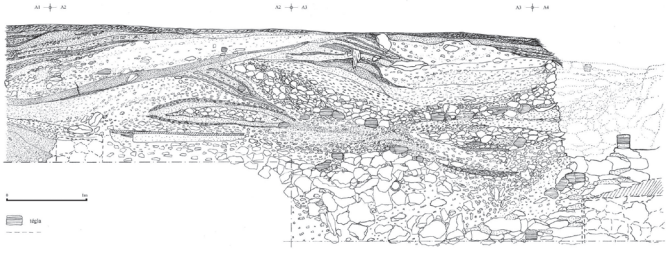
Az azonban, hogy a ház előterében ásatás indult, és a bejárathoz vezető útként keskeny csíkot hagytunk, azzal az előnnyel is járt, hogy ezen csak gyalogszerrel, esetleg szamárral lehetett közlekedni, bulldózer nem fért el rajta. A ház majdani, sokszor ígért, esetleges távollétemben történő lebontása tehát csak kézi erővel történhetett.

Azzal azonban, hogy feljáratot kellett biztosítanunk a ház bejáratához, Unisz-anh sírjának éppen a bejárat fölötti részét kellett egyelőre a feltárásból kivonnunk. Arra mégis lehetőség volt, hogy a sír homlokzata fölött, illetve a várható előudvarból, vagy annak előteréből is mintegy 10 métert feltárjunk. Legalábbis ezt reméltem.

A délnyugati 3 x 3 méteres négyzetben egyelőre egy métert mélyítettünk, azért, hogy a törmelék elhordásához feljáratot hagyjunk. A feltárást ebben a sávban a következő, északra fekvő négyzetben folytattuk, egyelőre hasonló mélységig tervezve a törmelék eltávolítását. E négyzet északi felében azonban váratlanul vályogtégla építmény maradványai bontakoztak ki, mely azonban benyúlt a keletre lévő, még feltáratlan sáv alá is. Ekkor egyidejűleg beindítottuk e második sáv négyzeteinek feltárását délről, és tovább haladtunk a nyugati sáv harmadik négyzetében, az építmény feltárásával. Az előudvar törmelékét így egyelőre a nyugati tanúfalunk 9 mé-

teres szakaszán egy méter mélységben tudtuk megrajzolni, és a feltöltődést vizsgálni; az északi négyzetben valamivel mélyebben is, mert ott a vályogtégla építményt körülvevő tapasztott járda szintjéig mélyítettünk (***6. kép***).





6–7. A törmelék metszetrajzai (É–D) az Unisz-anh sír (TT 413) előudvarában (7: Fa Marianna rajza).

A későbbiek folyamán a két észak-déli sávtól keletre is végig tudtunk haladni a harmadik sávban, majd mindhárom sávban volt még arra is hely, hogy északra bővítsük az így feltárt 9 x 9 méteres felületet, és még mindig maradt némi hely a Bét Bogdádi megközelítésére szolgáló feljáró út számára. A feltárás egy további szakaszában több mint egy méterrel még ki is szélesíthettük a feltárt felületet a vályogtégla építménytől nyugatra, és az eddigieknél mélyebben is vizsgálhattuk a törmelék rétegződését. Ennek eredményeként készült második rajzunk, mégpedig a több mint egy méterrel nyugatra lévő síkban (***7. kép***).

Mindkét metszetrajz azt mutatja, hogy a vizsgált terület északi részén – a rajzok jobb oldalán – a valószínűleg a domb felsőbb szakaszainak omlásaiból származó kisebb-nagyobb mészkővel feltöltődő rétegei váltakoznak a porosabb, lassabban feltöltődött rétegekkel, leginkább a vízszinteshez közelítő, vagy hullámosabb elrendezésben, míg a déli részen – a rajzok bal oldalán – jóval lejtősebbek a rétegek. Az utóbbiak sokkal inkább a háztartás és az állattartás szemétrétegeiből tevődtek össze: szalmás alomkupacokból és a kemence hamurétegeiből, melyeket a már jóval lejtősebb domboldalon a Bét Bogdádi lakóinak több generációja a házból kihordva öntött ide. A második rajzon az is érzékelhető, hogy az északi részen, ahol a vályogtégla építmény mellett jóval mélyebbre ástunk, a feltöltődés szinte egynemű mészkőtöredékeket tartalmaz. Az Unisz-anh sír (TT 413) homlokzata fölött és előtt, tehát a sír előudvarának ez a része minden bizonnyal a domboldal felsőbb részének sziklaomlásaival töltődött fel.

A második rajz azt is érzékelteti, hogy a vályogtégla építmény déli bejárata előtti, kelet-nyugati tájolású, keskeny és alacsony kőfal folytatódik tanúfalunk alatt is a középső négyzetünk (A2) déli végében, továbbá ennek tetejére rányúlóan, tőle északra húzódik egy, a vályogtégla építményt körülvevő tapasztott járdától eltérő, annál mintegy fél méterrel magasabban lévő, szintén tapasztott felület, mely mintegy 2 méteren követhető (***9.kép***).

8–9. A vályogtégla építmény délről, a bejárata felől és az építményt körülvevő tapasztott járda. A nyugati oldalon az építmény bejárata előtti alacsony kőfal tetejére egy további tapasztott járda húzódik rá.

Építészeti maradványok

A szentélyt tehát a temető legrégebbi ismert festményekkel díszített sziklasírja, az Óbirodalom korára datált Unisz-anh sír (TT 413) előudvarában építették (***4. kép***), megközelítőleg észak-déli tájolással, magas törmelékre. Díszítése alapján az Újbirodalom, a 18. dinasztia korában, a Kr. e. 15. században készülhetett,[18] mintegy hét évszázaddal az Unisz-anh sírt követően, megközelítően egy időben Unisz-anh keleti szomszédjával, Qen-Amon 18. dinasztia korára datált sírjával (TT 412). A téglaszentély padlója a Qen-Amon sír előudvarának járószintjével azonos magasságban készült.

A szokásos sziklába vájt halotti szentélyektől eltérő, lényegében szabadon álló vályogtégla építmény fölvetheti a funkció kérdését. A szentélyhez tartozó temetkezőhelynek az eddigi ásatások során nem találtuk nyomát. Azt, hogy más, a közelben lévő, sziklába vájt halotti emlékműhöz tartozott volna, nem indokolja semmilyen eddig megismert adat, de ez sem kizárható.[19]

[18] Pontosabb datálásához l. Fábián Z. I.: Paintings of a Mud Brick Chapel from the 18th Dynasty in the Theban Necropolis, in Czeglédy A. – Horváth L. et alii (szerk.): *Pietas non sola Romana. Studia memoriae Stephani Borzsák dedicata*, Budapest 2010, 473–500, és *Acta Antiqua Academiae Scientiarium Hungaricae* 50 (2010) 1–26.

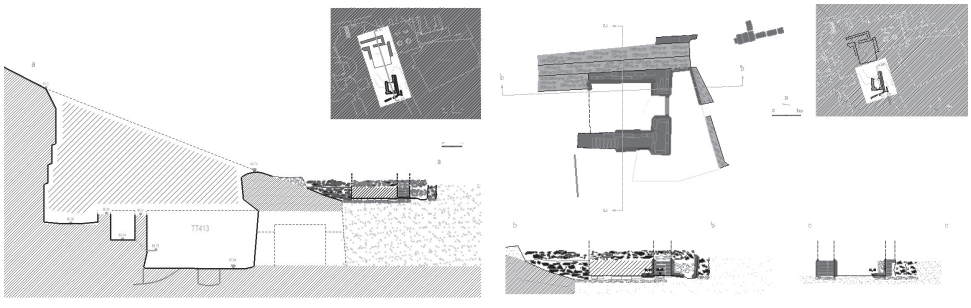
[19] A festményekkel díszített vályogtégla szentély megközelítőleg a legalsó sírsorban, Dzsehutimesz és Nebszumenu sírjai között található Amenhotep hasonló korú sírjának (Kampp -64-) tengelyében van, kapcsolatuk nem kizárt.

10. A szentély hátsó, leégett része.

Az építmény bejárata előtt alacsony, belülről vakolt, szabálytalan kövekből épült, alacsony kőfal támasztotta a magasabb törmeléket (***8. kép***). A szentély déli oldalon nyíló bejáratához valószínűleg nyugatról vezethetett út.

A homlokzatot pülónszerűen alakították ki. A téglaépítményt körülvevő és a belső, tapasztott padló nagy felületeken fennmaradt. A szentélyt úgy építették, hogy az Unisz-anh és Qen-Amon sírok előudvarait elválasztó kőfalhoz, és az Unisz-anh sír homlokzatának a törmelékből kiemelkedő részéhez illesztették. Az építmény hátsó felének téglái azt mutatják, hogy ez a rész leéghetett (***10. kép***).

A homlokzat és a két oldalfal maradványait tudtuk feltárni, mintegy 1 m, kilenc téglasor magasságban. Unisz-anh sírját, de legalább előudvarát az Újbirodalom idején magas törmelék borította, a téglaszentély padlója mintegy 3,5 méterrel magasabban van, mint az Unisz-anh síré (***11–12. kép***).

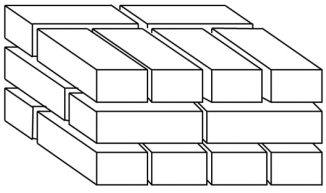


11. Az Unisz-anh sír (TT 413) és a törmeléken épült szentély É-D-i metszete, a leomlott szikla kiegészítésével.
12. A vályogtégla szentély alaprajza és metszetei (Felmérés és rajzok: Wéberné Jánossy Katalin).

A szentélyt vegyes méretű vályogtéglákból építették, többségében azonban 36 x 16 x 10 cm-es téglákból (***13–14. kép***). A nyugati oldalfal építésekor szabályos másfeles téglakötési technikát alkalmaztak,[20] így a fal szélessége egy könyöknyi (52–53 cm), a homlokzati falnál és az Unisz-anh és Qen-Amon sírok előudvarait elválasztó kőfalhoz illeszkedő keleti oldalfalon a téglakötések szabálytalanabbak. Az északi hátfal elpusztult, de a külső és belső sarkok egyaránt azonosíthatóak: a szentély

[20] Spencer, A. J.: *Brick Architecture in Ancient Egypt*, Warminster 1979, Pl. 1: az *A2* típus.

belső méretei 180 x 222/227 cm (24 x ~30 tenyér). A kötésekhez csak meszes, fehér habarcsot használtak. A padlót a fal első téglasorának magasságában, kisköves alapozásra tapasztották.



13. A vályogtégla szentély nyugati falának belső oldala, ahol a téglák körvonalai a téglarakás módját jelölik.
14. A másfeles téglarakás rendszere.

A külső oldal világos vakolásával ellentétben a belső falakat festményekkel díszítették (***15. kép***), melyeket fekete lábazat fölött, a fennmaradt részeken sávokban rendeztek el, egyes jeleneteknél belső alapvonalakat is kialakítva. A fennmaradt festmények a korszak sziklába vágott halotti szentélyeinek repertoárját és elrendezését idézik.

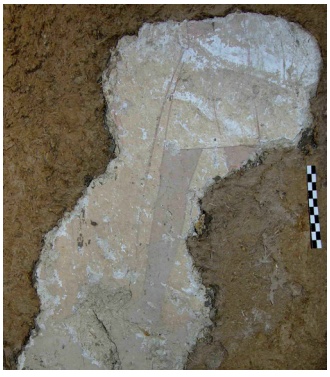
15. A téglaszentély, a padló és a festmények maradványai.
16. A szentély belső tere a részleges helyreállítás után.

A téglaépítmény legalább ideiglenes és részleges helyreállítása a festmények és a fennmaradt építészeti elemek megóvása végett sürgős feladat volt (***15. kép***). Ezért az építményt a legmagasabb fennmaradt téglasor szintjéig kiegészítettük, és az eredeti technikát alkalmazva, világos anyaggal (fehér *múná*val) vakoltuk, hogy állapotát legalább ideiglenesen megőrizzük (***16. kép***).[21] Azt is figyelembe kellett venni, hogy

[21] A vakolás előtt a festményeket Farkas Emese restaurátor a lehetőségek szerint tisztította, a peremeket és a sérüléseket, repedéseket konszolidálta.

a feltárás helyszínének megválasztását eredetileg az indokolta, és elsődleges célja az volt, hogy az óbirodalmi Unisz-anh sír déli részét, homlokzatát és előudvarát megismerjük. A 60-as években Mohamed Szaleh, aki az Unisz-anh sír egy részét publikálta is,[22] ásatása során ezen a területen nem tudott kutatni. A szentély előkerülése az Unisz-anh sír előudvarában egyelőre most is meggátolta azt, hogy a feltárás eredeti célját teljesíteni lehessen. A helyreállítás megoldásainak megválasztásakor tehát ezt is szem előtt kell tartanunk: a fedés rekonstrukciójánál, a falmagasság és egyéb ismeretlen tényezők mellett figyelembe kell venni az Unisz-anh sír feltárásának jelentőségét és további lehetőségeit is.

A szentély építészeti jellegzetességeiről az is megállapítható, hogy jól érzékelhető a bejáratban a küszöb és az ajtófélfa kialakítása (***17. kép***), ezeket fából, esetleg



17. A küszöb és az ajtófélfa kialakítása. Az ajtófélfabetétek helyét utólag vésték a téglafalba.
18.a–b. A szentély tulajdonosának kilépő alakja a bejárat nyugati bélletében.

[22] Saleh, Mohamed: The Tomb of *Wnjs-ʿnḫ* at Qurna (PM - No. 413), *MDAIK* 26 (1970) 199–206; Saleh Mohamed: *Three Old Kingdom Tombs at Thebes*, /AV 14/ Mainz am Rhein 1977.

homokkőből készítettek, de csak a nyomaik maradtak meg, a betétek helyét utólag vésték a téglafalba. Az építményt fa ajtó zárhatta, mely befelé nyílt, a küszöb mögötti vájatba az ajtó forgórészét süllyesztették. A nyugati béllet festményén az elhunyt kilépő alakja azonosítható (***18. kép***), a szemben lévő, keleti oldalon a belépő alakot feltételezhetjük.

A bejáratról, egy nagyobb, téglákat is magába foglaló, festett töredék alapján (***23–24. kép***) szinte bizonyosan állíthatjuk, hogy felső lezárása íves volt (jóllehet elképzelhető, hogy a szemközti hátfalon esetleg hasonlóan fedett fülke lehetett). Ugyanezt feltételezhetjük az építmény plafonjáról is. A leomlott téglák között számos ívelt tégla is került elő, melyek valószínűleg a boltozott fedés részei lehettek (***19. kép***).

19. Íves téglák.

Festmények

Az építménynek mind a négy belső falán maradtak festményrészletek, mint láttuk, a bejáratból is. A feltárás során igen sok további festménytöredék is előkerült, melyek részben az oldalfalakról, részben pedig a plafonról származnak.

A déli, bejárati falon az úgynevezett munkás-jelenetek egy része maradt fenn, ahol sör készítését ábrázolták (***20–21. kép***).[23] A bejárat mindkét oldalán láthatóak a sörkészítés jelenetei, a nyugati oldalon a két alsó sáv (sz: 54 cm, m: 39 cm), a keletin egy sáv maradt fenn (sz: 50 cm, m: 16 cm). A két oldal képeiről a fennmaradt alsó sávok alapján feltételezhető, hogy tükrözve mutatták ugyanazokat a munkafolyamatokat, bár az ábrázolások az alsó képsávban nem minden részletükben egyezőek a két oldalon. Az edények és a sörtésztát gyúrók egyes mozdulatainak kidolgozásában különbségek vannak. A feltárás során talált további hasonló festménytöredékek eredeti helyzetének meghatározásához azonban talán segítségünkre lehet ez a megfigyelés.

A sörkészítés jelenetein az ábrázolt személyek mind férfiak. Bőrük barnásvörös, rövid ágyékkötőt viselnek, és a szentély többi férfiábrázolásához hasonló jellegze-

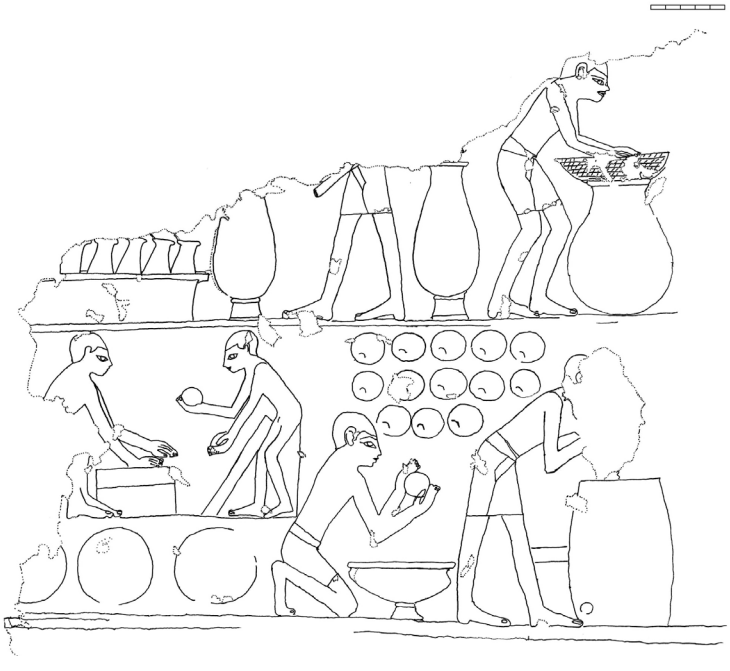
[23] A sörkészítés leggazdagabb, közel egykorú thébai ábrázolása Qen-Amon sírjából ismert (TT 93, II. Amenhotep kora). A munkafolyamatok magyarázatához és ábrázolásaihoz, l. Davies, N. de Garis: *The Tomb of Ken-Amūn at Thebes*, New York 1930, I, 51, és Pl. LVIII. Egy további, gyakran idézett, szintén több munkafolyamatot bemutató jelenetsor a TT 17 (Neb-Amon, II. Amenhotep): Säve-Söderbergh, T.: *Four Eighteenth Dynasty Tombs*, Oxford 1957, 24, Pl. XXII; l. még Wreszinski, W.: Bäckerei, *ZÄS* 61 (1926) 1–15.

tességük, hogy hajukat nem festették feketére, hanem rózsaszínesben hagyták, körmeik fehérek. A mozdulatok ábrázolásában többnyire érvényesülnek az oldalnézet megoldására irányuló törekvések. A részletek olvasati iránya valószínűleg belülről a külső sarkok felé értelmezhető.

Mindkét oldal alsó képsávjában a külső férfi cipóféléket rak be egy hordóalakú, eredetileg kékesre vagy szürkére festett kemencébe, esetleg szedi ki őket. Mögötte térdelő segédje a tésztából, melyet egy agyagedényből vesz ki, ezeket a fehér, piros kontúrral megfestett cipókat formázza. A két oldal festményein két különböző edényt ábrázolt a művész. A nyugati oldal festményén fennmaradt az a részlet, mely a két férfi fölött, három sorban e kész cipókat mutatja. A képek belső részén két férfi készíti elő, bizonyára gyúrja a tésztát, az egyik egy alacsony asztalnál dolgozik guggolva vagy ülve, a másik egy oszlopfélének támaszkodva, térdéhez deszkát támasztva azon gyúr. Alattuk három nagyobb cipó, vagy lepény.

A nyugati oldal festményének felső képsávjában egy férfi kosárszerű szűrő, vagy rosta fölé görnyedve préseli át a pépet egy nagy edénybe. Mögötte egy további kolléga látható, de csak a derekától lefelé maradt fenn a festmény, két nagyobb edény között. A kép belső részén egy faládában vagy keretben az előzőeknél kisebb sörösedényeket tárolnak.

20.a-b–21.a-b. A sörkészítés jelenetei a bejárati fal két oldalán. (Folytatás szemben.)



Több festményről is feltételezhető, hogy szintén a bejárati fal részei voltak. Egy részük a sörkészítés jeleneteihez illeszkedik, és kettőn felismerhetőek a jól ismert elválasztó elem, a színlétra (*Farbleiter, block border*) maradványai.[24] A fennmaradt jeleneteken a külső sarokban ez az elem nem szerepel, kizárólag az ajtó két oldalán. A zöldes sávokat tartalmazó két töredék tehát csak a bejárattól nyugatra lévő falrészen lehetett, közvetlenül a bejárat mellett. A többi töredék eredeti helyzetét azonban egyelőre csak hipotetikusan javasolhatjuk (***22. kép***).

22. A sörkészítés jeleneteinek rekonstrukciója a bejárati falon a töredékek felhasználásával.

További töredékekről is feltételezhető, hogy a bejárati falról származnak. Fentebb említettem már azt a téglákat is tartalmazó nagyobb, a festmény részleteiben is szépen kidolgozott töredéket, amely valószínűleg a bejárat íves fedéséből származik (***23–24. kép***). Ha valóban ezen a helyen volt egykoron, akkor a bejárat fölött legalább egy csónakot ábrázoltak, és a vízimadarak, illetve vízinövények azt valószínűsítik, hogy mocsári vadászat jelenetei lehettek a bejárat fölött, illetve a két oldalán, a sörkészítő jelenetek fölött. A bejárat plafonját nem figurális elemek díszítették, hanem vörös-fehér sávok.

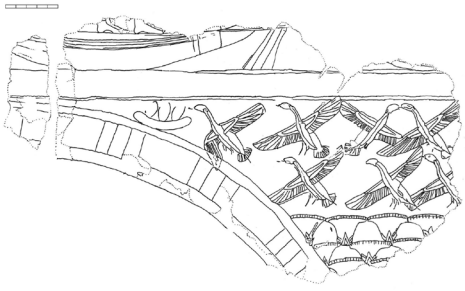
E nagyobb töredék a bejárat fölötti rész nyugati oldalán lehetett. Az íves lezárást színlétra keretezte, zöld keretben zöld, vörös és kék téglalapokkal, melyeket elhalványult fekete, illetve fehér mezők választanak el. A színlétra jelenléte megerősítheti azt a megfigyelést is, hogy két olyan festménytöredéken, melyeket a sörkészítők készletéhez tartozónak ítéltünk, szintén e lezáró elem nyomai láthatóak.

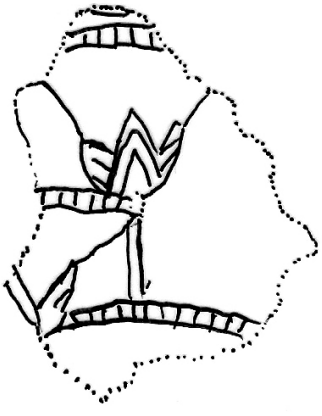
A töredék felső részén, kék, vizet ábrázoló sávon egy nagyobb csónak orr-része, s a csónakban két jobbra forduló vörös lábfej maradt fenn. A jobb oldalon talán egy további csónak részlete látható. Lehetséges, hogy a két csónak közötti evezőlapát részlete ennek a csónaknak a kormánylapátja – iránya erre utalhat –, s akkor mindkét csónak egy irányban, jobbra haladhatott. A vizet jelző kék sávot vékony fekete vonalak keretezik, bizonyára az előrajzolás maradványai.

A víz sávja alatt papiruszkelyhek két fennmaradt sora fölött, szintén három fennmaradt sorban alaposan kidolgozott vízimadarak, nyílfarkú récék (*Dafila acuta*) rö-

[24] Az elválasztó elem eredetéhez és típusaihoz l. MacKay, M. E.: The Origin of Polychrome Borders: A Suggestion, *Ancient Egypt* (1916) 169–173.

pülnek szárnyukat kiterjesztve. A madarak a kompozíció tengelye, az ajtó felé néznek, kivéve a felső sor egyik madarát, mely ellenkező irányba fordul. A színlétra íve és a vizet jelző kék sáv szögében a művész egy fészket is megfestett három tojással, s az ehhez legközelebbi, csőrét a fészek fölé emelő madár első szárnyát, mely kiterjesztve már nem fért volna el, behajlítva ábrázolta.





23.a-b– 25.a-b. A bejárat felső eleméből leomlott töredékek.

Egy további, kicsiny festménytöredék, bár nem illeszthető e nagyobbhoz, valószínűleg ennek a kompozíciónak volt a része: három, a fentiekhez hasonlóan elrendezett és kidolgozott papiruszkehely részleteit tartalmazza (***25. kép***).

Két töredékből illesztettük össze azt a festményrészletet, melyről feltételezhető, hogy szintén ehhez az együtteshez tartozhatott (***26. kép***). Élénk kék színű vizet jelképező sáv fölött papiruszcsónak felhajló orra látható rajta, mely a papirusznövények közé hatol be. Az előzőekhez hasonlóan jobbra haladó csónakban utasa vörös lábfejének részlete is fennmaradt. A vizet jelképező sávot itt vörös vonalak szegélyezik, az előrajzolás maradványai.

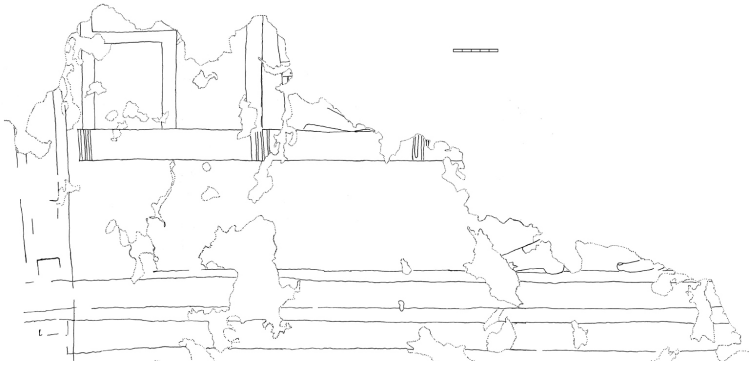
26.a-b. Papiruszcsónak részlete.

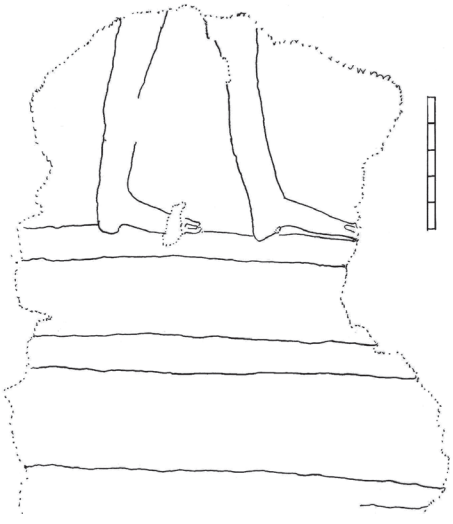
Amennyiben igaz az a korábbiakban felvetett feltételezés, hogy a papiruszbozótban haladó csónakok a mocsári vadászatot jelenítették meg a szentély e részén, akkor bizonyára ehhez a kompozícióhoz kapcsolható az a több töredékből összeállított festményrészlet (***27. kép***), mely szigonyt tartó férfit ábrázol, mögötte ülő vagy térdelő, sárga bőrszínnel ábrázolt felesége, aki gyengéden érinti meg, másik, a töredékeken nem látható kezével valószínűleg átöleli. Mindketten ünneplő ruhát viselnek, zöld széles gallért is. A szigonyt a művész csupán egy vöröses vonallal jelölte, a fegyver talán további kidolgozásra várt.

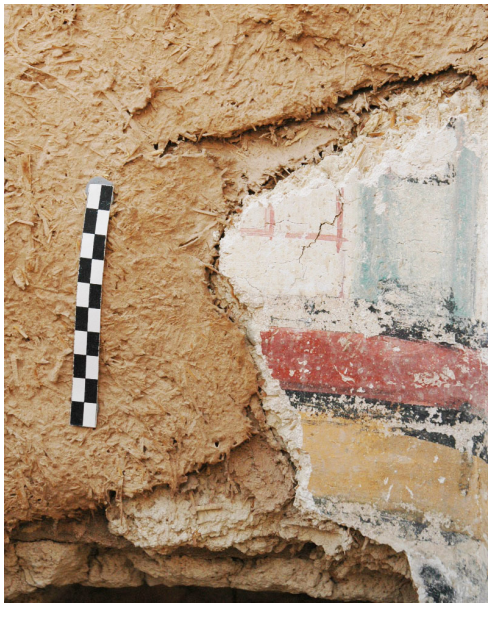
A házaspár balra tekint, amerre csónakjuk haladhatott. A töredékek eredeti helyzetét nehéz volna így, más összefüggés híján megtalálni a fenti festménytöredékek között, de talán támpontot adhat a férfi feje fölött húzódó vízszintes kék sáv maradványa, ami esetleg arra utalhat, hogy a szigonyos halászat színhelye a na-

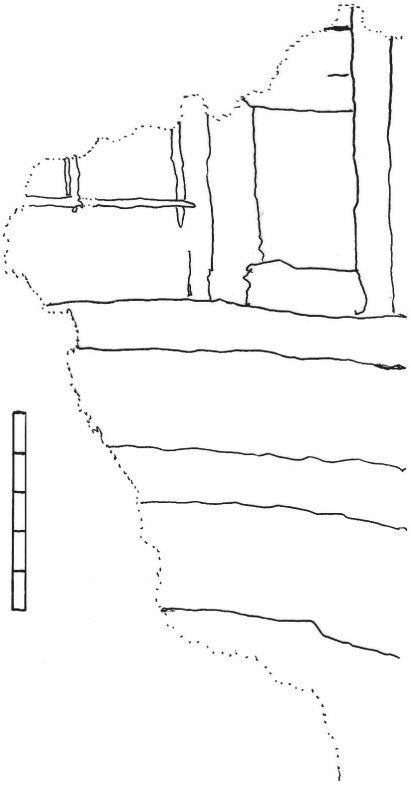
27a-b. Szigonyos házaspár.

28, 29.a-b. A keleti fal festményeinek maradványai.









30.a-b, 31.a-b. A keleti fal festményeinek maradványai.

gyobb töredék jobbra haladó csónakjai, illetve a vizet jelző kék sávja alatti rész lehetett, a papiruszok és a récék regisztere. Nem zárhatjuk ki azonban azt sem, hogy a szigonyos töredékek kék sávja nem a vizet, hanem az eget jelölte, s akkor eredeti helyzetét másutt, akár a felső regiszterben kell keresnünk. Esetleg megerősítheti ezt a lehetőséget az a ferde, talán némileg ívelt, a töredék szélével megközelítőleg párhuzamos vonal, melyre a szigonyt tartó kéz rányúlik. Az elrendezés azt sugallja, hogy a töredék a bejárati fal külső sarkában lehetett, az ívelt plafonhoz illeszkedve.

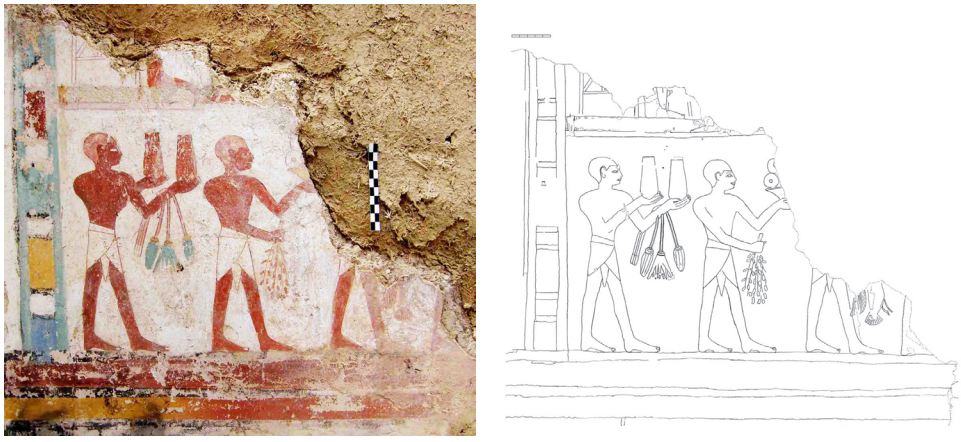
A keleti oldalfal nagyon töredékes (***28. kép***). Az alsó lezáró csíkok fölött csupán három kisebb részlet maradt fenn. A lezáró csíkok (*dado*) – vékony fekete csíkok között egy vörös és egy sárga sáv – egyébként körbefutottak a szentély minden oldalán.

A három kisebb részlet közül a belső sarokban emelvényre helyezett, trónuson ülő sárga testű nőalak azonosítható (***29. kép***). Valószínűleg istennőt ábrázolt, előtte pedig az áldozó férfialak két lábfeje maradt fenn. A második részlet a felület közepe táján maradt fenn, és egy férfi két lábát ábrázolja, aki a szentélyből kifelé haladt (***30. kép***). Mérete alapján leginkább a szemközti fal áldozathordozóihoz hasonlíthatjuk. A harmadik részlet a külső, a bejárati fal sarkában maradt ránk (***31. kép***). Az alsó lezáró *dado* fölött jól látható a függőleges színlétra részlete, és mellette a fehér alapon egy vörös vonalakból szerkesztett rács jobb alsó sarka. Igen valószínű az, hogy ez egy olyan táblázat részlete, melybe áldozati listát írtak.

A szentély hátfalából csak az északkeleti sarok maradványai érzékelhetőek. E sarok felhasználásával lehetséges egyébként a szentély belső méretének mérése. A körbefutó, alsó lezáró elem, a *dado* csíkjai fölött a sarokban csupán a színlétra maradványait ismerhetjük itt fel (***32. kép***).

32.a-b. A színlétra és a dado maradványai a szentély hátfalának sarkában.

A nyugati falon (***33. kép***), a sarokban a festmény nagyobb felületen maradt fenn. A fekete lábazat és a jó állapotban fennmaradt *dado* fölött a függőleges színlétra jól rekonstruálható: kék, sárga, zöld, vörös téglalapokat fekete vonalakkal keretezett fehér négyzetek választanak el. Előtte, az alsó sávban (m: 28 cm) áldozatvivők haladnak a szentély belseje felé, négy férfi azonosítható, az első kettő csak a láb részleteiben, a hátsó kettő teljes egészében. A leghátsó férfi mindkét kezében agyagedényt



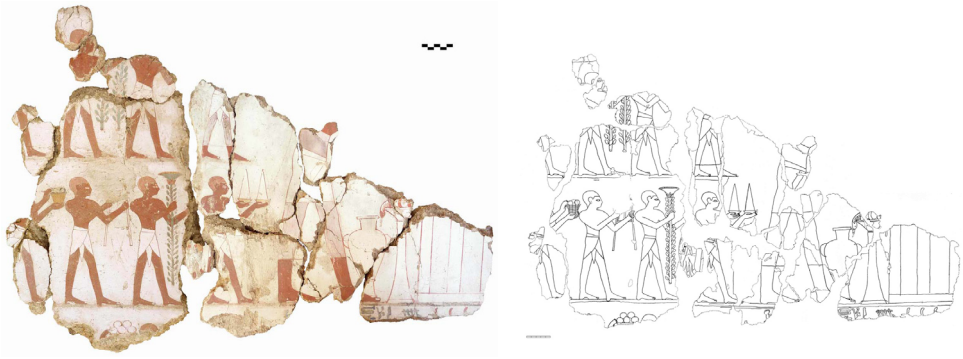
33.a-b. Áldozatvivők sora. A fölötte lévő sávban: széken ülő férfi, illetve egy előtte álló férfi lába.

tart, első karján lótuszcsokrot vetett át. Az előtte haladó férfi első kezében tálon süteményeket, másik kezében egy növénycsokrot, valószínűleg datolyát visz. Az előtte haladó, csak a lábrészben fennmaradt férfinál egy madár hátsó részei láthatók. A férfiak testrészeinek kidolgozása hasonló a sörkészítőkéhez, hajukat nem feketére, hanem rózsaszínesre festették, körmük világító fehér, s a szemek sem feketék, hanem vörösek. Mindnyájan jellegzetes, elöl csúcsosan lelógó részt tartalmazó ágyékkötőt viselnek.

Az áldozatvivők fölötti sávban egy széken ülő férfi, illetve egy előtte álló férfi lába látható, talán bankett-jelenet része lehetett. A szék lábai, illetve a keresztlécek maradtak fenn, melyeket vörössel kontúroztak. A szék gyékényen állott.

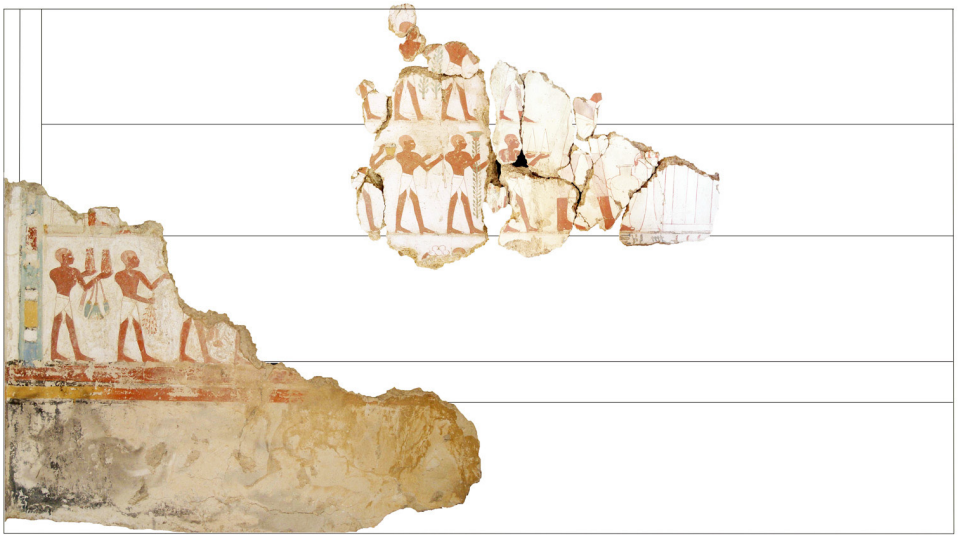
Számos töredékből egy olyan, közel egy méter széles festményrészletet is össze tudtunk állítani (***34. kép***), amely áldozatvivők két regiszterét tartalmazza (m: 25 cm), előttük pedig egy olyan áldozó áll, akinek alakját mindkét képsáv magasságában dolgozták ki. Előtte egy nagy korsó, azelőtt áldozati asztal, rajta egy halott madárral. Legelöl az áldozati listák szokásos táblázata, melyet azonban nem töltöttek ki szöveggel. Az áldozók sora alatt valószínűleg még egy hasonló áldozó-sorozat képsávja lehetett, melyből két férfialak maradványait ismerhetjük fel, az elsőnek a fejét, a mögötte lévőnek pedig a kezét látjuk, amint süteményes vagy zsemlyékkel megrakott tálat emel. Előttük, a sáv felső részén további töredékek is fennmaradtak: három láng csúcsa, talán füstölő ábrázolásának részlete, mögötte pedig néhány, vízszintesen írt hieroglif jel (*šsp jn wdn* […] + ember-determinativum), melyek értelmezése azonban bizonytalan, de az áldozatok megkapására utalhat.

A férfiak ruhája, haja, szeme és egyéb részleteik kidolgozása általában hasonló a szentély nyugati falfestményeinek kidolgozásához, kivéve a felső képsáv első alakját, aki a nagy áldozó alakhoz hasonlóan ágyékkötője fölött finom, átlátszó anyagból szőtt hosszú ruhát is visel, melyet a festő rózsaszínes árnyalatban dolgozott ki a testrészek fölött, másutt fehérrel. Az áldozók süteményestálakat, madarakat, virágokat, egy kisasztalt és kis kosárkában bizonyára kék szőlőt visznek.



34.a-b. Áldozók sora két regiszterben.

E nagyobb festményrészlet eredeti pozícióját egyelőre igen nehéz volna meghatározni (***35. kép***).[25] Csábító volna azt feltételezni, hogy innen, a nyugati falról származik, de a festménytöredékek egy része nagyobb, téglákat is tartalmazó falmaradványokon maradt fenn, a szentély nyugati fala azonban mintegy egy méteres magasságú. Az összeállított nagyobb festménytöredék eredeti helye tehát csak e magasság fölött valószínűsíthető. Amennyiben pontosabban illeszthetnénk erre a falra, talán a szentély oldalfalának magassága is meghatározható volna, mivel a felső sor áldozathordozóinak egyike fölött vízszintes színlétra maradványa is megfigyelhető. Ez pedig csak a képsávok felső lezárása lehet. Annyi bizonyos, hogy e

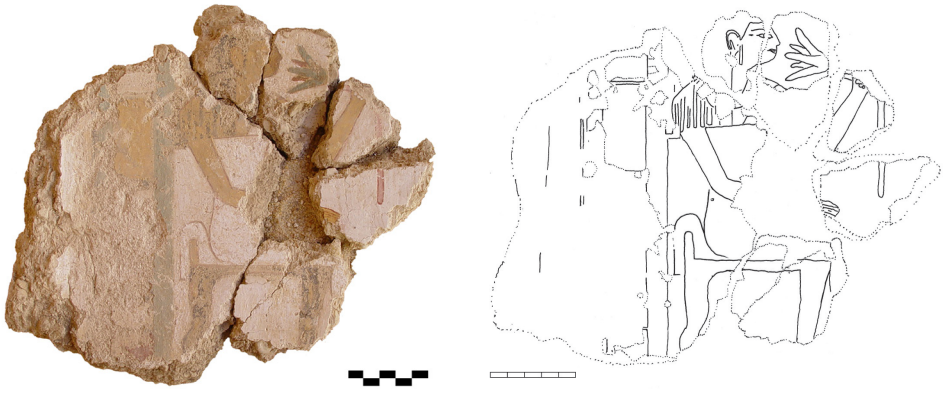


35. A töredékekből összeállított festményrészlet a szentély nyugati falára vetítve.

[25] A festménytöredékek, illetve másolataik illesztésében, a közzétételhez szükséges grafikai megoldások kialakításában nyújtott segítségért ezúton is köszönetet kell mondanom Fa Mariannának és Köllő Zsuzsának.

nagyobb, töredékekből összeállított festményrészlet valamelyik fal, valószínűleg az egyik oldalfal felső két regiszteréből származik. Lehetséges, hogy inkább négy regiszterrel kell számolnunk, semmint hárommal, ahol az alsó magassága (a nyugati falon) 28 cm, a töredéké pedig 25 cm. Rekonstrukciós képünkön azonban egyelőre három képsávot ábrázoltunk, és a töredéket csupán tetszőlegesen helyeztük el egy olyan pontra, ahol egyébként a fal téglái részben megmaradtak.

Néhány további töredékcsoport is kiegészítheti a szentély gazdag dekorációs programjáról való ismereteinket. Az egyik, szintén több darabból álló festményrészlet például egy sárga bőrrel festett, lótuszvirágot szagoló előkelő hölgyet ábrázol (***36. kép***). Jellegzetes eleme lehet ez is egy bankett-jelenetnek, és az is bizonyos, hogy valamelyik sarokban volt eredetileg, mert mögötte világosan felismerhető a függőleges színlétra. Pontosan azonban e hely nem állapítható meg; ha négy regiszterrel számolunk, és csak az oldalfalakat vesszük számításba, akkor is öt pozíció jöhetne szóba: a keleti falon három, a nyugatin a felső kettő.



36.a-b. A sárga hölgy.

Egy további töredékcsoport legalább egy hajó ábrázolását bizonyítja a díszítő programban. Kilenc apróbb festménytöredék egy jobbra haladó vitorlás részeit, a hajótestet, az árboc csúcsát, a vitorla és a kötélzet részleteit, illetve a legénység több tagját ábrázolja, a kapitányt, az éppen pihenő evezősöket, hiszen vitorlával haladnak, egyikük pedig a vitorlázat köteleit igazgatja.

A kilenc töredékből a képet úgy rekonstruáltuk, hogy az ábrázolt hajótípus párhuzamai közül egyet, Menna (TT 69, IV. Thutmoszisz kora) egyik hajóját, mely az eredeti festményen ugyan az ellenkező irányba halad, vízszintesen tükröztük, és erre vetítettük rá a töredékeinket (***37. kép***). A rekonstrukció nyomán a két festmény kidolgozása olyannyira hasonlónak tűnik, hogy az is valószínűsíthető, hogy a vályogtéglaszentély festőművésze ugyanazt a mintát, „mintakönyvet" használta a hajó kidolgozásához, mint Menna művésze, sőt, az sem kizárt, hogy a két festmény alkotója ugyanaz a művész volt.

37. A hajós jelenet töredékei Menna tükrözött hajójára vetítve.

Az eddigi, a falakon fennmaradt festményrészleteken, illetve a töredékeken a halotti szentély tulajdonosának nevét, címeit sehol sem olvashattuk, sőt hieroglif feliratból is csupán egy kisebb, alig értelmezhető töredéket lehet felfedezni a nagyobb, sok töredékből összeállított áldozathordozó töredéken, melyet a nyugati fal összefüggésében vizsgáltunk. A töredékek között azonban vannak jócskán olyanok, melyek arra utalnak, hogy a képek mellett festett feliratok is szerepeltek a szentély falain. Az egyik ilyen töredék (***38. kép***) egyértelműen arra utal, hogy a képsávok fölött legalább egy oldalon, de bizonyára a szokásos módon, mind a négy oldalfalon a vízszintes színlétra fölött az egyik leggyakoribb lezáró elem, a *heker*-fríz futott körbe.

Efölött, két vörös vonal között vízszintes hieroglif felirat maradványai láthatóak a töredéken, melynek eredeti helyét szinte bizonyosan az egyik sarokban kell keresnünk. A szöveg itt kezdődött, balról jobbra lehetett olvasni, és a leggyakoribb áldozati formula (*ḥtp dj nswt*) kezdő, kék hieroglifáját láthatjuk rajta. Más, kisebb, de szintén kék hieroglifák részleteit hordozó töredékek azt mutatják, hogy a felirat háttere sárga lehetett. Mivel a szentély hátsó részéről a feltáráskor megállapíthattuk, hogy megégett, egyrészt gyaníthatjuk, hogy, amint az gyakorta megtörténik, a sárga okker a hő hatására vörössé lett, másrészt azt, hogy a töredék valahol a szentélynek ezen a részén lehetett. Hasonló a helyzet egy további, szintén vörösesre égett hátterű töredékkel (***39. kép***), mely talán ugyanennek a szövegnek lehetett a része, és a tulajdonos címének egy részletét tartalmazza, két kék hieroglifát (*sš n […]*), tehát az illető valaminek az írnoka lehetett.

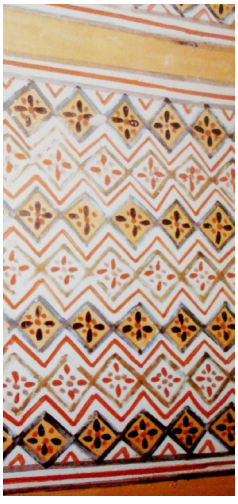
38. Az oldalfal felső lezárása a heker-frízzel, fölötte sárga alapra festett kék hieroglif felirat.
39. Az írnok címet tartalmazó kicsiny töredék, vörös alapon.

Azon a töredékcsoporton, mely a *heker*-fríz fölött eredeti színében, sárga háttérrel mutatja a kék hieroglif feliratot, szintén olvasható néhány jel maradványa (***38. kép***), a szöveg jelentéséről azonban egyelőre vajmi keveset tudhatunk. Annyi azonban bizonyos, hogy az áldozati formula kezdő jelét hordozó töredékkel ellentétben jobbról balra kell olvasni. Tehát ez nem ugyanahhoz a falrészhez tartozott.

Azt azonban feltételezhetjük, és a méretek hasonlósága is erre utal, hogy a képsávok fölötti elemek egy szintben futottak körbe mind a négy falon. Ennek alapján azonban legalább közelítő pontossággal kiszerkeszthetjük a képsávok fölötti elemek magasságát. Ez együttesen a színlétra felső vonalától a szőnyegminta kezdetéig: 26–27 cm.

Azért is lehet ennek nagyobb jelentősége, mert a sárga alapú, összeillesztett töredékcsoport alsó részén, az egyik *heker* alatt a vízszintes színlétra részletei is megmaradtak, felső részén pedig már a plafon szőnyegmintáiból láthatunk részleteket. Az áldozatvivők fentebb bemutatott, sok töredékből összeillesztett, nagyobb festményrészletének felhasználásával, melynek felső részén szintén ott van a vízszintes színlétra, egészen a boltozott plafonig tudnánk rekonstruálni az oldalfalak magasságát. Persze akkor, ha bizonyosak lennénk abban, hogy hány képsáv volt a falakon, három, avagy négy. Ezt megelőzően azonban térjünk még vissza a festmények, feliratok töredékeihez.

Egy további töredékcsoporton szintén kék hieroglifákat láthatunk vörös alapon, mellette fehér, vörös és ismét fehér elválasztó csíkokat, melyek másik oldalán újra a vörös alap jelenik meg, bár itt a hieroglif jeleket nem lehet felfedezni. Ismét gyanakodhatunk, hogy a sárga okker vörösödött meg a tűz nyomán, s a vakolat valóban égésnyomokat mutat. A hieroglif felirat értelmezéséhez itt ismét kevés az, ami fennmaradt, ám az megállapítható, hogy függőleges oszlopba írták a szöveget. Elképzelhető, hogy valamelyik sarokban, vagy másutt (fülkében, vagy azt keretezve) volt eredetileg ez a szöveg, de az is lehetséges, hogy a plafonon futott végig. Ha így volt, akkor valószínűleg nem a szőnyegminta szélein, mert arról megállapíthattuk, hogy



40. A függőleges oszlopba írt hieroglif szöveg töredékei.
41. A heker-fríz és a hieroglif felirat, mely az oldalfal felső lezárása volt, a plafon szőnyegmintáiból származó töredékeihez illesztve.
42. A Menna-sír (TT 69) mennyezete.

az oldalfal vízszintes feliratával illeszkedik. Valószínűbb, hogy a plafon közepén futott végig, lehetséges, hogy két, esetleg több szövegoszlop is.

A plafon díszítéséből egyetlen szőnyegminta töredékei kerültek elő a feltárás során. Ezek a 18. dinasztia sírjainak jellegzetes, számos thébai sírban előforduló alkotásaival egyeznek,[26] köztük Menna már említett sírjáéval is (TT 69), melynek hajós jelenete a matrózokat ábrázoló töredékek értelmezésében segített (***41–42. kép***).

Építészeti rekonstrukció

Mivel a thébai temetőkben szabadon álló, festményekkel díszített vályogtéglából készült szentélyünkhöz hasonló építményt nem ismerek,[27] méreteiben, építészeti megoldásaiban közeli párhuzamként talán a Középbirodalom korában készített abüdoszi emlékkápolnákat említhetjük.[28] Az építészeti rekonstrukcióhoz mind-

[26] A szőnyegminták és egyéb díszítőmotívumok gazdag anyagához és típusaihoz l. Fořtová-Šámalová, P. – Vilímková, M.: *Das ägyptische Ornament*, Prag 1963.

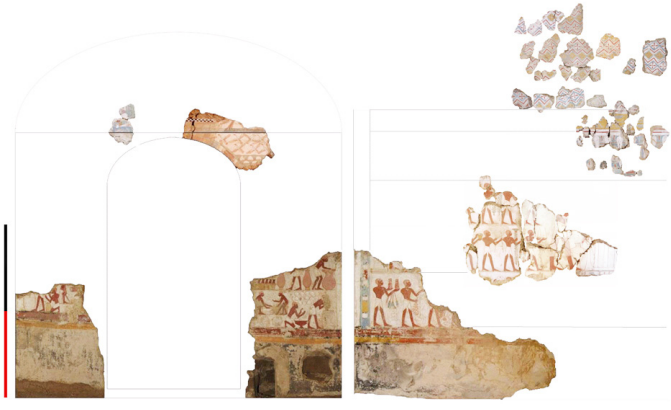
[27] A thébai sírok vályogtégla épületeinek publikációjával egyébként is mostohán bánnak a feltárók. Későbbi korszakok jobban dokumentáltak: Eigner, D.: *Die monumentale Grabbauten der Spätzeit in der thebanischen Nekropole*, Wien 1984; Schreiber G. – Vasáros Zs.: A Theban Tomb of the Late Third Intermediate Period on El-Khokha, *Acta Arch. Hung.* 56 (2005) 1–27, a helyreállítás lehetséges párhuzamaival.

[28] O'Connor, D.: *Abydos. Egypt's First Pharaohs and the Cult of Osiris*, London 2009, 92–96, kül. Figs. 45–47; O'Connor, D.: Abydos. The University Museum- Yale University Expedition, *Expedition* 21/2 (1979) 46–49.

azonáltal leginkább azokat az adatokat tudom használni, melyeket a feltárás során gyűjtöttünk, köztük a festménytöredékek összeillesztési lehetőségeiből származókat. A szerkesztések így is gyakran, szinte minden egyes lépés esetében, feltételezésekből indulnak ki, tehát sok bizonytalanságot tartalmaznak. Ezek a megoldások az esetleg lehetséges majdani helyreállításhoz mégis támpontot jelenthetnek.

Az oldalfalak magasságának rekonstrukciójához, mint láthattuk, a nyugati fal festményei, a nagy áldozathordozó töredékcsoport összeillesztett darabjai és a *heker*-fríz, illetve a fölötte húzódó, vízszintes hieroglif szöveget tartalmazó töredékcsoport lehetséges összeillesztése nyújthat támpontot. Az alábbi rekonstrukciós kísérletnél (***43. kép***) az oldalfal háromregiszteres megoldását vettem alapul, így az áldozatvivők három képsávját, melynek felső részén a színlétra illeszthető a *heker*-fríz alsó szegélyével. Amennyiben négy regiszterrel számolunk, az oldalfal, így az építmény kiszerkesztett magasságához is mintegy 25–30 cm-t kell hozzáadnunk.

Azt, hogy a plafon íve hol kezdődött, a *heker*-fríz fölött avagy a sárga alapú szövegsáv fölött, nem lehet érzékelni a töredékekből – a boltozat íve nagyon meredeken indulhatott. A rekonstrukciós rajzon azt ábrázoltam, hogy a szövegsáv már a plafon része lehetett. Esetleg több szöveget is futtathattak körbe a plafon szegélyén, amint a különböző olvasati irányú jelcsoportokból erre következtethetünk. Így a kicsiny szentély oldalfalának magassága valamivel több, mint 1,5 métert mutat.



43. A festménytöredékek rávetítve a három regiszterrel feltételezett nyugati oldalfal és a bejárati fal maradványaira, és a vályogtégla szentély ennek alapján megszerkesztett magassága.

A plafon ívének megállapítását a rekonstrukcióban egyrészt arra alapoztam, hogy a bejárati fal festményeinek valamely jellegzetes vízszintes választóvonala egyazon magasságban lehetett a plafon ívének indításával az oldalfalakon, másrészt arra a feltételezésre, hogy hasonló ívet szerkeszthetett az építész a plafon esetében, mint a bejárat fedésénél. Amennyiben tehát a nyugati oldalfal magasságát a *heker*-fríz fölötti vörös vonalnál állapítjuk meg, és a sárga alapú hieroglif szöveget már a plafon szélén körbefutó sávként értelmezzük, akkor magától adódik a feltételezés, hogy a bejárat fölötti kacsás, mocsári növényes festményt és a fölötte lévő hajós képek részleteit elválasztó, a vízvonalat megjelenítő kék sáv valamelyik – inkább az alsó – szegélyét szerkeszthetjük egyvonalban az oldalfal tetejével. A töredéket a bejárati falra illesztve, és annak ívét felhasználva megszerkeszthetjük a plafon ívét is.

Ennek alapján arra az eredményre juthatunk, hogy a bejárat magassága nem több mint 1,5 méter, s a 180 x 222/227 cm alapterületű helyiség legnagyobb magassága mintegy 2,2 m. Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy az oldalfal festményei és így a magasság rekonstrukciójakor számolnunk kell azzal a lehetőséggel is, hogy nem három, hanem négy regiszter volt egymás fölött, és az alulról második regiszter sarkában lévő festménymaradványok arra utalhatnak, hogy esetleg nem áldozathordozó jelenetet festettek ebbe a sávba, hanem talán bankett-jelenetet. Ebben az esetben tehát a magasságokat 25–30 cm-rel meg kell toldanunk. Az arányok tehát némileg változhatnak, de számottevő különbséget ez mégsem jelent.

Az építmény belső terének meghatározása után fordulhatunk a külső építészeti megoldások lehetséges rekonstrukciói felé. Itt egyrészt abból indulhatunk ki, hogy a fedés magassága bizonyára hasonló lehetett az oldalfalak szélességéhez (52–53 cm), melyek azt alátámasztották, valamint az ív torzítását is figyelembe kell vennünk. Ebben az esetben 2,7–2,75 m magas építménnyel számolhatunk (négy regiszter esetében 3 m körüli magassággal).

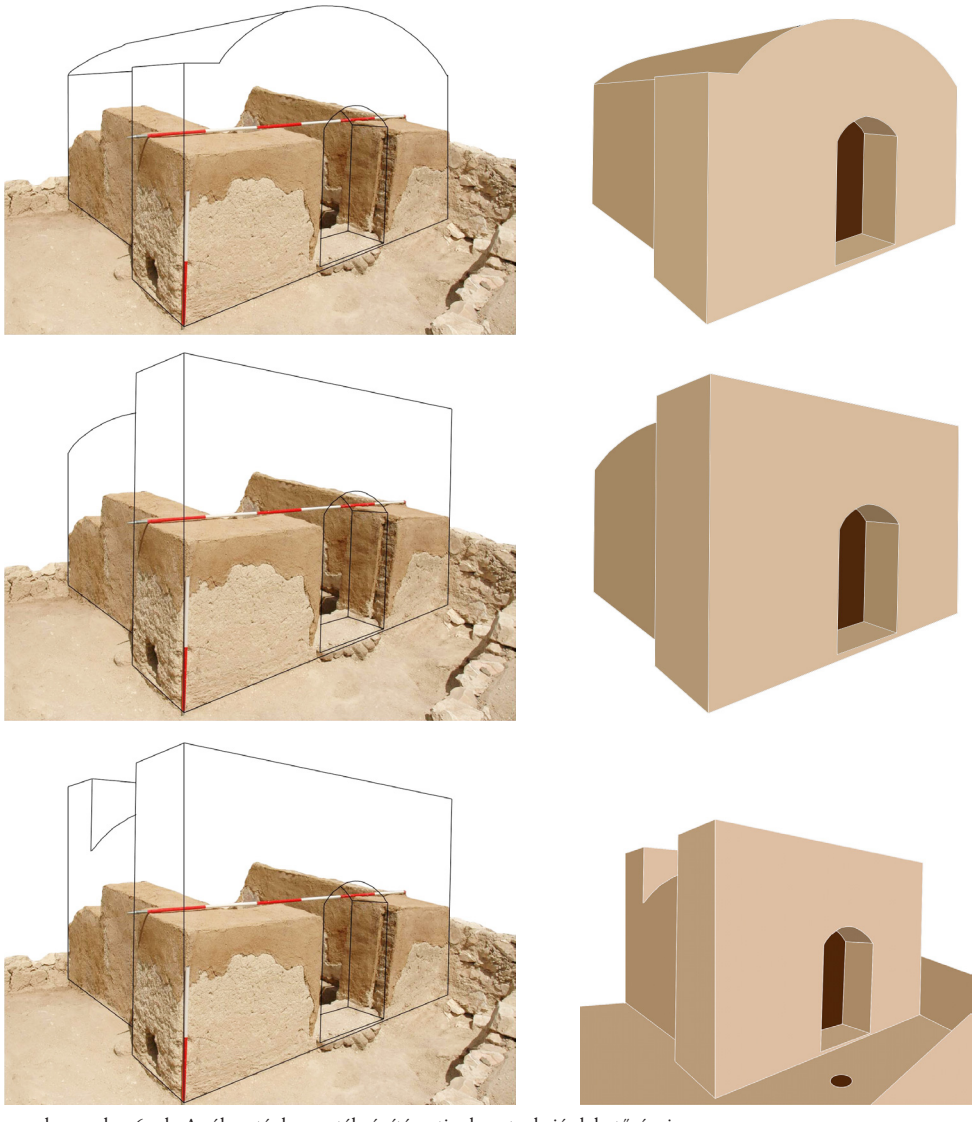
A fényképeken szerepel a bejárat előtti, a másik oldal törmelékét támasztó alacsony kőfal, továbbá az épület jobboldalán Unisz-anh sírját Qen-Amonétól elválasztó fal. Ezeket az első két modellen nem ábrázoltam, csupán a központi vályogtégla építményt.

Az épület magassága mellett leginkább a bejárat falának pülón-szerű vagy támpilléres megoldása, illetve ennek értelmezése okozhat problémát. A homlokzat kialakításával kapcsolatban azonban semmiféle adat nem áll a rendelkezésünkre. A rajzokon három lehetséges megoldást kívántam ábrázolni. Első lehetőségként a legegyszerűbb megoldást választottam (***44.a–b. kép***): a homlokzat követi az épület boltíves fedését, hasonlóan az abüdoszi emlékkápolnákhoz. Problémát okozhat a támpillérszerű elem megoldása.

Második lehetőségként a homlokzatot úgy alakítottam ki, hogy pülón-jellege érvényesüljön, és a homlokzati falat a boltozott fedés magasságáig emeltem (***45. a–b. kép***). Amennyiben valóban ezt a megoldást alkalmazták a szentély építésekor, ennek szerepe lehetett a téglaboltozat stabilitásának erősítésében is, s a hasonló építmények megoldásai is erre utalnak.

A harmadik megoldás (***46.a–b. kép***) is számításba veszi a boltív stabilitásának problémáját, és a homlokzat mellett a hátfalnál is a támfalas megoldást javasolja, mely szintén követi a boltív magasságát. Modelljének kialakításánál jelöltem a bejárat előtti alacsony kőfalat és az Unisz-anh és Qen-Amon sírokat elválasztó falat is. Emellett azt a kicsiny gödröt is berajzoltam, amelyet megközelítőleg a bejárat előtt a tapasztott padlóban érzékelhetünk. Ebből ugyan semmiféle, a funkciójára utaló lelet nem került elő, valamilyen szerepe talán mégis lehetett. Az abüdoszi kápolnák rekonstrukciós rajzai azt mutatják,[29] hogy az emlékkápolnák előudvarában egy növény nőtt. Talán ennek nyoma lehet a thébai kápolna bejárata előtti gödröcske is.

[29] O'Connor, D.: Abydos. The University Museum- Yale University Expedition, *Expedition* 21/2 (1979) 48–49 és Figs. 5a-b.



44.a-b, 45.a-b, 46.a-b. A vályogtégla szentély építészeti rekonstrukciós lehetőségei.

A festett szentély körzetének további feltárása egyelőre nem lehetséges. A nyugati oldalán folytatott feltárás viszont azt bizonyította, hogy alatta egy másik építmény is volt Unisz-anh sírjának előudvarában. Ennek és Unisz-anh az Óbirodalom idején készített sírjának további feltárása oly módon, hogy a festett szentélyt is megőrizhessük, további bonyolult megoldásokat igényel. Az eddig gyűjtött adatok és ezek feldolgozása, legalább virtuális formában készült rekonstrukciós kísérletei azonban a későbbiekben remélhetőleg hozzájárulhatnak az építmény megőrzéséhez és helyreállításához is.

Zoltán Imre Fábián: Attempts of Reconstruction of an 18th Dynasty Mud Brick Mortuary Chapel in the Theban Necropolis

A small mortuary chapel built of mud bricks was exposed in 2008 by the Hungarian Archaeological Mission in Thebes, on the south slope of the el-Khokha hillock. Paintings in a rather good state of preservation as well as several further fragments came to light during the excavation. They represent some characteristic thematic groups typical of 18th Dynasty rock cut mortuary monuments. Especially two groups offer a good chance for the reconstruction and the examination of basic principles of the decoration program, namely, a series of offering bearers and the scenes of beer brewers. On the basis of the reconstruction of painted elements, further conclusions can also be drawn regarding the architectural features of the chapel.

HAMVAS ENDRE

Kozmikus szomorúság: a lélek eredete a hermetikában[1]

1. Módszertani megjegyzések

Egy korábbi alkalommal[2] lehetőségem volt felvetni azt a problémát, hogy a hermetikus lélektan vizsgálata, továbbá annak a kérdésnek elemzése, hogy az emberi léleknek milyen funkciói és diszpozíciói vannak, hogyan segít abban, hogy megérthessük a hermetikus müsztérion[3] természetét és célját.[4] Az alábbiakban arra keresem a választ, hogyan rekonstruálható az a hermetikus tanítás, amely az emberi lélek eredetére vonatkozik, hiszen nyilvánvaló, hogy annak felismerése, hogy a lélek honnan származik, döntő jelentőséggel bír annak megválaszolásában, milyen módon lesz lehetősége a „megváltásra". Vagyis a lélek eredetének, természetének az ismerete – amely tudás végső soron az én legmélyebb megismerését, tehát önismeretét jelenti – kulcsfontosságú a hermetikus müsztérion megértéséhez, hiszen a probléma nemcsak az ember eredetére, hanem céljára is vonatkozik.

A probléma megvilágításához olyan szöveghelyeket fogok bemutatni, amelyek tipikusnak tekinthetők, mivel olyan választ kínálnak, amely jól reprezentálja a hermetikus lélektan kulcsproblémáit.

Ezek
a lélek égi eredetének doktrínája,
az emberi lélek mint egy isteni teremtés-aktus lehetséges eredménye,
az emberi lélek bukásának magyarázata,
és az isteni állapothoz való visszatérésének lehetősége.
Előre kell bocsátani, hogy a két utóbbi kérdés már a müsztérionra[5] vonatkozó ta-

[1] A következő dolgozat a *„K 101503" számú, a misztika fogalma és hagyományai az európai gondolkodásban* című OTKA pályázat keretei között készült el. Mivel a szöveg egy több tanulmányból álló sorozat része, a következőkben többször fogok utalni olyan kérdésekre és problémákra, amelyeket itt nem tudok kifejteni, így tárgyalásuk egy későbbi tanulmány tárgya lesz.

[2] *A megismerés funkciója a hermetikus misztériumban*, Orpheus Noster 3/3-4 (2011) 82-89. o.

[3] Mivel célom éppen a μυστήριον hermetikus fogalmának közelebbi meghatározása, ezért a terminust nem fordítom le.

[4] Festugière a *La révélation d'Hermès Trismégiste* című alapvető művének (Paris 1953) harmadik kötetét teljes egészében a hermetikus lélektannak szentelte.

[5] A megismerési folyamat e végső állomását világosan írja le a XIII. dialógus (CH. XIII. 3). A testi és lelki szemekkel való látás döntő fontosságú különbségéről később még lesz szó. A következőkben azt szeretném megmutatni, hogy a megismerés egy olyan tanulási folyamat, amely az emberi belső nagyon is valóságos átalakulását eredményezi. Ebből következően figyelnünk kell azokra a nyelvi nyomokra is, amelyek a hermetikus szövegekben tetten érhetők, hiszen ezek helyes értelmezése és elem-

nítást vezeti be, annak ellenére, hogy még nem áll rendelkezésünkre a teljes fogalmi keret annak érdekében, hogy pontosan meghatározhassuk, mit értsünk a hermetikus misztérium fogalmán.[6] A kérdés megválaszolásában előzetesen az a megoldás tűnik iránymutatónak, hogy a *misztérium*ot a tanulás egy fajtájaként értelmezzük, amelynek legvégső célja az isteni szikrát tartalmazó emberi benső teljes, istenivé történő átalakítása. Ahhoz azonban, hogy ez a teljes átalakulás lehetővé váljon, nyilvánvalóan meg kell ismerni, és fel kell tárni az emberi lélek eredetét. Ez a tanulási folyamat, vagyis az én fokozatos átalakítása végül az ember empirikus (azaz látható, tehát materiális) valóságának teljes kiüresítéséhez vezet, egy olyan állapothoz, amelyben az anyagi természetnek (vagyis az ember testi valójának) puszta látszattá kell válnia. Ennek megfelelően a lélek eredetére és szerkezetére vonatkozó előzetes vizsgálódásaink lehetővé fogják tenni, hogy kidolgozzuk a hermetikus ismeretelmélet vázlatát, és elhelyezzük egy szélesebb vallás- és filozófiatörténeti kontextusban.[7] Nem véletlenül használom a vázlat kifejezést: bár nincs egységes, a hermetikus szövegekre általánosan kiterjeszthető elmélet, mégis általában elmondható, hogy a szerzőknek megvan az a szándéka, hogy kidolgozzanak egy filozófiailag (ha tetszik, tudományosan) megalapozható lélektant, még akkor is, ha egyes szövegekben ezt az elméletet mitikus narratíva segítségével fejtik ki.

Bár egyre inkább előtérbe kerül az a megközelítés, hogy a hermetikus szövegek úgy olvasandók, mint amelyekben a nyelv performatív vagy rituális alkalmazása a domináns – vagyis hogy a pusztán filozófiai kontextusban történő interpretáció nem lehet elégséges a szöveg funkciójának megértéséhez[8] – a továbbiakban mégis ez utóbbit fogom alkalmazni, mivel e kardinális probléma megvilágításához – éppen filozófiatörténeti vonatkozásai miatt – e helyen ez tűnik célravezetőbbnek.

Vizsgálódásaink végén természetesen arra a manapság egyre fontosabb kérdésre is meg kell próbálnunk válaszolni, kik, hogyan és miért írhatták, illetve olvashatták a hermetikus szövegeket. Én a következőkben amellett fogok érvelni, hogy a szerzőknek a lélektani elméleteket illetően van egy egységesítő szándékuk, ennek ellenére a téma nehézsége és az a környezet, amely meghatározza e diskurzust, szükségképpen ellentmondásokhoz vagy nehezen összeegyeztethető álláspontokhoz vezet.

A következőkben a hermetikus lélektan alapjait mutatom be, szem előtt tartva a fentebb említett négy alapvető szempontot, illetve azt, hogyan nyújtja ez a tanítás egy olyan ön-ismereti módszer alapjait, amely végül misztikus élményben csúcsosodhat ki.

zése – mint például a később bemutatandó fény-terminológia alkalmazása – döntő jelentőségűnek bizonyul, ha a problémát meg akarjuk oldani. L. G. van Moorsel: *The mysteries of Hermes Trismegistus*, Utrecht 1955, 77 skk. L. még: F. N. Klein: Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den hermetischen Schriften: Untersuchungen zur Struktur der religiösen Sprache der hellenistischen Mystik. Brill 1962.

6 Ennek kidolgozása egy későbbi írás tárgya lesz.

7 Vö. Festugière: *La révélation III*. (1. jegyzet) 27-33. o.

8 Ehhez l. J. Södegard: *The Hermetic Piety of the Mind: A Semiotic and Cognitive Study of the Discourse of Hermes Trismegistos,* Stokholm 2003; R. Chlup: *The Ritualization of Language in the Hermetica*, Aries 7 (2007) 133-159. A. Van de Kerchove: *La voie d'Hermès. Pratiques rituelles et traités hermétiques*. Leiden 2012.

2. A lélek eredetének mítosza a Κόρη κόσμου-ban

Először is vegyük szemügyre a Sztobaiosz *Anthológiá*jában[9] fennmaradt egyik hosszabb hermetikus szövegnek, a Κόρη κόσμου címen[10] emlegetett dialógusnak a lélek eredetére vonatkozó mitikus narratíváját. Tekintve, hogy maga a szöveg igen komplex, és feltehetően több réteget tartalmaz, sőt talán több traktátus összeillesztéséből jött létre, így általánosságban (a szerkezetre, forrásokra vonatkozóan) sok filológiai problémát nyújt, jelen keretek között csak a kérdéses mítoszra fogok koncentrálni. A szöveg egyéb részeit csak annyiban érintem, amennyiben mindenképpen szükséges. Noha a Κόρη κόσμου említett mítosza főbb vonalaiban nyilvánvalóan a *Timaios*t[11] követi, tehát a szöveg elhelyezhető a platonikus tradícióban, a lelkek teremtésének leírását érdemes hosszabban is áttekintenünk, hiszen szemléletesen mutatja be azt a hermetikus tanítást, miszerint az emberi lélek égi eredetű létező.[12] Az áttekintés után alkalmam lesz arra is rámutatni, mennyiben visz közelebb mindez a hermetikus μυστήριον értelmezéséhez.

Az emberi lélek eredetének mítosza – a lelkekkel való látás metaforájának jelentősége

A Κόρη κόσμου az ember megszületését kozmikus katasztrófa eredményeként írja le. A legfőbb teremtő által létrehozott kozmikus elemek, akiknek az volt a feladatuk, hogy megteremtsék a többi lelket, és akik részesültek a legfőbb isten saját szubsztanciájából – a szöveg ezt az életet adó princípiumot πνεῦμα-nak nevezi – valamilyen érthetetlen vágytól hajtva meg akarták ismerni teremtőjük igazi természetét. Ezzel az elbizakodottságukkal azt a büntetést érdemelték ki, hogy emberként kellett újjászületniük. Fontos kiemelnünk, hogy ebben a szövegben Hermész különösen fontos szerepet játszik, hiszen ő az, aki a legfőbb Isten utasítására közvetlenül megformálja az emberi nemet.[13] A misztikus tapasztalatnak itt ismeretelméleti következményei vannak: erre a mitikus elbeszélés is utal, amennyiben a lélek alapvető intelligibilis megismerési képességét állítja szembe a testi szemek

[9] A sztobaioszi töredékek vizsgálata a lélek eredetének hermetikus doktrínája szempontjából igen gyümölcsözőnek tűnik, mivel több fragmentum is foglalkozik e témával. Erről alább részletesen lesz szó.

[10] A cím lehetséges értelmezéseit, a szöveg fordítását kommentárokkal együtt l. W. Scott: *The Ancient Greek and Latin Writings Which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus. I-IV. Oxford 1924-1936*. A. D. Nock – A. J. Festugière: *Corpus Hermeticum*, Paris, 1946-1954. Főleg III-IV. kötet.

[11] Itt főleg 41a-42e-re gondolok. A lélekre vonatkozóan: 42a skk.

[12] Emellett nagyon fontos, egyéb vallástörténeti párhuzamok is vannak, például egy leideni varázspapirusz. (Vö. A. Dietriech: *Abrasax*. Teubner 1891.)

[13] SH. XXIII. 30. Az ember teremtésének e leírásához érdemes hozzáfűzni, hogy bár a Κόρη κόσμου egészének szerkezete meglehetősen bonyolult, a traktátus feltehetően több forrásból lett összeállítva, az antropológiai rész egységes vonalú, drámai narratíva, amelynek a csúcspontja – a teremtő Isten állapotának megváltozása – különös jelentőséggel bír. Erről alább még lesz szó.

érzékelésének hiányos képességével. A megtestesülni készülő lelkek legfőbb fájdalmát annak a képességnek elvesztése jelenti, hogy intelligibilis módon (vagyis testi szemek nélkül) szemlélhetik otthonukat, az eget, miáltal egyre kevesebb esélyük lesz visszatérni oda.[14] Bár a Κόρη κόσμου kérdéses helyén nem fordul elő a „lélek szeme" kifejezés mint jellegzetes fordulat, a szöveg többször utal arra, hogy a léleknek van szeme, ami képes az isteni szféra (konkrét értelemben is: *aithér* és *aér*) befogadására. Végül ez a szembeállítás nyíltan is megfogalmazódik: a megtestesült lélek azért panaszkodik jövendő szomorú sorsa miatt, mert testi szeme alig lesz alkalmas arra, hogy az istenit szemlélje, vagyis elvezesse eredeti honába.[15] Tehát a Κόρη κόσμου szerzője, más hermetikus szövegek írójához hasonlóan, a tudás különböző fokozatainak számbavételekor központi szerepet szán a látás metaforájának,[16] amit a lelki és testi szemek markáns szembeállítása mutat. A *láthatatlan* és *látható* szférájának említett szembeállítása, az intelligibilis és az anyagi világ különbségére vonatkoztatva más szövegekben (CH. V.) is alapvető, ami arra utal, hogy ebben a kérdésben a hermetikus írások szerzőinek egységes koncepciót kell tulajdonítanunk.[17] A lelkek láthatóvá válása – azaz megtestesülése – tehát egyrészt megismerő képességük radikális csökkenését, másrészt végességük kényszerű megtapasztalását jelenti. A lelkek számára a megtestesülés nyilvánvaló csapás, súlyos büntetés, mivel a test börtönébe zárva mintegy száműzetésbe kényszerülnek, távol eredendő honuktól, rokonaiktól, a csillagoktól. Mindezt még az a következmény is tetézi, hogy a test nedvesebb anyagába zárva nem lesznek képesek szemlélni az eget.

A megtestesülésnek továbbá etikai következményei is vannak, hiszen a léleknek mindenféle vétkeket kell majd elkövetnie azért, hogy a test kívánságait teljesíthesse.[18] Nem véletlen, hogy a lelkek fájdalmasan könyörögnek azért, hogy valamiféle vigaszra leljenek. Félelmeikre válaszul a legfőbb isten törvényt szab: ha már nem lesznek vétkeik, akkor visszatérhetnek égi hazájukba, de ha továbbra is vétkezni fognak, akkor mindig újabb és újabb megtestesülés lesz a büntetésük. Hadd jegyezzem meg, hogy a szerző mintegy a látás fentebb bemutatott metaforáját felhasználva teljesíti ki a kozmikus bukás leírását irodalmilag is: a lelkek a testbe kényszerülésük előtti utolsó pillanatban azért könyörögnek teremtőjükhöz, hogy amíg még *láthatják* a ragyogó kozmoszt, legyen hozzájuk néhány vigasztaló szava.[19] Tehát az égi világ tökéletes látványától való megfosztottság, az isteni tökéletes tudásának el-

[14] Vö. SH. XXIII. 34-36. Más hermetikus szövegekben erre nyilvánvaló utalás is történik akkor, amikor a szerző a „lélek szemei" kifejezést használja, mert ezzel fejezi ki az Isten megismerését lehetővé tevő intelligibilis képességet.

[15] SH. XIII. 36.

[16] Södegard: *Piety*, 163 skk (8. jegyzet). A belső látás (intuíció) egy olyan képesség, amely az Istentől kapott fény által jön létre. Az a nézet, hogy az intuícióhoz az emberben lévő isteni fény vagy szikra kell, egészen elterjedt elképzelés. Így a misztikus élménynek – amennyiben az az istenivel való egyesülésben nyilvánul meg – alapvető feltétele az intuitív megismerés képessége.

[17] Vö. CH. V. 2.

[18] SH. XIII. 35.

[19] SH. XIII.37.

vesztése a jövendő emberi lelkek egyik alapvető élménye lesz a szublunáris (ez itt lényegében a materiális világ szinonimája) szférába történő alászállásuk után. Az *értelemmel való látás*[20] *mint az igazi tudás metaforája,* amely a Κόρη κόσμου antropológiájának központi jelentőségű eleme, önmagában is figyelemre méltó, ugyanakkor – ahogyan arra a *corpus*ban található egyéb párhuzamok utalnak – a hermetikus irodalom tágabb kontextusa felé mutat. E metafora értelmét és jelentőségét a kérdéses szöveg egyébként különösen jól megvilágítja,[21] hiszen segít abban, hogy a kifejezést a hermetikus μυστήριον-ra vonatkoztassuk. Ugyanis a kérdéses helyen Hermész arra buzdítja fiát, imádkozzon Istenhez azért, hogy az felvillantsa számára az intelligibilis tudás megragadásához szükséges lángot. Az imára való felszólítás jelentősége annak megmutatásában áll, hogy az embernek isteni adományra van szüksége ahhoz, hogy Isten fellobbantsa benne önnön fényét, és a beavatandó így jusson tökéletes ismerethez.[22] *Talán nem tévedünk, ha ez alapján a hermetikus megismerést lényegében egy performatív aktus*ként jellemezzük, amelynek kiteljesedését az Istenhez forduló ima és az ennek következtében megnyilvánuló isteni segítség eredményezi.[23] A Κόρη κόσμου antropológiai drámájának e felvonása nem véletlenül ér éppen azzal véget, hogy a teremtő Isten – miután beszédet intézett a lelkekhez, amelyben felvillantja előttük megváltásuk lehetséges útját – *eltűnik* a megtestesült lelkek szeme elől, vagyis felveszi eredendő, intelligibilis természetét, romolhatatlan Értelemmé lesz.[24]

Látható, hogy a Κόρη κόσμου szerint az emberiség létrejötte, mint a kozmikus lelkek megtestesülése, és földre való száműzése büntetés, így a folyamat leírása mindenképpen pesszimista hangvételű. Ugyanakkor a legfőbb isten ígérete megcsillantja azt a reményt, hogy a helyes, bűn nélküli élet a lelkek visszatérésének lehetőségét jelenti. Ez felvet egy olyan következményt, amelyet a szakirodalom talán nem hangsúlyoz eléggé, de számunkra kiemelkedően fontos, nevezetesen hogy a lélek testbe kerülése *etikai következményekkel* jár. Ha ugyanis a test börtönébe zárt lélek vissza akar jutni égi otthonába, arra kell törekednie, hogy megváltoztassa az anyagi világban betöltött egzisztenciális állapotát, vagyis az értelem szerint való látás csak akkor teljesíthető ki, ha a lélek nem vétkezik.[25]

Az emberi testbe zárt lélek tehát kozmikus eredetű természet, olyan πνεῦμα, amelynek megalkotása közvetlenül a legfőbb istenhez köthető; ebből az következik, hogy az

[20] Máshol (CH. VII. 1.) „a szív szemei" (ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας) fordulat jelenik meg, de nem hiszem, hogy ez lényegi különbséget jelentene.

[21] CH. V. 2.

[22] Vö. CH. X. 6, XIII. 18, XVI. 16, *Asclepius Latinus*, 23.

[23] Meg kell jegyezni, hogy CH. XIII. és NHC. VI. 52 értelmezhető úgy, mint egy ilyen performatív aktus leírása, amely éppen e megismerés teljes folyamatát mutatja be. A CH. XIII-nak van ezzel ellentétes olvasata is, ennek klasszikus példáját l. R. Reitzenstein: *Die Hellenistische Mysterienreligionen*, Teubner 1927 47-52. o. A hermetikus vallási nyelv performativitásához l. R. Chlup: *The Ritualization of Language*. (8. jegyzet.)

[24] SH. XIII., 42.

[25] SH. XIII., 38-39. Vö. CH. X. 8.

ember bukott állapotában is különleges, isteni státusszal bír. A Κόρη κόσμου kozmogóniai mítosza az ember teremtését egy olyan folyamatba helyezi, amely mintegy keretet biztosít annak, hogy megérthessük az emberi állapot alapvető helyzetét. Mivel az emberi lélek végső soron a teremtő πνεῦμα-jából származik, azon túl, hogy a mindenség legfőbb régióival rokon természetű, isteni is. Ezzel kapcsolatban érdemes hangsúlyoznunk, hogy a lelkek megteremtése folyamán Isten a saját πνεῦμα-ját veszi a lelkek alapanyagául, amelyet azután tűzzel és más „szent anyagokkal" vegyít össze,[26] hogy titkos szavak (mágikus kántálás?) kíséretében hozza létre azt a keveréket, amelynek legfinomabb, láthatatlan része végül a kozmikus lelkek szubsztanciája lesz.[27] A Κόρη κόσμου mítosza szerint tehát e különleges, mágikus teremtési aktus révén létrejövő, isteni szubsztanciából származó πνεῦμα lesz az az anyag, amelyből az emberi lélek is származik. A lélek megteremtésének leírása itt egészen különleges: a πνεῦμα legfinomabb, különleges része, amely teljesen sajátos, semmi máshoz nem hasonlítható szubsztancia, az alkímiai eljáráshoz hasonló hevítés, majd hűtés után elnyeri azt a formáját, amely Istentől a Meglelkesülés (ψύχωσις) nevet kapja. Ez az isteni πνεῦμα, amit Isten tűzzel és más anyagokkal hevít, majd lehűt: az az alapvető szubsztancia, amit az alkimistának is meg kell találnia ahhoz, hogy abból képes legyen bármit létrehozni az isteni teremtés analógiájára. Az alkímiai processzus során ugyanis az alkimista először is olyan keveréket (εὐκρασία) akar találni, amely ismeretlen szubsztanciákból áll, hogy a megfelelő folyamatok – hevítés, szublimáció, *fixatio* – révén alakíthassa át az anyagot.[28] A Κόρη κόσμου leírásában a teremtő Isten hasonlóképpen jár el: a különleges isteni szubsztanciából hevítés és *fixatio* révén hozza létre az élő anyagot, a lelket, ezzel lényegében annak anyagi mivoltát is átlényegíti.

Az ember nyomorúsága abból ered, hogy isteni eredetű lelke testbe kényszerül. Itt egy érdekes párhuzamra mindenképpen fel kell hívni a figyelmet. Egy leideni varázspapiruszban, amelyet a kommentárok említenek a Κόρη κόσμου-val kapcsolatban, a világ – miként a hermetikus dialógusban is – Isten nevetésének eredményeképpen jön létre, a Lélek viszont e teremtési folyamat végén keletkezik, akkor, amikor Isten nevetéséhez könnyek keverednek.[29] Talán nem tévedünk, ha a két szö-

[26] Az, hogy a pneuma jellemzése és bevezetése sztoikus eredetre utal, míg a lelkek teremtésének leírása egyértelműen a *Timaios*z hatását mutatja, megjegyzendő, de számunkra kevéssé releváns. Azonban az a kérdés, hogy milyen e keverék természete, és hogyan kell értelmezni a teremtés mágikus aktusát, már fontosabb problémának tűnik.

[27] Azt, hogy a lelkek teremtése tulajdonképpen egy alkímiai folyamat leírása, már Zielinski is megfogalmazta, bőséges párhuzamokkal pedig Festugière támasztotta alá: *La création des âmes dans la Korè Kosmou*. Hermétisme et mystique païenne Paris, Aubier-montaigne, 1967. 230-248.o.

[28] Vö. Lawrence M. Principe: *Alchemy*, Dictionary of Gnosis, ed. by Wouter J. Hanegraaff, Leiden, Brill, 2006, 17. o.

[29] PGM. XIII. 162 skk. Vö. Dietrich: *Abrasax* (12. jegyzet) 3-20. Trencsényi-Waldapfel Imre: *Teremtő nevetés*. Vallástörténeti tanulmányok, Budapest, Akadémiai, 1981, 9-13. A papirusz szövegére a kommentárok felhívják ugyan a figyelmet, de az általam említett párhuzamot tudtommal még nem hangsúlyozták.

veget e szempontból is párhuzamba állítjuk: az emberi lélek a kozmikus teremtési folyamat végén jött létre, és valamilyen, egyébként ismeretlen okból szomorúság és bánat lesz az osztályrésze. A két szöveg közötti párhuzam bizonyára nem véletlenszerű:[30] az anyagi világ szubsztanciájának teremtése mindkét esetben közvetlenül az isteni nevetésből származik.[31]

A hermetikus szövegekben az emberi létállapot kettős megítélésével találkozunk. Egyrészt az emberi lélek kozmikus bukás eredménye, másrészt olyan isteni eredetű természet, amelyet éppen ez az eredet tesz alkalmassá arra, hogy az anyagi világban pozitív szerepet játsszon. Feladata az, hogy őrizze az isteni teremtés eredményeként létrejött világot, és a megismerés helyes útján járva értse meg önnön valós természetét. A kozmikus bukással kapcsolatban ki kell emelnünk, hogy az isteni eredetű lelkek eredendő bűnük, elbizakodottságuk miatt kényszerülnek a megtestesülésre. Ez annyit tesz, hogy az ember eredendően, már megszületése előtt is bűnös, és a megtestesülés éppen e vételnek a következménye. Ez a felfogás ellentétben áll a minden bizonnyal alapul szolgáló platóni szöveg, a *Timaiosz* mítoszával, ahol a megtestesülés sokkal inkább a világnak a Démiurgosz szándéka szerinti harmóniájához szükséges, és e harmónia fenntartása épp a lelkek bűne miatt kerülhet veszélybe. Ezzel a Κόρη κόσμου szerzője világos választ ad arra a kérdésre, amely a középső platonizmustól kezdve egyre inkább égető filozófiai és teológiai kérdésnek számít, mégpedig, hogy a jó teremtő által alkotott, intelligibilis természetű lelkeknek miért kell alászállniuk az irracionális vágyaktól és törekvésektől hajtott anyagi testbe?[32] Figyelemre méltó, hogy a lélek már azelőtt vétkezik, hogy kapcsolatba kerülne a testtel, így azzal a némileg szokatlan megoldással találkozunk, hogy a rossz oka *magában a lélekben*, nem az irracionális anyagban van.

3. Az emberi lélek természete a stobaiosi töredékekben
A „lélek leple" kifejezés jelentősége

A stobaiosi antológiában a *Koré koszmou*-t követő hermetikus töredék kimondottan lélektani kérdésekkel foglalkozik, közelebbről: a lelkek eredetével és természetével. Nehezen oldható meg az a filológiai probléma, amelyet a töredéknek a gyűjteményben viselt címe (Ἐν ταὐτῷ azaz *ugyanabban a könyvben*) okoz, tudniillik, hogy a

Érdekes, hogy a teremtő isten minden egyes nevetése – összesen hét – egy-egy teremtő isteni erőt (tkp. isteni emanációt) szül, de a folyamat során fokozatosan megjelenik a szomorúság; Isten már az ötödik nevetésénél elszomorodik. (Ennek egyébként az emberi életre is drámai hatása van, amennyiben Ananké is így születik meg.) Ez a gnosztikus emanációs mítoszokat juttathatja eszünkbe, ahol a teremtés egy pontján megjelenő isteni erő – valamilyen váratlan kozmikus baleset következményeként – szomorú lesz, amely bánatból újabb isteni erők keletkeznek.

30 A párhuzamot egyébként a szöveghagyomány is megerősíti, amennyiben a mágikus papiruszon lévő imát (feltehetően) a Ἑρμαϊκός kitétel vezeti be, vagyis egy hermetikus imának tekinthető.

31 Trencsényi-Waldapfel: *Teremtő nevetés* (29. jegyzet.) 10. o.

32 A kérdés megfogalmazását l. Arnobius, II. 37 skk. A problémához l. Festugière III (4. jegyzet) 63 skk.

XXIV. töredék a Κόρη κόσμου folytatása-e, vagy hogy ugyanabban, az Ízisz és Hórosz közötti párbeszédeket tartalmazó gyűjteményben volt-e. Ezt a dilemmát e helyen nem kell megoldanunk, annyi mindenestre megállapítható, hogy jellegében közel áll a fentebb bemutatott szöveghez.[33]

A dialógus főbb kérdései arra vonatkoznak, honnan származnak a különböző emberi lelkek, és – ami szempontunkból igen jelentős – miképpen lesznek képesek a megértésre. (10. §.) Mivel ez a rövid szakasz a látás már említett metaforáját használja annak bemutatására, hogy a lélek miért lesz alkalmas a megismerésre, érdemes először ezt a részt idéznünk.

Hórosznak arra a kérdésére, hogy a lelkek hogyan lesznek bölcsekké, Ízisz így válaszol: „A látószervet, gyermekem, burok fedi. Ha ez a burok vastag és sűrű, a szem nem lát élesen, de ha laza és vékony, akkor az ember igen élesen lát. Így van ez a lélekkel is. Hiszen, mivel maga is testetlen, neki is van egy testetlen leple. Bennünk ezt a levegő rétegei alkotják. Ha ezek könnyűek, lazák és átlátszók akkor lesz a lélek képes a megértésre."[34]

Az idézett szövegrész emlékeztet a Κόρη κόσμου már említett szakaszára, amelyben a megtestesülés előtt álló lelkek azért panaszkodnak, mert testbe kerülve a látószervük nem lesz alkalmas az igazság megismerésére.[35] Tehát az anyagi test, amelybe a léleknek szükségképpen alá kell szállnia, itt is akadálya annak, hogy a lélek tökéletes megismerési képessége működhessen. A megismerés valós természetének valójában testetlennek, azaz intelligibilisnek kellene lennie. E ponton ugyancsak fontos és a hermetikus szövegekben jellemző problémával találjuk szembe magunkat: a lélek önnön, testével ellentétes, immateriális természete szerint nem tud egyesülni a testtel, ezért valamilyen lepelre (περιβόλαιον) van szüksége ahhoz, hogy a szublunáris világban is megőrizhesse integritását. Ez a lepel, amely a lelket a test durva anyagának hatásaitól védi, a stobaiosi töredékben az ἀήρ. Van a *Corpus Hermeticum*ban egy figyelemre méltó párhuzamos szöveghely, ahol a lepelnek ezt a funkcióját éppen a lélek egy másik formája (ψυχή) látja el, amennyiben védelmezi az ember legmagasabb részét, az értelmet (νοῦς) attól, hogy az teljesen a testtel való kapcsolat uralma alá kerüljön; lehetetlen ugyanis, hogy az értelem önnön természete szerint legyen a testben, illetve hogy a test az értelmet megillető halhathatatlanság részesévé váljon.[36]

Az az elképzelés, miszerint a léleknek lepelre,[37] vagyis valamilyen közvetítő elemre van szüksége ahhoz, hogy a testtel egyesülhessen, minden bizonnyal elterjedt nézet volt a hermetikus irodalmon kívül is, hiszen Jamblikhosz a *De anima* című értekezésében külön bekezdést szentelt a kérdésnek,[38] és egyértelműen jelzi

33 *Corpus Hermeticum,* Paris 1954. III, ccxix skk. (10. jegyzet.)

34 SH. XXIV. 10.

35 SH. XXIII. 36. A szövegrészletet l. fentebb.

36 CH. X. 13.

37 Scott: *Hermetica* III, 570 sk. (10. jegyzet)

38 De anima, 38, Wachsmuth, I. 454, 10 sk. Én a következő kiadást használtam: Iamblichos: *De anima*. Eds: John F. Finamore–John M. Dillon. Leiden 2002.

a probléma filozófiai lényegét. E szerint a lélek és a test között lévő szubsztanciák (vagyis az említett lepel, περιβόλαιον) természetét illetően különböznek a filozófusok nézetei. Itt utal arra, hogy egyesek – sajnos nem említi, kikre gondol – az immateriális lélek és a materiális test közé különböző szubsztanciákat (a περίβλημα kifejezést használja) iktatnak, hogy megvédjék az élet intelligibilis princípiumát. A jamblikhoszi és a hermetikus szövegek nyelvezete és terminológiája közötti hasonlóság alapján helytállónak tűnik az a feltételezés, hogy Jamblikhosz itt többek között a hermetikus szövegekre gondolt.[39]

A bemutatott párhuzamos szöveghelyek két következtetést engednek meg. Egyrészt: a különböző forrásokban fennmaradt hermetikus szövegek között gyakran szövegszerű kapcsolatok is kimutathatók (jól mutatja ezt a περιβόλαιον kifejezés), másrészt: bár az emberi lélek (vagy értelem/νοῦς) testbe kényszerült, de itt, a materiális világban is megőrzi intelligibilis funkcióját, a megértés és megismerés képességét. A kérdés az, hogy a megismerést az anyagi világ viszonyai között hogyan lehet a lehető legteljesebb mértékben „mozgósítani", és csökkenteni a testnek a lélekre nehezedő terhét. Az idézett szövegek hangsúlyozzák, hogy a lélek vagy – értelmi funkcióként megjelenvén – az értelem: νοῦς, isteni természetű és testetlen, a lepelre tehát minden bizonnyal azért van szükség, hogy mintegy burokként az ember isteni, immateriális természetét megóvja a test anyagi hatásaival szemben.[40]

A következő szöveg, amelyet meg kell említenünk, a Nock-Festugière-féle kiadásban XXVI. számmal jelzett stobaiosi töredék.[41] Ennek a hagyományozott címe (*A lelkek megtestesüléséről és a lélekvándorlásról*) is arra utal, hogy lélektani traktátussal van dolgunk, éppen ezért érdemes ezt a dialógust is röviden szemügyre vennünk.

A szöveg bevezetése szerint mind a már testüket elhagyó, mind a még csak ezután megtestesülő lelkek az ég és föld közötti területeket lakják, mégpedig rangjuknak megfelelően: a magasabb rendűek a magasabb égi szférákat, az alacsonyabb rendűek az alacsonyabbakat. Az a gondolat, hogy a lelkek osztályai között különbségek vannak, a Κόρη κόσμου-ban is megjelenik; ott a lelkek bűnösségének vagy bűntelenségének mértéke jelenti a különbséget.[42] Már itt, a 2. §-ban választ kapunk

[39] *De anima*, 185. o. (38. jegyzet)

[40] A περιβόλαιον fogalma minden bizonnyal kapcsolatban van a lélek-kocsi (πνεῦμα-ὄχημα) metaforával, ami ugyan a *Timaios*-on alapul (41 D), de a későbbi platonikus hagyományban egyre nagyobb szerepre tett szert, és megtalálható a hermetikus szövegekben is. (CH. X, 13. l. később.) E szerint a léleknek vagy πνεῦμα-nak valamilyen segédeszközre van szüksége ahhoz, hogy az égi szférákból alászállhasson, illetve, hogy kapcsolatba kerülhessen a testtel. Vö: R. Ch. Kissling: *The Ochema-PNEUMA of the Neo-Platonists and the De Insomniis of Synesius of Cyrene,* The American Journal of Philology 43/4 (1922) 318-330, aki szerint a fogalom úgy alakult ki, hogy egyes kommentátorok azonosították a platóni ὄχημα-t és az arisztotelészi πνεῦμα-t. Ennek következtében még a πνευματικὸν ὄχημα kifejezés is megjelent. Simplicius szerint pl. ennek az ὄχημα-nak a szubsztanciája az intelligibilis tűz. Számunkra ez annyiban jelentős, hogy itt ugyanazzal a platonikus interpretációs hagyománnyal találkozunk, ami a hermetikus lélektan kialakulása szempontjából is meghatározónak tűnik. Vö. SH. XXIV. 18.

[41] A XXV. szöveg is hasonló tárgyú, de témánk szempontjából csak kisebb része érdekes.

[42] SH. XXIII. 38 skk.

arra a kérdésre, hogy a lelkeknek miért kell megtestesülniük. A lelkeket egyrészt valamilyen céllal küldik a földre (a magasabb régiókból származókat azért, hogy uralkodjanak), másrészt, ha betöltik a számukra természettől fogva, Isten által kijelölt feladatot, visszatérhetnek az ég magasabb régióiba. Ez lényegében megfelel annak az ígéretnek, amit a Κόρη κόσμου-ban a teremtő isten ad az azért könyörgő lelkeknek, hogy büntetésük ne legyen örökké tartó.[43]

Ha mindezt tekintetbe vesszük, látható, hogy a hermetikus lélektan teleologikus (azaz, hogy az emberi lét nem céltalan) és etikai szemléletének (vagyis hogy az emberi léleknek még bukott állapotában is be kell töltenie célját) alapvető jelentősége van. Ugyanakkor ez a dialógus abból a szempontból is fontos, hogy választ ad arra a kardinális kérdésre, miért vannak különbségek a lelkek között. Ahogyan láttuk, ennek egyik oka az, hogy a lelkek az ég különböző szféráiból származnak (l. még: 8. §.), a másik viszont az, hogy a négy elem keverékének megfelelően minden egyes test más és más (13. §, skk).[44]

4. A lélek természete és funkciói

Az, hogy létezik valamilyen intelligibilis természet, amely önálló – azaz független az egyedi dolgok anyagi világától –, oszthatatlan és alaktalan, ismert elv a platonikus hagyományban. Úgy tűnik, hogy ez a megkülönböztetés a hermetikus szerzők számára is alapvető,[45] az emberre vonatkozóan pedig két entitás, a lélek és az értelem szerepe miatt kerül a középpontba. Ezt a kérdést a CH. X. segítségével tudjuk megvilágítani.

Először egy olyan szöveghelyet érdemes idéznünk, amely röviden, de figyelemre méltó módon írja le az emberi lélek szerkezetét: „*Az emberi lélek mozog (mintha valami kocsi vinné), mégpedig a következőképpen. Az értelem az észben van, az ész a lélekben, a lélek pedig az életerőben.*[46] *Az életerő mozgatja az élőlényt szétáradva az ereken, ütőereken és a véren keresztül, így bizonyos értelemben viszi azt.*"[47]

Itt más megközelítésben ugyanarról a problémáról („a lélek leple") van szó, amellyel fentebb már találkoztunk: a lélek-kocsi fogalma[48] alapvető és elterjedt elképzelés annak a dilemmának a feloldására, hogy az isteni természetű lélek hogyan kerülhetett a testbe. A képzet forrásainak, párhuzamainak kérdésére e helyen nem kell kitérnünk, most elég azt rögzítenünk, hogy a lélek-kocsi mintegy harmadik ter-

43 Uo. 38-39.

44 Itt nemcsak az emberi lelkek különbségéről van szó, hanem általában arról, hogy az egyes lelkek milyen élőlényekké válnak.

45 Vö. CH. XIII. 3. A szöveget l. fentebb, 3. jegyzet.

46 A szövegrész nagyon hasonlít egy káldeus fragmentumra. (frg. 94, *Oracles Chaldaïques*. Ed. des Places. Paris 1971, 89.)

47 CH. X. 13.

48 Plat. Phaidr. 246 A-B. Vö. R. Ch. Kissling: *The Ochema-PNEUMA*. (40. jegyzet)

mészetként (mint a περιβόλαιον-nak vagy περίβλημα-nak nevezett elem) közvetít az anyagtalan lelki és a materiális testi szubsztancia között.[49] Annyi bizonyos, hogy a lélek részei/funkciói[50] a következők: νοῦς, λόγος, ψυχή, πνεῦμα; továbbá, hogy ez a struktúra lényegében egy hierarchikus rendszert is takar, amennyiben e részek mintegy „egymásban vannak" vagy egymásra épülnek.[51] Később, elemzésünk végén az is világossá fog válni, hogy e rendszerben a lélek milyen fontos szerepet tölt be mint átmeneti vagy közvetítő entitás az intelligibilis és a materiális világ között.

A hivatkozott dialógus (CH. X.) némileg zavarba ejtő, amennyiben nem válaszol arra az alapvető kérdésre, hogy a lélek miért kerül egyáltalán a testbe, miért van arra szükség, hogy az individuális lélek elváljon az egységes világlélektől, ahonnan származik. Jamblikhosz a *De animá*ban (375. 5) számba veszi a megtestesülés különböző lehetőséges okait; megemlíti, hogy a gnosztikusok szerint a lélek alászállásának oka valamiféle zavarodottság (παράνοια), míg Albinosz azt a szabad akaratból következő helytelen döntésnek tulajdonította.[52] Az eddigiek alapján gyanakodhatunk arra, hogy az ok a CH. X. szerzője szerint is hasonló lehet, bár a 17. § szerint a léleknek mindenképpen az anyagi világba kellett kerülnie, még akkor is, ha ez nemcsak olyan következményekkel jár, hogy a testben védelemre szorul, hanem azzal a veszéllyel is, hogy elveszíti a megistenülés lehetőségét. Tehát úgy tűnik, hogy az ember egyéni lelkének megtestesülése kozmikus szükségszerűség eredménye; az az állapot pedig, amely e folyamat végén meghatározza az ember állapotát, felelősséggel is jár. A szöveg egészéből és összefüggéseiből úgy tűnik, a szerzőt nem annyira a lélek bukásának, mint inkább megistenülésének, vagyis felemelkedésének lehetősége foglalkoztatja. Ugyanakkor Jamblikhosz egy nagyon fontos különbségre is felhívja a figyelmet. A továbbiakban arról ír, hogy vannak olyan szerzők, akik szerint a rossz valamiképpen kívülről kapcsolódik a lélekhez, az anyag vagy a testek révén. Itt újabb párhuzamra bukkanunk. A CH. 15. szerint a lélek számára az jár tragikus következménnyel, hogy kapcsolatba kerül az anyaggal. (Ez implicite mintha azt is jelentené, hogy a kozmikus lélekből származó individuális lélek eredendően nem rossz – ez a kijelentés ellentétben áll a sztobaioszi töredékekkel.)

A következőkben a léleknek a testben eltöltött élet *utáni* sorsával foglalkozó leírásokkal foglalkozunk, mégpedig azzal, hogy a lélek mely részeit milyen büntetés sújthatja, és, ettől függően, milyen sorsa lesz, ha elválik a testtől. Így meghatároz-

[49] Vö. E. R. Dodds: *Proclos, The Elements of Theology*, Oxford 1992, 313 skk.

[50] Mivel kérdéses, hogy a lélek egységes-e és csak egyes funkciói különíthetők-e el, vagy különálló részekből áll-e, egyelőre nem használok egyértelmű terminust.

[51] Bár vannak olyan szövegrészek, amelyek arra utalnak, hogy nem minden lélekben van meg az értelem, itt inkább metaforikus kijelentésekkel van dolgunk, amelynek a lényege az, hogy az olyan lélek, amelyik nem képes élni a megfelelő intellektuális funkcióival, vagyis aktualizálni a hozzá kapcsolódó értelem képességeit, a materiális világ fogságába fog kerülni. Mindez majd akkor lesz különösen fontos, ha alaposabban megvizsgáljuk a lélek egyes részeihez kapcsolódó intellektuális képességeket.

[52] Festugière: *La révélation* III. (4. jegyzet) 69.

hatjuk azt, miben áll a lélek bűne, és ez milyen kapcsolatban van azzal a ténnyel, hogy testbe kellett kerülnie.

Előzetesen arra kell felhívnunk a figyelmet, hogy a lélek büntetésének „logikája" különleges: egyre újabb és újabb bűnöket kell elkövetnie, ezzel viszont nyilvánvalóan egyre messzebb kerül annak lehetőségétől, hogy visszatérhessen eredeti honába. Az idézett dialógusban a lélek halál utáni sorsát egy meglehetősen homályos szöveghely írja le: „Amikor a lélek felemelkedik önmagához, az életerő (πνεῦμα) visszahúzódik a vérbe, a lélek pedig az életerőbe, akkor az értelem megszabadul testének gönceitől, és mivel isteni természetű, egy tüzes testet ölt magára, bejár minden helyet, és elhagyja a lelket, hogy megítéljék azt, és érdeme szerint döntsenek felőle."[53]

A szöveghely értelmezésének egyik kulcsa az lehet, ha sikerül megfejtenünk, mi lehet az a „tüzes test", és hogy ennek lehet-e köze a πνεῦμα-ὄχημα, illetve a lélek-περιβόλαιον képzeteinek fentebb vázolt kérdésköréhez. Meglátásom szerint a megoldásra alapvetően két lehetőség kínálkozik. Az egyik az, ha segítségül hívjuk a szöveg egy korábbi passzusát. A másik lehetőség, ha olyan párhuzamos szöveghelyeket találunk, amelyek hasonlóan magyarázzák meg, hogy a lélek miért nehezedik el, ha a testben van, hiszen a léleknek ez az állapotváltozása magyarázza meg azt, hogy miért „merül el" a bűnben. Az anyagi testben ugyanis éppen a lélek eredendő természete változik meg, elveszti asztrális karakterét, és egyre nehezebb, földszerű lesz.

A következő szöveghely szolgál az egyik megoldással: „A lélek bűne a tudatlanság. Ha a lélek vak, és nem tud semmit a létezőkről, sem természetükről, sem a Jóról, akkor a test szenvedélyeihez csapódik, és szerencsétlenül, mert nem ismeri önmagát, a nyomorúságos és romlott test szolgája lesz. Teherként cipeli a testet, amely irányítja őt, ahelyett, hogy ő irányítaná azt. Ez a lélek bűne."[54] A szöveg itt meglehetősen világos. Ha a lélek nem törekszik arra, hogy világos tudást szerezzen a létezők természetéről, eltompul (τυφλώττουσα), a test hatásainak lesz kitéve, és fokozatosan annak szolgájává válik, vagyis elveszíti sajátos képességét, mert nem lesz képes arra, hogy a teljes (a materiális világban élő, anyagi, egyszersmind szellemi természetű) ember vezérlő részévé váljon.

5. A πνεῦμα szerepe az emberi lélekben és a fogalom értelmezésének jelentősége

Bár erről a szerző nem beszél, de feltételezhető, hogy a lélek csak akkor kerülhet ebbe az állapotba, ha ebben szerepet játszik az az elem (a lélek leple) – a fentebbiek alapján ez esetben a πνεῦμα [55] –, amely a testhez köti. Ugyanakkor ez a magyarázat nem teljesen kielégítő, hiszen a 16. §-ban nem a lélek (ψυχή), hanem a göncei-

[53] CH. X. 16.
[54] CH. X. 8.
[55] Vö. 55. jegyzet.

től[56] megszabadult tiszta értelem (νοῦς) az, amely valamely tüzes testet ölt magára (καθαρὸς γενόμενος τῶν ἐνδυμάτων, θεῖος ὢν σώματος πυρίνου λαβόμενος). Ez nyilván a lélek *halál utáni* állapotára utal. Mégis, a két textus közötti kapcsolatot az jelenti, hogy a 8. §-ban a lélek *halál előtti* sorsáról van szó, arról az állapotról, amíg a testben van. Azaz, ha a két szövegrészt egymásra vonatkoztatjuk, azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a lélek (ψυχή) materiális természethez kötött állapota (tehát amikor a lélek nemcsak önmagában van, hanem hozzákapcsolódik a λόγος és νοῦς is) meghatározza azt, mi fog történni az értelemmel (νοῦς) akkor, ha elválik a lélek többi részétől, amelyekkel egyébként a materiális világban kényszerűen együtt kell lennie. Mi lehet tehát az a tüzes test, amit az értelemnek magára kell öltenie ahhoz, hogy megítéltethessék? Itt mintha ellentmondásra bukkannánk, hiszen az eddigiek alapján logikus feltételezésnek tűnik, hogy ez egy olyan elemmel azonosítandó, amely kapcsolatot tud teremteni az immateriális νοῦς és a κόσμος között azért, hogy az isteni elem megjelenhessen az anyagi világban. Az eddigiek alapján ez egyértelműen a lélek-kocsival azonosítható πνεῦμα lenne, amely képes arra, hogy a materiális[57] szférában hordozza az értelmet. Ugyanakkor a 16. § szerint a halál pillanatában ez az elem a vérbe húzódik vissza, a lélek pedig éppen ebbe a πνεῦμα-ba – vagyis a megtisztult értelem tüzes teste nem azonosítható a πνεῦμα-val. A kérdést nem könnyű megoldani. A kommentárok[58] szerint arról van szó, hogy az értelem egy daimóni testet ölt magára (több leírás utal arra, hogy a daimónoknak tüzes természetű teste volt). Ezt az azonosítást két szöveghely támaszthatja alá. Az egyik a 7. §, amely szerint a daimónná vált lélek az istenné válás útjára lép, a másik pedig a 19. §, ahol arról értesülünk, hogy „az emberi lélek – bár nem mindegyik, csak az istenfélő – bizonyos értelemben daimóni, sőt isteni természetű. Miután megszabadult a testtől, s megharcolta a vallásosság harcát, az ilyen lélek tiszta értelemmé lesz." Van továbbá egy zavarba ejtő, meglehetősen ellentmondásos szöveghely, amely részben alátámasztja ezt az értelmezést, részben ellentmond annak. Érdemes ezt is idézni: „A lélek bűnhődése a következő. Az értelemnek, amikor daimónná válik, egy tüzes testben kell szolgálnia Istent: elmerül egy istentelen lélekben, és bűnök csapásaival gyötri azt… Ám ha az értelem istenfélő lélekbe lép be, a tudás fénye felé irányítja a lelket."[59]

Tehát az értelem valóban daimónná lesz, de ebből nem következik, hogy az istenivé válás útjára lép, pusztán annyi, hogy az isteni büntetés eszközeként gyötörni fogja az istentelen lelket.[60] Nyilvánvaló, hogy itt egyazon szövegen belül két, egy-

[56] Minden az értelem göncének számít, amit az értelem magára vesz leszállása során, tehát nemcsak a test, hanem a lélek és a πνεῦμα is.

[57] Ez itt a szublunáris szférát jelenti.

[58] W. Scott: *Hermetica*: 263; NF. I. 131. o. 58. jegyzet.

[59] CH. X. 21. Vö. CH. IX. 3. Érdemes felfigyelnünk arra, hogy Hésziodosz szerint (*Munkák és napok*, 121, illetve 252-254) az első emberi nemzetség tagjai lettek daimónokká, a későbbi emberi nemek őrzőivé, de annak ellenére, hogy jótékony istenségek, hasonló funkciójuk van, mint amiről itt olvashatunk.

[60] Vö. NF. I. 139-140.

mással össze nem egyeztethető képzettel találkozunk. Az egyik szerint az értelem elkülönül a lélek többi részétől, és tüzes testbe lépve daimónná válik, így megkezdi istenné válásának útját, míg a másik elképzelés szerint (21. §) a tüzes testű daimón nem feltétlenül jó, hanem az ember lelkét gyötrő isteni szolga is lehet.

A következő kérdés az, hogy a tüzes testbe lépő νοῦς ellentmondásos képzete összekapcsolható-e valamiképpen a lélek-kocsi doktrinájával. Ez esetben azt kell fontolóra vennünk, hogy (amint az világossá vált) az idézett szövegekben több, gyökerében különböző képzet kapcsolódott egybe. Az első kettő a már említett lélek-kocsira vonatkozó, illetve daimonológiai doktrína, a harmadik pedig az az elmélet a πνεῦμα-t vagy a lelket hordozó kocsit tüzes természetű asztrális testnek[61] gondolja. Bár ez utóbbi elképzelésre a CH. X-ben nem találunk utalást, nem elképzelhetetlen, hogy a kérdéses „tüzes test" kifejezés erre is utal. Ahogyan azt Dodds kimutatta: az, hogy a lélek-kocsi és az asztrális test fogalmai összekapcsolódtak, két elmélet egybegyúrásának eredménye. Az egyik annak a timaioszi leírásnak az interpretációja, miszerint isten a lelkeket kocsira ültette azért, hogy arról szemlélődvén megismerjék a kozmoszt, a másik pedig a πνεῦμα arisztotelészi értelmezése, amely egyes kommentárok szerint az arisztotelészi πνευματικὸν ὄχημα fogalmában teljesedett ki. Ez azt jelenti, hogy a lélek-kocsit a πνεῦμα-val azonosították, ami viszont Arisztotelész szerint az égitestek anyagával rokon elem.[62] Így tehát a platóni lélek-kocsiból végül a tüzes természetű πνεῦμα-val azonosított elem lett. Nem tűnik elképzelhetetlennek, hogy a hermetikus „tüzes test" eddig vizsgált fogalma az asztrális test ilyen dogmájának az emlékét őrzi.

Ezt az értelmezést támasztja alá a *corpus* első darabja, amely mind a lélek alászállásának, mind pedig visszatérésének folyamatáról beszámol. A kettő egyszersmind össze is kapcsolódik, hiszen a lélek alászállása során tesz szert azokra a tulajdonságaira, amelyek az ember földi életét meghatározzák; e tulajdonságokat az égitestektől[63] kapja, így tulajdonképpen egy asztrális testre tesz szert. Visszatérése során éppen ezen asztrális hatásoktól kell megszabadulnia ahhoz, hogy tiszta, immateriális állapotába kerülhessen vissza.[64] A leírás arra utal, hogyan lesz a lélek egyre inkább – alászállása folyamatának megfelelően, fokozatosan – materiális természetű, és az anyagi világhoz kötött – annak minden bajával, sőt bűnével együtt.[65] Ezt a

[61] Ahogyan arra Dodds (*Elements*, 313. o. 4. jegyzet) felhívja a figyelmet, az „asztrális test" kifejezés Proklosz előtt nem fordul elő. Azonban a hivatkozott szövegek nyilvánvalóvá teszik, hogy az adott kontextusban a terminust jogosan használjuk, hiszen a lélek testbe kerülése során egyértelműen az égitestekkel kerül kapcsolatba.

[62] E. R. Dodds: *The elements*, 316. (49. jegyzet.)

[63] Vagy azok szféráitól; a szövegben a hét kormányzó, vagyis asztrális szféra-istenség szerepel. Szempontunkból e különbségnek nincs jelentősége. Vö. CH. I. 16.

[64] CH. I. 24-25. A Κόρη κόσμου szerint hasonlóképpen az égitestek (vagy asztrális istenek) ajándékozzák meg a lelkeket az anyagi élethez szükséges tulajdonságokkal, képességekkel. SH. XIII. 27 skk.

[65] Itt egy érdekes párhuzamra kell felhívnunk a figyelmet. Mikor Proklosz hosszasan értekezik az individuális lelkek természetéről, a lélek-kocsi kapcsán megemlíti, hogy minden individuális léleknek egy örökkévaló testben kell lennie (vö. a fentebb már vizsgált περιβόλαιον fogalmával, 43. jegyzet),

folyamatot Proklosz egészen hasonlóan írja le. Szerinte a lélekhez és az egyébként immateriális testként[66] létező lélek-kocsihoz leszállásuk során egy materiális ruha (χιτών ἐνυλοτέρον) kapcsolódik hozzá, amelyet visszaszállásuk során le kell vetniük, hogy így érjék el tiszta állapotukat. A lélek egyébként – a hermetikus elképzeléshez egészen hasonlatosan – e folyamat során a testi léthez kötődő képességeket (γενεσιουργοὺς δυνάμεις) vesz magára, majd – ha sikerül – vet le visszatérésekor, miközben a lélek-kocsi minden átalakulásakor együtt változik vele.[67] Bármilyen is tehát ez a kocsi (immateriális test, majd anyagi „ruha"), szükségszerű kísérője a léleknek.

Egy, az *örmény definíciók* címen ismert hermetikus gyűjtemény egy szakasza az értelemtől elvált lélek állapotát egészen különösen írja le. Tanulságos szöveg, mivel világosan mutatja, hogy a lélek önmagában, értelem (νοῦς) nélkül nem tud kiteljesedni az intelligibilis világban. Tehát a lélek mind a materiális, mind az intelligibilis világ szempontjából köztes entitás, amelynek szüksége van valamilyen testi hordozóra: ha elválik testétől, az értelem is elhagyja, és nélküle nem találhatja meg helyét a szellemi világban,[68] így a lélek az emberi természet alapvető összetevője lesz, olyan immateriális entitás, amely két világ (az anyagi és intelligibilis) között közvetít.

A πνεῦμα materiális szerepének fontosságára Porphüriosz egy szöveghelye mutat rá.[69] Szerinte azon lelkek nagy része, akik a mindenség lelkéből származnak (mint az emberi lelkek a CH. X-ben), a Hold alatti szférákat lakják. Bár kapcsolódik hozzájuk πνεῦμα, de értelmükkel képesek azt kormányozni, irányítani, így az emberek számára jótevő lelkek lesznek. Vannak ugyanakkor olyan lelkek, akik nem képesek uralkodni a πνεῦμα hatásain, őket nem az értelmük (λόγος) vezeti, hanem a πνεῦμα, ezáltal ki vannak téve ez utóbbi szenvedélyeinek és indulatainak.[70] Ez alapján világos, hogy a πνεῦμα a szublunáris szférában lakozó lelkekhez kapcsolódik, és e kapcsolatra azért van szükség, mert a lelkek ennek segítségével képesek a materiális világban tevékenykedni; jobb esetben az emberek segítőiként, vagy mint közvetítők az emberek és istenek között. Ugyanakkor éppen a πνεῦμα -nak ez a materiális vonása jelenti azt, hogy a léleknek vágyai, törekvései lesznek (ὀργαί τε καὶ ἐπιθυμίαι), amiket értelemmel (λόγος) kell irányítani. Tehát a πνεῦμα működteti azokat a feltehetően irracionális törekvéseket, amelyeket a lélek racionális funkcióinak kell kormányoznia. A hermetikus lélektan lényegében ugyanezt a struktú-

de ez a test anyagtalan (ἄϋλόν ἐστι καὶ ἀδιαίρετον) *Elemen. theol*, Prop. 208. Vagyis olyan elmélet is elképzelhető, amely szerint a lélek-kocsi egy sajátos, immateriális test. Egy fentebb idézett stobaiosi hely (SH. XXIV. 10., l. 34. jegyzet) mintha ezt az elképzelést támogatná.

66 E kifejezés miatt használom következetesen a *materiális* kifejezést az *anyagi* helyett.

67 *Elemen. theol.*, Prop. 209.

68 AD, 10. 7. Clement Salaman-Dorine van Oyen-William Wharton – Jean-Pierre Mahe (eds): *The Way of Hermes* alapján idéztem.

69 A párhuzamra R. Reitzenstein hívta fel a figyelmet. *Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur*, Heidelberg 1917, 67 sk.

70 *De abstinentia* II. 36.

rát és funkcionalitást tulajdonítja a testbe költözött lélek egyes részeinek, ahol a πνεῦμα a vitális funkciónak ugyanezt a szerepét tölti be. Éppen ez a porphürioszi hely magyarázza meg a πνεῦμα e szerepét; ha a daimónok nem képesek irányítani, természete rosszá válik, mert testi (σωματικόν), a hatások elszenvedésének kitett (παθητικόν) és pusztuló (φθαρτόν), lényegében tehát az anyagi világ jellegzetességével bíró elem.[71] A rossz daimónoknak éppen azért van szükségük áldozatokra (λοιβή, κνίση, amelyek ital-, illetve véres áldozatra utalnak), mert az táplálja pneumatikus vagy testi természetüket, amely az ezekből származó kigőzölgések révén él (42.§).

Úgy vélem, elég példát mutattunk be annak szemléltetésére, hogy a hermetikus antropológia szempontjából mi lehet a λόγος szerepe. E szöveghelyek jelentős adalékokkal szolgálnak arra vonatkozóan is, hogy az emberben lévő intelligibilis természet hogyan kapcsolódhat a materiális (szublunáris) világ szférájához. Látható, hogy az elemzett források sokrétűek, de alapvetően a lélek-kocsi platonikus képzetéhez kapcsolódnak, majd innen ágaznak szét meglehetősen sokfelé, miközben sok különböző értelmezés számára adnak lehetőséget. Az egyébként önmagában is sokszínű hermetikus lélektan ebben az alapvetően platonikus interpretációs hagyományban helyezhető el, amelynek példáit Platóntól kezdve a középső platonizmuson át egészen Porphürioszig láthatjuk. Ebből minden bizonnyal azt a következtetést kell levonnunk, hogy nincs egyetlen forrás, amit mint egyedülállóan fontos szöveget kellene olvasnunk, hanem olyan hagyománnyal találkozunk, ahol a ψυχή–πνεῦμα–νοῦς jelentésének bizonyos alapsémái váltakoznak, miközben az egyes szerzők által használt, jobban vagy kevésbé kidolgozott elméletek a terminológia széles spektrumát tárják fel. Fentebb azt vázoltam, hogy a hermetikus lélektan milyen módon illeszkedik ebbe az interpretációs hagyományba.

Endre Hamvas: The Hermetic doctrine about the origin of the human soul

In the Hermetic treatises the concepts about the divine origin of the human soul play a special role since its salvation is one of the main purposes of the doctrine that can be found in these documents. In my study I examine the main features of this doctrine that instruct us about from where human souls descend its heavenly abode. Furthermore, I scrutinize the problem, described in the Hermetic texts, why the originally divine soul has to descend to the material world evidence.

After some methodological remarks, I discuss the main problems in four chapters. First of all, how the mythological description in the Kore kosmou *depicts the creation and embodiments of the souls. Secondly, why the immaterial soul needs to take on a special substance* (pneuma) *to be able to appear in a material body. And finally, I analyse the parts and functions of the human soul after its embodiment in the material (sublunar) world.*

[71] Porphüriosz itt némileg eltér Apuleius jellemzésétől. (*De deo Socratis*, 13, 148.)

My main theses are that the Hermetic concept is in relation with the Platonic tradition as it can be seen from the doctrine concerning the material soul-vehicle (pneuma) *widely used in Platonic texts. I also examine whether the human soul springs from the divine* pneuma *or from the world soul, and finally my conclusion is that its fatal descent to the material body is a consequence of some kind of foul before embodiment; namely that it wants to imitate the act of divine creation.*

Hegyi Dolores

A hellénizmus emlékei a közép-ázsiai Arachósiában

A görögség földrajzi horizontja a perzsa hódítás, illetve a perzsa háborúk korában nagymértékben kitágult, a Kaspi-kaputól keletre eső területek is ekkor kerültek a görögök érdeklődési körébe. Ebben nagy szerepet játszhattak a didymai Branchidai papi nemzetség sorsáról szállongó hírek, amelyek arról szóltak, hogy a perzsákkal rokonszenvező, „áruló" papok és nyilván egész személyzetük számára Xerxés egy várost épített Sogdianéban. A várost később állítólag Alexandros seregei foglalták el.[1] Míg a perzsa hódítás és Alexandros hadjáratának eseményeit görög részről nagy figyelem kísérte, addig a hellénisztikus Közép-Ázsia történelme, kultúrája már kevésbé foglalkoztatta az antik írókat, ennek következtében e területek korabeli történetét homály fedi. Ezt a homályt csak néha oszlatja el egy, az ásatások során felszínre kerülő új lelet vagy valamelyik magángyűjteményben váratlanul felbukkanó, korábban publikálatlan dokumentum.

Az egyik olyan terület, ahol az eddigi felfedezések alapján még további hellénisztikus kori leletekre számíthatunk, a mai Afganisztán déli részén fekvő Arachósia tartomány, mely korábban az óperzsa feliratokon Harauvatiš néven szerepelt. Arachósiát ritkán említik az antik források, az első beszámoló Aristotelésnél[2] olvasható, a természettudós filozófus érdeklődését a tartomány iránt Arachósia különös állatfajai keltették fel. Ettől a híradástól és a geográfusok adataitól eltekintve csupán a keleti hadjáratokról szóló tudósításokban történik rövid utalás Arachósiára, amikor egy-egy hadsereg átvonult ezen a vidéken.

Az ókori szerzők szűkszavúságát bizonyos mértékig ellensúlyozza az Arachósiában fennmaradt, elenyészően kisszámú, de mégis sokatmondó, hellénisztikus kori feliratos anyag, amely egy görögajkú közösség kulturális életéről árulkodik. Mielőtt ezekkel a dokumentumokkal részletesebben foglalkoznánk, elevenítsük fel Arachósia történetére vonatkozó ismereteinket.

Strabón leírása szerint Arachósia Ariané keleti részén terül el, mely északon a Paropamisus hegységig (a Hindukus egy része), keleten pedig az Indus-folyóig terjed.[3]

[1] Strabón XI. 11,4 C 518. A milétosiakat városuk elfoglalása után még Dareios telepítette át a Vörös-tenger partján fekvő Ampé városába. Hérod. VI. 20. A Milétoshoz tartozó didymai szentély is ekkor égett le, a papság azonban, úgy tűnik, egy ideig még helyben maradt, és őrizte az épen maradt, értékes fogadalmi ajándékokat, továbbá a szentély alatti jóshelyiségeket.

[2] Aristotelés, *Historia animalium* 499a. 3-12.

[3] Strabón XI. 10,1, 12-18 C 516.

1. kép. Kandahar és a Helmand völgye
Forrás: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/48/Helmandrivermap.png

Arachósiát Kr.e. 329-ben érték el Alexandros seregei. A makedón király itt egy várost alapított,[4] mely a terület kulturális központjává vált, mint ezt a tartomány területén fennmaradt görög nyelvű feliratok is bizonyítják.[5] Valószínűleg nem teljesen új alapításról volt szó, csupán egy ősi, achaimenida-kori település átépítéséről vagy újjáépítéséről és átnevezéséről. Ismeretes ugyanis, hogy Kr.e. 521 márciusában Vivāna, Harauvatiš (Arachósia) tartomány perzsa helytartója egy Kapišakaniš nevű erődnél (óp. dida) győzi le a lázadó Vahyazdatát. Kapišakaniš azonosítható Ó-Kandaharral, ugyanis az ó-kandahari citadella kézzel rakott alapépítménye a Kr.e. 6. században keletkezett, s a közelben egy, az Achaimenida korból származó elámi nyelvű tábla is előkerült.[6] Ez az ősi erőd lehetett az arachósiai Alexandria/Alexandriapolis előzménye. A hellénisztikus kori régészeti anyag egyelőre nagyon csekély. Kimutatható, hogy a Kr.e. 6. században épült első erődítmény a hellénisztikus korban bizonyos javításokon esett át, a város belső területén végzett szondázások azonban nem jártak eredménnyel, csupán Új-Kandahar nyugati külvárosában, Ó-Kandahartól keletre, a Paropamisades felé vezető úton került elő egy ház építésekor két görög halotti amphora és két szarkofág.[7] Nem világos azonban, vajon egy vagy több sírhoz tartoztak-e. A leletek egy görög temető maradványai

4 Stephanus Byzantius, aki tizennyolc Alexandriáról tud, két Alexandriát említ ezen a környéken, egyet Arachósiában, egyet pedig Arachósia és India határán. (Alexandria címszó alatt.) A görög hagyomány ennél jóval többet ismer.

5 Canali de Rossi, F., *Iscrizioni dello estremo oriente greco.* Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien. Band 65. Bonn 2004, no. 290-294. Harauvatiš/Arachósia utolsó perzsa helytartója egy bizonyos Barsaentés volt. Arrian. Anab. III. 8,4 és többször.

6 Dareios, *Behistuni felirat* III. columna 54-64 sorok. Kent, R. G., *Old Persian Grammar, Texts, Lexicon*. New Haven, Connecticut 1953. Reprint 1961, 125 és Lexicon: Harauvatiš címszó. Bernard, P., Un problème de toponymie antique dans l'Asie centrale: les noms anciens de Qandahar. *Studia Iranica* 3/2, 1974, 171-85. Steve, M.-J., *Syllabaire élamite, histoire et paléographie*. Neuchâtel/Paris 1992, 23-24.

7 *Encyclopaedia Iranica*: Kandahar ii. Pre-Islamic Monuments and Remains. http://www.iranicaonline.org/articles/kandahar-pre-islamic-monuments-and-remains. Utolsó megtekintés: 2012 nov. 28. A további irodalmat lásd ott!

lehetnek, a sírok az elmúlt századok építkezései során tűnhettek el. A temető nyilvánvalóan egy görög település létét feltételezi.

Alexandros a görög hagyomány szerint ezen a környéken alapított egy új várost, az arachósiai Alexandriát. Az Arachósiában alapított város őrizetét Alexandros egy bizonyos Menónra bízta, aki négyezer gyalogossal és hatszáz lovassal gondoskodott a város biztonságáról.[8] A katonai kontingens nagy létszámát a hely stratégiai fontossága indokolta, amit már az Achaimenidák is felismerhettek, hiszen ez a város az Iránból az Indus-völgybe vezető út mentén épült, továbbá több, Baktriába vezető út kiindulópontját is képezte.[9] Menón valamilyen betegség következtében hunyt el Kr.e. 325-ben,[10] ekkor Sibyrtios, korábban Gedrósia, majd Karmania *satrapés*e, lett Gedrósia és Arachósia helytartója.[11] Sibyrtios részt vett a keleti *satrapés*ek Peithón elleni összeesküvésében (Kr.e. 317-6). Peithón, Média *satrapés*e ugyanis hatalmába akarta keríteni a keleti tartományokat, ezek vezetői azonban Persis *satrapés*ének, Peukestésnek vezetésével összefogtak ellene. A konfliktust végül Antigonos rendezte, Sibyrtios a helyén maradhatott.[12] Sibyrtiost utoljára I. Seleukos alatt említik forrásaink.[13] Seleukos ezeket a területeket átadta ugyan az indiai Maurya-dinasztiához tartozó Csandraguptának (görögül Sandrokottos), ez a körülmény azonban nem akadályozta meg a hellén műveltség meghonosodását. Seleukos és Csandragupta között először egy barátsági szerződés, *philia*, majd később egy úgynevezett *epigamia* megállapodás is létrejött, amely a görögök és az ind bennszülött lakosság házasságkötését szabályozta. Erről semmi részletet nem tudunk. Arról sincs tudomásunk, hogy a szerződő felek családtagjai között házassági kapcsolat jött volna létre. Később III. Antiochos egy bizonyos Sophagasénosszal kötött szerződést. Sophagasénos, akiről csak Polybios[14] tesz említést, egy helyi, indiai kiskirály lehetett a Kapisa-völgyben, ugyanis neve nem szerepel a Maurya-dinasztiához tartozó királyok listájában. Arachósia a Kr.e. 2. század elején kivált a Maurya-birodalomból, és a graeco-baktriai királyság ellenőrzése alá került. Ettől kezdve egymással párhuzamosan érvényesültek a hellén és az indiai kultúrhatások.

Arachósia hellénisztikus kori történetének néhány feliratos dokumentuma az afganisztáni Kandahar városában, illetve Kandahar tartomány területén maradt fenn. Az egyik ilyen dokumentum Aristónax fiának dedikációja. A felirat, melyet egy elveszett alabástrom szobor vagy szoborcsoport talapzatára vésték fel, egy görög nyelven írt epigramma.[15] A szöveg sajnos csak részben olvasható, az első sor

8 *Arachosiis datus Menon praetor IIII milibus peditum et DC equitibus in praesidium relictis.* (Curtius, *Alex.* VII. 3,5. vö. IX. 10.

9 Bernard P., Deux nouvelles inscriptions 265. In: Bernard P., Pinault, G.-J., Rougemont, G., Deux nouvelles inscriptions grecques de l'Asie centrale. *Journal des savants.* 2004, N° 2. 227-356.

10 Curtius IX. 10,20.

11 Arrian. *Anab.* VI. 27,1-2.

12 Diod. XIX. 23-27. és 48.

13 Arrian. *Anab.* V. 6,1-2.

14 Polyb. XI. 34,11.

15 Canali de Rossi, *Iscrizioni* no. 293.

teljes egészében kitöredezett, a 2-4. sorok hiányosak, mivel a szöveg több helyen sérült, az utolsó sor kiegészítése pedig bizonytalan.

Aristónax fiának dedikációja

A felirat szövegéből ennyi vehető ki:

[- - - - - -]
ΘΗΡΟΣ Α[- -] ΣΤΗΣΑ ΤΟΔΕ ΕΙΣ ΤΕΜΕΝΟΣ
ΥΙΟΣ ΑΡΙΣΤΩΝΑΚΤΟΣ ΑΛΕΞ[- - -]ΕΙΝ ΑΣΤΟΙΣ
ΚΑΙ ΣΩΤΗΡΟΣ ΕΜΟΥ Τ [- - -] ΟΣ
[- - -] Δ [- - - ΕΠΟΙΗΣ]ΕΝ

Az epigramma első olvasható betűcsoportja, a *théros* a magyarázók szerint a *thér* „vadállat" jelentésű görög szó birtokos esete lenne. A feltevés, miszerint a szövegben később szereplő *sótéros* erre vonatkozna, és egy, a gazdáját „megmentő" kutyáról szólna, már csak a szó jelentése miatt is erősen vitatható.[16]

A szobor felajánlójának neve kitöredezett, csupán a kezdőbetű, az *A[- - -]* olvasható. Jól látható viszont az apa neve: Aristónax. Az *Aristónax* név előfordulása a görög névanyagban rendkívül ritka, az antik szerzőknél egyetlen példát sem találtam rá, kizárólag néhány, főleg hellenisztikus, illetve római kori görög feliraton jelenik meg. Aristónax, Euphrón fia, aki egy, a római korból származó ephesosi papi listán jelenik meg, feltehetőleg Róma istennő papja (*hiereus*)[17] volt. A teosi Aristónax, Menoiteus fia egy férfinevek listáját tartalmazó felirattöredéken tűnik fel.[18] Chiosban ugyancsak egy töredékes listán olvasható az Aristónax név.[19] Teosból ismerünk egy Kr. e. 300 után vert ezüst pénzérmét, melyen szintén az Aristona[x] név szerepel.[20] Ciprus szigetén az amathusi akropolison került elő egy Kr.e. 600 tájáról származó felirat, melyen az áll, hogy az amathusiak kitüntetik a nemes (*eupatridés*) Aristónaxot.[21] A kyprosi Paphosból származó Aristónax, Numénios fia egy delphoi feliraton mint a város jótevője szerepel, aki különböző kiváltságokban részesül. A felirat Kr.e. 200 és 150 közé datálható.[22] Aristónax, Aristónax fia, ugyancsak Paphos szülötte mint kürtös (*salpistés*) vesz részt valamikor a Kr.e. 1. században

[16] Fraser, P. M., The son of Aristônax. *Afghan Studies* 2, 1979, 9-22.
[17] I.Ephesos no. 902. vö. no. 102.
[18] SEG 2, 581, 2. col. l6. sor.
[19] Haussoullier, B., Inscriptions de Chio. *Bulletin de Correspondance Hellénique* 1879, 317-318, no. 5.
[20] Grainger, J. D., *A Seleukid Prosopography and Gazetteer*. Berlin – Leiden – New York – Köln, 1997, 280. Head, B. V., *The Catalog of the Greek Coins in the British Museum. Catalog of the Greek Coins of Ionia*. London, 1892. Teos 313.
[21] Gordon, C., *Forgotten Scripts*. New York 1982, 120.
[22] *Fouilles de Delphes* III/4. no. 426.

egy euboiai versenyen.[23] Lehetséges, hogy a kandahari szobor felajánlója is hasonló nevet viselt. A dura-európosi Aristónax, Aristón fia a város gazdag polgára, aki Kr.e. 194/193-ban pénzt kölcsönöz egy bizonyos Amynandrosnak.[24] Az Aristónax név az ősi görög névanyag maradványa lehet, mely csak a keleti görögség körében élt tovább. Úgy tűnik, Ciprus szigetén különösen népszerű lehetett.

Az *Alex[- - -]* szó kiegészítésére két javaslat született. Az egyik szerint *Alex[andreón]* a helyes olvasat,[25] s az „alexandriai" jelentésű görög szó, az *alexandreus* többes birtokos esete lenne. Eszerint az illető az alexandriai polgárok közé tartozott volna. A másik kiegészítés szerint[26] *alex[ikakou]*, vagyis az *alexikakos*, „bajelhárító" jelentésű görög kifejezés birtokos esete szerepelne a szövegben, ami egy görög isten mellékneve lehet. A felirat szövegéből annyi világosan kivehető, hogy egy görög nagyvárosról van szó, ahol görög polgárjoggal rendelkező emberek (*astoi*) élnek, s vallási igényeiket egy vagy több görög szentélykörzet (*temenos*) – ez lehet egy szent liget is – elégíti ki. Az ókori források Arachósián belül csupán egy ilyen városról tudnak, és ez az Alexandros által alapított Alexandria. Mindez már önmagában véve is az első javaslatot támaszthatja alá. Ami az *alexikakou* kiegészítést illeti, nehezen képzelhető el egy olyan mondatszerkesztés, melyben a

2. kép. Alexandros alapításai a Közép-Keleten
Forrás: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/39/AlexanderIndiaMap.jpg

[23] IG IX. 9. no. 91. 6. sor.

[24] *P.Dura = The Excavations at Dura-Europos conducted by Yale University and the French Academy of Inscriptions and Letters, Final Report V*, Part I,3. The Parchments and Papyri, ed. C. B. Welles, R. O. Fink, and J. F. Gilliam, New Haven 1959, no. 15.

[25] Oikonomides, A. N., The τέμενος of Alexander the Great at Alexandria in Arachosia (Old Kandahar). *ZPE* XVI, 1984, 145-147. //ITT VALAMI ELÍRÁS VAN! KIZÁRT DOLOG, HOGY A ZPE 1984-es egyik száma még 56., az 1985. akármelyik száma már 60. legyen!//

[26] Peek, W., Hellenistisches Weihgedicht aus Baktrien. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 60, 1985, 76.

felajánló neve és a polgárokra való utalás között egy isten mellékneve szerepelt volna a város neve helyett.[27]

A felirat tehát minden valószínűség szerint egy Arachósia területén épült Alexandria nevű városból származik. Strabónnál a következőket olvashatjuk: „Arachosia … Ariané egyik része Ariané városai: Artakaéna, Alexandreia és Achaia, melyeket alapítóikról neveztek el."[28] A városok fekvéséről semmi továbbit nem árul el. Isidóros Charax egy Alexandropolis[29] nevű városról tud Arachósiában az Arachótos folyó partján. Az említett település földrajzi meghatározása megfelel Kandahar földrajzi helyzetének, ugyanis Kandahar városa az Arghandab (= Arachótos) s a vele párhuzamos Tarnak folyók közt helyezkedik el. Mivel hellénisztikus kori, városi jellegű településre utaló régészeti leletek Arachósiában csak Kandahar város területén kerültek elő, a Strabón által említett Alexandria is ide lokalizálható. Tudjuk, hogy Antigonos az Eumenéshez pártolt katonáinak egy részét Arachósia *satrapés*ének, Sibyrtiosnak adta át, míg a többieket a nehezen védhető határterületekre osztotta be szolgálatra. Bár Polyainos[30] azt állítja, hogy „valamennyien gyorsan eltűntek", nem zárható ki annak lehetősége, hogy akadtak túlélők, akik Arachósiában telepedtek le, és az ottani görög-makedón alapítású város lakosságának létszámát növelték. A város rendkívül előnyös földrajzi helyzete alapján érthető, hogy Kandahar az Achaimenida-kor óta frekventált terület volt.

Asóka feliratai

Ó-Kandahar területén az indiai uralkodónak, Asókának (Kr.e. 268–233) három görög nyelvű ediktuma maradt fenn. Az egyik, melyet arameus fordítás is kísért, az antik város bejáratánál, a Kaitul-hegy lábánál egy sziklablokkba volt bevésve.[31] Az ediktum görög szövege magyar fordításban így hangzik:

„Tíz év eltelt, Piodassés király
kinyilatkoztatta a jámborság tanát az embereknek; ettől kezdve
az embereket jámborabbakká tette, és minden prosperál az egész világon.
És a király tartózkodik minden élőlény megölésétől, és más férfiak,
akik a király vadászai és halászai, lemondtak
a vadászatról. És ha valaki mértéktelen volt, szakított
mértéktelenségével, amint képes volt rá, és engedelmeskedve

[27] A felirat meglehetősen szabad angol fordításából egyszerűen kihagyja ezt a szót Holt, F. L., *The Lost World of the Golden King*. Berkeley – Los Angeles – London, 2012, 132.

[28] Strabón XI. 1,10 C 516.

[29] *Mansiones Parthicae* 19. Az Arachótos folyó a mai Arghandab, a Helmand baloldali mellékfolyója.

[30] Polyainos, IV. 6,15.

[31] Canali De Rossi, *Iscrizioni* no. 290.

atyjának, anyjának és az öregeknek, így járva el minden alkalommal,
a jövőben jobban és boldogabban fognak élni."

(A szerző fordítása)

Piodassés az óind Piyadasi görög változata, jelentése a „Barátságos tekintetű", Asóka így nevezte saját magát. A tíz év pedig Asóka addig eltelt uralkodási éveit jelöli. Tehát a felirat Kr.e. 259/258-ra datálható. Az a tény, hogy a görög szöveg mellé egy arameus fordítást is elhelyeztek, azt jelzi, hogy az arameus nyelv használata az óperzsa korszak maradványaként továbbélt Arachósiában. Két, hasonló tartalmú görög nyelvű ediktum is fennmaradt, az ezeket tartalmazó mészkőlap eredetileg egy nagyobb épület falára lehetett rögzítve.[32] Ó-Kandahar görög közössége fogékony lehetett Asóka tanaira, ha a feliratok állítói érdemesnek tartották ezeket a szövegeket a város több pontján is megörökíteni. Az ediktumok nem szó szerinti fordítások, hanem kifejezetten a görög közösségek számára megfogalmazott szövegek, melyek figyelembe veszik a görög gondolkodásmód sajátosságait és fogalmi rendszerét. Egyébként tudomásunk szerint Kandahar volt a legnyugatibb pont, ameddig Asóka tanai írott formában eljutottak.

Az utóbbi években az ókori Arachosia történetének egy különös figyelmet érdemlő dokumentuma vált ismertté: a görög műveltséggel rendelkező, indiai kereskedő, Sóphytos sírfelirata.[33]

Sóphytos sírfelirata

Sóphytos sírköve, melyen felül az áll, hogy „Sóphytos sztéléje", tulajdonképpen nem nevezhető sztélének, minthogy egy mészkőlapról van szó, amely nem magában állt, hanem valamilyen vakolatos felületre erősítették.[34] A kő, mely ma magángyűjteményben van, a megtaláló állítása szerint Kandahar város környékéről származik. A kőlap kidolgozása és méretei is ezt látszanak igazolni, ugyanis hasonló mészkőlapon maradt fenn Ó-Kandaharban Asóka király két ediktumának görög nyelvű parafrázisa.[35] A Sóphytos sírkövén olvasható felirat pontosan nem datálható,

[32] Canali De Rossi, F., *Iscrizioni* no. 291 és 292.

[33] Bernard P., Pinault, G.-J., Rougemont, G., Deux nouvelles inscriptions grecques de l'Asie centrale. *Journal des savants*. 2004, Nº 2. 227-356. G. Rougemont filológiai szempontból vizsgálta a szöveget, G.-J. Pinault, az ind nyelv szakértője a személynevek eredetével foglalkozott, P. Bernard pedig a történeti háttér felvázolására tett kísérletet.

[34] Rougemont, Deux nouvelles inscriptions grecques 237.

[35] „Parmi tous les éléments qui semblent confirmer ce qui nous a été dit sur la découverte à Kandahar de l'inscription figurent les caractères techniques du bloc. La pierre inscrite se presente comme un carreau de calcaire d'un blanc grisâtre, à grain très serré, prêsque cristallin, sans trace de scellement, convenablement dressé sur ses quatre côtès mais simplement dégrossi à l'arrière, et qui était visiblement destiné à être plaqué contre une maçonnerie de briques crues (cf. fig. 2). Ces caractères techniques se retrouvent sur une autre pierre de dimensions voisines provenant également de

de a betűformák alapján a Kr.e. 2. századra tehető.[36] A szöveg egy epigramma, melyet minden valószínűség szerint maga a halott írt még életében, hogy küzdelmes életét példának állítsa az utódok elé. A sorok első betűit összeolvasva a következő görög szöveget kapjuk:

ΔΙΑ ΣΩΦΥΤΟΥ ΤΟΥ ΝΑΡΑΤΟΥ

„Sóphytos, Naratos fia által." Ez az *akrostichon* arra utalhat, hogy Sóphytos maga írta az epigrammát.[37] A szöveg lényegében egy önéletrajz, melyből kiderül, hogy Sóphytos gazdag és tekintélyes család sarjaként látta meg a napvilágot, de valamilyen okból kifolyólag még kisgyermekként elvesztette családját és vagyonát. Azonban nem csüggedt el, tanulmányozta Hekatos (Apollón) és a múzsák művészetét, és elsajátított más „bölcsesség"-et (*sóphrosyné*) is. Majd kereskedőnek állt, és elhatározta, hogy addig nem tér haza, míg nem szerez nagy vagyont, hogy családja tekintélyét visszaszerezze, és az ősök lerombolt síremlékét újra felállítsa. Sóphytos büszke görög műveltségére, sőt mi több, hellénizált nemzetségnevet használ, amikor egy helyen, az *akrostichon* szóhasználatától eltérően, Naratidésnek mondja magát.

A Sóphytos, illetve a korábban *Sóphytés alakban rekonstruált név a sírkő közzététele előtt sem volt ismeretlen az ókortörténészek számára. Birtokos esete ΣΩΦΥΤΟΥ alakban hellénisztikus kori, baktriai pénzeken korábban is olvasható volt.[38] Az athéni standard szerint készült pénzek a Hindukustól északra fekvő területeken voltak forgalomban, a pénzverde, ahol ezek az érmék készültek, egyelőre ismeretlen.[39] Az előlapon ábrázolt portré stílusa alapján Bopearacchi Sóphytos pénzérméit az I. Seleukos hadjáratát követő időszakra datálta.[40] A görög szerzők-

Kandahar, sur laquelle avait été gravée, vers le milieu du IIIe siècle, une paraphrase en grec de deux des édits de l'empereur maurya Asoka: épigramme de Sôphytos 62 x 62 cm, ep. 12 cm; inscription d' Asoka 69 x 45 cm, ep. 12-13 cm." – írja BERNARD. (Deux nouvelles inscriptions grecques 264.).

36 ROUGEMONT, Deux nouvelles inscriptions grecques 236.

37 Quoi qu'il en soit, nous considerons comme improbable que Sôphytos, déjà identifié en toutes lettres dans le poème à la fois comme defunt et comme commanditaire de la stèle, et vante dans ce même poème pour sa culture poétique grecque, ait utilisé l'acrostiche pour autre chose que pour se désigner lui-même, en outre, comme l'auteur du poème. S'il en est bien ainsi, Sôphytos pouvait être fier de sa maitrise." – állapítja meg ROUGEMONT. (Deux nouvelles inscriptions grecqes 240.).

38 GRAINGER, J. D., *A Seleukid Prosopography and Gazetter*. Leiden – New York – Köln, 1997, 667. HOLT, F. L., *Thundering Zeus. The Making of Hellenistic Bactria*. Berkeley – Los Angeles – London, 1999, 36, 96-97.

39 Ezzel kapcsolatban írja BERNARD: „Il se trouve que la Délégation archéologique française en Afghanistan, aujourd'hui reconstituée sous la direction de R. Besenval, s'apprête à entreprendre des sondages au Tepe Zargaran de Bactres, où sont apparus récemment des vestiges architecturaux d'époque grecque: on peut espérer que ces fouilles auront beaucoup à nous dire sur l'activité de l'atelier monétaire de Bactres." (Deux nouvelles inscriptions grecques 316.)

40 BOPEARACHI, O., Sophytes, the Enigmatic Ruler, *Nomismatika Khronika* 15, 1996, 19-32. Egy új lelet: UŐ, Royaumes grecs en Afghanistan. Nouvelles données, in *L'art d'Afghanistan de la préhistoire à nos jours*, CERDAF, *Actes d'une Journée d'étude,* UNESCO, 11th March 2005, Paris, 2005, 60-2. A korábbi

nél Sópeithés, a latin szerzőknél Sophites alakban előforduló név ugyanennek az idegen eredetű személynévnek a görög, illetve latin átírása, de kronológiai okokból kifolyólag nem kétséges, hogy a Sóphytos felirat szerzőjének semmi köze az antik forrásokban említett személy(ek)hez. Strabón a makedón hódítás korában egy Sópeithés nevű indiai *nomarchés*t említ, akinek a tartománya valahol az Akesinés-folyó (Chenab) környékén volt.[41] Diodóros *basileus*nak, királynak titulálja Sópeithést, aki baráti viszonyt alakított ki a makedón uralkodóval, III. Alexandrosszal.[42] Arrianos Héphaistión előnyomulásával kapcsolatban a Hydaspés-folyó (Jhelum) bal partján említi Sópeithés királyságát (*basileia*).[43] Curtius Rufus[44] hasonló összefüggésben Sophites királyságáról (*regnum*) beszél, magát az uralkodót *rex Indus*nak nevezi, aki fényes külsőségek között fogadta Alexandrost.

A Sóphytos név nyilvánvalóan nem görög. S. Levi egy 1890-ben megjelent cikkében a név ind eredete mellett foglalt állást, az általa javasolt etymológia azonban nem vált elfogadottá.[45] Whitehead szerint Sóphytos egy iráni *satrapés* volt, aki az achaimenida birodalom összeomlása után függetlenítette magát. Ezt a feltevést Narain is elfogadta.

Paul Bernard visszatért az ind eredet feltevéséhez, de egy, a Léviétől eltérő etimológia mellett érvelt, és a Sóphytos névben az ind Subhûti görög ekvivalensét látta. A Subbhûti kifejezés sokszor előfordul a buddhista legendákban, eredetileg nőnemű elvont fogalom, jelentése „kedvező helyzet, prosperitás", de korán megjelenik férfinévként is.[46]

portrékon a sisak fülvédőjén madárszárny látható, az új vereten Sóphytos a görögökére emlékeztető, taréjos sisakot visel. Forrás: http://www.flickr.com/photos/antiquitiesproject/5495637271. Utolsó megtekintés: 2012. nov. 28.

41 Strabón XV. 1,30-31 C 699-700.

42 Diod. XVII. 91,7-92,1.

43 Arrian. *Anab*. VI. 2,2-3.

44 Curtius, *Alex*. IX. 1,12-35. vö. Iustinus XII. 8,10.

45 Ezzel kapcsolatban jegyzi meg Pinault: „Pour rappeler le point essentiel de l'analyse de S. Lévi, Σωφύτης porterait le nom de son royaume, Saubhûta, et ce nom de pays serait tiré, d'après la règle de dérivation en question (suffixation thématique et allongement de la voyelle de la première syllabe), du substantif skr. subhûta- «bien-être, prospérité». Les points faibles de ce scénario sont les suivants: 1) le pays nommé Saubhûta n'est pas connu par ailleurs, ni sous cette forme, ni sous une forme proche; 2) la forme skr. saubhûta- elle-même n'est connue que par la littérature grammaticale, et en particulier par le lexique auxiliaire (Ganapâtha) de la grammaire de Panini, où le mot figure pour illustrer cette règle de dérivation des toponymes." (Deux nouvelles inscriptions grecques 250.)

46 Whitehead, R. B. (The Eastern Satrap Sophytes, *Numismatic Chronicle*, 1943, 60-72.) és Narain, A. K. (Some interesting coins of Sophytes and the problem of his identification. *Journal of Numismatic Society of India* XI/2, 1949, 93-99.) véleményét idézi P. Bernard, majd hozzáteszi: „J'adhérai moi-même à l'interprétation de Whitehead lorsque je publiai les monnaies d'Aï Khanoum, mais, dans un repentir de dernière minute, je marquai ma préférence pour une étymologie indienne, plus simple et plus réaliste, que celle de S. Lévi en alléguant que le nom Subhûti était bien attesté dans la tradition bouddhique." Bernard, Deux nouvelles inscriptions grecques 263.

Sóphytos apja, Naratos Pignault szerint eredetileg a szanszkrit Nârada nevet viselhette.[47]

Sóphytos tehát egy hellénizálódó indiai nemzetség tagja lehetett. Amit magáról elmond, egyértelműen ezt tanúsítja. Sírepigrammája nagy mesterségbeli tudásról árulkodik, a formai tökéletesség mellett a görög nyelv és irodalom széles körű ismeretét feltételezi. Sokszor olyan kifejezéseket használ, amelyeket a klasszikus görög szerzőknél is csak ritkán olvashatunk.[48]

Sóphytos önvallomásában nem említi, hogy szülőföldjére visszatérve politikai szerepet vállalt volna. Felettébb kérdéses az is, vajon rokoni szálak fűzték-e névrokonaihoz, az Alexandrost vendégül látó indiai Sópeithéshez, avagy a pénzverési joggal rendelkező, arachósiai Sóphytoshoz. Ha mégis, felvetődik a kérdés, hogyan kerülhetett a család Arachósiába. Minthogy Arachósia Kr.e. 305-től kezdve az indiai Maurya dinasztia fennhatósága alá tartozott, a kedvező természeti adottságokban[49] bővelkedő tartomány indiai bevándorlók számára is vonzóvá és könnyen elérhetővé válhatott.

Tudjuk, hogy III. Antiochos Kr.e. 206-ban egy háborús konfliktus után szerződést köt Euthydémos baktriai királlyal, lányát pedig eljegyzi a fiatal Démétriosszal.[50] Ezt követően kezdődik meg a baktriai uralkodók terjeszkedése kelet felé. Démétrios valószínűleg még apja életében ellenőrzése alá vonja Arachósiát, mely addig az indiai Maurya dinasztia fennhatósága alatt állt, és behatol az indiai tartományokba. A Maurya dinasztia kihalását követő zűrzavarban ellenőrizetlenül marad a Khyber hágó, Démétrios seregei ettől kezdve zavartalanul vonulhatnak be az indiai tartományokba, ahol Démétrios Kr.e. 180 táján megalapítja az indo-görög királyságot. A hatalomváltással járó politikai-társadalmi konfliktusok idézhettek elő olyan körülményeket, melyek Sóphytos tekintélyes ősökkel bíró családjának tragédiájához vezethettek. Bizonyára akadtak sorstársai is.

Mint Sóphytos és Aristónax fiának példája mutatja, a görög szellemiség az indiai fennhatóság ellenére is meggyökeresedett Arachósiában, amely adott esetben nem csupán műveltséget adott, hanem erőt is a nehézségek elviseléséhez. E szellemiség továbbélésének beszédes bizonyítékai az idézett feliratok, amelyek jól szemléltetik a hellénizálódás folyamatának egyik helyi változatát, és azt a tényt, hogy e szellemiség ápolása görög polgárok és hellénizált bennszülöttek közös műve volt.

[47] Par conséquent, cette explication alternative de gr. Ναράτος à partir de skr. Nârada, qui est en accord avec les données de l'onomastique et de la phonétique indienne, ne crée pas de problèmes internes au grec: le nom transposé en grec n'a pas donné lieu à une réinterprétation en termes grecs, à la différence du cas de skr. Subhûti. – állapítja meg Pignault (Deux nouvelles inscriptions grecques 255.)

[48] Rougemont, Deux nouvelles inscriptions grecqes 242-243.

[49] Strabón, XI. 10, 1 C 516. Aristotelés, *Historia animalium* 499a 4.

[50] Polybios, XI. 34,8-12.

Dolores Hegyi: Die Denkmäler des Hellenismus in der mittelasiatischen Arachosien

Die hellenistische Stadt, die um die Zitadelle der heutigen Kandahar angelegt wurde, war die Fortsetzung einer achämenidischen Militärbasis. Die Bewohner der Stadt, die aller Wahrscheinlichkeit nach mit der arachosischen Alexandrien zu identifizieren ist, hatten griechische Bürgerrecht und pflegten den Kult ihrer Götter in einem griechischen Hain (temenos). *Die Inschriften bezeugen, daß das Weiterleben des griechischen Geistes nicht nur den Griechen, sondern auch den hellenisierten Eingebohrenen zu danken ist. Der Name eines vornehmen Stadtbürgers, Aristonax, der auf dem europäischen griechischen Sprachgebiet nicht vorkommt, verweist darauf, daß Aristonax' Familie aus einer ostgriechischen Polis oder aus der Insel Kypros stammt.*

SÁRKÖZY MIKLÓS

Neveléselmélet és nevelésideál a későszászánida Iránban

A Xusraw ī Kawādān ud rēdag-ē adatai *(fordítás és kommentár)*

Bevezetés

A szászánida Irán (Kr.u. 3-7. század) szellemi hagyatékának, a pehlevi irodalomnak túlnyomó része vallási karakterű, ezek a zoroasztriánus egyház tanításait összegzik. A művek nagy része a szászánida kor alkonyán, illetve az iszlám első századaiban kerülhettek lejegyzésre. Viszonylag kései leírásuk oka az iráni kulturális hagyományra olyannyira jellemző oralitáshoz való ragaszkodás volt, amelyben az írásbeliség nem vagy alig játszott szerepet. A lejegyzett és ránk maradt alkotások nagy többsége vallási szövegekből áll, erősen apologetikus éllel, a zoroasztriánus teológia és liturgia fokozott betartására ösztönözve olvasóit. Ezen nem csodálkozhatunk, hiszen a későszászánida kori zoroasztriánus egyházi irodalmi *corpus* részben kényszer hatására született meg. Más nagy térítő vallások, mint a kereszténység, a manicheizmus és később az iszlám, kezdetektől fogva nagy hangsúlyt fektettek az írásbeliségre. Az írásbeliség térítő, ezen egyházak térítő szándékait hatékonyan támogató eszköz volt; e téren a zoroasztriánus egyház feltétlen hátrányban volt egészen a Kr. u. 6. századig.

A részben külső ösztönzés hatására írásba foglalt és fennmaradt zoroasztriánus könyvek nagy többsége tehát tartalmát tekintve vallási karakterű. A külső tényezők mellett a pehlevi szövegek vallásos jellegét az a tény is erősítette, hogy a Szászánida Birodalomban a kulturális élet irányítása a birodalom kezdeteitől annak bukásáig a zoroasztriánus egyház monopóliuma volt és maradt.

Ezzel együtt nem vallási művek is lejegyzésre kerültek e korban, ám az ilyen alkotások többségükben szintén magukon hordozták a zoroasztriánus egyházi kultúra jegyeit, vagy legalábbis tartalmi téren nem kerülhették meg a korabeli zoroasztriánus egyház ellenőrző mechanizmusait. Mivel az írnokok többsége szintén az egyházhoz tartozott, ezért – ha máskor nem – a végső leírásukkor kerülhettek bele olyan elemek, amelyek eme műveket – bármilyen világiasak is voltak – zoroasztriánus szempontból legitimálták.

A *Xusraw ī Kawādān ud rēdag-ē* (‘*Kawād fia Xusraw és egy apród*’, továbbiakban XKR) című középperzsa traktátussal korábbi, az Orpheus Noster 2010/1. számában megjelent tanulmányunkban részletesen foglalkoztunk. Kutatástörténetét, filológiai problémáit részletesen bemutattuk.[1] Ez a viszonylag rövid szöveg a

[1] SÁRKÖZY M. A perzsa király asztalánál – étellista a későszászánida Iránból, *Orpheus Noster* II. évf. 1. sz. 2010. 93-112.

késősszászánida udvari kultúra gazdag kincsesbányája, mely bővelkedik máshonnan nem ismert részletetekben és *hapax legomenon* kifejezésekben. Ez részben megnehezíti interpretációját is, mégis vitathatatlan a szöveg jelentősége és egyben népszerűsége a későókorban és a koraközépkorban, ezt több muszlim kori fordítása, interpretációja is bizonyítja. Meglehetősen sok elemből álló szövegünk ekként átmeneti, összekötő helyet foglal el a késősszászánida és a koraiszlámkori Irán művelődése között. Bizonyos fejezetei inkább az iszlám előtti Iránhoz kötődnek, más részletei már inkább a koraiszlám műveltség eszményét vetítik előre. E kettősség fokozottan érvényes a mostani tanulmányban vizsgálandó nevelési fejezetre.

Korábbi tanulmányunkban a szöveg filológiai sajátosságai mellett annak gasztronómiai fejezeteit elemeztük.[2] Mostani írásunkban a XKR elején található fejezeteket fordítjuk és kommentáljuk. A traktátus e része szorosabb egységet alkot, és elkülönül a többi résztől, ami arra utal, hogy az egész szöveg eredetileg talán több munkából lett összedolgozva. A most bemutatandó bevezető részek a szászánida neveléselmélet kérdéseivel foglalkoznak, és a királlyal, Xusrawval az udvari életről fiktív párbeszédet folytató apród oktatásának részleteit írják le. A XKR e fejezete három alfejezetre oszlik. Az első az apród egyházi iskolai tanulmányait mutatja be, és tartalmában erős zoroasztriánus hatást tükröz. A második fejezetben az apród testi képzettségéről, vadászati erényekben, harci sportokban mutatott kiválóságáról olvashatunk, a harmadik fejezetben a világi szórakozásokban, társasjátékokban, csillagászatban, zenében való jártasságáról beszél. E fejezetek tehát a késősszászánida kori középperzsa *frahang* 'műveltség, etikett' fogalmába tartozó ismereteket, azoknak a nevelésben betöltött szerepét tárták elé olvasóiknak, hallgatóiknak.[3]

3. Az apród zoroasztriánus vallási tanulmányainak felsorolása (8-10.)

8. Pad hangām ō frahangestān kardan būd hēm, u-m pad frahang kardan saxt awistāft hem.
9. U-m Yašt ud Hādōxt ud Bayān Yasn ud Widēwdād hērbēdīhā warm, gyāg gyāg zand niyōxsīd ēstād.
10. U-m dibīrīh ōwōn kū xūb-nibēg ud ray-nibēg bārīk-dānisn, kāmak-kār angust ud frazānīg saxwan hēm.

Fordítás:
8. Idővel iskolai tanulmányokba fogtam, és a tanulásban igen szorgalmas voltam.
9. És a Yaštot és a Hādōxtot és a Bayān Yasnot és a Widēwdādot kívülről megtanultam egy hērbed módjára, a Zandot fejezetről fejezetre hallgatva betanultam.

[2] Sárközy 2010.

[3] A párthus és szászánida kori nevelésről a legújabb összefoglalás: Tafazzulī, A. 'Education' *Encyclopaedia Iranica*, Online Edition, 15 December 1997 (Updated 9 December 2011), available at http://www.iranicaonline.org/articles/education-ii

10. És az írástudományom olyan, hogy jól és gyorsan író és kifinomult tudású, munkára vágyó, képzett és beszédben (retorikában) jártas vagyok.[4]

A XKR első nevelésről szóló része két részre osztható. Mindkét rész amilyen tömör, olyan informatív is egyben. Az egyik a vallásos irodalmi oktatás elemeit, a másik pedig a világi írnokságra való felkészülés oktatási típusait mutatja be az olvasónak.

Az első részben az apród felsorolja azokat az alapvető zoroasztriánus könyveket, amelyeket kívülről tudnia kell. A XKR szerint a *Yašt*, a *Hādōxt*[5]*, a Bayān Yašt vagy (Yasn)*[6] *és a Widēwdād*, mint a legfontosabb zoroasztriánus vallási könyvek közé tartozó alkotások szövegeinek ismerete képezte a vallási tanulmányok gerincét. Eme szövegek egy része máig ismert vagy legalábbis a *Dēnkart* elhíresült katalógusában fennmaradt az emléke, amely a 21 *nask*-ból, iratból álló egykori avesztai kánont tartalmazza, és a XKR is megerősíti, hogy ismeretük meghatározó a későókorban és a koraközépkori művelt zoroasztriánusok között.

Az apród által felsorolt, kötelezően ismerendő szövegek közül mára a *Bayān-Yasn* (vagy *Bayān Yašt*) teljesen elveszett, a *Hādōxt* (*nask*) pedig csak töredékeiben ismert. Azonban mindkettő fontos szerepet játszhatott a későszászánida zoroasztriánus teológiában. A *Bayān nask*, ahogy címe is jelzi (*'Istenek könyve'*) a zoroasztriánus mitológia jelentősebb istenségeit dicsőíthette. A mára szintén elveszett *Hādōxt nask* (*'Iratok könyve'*) máig nem tisztázott értelmű avesztai szövegekből állt, vélhetően purifikációs vagy misztikus karaktere lehetett a ránkmaradt gyér információk alapján.

A másik két avesztai szöveg szerencsére jobban ismert, mivel mindkettő fennmaradt. A *Yašt* ('Himnusz') a mindennapi a régi indoiráni istenekhez szóló archaikus himnuszok Avesztában fennmaradt gyűjteménye. A *Widēwdād* ('A démonok elleni törvény') pedig mágikus, rontásellenes szövegeket tartalmaz, és szintén teljes egészében maradt ránk. E négy fenti szöveg említése azért is érdekes, mert akár a Kr.u. 6. század előtti periódusra is utalhat, mielőtt az Aveszta egyes fejezeteit végle-

[4] A szöveg legújabb kiadása a TITUS (*Thesaurus Indogermanischer Text- und Sprachmaterialen*) program keretében készült el. Ez az első online verziója a szövegnek, amely kizárólag az interneten olvasható. A szöveget C. Cereti szerkesztette. A szerkesztés során egyrészt az 1913-as kiadást vették figyelembe, de egyben Sacīd cUrīān néhány évvel korábbi kiadását is. Az online szöveg tartalmazza az eredeti pehlevi szövegeket és azok egy újabb transzkripcióját (TITUS 1998- 2000). *Thesaurus Indogermanischer Text- und Sprachmaterialen* (*TITUS*), *Corpus of Pahlavi texts,* On the Basis of the Edition by Jamaspji Dastur Minocherji Jamasp Asana, Pahlavi Texts [reedited with] Transcription [and] Translation [by] Said Orian, Tehran 1992., entered by J. Gippert, Frankfurt 1997; Corrections and Improvements by Carlo Cereti, Vienna 1997, TITUS Version by Jost Gippert, Frankfurt am Main; 28.2. 1998/22.6. 1998/26.9. 1999/ 1.6.2000. http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/iran/miran/mpers/jamasp/jamas.htm.

[5] Kellens, J. 'Hādōxt Nask' *Encyclopaedia Iranica*, Online Edition, 15 December 2002, available at http://www.iranicaonline.org/articles/hadoxt-nask

[6] Skjaervø, P. O. 'Bagān Yašt' *Encyclopaedia Iranica*, Online Edition, 22 August 2011, available at http://www.iranicaonline.org/articles/bagan-yast-1-one-of-the-dadig-legal-nasks-of-the-avesta-2-name-of-y

gesen írásba foglalták volna. Miért gondolhatjuk ezt? Azért, mert figyelemreméltó, hogy az apród a XKR-ben nem említi az Avesztát, csak annak egyes fejezeteiről szól, egyáltalán nem is használva az Aveszta kifejezést, ami a Kr.u. 6. század előtti Aveszta-kanonizáció előtti korszakra utalhat. Ahogy az Orpheus Noster 2010/1. számába írt korábbi tanulmányunkban utaltunk rá, a XKR számos régebbi tradíciót őrzött meg, olvasztott magába – a nevelési fejezetek vizsgálata több ponton feltétlenül ezt a vélekedésünket erősíti meg.

A valláserkölcsi normák és az ehhez kötődő szövegek ismeretét taglaló részlet mellett vegyük szemügyre a szöveg folytatását.

A következő rész is szintén nagyon fontos a szászánida kori nevelés történetében. Itt ugyanis az írnokréteg képzési formáiról nyerhetünk ismereteket. Elsőként az írásismeret kerül előtérbe. A szövegben előforduló *xūb-nibēg* (‘*jól író*’) és *raynibēg* (‘*gyorsan író*’) terminusoknak megtalálhatjuk a pontos újperzsa megfelelőit a *xušnivīs* és a *tundnivīs* terminusokban[7]. Az írás ismerete és a kalligráfia elsősorban a kancelláriai gyakorlat szempontjából voltak fontosak. Ugyanezt említi meg 1000 körül Firdausī a *Šāhnāma*-ban is. Firdausī szerint az írnoknak képzettnek kellett lennie a kalligráfiában, képesnek kell lennie a rövid, de elegáns sorok írására, mentálisan kiegyensúlyozott, művelt, kitartó, türelmes, igazságos, alázatos, megvesztegethetetlen, absztinens és kedves is kell hogy legyen.[8] A levélírás ismeretének, stilisztikai fordulatainak kifinomultságának fontosságát megerősíti egy másik rövid pehlevi traktátus, az *Abar ēwēnag ī nāmag nibēsišnīh*, (*’A levélírás módjáról’*) című szöveg is, amely szintén a kevés fennmaradt belletrisztikus szöveg egyike a középperzsa irodalomban.

A szászánida kor kulturális örökségének e része, a kancelláriai gyakorlat továbbélése jobban kitapintható a későbbi iszlám kori hasonló munkákban a korábban látott zoroasztriánus vallási munkáknál. Ez nem kis részben az arab hódítást túlélő és az új hódítók szolgálatában ismereteit kamatoztató szászánida *dibīr* írnokrétegnek is köszönhető. Ez a réteg, mely végig fontos szerepet játszott a szászánida államban és a társadalmi hierarchiában, a papság és a világi arisztokrácia mellett harmadik osztályként nagy elismertségre tett szert, nagyrészt sikeresen átvészelte az arab hódítást, és megőrizte szerepét az adminisztrációs hagyományokkal nem rendelkező arab hódítók szolgálatába szegődve. Az iráni adminisztrátorok különösen nagy szerepet játszottak az ᶜAbbāsidák hatalomra jutásában és udvari kultúrájában. Ugyanez a társadalmi csoport ihlető közegként befolyását megőrizve erős hatást gyakorolt a 10. századtól megszülető klasszikus perzsa irodalomra is. A szászánida hatásokat az írnokok szerepére vonatkozva könnyen észrevehetjük a 11. század végén született, az udvari etikettről szóló híres munkában, a *Qābūsnāma*-ban is.

[7] Monchi-Zadeh, D. *Xusrōv ī Kavātān ut rētak,* Pahlavi text, Transcription and Translation, *Monumentum Georg Morgenstierne, Acta Iranica* 3, vol. II. Leiden 1984. 64. 10.j

[8] A szerző fordítása, l. Khalegi-Motlagh, Dj.: Adab in Persian Literature, *Encyclopaedia Iranica*, vol.I., E. Yahrshater (ed.), London, Boston and Henley 1985. 440.

A *Qābūsnāma* szerint „*Hogyha írnok leszel és a szépírást (kalligráfia) birtoklod, szükséges, hogy a beszédben erős légy, és az írásban szokj hozzá a szorgalomhoz, és a sok íráshoz szintén szokjál hozzá, hogy a lehető legképzettebb legyél benne.*" [9]

A *Qābūsnāma* az írnok személyiségének jegyeit is felvázolja: „*És az írnokság lényege az, hogy mindig a Felség közelében tartózkodj, és a korábbi munkát eszedben tartsd, éles elméjű legyél, és ne feledékeny, hanem jól informált, és minden munkáról feljegyzést készíts, arról is, amit neked parancsolnak, és arról is, amit nem. A dīwān összes tagjának helyzetéről informált legyél, és az összes bölcs munkáiról tudjál, és (titkos módon) gyűjts információkat, és minden módon értelmezd a bölcsek (dolgait), és hogyha egyszer nem sikerül megtenned, más alkalommal sikerülnie kell, a titkot pedig senkinek se mondd el, legfeljebb ha elkerülhetetlen*".[10]

A *Qābūsnāma* szövege sok hasonlóságot mutat a *Šāhnāma* által megemlített erényekkel. Az írnok rangjának rendkívül magas respektusa bontakozik ki előttünk. A szászánida korral kapcsolatban ismert, hogy az írnokok rendkívül előkelő, elismert csoportnak számítottak a szászánida udvarban, mindez pedig szintén segít megértetni, hogy miért is helyeztek az írás elsajátításra ilyen nagy hangsúlyt, és miért voltak ilyen magas erkölcsi elvárások az írnokréteggel szemben.

Nem kevésbé érdekes, hogy az ékesszólás is milyen előkelő helyen szerepel a pehlevi szöveg által megemlített tantárgyak között! Erre vonatkozóan szintén a *Šāhnāma*-ban találni fontos adalékokat, melyek ugyanúgy relevánsak lehettek a késősszászánida és a korai iszlám periódusban.

Ezzel kapcsolatban a *Šāhnāma* több ismérvet is felsorol, ezek egyike, hogy a beszéd minél rövidebb és magvasabb legyen („*Másodjára így szólt a fénylelkű: az, ki röviden szól, sok értelemmel szóljon*", 41. 1119.)[11].

Egy másik fontos alapelv volt a *Šāhnāma* szerint, hogy a szöveg ne legyen bonyolult, nyakatekert („*rövid szavakat szólj, és nyakatekertet ne mondj, a nyers beszédet ne ékesítsed színnel és illattal*". 41. 1552)[12].

A *Šāhnāma* ezeken túl megfogalmaz elvárásokat a szónoklási technikát illetőleg is, amelyeket az alábbiakban összegezhetjük: 1. a szavaknak jóindulatúaknak kell lenniük, hogy ne okozzanak fájdalmat a hallgatóknak. 2. A szavakat mértékkel kell használni 3. A beszélő az a megfelelő alkalomkor nyilatkozzon meg és gyors észjárású legyen. 4. Érdekesség, hogy a *Šāhnāma* szerint az elmondandó történet, akár új, akár régi eseményről essék is szó, mindig versbe szedett legyen. Ilyen esetben a szöveg a '*payvasta*' ('rendszeres, rendszerezett') kifejezést használja szemben a '*parākanda*' ('rendezetlen, szétszórt') kifejezéssel („*versbeszedve beszéld el a szétszórtat, rendszerezetten, úgy, mint kövér gyöngyszemet*" 41. 3561.).[13]

[9] UnSur al-Macālā Kaikāwūs b. Iskandar b. Qābūs b. Vušmgīr b. Zīār: *Qābusnāma,* ed. Gh. Yūsufī, Teherán 1378/2000. 39.§. 208a. A szerző fordítása.

[10] 39.§. 213. A szerző fordítása.

[11] A szerző fordítása

[12] A szerző fordítása

[13] A szerző fordítása, l. Khalegi-Motlagh 440.

Mindezek alapján a szászánida kori retorikai gyakorlat komoly hagyományaira következtethetünk, amelyről azonban meglehetősen kevés egykorú adalék maradt fönn. Ezek egyik apró eleme a XKR utalása, amelynek igazi értelmét a *Šāhnāma*-ban található részletek adják talán meg. E tanulmány keretein túlmutat a kérdés, hogy hatással lehetett-e az arab retorika elméletére és kialakulására a maga korában valószínűleg igen fejlett középperzsa ékesszólás.

E fejezet végén érdemes megvizsgálni az oktatási módszertanát, mivel a XKR szövege több helyen utal a tanulás és tanítás orális jellegére, a „*fejezetről fejezetre hallgatva betanultam* (*u-m…gyāg gyāg niyōxsīd ēstād*)", valójában a szent szövegek memoriter ismeretét jelentette, amely állítás némi fényt vet a kor tanulási technikájára is.

Vélhetően egyszerű tanulási módszerekről volt itt szó, a tanítványoknak nemigen volt egyéb dolga, mint a hērbednek, a nevelő papnak utánamondani a bemagolandó szöveget a *frahangestānban* magyarul a 'műveltség helyén' vagyis a szászánida udvari iskolában. Az ókori Keletről jól ismert egyszerű tanítási metódusról van szó, amely módszer több ezer éves példákkal büszkélkedhetett már a szászánida kor előttről is. Ide kapcsolódik az *Abdīh ī Sāgīhīh ī Sīstān* ('*Sīstān csodái és nevezetességei*') rövidebb pehlevi szöveg közlése is, hogy egy ifjúnak már tizenötéves korában kívülről kellett tudnia a *Bayān Naskot.*[14] *Mindez szorosan egybekapcsolódik a XKR szövegének mind az egyházi tanulmányok tartalmára, mind pedig a metódusára vonatkozó közlésével.*

A XKR szövege megőrizte a szászánida kori iskola elnevezését is, ez a frahangestān volt, magyarul a 'műveltség háza'. A középperzsa irodalomban még két terminust ismerünk ezek mellett az oktatási intézményekre. Az egyik a *dibīrestān* volt ('írnokok háza'), ez az intézmény vélhetően a szászánida adminsztrátori réteg képzéséhez járult hozzá, emellett fennmaradt a *hērbedestān,* vagyis a 'tanító papok háza' terminus is, ebben az intézményben minden bizonnyal a zoroasztriánus klérus oktatással foglalkozó tagjait képezhették.[15]

Érdekes és kevéssé megoldható kérdés a *frahangestānban* oktató tanárok személye, akik szinte kizárólag zoroasztriánus papok lehettek. A XKR megjegyzése, hogy „*hērbēdīhā*", azaz *hērbed módjára* tanultak meg a szövegeket az ifjak, részben erre a vallási oktatói csoportra utal, mivel ismeretes, hogy a *hērbed* titulust csak a vallástanárként tevékenykedő zoroasztriánus papok viselték a kléruson belül.

Más pehlevi szövegekből azonban rendelkezünk bizonyos információkkal a tanárokról. A *Kārnāmag* említi az *andarzbad ī vaspuhragān* ('*a királyi hercegek főtanácsosa*') tisztségét, aki talán a királyi hercegek körüli nevelő személye lehetett (*Kārnāmag* I.). Ugyancsak ismerjük későbbről a *mōyān andarzbad* ('a mágusok főtanácsosa') tisztségét, amely a vallási iskolai nevelés fázisában szerepet betöltő, közelebbről sajnos pontosan meg nem határozható személyre utal.[16]

[14] Skjaervø, WIDENGREN, G. *Der Feudalismus im alten Iran,* Köln und Opladen 1969. 94.

[15] Tafazzulī 1997.

[16] Christensen, A. *L'Iran sous les Sassanides,* Copenhagen 1944. 135.

A zoroasztriánus papságnak a világi arisztokrácia oktatásában játszott eminens szerepét az több korai iszlám kori szöveg is alátámasztja, Így például V. Bahrām Gūr (421-438) nevelésére találhatunk példát Balʿamīnál, ill. Firdausīnál. Forrásaink szerint nagyobbrészt *mobedek*, zoroasztriánus papok egész csoportja tanította a szászánida trónörököst. Az oktatás az alábbiakban oszlott meg az egyes *mobedek* és a testedzést irányító katonai kiképzők között Firdausī *Šāhnāma*-ja szerint: „*az egyik írást tanít neki, / hogy szívét a sötétségből fölragyogtassa. Egy, aki a sólyom és a vadászkutya tudományát / oktatta neki, dolga volt szívragyogtató. A második, aki a lovaspólót, az íjat és nyilat, / ugyanúgy kardforgatást ravaszsággal. Jobbra, balra fordulva tartani a kantárszárat, / a hősök között a nyakat emelni. A harmadik, aki a királyok királyainak dolgairól, / az ékesszólásról és a kémek tudományáról szólt. Elmondott a királyi nemzetségű Bahrāmnak / mindent, amit elméjében a világról tudott.* (34. III-116)."[17]

A nevelés ezen fázisának valószínűleg a tizenötödik életév körül kellett befejeződnie, a *Pandnāmag ī Zardušt* ('*Zarathustra tanácsainak könyve*') című pehlevi könyv szerint ebben a korban az ifjúnak ismernie kell az Aveszta és a Zand (az Avesztához írt középperzsa nyelvű kommentárok) vallási szövegeit és tudnia kell az ember saját kötelességeit. A *Xwēškārīh ī rēdagān* ('*Az apródok kötelessége*' 41§) szerint a világi ifjakat húszéves korukban vizsgának vetették alá, ahol számot kellett adniuk addig szerzett tudományukról. A szászánida korban a vallási tanulmányok viszonylag korai megkezdésére utal egy iráni keresztény mártír, bizonyos Mihrām Gušnasp iráni keresztény életéről szóló szír keresztény mártírakta adata is. A fiatalon zoroasztriánus neveltetést kapott mártír életrajzírója beszámol róla, hogy Mihrām Gušnasp hétévesen már kívülről tudta a Yaštokat.[18]

Mindezeknek viszont ellentmond mindaz, amit a *Kārnāmag ī Ardaxšīr ī Pābagān* ('*Pābag fia Ardaxšīr hőstetteinek könyve*') című pehlevi eposz állít Ardaxšīr, az első szászánida király neveltetéséről, aki csak tizenötéves korában kezdte meg komolyabb tanulmányait.[19]

Az apród elmeséli nyilazásban, lándzsavetésben, lovaglásban való kiválóságát (11-12)

11. U-m aswārīh ud kamān-warīh ōwōn kū pad farrox abāyēd dāštan ān dad kē tar asp sar man andar tuwān widardan.
12. U-m nēzagwarīh ōwōn kū pad wadbaxt abāyēd dāštan ān aswar kē pad asp ud nēzag ud šamšēr ō ham-rānīh ud ham-nibardīh ī man āyēd ud pad-iz asprēs čawgān anāsūd ud

[17] A szerző fordítása, l. Firdausī, *Šāhnāma*, ed. J. Mohl, Teherán 1374/1995. Firdausī fejezeteinél a Wolff-féle beosztást használom: Wolf, F. *Farhang-i Šāhnāma -i Firdausī /Glossar zu Firdosis Schachname*, Teherán 1998.

[18] Hoffmann, G. *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, Leipzig, 1880. 94.

[19] Christensen 135. Tafaᵃᵃulī 1997.

damān afrasāgīhā-iz azēr tang ud pad sar asp afradugīhā ēdōn zanēm čiyōn rōy-gar-ē kē čakuč payān hamāg abar ē gyāg paydāg.

Fordítás:
11. És a lovaglásban és íjászatban olyan vagyok, hogy isteni karizmával kell rendelkeznie annak a vadnak, amely lovasrohamom elől képes elmenekülni.
12. És lándzsavetésben olyan vagyok, hogy balszerencsésnek kell lennie annak a lovasnak, aki lóval, lándzsával és karddal velem harcolni és csatázni jön, a vágtázásban és a lovaspólóban is fáradhatatlan vagyok, és a ló fejére úgy sújtok le, miként a rézműves, aki a kalapácsával mindig egy helyre (üt).

A szöveget filológiailag vizsgálva a legnagyobb nehézséget a 12.§. szövegének második fele okozza. Itt egészen biztosan szövegromlással van dolgunk, mert egyetlen szövegkiadás sem tudja megnyugtatóan tisztázni ezt a locust. Így – nem ismerve az eredeti kéziratokat – magunk sem vállalkozhattunk másra, minthogy felhívjuk a figyelmet a hely problémás mivoltára.[20]

Mindezzel együtt a fenti szövegrész karaktere világos, és tartalmi téren a XKR egyik legarchaikusabb fejezetét képezi: a hadművészetben, a harci játékokban való jártasságot, azok magas szintű művelését.

E fejezetünk a régi iráni hagyományokban gyökerező uralkodói ideál egyik legfontosabb elemét fogalmazza meg. A mindenkori uralkodónak és egyben udvari előkelőnek testi képességeivel kell állandóan bizonyítania katonai-politikai rátermettségét.

Ennek egyik fele a lovag számára a ténylegesen „éles", fegyveres feladatok, az íjászat, a lándzsavetés, de ide tartoznak a hadművészeti jellegű játékok, miként a szászánida korban oly népszerű lovaspóló, de maga a lovasrohamban való elsőség is.

Számtalan ókori keleti és iráni példát tudnánk ennek a tradíciónak a gyökereiről idézni. *W. Fauthnak* az előázsiai vadasparkokról írott munkájában[21] pontos megha-

[20] Unvala így olvassa a kérdéses részt: *u pa či asprēs čōpakān-hušnās u tak-žamān apar-kašak-āxēz ī hačaδar dit u pa sar-hangēž afrayutīhāh ētōn žanom čiyōn rōδ i rāk ē hē u čakōč u patkān hamē apar ē gyāk paδtak*, fordítása: 'and in the race-course I am well versed in the game of balls; and in a short time I am on the shoulders of the adversary, who is lying under me; and in throwing the mace I strike so unmistakably, as if it were the face of a battering-ram, and my battle-axe and arrow appear always in the one and the same spot.' Unvala, J. M. *The Pahlavi Text: King Husrav and His Boy,* Published with its Translation, Transcription and Copious Notes being an English Version of the Thesis for the Degree of "Doctor of Philosophy" of the University of Heidelberg, Germany.With an Appendix and a Complete Glossary by Jamshedji Maneckji Unvala. Paris 1921. 14.
Monchi-Zadeh az alábbi módon olvassa a 12.§. második felét: *ut pat-ič asp-rēs čērākēh xvāhēt 1 zamān kašak āxēz hačadar dit ut pat sar asp apar-zutīhā ētōn zanom čiδōn rōd ī rāk ē čakuč ut paykān hamāk apar ēt gyāk paytāk* fordítása: 'in an instant I rise over my girth, the other under me, and over his head my horse. I strike him quickly and easily as one strikes swift melodies on a lute; and the battle-axe and arrow-heads appear in this moment' Monchi-Zadeh 64.

[21] Fauth, W. Der königlicher Gärtner und Jäger im Paradeisos, Beobachtungen zur Rolle des Herrschers in der vorderasiatischen Hortikultur, *Persica* 8 (1979) 1-53.

tározását találjuk meg az ókori keleti uralkodó vadasparkokon belüli szórakozásainak. Ezek egyikét „ἡ πολεμικὴ τέχνη", azaz háborús technika néven foglalja össze. Az uralkodó, az ifjú hercegek maguk már ifjú koruk óta gyakorlatoznak, és készülnek fel életük későbbi nagy harcaira. Ez a katonai helytálláson túl az illető személy trónra alkalmasságának, vagy ha nem uralkodó, akkor magas pozíció betöltésére való alkalmasságának egyik fő tényezője. Az alábbiakban Fauth eme megállapításaihoz keresünk analógiákat a perzsa hagyomány preiszlám és korai iszlám forrásaiból.

Idevonatkozó, vadászattal és annak politikai szimbolikájával kapcsolatos analógiát meglehetősen sokat találunk, ha az óperzsa kortól a koraiszlám periódusig tekintjük át forrásainkat.

Érdemes összevetni a II§. szövegét, mely az állatokon végzett harci gyakorlatokra utal, azzal, amit Xenophón mond el a *Kyrupaideiában* egy helyen, ebben az iráni epikus elemekkel át- és átszőtt Nagy Kyros-regényben. Egy helyen Astyagés méd király szól így Kyroshoz és kíséretéhez: „*És ugyanígy a csalást és az álnokságot sem az embereken gyakoroltattuk veletek, hiszen nem akartuk, hogy akár ilyen módon is megkárosítsátok társaitokat. Állatokon tanultátok meg ezt a művészetet, hogy háború esetén se legyetek gyakorlatlanok.*" (I 6. 29.)[22] A szöveg tehát pont arra céloz, hogy az állatokkal való harci játékok nem csupán üdítő szórakozások az óperzsa udvarban, hanem igenis fontos elemei a nemes perzsa ifjak felkészítésének.

Hasonlóan érdemes idézni I. Dareios naqš-e rostami sírfeliratát, mely mintha az előbbi gondolat rekapitulációja lenne: „*Edzett vagyok mind kezeimben, mind-lábaimban, lovasnak jó lovas vagyok, íjásznak jó íjász vagyok mind lábaimon állva, mind lóháton, dárdavetőnek jó dárdavető vagyok, mind gyalogosan, lábaimon állva, mind lóháton.*"[23] Mindezek a sorok is arra utalnak, hogy a vadászat ténye szorosan összekapcsolódott a katonai erények csillogtatásával és a hatalommal. Vadászat, háború és hatalom kapcsolata tehát már az óperzsa kori szövegekben megfigyelhető.

A pehlevi irodalomban a XKR szövegein kívül is találunk példát arra, hogy az uralkodók és nemes ifjak neveltetésének egyik alapeleme volt a vadászat intézménye. A *Kārnāmag*ban olvashatjuk az alábbi idevonatkozó részletet: „*Amikor Ardaxšīr a tizenötévesség törvényéhezödik évébe ért, hír érkezett Ardawānhoz, hogy Pāpagnak van egy fia, aki a frahangban és a lovaglásban* (*aswārīh*) *művelt és képzett*"[24]. Itt érdemes rámutatni a *frahang ud aswārīh* kifejezés kettőségére. A *frahang* itt minden olyan kötelezően megszerezhető ismeretet takart, amely nem tartozik a testedzés kategóriájába. Ilyenen voltak a csillagászat, a vallási ismeretek, a társasjátékok, ahogy az a XKR-ből is kiderül.

A *par excellence* vadászaton túl nagyon fontos bizonyos harcijátékok ismerete, amelyek közül leginkább a lovaspólóról kell szólnunk. A *čawgān*, a lovaspóló igen

[22] A szerző fordítása.

[23] A szerző fordítása, vö. KENT, R.G. Old Persian. Grammar, Texts, Lexikon. New Haven, Connecticut 1953. DnB. 40-45.

[24] A szerző fordítása, vö. *NYBERG. H. S. A Manual of Pahlavi, Part I. Texts. 1964* Wiesbaden. 64.

népszerű szórakozás volt az egész szászánida korban. A *Kārnāmag* mondja el azt a történet, ahogyan Šābuhr felismerte fiát, a későbbi I. Hormizdot, lovaspóló közben. Hormizd természetesen itt is kivált társai közül, és egyéni képességeivel, rátermettségével hívta fel magára az őt korábban nem ismerő atyja figyelmét.[25]

A vadászat és a hatalom kapcsolatának számos egyéb bizonyítékát is ismerjük. A szászánida kor megörökölte és továbbéltette a vadasparkoknak a korábbi óperzsa és párthus periódusokban elterjedt kultuszát. Az egyik ilyen vadasparkban, a mai Nyugat-Iránban található Tāq-i Bustānban egy a későszászánida korból származó szikladomborművet és több vadászjelenetet láthatunk, melyek II. Xusraw (591-628) szászánida uralkodó egyik udvari vadászatának pillanatait örökítik meg a boltíves sziklafal két oldalán. Baloldalt a király vaddisznóra, jobb felől pedig dámszarvasra vadászik, ez a rész egyébként a 7. század politikai viharai miatt már befejezetlen maradt. A királyt mindkét oldalon hajtók, dübörgő harci elefántok, csónakban ülő zenészek kísérik, bepillantást engedve egy szászánida királyi vadászat pillanataiba. Az uralkodó kiemelkedő alakja középen látható, amint egyszer harcikocsiról nyíllal, másodszor pedig lóról lándzsával vadászik vaddisznóra, ill. dámszarvasra. A vadasparkokon túl a szászánida kor megörökölte és osztotta a korábbi idők felfogását a vadászat, a katonai ismeretek és az uralkodási képességek szoros összefüggéséről.[26] I. Šāhbuhr szászánida király saját uralkodói kiválóságának bizonyítékaként egyik feliratában íjásztehetségével dicsekszik[27]. E szászánida felirat részben párhuzamba állítható I. Dareios előbb említett naqš-e rostami feliratával. Emellett még számos példát sorolhatunk fel a szászánida kori királyi vadászatokkal kapcsolatban.

A vadászat kultusza mint preiszlám iráni nevelési eszménykép továbbél a muszlim Perzsiában is. A szászánida szellemi örökség kontinuitását találhatjuk meg a *Qābūsnāma* fejezeteiben is. A *Qābūsnāma* három fejezetében is foglalkozik a vadászat, lovaspóló és harci játékok szépségeivel (18-20. fejezetek).

A *Qābūsnāma* 18. fejezetében a vadászattal kapcsolatos jó tanácsokat olvashatunk. „*Tudd, hogy lóra ülni, vadászatra menni és lovaspólózni a kiválók dolga, különösen egy ifjú számára. De mindent visszafogva, mértékkel és rendezetten kell (művelni). És ne menj minden nap vadászatra, mert nincs annak rendje. A hétnek hét napja van: két napot vadássz, két-három napot borivással tölts, és két napig a saját uralmaddal foglalatoskodj.*" (18.§ 94.)[28]. Fontos kiemelni, hogy a szöveg összekapcsolja a lovaglás, a vadászat és a lovaspóló ismeretét, éppúgy, ahogy a pehlevi szövegben láttuk. Három és fél

[25] A lovaspóló iráni történetének vázlatos bemutatásához l.: Suren-Pahlav, S. History of Chogan (Polo), http://www.iranchamber.com/sport/chogan/chogan_history.php, letöltés ideje: 2011. december 18.

[26] Az ókori Irán vadászatokkal kapcsolatos történetét legújabban Shahbazi foglalta össze: Shahbazi, A. S. 'Hunting in Iran, I. In the pre-Islamic Period', *Encyclopaedia Iranica*, Online Edition 15 December 2004, available at http://www.iranicaonline.org/articles/hunting-in-iran#ii

[27] I. Šāhbuhr hājjābādi feliratához (ŠHJ) l: cAkbarzāda, D. –Tāwūs, M. *Katībahā-i fārsī-yi mīāna* (*Középperzsa feliratok*), Teherán 1384/2006. 27-29.

[28] A szerző fordítása.

évszázad telt el az arab hódítás óta, de ilyen téren mit sem változott a *Qābūsnāma* szemlélete a XKR-hez képest.

Ebben a fejezetben a továbbiakban gondos tanácsokat olvashatunk a lóra szállással, a hátasló típusaival kapcsolatban – valamint a különböző vadászati segédeszközök használatát részletezi a szöveg.

A lovaspóló esetében is a mértékletességre int a *Qābūsnāma:* „*sok népnek volt rossz vége a lovaspólózásban.*"(19.§. 96.)[29]

A *Qābūsnāma* sok olyan tanácsot ad a harcban való edzettségről, melyek jól párhuzamba állíthatóak a XKR soraival.

Elsőként is a gyorsaságot kell kiemelni, melyet mindkét szöveg hangsúlyoz. A pehlevi szöveg idevonatkozó részei a következőek: „*és a lándzsavetésben olyan vagyok, hogy balszerencsésnek kell lennie annak a lovasnak, aki lovon és lándzsával és karddal velem harcolni és csatázni jön*". Ehhez jól kapcsolódik a *Qābūsnāma* idézete: „*De midőn csatában vagy, ott gyengeség és pillanatnyi hezitálás se legyen, úgy, hogy míg az ellenség rajtad 'reggelizik', te már 'ebédelsz' rajta* (20.§. 98.) [30].

Ezek az idézetek tehát jól illusztrálják a *Qābūsnāma-n* keresztül a szászánida lovagi ideál továbbélését a korai iszlám századaiban.

Zene, csillagászat, társasjátékok ismerete (13-18)

13. Pad čiyōn win ud barbut ud tambūr ud kennār ud har srōd, čēgāmag ud pad-iz i paywāzag-guftan, pā-wāzīg kardan awestād mard hēm.
14. Ud pad čē čiš ī stāragān, abāxtarān ēdōn andar šud hēm ku ōy-šān kē andar ān pēšag hēnd hamāg andar man čiš-ē xwār hēnd.
15. Ud pad čatrang ud nēwardaxšīr ud haštpāy kardan az hamahlān frāztar hēm.
16. Pad čē zamb dō ēwēnag bastan rāy azēr ī rēšag windād gušnasp nišīnēm.
17. Bē nūn dūdag wišuft ud nizār ud tabāh bē būd ud mād-iz pad wahišt šud.
18. Ud ka-tān pad yazdān pahlomīh sahēd pad čiš man framāyēd nigerīdan.

Fordítás:
13. És így a winben, a barbutban, a tambūrban, a kennārban és minden éneklésben, dalban és a válaszadásban, táncban mesteri férfi vagyok.
14. És a csillagok, bolygók bármely dolgában olyannyira előrehaladtam, hogy azok, akik abban a (tudományban) előttem voltak, mind hozzám képest aprók.
15. És a sakkban, az ostáblában és a haštpāyban a társaimnál kimagaslóbb vagyok.
16. És a 'zamb' kétfajta megkötése kapcsán a windād-gušnasp sörénye alatt ülök(?)
17. De a családom most elpusztult és gyenge és földönfutó lett, és anyám is a Paradicsomba került.
18. És ha nektek az Isten előtt elsőként úgy tűnik, bármiben engem parancsoljatok kérdezni.

[29] A szerző fordítása.
[30] A szerző fordítása.

Ebben a fejezetben az apród tudásának harmadik részével ismerkedhetünk meg, amelyben az udvari szórakozásokban, csillagászatban való jártasságának részleteit sorolja fel.

Az első a hangszerekben való jártassága, amelyben néhány hangszert említ meg, és az ezekhez kapcsolódó egyéb szórakozásokat közli.

A hangszerek közül az első a *win* vagy indiai lant, amely a lant egyik típusa volt, s amely a *Farhang-e Musīqī-ye Īrān* (*'Az iráni zene lexikona*', a továbbiakban FMI)[31] szerint tízhúros volt.

A *barbut* szintén egy húros hangszer, mely talán az arab *ʿud*-dal rokonítható. Unvala gitárnak, Monchi-Zadeh lantnak fordítja e terminust. Van olyan vélemény is, hogy az elnevezés a görög *barbitos* terminus átvétele, ezzel szemben áll az az álláspont, mely Bārbadot, II. Xusraw udvarának híres igricét tartja a hangszer névadójának (FMI 89). Bārbad (eredetileg talán Pahlbad)[32] szerepe valóban meghatározó lehetett a II. Xusraw-kori későszászánida udvari zenekultúrában, de e hangszer elnevezése vélhetően korábbra mehet vissza, mint II. Xusraw kora (591-628).

A *tambūr,* ez a gitárszerű hosszúnyakú hangszer, szintén jól ismert húros instrumentum a Közel-Keleten, amelynek számtalan kisebb-nagyobb alfaja létezett, szövegünk azonban nem részletezi, melyikre kell gondolnunk (FMI 169).

A legutolsó hangszer a *kennār* maga is húros hangszer, amelyet a FMI a *barbut* egy fajtájának tartja (598), míg Christensen citeránk definiálja.[33]

A szöveg megemlékezik az éneklésről is, amelyben szerepel egy homályos *paywāzag kardan* '*válaszadás, válaszolni*' terminus. Ez talán szintén valamilyen zenei kifejezésre utalhat, afféle „koncertáló" jellegű vokális vagy instrumentális effektusra, melyben talán az énekes vagy a hangszeres „válaszolt" egy előbbi dallamsorra. De korabeli zenei emlékek és koraiszlámkori analógiák hiányában aligha adhatunk pontos választ a *paywāzag* terminus jelentésére.

A XKR eme passzusának második részében az apród tömören kitér csillagászati ismereteire. Habár csak egy rövid utalást tesz, mégis fontos kiemelni, hogy a csillagászat is részét képezte ennek a *curriculum*nak, amelyet a későszászánida művelt elit tagjainak jó ókori keleti hagyományként valamelyest ismerniük kellett.

Az asztrológiai utaláson túl jelentősebb részletnek tűnik az egyes társasjátékok felsorolása. A sakk az első ilyen, s mint ilyen egyfajta *terminus post quemje* a szövegnek, hiszen ezt az indiai eredetű játékot a Kr. u. 6. században említik először a szászánida Perzsiában. A sakk igen kedvelt játékká vált, a pehlevi irodalomban van egy rövidebb traktátus, amelyben a sakk, mintaz indiai bölcsesség szimbóluma vetélkedik a *nēw-Ardaxšīr*rel, az ostáblával, az iráni bölcsesség jelképével (*Wīzārišn ī čatrang ud nihišn ī nēw-Ardaxšīr*, *'A sakk megfejtése és az ostábla felta-*

[31] Wujdānī, B. *Farhang-i Mūsīqī-i Īrān,* Teherán 1976/1997. 796.

[32] Bārbadról (Pahlbadról) l. Tafazzulī, A.'Barbad', *Encyclopaedia Iranica*, Online Edition 15 December 1988, available at http://www.iranicaonline.org/articles/barbad-minstrel

[33] Christensen 484.

lálása').[34] Ebben a rövid traktátusban a sakkhoz fűzött, zoroasztriánus kozmogóniától sem mentes korabeli magyarázat a sakk teljes meghonosodását sejteti a Kr.u. 6. századi Szászánida Birodalomban.[35] A későszászánida Iránt jelentős indiai kulturális hatások érték a Kr.u. 6. században. Önmagában a sakk csak az egyik, de nem az egyetlen eleme volt az indiai kultúra szászánida kori jelenlétének. Mégis, ez a társasjáték maradt meg az utókor emlékezetében, nem utolsósorban azért, mert mai napig ismert és népszerű társasjátékról van szó, ellentétben számos más, feledésbe merült játékkal. A sakk világméretű elterjedése, bár az indiai szubkontinensről ered, a szászánida Irán arab meghódításához köthető[36] A koraiszlám korban (koraközépkorban) Hispániától Közép-Ázsiáig terjed el ez a társasjáték, köszönhetően a kalifátus óriási kiterjedésének. A sakk megfejtéséről és az ostábla Indiába küldéséről szóló a történet szintén Xusraw Anōšagruwān ideje alatt játszódik.

Az ostábla (*nēw-ardaxšīr*) feltalálását a szászánida hagyomány (egészen konkrétan a sakk és az ostábla versengéséről szóló előbb említett rövid középperzsa traktátus) Wuzurgmihrnek, Xusraw Anōšagruwān udvari tudósának tulajdonítja, ám mindebből csak az látszik bizonyítottnak, hogy mire a sakk és a sakkról írott traktátusok megszülettek Xusraw Anōšagruwān udvarában a Kr.u. 6. században, addigra az ostáblajáték már elég elterjedt volt a későszászánida Iránban. Sőt a délkelet iráni Jiroftból előkerülő leletek tanulsága szerint egy, az ostáblára nagyon hasonlító játékot játszhattak már Kr.e. 2000 körül is.[37]

A sakk és az ostábla mellett figyelmet érdemel az ún. *haštpāy* játék említése is, mely mára nem maradt fent, csak bizonytalan információk állnak rendelkezésre vele kapcsolatban. A játék, neve alapján, szintén indiai eredetű lehetett, a szanszkrit *astapada* kifejezésből ered, és nincs köze a perzsául hasonlóan hívott poliphoz. Bár páli szövegekben van utalás az *astapada* (*atthapada*) játékra, ám a kifejezést sokszor csak sakktábla értelemben használják. A XKR-ben viszont a *haštpāy* világosan elkülönül a sakktól. Más esetekben *atthapada* alatt egy olyan táblát írnak le, mely 64 mezőt tartalmaz, és dobókockát használnak játszásához. Mindezekkel együtt Perzsiában és Közép-Ázsiában a muszlim középkorra eltűnt ez a játék, szemben a szép karriert befutó ostáblával és sakkal. A *haštpāy* szabályainak megismeréséhez közelebb visz egy nemrég előkerült szogd eredetű 24 mezős, három soros tábla a

[34] A sakk ókori és koraközépkori történetéről, valamint iráni vonatkozásairól lásd: Utas, B. – Dabīrsīāqī, M. 'Chess', *Encyclopaedia Iranica*, Online Edition 15 December 1991, available at http://www.iranicaonline.org/articles/chess-a-board-game#pt1; Daryaee, T. *On the Explanation of Chess and Backgammon, Abar Wīzārišn ī Čatrang ud Nihišn Nēw-Ardaxšīr*, Beverly Hills 2010. 1-22.

[35] A sakk, az ostábla és a zoroasztriánus kozmogónia kapcsolatához lásd Daryaee tanulmányát: Daryaee, T. Mind, Body and the Cosmos: Chess and Backgammon in Ancient Persia, *Iranian Studies*, vol. 35. n.1. Fall 2002. 281-312.

[36] Daryaee 2010. 16-18. Rosenthal, F. *Gambling in Islam*, Leiden 1975. 88.

[37] Schädler, U. – Dunn-Vaturi, A. E. Board Games in Pre-Islamic Persia, *Encyclopaedia Iranica*, Online Edition, 15 December 2009, available at http://www.iranicaonline.org/articles/board-games-in-pre-islamic-persia

tadzsikisztáni Paikendből, Közép-Ázsiából valamint egy szászánida kelyhen látható hasonló ábrázolás is kapcsolatba hozható talán a *haštpāy* játékkal.[38]

A XKR e részletének legproblémásabb része a *zamb* fogalmának értelmezéséhez kötődik. Valójában egyetlen kiadásnak sem sikerült megnyugtatóan tisztázni, hogy pontosan mit is takar ez a terminus. Meglehet, hogy még az előző részhez kötődik, és a közelebbről nem ismert *haštpāy* egyik szabályát, lépését írja le. Nem rendelkezvén megfelelő betekintéssel az adott kéziratokba, jelen helyzetben csak az egyes olvasatok listázására vállalkozhatunk. Unvala szerint a következőt írja a játék szerepéről az apród számára: „*The knowledge of the game is necessary to understand and interpret the following expressions.*[39] *Unvala ezt követően minden alap nélkül megjegyzi, hogy szerinte egy dámajáték-féle rejtőzhet a zamb* fogalma mögött.[40]

Összegzés

A fenti fejezetek alapján a szászánida elitréteg ifjainak neveléselmélete és gyakorlata világosan három részre különíthető el a későókorban: zoroasztriánus vallási iratok ismerete, testi kiválóság, vadászat, katonai tudományok elsajátítása, valamint harmadikként a világi szórakozásokban szerzett jártasság.

A XKR fejezetei tömörségük ellenére a későókori és koraközépkori iráni művelődés gazdag tárházai, és számos ponton átmenetet, összekötő kapcsot képeznek a preiszlám Perzsia és a muszlim Irán világa között. Ugyanez vonatkozik a nevelésideálra is, a XKR idekapcsolódó megjegyzései számos régebbi iráni és ókori keleti hagyományt tükröznek, de egyszersmind megelőlegezik a középkori Perzsia oktatási sajátosságainak nem egy elemét.

A szöveg minden filológiai nehézsége, a láthatóan többszörös átszerkesztés okozta tartalmi és stilisztikai problémái ellenére későbbi fejezeteiben is számos fontos, a későantikvitás és a koraközépkori Közel-Kelet kultúrájához kapcsolódó megjegyzést tartalmaz.

Theory of Education and Educational Ideals in Late Sasanian Iran

Based on scanty informations, our knowledge of Sasanian education system, its theoretic background and ideals are quite fragmentary and limited. However, on the basis of some

[38] Panaino, A. 'Hastpay', *Encyclopaedia Iranica*, Online Edition, 15 December 2003 available at http://www.iranicaonline.org/articles/hastpay; Daryaee 2010. 10-11.

[39] Unvala 16.

[40] Ettől teljesen eltérő olvasatot hoz Monchi-Zadeh: *pat-č zamb ī dō ayēnak bastan *nē hačādar ī pēšak ī viyān gustarēh nišinom,* fordítása '*And in dressing the double litter I am no less than the professional tent-pitchers* (*lit. I do not sit under the profession of tent pitching'* in Monchi-Zadeh 1984. 65.). Olvasata meglehetősen furcsa, és jegyzeteiben sajnos nem indokolja meg, hogy mire alapozza ezt a rekonstrukciót.

Pahlavi (Middle-Persian) books it is possible to characterize some peculiarities of late Antique and Early Medieval Pre-Islamic educational system of the Sasanian Empire. As for the educational theories in Sasanian Iran one of the most valuable sources is the Xusraw ī Kawādān ud rēdag-ē a source which contains extremely rich material for the study of Sasanian court life right before the Arab conquest. The introducing chapters of this treatise of Sasanian worldly culture shortly describe the degrees of curriculum in sciences and sports for young Sasanian noblemen. According to this brief description one can see a complete educational theory consisting of three main elements: the study of Zoroastrian religious holy scripts (including rhetorics and calligraphy), excellence in hunting and military sports as well as showing advanced skill in music and various board games.

The author tries to demonstrate that the same tripartite educational sytem can be found in other Pahlavi and Early Islamic sources. In this way we can say that the chapter describing the Sasanian educational theory in the Xusraw ī Kawādān ud rēdag-ē albeit a mere abbreviation of longer texts has a transitional place between Past and Future both unifying older Ancient Near Eastern traditions and foreshadowing later Islamic educational achievements.

MŰHELY

Imregh Monika (ford.):

Plótinos: Enneades III. 5.
A szerelemről

1. Mi a szerelem? Vajon egy isten, vagy egy daimón, vagy egy érzelem? Vagy pedig hol isten vagy daimón, hol meg egy érzés? S milyen az egyik, milyen a másik esetben?

Érdemes ezt megvizsgálni, s azt is, hogy mások mit gondoltak erről, hogy a filozófiában milyen eredményre jutottak e kérdésben, s a leginkább azt, hogy az isteni Platón miként vélekedik efelől, aki pedig írásaiban sok helyütt hosszasan tárgyalja a szerelmet.

Nos, ő azt mondta, hogy ez nemcsak a lelkekben keletkező érzelem, hanem azt állítja, hogy ez daimón is, s részletesen leírta keletkezését, hogy hogyan jött létre, és honnan származik.

Bizonyára mindenki előtt ismeretes, hogy ez az érzelem, melyért a szerelmet tesszük felelőssé, azokban a lelkekben támad, amelyek valami széppel vágynak egyesülni; és hogy ez a vágy kétféle: vagy a bölcs és mértékkel élő emberre jellemző, aki magáért a szépségért rajong, vagy valamely alacsonyrendű dolog gyakorlásában akar beteljesedni. Hogy e kétféle vágy honnan veszi eredetét, annak a megvizsgálása már a filozófus feladata.

Úgy vélem, nem járunk messze az igazságtól, ha a szerelem eredetét előbb mint a szépség iránti vágyat, mint ráismerést, mint rokonságot és az összetartozás ösztönös tudását feltételezzük.

A rút ugyanis ellentétes mind a természettel, mind Istennel. Hiszen a természet úgy teremt, hogy a szépség lebeg szemei előtt, és a rendre tekint, ami a jó birodalmához tartozik, míg a rendezetlen rút, és az ellentétes osztályba sorolható. A természet pedig nyilvánvalóan onnan, a jóból és a szépségből keletkezett; s amikor valami örömet okoz, vagy a rokonság érzetét kelti bennünk, akkor annak a képmása is vonz minket.

Ha valaki visszautasítja ezt az indoklást, akkor nem tudja majd megmondani, honnan születik ez az érzés, és milyen okból; még a csupán egyesülni vágyó szerelmesek esetében sem tud mit mondani. Ugyanis még az ilyen szerelmesek is a szépségben akarnak szülni. Hiszen lehetetlen dolgot kívánna a természet, ha úgy akarna szép dolgokat létrehozni, hogy a rútban szül.

Azok, akik az evilági nemzésre vágynak, beérik az evilágon található szépséggel, a külső megjelenés és a test szépségével; ez azért van, mert nem ismerik az

archetípusát, annak a vonzásnak az eredetét, amelyet az itteni szép dolgok iránt éreznek. Vannak olyan lelkek, akik számára a földi szépség egy vezető ahhoz az emlékhez, amelyet a magasabb régiókban szereztek, s ezen szerelmeknek a földi csupán a képmása; azok számára pedig, akik nem jutnak el az emlékezéshez, mivel nem tudják, mi ez az érzés, ez tűnik az igazinak. Ha valaki eljut a tökéletes önuralomhoz, annak nem árthat az, hogy a földi szépséget élvezi; ahol az élvezés a testiségig megy el, az hiba.

Akinél pedig tiszta a szép szeretete, annál egyedül a szépség a vágy tárgya, akár emlékszik rá, akár nem. De vannak olyanok is, akik a halandóságban fellelhető halhatatlanság iránt is vágyat éreznek, és ők az örökkévalóság kívánásában, az örökkévaló vágyában keresik a szépséget; a természet irányítja őket, hogy a szépségben vessék el magjukat, és abban nemzzenek, az örökkévalóság felé terjeszkedjenek, a szépségben pedig a széppel való rokonságuk révén teremtsenek. És valóban, az örökkévaló egy tőről fakad a széppel, az örök természet az első megformálása a szépnek, és mindent széppé tesz, ami ebből fakad.

Minél kisebb a nemzés iránti vágy, annál nagyobb az önmagában álló széppel való megelégedés, míg a nemzeni vágyó a benne levő hiány miatt igyekszik szépet teremteni. Tudatában van elégtelenségének, és úgy érzi, hogy a szépségben való teremtésnek az lehet a módja, ha szép formában nemz. Ahol a nemzés vágya törvénysértő, vagy a természet szándékai ellen való, ott az első indíttatás természetes volt, de az illető letért a helyes útról, megtévedt és elbukott, és a porban csúszik; sem azt nem érti, a szerelem merre igyekezne vezetni őt, sem a teremtésre nincs meg benne a hajlam. Nem tanulta meg, hogyan kell helyesen élni a szépség képmásaival; nem tudja, mi maga a szépség.

Akik az ember külső szépségét (akár egyesülésre vágyva) szeretik, azok is azért szeretik, mert szép; akik pedig – természetesen a nők iránt – szeretkezésre vágyó szerelmet éreznek, azok annyiban tévednek, hogy igazából az örökkévalóságra vágynak, és nem az ilyesféle dolgokra: [amíg ezek az indítékok vezérlik őket], mindkét esetben a helyes ösvényen járnak, habár az első út a nemesebb. Azonban egyesek, akik a földi szépséget imádják, nem tekintenek tovább, míg mások, akik még emlékeznek rá, a szellemi világban levő szépségnek hódolnak; azt is nagyra becsülik, amiben ráismernek, mintegy a fentinek az eredményét (végkifejletét) és játékát. Mindent összevéve az ilyenek ártatlan hódolói a szépnek, mások számára viszont ez arra ad alkalmat, hogy a rútban bukjanak el – a jóra való törekvés ugyanis gyakran tévútra vezet.

Ennyit a szerelemről mint lelkiállapotról.

2. Most a szerelmet mint Istent kell szemügyre vennünk.

Egy efféle lény létét nemcsak az átlagember feltételezi, hanem a teológusok és Platón is, aki több helyen mondja Erószt Aphrodité gyermekének, akinek az a feladata, hogy a gyönyörű gyermekek vezére legyen, s aki az emberi lelkeket a fenti szépség felé ösztönzi, vagy az ottanira való, már létező vágyat erősíti fel. Főként en-

nek az Erósnak kell filozófiai vizsgálódásunk tárgyát képeznie. A *Lakomá*nak azt a részletét is fel kell azonban idéznünk, ahol arról van szó, hogy Erós nem Aphrodité gyermeke, hanem Aphrodité születésnapján jött a világra, s anyja Penia, a Hiány, apja pedig Poros, a Bőség.

Ez a kérdés, úgy tűnik, kifejtésre szorul Aphroditével kapcsolatban is, akár arról van szó, hogy Erós az ő fia, akár vele együtt született. Először is tehát kicsoda Aphrodité? Azután a Szerelem milyen értelemben a gyermeke, vagy született vele valamiképpen egy napon; vagy miként lehet igaz egyszerre mind a kettő?

Szerintünk kétféle Aphrodité létezik; van az égi Aphrodité, aki Uranos, avagy az Ég leánya, és van a másik, aki Zeus és Dióné leánya; ez az az Aphrodité, aki a földi nászokat irányítja; az égi nem anyától született, és nincs része a házasodásban, mert az égben nem létezik házasság.

Az égi Aphrodité Kronos által születvén, aki [mármint Kronos] nem más, mint az Intellektuális Princípium (az Értelem), a legistenibb természetű Lélek kell, hogy legyen, aki nyomban tőle, a vegyítetlenből eredvén maga is vegyítetlen; örökké odafent marad, minthogy sem nem vágyik, sem nem képes arra, hogy ebbe a szférába leereszkedjen. Nem is jár a természetével, hogy a lenti világba belépjen; egy elkülönülten létező lényeg, melynek nincs köze az anyaghoz, s erre utal a mítoszban az, hogy nem anyától született; jogosan nevezik tehát istennek és nem daimónnak, tudván, hogy nincs benne keveredés, hanem tisztán marad meg önmagában.

Az, ami közvetlenül az Intellektuális Princípiumból (Értelemből) fakad, maga is tiszta kell, hogy legyen, amennyiben képes a közelében lenni [mármint a legistenibb Lélek az Értelem közelében], és amennyiben megvan benne iránta a vágy; teremtője felé fordul, akinek az ereje minden bizonnyal elegendő ahhoz, hogy odafönt tartsa.

Ezért hát a lélek soha nem zuhanhat le [a saját szférájából], sokkal erősebben kapcsolódik az isteni szellemhez, mint ahogy a Nap tartani képes azt a fényt, amelyet kisugároz, s amely belőle fakadván ott marad körülötte.

Kronost, vagy ha úgy tetszik, az Eget, Kronos atyját követve a Lélek tevékenységét felé irányította, és csatlakozott hozzá, és miután szeretetet kapott, azután szülte Eróst, s vele, az ő szellemében szemléli őt. A Lélek e tevékenysége létrehozott egy *Hypostasist*, egy ősokot, és mindketten felé fordulnak. Az anya és a nemes Szerelem, aki az ő szülötte, szakadatlanul szemlélik az isteni szellemet (a másik szépet). A szerelem ilyenformán közvetítőként van jelen a vágy és a vágy tárgya között. Ez a vágyakozó szeme; ennek ereje révén képes a szerelmes látni a szeretett dolgot. Ő maga azonban korábban jelen van, mielőtt a látás eszközének képességét nyújtaná, maga is eltelik a látvánnyal; ő tehát az első, mégsem úgy lát, hogy megragadna benne a látvány, hanem maga élvezi a szép látványát, mely tőle továbbhalad.

3. A szerelem tehát egy *Hypostasis* (egy ősok), egy valós Létező, mely valós Létezőből ered – alacsonyabb rendű ugyan, mint szülője, de ugyanúgy létező – ezt nem lehet kétségbe vonni.

Az a Lélek ugyanis valós Létező, amely az előtte és a valós létezők szubsztanciája előtt már létező ősok tevékenységéből ered: arra tekint, ami elsőként volt létező, s annak szemlélésében van elmerülve. Ez volt szemlélésének első tárgya; úgy tekintett reá, mint a saját javára, és örömét lelte a szemlélésben; és amit látott, az olyan volt, hogy a szemlélést nem tekinthette mellékesnek; elragadtatása, tárgyára tekintő nekifeszülése és nézésének intenzitása folytán a Lélek megfogant, és világra hozott egy sarjat, amely méltó önmagához és a (szemlélt) látványhoz. Tehát a Lélek heves szemlélése révén, s a szemléltből jövő mintegy kiáramlás révén tekintete eltelt; és mintegy a képpel a látás, nyomban megszületett Erós, a szerelem. Valószínűleg onnan kapja a nevét, hogy létének lényege éppen ebből a szemlélésből fakad [Ἔρως – ὅρασις]. A szerelem mint érzés pedig nevét a szerelemről, erről az ősokról kapja, még ha a Létező előbbre való is, mint az, ami híjával van ennek a valóságnak. S csakugyan, a lelkiállapotot szerelemként fogjuk megnevezni, [mint a *Hypostasis*t,] jóllehet ez nem több, mint valami konkrét dologra irányuló vágy. Azonban nem szabad összetéveszteni az abszolút szerelemmel, az isteni Létezővel. Az a szerelem, amely a fönti Lélekhez tartozik, ilyen kell, hogy legyen: neki magának is felfelé kell tekintenie, mint ama Lélek udvartartásához tartozó létezőnek, mely ama Lélekből sarjadt és tőle származik; s ezért semmi mással nem törődik, mint az istenek szemlélésével.

Ha azt mondjuk, hogy a Lélek, ami elsőként ragyogott fel az égben, elkülönült [transzcendens], el kell fogadnunk, hogy a szerelem is elkülönült [transzcendens], ámbár a Lélekről elsősorban azt állítjuk, hogy égi. Hiszen a mi legjobb részünket is úgy képzeljük el, hogy bennünk van, és mégis valami különálló [transzcendens] dolog; tehát úgy kell gondolnunk erre a szerelemre, mint ami lényege szerint ott tartózkodik, ahol a vegyületlen Lélek lakozik.

Minthogy azonban [emellett a legtisztább Lélek mellett] léteznie kell a mindenség Lelkének is, létrejött ezzel egy újabb szerelem: az a szem, amellyel ez a második Lélek fölfelé tekint – ez is a vágyból jött létre. Ez az Aphrodité a világegyetem Lelke – nem az önmagában álló vegyületlen Lélek, ez ugyanis a világegyetemben működő szerelmet szülte.[41] Ez a szerelem maga már a nászokkal van összefüggésben, és amennyiben maga is kapcsolatban áll a felfelé irányuló vággyal, aszerint kavarja fel és vezeti felfelé a fiatalok lelkeit, és minden lelket, amelyben testet öltött, amennyiben megvan benne a természetes hajlam (irányulás) az istenire való emlékezésre. Ugyanis minden lélek vágyik a Jóra, a keveredett Lélek és az egyedi lények lelkei is, hiszen sorjában mind az isteni Lélektől függenek, és annak sarjai.

4. Ezek szerint minden egyéni lélek tartalmaz magában egy ilyen szerelmet lényegében és szubsztanciájában?

Minthogy nemcsak a tiszta egész-Lélek, hanem a világegyetem Lelke is tartalmaz egy ilyen szerelmet, nehéz lenne megmagyarázni, hogy személyes lelkünk pedig miért nem. Így kell ennek lennie minden mással is, ami él.

[41] Tehát van kapcsolata az anyaggal. (I. M.)

S nemde ez a belül lakozó szerelem nem más, mint az a daimón, amely, mint mondják, együtt jár minden lénnyel, a minden egyes természetben uralkodó szeretet? Ez oltja belé ugyanis minden egyes Lélekbe a rá jellemző vágyat; minden egyedi Lélek saját természete szerint vonzódik, létrehozza a saját Erósát, saját méltósága és Lényének minősége alapján.

Ahogyan az egész-Lélek tartalmazza az egyetemes szerelmet, úgy az egyéni Léleknek is mind helyt kell adnia az egyéni szerelemnek. És ahogyan az egyéni Lélek sincs elválasztva az egész-Lélektől, hanem az magába foglalja, olyannyira, hogy az összes egyéni lélek egyetlen Lelket alkot, úgy az egyéni elkülönült szerelem is az egész-szerelemhez tartozik. Másrészről viszont, az egyéni szerelem együtt van az egyéni Lélekkel, ahogyan az a másik, magasabb szerelem együtt van az egész-Lélekkel, s a mindenségen belüli szerelem a mindenséggel, s teljesen áthatja azt, úgyhogy az egy szerelem sokká válik, a világegyetem bármely pontjában mutatván meg magát, ahol csak akarja, úgyhogy saját részeiben ölt alakot, és láthatóvá válik, ha úgy akarja.

Ugyanígy több Aphroditét is kell elképzelnünk a világegyetemben, daimónok keletkeznek benne szerelemmel, melyek mind az Egész (Egy) Aphroditéből áradnak ki, az egyedi Aphrodité sora, melyek az elsőtől függenek, és mindegyik a saját egyéni szerelme kíséretében, ha ugyan a Lélek a szerelem anyja, és Aphrodité egyet jelent a Lélekkel, a szerelem pedig a jóra törekvő Lélek tevékenysége.

Ennélfogva, ha ez a szerelem minden Lelket a Jó természetéhez vezet, a fönti [Lélekhez tartozó Erós] isten kellene, hogy legyen, mely a Lelket folytonosan a Jóhoz kapcsolja, a keveredett Léleké pedig daimón.

5. De milyen a természete ennek a daimónnak – s a daimónoknak általában?

Erről (a természetről) a *Lakomá*ban is szó van, a többiéről és maga Erós természetéről is: a szerelem Peniától, a Hiánytól és Porostól, a Bőségtől született, aki pedig Métisnek, a Leleményességnek a fia – Aphrodité születésének napján.

Az a feltételezés, mely szerint Platónnál ez az Erós a világegyetem, és nem a világegyetemnek a belőle magából sarjadt Erósa (vagyis szerelme), több szempontból is ellentmond e nézetnek.

Egyrészt a világegyetemet úgy írja le, mint egy boldog istent, amely önmagának elegendő, viszont elismeri, hogy ez a szerelem sem nem isten, sem önmagának nem elegendő, hanem szüntelenül hiányt szenved.

Másrészt, hogyha ez a Kozmosz testből és lélekből tevődik össze, Aphrodité azonban Platón számára a világegyetem Lelke, akkor Aphrodité szükségképpen Erós leglényegesebb alkotórésze kellene, hogy legyen! Vagy ha a világ maga a világ lelke, ahogyan az ember az ember lelke, akkor Aphrodité Erósszal azonos! És miért lenne ez az egy [ti. Erós] daimón létére egyenlő a világegyetemmel az összes többit kizárva, amelyek minden bizonnyal ugyanabból a szubsztanciából vannak? Valószínű, hogy a Kozmosz inkább a föntiek együttese.

Harmadrészt a szerelmet a gyönyörű gyermekek vezérének nevezi: érvényes ez a világegyetemre? A szerelem ezen ábrázolás szerint hajléktalan, ágya sincs és mezítlábas; hogyan illenék ez a leírás a világegyetemre, nem hamis ez inkább, és nehezen hihető?

6. Akkor viszont mit kell gondolnunk a szerelemről és „születéséről", aszerint, amit erről mondottunk?

Nyilvánvalóan meg kell itt állapítanunk a Hiány (Penia) és a Bőség (Poros) értelmét, és meg kell mutatnunk, miképp helyénvaló ez a származtatás, s e kettőt kapcsolatba kell hoznunk a többi daimónnal is, hogyha egyféle kell legyen a természete és a szubsztanciája a daimónoknak, hacsaknem pusztán a nevük azonos.

Ezért tehát meg kell értenünk, minek alapján különböztetjük meg az Isteneket a daimónoktól, és még ha gyakran a daimónokat is istenek neveivel illetjük, akkor is eltérő természetű ez a kétféle rend, és az egyiket ennek, a másikat annak kell neveznünk.

Tanításunk és meggyőződésünk az, hogy az Istenek változatlanok, és nincsenek kitéve a külső hatásoknak, míg tapasztalást és érzékelést tulajdonítunk a daimónoknak, melyek jóllehet örökkévaló Lények, és közvetlenül az Istenek után következnek, már egy lépéssel közelebb állnak hozzánk, és az isteni és az emberi nem között állnak.

De miféle folyamat révén veszítették el immunitásukat (érinthetetlenségüket)? Mi vezérelte őket természetükben lefelé, az alsóbb régiókba?

Sőt még azt is szemügyre kell venni, hogy vajon az intellektuális birodalom a daimónok rendjének egyetlen tagját sem foglalja-e magába? S a Kozmoszban csak daimónok vannak, Istent pedig a szellemi világban lehet meghatározni? Vagy vannak itt istenek, s maga a Kozmosz is egy isten, a harmadik, ahogy mondani szokták, és a Holdig terjedőek [a bolygóprincípiumok] szintén mind istenek?

Jobb, ha a szellemi világban egyáltalán nem beszélünk daimónokról. Ha viszont az autodaimónról van szó, ez is isten – és még a Holdig terjedő érzékelhető világegyetem látható erői is [a bolygóprincípiumok]; Istenek ezek is, másodlagosak, a szellemi világ istenei után következnek, harmóniában vannak velük, és azok tartják fenn őket, mint fényét a csillag.

Akkor hát mik ezek a daimónok?

A Lélek képviselői, amiket minden egyes Lélek létrehoz, amikor a Kozmoszba belép.

És miért a Kozmoszba belépő Lélek hozza létre?

Mert a tiszta Lélek egy Istent hoz létre, és istennek nevezzük ennek a Léleknek az Erósát, vagyis szerelmét.

Nos, először is miért nem Erós, vagyis szerelem minden egyes daimón? Továbbá miért nem mentesek ezek is az anyagtól (mint az Istenek)?

Vagy pedig szerelmek (Erósok) azok, amelyek a Léleknek a jóra és a szépre való törekvéséből születtek, és minden a Kozmoszon belüli Lélek létrehozza ezt a daimónt.

A többi daimón pedig hasonlóképpen Lélekből, méghozzá a Mindenség Lelkéből született, csak más képességekkel. Ezek aszerint, ahogy a Mindenségnek szüksége van rájuk, a rendelkezésére állnak, és az egyedi dolgokat igazgatják az egész Világegyetem szándékának megfelelően. A Mindenség Lelke meg kellett, hogy feleljen a Világegyetemnek, s ezért kellett létrehoznia ezeket a daimónokat [vagyis szellem-erőket], melyek nem pusztán egy funkcióra, hanem minden feladatának ellátására alkalmasak.

Hanem miféle része lehet a daimónoknak az anyagban, és milyen anyagban?

Kétségkívül semmiféle testi anyagban, hisz ez az érzékelés rendjébe tartozó, egyszerű élőlényekké tenné őket. S ha ezek mégis a levegő vagy a tűz testeivel ruháznák fel magukat, akkor természetüknek meg kellene változnia, hogy a testivel kapcsolatba kerülhessenek. Ugyanis a Tiszta egyáltalán nem keveredik közvetlenül testtel – bár sokan úgy hiszik, hogy a daimón szubsztanciája, amennyiben daimón, valamiféle levegőből vagy tűzből álló test lehet.

Azonban miért keveredne a testtel a daimónok egyik rendjének szubsztanciája, egy másiké pedig nem? Hisz valószínűleg nem abban rejlik ennek az oka, ami keveredik. Mi lehet hát az oka?

Kénytelenek vagyunk feltételezni, hogy van valamiféle anyag az intellektuális rendben, és hogy azok a Lények, amelyek részesednek ebben, ezáltal válnak képessé belépni a lentebbi, a testi anyagba.

7. A következők miatt mondja Platón Erós születésével kapcsolatban, hogy Poros, vagyis a Bőség megrészegült a nektártól, minthogy a bor még nem létezett: a szerelem még azelőtt született, hogy az érzékelhető világ létezni kezdett volna; Penia pedig részesedett az intellegibilis természetben, és nem az intelligibilis képmásaiban, s nem is úgy, hogy az lejött és megmutatkozott. Ő abban a szférában tartózkodott, és szerelembe vegyült, így hát részint a Formából, részint pedig abból a meghatározatlanságból hozza a világra Erósnak, a Szerelemnek a valóját, ami a Lélekhez tartozik, mielőtt (a Lélek) elérné a Jót, azonban meghatározatlan és homályos képzete révén sejti, hogy ez mi.

Az Értelem tehát megszületik valamiben, ami nem Értelem, hanem pusztán meghatározatlan törekvés egy még homályos létezőben: ezért sarja, a Szerelem nem tökéletes, önmagának nem elegendő, hanem hiányt szenved, minthogy a meghatározatlan törekvésből és az önmagának elegendő Értelemtől származik. Ez a sarj [Erós] egy Értelem-Princípium, de nem tisztán az, mivel magában hordoz egy meghatározatlan, nem racionális, határtalan vágyakozást – ez soha nem elégülhet ki (telhet be), amíg magában hordozza a meghatározatlannak a természetét. A Szerelem pedig a Lélektől függ, mivel belőle mint eredetéből keletkezett, azonban az Értelem-Princípium elemét foglalja magába, mely nem maradt meg önmagára való összpontosításában, hanem keveredett a meghatározatlannal, igaz, nem úgy, hogy ő maga keveredett volna vele, hanem csupán az ő kisugárzása. Ezért hát a Szerelem olyan az ember természete számára, mint egy elűzhetetlen bögöly, [egy ösztöke]; még ha eléri is a célját, akkor is újra nincstelen lesz, [ég benne a hiány].

Nem telhet be soha, mert egy keveredett dologra ez soha nem lehet jellemző: az igazi beteljesülés csak annak számára elérhető (lehetséges), ami a saját természetétől lesz teljes; ahol a sóvárgás egy vele járó hiánynak köszönhető, ott lehetséges a beteljesülés bizonyos adott pillanatokban, de ez nem tartós. Mert a szerelem számára a találékonyság is az elégtelenségéből fakad, a szerezni tudás [Πόρος – πορι-στικόν] pedig az Értelem-természettől.

Ilyennek kell tartanunk a daimónok egész rendjét és származásukat. Ugyanis minden egyes daimón, amilyen helyre kerül, annak a megszerzésére képes, arra vágyakozik, és a tekintetben hasonló természetű Eróshoz, hogy ő sem teljes soha önmagában, viszont a rész szerint való dolgok közül törekszik mindig valamire, amit jónak vél.

Ezért az itteni jók is (a jó emberek) az Abszolút és Eredendő Jóra vágyakoznak és nem valamilyen meghatározott dologra.

Akik pedig más daimónok irányítása alatt állnak, azokat más és más daimón vezérli; az abszolút Jó felé vezetőt pedig tétlenségre kárhoztatják, s egy másik daimón vezetése alatt tevékenykednek, melyet úgy választottak ki, hogy összhangban legyen a bennük levő Lélek valamely részével. Azok, akik helytelen vágyakat táplálnak magukban, olyan természetek, akik a bennük levő összes Szerelem-Princípiumot helytelen szenvedélyeknek engedték át, éppúgy, mint amikor valaki a logikus gondolkodás veleszületett képességét később helytelen nézeteknek szolgáltatja ki.

Minden természetes Szerelem, vagyis mindazok, amelyek a Természet céljainak felelnek meg, rendjén valóak; egy alacsonyabb rendű lélekben alantasabbak értéküket és képességüket (lehetőségüket) illetően; a nagyszerűbb Lélekben magasabb rendűek; de mind hozzátartozik a Létezés (Létező) rendjéhez (ugyanabból a lényegből van). A Szerelemnek azok a formái, amelyek ellentétben állnak a természettel, a tévelygők szenvedélyei: ezek semmilyen értelemben nem Valós-Létezők, és lényegi létállapotoknak sem tekinthetők. Még csak nem is a Lélektől születtek, hanem együtt léteznek azon rossz tulajdonságokkal, amelyeket a Lélek már korábban létrehozott alkatában és magatartásában.

Egyszóval, alighanem mindaz, ami igazán jó egy Lélekben, ami a természetet követve és a számára kijelölt rendben tevékenykedik, mindez Valós-Létező. Minden egyéb idegen, nem a Lélek tevékenysége, hanem pusztán valami, ami megtörténik vele. Éppúgy, mint ahogy a hamis elképzeléseknek sincs meg a valóságalapja úgy, ahogy a valóban igaz, az örökkévaló, a pontosan meghatározott esetében, melyben együtt van a megismerés, a megismerhető és a lét – és ez nem pusztán az Abszolútumban, hanem az egyedi létezőben (lényben) is, amely igazán a megismerhetővel és az Értelem-Princípiummal [νοῦς] foglalkozik, mely minden egyes emberben megnyilvánul.

S hogyha valamennyiünkben feltételeznünk kell a tiszta megismerés és a megismerhető létét – bár nem úgy, hogy az beolvadt a mi lényünkbe, s azzal együtt abszolút lenne – innen van meg bennünk az abszolútum iránti vágyódás (Erós). Ugyanis megismerések ezek is, még ha a rész szerint valók közül levő valaminek a

megismerése is, ahogy a véletlen hozza, mint például az az ismeretünk, mely szerint a háromszög szögeinek összege két derékszöggel egyenlő, ugyanis az abszolút háromszög ilyen.

8. Azonban ki ez a Zeus, akinek a kertjébe, amint Platón mondja, Poros vagy a Bőség belépett? És mi ez a kert?

Ugyanis Aphrodité a Lélek volt számunkra, Porosról, a Bőségről pedig azt mondottuk, hogy a Világegyetem Értelem-Princípiuma: ki kell még fejtenünk, mit gondolunk Zeusról és a kertjéről.

Nem vehetjük úgy, hogy Zeus a Lélekkel egyenlő, hiszen elfogadtuk, hogy ezt Aphrodité képviseli.

Ebben a kérdésben is Platónra kell támaszkodnunk, s ő a *Phaidros*ban ezt az istent, Zeust, a legfőbb kormányzónak mondja – jóllehet másutt, úgy hiszem, a harmadik helyre teszi –, a *Philébos*ban azonban világosabban beszél, amikor kijelenti, hogy Zeusban egyrészt királyi Lélek, másrészt királyi Intellektus (Értelem) lakozik.

Ha tehát Zeus hatalmas Értelem és Lélek, és az ősokok közé soroljuk, a magasabb rendű dolgok közé tartozik, többek között azért, mert ősok, méghozzá királyi, éspedig ő irányít [mindent]: Zeus tehát az Értelem Princípiuma (az Intellektuális Princípium). Aphrodité, a leánya, aki belőle sarjadt, és vele együtt lakozik, a Lélek lesz; neve, Aphrodité, a Lélek szépségét, ragyogását, ártatlanságát és derűjét jelöli.

S ha úgy vesszük, hogy a férfi Istenek képviselik az Intellektuális Erőket, az istennők pedig ezek lelkei – minden Intellektuális Princípiumhoz társul ugyanis Lélek –, ilyenformán is Zeus Lelke lenne Aphrodité. Ezt az elképzelést azok a papok és teológusok is megerősítik, akik Aphroditét és Hérát egynek és azonosnak tekintik, és Aphrodité bolygóját Héra bolygójának nevezik.

9. Ez a *Poros*, a Bőség tehát az Értelem-Princípiuma mindannak, ami a szellemi világban és a legfőbb Intellektusban létezik; de mivel jobban kiáradt és mintegy kibontakozott, körbeveszi a Lelket, és a Lélekben van.

Ugyanis mindaz, ami az Intellektusban összegyűlve nyugszik, és nem kívülről lép bele, azonban a „megmámorosodott Poros" önmagán kívülről nyer megelégedést. Mit érthetünk tehát azon, ami ott eltelt nektárral, ha nem az Értelem-Princípiumot, mely az eredetből, egy magasabb rendű létállapotból egy alacsonyabba zuhan? A Lélekben tehát az Intellektusból (a Szellemből) származik ez az értelem(-princípium), s akkor áramlott be Zeus kertjébe, amikor úgymond Aphrodité született.

A kert a szépség helye, és a gazdagság tündöklése: minden kedvesség ragyogását Zeustól, az Értelem-Princípiumtól nyeri, minthogy mindez a szépség magának az Isteni Intellektusnak az Isteni Lélekre való kisugárzása, ami átjárja. Mit jelölhetne Zeus Kertje, ha nem az ő ékességeit és tündöklésének fényét? És mik lehetnek ezek az isteni fények és szépségek, ha nem a belőle áramló szellemi princípiumok?

Mindent összevéve Poros ezekkel az Értelem-Princípiumokkal egyenlő, ő a szép dolgokban való bővelkedés és gazdagság, immár megnyilvánult módon; és ez a nektártól való megmámorosodás. Hisz mi más lehetne az istenek nektárja, mint ami az isten-természetet táplálja [κομίζομαι – vendégül lát, ellát]; ez pedig az isteni Szellemből alászálló Értelem.

Az Intellektuális Princípium csordultig van önmagával, de nem mámorosodik meg ettől, hiszen nincs benne semmi idegen. Az Értelem-Princípium azonban a Szellem sarja, és a Szellem után következő lényeg, és már nem hozzá tartozik, hanem valami másban van, s ezért mondja Platón, hogy Zeus kertjében fekszik, méghozzá akkor, amikor az elbeszélés szerint Aphrodité belép a létezés világába.

A mítoszoknak ugyanis, ha meg akarnak felelni a céljuknak, szükségképpen be kell hozniuk az időbeni megkülönböztetést a tárgyukba, és sok mindent szét kell választaniuk egymástól, amik ugyan egységben léteznek, de különböznek rangjukban és képességükben; ezeket tárgyalva még az értekezésekben is a keletkezetlen dolgok létrejöttéről esik szó, és megkülönböztetést tesznek ott, ahol minden együtt létezik. Úgy adják át a tudást, ahogy azt eszközeik lehetővé teszik, s azt már miránk hagyják, hogy összeszedjük a dolgokat, és egységben lássunk mindent.

Ez az összefoglalás pedig a következő: [ebben a mítoszban] az isteni Intelligenciával együtt lévő Lélek áll előttünk, mely éppen létrejön belőle, és eltöltekezik (egészen eltelik) az isteni Ideákkal. S maga is szép lévén, szép dolgokkal díszíti fel magát, s eltelik a bőséggel (a tiszta felismeréssel), úgyhogy minden ragyogás és mindannak a képe megnyilvánul benne, ami szép. Az egész [Lélek] neve Aphrodité, a benne levő Értelem-Princípiumok pedig a Bőség és a tiszta felismerés (Poros) neve alatt vannak összefoglalva, mivel a fönti világ Nektárjának leáramlása táplálja őket. A Lélekben ragyogó ékességeket mondjuk Zeus kertjének, minthogy az Életben vannak jelen; és Poros olyan értelemben alszik ott, hogy ezektől telt és nehezült el. A mítoszban az istenek vendégeskedése a megnyilvánult Élet, mely örökké jelen van a létezőkben, mert az isteneket illeti meg ez a boldogság. A Szerelem pedig [aki az istenek lakomáján született] így szükségszerűen öröktől fogva létezett, minthogy a Léleknek a magasabb rendű és a Jó iránti törekvéséből jött létre. Tehát amióta a Lélek létezik, a szerelem is létezik.

Mindazáltal ez a Szerelem kevert minőségű. Egyrészről megvan benne a hiány, amennyiben el akar telni valamivel; másrészről nem teljesen nélkülöző, amennyiben annak a hiányzó részét keresi, amiből már van neki. Hiszen valószínűleg soha nem törekedne a jóra az, ami teljes mértékben nélkülözi a jót.

Tehát abban az értelemben mondja, hogy a Hiányból [Penia] és a Bőségből [Poros] keletkezett, hogy a hiány, a vágyakozás és az értelmi princípiumokra való visszaemlékezés, melyek egyszerre összegződnek a Lélekben, létrehozzák azt a tevékenységet a jó felé, ami a Szerelem. Anyja a Hiány, mivel a vágyakozás a szűkölködő jellemzője; s ez a Hiány az Anyag, minthogy az Anyag a teljesen nincstelen, és a jóra való törekvés határtalansága (ugyanis semmiféle alak, sem Értelem nincs ebben a vágyakozóban); anyagibbá teszi a vágyakozót, éppen olyan mértékben, amennyire

vágyakozik. Csak az önmagára irányuló lehet idea, ami megmarad önmagában. Az, ami befogadni vágyik, azzal, hogy befogadásra kész, anyagot szolgáltat az odaérkező [forma] számára.

Ennek következtében a Szerelem bizonyos fokig valamiféle anyagi dolog, és daimón is, mely a Lélekből jött létre; minthogy a Szerelem híján van a Jónak, azonban éppen születése révén vágyva törekszik rá.

RECENZIÓ

FEHÉR BENCE

Memoriae aeternae

Barnabás Lőrincz: Zur Militärgeschichte der Donauprovinzen
des römischen Reiches.
Ausgewählte Studien 1975–2009. I–II.
Hungarian Polis Studies 19. University of Debrecen, Dept. of Ancient History,
Budapest–Debrecen 2010–2011.

Tragikus aktualitást ad e két kötetnyi tanulmánynak szerzőjük mindenki számára megdöbbentő hirtelen halála, alig néhány hónappal a második kötet megjelenése után. Nehezen tud ettől a ténytől elvonatkoztatni bárki, aki ismerte Lőrincz Barnabást, mai ókortudományunk egyik legkarakterisztikusabb – és egyben egyik legműveltebb és legalaposabb – személyiségét. Mégis, a recenzensnek kötelessége megtennie ezt az absztrakciót: és méltán, mert e művet akkor is recenzeálni kellene, ha a szerző tovább tanítana és kutatna, és már írna egy esetleges harmadik kötetet. Az evilágban létrejöhetett két kötet ugyanis magában akkora jelentőségű, hogy a legeltökéltebb szándékkal sem kerülheti meg az, aki a római hadtörténet, egyáltalán a római császárkor világában próbál meg eligazodni.

Igaz, a szerző igyekezett kötetére végletesen érvényesíteni a λάθε βιώσας elvét, hogy kevesen leljük meg benne a kincset. Először is, a cím „dunai provinciák" megjelölése elkendőzi, hogy teljesen Pannonia-centrikus könyvről van szó, amely először is *hazai* kutatásunk kincse, és csak azután a világé; továbbá formailag *válogatott tanulmányok*ról van szó. Legyünk őszinték, válogatott tanulmányokat ritkán olvasunk végig, és egy recenzió számára talán a legkellemetlenebb alapanyag: hogyan értékeljünk valamit, amely egy hosszas életmű különböző szakaszain különböző tárgyakról íródott? Ezúttal azonban ez a műfajmegjelölés nem más, mint a szerénység negatív Patyomkin-fala: noha az egyes fejezetek külön-külön, különböző helyeken jelentek meg, mégis teljesen egységes szerkezetet adnak, amelyet számos monográfia is megirigyelhetne: egy kicsit személyes, nem minden kérdést egyforma hangsúllyal tárgyaló, de világos és hiteles áttekintés adó pannoniai hadtörténet rajzolódik ki, hála a jól átgondolt tematikus csoportosításnak, amely a következő fő egységeket adja: 1. Legiók, 2. Segédcsapatok, 3. Sorozás, 4. Császári csapatmelléknevek, 5. Katonai diplomák, 6. Téglabélyegek, 7. Proszopográfia. Személyes ez a hadtörténet, mert átsüt rajta a szerző érezhető kedve, amelyet bizonyos kérdések kutatásában, tisztázásában lel – érzésünk szerint sok esetben végérvényes tisztázásról van szó, amihez a következő kétszáz évben aligha kell hozzátenni bármit is –, és egyéni nézőpontú is, amennyiben az írott források, különösképpen a felirat-

tan tanúságtételére alapoz. Nem mondhatjuk tehát a szó szoros értelmében *teljes hadtörténetnek*, annál inkább kézikönyvnek a pannoniai és pannonia-környéki római hadtörténet forrásfeldolgozásához. És a szerkesztés még abban is olvasóbarát, hogy mint egy drámában, a fő cselekményt *epeisodion*ok tarkítják: nagy jelentőségű, a mérvadó enciklopédiák cikkeit esetenként kiváltó, összefoglaló értékelések sorában (mint például három *legio*, a *II Italica, I Aditrix* és *II Aditrix* rövid története az 1. rész végén, amely egyszerűen pótolhatatlan, hiszen a két *Aditrix*ról, Pannonia Inferior csapatairól összefoglaló mű ezen kívül csak a PWRE csaknem kilencvenéves lexikonszövege formájában létezik) egy-egy részletkérdést megvilágító új kutatási eredmény van beiktatva.

Természetesen nem minden tárgykör egyformán részletes. Értelemszerűen kevésbé volt szükség azon kérdések mindenre kiterjedő bemutatására, amelyekben a szerzőnek már előbb megjelentek önálló monográfiái. Értendő ez elsősorban a Segédcsapatok fejezetre, amely bár tíz változatos cikket tartalmaz, nyilván nem fedheti le Pannonia eddig ismert hatvan auxiliáris alakulatának történetét, de hát erre szolgál a szerző immár tizenkét éves alapvető monográfiája, a „Hilfstruppen" – méltán érdemelte ki azt a dicsőséget, hogy ismerői csak becenevén emlegetik, nem teljes címén –,[1] amelynek hazánkban méltánytalanul kevés publicitás jutott, pedig nemcsak régésznek, hanem a korszakkal foglalkozó történésznek, nyelvésznek, társadalomtörténésznek is mindennap forgatnia kellene. A Téglabélyegek fejezetről ugyanezt mondhatjuk. (Nem a tárgykörre szakosodott olvasóinknak talán hasznos elmagyarázni: a római katonai téglagyártás bélyegzőinek kutatásáról van szó, ami a civil gyártás volumenét bőven fölülmúlja, s a császárkori had- és ipartörténetnek, sőt részben archontológiának is páratlan forrása.) Itt (sajnos?) csak nagyon fontos és egyben homályos részletkérdéseket boncolgató fejezetek sorakoznak egymás után, a kései *magister*- és *dux*-neves bélyegekről összefoglalólag és egyes részleteikben, a Duna-balparti és barbaricumi erődítmények tégláiról. A tartomány szétszórtan fellelhető bélyegestégla-termésének corpusát a szerző réges-régi, és sajnos alig fellelhető három kötetében kell keresnünk,[2] ami pedig a nagy katonai központok, köztük Aquincum anyagát illeti – annak közlése még várat magára, de erre a rettentő munkára még vagy húsz év munkalehetőség járt volna a sorstól a szerzőnek.

Személy szerint a mű legfontosabb részének az I. fejezetet (Legiók) érzem, ahol több olyan tanulmányt, amelyek az I. sz. végi–II. sz. eleji pannoniai legiomozgásokat, ezt a közismerten bonyolult és nehezen felderíthető folyamatot részleteiben mutatják be (különösen fontos az aquincumi megszálló csapatokat bemutató hosszú tanulmány, amely mit sem veszített aktualitásából 1978-as, első

[1] Barnabás Lőrincz, Die römischen Hilfstruppen in Pannonien während der Prinzipatszeit. Teil I: Die Inschriften. Wiener Archäologische Studien 3, Wien 2001.

[2] Barnabás Lőrincz, Pannonische Ziegelstempel I: Limes-Strecke Annamatia – Ad Statuas, DissArch II 5, Budapest 1977; id., Pannonische Ziegelstempel II: Limes-Strecke Vetus Salina – Intercisa, DissArch II 7, Budapest 1979; id., Pannonische Stempelziegel III: Limes-Strecke Ad Flexum – Ad Mures, DissArch II 9, Budapest 1981.

megjelenése óta) – egy-két obligát *epeisodion* után, mint az egyedülálló Pupienus–Balbinus mérföldkövünk leírása –, három legiónk már említett összefoglaló története követ. Szerencsésebb országokban ilyen tárgyakról egy-egy nagymonográfia születhet, Lőrincz Barnabásnak nem adatott meg az idő és alkalom, hogy ezeket létrehozza, így a sokkal hálátlanabb és nehezebb feladatot vállalta: ugyanezt lexikonszerű tömörséggel, szinte észrevétlenül, mindenki számára alapanyagul közölni. (A recenzensnek saját zsenge ifjúkora jut eszébe, midőn szótárkészítéssel indult pályáján, s bölcs professzora e szavakat adta útravalóul: „Ugye tudja, ez lesz az a könyv, amelyet mindenki használ majd, és senki nem hivatkozik rá.")

A pannoniai katonai diplomákról (elbocsátóokmányokról) és katonai proszopográfiáról szóló részekből sajnos ezek az összefoglaló értékű cikkek hiányoznak – itt érhető tetten az életmű tragikus félbeszakadása. Pedig a szerző utolsó éveiben nagy érdeklődéssel dolgozott ezeken a területeken, s megint csak lexikonszerűen folyamatosan végezte a pannoniai anyag összefoglalását: ez, a katonai diplomák rövid értékelésével és a legmodernebb helytartólistákkal, a Fontes Pannoniae Antiquae sorozatban jelent meg folyamatosan,[3] de az egységes művé való feldolgozása már nem történhetett meg.

Természetesen azt a kérdést fel lehet, és fel kell tenni, egyenletes-e egy 1975-től napjainkig összegyűlt kutatási anyag, nem avultak-e el egyes részei. Mint az eddigiekben is jeleztem: döntően nem. A szerző feliratközlései rendszerint teljesen pontosak, nincs rajtuk mit javítani. Egyelőre legfeljebb részletkérdésekben adnak okot új következtetésre újonnan előkerült források, amelyeket sok esetben maga a szerző dolgozott fel későbbi éveiben, néha kollégái hoztak elő újabb adatokat, de összességében Lőrincz Barnabás életműve a magyar tudományosságból kiemelkedik azzal (is), milyen feltűnően kevés kérdésben kerültek eredményei komoly viták tüzébe.

A könyv technikai részleteivel röviden és megelégedetten zárhatjuk a recenziót: ragyogó bőségű mutatói (569-608. pp.) és szokatlan módon az elején levő, a mű 65 (!) teljes első oldalát elfoglaló bibliográfiája gyermekjátékká teszi a tájékozódást benne, táblázatai, feliratleírásai, ábrái aggályos pontosságúak, sajtóhibát pedig a Lőrincz Barnabás keze alól kijött munkákban hiábavaló volna keresni, ezzel a recenzens nem is fáradt. Egyetlen feladat vár ránk: hogy mielőbb használatba vegyük a művet.

[3] In: FPA II. P. Kovács – B. Fehér, Pannonia története Kr. u. 54-től a markomann háború kitöréséig (166), Budapest 2004, 116-157, 196-199; FPA III. P. Kovács, Az antik Pannonia forrásai Kr. u. 166-tól Kr. u. 192-ig, Budapest 2006, 195-206, 317-18; FPA IV. P. Kovács, Az antik Pannonia forrásai a Severus-korban, Budapest 2007, 123-132, 183-186; FPA V. P. Kovács, Az antik Pannonia forrásai Kr. u. 235 és 284 között, Budapest 2008, 139-143, 191-192; FPA VI. P. Kovács, Az ókori Pannonia forrásai az első tetrarchia korában, Budapest 2011, 153-158.

Tvarosek Tamás:

A Seuso-kincs és Pannonia / The Seuso treasure and Pannonia. Magyarországi tanulmányok a Seuso-kincsről.
Szerkesztette: Visy Zsolt, Mráv Zsolt közreműködésével,
PTE Régészet Tanszék – Genianet, Pécs 2012. 139 oldal

Hiánypótló mű – gondoltam, mikor először a kezembe került ez a könyv. Az utóbbi három évtized egyik legjelentősebb és egyben legtitokzatosabb római kincsleletének tartják a kutatók a Seuso-kincset és létezéséről már 1984 óta tudnak, mégis, sajnálatos módon, csak most készült róla átfogó, ismertető mű, kétnyelvű (magyar-angol) kiadásban. A publikáció kései volta sajnos éppen a kincslelet hányattatott sorsával áll kapcsolatban, hisz ez a csodálatos ezüstedény-gyűjtemény egy feltételezhető bűnelkövetés során került ki hazánkból, és bukkant fel később Los Angelesben.

A Seuso-kincs 20. századi története igen szövevényes. Mikor Szilágyi János György 1984-ben Los Angelesben járt, és a Malibui Getty Múzeumban egy eladásra kínált későrómai kincslelettel találkozott, az egyik tálon feltűnt neki a „Pelso" felirat, ami a Balaton ókori neve. A lelet eredete igen homályos volt, egy angliai magángyűjtő kezébe került, feltehetően hamis származási papírokkal. 1990-ben a Sotheby's által próbálták piacra dobni a 14 ezüstedényt és az ezeket tartalmazó bronzüstöt, melyekről katalógust is közreadtak. A témával foglalkozó kutatók arra a következtetésre jutottak, hogy az 1878-ban Polgárdi mellett talált ezüst *quadripus* (négylábú állvány) szintén a készlet része lehetett. 1980-ban ugyanott történt egy gyilkosság is: egy fiatalembert öltek meg, aki egy általa talált római kincset akart értékesíteni a feketepiacon. Ezen információk fényében Magyarország megpróbálta tulajdonosi igényét érvényesíteni, sajnos sikertelenül. Ennek ellenére sosem szűnt meg a remény, hogy a kincs esetleg visszatérhet hazánkba. 2008-ban, Londonban tartottak egy konferenciát, ahol magyar kutatók számolhattak be a Seuso-rejtéllyel kapcsolatos kutatásaikról, a könyv pedig ezen előadások összefoglalója.

A kötet két szerkesztője: Visy Zsolt és Mráv Zsolt mellett több, szakmailag elismert szerzője is van a műnek: Hajdú Éva, Nagy Mihály, Tóth Endre, Nádorfi Gabriella és a már elhunyt Mócsy András. A szerzők nagyívű szerkezet mentén építik fel a kötet mondanivalóját, ismertetik a kincs darabjait, analógiákat vesznek máshonnan, és bemutatják a történeti környezetet, amely körülöleli azt. Mindezt olyan szakszerűen és objektív tudományossággal, hogy az olvasóban egy pillanatig sem merül fel kétely afelől, hogy ez a gyönyörű leletegyüttes Magyarországról került elő.

A bevezetőben Visy Zsolt, a kötet egyik szerkesztője, aki két cikk szerzője is egyben, ismerteti a kötet hátterét, s felvázolja a Seuso-kincs rövid, 20. századi történetét. „A Seuso-kincs ismert darabjai" című írásában ismerteti a lelet ismert darabjait,

képekkel és pontos leírással, felhívva a figyelmet a pontos keltezésre. A keltezés kérdése azért fontos, mert egyes kutatók tendenciózusan olyan időszakra teszik a kincs keletkezését, amikor Pannónia területén már nem volt római befolyás. Ezek a vélemények általában nem objektívek és bizonyos szakmai szempontokat egyszerűen félresöpörnek. A keltezés kérdése más szerzőknél is nagy hangsúlyt kap, akik bővebben fejtik ki érvelésüket, melyben szakmai indokokat is fel tudnak sorakoztatni. A szerkesztő a másik cikkében, melynek címe „A késő római vidéki települések szerepe és jelentősége Valeriában", felvázolja a történelmi és földrajzi környezetet, amelyben a kincs keletkezhetett.

Hajdú Éva „A Seuso-kincs és Magyarország" című cikkében ismerteti a gyűjtemény 20. századi sorsát a meglévő adatok tükrében, rávilágítva arra, hogy milyen sötét és igazságtalan események láncolata száműzte egy páncélterem mélyére az érdeklődő nagyközönség szeme elől ezt a gazdag ezüstkészletet. Nagy Mihály, aki elismert szakértője a kincsnek, „A Seuso-kincs pannoniai kapcsolatai" című írásában azt a kérdéskört járja gondosan körbe, hogy ki, mikor és hol használta a tárgyakat, illetve alaposan foglalkozik a keltezés kérdésével, komoly analógiákat felmutatva. Az ő cikkét olvasva tudatosul bennünk, milyen ritka és értékes ezüstkészletről van szó, hisz nem sok hasonló maradt fenn ebből a korból az évszázadok alatt. A folytatásban Tóth Endre cikke – „A Seuso-kincs: egy Észak-pannoniai *(sic!)* ezüstkincs" – ugyanezt igazolja, mikor az ún. Vadász-tál jellegzetességeit mutatja be: az egyik tálon található Seuso név, illetve a Vadász-tál részleteinek ismeretében végképp elszállhat bárkiben a kétely abban, hogy a lelet hazánkban került elő. Meggyőzően oszlatja tehát el azt a bizonytalanságot, amelyet bizonyos külföldi kutatók keltettek a kincs keltezésével kapcsolatban. Ezután Mráv Zsolt cikke, „A polgárdi összecsukható ezüstállvány és a Seuso-kincs" ismerteti azt a *quadripus*t, amely 1878-ban került elő, és jelenleg a Nemzeti Múzeum állandó kiállításán látható. A részletek ismertetésével rávilágít arra, hogy az állvány mérete és díszítése alapján minden kétséget kizáróan az ezüstkészlet része volt. Mérete megfelel a Seuso-lelet méretének, díszítése pedig megdöbbentő hasonlóságot mutat. Mint kifejti, nem lehet véletlen az sem, hogy a két lelet ugyanabban a földrajzi környezetben került elő. Mócsy Andrástól egy eddig publikálatlan tanulmány került be a kötetbe, „Pannonia törzsi arisztokráciája a késő római korban" címmel. A Seuso-tálat vizsgálta meg, pontosabban annak feliratát, még 1984-ben, és azt ismerteti, arra a következtetésre jutva, hogy ez a tál bizony Pannoniához kapcsolható. Tette ezt ő abban az időben (1984), amikor még nem volt tudomása arról, hogy a későbbiekben régészeti és bűnügyi vizsgálatok bizonyítják, hogy a kincset itthon találhatták, és innen csempészték ki. A kötet végén Nádorfi Gabriella „Az előzetes jelentés a szabadbattyáni késő római kori épület feltárásáról" című írása mintegy lezárásként bemutatja azt a konkrét épületet, amely sokak szerint kapcsolatba hozható a Seuso-kincs esetleges gazdáival. Az épület impozáns méretei, díszítése és az innen, illetve a környékről előkerült leletek azt bizonyítják, hogy gazdag és befolyásos lakók lakhatták. Mivel keltezése a 2. század és a 4. század vége közé tehető,

akár az olvasó is megállapíthatja, hogy a Seuso-kinccsel megegyező periódusból származik.

A kötet valóban hiánypótló, hisz eddig nem jelent meg ilyen átfogó mű, amely részletesen, képekkel illusztrálva mutatja be a hazai kutatás álláspontját a Seuso-kinccsel kapcsolatban. Olvasmányos, röviden, tárgyilagosan, de akár a laikusok számára is érthetően járja körül a témát.

Következő számunk tartalmából

Philosophical Theology and Metaphysics in Modern Philosophy

IMREGH, Monika: *„In der Auffassung und Gesinnung der Platonisten." Die Metaphysik der Liebe bei Pico della Mirandola*

PAVLOVITS, Tamás: *The Infinity of God in Descartes*

SCHMAL, Dániel: *Leibniz's Criticism of Descartes's Proof of the Existence of God*

BOROS, Gábor: *Spinoza als Wissenssoziologe – Soziologie des göttlichen Wissens*

MOORS, Martin: *Untersuchung über die Möglichkeit einer Theodizee anhand von Kants und Schellings (1809) Metaphysik des Bösen*

BOROS, Gábor: *Wie macht Schellings Freiheitsschrift Spinoza lebendig – Ontho-Theo-Logie in Spinoza und Schelling*

VASSÁNYI, Miklós: *Die Geschichte der Welt ist die 'Geschichte Gottes.' Die Geburt der Zeit in Schellings Weltalter (Urfassung von 1811)*

ULLMANN, Tamás: *Métaphysique et transcendance chez Merleau-Ponty et Lévinas*

BROUWER, John: *"A sum of Our Practical Theologie:" A Historiographical Case Study of the Misdating of a Richard Baxter-Text*

VASSÁNYI, Miklós, transl.: *Aesthetics of the Absolute. Schelling's Lectures on the Philosophy of Art (1802/03). English Translation of the Notes Taken by H. Crabb Robinson*

HORVÁTH, Gergő: *The Foundation of Nietzsche's Metaphysics in Heidegger's Nietzsche Study (1934)*

CSEPPENTŐ, Krisztina: *Karl Jaspers: Der philosophische Glaube. München: Piper Verlag, 2012*