Orpheus Noster

Journal of Károli Gáspár University
of The Reformed Church in Hungary, Faculty
of Humanities

A Károli Gáspár Református Egyetem eszme-,
vallás- és kultúrtörténeti folyóirata

IN MEMORIAM HEGYI DOLORES
(1934–2023)

XVII. évfolyam (2025), 2. szám

A folyóirat megjelenését támogatja a Nemzeti Kulturális Alap.

Nemzeti Kulturális Alap

Kiadó: Károli Gáspár Református Egyetem

Felelős kiadó: Csoma Mózes, a BTK dékánja

Felelős szerkesztő: Frazer-Imregh Monika

Főszerkesztő-helyettes: Fülöp József

Szerkesztők: Nagy Andrea
Pallós Áron
Péti Miklós

Szerkesztőbizottság: Fabiny Tibor
Horváth Emőke
Kurucz György
Nagy Mariann
Tüskés Anna
Vámos Péter
Vassányi Miklós

Angol anyanyelvű lektor: Joanna Frazer
Francia lektor: Tüskés Anna
Német anyanyelvű lektor: Szatmári Petra

A megjelentetésre szánt kéziratokat, illetve a megrendeléseket a következő címre kérjük küldeni: orpheusnoster@googlegroups.com
Authors should submit manuscripts to the email address <orpheusnoster@googlegroups.com>

ISSN 2061-456X

Az első borítón: Hegyi Dolores (1934–2023) húszas éveiben készült portréja (fotó: Katus Gábor ajándéka)

A hátsó borítón: A szoros és a tágas kapu ábrázolása: Máté 7, 13.
Kálvin *Institutio Christianae religionis* c. művének fedlapján.
Kiadó: Antonius Rebulius, Genf, 1561.

A nyomdai munkákat a Könyvpont Nyomda Kft. végezte, felelős vezető Gembela Zsolt.

A folyóirat online is olvasható a KRE honlapján: orpheusnoster.kre.hu
EPA: epa.oszk.hu/03100/03133
Real-J: real-j.mtak.hu/view/journal/Orpheus_Noster.html
CEEOL: ceeol.com/search/journal-detail?id=2173
MTMT: mtmt.hu/orpheus-noster
MATARKA: matarka.hu/szam_list.php?fsz=1940
LinkedIn: linkedin.com/in/orpheusnoster

TARTALOM

Frazer-Imregh Monika
Előszó 7

Katus Gábor
Hegyi Dolores temetési beszéde 2023. október 14. 9

Sárközy Miklós
Kelet és Hellász között: in memoriam Hegyi Dolores 12

Fröhlich Ida
Médek és perzsák a fogság utáni zsidó irodalomban 19

Turcsán-Tóth Zsuzsanna
Tudományos olvasatok Artemis Ephesia kultuszszobráról a 17. századtól napjainkig . . . 32

Patay-Horváth András
Hellas és a Hellespontos: két helynév feltételezett jelentése és kialakulása 45

Schiller Vera
Utazás és spirituális utazás kettőssége a klasszikus kultuszkörben 55

Zsoldos Endre
Az üstökösökről Magyarországon a nagyszombati csillagda alapításáig. II. rész 71

MŰHELY

Frazer-Imregh Monika (ford.)
Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim: A szertartásos mágiáról, a vallásról és a babonáról (DOP III, 4–9.) 89

RECENZIÓ

Pallós Áron
A Hagyomány és a hagyományok – avagy hamvasi sorsmegoldás e fogalmakon túl Horváth Róbert, Stamler Ábel (*szerk.): Az isteni eredet tudata. Hamvas Béla hagyományai* 102

Lijin Wang
William A. Ross and Elizabeth Robar (eds.): *Linguistic Theory and the Biblical Text*. 105

CONTENTS

Monika Frazer-Imregh
Foreword 7

Gábor Katus
Dolores Hegyi's Funeral Speech 9

Miklós Sárközy
In memoriam Dolores Hegyi 12

Ida Fröhlich
Medes and Persians in Postexilic Jewish Literature 19

Zsuzsanna Turcsán-Tóth
Research on the Cult Statue of Artemis Ephesia from the 17th Century to the Present Day . 32

Patay-Horváth András
Hellas and the Hellespontos: Origins and Possible Meanings of two Toponyms 45

Vera Schiller
The Duality of Travel and Spiritual Journey in the Classical Cult Circle 55

WORKSHOP

Monika Frazer-Imregh (trans.)
Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim: On Ceremonial Magic, Religion, and Superstition (DOP III, 4–9.) 89

BOOK REVIEWS

Áron Pallós
A Hagyomány és a hagyományok – avagy hamvasi sorsmegoldás e fogalmakon túl
Horváth Róbert, Stamler Ábel (szerk.): *Az isteni eredet tudata. Hamvas Béla hagyományai* 102

Wang Lijin
William A. Ross and Elizabeth Robar (eds.): *Linguistic Theory and the Biblical Text*. 105

SZÁMUNK SZERZŐI

Frazer-Imregh Monika Dr. habil. (1966), reneszánszkutató, italianista, klasszika-filológus, KRE BTK, Ókortörténeti és Segédtudományi Tanszék, imreghmonika@gmail.com

Fröhlich Ida DSc (1947), ókortörténet-orientalisztika, professor emerita PPKE BTK, frohlich.ida@btk.ppke.hu

Katus Gábor MA (1956), fizikus, katus.gabor@gmail.com

Pallós Áron (1998), DE–HTDI filozófia, PhD-hallgató, pallosarond@gmail.com

Patay-Horváth András Dr. habil. (1976), ókorkutató, klasszika-archeológus, ELTE BTK Történeti Intézet, Ókortörténeti Tanszék, pathorv@gmail.com

Sárközy Miklós PhD (1976), iranista, történész, KRE BTK Ókortörténeti és Segédtudományok Tanszék, msarkozy@gmail.com

Schiller Vera PhD (1950), ókortörténész, vallástörténész, a SOTE nyugdíjas oktatója, schillervera@freemail.hu

Turcsán-Tóth Zsuzsanna PhD (1977), vallástörténész, KRE BTK Ókortörténeti és Segédtudományok Tanszék, toth.zsuzsa@gmail.com

Lijin Wang PhD (1970), Linguistics and Applied Linguistics, Teaching Chinese as a Second Language, Japanese Linguistics, Institute of Oriental Languages and Cultures, Department of Chinese Studies, Faculty of Humanities and Social Sciences, Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary, reikoannamatsuda@gmail.com

Zsoldos Endre PhD (1957), csillagászattörténész, csillagász, Csillagászati és Földtudományi Kutatóközpont Konkoly Thege Miklós Csillagászati Intézet, zsoldos.endre@csfk.org

Előszó

Hegyi Dolores húszas éveiben
(A róla készült fotók Katus Gábor ajándékai)

Nehéz megszólalni, amikor valakit el kell búcsúztatnunk. Folyóiratunk nevét Sarkady János professzor úrra emlékezve választottuk 2009-ben, a megalakulásunkkor, most pedig az ókortudomány egy másik jeles alakjától, szerkesztőbizottsági tagunktól, szeretett tanárunktól, Hegyi Dolorestől kell megválni. Jómagam a rendes egyetemi képzésben ugyan nem járhattam az óráira, hiszen az ELTE-n akkor a történelem szakon tanított, én pedig olasz-latin-ógörög szakra jártam, történelem szakos évfolyamtársaim azonban lelkendezve meséltek Dolly értékes és élvezetes óráiról, szigora mellett is azonnal érzékelhető emberiességéről, jóindulatáról, *philanthropiá*járól. Az ELTE Nyelvtudományi Doktori Iskolájában azután személyesen is megismerhettem, és anyai melegséget, de ugyanakkor tekintélyt is sugárzó személyiségét nemcsak megkedveltem, hanem példaképül szolgált számomra egy olyan korban, amikor a tudós életpálya a nők számára még sok megkérdőjelezést és kihívást tartogatott egyetemeken belül és kívül. Így hosszú idő után éppen az Orpheus Noster folyóirat szerkesztése volt az a feladat, amely ismét közelebb hozott bennünket. Dolly (így szerette, ha szólították) szerkesztőbizottsági tagunk volt, és az ókortudományi tematikájú cikkek lektorálásában segédkezett nálunk. Időnként egy-egy tanulmánnyal is megtisztelt bennünket, már indulásunkkor is (a második számunkban olvasható egy írása először), és minket ért az a megtiszteltetés, hogy utolsó írásait publikálhattuk. Bár a rohamosan fejlődő számítógépes technikával időnként meggyűlt a baja – ilyenkor fia, Katus Gábor volt segítségünkre –, tanulmányai, beleértve a legutolsókat, mindig frissek és naprakészek voltak, és a nemzetközi színvonal nívójára emelték köteteinket. *Nomen est omen* – Dolly életpályája a hosszú termékeny időszak, a rendkívül gazdag életmű és a szép ívű karrier mellett nem nélkülözte a fájdalmakat sem. El kellett szenvednie azt, ami a legszörnyűbb dolog egy anya életében: egyik gyermeke halálát, amit soha nem hangoztatott, hanem a sorsot tűrve, összeszorított fogakkal

tovább dolgozott, tanított. Szakmai téren is érték igazságtalanságok, mégis soha egy szóval, egy cselekedettel sem akart semmit megtorolni, a jogtalanságokhoz azonban nem járult hozzá. Egyenes, becsületes ember volt, akire nemcsak szakmai, hanem emberi értékei miatt is fel lehetett, fel lehet nézni. Példaértékű életet élt, nagy űrt hagyott maga után.

Ezt a számot Neked ajánljuk. Isten veled, kedves Dolly, emléked szívünkben él!

Frazer-Imregh Monika

Katus Gábor

Hegyi Dolores temetési beszéde 2023. október 14.

Hegyi Dolores 1934-ben született Kalocsán, hat gyermekes család első gyermekeként, később, 1952-ig még 5 fiútestvér követte. A hat gyermek nem számított soknak ahhoz képest, hogy fizika tanár édesapja 14 gyermekes erdődi családban nevelkedett, abban a délvidéki környezetben, amelyre a néprajz a 'szlavón-hegyhát magyarsága'-ként hivatkozik. Dolores mindössze hét éves volt, amikor meghalt az édesanyja, az itthagyott két gyermeket ezután a következő családanya és az édesanya húga nevelte. Az édesanya korai halála egész életükben meghatározó törés volt a két gyermeknek. Az otthoni nevelésben jellemző volt a fegyelemre, határozott, rendezett életvitelre való szoktatás, amelynek egyik fő gyakorlati és hitbeli háttere a kalocsai jezsuita rendház és a helyi gimnáziumuk volt, ahol édesapja tanult, majd maga is tanított. Ugyanitt, a már I. István néven jegyzett gimnázium humán osztályában tanult végig kitűnő vagy jeles eredménnyel Dolores is. Ennek ellenére kivételesnek vehető, hogy családi hátterével érettségi után azonnal, 1952-ben bekerült az ELTE Bölcsészkar latin–görög–történelem szakára, ahol a jelesek sorozata – legalábbis a számára láthatóan kedves latin és görög nyelv, valamint az ókori történelem területén – töretlenül folytatódott. Eredményeivel később különösebben nem dicsekedett, ha tette volna, gyermekei és unokái talán jobban értették volna a velük szemben támasztott tanulmányi elvárásokat. De a jó eredmények kellettek is Doloresnek, hogy nyomorúságos pénzügyi helyzetén minél több ösztöndíjjal enyhítsen, mert 1952-ben Kalocsáról Pestre költözni diákként legalább akkora egzisztenciális kihívást jelentett, mint édesapjának 1930 táján Erdődről Kalocsára kerülni tanítani.

A helyzetén a hamarosan megismert Katus László könyvtáros tízóraira kapott szilvalekváros kenyerei javítottak, majd ezt további javulás követte, miután 1955 nyarán a Mátyás templomban – a lakodalom anyagi terheitől édesapját megmentve – titokban összeházasodtak. Ne hagyjuk említés nélkül az esketŏ pap, Liska Zoltán nevét, aki a néhai Széchenyi gimnáziumban Katus László cserkészparancsnoka, hittantanára, meghatározó lelki nevelője volt, majd később budapesti és zebegényi lelkész lett. Ifjúságpasztorációs munkáját példás elszántsággal, kockázatoktól, büntetéstől nem félve végezte. Ma is legendás lelkipásztorként emlékeznek rá.

1960-ben Budapest, Wekerletelepre költöztek, ahol férjének közelben lakó szülei sok segítséget nyújtottak családi életükhöz.

Dolores az egyetem elvégzése után, 1956-ban egy évig az Apáczai Csere János Gimnáziumba járt tanítani, méhében e sorok írójával együtt, aki pedig a megszületésre készült, illetve szokta az Apáczait, amelynek később, 1968-tól 1975-ig a padjait koptatta. 1956 november végén a Klinikán nem volt egyszerű dolog gyermeket szülni.

Fent: Hegyi Dolores 14 évesen
Jobbra: Hegyi Dolores és Katus László esküvői fotója

Dolores súlyos szövődményekkel vészelte át az eseményt, aminek távoli következményeként második gyermeke 12 évesen meghalt, és több gyermeket nem is szülhetett.

A rövid gimnáziumi működés után Dolores bekerült az ELTE bölcsészkarra ógörög nyelvet és történelmet tanítani, 1965-től egyetemi docensként szerepelt, és aktív éveinek túlnyomórészét itt töltötte. Számtalan kimagasló szakmai vezetője és példaképe közül hirtelenjében Moravcsik Gyulát, Trencsényi-Waldapfel Imrét, Harmatta Jánost, Hahn Istvánt említjük. Korai kutatási témái közül a görög-perzsa háborúkat, Kisázsia történetét soroljuk fel. Ezt követően keletebbre és későbbi korokra is kiterjedt az érdeklődése. Foglalkozott például Perzsiával, a görög kultúra és népesség kirajzásaival, a hellénisztikus korral, és általában a keleti népek körében, a hellenisztikus államokban a görögség jelenlétének kulturális-társadalmi hatásaival. Ez az érdeklődése talán onnan indult, hogy a görög történelem menetét is több jelentős bevándorlás határozta meg. Legutolsó megjelent tanulmánya a sors különös jeleként Jézus halotti lepléről szólt, ez egyben egy egyszeri kitérés is volt megszokott témái köréből.[1]

[1] Ez a cikk folyóiratunkban jelent meg: Hegyi Dolores: „Péter apostol tanúságtétele Jézus »üres« sírboltjáról", *Orpheus Noster*, XII. évf., 2020/1, 65–67. Dolores utolsó megjelent tanulmánya azonban a következő: „Az ókori Hatra születése", *Orpheus Noster*, XIII. évf., 2021/3, 42–50. *(FIM)*

Az ókori kultúrtörténeten belül egy örök kedvenc volt és maradt az ókori vallástörténet. Vallástörténeti szemináriumait sokan szívesen látogatták. Az egyházi iskolákból érkező lányok néha itt sírták ki magukat, hogy az egyetemi élet mennyire más, mint a gimnázium volt. Ezeket a szemináriumokat megtartani még akkor is visszajárt – persze ingyen –, amikor a 90-es években hivatalosan már nem tanított az ELTE-n.

1985-ben fia megnősült, ennek a döntésnek kezdettől fogva lelkes támogatója volt, és reményeiben nem is csalódott, mert 1994-re már három unoka gondozásával oszthatta meg tanári munkáját. Közben egy generáció kicserélődött, meghalt anyósa, apósa, és most ő látta el férjével a támogatói szerepet fia szintén Wekerlén maradt családja felé, például a tanítási időszakban ebédeltetéssel vagy nyári utazásokkal. 2012-től már férje gondozása, majd annak 2015-ben bekövetkezett halála kötötte le energiáját, amelyből azután egyre kevesebb maradt, majd 2022 őszén súlyosan leromlott az állapota. Gyermeke és annak felesége gondozta otthonában haláláig, amellyel most egy újabb generációváltás történik a családban.

Budapest, 2023. október 11.

A gyászoló család

SÁRKÖZY MIKLÓS

Kelet és Hellász között: *in memoriam* Hegyi Dolores

Hegyi Dolores harmincas éveiben

Hegyi Dolores az elmúlt hat évtized egyik legnagyobb magyar ókortudósa volt, akinek távozása komoly űrt hagyott maga után a mai magyar ókortudományban és orientalisztikában. Valóban, ha áttekintjük életművét, akkor azt láthatjuk, hogy két szakterületen is jelentős életművet hozott létre: ez pedig az ókortörténet és az iranisztika. Persze lehet, hogy Dolores tanárnő túlzott bóknak és hízelgésnek vette volna jelen sorok írójának, csodálójának és egykori tanítványának sorait, és a Tanárnőre oly jellemző csendes szerénységgel és mosollyal hessegette volna el dicsérő szavaimat. Sok év távlatából is látszik azonban, hogy érdeklődése mennyire egyedi volt, és mennyire fájóan hiányzik az a sajátos szemlélet, az a rá jellemző kettősség, amely két szakterületet kapcsolt össze. A mára egyre inkább uralkodó szakbarbár felfogás korában, amikor sokan egy relatíve kis téma szakértői vagy ugyanannak az egyetlen forrásnak a kutatói, ritka az a tudóstípus, amelyet Hegyi Dolores reprezentált itthon, aki maga is a *médismos* (a hellén perzsabarátsága) modern esete volt: egy perzsabarát magyar klasszika-filológus és történész.

Mint Hegyi Dolores egykori magántanítványát, rengeteg szép emlék köt azokhoz a délutáni órákhoz, amikor Ktésiast és Hérodotost vagy éppen Pierre Briant éppen akkoriban megjelent terjedelmes achaimenida-monográfiáját elemeztük, és a kunaxai csatához vezető okokat, esetleg III. Artaxerxés halálának körülményeit és a késő achaimenida dinasztia genealógiájának problémáit vizsgáltuk. Hegyi Dolores nagyon diplomatikus egyéniség volt, aki igazán szövegolvasásain, kis létszámú szemináriumain bontakozott ki. Leheletfinom szövegelemzései és végtelen szakirodalmi ismeretei máig hasznos és valóban használható muníciót szolgáltatnak számomra évtizedekkel e csodálatos szövegelemző achaimenida szemináriumokat követően is, amiből még mostani óráimon is profitálok.

Hegyi Dolores tudományos pályafutása közel hat évtizedet ölelt fel, a kiváló ókortudós nemrég, 2023. szeptember 23-án távozott közülünk, november 3-án lett

volna 89 éves. Munkássága olyan gazdag, hogy méltán tarthat igényt az utókor kiemelt figyelmére is. Kalocsán született 1934-ben, egyetemi tanulmányait Budapesten, az Eötvös Loránd tudományegyetemen végezte, ahol klasszika-filológiát, történelmet és orientalisztikát hallgatott latin–görög–történelem szakon 1952 és 1956 között. Mint Harmatta János és Trencsényi-Waldapfel Imre tanítványát, Hegyi Dolorest fiatal kora óta foglalkoztatta az Achaimenida Birodalom és a görögség kapcsolata.

Ugyanezekben az években kötött házasságot Katus László történésszel, házasságukból két gyermek, Gábor és Erika született. Diplomázását követően rövid ideig középiskolai tanárként dolgozott két színvonalas budapesti gimnáziumban. A mind személyesen nehezen megélt, mind pedig a magyar társadalmat megrázó 1956-os forradalom az Apáczai Csere János Gimnáziumban érte őt, később, 1957–1958-ban pedig a budapesti Fazekas Mihály Gimnáziumban oktatott rövid ideig. Tudományos karrierjének igazi felívelése 1958 és 1962 között következett be, amikor Trencsényi-Waldapfel Imre aspiránsa lett az ELTE-n. Az aspirantúra sikeres eredményeként kutatásait először 1964-ben született kandidátusi disszertációjában foglalta össze *A kis-ázsiai görögség korai keleti kapcsolatai és a perzsa hódítás* című művében. 1965-ig az ELTE–MTA Ókortudományi Kutatócsoport tudományos munkatársa volt. 1966-ban szerezte meg a nyelvtudományok kandidátusa fokozatot, ezt pedig hosszú, közel négy évtizedes egyetemi oktatói karrier követte, amelyet javarészt az ELTE BTK Történeti Intézetének Ókortudományi Tanszékén töltött 1967-ig adjunktusként, utána 1993-ig docensként. 1993-tól 1998-ig az újjáalapított Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Karának professzora, egyetemi tanára volt történelem és ógörög szakokon, majd korai nyugdíjas éveiben ismét az ELTE BTK Ókortörténeti Tanszékén tartott órákat. Oktatóként elsősorban a klasszikus antikvitás történelmét, vallástörténetét, görög történelmet, a görög-perzsa háborúk korát tanította igen magas színvonalon, ógörög szakon pedig kiváló történeti szövegolvasásokat tartott.

Hegyi Dolores pályafutásának tudományos publikációi több mint hat évtizedet ívelnek át az 1950-es évek derekától egészen a 2020-as évek elejéig. Ezt a rendkívül hosszú és termékeny tudományos pályát több fontos állomásra lehet osztani. Legkorábbi publikációi a pályakezdő iranista ambiciózus szárnypróbálgatásai. Világosan látszik, hogy Harmatta János (és talán a mára méltatlanul elfeledett iranista és indogermanista Gaál László) egyik legkorábbi tanítványa volt. Az Antik Tanulmányokban ekkoriban, vagyis 1955 és 1957 között megjelent óperzsa témájú tanulmányai, óperzsa feliratfordításai is inkább az iranisztikát sejtetik leendő fő kutatási irányként az ötvenes évek derekán. Ez a tisztán iranisztikai kutatási tematika azonban némileg megváltozott az aspirantúra időszakában, Trencsényi-Waldapfel Imre szakmai vezetése idején, aminek következtében nagyobb hangsúlyt kapott a klasszikus Görögország vallás- és társadalomtörténetének kutatása Hegyi Dolores tudományos életművében. Mindez azonban nem jelentette az eredetileg dédelgetett iranista álmok feladását, hiszen mind a görögség keleti kapcsolatait vizsgáló

kandidátusi értekezésében, mind pedig a hatvanas-hetvenes évek publikációiban is jelen van az óperzsa kor iránti erős tudományos kötődés; a fókusz azonban elmozdult a görög-perzsa kapcsolatokra, Hellász keleti kapcsolatainak vizsgálatára. Ebben az időszakban jelennek meg olyan máig meghatározó Hegyi Dolores-munkák mint a *Médismos. Perzsabarát irányzat Görögországban* 1974-ben vagy a hérodotosi perzsa *logos*ok forrásértékéről írt hosszú tanulmánya 1973-ban a *Hahn István Emlékkönyv*ben és ugyanez a téma angolul is az *Acta Antiquában*. Mindezek mellett a hatvanas-hetvenes években számos angol és német nyelvű fontos és máig értékéből mit sem vesztő alapos tanulmány születik meg, amelyek két csoportba sorolhatók: egyfelől a görög-perzsa háborúk politikatörténetét tárgyalják, másfelől a görög vallástörténet kérdéseit elemzik mélyrehatóan. Az első csoportból kiemelkedő írásnak számít a görög poliszok különböző útválasztásait bemutató írások egész sora a görög-perzsa háborúk idején, Athén, Aigina, a boiótiai poliszok helyzetének vizsgálata, valamint a kis-ázsiai ión városok perzsaellenes felkelését elemző tanulmány. Ez utóbbi téma azután a nyolcvanas években magyarul is megjelenik könyvformátumban. A vallástörténeti csoportba tartoznak a fontos magyar és német publikációk Ephesosi Artemis kultuszáról és a görög vallástörténet kisázsiai kapcsolatairól a hatvanas-hetvenes évekből. De a két fő témakörön túl a hetvenes években születtek tanulmányok a türannisz intézményének kialakulásáról, valamint az ión népnév etimológiájáról, ami jelzi Hegyi Dolores széles tudományos érdeklődését és gazdag szellemi örökségét.

Az ereje teljében levő érett tudós szinte ontotta magából az angol, német és magyar tanulmányokat és könyveket a nyolcvanas és a kilencvenes években is. Témavilága a korábban kibontakozó *poikilia* jegyében folytatódott: a görög-perzsa kapcsolatok eddig nem ismert elemeinek vizsgálata, valamint az archaikus és klasszikus görögség anatóliai politikai, nyelvészeti és vallástörténeti kapcsolatainak története, valamint újabb nagyszerű vallástörténeti tanulmányok Dionysos Aisymnétésről és Apollónról.

A kilencvenes évek Hegyi Dolorese immáron összefoglaló, monografikus alkotásokkal jelentkezett, amelyek betetőzték addigi nagyszámú kutatásait. Ilyen fontos alkotás volt *A görög Apollón-kultusz*ról szóló könyve 1998-ból. Mindezeken túl 1991 és 2003 között több fontos egyetemi jegyzete, a felsőoktatásban máig hiánypótló könyve jelent meg, amelyek szorosan kapcsolódnak több évtizedes oktatói pályafutásához. Ezek a munkái a magyar felsőoktatás számára tett nélkülözhetetlen szolgálatok, egyszersmind sok évtizedes, hosszú ívet bejáró pályájának közérthető összefoglalásai a szélesebb egyetemista hallgatóságnak és a művelt érdeklődőknek. Ezek a tankönyvek a következők: *Görögország története az archaikus és a korai klasszikus korban* (Miskolc, 1991); *A görög városállamok Kr. e. 403 és 338 között* (Miskolc, 1992); *Görög történelem a kezdetektől Kr. e. 30-ig* (Németh Györggyel, Sarkady Jánossal és Kertész Istvánnal, Budapest, 1995); *Polis és vallás. Bevezetés a görög vallástörténetbe* (Budapest, 2002); *Görög vallástörténeti chrestomathia* (Budapest, 2003).

Hegyi Dolores és Katus László Sorrentóban 2006-ban

Kelettel kapcsolatos kutatásainak utolsó felvonása nyugdíjas éveiben, kutatói pályája alkonyán érkezett el, amikor érdeklődése a hellenisztikus Közel-Kelet felé fordult. A nyolcvan év felett is teljes szellemi frissességben alkotó Hegyi Dolores a magyar tudományosságban hiánypótló tanulmányok, jelentős magyar nyelvű esszék sorát jelentette meg, túlnyomórészt a Károli Gáspár Református Egyetem eszmetörténeti folyóiratában, az *Orpheus Noster*ben. Ezekben az izgalmas tanulmányokban a hellenisztikus Közel-Kelet politikai-társadalmi-vallási intézményeivel foglalkozott szerzőnk. Ugyanaz a kettős, történeti-vallástörténeti érdeklődés érhető tetten itt is, mint a korábban említett klasszikus görög témájú írásaiban. Vallás, politika és társadalom között hol a határ? Mennyire hatnak gazdasági faktorok a Kr. e. 2. század végén megszülető, a Selyemút mentén felemelkedő városok robbanásszerű fejlődésére a Szír sivatagban? Állami hatalom, önkormányzatiság, vallási és társadalmi csoportok hogyan hatnak egymásra a hellenisztikus poliszban? Ezek a kérdések foglalkoztatták Hegyi Dolorest, amikor a makedónok iráni berendezkedéséről, Arachósia hellenisztikus emlékeiről, a seleukida IV. Antiokhos szentélypolitikájáról vagy az ókori Hatra és Dura Európos társadalmi, vallási intézményérendszeréről jelentetett meg elmélyült tanulmányokat élete alkonyán. A témához összefoglaló monográfiát is írt a *Hellenizmus Keleten* címmel, amely jól felépített, didaktikus

alkotás, az egyetemi oktatásban is igen hasznos, mivel tartományonként ad jó bevezetést a Nagy Sándor által megteremtett hellenisztikus Kelet államalakulataihoz.

Hegyi Dolores aktív maradt csaknem egészen 2023-ban bekövetkezett elhunytáig. Az Orpheus Nosterben megjelent hellenisztikus Kelettel kapcsolatos írásai jelképezik tudományos életpályája utolsó állomását, amely témaválasztás egyben keretbe foglalja a jeles magyar ókortudós és iranista életművét. Harmatta János tanítványaként azelőtt majd hetven éve publikálta első tanulmányát, amely az óperzsa filológiáról szólt, halála előtt két évvel pedig a Párthus Birodalom nyugati peremén fekvő Hatra születéséről az *Orpheus Noster*ben megjelent írása számít utolsó jelentős írásának. Az életmű a Kelettel kezdődik és a Kelettel végződik. Talán nem véletlenül. S az is fontos, hogy minek tekintette magát Hegyi Dolores az *Orpheus Noster* szerzői listájában: iranista. S mindez valóban így volt. Hegyi Dolores a magyar iranisztika, a preiszlám Irán (főleg az Óperzsa Birodalom) eminens kutatója volt. Jelen írás tisztelgés emléke, kedves idős mesterem előtt.

Hegyi Dolores tudományos műveinek válogatott bibliográfiája

„Dareios susai alapító felirata," in: *Antik Tanulmányok*, III. évf., 1956, 335–338.

„Társadalmi mozgalmak Iránban az i. e. VI. században," *Antik Tanulmányok*, IV. évf., 1957, 206–237.

A kisázsiai görögség korai keleti kapcsolatai és a perzsa hódítás, Kandidátusi értekezés tézisei, Budapest,1964.

„Notes on the Origin of Greek Tyrannis," *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, XIII. évf., 1965, 303–318.

„A tyrannis eredetének kérdéséhez," *Antik Tanulmányok*, XII. évf., 1965, 191–203.

„The origin of the ethnic name: Ionian," *Annales Scientiarium Budapestinensis de Rolando Eötvös Nominatae, Sectio Historica*, VI. évf., 1965, 89–102.

„Az ión felkelés történeti háttere," *Antik Tanulmányok*, XIII. évf., 1966, 213–226.

„The Historical Background of the Ionian Revolt," *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, XIV. évf., 1966, 285–302.

„Az ephesosi »Méhkirálynő«-től Mária istenanyáig. Egy ősi vallási kultusz útja," *Élet és Tudomány*, XXIII. évf. 1968, 2381–2385.

„Der Kult des Dionysos Aisymnetes in Patrae," *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, XVI. évf., 1968, 99–103.

„Athens and Aigina on the Eve of the Battle of Marathon," in: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, XVII. évf., 1969, 171–181.

„Der ionische Aufstand und die Regierungsmethoden Dareios' I," *Altertum*, XVII. évf., 1971, 142–150.

„Boiotien in der Epoche der griechisch-persischen Kriege," *Annales Scientiarium Budapestinensis de Rolando Eötvös Nominatae, Sectio Historica Sectio Classica*, I. évf., 1972, 21–29.

„25 Jahre Indogermanistik in Ungarn," *Acta Linguistica Hungarica*, XXII. évf., 1972, 401–417.
„Das Artemis-Heiligtum in Ephesos zur archaischen Zeit," *Annales Scientiarium Budapestinensis de Rolando Eötvös Nominatae, Sectio Historica*, XIII. évf., 1972, 301–316.
„Die ionischen Poleis vom Kalliasfrieden bis zur Zeit der makedonischen Eroberung," *Hellenische Poleis*, *Krise, Wandlung, Wirkung*, hrsg von Elisabeth Charlotte Welskopf. Berlin, II. évf., 1973, 1015–1040.
„A hérodotosi perzsa »logos«-ok forrásértéke," *Ókori történeti tanulmányok*, *Emlékönyv Hahn István tiszteletére 60. születésnapja alkalmából,* Budapest, 1973, 49–75.
„Historical Authenticity of Herodotus in the Persian »Logoi«," *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, XXI. évf., 1973, 73–87.
„ΤΕΜΕΝΗ ΙΕΡΑ és ΤΕΜΕΝΗ ΔΗΜΟΣΙΑ," in: *Antik Tanulmányok*, XXI. évf., 1974, 15–24.
„Τεμένη ἱερὰ καὶ τεμένη δημόσια," *Oikumene*, I. évf., 1976, 77–87.
„Der Begriff βάρβαρος bei Hérodotos," *Annales Scientiarium Budapestinensis de Rolando Eötvös Nominatae, Sectio Classica*, V–VI. évf., 1977–78, 53–59.
ΜΗΔΙΣΜΟΣ. Perzsabarát irányzat Görögországban i. e. 508-tól 479-ig, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1974.
„Βασίλειον τῶν Ιώνων," *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, XXV. évf., 1977, 321–324.
„Orientalische couleur locale in Aeschylos Persern," in: *Aischylos und Pindar*. hrsg. Ernst Günther Schmidt, Berlin, Akademie, 1981, 187–192.
Az iónok Kisázsiában, Apollo Könyvtár, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1981.
„Görögország és a Földközi tenger keleti partvidéke az archaikus korban," *Az antik társadalomtörténet problémái*, szerk. Dr. Sarkady János, Debrecen, 1982, 31–48.
„Die Griechen und der Alte Orient im 9. Bis 6. Jahrhundert v Chr., Mesopotamien und seine Nachbarn," in: *Berliner Beiträge zum Vorderen Orient*, Nissen, Hans-Jörg / Renger, Johannes (Hsg.) Berlin, 1982, 531–538.
„Athen und die Achämeniden in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts v. u Z.," *Oikumene*, IV. évf., 1983, 53–59.
„Das ionische Ethnikum," *Homonoia*, V. évf., 1983, 15–51.
„Die Formen und Auswirkungen der griechisch-persischen Beziehungen in 5. Jahrhundert v. u Z. ," in: *Kultur und Fortschritt in der Blütezeit der griechischen Polis,* hrsg. von Ernst Kluwe, *Berlin*, 1985, 109–118.
„Prehellenic Roots of the Greek Cult of Apollo," *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, XXXII. évf., 1989, 5–21.
A görög városállamok Kr. e. 403 és 338 között. Miskolc, Miskolci Bölcsész Egyesület, 1992.
„Die Vorläufer des Hellenismus im Alten Orient," *Annales Scientiarium Budapestinensis de Rolando Eötvös Nominatae, Sectio Historica*, XXVI. évf., 1993, 41–52.
„The cult of Sinuri in Caria," *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, Budapest, XXXVIII. évf., 1998, 157–163.
A görög Apollón-kultusz, Apollo könyvtár, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1998.

Hegyi Dolores- Németh György – Kertész István – Sarkady János: *Görög történelem a kezdetektől Kr. e. 30-ig*. Budapest, Osiris, 1995.
Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború*, Jegyzetek, Budapest, Osiris, 1999.
Hérodotosz: *A görög-perzsa háború*, Utószó, Budapest, Osiris, 2000.
Polis és vallás. Bevezetés a görög vallástörténetbe, Budapest, Osiris, 2002.
Görög vallástörténeti chrestomathia, Budapest, Osiris, 2003.
„Wandlungen der lydischen Politik und Religion zu Gyges' Zeit", *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, XLIII. évf., 1–2. 2003, 1–14.
„A »Vörös tenger« a Seleukida adminisztrációban," *Antik Tanulmányok*, LI. évf., 2007, 105–116.
„Der persische Gulf in der hellenistischen Zeit," *Orpheusz búcsúzik*, (tanulmányok Sarkady János emlékére), szerk. Fehér Bence-Könczöl Miklós, Budapest, Károli Egyetemi Kiadó, 2007, 149–158.
„Der sogenannte Gadatas-Brief: Eine authentische Kopie oder die Erdichtung von Priestern?", *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, L. évf., 2010/2–3, 349–360.
„IV. Antiochos és a keleti szentélyek," in: *Orpheus Noster* II. évf., 2010/1, 27–38.
„Földelkobzások a kis-ázsiai Anaitis területén a Kr. e. 3. század közepén," *Orpheus Noster*, III. évf., 2011/1, 34–41.
„A makedón uralom hatásai Irán politikai és vallási életében," *Orpheus Noster*, IV. évf., 2012/1, 51–70.
„A hellénizmus emlékei a közép-ázsiai Arachósiában," *Orpheus Noster*, IV. évf., 2012/4, 65–75.
Hellenizmus Keleten, Pécs, Kronosz Kiadó, 2013.
„Templomok és vallási közösségek Dura-Európosban," *Orpheus Noster*, X. évf., 2018/4, 22–38.
„Dura-Európos társadalma és a polis intézményei," *Orpheus Noster*, XII. évf., 2020/1, 41–65.
„Péter apostol tanúságtétele Jézus »üres« sírboltjáról", *Orpheus Noster*, XII. évf., 2020/1, 65–67.
„Az ókori Hatra születése," *Orpheus Noster*, XIII. évf., 2021/3, 42–50.

Fröhlich Ida, professor emerita

Médek és perzsák a fogság utáni zsidó irodalomban

Hegyi Dolores negyvenes éveiben

Hegyi Doloresre jelen írásban a görög perzsabarátságot tárgyaló könyve kapcsán szeretnék emlékezni.[1] Minden iskolás tanult a görög-perzsa háborúról, az athéni köztársaság győzelmével végződő harcról a despotikus perzsa uralom ellen. Számomra akkoriban meglepő volt megismerkedni egy olyan történeti feldolgozással, amely egy ideologikus célzattal és leegyszerűsítve tárgyalt történeti helyzet addig ismeretlen aspektusát mutatta be a maga összetettségében, nevezetesen egyes görög körök perzsabarátságát, amelyet különböző tényezők – gazdasági okok, politikai szimpátiák, a belső görög ellentétek szerepe, a katonai túlerő előtti meghajlás – motiváltak. Az ókori zsidóság a görögöktől eltérő körülmények között, már meghódított népként találkozott a perzsákkal. Mégis felszabadítóként, és nem elnyomóként értékelte az Akhaimenida birodalom képviselőt, gyökeresen más szemlélettel mint korábbi és későbbi hódítóit, az elnyomás és vallási türelmetlenség példáinak állított Bábelt, azaz az újbabilóni birodalmat, a Szeleukida birodalmat, majd Rómát. A perzsák iránti lojalitás nyíltan avagy rejtetten, egyes szövegek későbbi interpretációja által elfedve, de rendre megjelenik a fogság utáni zsidóság műveiben.

A babilóni birodalom bukásáról szóló jóslatot és annak teljesedését tartalmazó Dán 5 lezárásaként, a 6. fejezet elején egy rejtélyes mondat áll: „A méd Dárius pedig átvette a királyságot (*mlkw*), hatvankét éves korában" (Dán 6:1).[2] A „királyság" az

[1] Hegyi Dolores: *Medismos. Perzsabarát irányzat Görögországban i. e. 508—479*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1974.

[2] A bibliai idézeteket a Szent István Társulati fordítás alapján közlöm, egyes helyeken saját értelmezéssel, amelyet jelzek. Az itt idézett vers a SzIT fordításában: „Az országot a méd Dárius foglalta el hatvankét éves korában." A Magyar Bibliatársulat újfordítású Bibliája szerint „A méd Dárius pedig

újbabilóni birodalom idejét (Kr. e. 605–539) jelenti, amelynek eseményeiről a megelőző 5. fejezet szól. Az itt elbeszélt történet szerint Baltazár király nagy lakomát rendezett főembereinek (Dán 5:1). A bortól ittas király megparancsolta, hogy hozzák elő azokat az arany- és ezüstedényeket, amelyeket apja, Nebukadneccár hozott el a jeruzsálemi templomból, hogy ő maga, főemberei, feleségei és mellékfeleségei abból igyanak. Lakoma közben arany, ezüst, réz, vas, fa, és kőisteneiket dicsérik (Dán 5:2-4). Ugyanabban az órában emberi kéz ujjai jelennek meg, és írni kezdenek a lámpással szemben a királyi palota falának meszelt felületére. A király, aki észreveszi az író kéz ujjait, megrémül, ijesztő fizikai tüneteket produkálva. Magához hívatja „a varázslókat, káldeusokat és jósokat," és jutalmat ígérve, rettegve kéri az írás megfejtését, amit azok nem tudnak teljesíteni. Végül a királyné javaslatára hívott Dániel (az ő mellékneve az elbeszélésben: Béltsaccár), „akiben a szent Isten lelke lakik" az, aki képes az írást elolvasni és megfejteni (Dán 5:5–17). Az ő olvasatában az írás: „*Mené*, *mené*, *tekél* és *parszin*," a szavak jelentése pedig: „*Mené*: Isten számba vette a királyságodat, és véget vetett neki. *Tekél*: megmért a mérlegen és könnyűnek talált. *Parszin*: felosztotta királyságodat, aztán a médeknek és a perzsáknak adta" (Dán 5:25-28). Az interpretáció az arámi *mn'* „számlálni, mérni" és „mina (súlyegység)," *tql* „mérni," „seqel (súlyegység, a mina töredéke)," *prs* „felosztani," *prsyn* „fél seqel (súlyegység)," egyúttal utalás az azonos alakú *prs* „Perzsia" névre is.[3]

A király a jóslatot megfejtő Dánielt megjutalmazza és magas polcra emeli – és ezt a közlést követi a jóslat azonnali beteljesedése: „Még ugyanazon az éjszakán megölték Baltazárt, a káldeusok királyát" (Dán 5:30). A történet az újbabilóni birodalomnak a zsidó szerző szempontjából megérdemelt bukásáról szól, aminek fő okát abban látja, hogy a király a lakomán a jeruzsálemi szentélyből elrabolt edényeket használja, mégpedig profán célra. Büntetése a királyság elvesztése, és nem csak a személyes uralomé, hanem a birodalomé is, amely így a perzsákra száll. A büntetés forrása, kimondatlanul is a megsértett istenség, akinek szentélyét az uralkodó apja, Nebukadneccár elpusztította és edényeit elhurcolta. A történet mögött álló történelmi tények: Nebukadneccár valóságos uralkodó volt, azonos a történeti Nabú-kudurri-uszurral (605–562), az Újbabilóni birodalom legnagyobb uralkodójával, aki Kr. e. 586-ban elfoglalta Jeruzsálemet, és a hagyomány szerint kifosztotta és felégette a salamoni szentélyt. A Bélsaccár névvel azonosítható nevű utóda viszont nem volt. Utóbbi név mögött az utolsó újbabilóni uralkodó, Nabúnaid (Kr. e. 555–539) fia, Bél-sar-uszur személye rejlik, akire apja Babilónban a

elfoglalta az országot hatvankét esztendős korában." A fordítások területi hódításra engednek következtetni, ami megfelel a valós eseménynek. A héber szöveg azonban „uralomról" beszél, amelyet Dárius „átvesz," „megkap" (*qbl*) elődeitől.

3 Esztári Réka és Vér Ádám: „Írás a falon: Dániel 5:25 a mezopotámiai ómenirodalom tükrében", *Axis*, III. évf., 2014/2, 9–28 inverciózus interpretációja szerint az arámi szövegből egy valószínűsíthető ékírásos jóslat „dekódolható," amely kiolvasható mint „az egyik király legyőzi a másikat, és [a királyság/ország] szétszóratik," és amelyet a megfejtő Dániel, az ékjelek poliszémiáját, azaz többféle lehetséges olvasatát és homofóniáját, azaz bizonyos ékjelek, logogrammák és kifejezések azonos vagy hasonló hangzását kihasználva a saját anyanyelvén, arámiul olvas ki, a bibliai szövegben jelzett módon.

kormányzást bízta, míg ő maga az arábiai Teimánba vonult vissza. A dánieli történet Bélsaccárt teszi meg uralkodónak, akinek idején a birodalom megbukott, holott ez valójában apja birodalma volt, aki a perzsák közeledtének hírére visszatért Babilónba és kísérletet tett az ellenállásra, azonban hiába: Kr. e. 539. októberében Kürosz győztesen vonult be a városba. A források nem szólnak Bél-sar-uszur sorsáról, Nabúnaidéról pedig ellentmondóak (egyesek szerint megölték, mások szerint Karmania kormányzójaként fejezte be életét).[4]

Dán 6:1 közlése szerint azonban a királyság örököse „a méd Dárius" volt, 62 éves korában. A mondat már a következő fejezet elején olvasható, amelyhez bevezetésül szolgál – a 6. fejezet ugyanis már Dárius uralkodása idején játszódik. Utólagos szerkesztői beavatkozás eredménye tehát, és annak a személynek vagy személyeknek a koncepcióját tükrözi, akik a gyűjteményt összeállították. Márpedig a dánieli gyűjtemény összetétele vegyes, rekonstruálható kialakulása pedig bonyolult.[5] A gyűjteményt arámi (2–7. fejezetek) és héber (1, 8–12. fejezetek) nyelvű, eredetileg önálló művek alkotják, amelyeket nem egyidőben írtak. Dán 2, 4, 5 babilóni miliőt idéző arámi jóslatai a legrégebbiek, ezek bizonyosan a perzsa korból származnak. Hasonló környezetben játszódnak a 3. és 6. fejezetek elbeszélései, amelyek szókincse azonban hellenisztikus kori átdolgozás nyomait tükrözi (görög hangszernevek). A 7. fejezet, a négy vadállatról szóló látomás egy talán régebbi arámi jóslat aktualizálása és kiegészítése az égi ítélet látomásával; interpretációja mindenesetre a hellenisztikus korra, IV. Antiokhosz Epiphanész (Kr. e. 175–164) remélt bukására és a Makkabeus-felkelés kezdeteire vonatkozik. A gyűjtemény héber része (Dán 8–12) ugyanezen uralkodó bukását jósolja meg, különböző látomások alapján. A dánieli gyűjtemény lezárását Kr. e. 165-re, a Makkabeus-felkelés kezdetére teszik, az Antiokhosz halálát közvetlenül megelőző időre. A gyűjteményt összefogó szerkesztői elemeket tehát ebből a perspektívából, a gyűjtemény lezárásának korából kell nézni.

A fenti szerkesztői koncepció illetve a gyűjtemény késői darabjainak szemlélete magyarázhatja az újbabilóni birodalom örökébe lépő király életkorát, a 62 évet, amely a 9. fejezet szám-szimbolikájának ismeretében válik világossá. Dán 9 egy régi próféciát aktualizál a Makkabeus-fölkelés előestéjén, mégpedig Jeremiásnak a 70 évi babilóni fogságról szóló jövendölését (Jer 25:11; 29:10). A Jeruzsálem elfoglalásától (Kr. e. 586) Babilón Kürosz általi elfoglalásáig és a hazatérést lehetővé tevő

[4] A forrásokról ld. Frauke Weiershäuser and Jamie Novotny, with the assistance of Giulia Lentini (eds.): *The Royal Inscriptions of Amēl-Marduk (561-560 BC), Neriglissar (559-556 BC), and Nabonidus (555-539 BC), Kings of Babylon*, University Park, PA, Eisenbrauns, 2020, 13. Az Újbabilóni birodalom végének eseményeihez ld. Raymond Philip Dougherty, *Nabonidus and Belshazzar: A Study of the Closing Events of the Neo-Babylonian Empire*, New Haven, Yale University Press, 1929.

[5] A gyűjtemény problematikáját, a nyelvek viszonyát, szerkezet kérdéseit a legsokoldalúbb megközelítésben tárgyaló munka mindmáig Klaus Koch, Till Niewisch, Jürgen Tubach: *Das Buch Daniel*, Erträge der Forschung 144, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG), 1980. A standard kommentárok közül ld. Carol A. Newsom with Brennan W. Breed, Daniel: *A Commentary*, The Old Testament Library, Louisville, KY, Westminster John Knox Press, 2014.

rendelet kihirdetéséig eltelt idő azonban ennél kevesebb volt. Azonkívül a rendelet kibocsátását nem követte általános visszarendeződés: a babilóni zsidó diaszpóra megmaradt, további évszázadokra. Dán 9. hellénisztikus kori szerzője ezért kiterjesztette az időt, és a 70 évet ugyanannyi évhétként,[6] azaz 490 évként értelmezte (Dán 9:21-27). Ez az idő három szakaszra oszlik, amelyeket egy-egy „fölkent" működése fémjelez. A Jeruzsálem újjáépítését elrendelő parancs (feltehetően Kürosz hazatérést lehetővé tevő rendelete, Kr. 538-ból) idejétől hét évhét telik el a fölkent Fejedelemig (ő Zerubbábellel azonosítható, akinek idejére a Templom újjáépítését teszik Dareiosz uralkodása kezdetén, Kr. e. 516-ban). Ezt követően 62 hét elteltével meggyilkolnak egy Fölkentet (III. Oniasz főpapot, Kr. e. 170-ben). A hátralevő egy évhét felénél megszüntetik a templomi véres- és ételáldozatot (ez IV. Antiokhosz Epiphanész tiltó rendeletét jelentheti a Makkabeus-felkelés Kr. e. 166-os kitörését megelőzően). A feltehetőleg a Makkabeus-felkelés előestéjén működő szerkesztő tehát Dán 9. szám-szimbolikáját alkalmazta, és a 62 év a Dareiosszal kezdődő korszakra utalna.

Ez magyarázza azt is, miért Dareiosz nevét említi, hiszen az események, amelyekre utal, az ő idején történtek – és talán ezért lesz Dán 6 elbeszélésének is ő az uralkodója. Mindenesetre árulkodó a Dániel megmenekülésével és magasrangú perzsa tisztviselővé válásával záruló elbeszélés végén olvasható megjegyzés, amely szerint „Dánielnek ettől fogva jó sora volt Dareiosz uralma idején, és a perzsa Kürosz uralkodása alatt" (Dán 6:29), és amely jelzi, hogy a szerző mégis ismerte a perzsa uralkodók helyes kronológiáját, és tudta, hogy az uralomváltás Kürosz idején történt – akit egyébként, Dareioszhoz hasonlóan, más bibliai források is igen kedvező színben mutatnak be.

A Dán 6:1 összekötő mondatát beiktató szerkesztő azzal is nyilván tisztában volt, hogy Dareiosz perzsa, és nem méd uralkodó volt, hiszen már a Babilónt elfoglaló iráni törzsszövetség sem méd, hanem perzsa vezetés alatt állt, Kürosz személyében.[7] A hódítás korának újbabilóni forrásai ugyan szinonimaként használják a „méd" és „perzsa" terminusokat, azonban „méd" jelző használata itt nem valamiféle archaizálás. A jelző használatának alapja Dán 2. szobor-látomásának hellénisztikus kori azonosítása, amelyben a Nebukadneccár által fémjelzett újbabilóni uralmat követő királyságot a médekével azonosították.[8]

A perzsa uralomváltás pozitív értékelése Dán 5:1-6:1-ben nem az egyetlen a dánieli hagyományban. Dániel könyvének imént említett 2. fejezetében Nebukadneccár király álmot lát, amely megrémíti és felriad. Királyságának tudósai, káldeusai és egyéb szakemberei nem képesek az álmot (amelyet a király nem mond el nekik)

6 Azaz egy év hetet foglalt magába. *(A szerk.)*

7 Dán 11:1 ugyancsak méd királyként említi Dáriust. Dán 8:20 a történetiség sorrendjének megfelelően „Média és Perzsia királyait" említi, Eszter 1:3 viszont már megfordítja a sorrendet. Gen 10:2 és 1Krón 1:5 genealógiái csak a médek ősét említik, Jáván leszármazottjaként.

8 Klaus Koch: Dareios, der Meder, in Carol L. Meyers, M. O'Connor (eds.), *The Word of the Lord Shall Go Forth: Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday*, Winona Lake, IND, Eisenbrauns, 1983, 287–299.

megfejteni. Dániel az egyetlen, aki képes az álom elmondására és értelmezésére miután „atyái Istenétől" éjjel, álomban megkapta azokat. A király álmában egy hatalmas szobrot látott, amelynek feje tiszta aranyból volt, melle és karjai ezüstből, hasa és ágyéka bronzból, lábszárai vasból, lábfejei pedig részben vasból, részben agyagból. Egy, a (hegyről) magától leváló kő nekiütődik a szobor vas és agyaglábának, és darabokra zúzza. Az összetört szobor anyagai szétszóródnak és nyom nélkül eltűnnek. A kőből viszont nagy hegy lesz, amely betölti a földet (Dán 2:32–36). Dániel interpretációja szerint a szobor négy része négy malku-t (*mlkw*), vagyis négy „uralmat" jelent.[9] Az arany fej által jelképezett első „uralmat" Nebukadneccáréval azonosítja („Te vagy az arany fő," Dán 2:38). Az interpretáció logikája szerint a további testrészek által jelképezett „uralmak" tehát kronológiai rendben egymást követő uralkodókkal lennének azonosíthatók, akik közül a negyedik, megosztott királyság képviselője idején következik be a bukás, idegen támadás formájában – ahogyan ezt a hegyről leszakadó kő képe példázza. A kőből nagy hegy lesz, vagyis újabb, az eddigieknél nagyobb királyság születik.

A történet egyetlen királyt említ név szerint, Nebukadneccárt, aki a történeti Nabú-kudurri-uszurral (Kr. e. 605–562) azonosítható.[10] Őt a saját dinasztiájából három király követte: fia, Amel-Marduk (562–560), veje, Nergal-sar-eszer (560–556), és ennek fia, Labasi-Marduk, aki csupán néhány hónapig uralkodott, és összeesküvés áldozata lett, mielőtt első uralkodói évét betöltötte volna.[11] Utóda az arámi Harrán egyik előkelő családjából származó Nabúnaid (Kr. e. 556–539) lett, aki nem tartozott a dinasztiához.[12] Egy arábiai hadjárat után, Kr. e. 552-ben csaknem egy évtizedre elhagyta Babilónt, a kormányzást fiára, Bél-sarri-uszurra hagyva. A városba valószínűleg a perzsa fenyegetés erősödésének hatására tért vissza, a bukást azonban nem tudta megakadályozni, így Babilón 539 őszén a perzsák kezére került. Nabúnaid volt az újbabilóni birodalom utolsó uralkodója.[13] Az ő királysága tekinthető megosztottnak is, hiszen uralkodása jelentős részében fiával osztotta meg hatalmát. Továbbá az ő uralma volt az, amelyet külső támadás döntött meg, amelyet követően az Iráni-fennsík mag-területéről kiinduló hódítók bekebelezték királyságát, óriásira növelve hódításaik területét, amely most már nyugat felé Kisázsiáig és Szírián át a Földközi-tengerig terjedt, magába foglalva több korábbi birodalmat.

Mindezek alapján lehetséges a jóslatot királyok egymást követő uralmát jelképező rendszerként értelmezni, amelyben a szobor részei Nebukadneccárt és utódait jelentik, akik közül az utolsó, Nabúnaid királysága válik idegen, perzsa támadás

[9] Az arámi terminus – akárcsak magyar megfelelője – egyaránt jelentheti egy uralkodó uralkodási idejét és egy dinasztiáét.

[10] Az Újbabilóni birodalom történetéhez ld. Paul-Alain Beaulieu: *A History of Babylon, 2200 BC–AD 75*, Chichester, Wiley Blackwell, 2018.

[11] Az időszak nem foglalta magába a tavaszi újévi *akítu*-ünnep idejét, amelyen a királyságot hagyományosan megújították illetve az új királyokat beiktatták.

[12] Uralkodásáról ld. Paul-Alain Beaulieu: *The Reign of Nabonidus King of Babylon, 556-539 B.C.*, New Haven–London, Yale University Press, 1989.

[13] Portréjához ld. Reiner Erika: „Két király", *Ókor*, VI. évf., 2007/4, 77–89.

áldozatává. A hegyről lezúduló, majd nagy heggyé növekvő kis kő az Iráni fennsíkról származó Küroszt jelképezi, aki gyors ütemben hódította meg a Közel-Kelet korábbi birodalmait, és növelte hatalmassá birodalmát.

Ez a lehetséges interpretáció azonban nem felel meg annak a részletes interpretációnak, amelyet Dán 2:39–45 verseiben olvashatunk. A szöveg jól tükrözi azt a folyamatot is, melynek során a negyedik *malku* jelképének interpretációját többször is kiegészítették, újabb tulajdonságokat adva a negyedik „uralom" képéhez.[14] A legutolsó interpretáció szerint a negyedik, megosztott *malku* részei „házasságok által össze fognak keveredni, de eggyé nem fognak összeforrni." Ez a közlés viszont már egy másik, sokkal későbbi korra, a hellénisztikus Ptolemaida és Szeleukida birodalmak történetére jelent világos utalást. A közös eredetű (mindkét birodalom Nagy Sándorének volt az örököse), és egymással születésük óta állandó háborúskodásban levő két birodalom konfliktusait a Kr. e. 3. század derekán dinasztikus házasság révén kívánta megoldani. Kr. e. 252-ben II. Antiokhosz szeleukida uralkodó feleségül vette Berenikét, II. Ptolemaiosz leányát. A dinasztikus kapcsolat rövid életűnek bizonyult, mivel Kr. e. 246-ban, a király halála után a király első felesége, Laodiké megölette Berenikét és kisfiát. III. Ptolemaiosz, Bereniké fivére ezért felvonult a Szeleukida birodalom ellen, és a háborúk tovább folytatódtak. Az utalást először Szent Jeromos azonosította Dániel-kommentárjában.[15] A hellénisztikus korba helyezett interpretáció megváltoztatta az „uralom" (*malku*) értelmezését is, amely immáron nem uralkodói időt, hanem dinasztiák időszakait jelölte. A negyedik birodalmat összetörő kis kő interpretációja ebben a keretben már nem a perzsákat jelentette, hanem a Makkabeus-felkelés vezetőit, akik a megosztott hellénisztikus birodalmak egyike, a Szeleukida birodalom ellen indították meg harcukat annak tizenegyedik uralkodója, IV. Antiokhosz Epiphanész (Kr. e. 175–164) idején.[16] Dán 2. látomásának értelmezési története egy tipikus jelenséget tükröz, amikor egy népszerű, és hosszú időn keresztül idézett jövendölés, az előjelként (ómen) interpretálható látomás képe (*protaszisz*) nagyjából változatlan marad a hagyományozás során. A változatlan kép interpretációja (*apodoszisz*, a hozzáadott rész) viszont rendre újabb kiegészítésekkel bővül, amint a jóslatot újabb és újabb történeti szituációkba helyezik. A perzsa kori arámi jóslat tehát még a perzsák birodalomváltó győzelméről szólhatott; a heggyé növekvő kő képe a perzsa királyságot jelenthette. A látomás hasonló történeti szituációk alapján történt újraértelmezése viszont újabb korba helyezte a jövendölést, a Szeleukida birodalom bukását és egy nagyra növekvő, dicsőséges és örök makkabeusi királyságot remélve (Dán 2:44).

Mit tett ezért a népszerűségért a perzsa politika? A hódító perzsa politikai propaganda emlékei egyetlen területről, az óriási kultúrtörténeti jelentőségű

[14] A negyedik *malku* értelmezését a 40. versben a következőkben újabbak egészítik ki; a 41, 42, 43. vers tehát három újabb értelmezést jelent.

[15] Hieronymus: *Commentar ad libri Danielis,* ad loci.

[16] Dán 7–12 valamennyi próféciája az ő bukását jövendöli meg, változatos formákban.

Mezopotámiából maradtak fenn.[17] A Babilónt elfoglaló Kürosz hivatalos legitimációja az általa kiadott agyaghenger-feliraton olvasható, amely az uralkodó törvényességét a mezopotámiai hagyomány alapján, az ottani sztenderdnek megfelelően igazolja. Az idegen területről érkezett uralkodó saját kultúrájában feltehetőleg nem is volt ehhez megfelelő írásos hagyomány, azonkívül a királyt Mezopotámia lakói számára kellett legitimálni. Az iratot a babilóni Marduk-papok készítették, ékírással és akkád nyelven, a helyi írnoki hagyományoknak megfelelően.

A felirat bevezetője Nabúnaidot „gyenge öregnek" nevezi, aki kultikus vétségek sorát követte el: elmozdíttatta trónjaikról az istenek eredeti képmásait, és másolatokat tétetett a helyükre;[18] nem megfelelő szertartásokat vezetett be Urban és más szent városokban; beszüntette a templomoknak járó szolgáltatásokat; és Marduk, „az istenek királya" tiszteletét utálattá tette. A királyt szociális bűnök is terhelik, mint például a robotmunka, amellyel Babilón lakóit sújtotta. Panaszuk miatt Marduk, „az istenek ura" elhagyta a várost, az istenek elhagyták lakhelyeiket. Babilón lakói élőhalottként léteztek mindaddig, amíg Marduk meg nem könyörült rajtuk. Valamennyi országa összességét megszemlélte, átkutatta, és keresett egy igazságos, szíve szerint való uralkodót, „aki megfogja a kezét (az újévi szertartásban)."[19] Végül Kürosz, Ansan város királyának nevét nevezte meg, őt tette az egész világ uralkodójává. Ő parancsolta, hogy a király Babilón ellen induljon, ahova harc nélkül vonult be, és ahol hatalmát mindenki elismerte.

A szöveg Kürosz, Sumer és Akkad törvényes királya és a négy világtáj ura öndicsőítésével folytatódik. Kürosz, akinek „uralmát Bel és Nebo szereti," megnyerte a város lakóinak szívét Marduk számára. Uralma a béke és szabadság ideje, és az uralkodó gondoskodik a babilóni szentélyek ellátásáról. Rendbehozatta Babilón lakóinak megrongált lakásait is. A városok isteneinek szobrait helyeikre visszavitette, így csillapítva haragjukat.

Az agyaghenger-felirat állításait a Marduk-papok egy másik dokumentumban, az ún. *Verses beszámoló*ban (*Verse Account*) is megfogalmazták, amelyben azonban a hangsúlyok máshova esnek mint az agyaghenger-feliratban.[20] A felsorolás itt a babilóni nép ellen elkövetett szociális bűnökkel kezdődik: Nabúnaid, háborúival nélkülözést okozott, elzárta a kereskedelmi utakat, és elvette alattvalói vagyonát

[17] Kürosz babilóni uralmához ld. Caroline Waerzeggers: „Babylonian Kingship in the Persian Period: Performance and Reception", in Jonathan Stökl and Caroline Waerzeggers (eds.), *Exile and Return: The Babylonian Context*, BZAW 478, Berlin, De Gruyter, 2015, 181–222.

[18] Nabúnaid, tartva a perzsák pusztításától, elrendelte a Babilónhoz közeli városok istenszobrainak Babilónba vitelét, ld. Nabúnaid-krónika III. 5–10, magyar fordítása Harmatta János (szerk.): *Ókori Keleti Történeti Chrestomathia*, Budapest, Osiris kiadó, 2003, 247–248. Ld. még Beaulieu (1989): 219.

[19] A tavaszi újévi ünnep szertartásában a király megérintette Marduk szobrának a kezét. Ez jelentette uralmának legitimálását a következő évre.

[20] Angol fordítását ld. James B. Pritchard (ed.): *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, Third Edition, with Supplement*, Princeton, Princeton University Press, 1969; 1993, 312–315. Thomas G. Lee: „Propaganda and the Verse Account of Nabonidus' Reign", *The Canadian Society for Mesopotamian Studies Bulletin*, XXVIII. évf., 1994, 31–36.

(col. I.1–11). Alattvalói elfordultak tőle (I.15–18), majd védelmező istensége is magára hagyta. Nabúnaid kultikus bűneinek hosszú listáján a fő vádpontot egy istenszobor (Szín istené) jelenti, egy olyan képé, „amilyet soha senki nem látott (az országban)." A szobor démonokét idéző képe utálatosságnak és szentségtörésnek minősül. További vád uralkodói kötelességeinek elhanyagolása.[21] Azonkívül a király az istenektől kapott különleges tudással és látomásokkal dicsekszik, valójában azonban tudatlan, aki minduntalan összekeveri a rítusokat, és összezavarja a máj-jóslatok értelmezéseit (col. V). A vádak szerint Marduk templomát is Színnek (Nabúnaid szülőföldje, Harrán fő istenének) adta át (col. V).

A Marduk-papság által írt külön beszámoló mögött nem puszta sértődöttség állt, noha voltak jócskán sérelmeik, első sorban a kultuszban és ómen-interpretációkban tett változtatások, amelyeket a Harránból származó és a Szín holdisten kultuszának ottani formáját követő király bevezetett, és amelyek, a Marduk-papok megítélése szerint háttérbe szorították a babilóni Marduk tiszteletét. Babilónban ugyanis a mércét az ottani királyok magatartásának megítéléséhez ennek a kultusznak a gyakorlása jelentette, amint arról a jóval korábban írt Óbabilóni avagy Weidner-krónika is tanúskodik.[22] Azok az uralkodók, akik nem látták el megfelelően a szentély kultuszát, vagy kultikus hibát vétettek, mind bukásra voltak ítélve. Az egyetlen uralkodó a listán I. Sarrukín, akinek példás gyakorlata hosszú uralmat eredményezett. Az uralkodó legitimitásának értékelése Babilónban a Marduk-papság joga és kötelessége volt. Ezt teszi a *Verses beszámoló*, amely hibái alapján de-legitimálja az utolsó, bukott babilóni uralkodót, Nabúnaidot. Hasonlóképpen a Marduk-papság legitimálta az új perzsa uralkodót, Küroszt, az agyaghenger-feliratban, kiemelve a király érzékenységét a Marduk-kultusz és a társadalmi igazságosság tekintetében.[23]

Talán érdemes még itt megemlíteni a legitimációs politika egy másik eszközét, a történeti legendát. Kürosz születési legendáját Hérodotosztól ismerjük (Hérod 1.107–128). A legenda előzményei és egyéb változatai nem ismertek, modellje viszont igen: ez a sok évszázaddal korábban élt I. Sarrukín születési legendája, amelyet évszázadokon keresztül tartott fenn az írnoki hagyomány iskolai szövegként, amelyet írni tanuló diákok generációi másoltak, így tartva fenn a nem kívánt gyermekként született, kitétele után a halálos veszélyből megmenekülő, majd uralkodóvá váló személy történetét, akinek kiválasztottságát és a személyét illető isteni védelmet a legenda igazolni kívánja.[24]

A színtér, ahol a fent említett dánieli gyűjtemény arámi darabjainak szerzői éltek,

[21] A közlés arra az időszakra utal, amelyet Nabúnaid Témánban töltött. Ezen idő alatt a király nem vett részt a babilóni újévi szertartásokon, és nem újította meg királyságát Marduk isten szobránál. Ld. Beaulieu (1989): 12, 90.

[22] Óbabylóni krónika (Weidner-krónika), Harmatta (2003): 112.

[23] Pritchard (1993): 312–315. Wolfram von Soden: „Kyros und Nabonid: Propaganda und Gegenpropaganda", in Heidemarie Koch (hrsg.), *Kunst, Kultur und Geschichte der Achämenidenzeit und ihr Fortleben*, Berlin, Dietrich Reimer Verlag, 1983, 61–68.

[24] Küroszról a perzsa hagyományban, ld. Sárközy Miklós, „Irán és Izrael közös gyermeke. Nagy Kürosz emlékezete az elő-ázsiai forrásokban", *Ókor*, VIII. évf., 2009/2, 21–28.

Mezopotámia volt. A történetek babilóni helyszínen játszódnak, szereplői babilóni uralkodók, a nevek és hagyományok (ómen-értelmezés és módszerei) mezopotámiai gyakorlatot és tudományos módszereket tükröznek.[25] Az ékírásos hagyomány beható ismeretét tükröző tudás közvetítője az arámi nyelv volt, amely nem csak a mindennapi élet *lingua franca*-ja volt Mezopotámiában, hanem az ékírással írt írnoki hagyomány tartalmának közvetítője is. Hordozói, a bőrre vagy viaszostáblákra írt szövegek sajnos nem maradtak fenn. Assurbanapli ninivéi könyvtári katalógusai említenek *magillu*-kat, vagyis tekercseket, ezek azonban elpusztultak, miután a Ninivét elfoglaló médek felgyújtották a könyvtárat – ellentétben az agyagtáblákkal, amelyek kiégtek.[26] Mezopotámiában és Észak-Szíriában, az ékírásos kultúra kisugárzási területén számos áttelepített zsidó csoport élt. A Kr. e. 8. században kétszer, 734-ben (2Kir 15:29) és 722-ben (2Kir 18:11–12) telepítettek át nagyobb csoportokat. A II. Sarrukín által áttelepített második csoport utódai az asszír mag-területen, Guzana környékén laktak, és elszórt adatok tanúsítják későbbi jelenlétüket a térségben.[27] Az újbabilóni birodalom idején áttelepítettek sorsa valamivel jobban ismert. Kr. e. 597-ben a királyi család egyes tagjait és a papi értelmiség képviselőit, köztük egy Ezékiel nevű fiatal papot hurcoltak Babilónba. Kr. e. 586-ban és az azt követő években több hullámban telepítettek júdaiakat Babilón környékére és Dél-Mezopotámiába.[28] Az Ezékiel neve alatt fennmaradt gyűjtemény egy babilóni zsidó írnok-iskola műve.

A perzsa legitimációs propaganda forrásához a zsidó diaszpóra volt legközelebb, és itt élt az a szerző is, aki a perzsa uralomváltásra adekvát módon reagált. Deutero-Jesaja (-Izajás, -Ézsaiás) az álnév mögé rejtező próféták közül való. Anonimitása bizonyára szándékos. A fogság megváltozott körülményei megszüntették a klasszikus prófécia kereteit, így ő is a fogság előtt élt prófétai elől, Jesaja próféciáinak témáiban értelmezte újra az áttelepítettek helyzetét, a perzsa hódítás folytán létrejött új birodalomban.[29]

A történeti eseményekből leszűrt legfontosabb felismerése, hogy Jahve a történelem ura, aki, mint teremtő Isten, saját akarata szerint irányítja a történelem

[25] Ida Fröhlich: „»Time and Times and Half a Time:« Historical Consciousness in the Jewish Literature of the Persian and Hellenistic Eras", *Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement*, Series 19, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996, 21–27.

[26] Erről ld. Eleanor Robson: *Ancient Knowledge Networks. A Social Geography of Cuneiform Scholarship in First Millennium Assyria and Babylonia*, London, UCL Press, 2019. A qumráni könyvtárban fennmaradt arámi szövegek mind erős tudományos érdeklődést mutatnak, és mezopotámiai elemeket tartalmaznak.

[27] Az áttelepítést a király egyik felirata is említi.

[28] Ékírásos forrásokban szerepel egy al-Yahūdu „júdai város" nevű település és lakói, egyike a babilóni zsidó diaszpóra eddig ismeretlen városainak, ld. Dalit Rom-Shiloni: „The Untold Stories: Al-Yahūdu and or Versus Hebrew Bible Babylonian Compositions", *Die Welt des Orients*, XLVII. évf., 2017/1, 124–134.

[29] Joseph Blenkinsopp: „The Theological Politics of Deutero-Isaiah", in Alan Lenzi, Jonathan Stökl (eds.), *Divination, Politics, and Ancient Near Eastern Empires*, Atlanta, GA, Society of Biblical Literature, 2014, 129–143.

eseményeit. Kozmikus változásokat idéz fel (Iz 40:3-4), és a népek olyanok előtte, „mint a vízcsepp a vödörben" (Iz 40:15). A perzsa uralomváltással új korszakot jelent be, a fogság büntetésének végét: „»Vigasztaljátok meg népemet, vigasztaljátok meg!« – ezt mondja Istenetek, mivel »Véget ért szolgaságának ideje, bocsánatot nyert a gonoszsága«." (Iz 40:1-2). Deutero-Jesaja szemléletének alapja a retribúció, azaz a viszonzás elve. Az a birodalom, amely a júdaiakat fogságba vitte, most megbukott. „Bizony megszégyenülnek és gyalázatra jutnak mind, akik ellened lázadoztak. Elpusztulnak és elvesznek, akik harcba szálltak ellened." (Iz 41:11). A helyükbe lépő új birodalom viszont különbözik az éppen megbukottól, és a szabadulás ígéretét hozza, Kürosz hazatérést biztosító rendeletét. A korábbi hódítók ugyanazt a büntetést szenvedik el, amit annak idején a fogságba vitt júdaiak: „Elküldök értetek Babilonba, leverem a börtönök zárait, és a káldeusok jajkiáltásban törnek ki" (Iz 43:14).

A zsidó próféta a Marduk-papokhoz hasonlóan de-legitimálja az előző uralmat, azonban nem csak annak utolsó uralkodóját vádolja kultikus vétségekkel, hanem egész kultikus rendszerüket nyilvánítja tévesnek. A Babilónra utaló szövegek egyszerre hangsúlyozzák Babilón isteneinek a materiális világhoz való kötődését és tehetetlenségüket: „Leroskad Bel, összetörik Nebó. Bálványaikat állatokra, barmok hátára rakják, úgy viszik súlyos teherként, kimerült állatok hátán. De leroskadnak, mind térdre rogynak, nem tudják megszabadítani azokat, akik viszik őket, sőt maguk is fogságba jutnak." (Iz 46:1–2). A birodalmat két fő istensége képviseli, Bel – azaz Marduk, Babilon védelmező istene – és Nebo, azaz Nabu, a bölcsesség és írnoki mesterség istene.

Küroszt először név nélkül említi: „Északról támasztottam a szabadítót, hogy jöjjön. Napkeletről hívtam meg, a nevén szólítottam." (Iz 41:25). A másik helyen név szerint említi, és „fölkentnek" nevezi: „Így szól az Úr fölkentjéhez (*mšyḥw*), Küroszhoz, akinek megfogja a jobbját, hogy színe előtt meghódoltassa a nemzeteket, és megoldja a királyok derekán az övet; hogy megnyissa előtte az ajtókat, és ne maradjon egyetlen kapu se zárva: „Előtted megyek, és megalázom a magasságokat; összetöröm az érckapukat, és a vas-zárakat leütöm. Neked adom az elrejtett kincseket, és a rejtekhelyek gazdagságát, hogy megtudd: Én vagyok az Úr, Izrael Istene, aki neveden szólítalak." (Iz 45:1–3). Tehát Kürosz az Isten által választott és legitimált király. Isten az, aki elrendelte és támogatja hadjáratait, és győzelmet arat ellenségei felett. Deutero-Jesaja szövegének szóhasználata (a kéz megragadása, a „fölkent" cím, néven nevezés, felövezés) egyszerre idézi a babilóni legitimációs ceremónia és a saját kultúra elemeit. Célja ugyanaz volt mint a Kürosz-feliraté: megkönnyíteni az idegen uralkodó elfogadását a saját etnikai-politikai közösségben.

Deutero-Jesaja a diaszpóra és Júda zsidó közössége számára legitimálja az új királyt. Babilóni társaihoz hasonlóan ő is meg volt győződve arról, hogy Kürosz valójában az igazi júdai király, azaz YHWH felkentje, messiása, mivel egyedül Kürosz volt képes megtenni azt, ami egy törvényes király kötelessége volt, visszaállítani a *status quo ante*-t. „Én mondom Kürosznak: Pásztorom vagy! Teljesíted majd mindenben akaratomat. S azért azt mondod: Jeruzsálem épüljön újjá! És: A templomnak

rakják le alapjait!" (Iz 44:28). Kürosz rendeletet adott a Templom újjáépítésére, visszaadta a templomi edényeket, és megengedte a kultuszközösség híveinek, hogy visszatérjenek a helyreállított kultusz színhelyére. A későbbi források tanúsága szerint ezeket az intézkedéseket fokozatosan megvalósították. Talán erre utalnak azok a helyek, amelyek névtelenül említik a perzsa uralkodót (Iz 45:5–7; 45:11–13; 48:12–15). Lehetséges, hogy ezek az említések már egy későbbi uralkodóra, Dareioszra vonatkoznak, és azt jelzik, hogy a zsidó diaszpórában folyamatos volt a perzsa uralkodók legitimációja.[30]

Kürosz agyaghenger-felirata és Deutero-Jesaja egy ősi közel-keleti elképzelést, a királyok prófétai legitimációjának igényét fejezi ki. A bibliai hagyományban Sault és Dávidot Izrael királyaiként Sámuel prófétai kiválasztása és fölkenésük legitimálta (1Sám 10:1; vö. 15:1; 16:1–13). Adoniját, Dávid trónkövetelőjét Nátán próféta akarta legitimálni (1Kir 1:34), Jéhut pedig Elizeus próféta választotta ki királynak, majd egy másik próféta kente fel, akit Elizeus küldött hozzá (2Kir 9:1–10). Küroszt Deutero-Jesaja legitimálta a diaszpórában élő zsidók és a júdai tartományban élők számára.[31] A prófétai legitimáció még a hellenisztikus időkben is követelmény volt. A farizeusok Johannész Hürkanosz igényét a királyi címre azzal a hivatkozással teszik kérdésessé, hogy ehhez prófétai legitimációra van szükség (Josephus: *A zsidók története* 13:288–298). A legitimáció nyelve közös volt Mezopotámiában és Júdában. Alapjuk is közös volt: a politikai entitást védelmező és fenntartó istenség kultuszának folyamatos ápolása, a kultikus, társadalmi és szexuális vétségek elkerülése. Ugyanezeken az elveken alapult a de-legitimáció is, melynek alapja a kultikus vétségek, vérontás vagy szociális vétségek elkövetése volt. Ez a közös nyelv volt az, ami biztosította a legitimáció sikerét a perzsa uralkodók számára a meghódított területeken.

Bibliográfia

P.-A. Beaulieu: *A History of Babylon, 2200 BC–AD 75*, Chichester, Wiley Blackwell, 2018.

P.-A. Beaulieu: *The Reign of Nabonidus King of Babylon, 556–539 B.C.*, New Haven; London, Yale University Press, 1989.

J. Blenkinsopp: „The Theological Politics of Deutero-Isaiah", in Alan Lenzi: Jonathan Stökl (eds.): *Divination, Politics, and Ancient Near Eastern Empires*, Atlanta, GA, Society of Biblical Literature, 2014, 129–143.

R. P. Dougherty: *Nabonidus and Belshazzar: A Study of the Closing Events of the Neo-Babylonian Empire*, New Haven, Yale University Press, 1929.

[30] Rainer Albertz: „Darius in Place of Cyrus: The First Edition of Deutero-Isaiah (Isaiah 40,1–52,12) in 521 BCE", *Journal for the Study of the Old Testament*, XXVII. évf., 2003, 371–383.

[31] Philip R. Davies: „God of Cyrus, God of Israel: Some Religio-Historical Reflections on Isaiah 40–55", in Jon Davies (ed.), *Words Remembered, Texts Renewed*, Sheffield, JSOT Press, 1995, 207–225.

ESZTÁRI R. – VÉR Á.: „Írás a falon: Dániel 5:25 a mezopotámiai ómenirodalom tükrében", *Axis*, III. évf., 2014/2, 9–28. https://doi.org/10.61176/Axis

I. FRÖHLICH: „»Time and Times and Half a Time:« Historical Consciousness in the Jewish Literature of the Persian and Hellenistic Eras", *Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 19*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996.

HARMATTA J. (szerk.): *Ókori Keleti Történeti Chrestomathia*, Budapest, Osiris kiadó, 2003.

K. KOCH, „Dareios, der Meder", in Carol L. Meyers, M. O'Connor (eds.): *The Word of the Lord Shall Go Forth: Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday*, Winona Lake, IND, Eisenbrauns, 1983, 287–299.

K. KOCH – Till NIEWISCH – Jürgen TUBACH: *Das Buch Daniel*, Erträge der Forschung 144, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG), 1980.

T. G. LEE: „Propaganda and the Verse Account of Nabonidus' Reign", *The Canadian Society for Mesopotamian Studies Bulletin*, XXVIII. évf., 1994, 31–36.

C. A. NEWSOM – B. W. BREED: Daniel*: A Commentary*, The Old Testament Library, Louisville, KY, Westminster John Knox Press, 2014.

J. B. PRITCHARD (ed.): *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, Third Edition, with Supplement*, Princeton, Princeton University Press, 1969; 1993.

REINER E.: „Két király", *Ókor*, VI. évf., 2007/4, 77–89.

E. ROBSON: *Ancient Knowledge Networks. A Social Geography of Cuneiform Scholarship in First Millennium Assyria and Babylonia*, London, UCL Press, 2019.

D. ROM-SHILONI: „The Untold Stories: Al-Yahūdu and or Versus Hebrew Bible Babylonian Compositions", *Die Welt des Orients*, XLVII. évf., 2017/1, 124–134.

SÁRKÖZY Miklós: „Irán és Izrael közös gyermeke. Nagy Kürosz emlékezete az elő-ázsiai forrásokban", *Ókor*, VIII. évf., 2009/2, 21–28.

W. von SODEN: „Kyros und Nabonid: Propaganda und Gegenpropaganda", in Heidemarie Koch (Hrsg.): *Kunst, Kultur und Geschichte der Achämenidenzeit und ihr Fortleben*, Berlin, Dietrich Reimer Verlag, 1983, 61–68.

C. WAERZEGGERS: „Babylonian Kingship in the Persian Period: Performance and Reception", in Jonathan Stökl and Caroline Waerzeggers (eds.): *Exile and Return: The Babylonian Context*, BZAW 478, Berlin, De Gruyter, 2015, 181–222.

F. WEIERSHÄUSER – J. NOVOTNY – G. LENTINI (eds.): *The Royal Inscriptions of Amēl-Marduk (561–560 BC), Neriglissar (559–556 BC), and Nabonidus (555–539 BC), Kings of Babylon*, University Park, PA, Eisenbrauns, 2020.

Rezümé

Az óperzsa birodalom egyike volt az ókori zsidóságot meghódító birodalmak sorának. Képviselőit a források mégis felszabadítóként, és nem elnyomóként értékelték, ellentétben Bábellel, azaz az újbabilóni birodalommal, majd később a Szeleukida, és a Római birodalommal, amelyeket az elnyomás és vallási türelmetlenség példáinak állítottak. A perzsák iránti loja-

litás nyíltan avagy rejtetten, egyes szövegek későbbi interpretációja által elfedve, de rendre megjelenik a fogság utáni zsidóság műveiben. Dán 5 jóslatának értelmezése, amely szerint „A méd Dárius pedig átvette a királyságot (mlkw), hatvankét éves korában" (Dán 6:1) egy nagyobb történeti perspektívából szemléli az óperzsa birodalom történeti szerepét. Dán 2. szövege egy többszörösen átértelmezett jóslat, amelynek első megfogalmazása a Kr. e. 6. századi perzsa uralomváltás után a perzsákat üdvözölte „örök uralomként."

A pozitív értékelés kialakításában jelentős szerepet játszott a perzsa hódítók propagandája. A bukott Nabúnaid de-legitimációját és a dinasztia-alapító Kürosz legitimációját az ókori Kelet közös kulturális nyelvén fogalmazták meg, amelynek alapfogalmai az ország védőistenének kultuszához és népével szembeni társadalmi igazságosságához kapcsolódtak. A legitimáló intézmények a babilóni Marduk-papság és az izraeli próféták voltak, akik, ha megváltozott funkciókkal is, de jelen voltak a zsidó diaszpórában, és legitimálták népük számára a birodalomalapító Küroszt.

Kulcsszavak: Babilóni fogság, óperzsa birodalom, látomás-irodalom, zsidó prófétai irodalom, legitimáció.

Abstract
Medes and Persians in Postexilic Jewish Literature

Old Persian empire was one of the successive empires of which ancient Jewry was a subject. However, its representatives were regarded in Jewish sources as liberators rather than oppressors, unlike those of Babel, i.e. the Neo-Babylonian Empire, and later the Seleucid and Roman Empires, which were recalled as examples of oppression and religious intolerance. Loyalty to the Persians appears in Jewish postexilic literature openly or covertly, concealed by later interpretations of certain texts. Interpretation of the oracle of Daniel 5, according to which „Darius the Mede took over the kingdom (mlkw) *at the age of sixty-two" (Daniel 6:1) provides a larger historical perspective on the historical role of the Old Persian Empire. The text of 2 Daniel is a prophecy that has been reinterpreted several times, the first formulation of which hailed the Persians as „eternal dominion" after the change of Persian rule in the 6th century BC.*

Persian propaganda played a significant role in the formation of a positive opinion. The de-legitimization of the fallen Nabunaid and the legitimization of dynasty founder Cyrus were formulated in the common cultural language of the Ancient Near East, the basic concepts of which were associated with the cult of the country's patron deity and social justice against his people. The legitimizing institutions were the Babylonian Marduk priesthood and Jewish exilic prophets, who, albeit with altered functions, were present in the Babylonian Jewish diaspora and legitimized the empire-founder Cyrus for their people.

Keywords: Babylonian exile, Old Persian empire, visionary literature, Jewish prophecies, legitimation.

TURCSÁN-TÓTH ZSUZSANNA

Tudományos olvasatok Artemis Ephesia kultuszszobráról a 17. századtól napjainkig

Artemis Ephesia különleges ábrázolása a nemzetközi ókortudomány egyik sokat kutatott témája. Számos tanulmány és monográfia foglalkozik a történetével, ikonográfiájával és a kultuszban játszott szerepével, magyar nyelven mégis ritkán olvashatunk róla részletes elemzést. Ez utóbbiak egyike Hegyi Dolores 1968-ban megjelent írása,[1] amely a kutatásaim kezdeti szakaszában különösen nagy hatást gyakorolt rám. Ez a tanulmány fontos támpontot jelentett számomra és jelentősen hozzájárult ahhoz, hogy vizsgálódásaim fókuszába a szobor komplex jelentésvilága kerüljön.

Hegyi Dolores ötvenes éveiben

A Hegyi Dolores cikkének megjelenése óta eltelt évtizedek alatt a régészeti feltárások, történeti és ikonográfiai vizsgálatok új adatokkal és értelmezési lehetőségekkel gazdagították ismereteinket e különleges ókori istennőről. Az új eredmények lehetőséget nyújtanak arra, hogy újraértékeljük szerepét az antik világ vallási életében. Ugyanakkor érdemes visszatekinteni a korai kutatásokra is, hiszen ezek megalapozták azokat a kérdésfelvetéseket, amelyek máig hatással vannak az istennő kultuszszobrának értelmezésére.

Jelen tanulmány célja, hogy rövid áttekintést nyújtson az Artemis Ephesia ábrázolásainak közel négy évszázados kutatástörténetéről a legkorábbi értelmezési kísérletektől kezdve a modern ikonográfiai olvasatokig.

Artemis Ephesia kultusza a Kr. u. 5. század elején, a kultuszszobor elpusztításával gyakorlatilag megszűnt,[2] az istennő alakja mégsem tűnt el végleg a történelem

[1] HEGYI Dolores: „Egy ősi vallási kultusz útja" *Élet és Tudomány,* XXIII, 1968/52. 2381–2385.

[2] A kultuszszobrát feltételezhetően Ióannés Chrysostomos pusztította el Kr. u. 401-ben, az Ephesosban tett látogatása során. A témáról bővebben lásd: BENNDORF, Otto von*: Zur Ortskunde und Stadtgeschichte, Forschungen in Ephesos* I., Wien, Österreichisches Archäologisches Institut, Alfred Hölder, 1906, 104, 5. jegyzet; Kukula, Cornelius: *Literarische Zeugnisse über den Artemis-tempe*l, Forschungen in Ephesos I., Wien, Österreichisches Archäologisches Institut, Alfred Hölder, 1906, 269, No. 405,

színpadáról. Az újrafelfedezése azonban nem egy élő hagyomány folytatásaként, hanem új értelmezési keretben zajlott le: a reneszánsz tudósai és művészei a különös megjelenésű ábrázolást a természet szimbólumaként értelmezték[3].

A 16. század végétől kezdve az Artemis Ephesia-szobrok rendkívül gazdag és szokatlan díszítése egyre nagyobb figyelmet keltett az antikvitás iránt érdeklődő tudósok, művészek és műgyűjtők körében. A körplasztikákat borító rejtélyes motívumok – különösen a felsőtest díszítései, az asztrológiai jelképek, valamint a mitológiai lények és az állatalakok – sokakat arra ösztönöztek, hogy a látható forma mögött valamilyen rejtett jelentést, titkos tudást vagy ősi, szimbolikus nyelvet keressenek. Ez az értelmezési kísérlet különösen termékeny talajra talált a 17. század szimbolikus gondolkodásában, amely a mítoszokat és az antik ábrázolásokat gyakran az univerzális bölcsesség hordozóinak tekintette.

Az első összefoglaló munka, amely e témában született, Claudius Menetreius *Symbolica Dianae Ephesiae Statua* című írása volt.[4] E mű egészen a 18. század közepéig meghatározta az Artemis Ephesia-kultuszszoborról való gondolkodást. Menetreius, Francesco Barberini bíboros könyvtárosaként és a bíboros körül szerveződő szellemi kör tagjaként nemcsak a Barberini-gyűjtemény, hanem más előkelő római családok kollekcióinak Artemis Ephesia képmásait is ismerhette, így a kor viszonyaihoz képest széles forrásbázissal rendelkezett. Művében sorra vette az ábrázolás egyes díszítőelemeit, amelyekre jelentéssel bíró „hieroglifákként" tekintett.

Ezeket egy titkos, csak beavatottak számára érthető, egyiptomi eredetű nyelv képi megnyilvánulásainak tartott, amelyek mögött Isis kultuszát vélte felismerni. Menetreius az Artemis Ephesia-szobrok díszítményeit a korszak szimbolikus és analogikus gondolkodásmódjának megfelelően próbálta értelmezni,[5] ugyanakkor

2. jegyzet, vö. Muss, Ulrike: „The Artemision in Early Christian Times" *Early Christianity* VII, 2016/3, 309–310.

3 Artemis Ephesia ábrázolásnak természetszimbólummá válásáról bővebben lásd Goesch, Andrea: *Diana Ephesia. Ikonographische Studien zur Allegorie der Natur in der Kunst vom 16–19. Jahrhundert.* Frankfurt am Mein Peter Lang: Europäischer Verlag der Wissenschaften, 1996, 21–29; Turcsán-Tóth Zsuzsanna: „Artemis Ephesia természet-szimbólummá válása a koraújkorban. Források és értelmezések." *Vallástudományi Szemle* XX, 2024/2 9–21.

4 Menetreius, Claudius: *Symbolica Dianae Ephesiae Statua.* Roma, Mascardi, 1657.

5 Jó példa a szimbolikus és analogikus gondolkodásra az a fejezet, amelyben Menetreius az Artemis Ephesia-szobrok mellkasán látható rák alakú díszítést kísérli meg értelmezni (Menetreius: i. m. 24). Elsőként a rákot mint asztrológiai szimbólumot mutatja be („Nam ut sub Leonis effigie Solem Mythologi cognoverunt, sic Aegyptii pro Luna Cancrum pingebant"), majd mint élőlényt kezdi vizsgálni („Quod eius a fronte protenduntur apices duo rotundi, et acuti firmi admodum, sub quibus duo cornua minora articulata…"). Ezután párhuzamot von a Hold alakja és a rák fizikai sajátosságai között („Eius etiam corpus rotundum et compactum a Lunari sidere haud multum aberrat, praesertim dum chelas expandit: tunc enim Lunae corniculantis figuram quodammodo referre videtur"). Rámutat, hogy a rák szétterpesztett ollói a félhold szarv alakú formáját idézik, és a szarvak Isis egyik attribútumának tekinthetők. E gondolati láncnak a végén azt is megemlíti, hogy az ókorban az istennőhöz olyan rovarokat is társítottak, mint például a szkarabeusz. („Cornua etiam inter praecipua Isidis symbola sunt: eique abiectissima insecta consecrata, ut illud Scarabeorum secundum genus, quod bicorne est"). A fejezet tehát nem szisztematikus érvelést követ, hanem egymáshoz asszociatív

e keretek között olyan meglátásokat fogalmazott meg, amelyek a későbbi kutatásban is meghatározó szerepet kaptak. Ilyen volt Artemis Ephesia más istennőkkel – elsősorban Isissel, valamint Ceressel, Opsszal, Rheaval és Tellusszal – való megfeleltetése,[6] a születéshez és születéshez kapcsolódó szerepe, valamint a tápláló funkció, amelyet – véleménye szerint – az istennő mellkasát borító, emlőként azonosított díszítőelemek fejeznek ki.

A *Symbolica* megjelenését követően közel egy évszázadon át szolgált forrásként az Artemis Ephesia-ábrázolások értelmezéséhez. Lorenz Berger 1701-es *Thesaurus Brandenburgicus* című művében,[7] valamint Bernard de Montfaucon *L'Antiquité expliquée* című munkájában[8] is Menetreius megállapításaira támaszkodott. Romeyn de Hooghe is hasonló módon járt el: 1735-ös *Hieroglyphica of Merkbeelden der oude Volkeren* című kötetében[9] ugyan tett néhány kiegészítést – például Menetreiusnál részletesebben foglalkozott az ékszerekkel –, ezeket azonban szintén Isishez kapcsolta, vagyis nem lépett ki a korábbi értelmezési keretből, hanem megerősítette azt.

Johann Friedrich von Meyer német esztéta és filozófus volt az első, aki új megközelítésből vizsgálta a kérdést. Munkáját joggal tekinthetjük a téma egyik első valóban tudományos igényű összefoglalásának.[10] A szerző nemcsak az ábrázolás egyiptomi jellegét vonta kétségbe – helyette ázsiai eredetet javasolva –, hanem egy olyan, tulajdonképpen már az ókorban is felvetett problémát is a kutatás fókuszába emelt, amely a következő évszázadok egyik visszatérő kérdésévé vált: az istennő kultuszának története során hány darab kultuszszobor létezhetett az Artemis Ephesia templomában, az Artemisionban.

Plinius az Artemision bemutatása során megjegyezte,[11] hogy a kultuszszobor a szentély hétszeri megújulása ellenére sem változott meg. A kutatók többsége egyetért abban, hogy a Plinius által említett kultuszszobor, egy többé-kevésbé megmunkált, fából készült, életnagyságúnál valamivel kisebb alkotás, ún. *xoanon* lehetett. Meyer megkérdőjelezte Plinius állítását. Véleménye szerint az eredeti, feltehetően fétisszerű, korai kultuszkép az Artemisiont Kr. e. 356-ban sújtó tűzvészben elpusztult, ezt követően készült el az új szobor, amely inkább a Xenophón által leírt

módon kapcsolódó megfigyelések sorozatát kínálja, amelyeket szimbolikus vagy analóg párhuzamok fűznek egybe. A témáról bővebben: Turcsán-Tóth Zsuzsanna: „Kiket melengetett Artemis Ephesia a „keblei" felett?" *Orpheus Noster*, IX. évf., 2017/2, 121–141.

6 Menetreius, Claudius: *Symbolica Dianae Ephesiae Statua*. Roma, H.H. de Rubeis, 1688. 21.

7 Berger, Lorenz: *Thesaurus Brandenburgicus selectus, sive, Gemmarum et numismatum Graecorum in Cimeliarchio electoraii Brandenburgico: elegantiorum series: commentario illustratae Vol. III.* Coloniae Marchicae , Typis Electoralibus, 1701, 224–228.

8 Montfaucon, Bernard de: *L' antiquité expliquée et représentée en figures.* I. Paris, 1722, 156–161. Montfaucon szövegének magyar fordítását lásd: Radi Anita: „Diana Ephesia Multimammia szobrainak leírása egy 18. századi latin nyelvű műben." *Vallástudományi Szemle* IX, 2015/2, 73–90.

9 Hooghe, Romeyn de: *Hieroglyphica of Merkbeelden der oude volkeren* Amsterdam, Joris van der Woulde 1735. 4–14.

10 Meyer, Friedrich von: Über die Vorstellung der Ephesichen Diana. Bibliothek der alten Literatur und Kunst X, 1794, 1–47.

11 Plinius, Naturalis Historia XVI. 79.

szoborhoz hasonlíthatott.[12] Tanulmánya fordulópontot jelentett a kutatásban: ettől kezdve maga a kultuszkép vált a vizsgálatok középpontjává. Fontos kérdéssé lett a kultuszszobrok száma, az, hogy ezek milyen formában jelenhettek meg, és a szimbolikus értelmezések helyett egy időre az egyes díszítőelemek megjelenése időpontjának vizsgálatára helyeződött a hangsúly.

Az 1870-es években az Artemision területén meginduló ásatások felcsillantották a reményt, hogy előkerülhetnek a kultuszszobor maradványai, vagy olyan leletek, amelyek kapcsolatba hozhatók vele.[13] Hamarosan azonban nyilvánvalóvá vált, hogy erre kevés az esély. David George Hogarth brit régész – aki maga is végzett feltárásokat a területen – már azt is lehetségesnek tartotta, hogy az istennő szobra olyan formában, ahogyan ma ismerjük, talán sohasem állt az ephesosi Artemisionban.[14]

Mindazonáltal, ha nem is közvetlenül a templomból, de Ephesosban találtak olyan leleteket, amelyek megkérdőjelezték Hogarth felvetését. Közülük a legjelentősebbeket Franz Miltner és régésztársai tárták fel az ephesosi *prytaneion* területén végzett ásatások során.[15] A három szobor – a „nagy", a „szép" és a „kis" Artemis Ephesia – formai jegyeik alapján gyakorlatilag megegyeznek a korábban ismert típusokkal. Ugyanakkor ezek az alkotások minden korábbinál pontosabb képet nyújtanak a császárkori kultuszképről.

Több mint egy évszázadnak kellett eltelnie, mire előkerült az első olyan lelet az Artemision területéről, amely Artemis istennő ábrázolásának tekinthető. A mindössze 3,6 centiméteres töredék egy szárnyas nőalakot ábrázoló, *daedalikus* stílusú kisplasztika része lehetett. Az ásatásokat vezető Sabine Ladstätter értelmezése szerint a Kr. e. 6. századra keltezhető tárgy egy *potnia thérón*-típusú ábrázolás megmaradt darabja, és ennek alapján tulajdonképpen Artemisszel azonosítható.[16]

A régészeti feltárások viszonylagos eredménytelensége még hangsúlyosabbá tették azt a kérdést, amelyet már a 18. század végén Johann Friedrich von Meyer is felvetett: vajon egyetlen kultuszszobor állt-e az Artemisionban, vagy az idők során több is létezett? 1950-ben Georg Lippold német klasszika-archeológus is foglalkozott a kérdéssel,[17] ám szerinte a változás nem a tűzvész következménye volt. Úgy vélte, hogy a hellenisztikus korban esztétikai okokból lecserélték a korábbi, „barbár" jellegű szobrot, és ez az új típus köszön vissza az ismert Artemis Ephesia-ábrázolásokról.

Elisabeth Lichtenecker osztrák régész és klasszika-filológus már három különböző kultuszkép létét feltételezte. Rekonstrukciója szerint az első egy archaikus,

[12] Xenophón, Anabasis VI.1.23; Turcsán-Tóth Zsuzsanna: Alapvetés az Artemis Ephesia-szobrok ikonográfiai elemzéséhez, Budapest, Martin Opitz Kiadó, 2023, 27–35.

[13] Az Artemision területén folyt ásatásokról bővebben lásd: Turcsán-Tóth (2023) 19–27.

[14] Hogarth, David George (szerk.): *Excavations at Ephesus: The Archaic Artemisia*. London, British Museum, 1908, 329–338.

[15] Miltner, Franz: „Ergebnisse der österreichischen Ausgrabungen in Ephesos im Jahre 1956." *Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften* XCIV, 1957, 13–25.

[16] Ladstätter, Sabine (szerk.): *Wissenschaftlicher Jahresbericht des Österreichischen Archäologischen Instituts 2014*. Wien, Österreichisches Archäologisches Institut, 2014, 55.

[17] Lippold, Georg: *Die griechische Plastik, Handbuch der Archäologie* 3.1. Berlin, C. H. Beck, 1950, 74, 377.

antropomorf jegyeket nélkülöző bálvány volt, amelyet a Kr. e. 6. század végén váltott fel az Endoios által készített ábrázolás. Ez a szobor a császárkor idején megújult, ennek során csak a díszítőelemeket változtatták meg, maga a kultuszkép azonban érintetlen maradt.[18]

Anton Bammer és Ulrike Muss – osztrák régészek, akik sok éven át vezettek ásatásokat az ephesosi Artemision területén – szintén három egymást követő szobor létezését feltételezték. Véleményük szerint ezek cseréje nem esztétikai megfontolásból, hanem természeti katasztrófák következtében történt. Az első szobor egy a Kr. e. 7. században bekövetkezett áradás során semmisülhetett meg, míg a második a Kr. e. 356-os tűzvészben pusztult el.[19]

Ezzel szemben Robert Fleischer – aki az Artemis Ephesia-szobrok egyik legteljesebb katalógusát állította össze – Pliniusra hivatkozva kitartott amellett, hogy mindössze egyetlen kultuszkép létezett.[20]

Lynn R. LiDonnici ugyan nem foglal egyértelműen állást a szobrok számát illetően, azonban felhívta a figyelmet arra, hogy Plinius sorait nem szó szerint kell értelmeznünk. Vagyis a kultuszkép nem fizikai valójában őrződött meg, hanem csupán formájában maradt változatlan. Bár a szerző felveti ezt a kérdést és részben meg is válaszolja, azonban mivel vizsgálatainak nem ez állt a középpontjában, nem foglalkozik vele részletesen.[21]

A kérdés kutatástörténetében eddig két ellentétes álláspont körvonalait vázoltam fel: egyes szerzők a kultuszkép állandóságát hangsúlyozzák, míg mások az idők során bekövetkezett cseréket emelik ki. Ugyanakkor a görög–római vallási gyakorlat sajátosságai lehetővé teszik e két nézőpont összeegyeztetését: a szobor fizikai megújulása nem feltétlenül vonta maga után szakrális identitásának megszakadását. E kérdéskört részletesebben egy megjelenés előtt álló tanulmányomban tárgyalom.

Charles Seltman a kultuszkép azonosítására vonatkozóan a korábbi értelmezésektől gyökeresen eltérő álláspontot képviselt. Véleménye szerint a kultusztárgy valójában egy meteorit lehetett. A szentélyben álló szobor – pontosabban annak fejdísze – csupán ennek a tárgynak a tárolására szolgáló szerkezetként funkcionált.[22] Az elmúlt évtizedben néhány kutató ezt az elméletet újraértékelte és tovább gondolta.[23]

[18] Lichtenecker i.m. 171–172.

[19] Bammer, Anton – Muss, Ulrike*: Das Artemision von Ephesos. Das Weltwunder Ioniens in archaischer und klassischer Zeit*. Mainz am Rhein, Verlag Philipp von Zabern, 1996. 72–73; Muss, Ulrike: „Zur Dialektik von Kultstatue und Statuetten im Artemision von Ephesos." In Friesinger, H – Krinzinger, F. (szerk.): *100 Jahre österreichische Forschungen in Ephesos: Akten des Symposions*, *Wien 1995*, Wien Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1999, 597–598.

[20] Fleischer, Robert: „Neues zum Kultbild der Artemis von Ephesos". In Friesinger, H – Krinzinger, F. (szerk.): *100 Jahre österreichische Forschungen in Ephesos: Akten des Symposions*, *Wien 1995*, Wien Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1999, 605–609.

[21] LiDonnici, Lynn R.: „The Images of Artemis Ephesia and Greco-Roman Worship: A Reconsideration". *The Harvard Theoilogical Review* LXXXV 1992/4, 389–415.

[22] Seltman, Charles Theodore: „The wardrobe of Artemis." *The Numismatic Chronicle* XLII, 1952, 44–48.

[23] Szidat, Sabine: „Diopetes oder Endoios? Zum Kultbild der Artemisin Ephesos." *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* CXXVII–CXXVII, 2012–2013, 1–50; Witetschek, Stephan: „From

Bár a korai, 17–18. század munkák elsősorban a saját koruk tudományos gondolkodásának keretei között vizsgálták az Artemis Ephesia-ábrázolásokat, ezek szerzői jelentős szerepet vállaltak az istennő különböző reprezentációinak – elsősorban körplasztikáinak – összegyűjtésében és bemutatásában. A 20. századtól kezdődően azonban ezek a vizsgálatok fokozatosan tudományos igényű feldolgozásokká váltak, így megjelentek azok a katalógusok is, amelyek az ábrázolásokat tipológiai, ikonográfiai és történeti szempontok szerint rendszerezték.

A század elején több kutató is kísérletet tett az Artemis Ephesia-ábrázolások átfogó feldolgozására. Otto Jessen 1905-ben, a Pauly–Wissowa-lexikon „Ephesia" címszava alatt gyűjtötte össze az akkor ismert darabokat, és foglalta össze mindazt, amit az ókori források alapján az istennőről tudni lehetett.[24] A téma első monográfiája Hermann Thiersch 1935-ben megjelent munkája volt.[25] A szerző eredetileg kétkötetesre tervezte kutatási eredményeinek publikálását, ám ez korai halála miatt meghiúsult, így végül csak az első kötet, egy részletes katalógus készült el. Ebben Thiersch sorra vette a fennmaradt körplasztikákat, kisplasztikákat, reliefeket, érméket és gemmákat. Munkájának értékét tovább növeli, hogy nemcsak az ókori ábrázolásokat vizsgálta, hanem a későbbi korszakok művészeti recepcióit is bemutatta. Figyelmet szentelt azoknak a kora újkori és újkori műalkotásoknak is, amelyeket Artemis Ephesia ikonográfiája inspirált, így átfogó képet adott a szobortípus hosszú távú hatástörténetéről.

Nem egészen húsz évvel később Elisabeth Lichtenecker doktori disszertációjában új szempontok mentén közelítette meg a témát: a fennmaradt tárgyak közül elsősorban a körplasztikák elemzésére koncentrált. Az istennőre vonatkozó írott forrásokat nemcsak rendszerezte, hanem ezek alapján megkísérelte rekonstruálni a kultuszszobor fejlődéstörténetét. Részletesen tárgyalta az egyes díszítőelemeket, kutatásának fókuszába azonban nem azok ikonográfiai jelentése, hanem a szobron való megjelenésük időrendje került. Érdemei közé tartozik, hogy elsőként tett kísérletet az ábrázolások tipológiai osztályozására. Ezen túlmenően igyekezett tisztázni a kultuszszobrok számát, és megkísérelte felvázolni az Endoios által készített kultuszkép megjelenését.[26]

A 20. század második felében Robert Fleischer munkássága jelentett újabb mérföldkövet az Artemis Ephesia-ábrázolások kutatásában. Monográfiájában nemcsak ezt az istennőt, hanem több mint harminc olyan anatóliai és szíriai istenséget mutatott be, amelyeknek egyes formai jegyei az Artemis Ephesia-ábrázolásokhoz hasonlatosak.[27] Katalógusában rendszerezte a fennmaradt körplasztikákat, kisplasztikákat és

Zeus or by Endoios? Acts 19:35 as a Peculiar Assessment of the Ephesian Artemis." In Harrison James R. – Welborn, Larry L. (szerk.): *The First Urban Churches 3: Ephesus*. Atlanta, SBL Press, 2018, 235–252.

24 Jessen, Otto: „Ephesia". RE V,2 (1905) 2754–2773.

25 Thiersch, Hermann*: Artemis Ephesia, eine archäologische Untersuchung. Teil 1. Katalog der erhaltenen Denkmaler*. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1935.

26 Lichtenecker i.m. 35–50

27 Fleischer, Robert: *Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien*. EPRO 35. Leiden, Brill, 1973.

reliefeket, valamint részletesen foglalkozott az egyes díszítőelemekhez kapcsolódó értelmezési lehetőségekkel. Elemzéseiben arra törekedett, hogy a hellenisztikus és császárkori változások mögött megragadja az eredeti, archaikus kultuszképet. Katalógusát későbbi munkáiban tovább bővítette.[28]

A legfrissebb, 2023-ban készült katalógus e tanulmány szerzőjének munkája, amely az Artemis Ephesia-ábrázolások teljes korpuszának újraértékelésére vállalkozott: a kutatás kezdetétől áttekintette az eddigi álláspontokat, újra rendszerezte az anyagot, összefoglalta a főbb elméleteket, és néhány új teóriával is hozzájárult a szobor díszítményeinek értelmezéséhez.[29]

A kultuszkép egyik legfeltűnőbb és a kutatás során talán legtöbbet vitatott részlete a felsőtesten, egymás alatt több sorban elhelyezkedő, gömbölyded díszítőelemek sora, amelyeket a szakirodalom hagyományosan „melleknek" nevez – a továbbiakban én is ezt a megnevezést alkalmazom. Az istennő ábrázolásának reneszánsz kori újrafelfedezésekor – a késő antik szerzőkre támaszkodva – ezt a motívumot női emlőként azonosították. A keblek sokasága a természet tápláló és életet adó erejének szimbólumaként jelent meg, összhangban a kor gondolkodásmódjával. Bár ezek az értelmezési kísérletek önmagukban is figyelemre méltóak, nem szabad szem elől téveszteni, hogy a kultuszszobor vallási jelentésének feltárása nem szűkíthető le erre az egyetlen motívumra. A kultuszszobor jelentéstartalmát csak akkor érthetjük meg, ha a díszítőelemeket összefüggésükben, a teljes képi rendszer részeként vizsgáljuk. Fontos azt is figyelembe vennünk, hogy bár számunkra ez az elem – különösen a szobor többi részletéhez viszonyítva – szokatlannak, sőt akár groteszknek tűnhet, az ókori szemlélők számára aligha jelenthetett hasonló furcsaságot. A kultuszképet nem e részlet határozta meg, hanem a díszítőelemek összessége és azok vallási kontextusa. A következőkben röviden áttekintem a legfontosabb elméleteket, kiemelve azokat a szempontokat, amelyek közelebb vihetnek e különös motívum történeti és kultikus jelentésének árnyaltabb megértéséhez.

A „mellek" hagyományos értelmezésének megkérdőjelezése a 19. század első felében jelent meg a kutatásban. Ekkor több szerző is felvetette, hogy ezek az elemek nem az istennő testének szerves részei, sőt talán nem is női emlőket ábrázolnak. Többségükről hiányoznak a mellbimbók – csupán két szobron figyelhetők meg, de ezek valószínűleg utólagos kiegészítések. Emellett ezek az ornamensek színükben is eltérnek a szobor többi, fedetlen részétől: míg az arc, a kéz és a láb egyes példányokon fekete színű, a „mellek" ezeken is világosak maradtak, akárcsak a többi részlet. Az is megfigyelhető, hogy hasonló díszítőelemek más istenségek, például Zeus Labraundos szobrain is előfordulnak, ami aláássa a női emlőként való értelmezést.

[28] Fleischer, Robert: Artemis Ephesia. LIMC II. 1984, 755–763; Fleischer, Robert: Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien. Supplement. In Şahin, S. – Schwertheim, E. Wagner, J. (szerk): Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens: Festschrift für Friedrich Karl Dörner zum 65 Geburtstag am 28. Februar 1976. EPRO 36. Leiden, Brill, 1978, 324–358; Fleischer, Robert: Artemis Ephesia. LIMC Suppl. 2009, 91–93.

[29] Turcsán-Tóth (2023) 213–277.

Többen esztétikai alapon is kifogásolták ezt az értelmezést: úgy vélték, hogy egy idealizált istennő ábrázoláson az anatómiailag pontatlan, különös formájú elemek nem illeszkednek az antik művészet esztétikai normáihoz.[30]

Mindezek ellenére több kutató továbbra is kitartott a hagyományos olvasat mellett, amely szerint a „mellek" női emlőket jelképeznek. Egyes elképzelések szerint ezek nem a test természetes részei, hanem kívülről felerősített, felajánlásként rögzített „elemek" – például állati emlők vagy az amazonok áldozatként felajánlott keblei – lehettek. Lynn R. LiDonnici az 1990-es évek elején ismét megerősítette az emlőként való értelmezés létjogosultságát, ugyanakkor hangsúlyozta, hogy a motívum jelentése idővel átalakulhatott. Értelmezése szerint ezek a díszítőelemek már korábban is a kultuszszobor részei lehettek, de a császárkorban – feltehetően az *Isis lactans*-ábrázolások hatására – új jelentés társult hozzájuk, amely a védelmező és tápláló karakterre helyezi a hangsúlyt. LiDonnici ezzel tulajdonképpen egy olyan értelmezési irányt elevenít fel, amely már Menetreius munkájában is megjelent, hiszen ő is, akárcsak a kortársai, Artemis alakját Isis kultuszával hozta összefüggésbe.[31]

A kutatók egy csoportja szerint ez a díszítőelem eredetileg egy olyan ékszer vagy ornamens lehetett, amelynek eredeti jelentése elhomályosult, és egy későbbi időszakban már mellként értelmezhették az istennő tisztelői. Mások növényi eredetet tulajdonítottak neki, és datolyaként, szőlőként vagy kaprifügeként azonosították. Voltak olyanok is, akik állati eredetűnek tartották, például tojásként vagy lépesmézként határozták meg. Az elméletek ezen csoportjába tartozik az utóbbi évtizedek egyik legnagyobb visszhangot kiváltó, és talán legvitatottabb teóriája, amelyet Gerard Seiterle fogalmazott meg.[32] Véleménye szerint a „mellek" valójában bikaherék, amelyek szimbolikusan megtermékenyítő szerepet töltöttek be a szűz istennő szobrán. Seiterle úgy véli, hogy ez a felajánlás oldja fel azt az ellentmondást, amely szerint Artemis egyszerre szűz és termékenység istennő: a férfi nemzőerő külső, rituális „hozzátétele" biztosítja a szobor termékenységi funkcióját. Bár az elmélet több kutatót is meggyőzött, sokan erőteljesen bírálták, részben a régészeti és szöveges források hiánya miatt.

Az előzőekben a legismertebb elméleteket mutattam be, ugyanakkor a kérdéssel kapcsolatban számos más megközelítés is létezik.[33] Fontos azonban kiemelni, hogy a tudományos közösségben továbbra sincs egységes álláspont a kérdést illetően. Talán Lynn R. LiDonnici áll a megoldáshoz legközelebb. Az istennő ábrázolása kultuszának mintegy ezer éves története során sok változáson mehetett keresztül. Ezt a folyamatot szemléletesen példázzák az érméken megfigyelhető változások. Egyes díszítőelemek időszakosan felbukkannak, majd eltűnnek, illetve később ismét

[30] A téma részletes kutatástörténetét lásd Turcsán-Tóth (2023) 151–157.

[31] LiDonnici i.m. 389–415.

[32] Seiterle, Gerard: „Die Große Göttin von Ephesus." *Antiken Welt* X, 1979, 3–17.

[33] Morris, Sarah P.: „The prehistoric background of Artemis Ephesia: a solution to the enigma of her breasts?" In Muss, Ulrike (szerk.): *Der Kosmos der Artemis von Ephesos.* Wien,Österreichisches Archäologisches Institut, Sonderschriften 37, 2001.135–151.

megjelennek, miközben mások elhelyezkedése módosul: például bizonyos időszakok veretein a „melleket" a mellkason, míg máskor a derékon vagy a csípőn jelennek meg. E változások nemcsak formai, hanem tartalmi átalakulásokat is jelenthettek, így a felsorolt elméletek közül akár több is igaz lehet.

Az Artemis Ephesia ábrázolások kutatástörténetének egyik jelentős fordulópontja volt Richard E. Oster tanulmánya,[34] amelyben új értelmezési keretbe helyezte Artemis Ephesia kultuszát. Szemben a korábbi nézettel, amely az istennőt egyfajta termékenység istennőként értelmezte, Oster szerint a császárkorban már inkább a város védelmezőjeként és táplálójaként tisztelték. Bár azon állítása, amely szerint a kultusz terjedése tudatos térítőtevékenység eredménye volt, kevésbé bizonyítható, meglátásai nagy hatással voltak a további kutatásokra.

Egy újabb mérföldkő Guy MacLean Rogers 2012-ben megjelent munkája, az istennő misztériumkultuszát dolgozta fel elsősorban a feliratos források alapján, ugyanakkor a szobor ikonográfiai elemzésére nem tért ki.[35]

A kultuszszobron megjelenő díszítőelemek az újplatonikus források fényében értelmezhetők a születéshez és a szüléshez kapcsolódó jelentéstartalmak hordozóiként. A Rák, a *lunula*, a méhek vagy a szárnyas nőalakok a lélek földi létbe való megérkezését, illetve a születés misztériumát idézik meg.[36] Noha ezek a nézetek spekulatívnak számítottak, egy a 2023-ban előkerült lelet régészeti kontextusa első ízben támasztotta alá egyértelműen Artemis Ephesia ezzel kapcsolatos aspektusát.[37]

Az elmúlt két évtized kutatásai kibővítették a kultusz térbeli vizsgálatát is: tanulmányok születtek a Boszporusi Királyság[38] és a Balkán keleti régióinak vallási életéről.[39]

Végül érdemes megemlíteni a szobor kora újkori, újkori utóéletét feldolgozó szerzőket is: Andrea Goesch, aki művészettörténeti alapon vizsgálta a kérdést és

[34] Oster, Richard E.: „Artemis of Ephesus". Ephesus as a Religious Center under the Principate I: Paganism Before Constantine." *ANRW II*. 18.3,1990, 1699–1728.

[35] Rogers, Guy MacLean: *The mysteries of Artemis at Ephesos*. New Haven–London, Yale University Press, 2012.

[36] Turcsán-Tóth (2023) 143–144, 203–205.

[37] Ackermann, Guy: „Artémis et les enfants morts en bas âge. Une nouvelle statuette en bronze de l'Artémis d'Éphèse découverte à Érétrie." *Revue archéologique* LXXIV, 2022/2, 307–348.

[38] Ustinova, Yulia: *The supreme gods of the Bosporan kingdom: celestial Aphrodite and the most high God*. Leiden, Brill, 1999; Braund, David: *Greek Religion and Cults in the Black Sea Region: Goddesses in the Bosporan Kingdom from the Archaic Period to the Byzantine Era*. Cambridge–New York, Cambridge University Press, 2018.

[39] Gavrilović Vitas, Nadežda: *Ex Asia et Syria Oriental Religions in the Roman Central Balkans*. Oxford, Archaeopress Publishing Ltd, 2021. Megemlítendő még az a kisplasztika, amelyet kalandos körülmények között találtak Apulomban. Szabó, Csaba – Ota, Radu – Ciută, Marius Mihai: „Artemis Ephesia in Apulum. Biography of a Roman statuette." *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae* LXVII, 2016, 231–244.

vázolta fel a szobor művészeti át- és újraértelmezését,[40] illetve Marjatta Nielsen, aki történeti áttekintést nyújtott a szobor 16–19. századi utóéletéről.[41]

Artemis Ephesia kultuszképének kutatástörténete jól mutatja, miként formálták az istennőről alkotott képünket a különböző korszakok tudományos diskurzusai. A kultuszszobor díszítőelemei nem csupán esztétikai elemek, hanem változó jelentéstartalmak hordozói, amelyek megértését a régészet, a filológia és a vallástörténet eszközei és módszerei egyaránt elősegítik. A kutatás újabb lendületet nyerhet a korszerű technológiák alkalmazásával: például a térinformatikai rendszerek segítségével a kultuszhoz kapcsolódó leletek földrajzi elhelyezkedése alapján minden eddiginél pontosabban feltérképezhető a kultusz terjedése. Emellett a közgyűjtemények, aukciósházak digitalizált adatbázisainak szélesebb körű hozzáférhetősége eddig nem ismert vagy elveszett tárgyakat tesznek újra elérhetővé. Mindezek együttvéve ígéretes távlatokat nyitnak Artemis Ephesia kultuszának további kutatása előtt. Hálával tartozom Hegyi Doloresnek, amiért tanulmánya kiindulópontot adott, és inspirációként is szolgált kutatásaim kezdetén.

Bibliográfia

Ackermann, G.: „Artémis et les enfants morts en bas âge. Une nouvelle statuette en bronze de l'Artémis d'Éphèse découverte à Érétrie." *Revue archéologique* LXXIV, 2022/2, 307–348. https://doi.org/10.3917/arch.222.0307

Bammer, Anton – Muss, Ulrike*: Das Artemision von Ephesos. Das Weltwunder Ioniens in archaischer und klassischer Zeit*. Mainz am Rhein, Verlag Philipp von Zabern, 1996

Benndorf, O.*: Zur Ortskunde und Stadtgeschichte, Forschungen in Ephesos,* I, Österreichisches Archäologisches Institut, Alfred Hölder, 1906. 9–115.

Berger, L.: *Thesaurus Brandenburgicus selectus, sive, Gemmarum et numismatum Graecorum in Cimeliarchio electoraii Brandenburgico: elegantiorum series: commentario illustratae Vol. III.* Coloniae Marchicae , Typis Electoralibus, 1701.

Braund, D.: *Greek Religion and Cults in the Black Sea Region: Goddesses in the Bosporan Kingdom from the Archaic Period to the Byzantine Era*. Cambridge–New York, Cambridge University Press, 2018.

Fleischer, R. *Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien*. EPRO 35. Leiden, Brill, 1973.

Fleischer, R.: Fleischer, Robert: „Neues zum Kultbild der Artemis von Ephesos". In Friesinger, H – Krinzinger, F. (szerk.): *100 Jahre österreichische Forschungen in*

[40] Goesch i.m.

[41] Nielsen, Marjatta: „Diana Efesia Multimammia." In. Fischer–Hansen, Tobias – Poulsen, Birte (szerk.): *From Artemis to Diana: The Goddess of Man and Beast*. Acta Hyperborea 12. Museum Tusculanum Press, Copenhagen, 2009, 455–498.

Ephesos: Akten des Symposions, Wien 1995, Wien Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1999. 605–609.

Fleischer, R.: Artemis Ephesia. *LIMC II.* 1984, 755–763.

Fleischer, R.: Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien. Supplement. In Şahin, S. – Schwertheim, E. Wagner, J. (szerk): Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens: Festschrift für Friedrich Karl Dörner zum 65 Geburtstag am 28. Februar 1976. EPRO 36. Leiden, Brill, 1978, 324–358

Fleischer, R.: Artemis Ephesia. LIMC Suppl. 2009, 91–93.

Gavrilović Vitas, N.: Ex Asia et Syria Oriental Religions in the Roman Central Balkans. Archaeopress Publishing Ltd, Oxford, 2021.

Goesch, A.: *Diana Ephesia. Ikonographische Studien zur Allegorie der Natur in der Kunst vom 16–19. Jahrhundert.* Frankfurt am Mein Peter Lang: Europäischer Verlag der Wissenschaften, 1996.

Hogarth, D. G. (szerk.): *Excavations at Ephesus: The Archaic Artemisia*. London, British Museum, 1908,

Hooghe, R.: *Hieroglyphica of Merkbeelden der oude volkeren* Amsterdam, Joris van der Woulde 1735.

Jessen, O.: „Ephesia". RE V,2 (1905) 2754–2773.

Kukula, C.: *Literarische Zeugnisse über den Artemis-tempe*l, Forschungen in Ephesos I., Wien, Österreichisches Archäologisches Institut, Alfred Hölder, 1906, 237–277.

Ladstätter, S. (szerk.): *Wissenschaftlicher Jahresbericht des Österreichischen Archäologischen Instituts 2014*. Wien, Österreichisches Archäologisches Institut, 2014, 5–60.

LiDonnici, Lynn R.: „The Images of Artemis Ephesia and Greco-Roman Worship: A Reconsideration". *The Harvard Theoilogical Review* LXXXV 1992/4, 389–415

Lippold, G.: *Die griechische Plastik, Handbuch der Archäologie* 3.1. Berlin, C. H. Beck, 1950, 74, 377.

Menetreius, Claudius: *Symbolica Dianae Ephesiae Statua*. Roma, Mascardi, 1657.

Menetreius, Claudius: *Symbolica Dianae Ephesiae Statua*. Roma, H.H. de Rubeis, 1688.

Meyer, F.: Über die Vorstellung der Ephesichen Diana. Bibliothek der alten Literatur und Kunst 10 (1794) 1–47.

Miltner, F.: „Ergebnisse der österreichischen Ausgrabungen in Ephesos im Jahre 1956." *Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften,* XCIV, 1957, 13–25.

Muss, U.: „Zur Dialektik von Kultstatue und Statuetten im Artemision von Ephesos." In Friesinger, H – Krinzinger, F. (szerk.): *100 Jahre österreichische Forschungen in Ephesos: Akten des Symposions, Wien 1995*, Wien Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1999, 597–598.

Muss, U.: „The Artemision in Early Christian Times" *Early Christianity* VII, 2016/3, 293–213.

Morris, Sarah P.: „The prehistoric background of Artemis Ephesia: a solution to the enigma of her breasts?" In Muss, Ulrike (szerk.): *Der Kosmos der Artemis von*

Ephesos. Wien, Österreichisches Archäologisches Institut, Sonderschriften 37, 2001.135–151.

Nielsen, Marjatta: „Diana Efesia Multimammia." In. Fischer–Hansen, Tobias – Poulsen, Birte (szerk.): *From Artemis to Diana: The Goddess of Man and Beast*. Acta Hyperborea 12. Museum Tusculanum Press, Copenhagen, 2009, 455–498.

Oster, R. E.: „Artemis of Ephesus". Ephesus as a Religious Center under the Principate I: Paganism Before Constantine." *ANRW II*. 18.3, 1699–1728.

Radi A. „Diana Ephesia Multimammia szobrainak leírása egy 18. századi latin nyelvű műben." *Vallástudományi Szemle* IX, 2015/2, 73–90.

Rogers, G. M.: *The mysteries of Artemis at Ephesos*. New Haven–London, Yale University Press, 2012.

Seiterle, G.: „Die Große Göttin von Ephesus." *Antiken Welt* X, 1979, 3–17.

Seltman, Ch. T.: „The Wardrobe of Artemis." *The Numismatic Chronicle* XLII, 1952, 33–51.

Szidat, Sabine: „Diopetes oder Endoios? Zum Kultbild der Artemisin Ephesos." *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* CXXVII–CXXVII, 2012–2013, 1–50.

Thiersch, H*: Artemis Ephesia, eine archäologische Untersuchung. Teil 1. Katalog der erhaltenen Denkmaler*. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1935.

Szabó, Cs. – Ota, R. – Ciută, M. M.: „Artemis Ephesia in Apulum. Biography of a Roman statuette." *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae* LXVII, 2016, 231–

Turcsán-Tóth Zs.: „Kiket melengetett Artemis Ephesia a „keblei" felett?" Orpheus Noster, IX. évf., 2017/2, 121–141.

Turcsán-Tóth Zs.: „Artemis Ephesia természet-szimbólummá válása a koraújkorban. Források és értelmezések." *Vallástudományi Szemle* XX, 2024/2 9–21.

Turcsán-Tóth Zs.: Alapvetés az Artemis Ephesia-szobrok ikonográfiai elemzéséhez, Budapest, Martin Opitz Kiadó, 2023, 27–35.

Ustinova, Yulia: The Supreme Gods of the Bosporan Kingdom: celestial Aphrodite and the most high God. Brill, Leiden, 1999

Witetschek, Stephan: „From Zeus or by Endoios? Acts 19:35 as a Peculiar Assessment of the Ephesian Artemis." In Harrison James R. – Welborn, Larry L. (szerk.): *The First Urban Churches 3: Ephesus*. Atlanta, SBL Press, 2018, 235–252.

Rezümé

A tanulmány Artemis Ephesia kultuszszobrának közel négyszáz éves értelmezéstörténetét mutatja be, a 17. századtól a 21. századig. Áttekinti, miként alakult az istennő kultuszképének értelmezése az idők során, figyelembe véve az adott korszakok vallási, művészettörténeti és régészeti szemléletét. Kiemelten foglalkozik azokkal a fordulópontokkal, amelyek jelentősen hozzájárultak a szobor ikonográfiai és tipológiai értelmezéséhez. A tanulmány rámutat a korai

nézetek továbbélésére, valamint a modern kutatások által nyújtott új értelmezési lehetőségekre, és amellett érvel, hogy a kultuszkép jelentőségének teljes körű megértése kizárólag interdiszciplináris megközelítéssel valósítható meg.

Kulcsszavak: Artemis Ephesia, ikonográfia, kutatástörténet, Hegyi Dolores

Abstract
Research on the Cult Statue of Artemis Ephesia from the 17th Century to the Present Day

This study analyzes nearly four centuries of academic interpretations of the cult statue of Artemis Ephesia, ranging from the earliest assessments in the 17th century to the latest scholarly perspectives of the 21st century. It delineates the evolution of interpretations of the goddess's cult image, reflecting the religious, art historical, and archaeological viewpoints of each period. Particular emphasis is placed on pivotal moments that significantly advanced the iconographic and typological understanding of the statue. The paper highlights the legacy of early interpretations and the new insights offered by modern research, proposing that a comprehensive understanding of the cult image's significance can only be achieved through an interdisciplinary methodology.

Keywords: Artemis Ephesia, iconography, research history, Dolores Hegyi

Patay-Horváth András

Hellas és a Hellészpontos: két helynév feltételezett jelentése és kialakulása

Szinte még ma is mindenki ismeri Athamas gyermekeinek, Phrixosnak és Hellének a történetét, és talán sokaknak feltűnt, hogy a kislánynak csak annyi a szerepe, hogy belefullad ill. belezuhan a tengerbe és ily módon nevet ad a tengerszorosnak. A tengerbe fulladó névadó hős(nő) alakja nyilván nem valamiféle történeti valóságot tükröz, és nem is tipikus népmesei elem, hanem az egyébként ismeretlen eredetű földrajzi név jellegzetesen görög magyarázataként szolgál,[1] azaz aitiológiai elbeszélés. Az ilyesfajta történeteket népetimológiai magyarázatnak is szokás nevezni, jóllehet nem feltétlenül úgy jönnek létre, mint a népdalok vagy a népmesék.[2]

Már a 19. században megfogalmazták, hogy a mitikus Hellé alakja a Hellészpontos nevének magyarázatára jött létre és ez a megállapítás még egy általánosan használt kézikönyvbe is bekerült: „Helle ist nichts mehr als eine eponyme Heroine des Hellespontos."[3] Igaz, hogy Hérodotos (7.58) említi Hellé sírját, de kultusza sem itt, sem másutt nem alakult ki, tehát teljesen légből kapottnak látszik az a feltételezés, miszerint egy ősi istennő nevéről lenne szó.[4] 1932-ben helyesen fogalmazódott meg, hogy a földrajzi név valódi eredete tisztázatlan.[5] Csakhogy a szóban forgó munkáról egy korabeli szaktekintély, a máig is méltán híres Paul Kretschmer írt recenziót, és egy rövid megállapítással, miszerint a Peloponnésos neve is hasonló szerkezetet

[1] Ikaros ugyanígy fullad az állítólag róla elnevezett tengerbe, de az athéni Aigeus és a troizéni Sarón király is nagyon hasonló módon halnak meg, hogy magyarázattal szolgáljanak egy-egy tenger elnevezésére.

[2] A népetimológiának kiterjedt szakirodalma van: Lutz Mackensen: *Name und Mythos. Sprachliche Untersuchungen zur Religionsgeschichte und Volkskunde*, Leipzig, Eichblatt 1927; Max Koch: „Volksetymologie und ihre Zusammenhänge". *Beiträge zur Namensforschung* 14, 1963, 162–168; Renate Bebermeyer: „Zur Volksetymologie. Wesen und Formen". in: J. Möckelmann (Hrsg.): *Sprache und Sprachhandeln. FS Gustav Bebermeyer*, Hildesheim, Olms, 156–187; Willy Sanders: „Zur Deutschen Volksetymologie, 3. Volksetymologie und Namenforschung". *Niederdeutsches Wort* 15, 1975, 1–5; Heike Olschansky: *Volksetymologie*, Tübingen, Max Niemeyer, 1996, Francesco Perono Cacciafoco – Francesco Cavallaro: *Place Names: Approaches and Perspectives in Toponymy and Toponomastics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2023.

[3] Legkorábban talán Heinrich Dietrich Müller: *Mythologie der Griechischen Stämme Vol. 2*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1861, 165; majd Konrad Seeliger: „Helle". in: *Roscher's Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie,* Vol. I,2, 1886, 2029.

[4] Hellé sírjáról ld. Dietram Müller: *Topographischer Bildkommentar zu den Historien Herodots / 2: Kleinasien und angrenzende Gebiete mit Südostthrakien und Zypern*, Tübingen, Wasmuth, 1997, 828. Az ősi istennőt Albin Lesky: „Hellos – Hellotis III–IV". *Wiener Studien* XLVI 1928, 129 feltételezte.

[5] Viktor Burr: *Nostrum mare,* Stuttgart, Kohlhammer, 1932, 12.

mutat, rehabilitálta az ókori magyarázatot, és onnan kezdve még csak kérdésként sem merült fel, hogy pontosan honnan is származik az elnevezés.[6] Nagyon ritkán fogalmazódott meg azóta, hogy valójában egy népetimológiai magyarázatról lehet szó, aki pedig a legrészletesebben tárgyalta a problémát, kifejezetten ez ellen foglalt állást.[7] Néhány évvel ezelőtt aztán végleg megingott Kretschmer érvelése, mert komoly érvek merültek fel amellett, hogy a perdöntőnek vélt Peloponnésos elnevezés valójában nem egy személynévre, hanem egy állat nevére vezethető vissza.[8]

Nyilvánvaló, hogy miként a Peloponnésos, úgy a Hellespontos esetében is azért tudta magát olyan sokáig tartani a népetimológiai magyarázat, mert nem sikerült meggyőző alternatívát állítani a helyére. Pedig párhuzamok találhatók szép számmal, és bár az újabb idevonatkozó szakmunkák általában nem is említik,[9] tagadhatatlanul ezek közé tartozik maga a Hellas név is, amely pontosan megegyezik a Hellespontos előtagjával. Igaz, hogy Hellas esetében sem sikerült kielégítő magyarázatot találni az elnevezés eredetére, illetve elterjedésére vonatkozóan, de már az ókorban is felfigyeltek néhány hasonló helynévre, a modern kutatás pedig újabbakkal egészítette ki ezt a listát.[10] Sajnos egyúttal furcsábbnál furcsább elképzelések

6 A recenzió Paul Kretschmer: „Literaturbericht für das Jahr 1935. Griechisch", *Glotta* 27, 1938, 29, erre hivatkoznak röviden a legjobb kézikönyvek Hjalmar Frisk: *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, Winter, 1960, 500; Pierre Chantraine: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1980, 341. Robert Stephen Paul Beekes: *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden, Brill, 2010 nem tárgyalja a kérdést.

7 Népetimológia feltételezése: Vladimir Georgiev: „Hellespontos und Bosporos". *Linguistique Balkanique* 3.2, 1961, 25–27; Paul Wathelet: „L'origine du nom des Hellènes et son développement dans la tradition Homérique". *Les Études Classiques* 43, 1975, 124 n. 37; érvelés nélküli elutasítás: Demetrius J. Georgacas: „The Waterway of Hellespont and Bosporus: the Origin of the Names and Early Greek Haplology". *Names* 19.2, 1971, 75 („I miss cogent reasons leading to such a conclusion"). A 78. oldalon Georgacas *circulus vitiosus*nak minősíti és elutasítja Müller és Seeliger fentebb (3. lj.) idézett álláspontját, pedig inkább csak félreérti azokat. Alapvetően nem veszi figyelembe, hogy a *hellés* előtag nem csupán egy *genitivus possessivus*ként érthető, és a Hellas név jelentésével sem foglalkozik.

8 András Patay-Horváth: „Pelops and the Peloponnese". *Orbis Terrarum* 15, 2017, 113–130.

9 Jonathan M. Hall: *Hellenicity. Between Ethnicity and Culture*, Chicago, Chicago, UP, 2002 és Renata Calce: *Graikoi ed Hellenes : storia di due etnonimi*, Pisa, ETS, 2011 egyáltalán nem említik, korábban is legfeljebb röviden tárgyalták a kérdést. Ld. Lesky: i. m. 127–129 és Giuseppe Restelli: *Arcana Epirii. Contributo linguistico-storico sulle origini della civiltà ellenica*, Firenze, Olschi, 1972, 110–111.

10 A legnevezetesebb a Dódónához kapcsolódó Selloi/Helloi (Hom. *Il.* 16. 233–235). Az idevonatkozó szakirodalomból kiemelhető a legtömörebb összefoglalás (Nicholas G. L. Hammond: *Epirus. The geography, the ancient remains, the history and the topography of Epirus and adjacent areas,* Oxford, Clarendon, 1967, 372) és két igen részletes munka (Jacob Friederich: *Dodoniaca*. Diss. Freiburg, Schweiz 1935, Restelli: i. m.). Legújabban ld. Steve Reece: *Homer's Winged Words. The Evolution of Early Greek Epic Diction in the Light of Oral Theory*, Leiden – Boston, Brill, 2009, 201–215 és Calce: i. m. Az aitóliai Ellopion városát Steph. Byz. említi Polybiosra (11.7.4) hivatkozva. A Dódóna környékén található Hellopia már Hésiodosnál is szerepel (Strabón 7.7.10), az euboiai Ellopiát Hérodotos (8.23) említi. Euboia egésze is viselte ezt a nevet bizánci Stephanos és Strabón 10.1.3 szerint. Ezeken kívül vannak isten-, illetve ünnepnevek, mint pl. Hellótia, Hellótis Gortynben, Argosban, Korinthosban és Marathónnál (ld. Lesky: i. m.), és bár a legtöbb idevonatkozó szakmunkában nem szerepel, de mindenképpen ide tartozik még egy Hellén nevű folyócska Krétán (ICret I, XVI, 5,1.60; Paul Faure: „Aux frontière

is napvilágot láttak a Hellas név magyarázatára, és talán épp ezért egy idő után kialakult az az álláspont, miszerint a név eredete kinyomozhatatlan.[11]

Véleményem szerint azonban a helyzet nem ennyire reménytelen, mert a párhuzamok között található egy láthatóan széles körben elterjedt folyónév (Selléeis) is[12], és ahogy az idevonatkozó kutatások egyértelműen mutatják, a folyónevek általában jól meghatározható jelentéssel bírnak.[13] Ókori magyarázatok szerint a név talán a *helos*, azaz 'mocsár' szóval állhatna összefüggésben, és jobb híján ezt a modern kutatás is elfogadta.[14] A szóban forgó folyókra talán tényleg alkalmazható lenne ez a magyarázat, de ha meggondoljuk, a Hellészpontosra vagy különösen Hellas egészére már biztosan nem jellemző, hogy mocsaras lenne, tehát valamiféle más eredet után kell nézni.

A ἑλλός szó őzikét jelent, de véghangsúlyos, ellentétben a másodéles Hellé(n) nevekkel, és aligha adna kielégítő magyarázatot a folyók vagy a Hellészpontos nevének jelentésére, illetve hangalakjára.[15] Egy másik állatnév, a halakat általában vagy egy bizonyos halfajtát jelentő ἔλλοψ[16] hangsúlyozás szempontjából már megfelelőbb lenne, de formailag és szemantikailag szintén aligha jön szóba. A folyók persze lehetnek halasak, és a tengerszoros is kifejezetten halban gazdag volt, de a már Hésiodos által is emlegetett épeirosi Hellopia (Strabón 7.7.10) aligha jelenthet halországot, Hellas egésze pedig talán még kevésbé.

Az indoeurópai „wel-" tőből származtatható εἴλω (vagy εἰλέω, εἴλλω, εἴλλω, ἴλλω) „teker, csavar" ige minden szempontból jobb választásnak tűnik. Amellett, hogy

de l'état de Lato: 50 toponymes", in W. C. Brice (ed.), *Europa. Studien zur geschichte und Epigraphik der frühen Aegaeis. FS E. Grumach*, Berlin, De Gruyter, 1967, 100–101.) és a lakóniai Sellasia is, amelyet Diodóros (15.64) Hellasia néven emleget.

11 A név etimológiájára és elterjedésére vonatkozóan ld. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff: *Euripides: Herakles*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1895, 1; August Fick: „Älteste griechische Stammverbände". *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 46, 1914, 113; Hermann Güntert: „Über die Namen Achaier und Hellenen". *Wörter und Sachen* 9, 1926, 130–136 és az alább (21. lj.) említett munkákat. Az általános tanácstalanság legjobb megfogalmazásai: Frisk: i. m. 494 („Wie die meisten Länder- und Völkernamen sind 'Ελλάς und Ελληνες ohne überzeugende Etymologie") és Wathelet: i. m. 126 („aucune des solutions proposées ne s'impose"). Chantraine: i. m. 325 egyszerűen csak Friskre hivatkozik, Beekes pedig már címszót sem szentel a témának.

12 Homérosnál is több ilyen nevű folyó szerepelt (*Il.* 2.839; 12.97; 15.531), amelyeknek azonosításáról már az ókorban vita folyt: Strabón 7.7.10, 8. 3.5–6, 13.1.20–21. Az élisi Ladón Selléeisként történő azonosításához nemigen férhet kétség (John E. Coleman – Katherine Abramovitz: *Excavations at Pylos in Elis*. Hesperia Suppl. 21, Princeton 1986, 157), a többire vonatkozóan ld. alább, a 18. lj.-ben.

13 Hans Krahe: „Alteuropäische Flussnamen". *Beiträge zur Namensforschung* 2, 1950/51, 231–237; Albrecht Greule *Deutsches Gewässernamenbuch: Etymologie der Gewässernamen und der zugehörigen Gebiets-, Siedlungs- und Flurnamen*, Berlin, De Gruyter, 2014.

14 Georg Markwald: „Selleeis". in: *Lexikon des frühgriechischen Epos Bd. IV*, Göttingen, 2010, 92.

15 Georgacas: i. m. 79–80 egyértelműen így akarja magyarázni a Hellészpontos nevét, de a sem a hangsúly, sem a hangalak kérdésére nem tér ki. Elképzelése szerint a thrák Chersonésos csúcsának neve lett volna Hellé, és erről kapta volna a nevét a tengerszoros is, de valójában erre semmiféle bizonyítékot nem tud felhozni.

16 D'Arcy Wentworth Thompson: *A Glossary of Greek Fishes*, London, Oxford UP, 1947, 62–63.

az ebből képzett ἱλλάς (kötél) szó meglehetősen hasonlít a Hellasra, ide tartoznak a *helix*, azaz „spirál" szóval összefüggő helynevek (Helikón, Heliké)[17] és a Helissón folyónév is. Több ilyen nevű folyót is ismerünk, és bármelyikre jól illik a kanyargós jelző. Meglepő módon az egyik Helissón nevet viselő folyó talán épp azonos azzal, amelyet egy másik forrásunk Selléeis névvel illet, a Selléeis nevet is viselő Achelóosnak pedig egyik legfontosabb tulajdonsága épp a kanyargóssága volt.[18] A Hellótis nevű ünnep egy ókori magyarázat (Athen. 15.22) szerint nem volt más, mint egy fonatkoszorú (πλεκόμενον στέφανον), azaz nagyon közeli rokona az ἱλλάς (kötél) szónak, és ez a tény szintén arra utal, hogy a Hellas, Sellasia és Selléeis nevek is az indoeurópai „wel-" tőből vagy annak egy variánsából (*swel-, *sel-) származtathatók.[19] A Homérosnál megtalálható Selléeis/Selléentos alak könnyen lehet a Hellas/Hellados előzménye, ahogy a Pallas esetében is vannak a Pallados mellett Pallantis és Pallanteion alakok is. És érdekes megfigyelni, hogy amennyiben helytálló ez az eredeztetés, akkor mindkét főnév esetében két igen hasonló variánsát találjuk a feltételezhetően rokon igének: a πάλλω és a πᾰλάσσω, illetve εἴλλω és ἑλίσσω.

A selléeis szó tehát a többi hasonlóan képzett melléknévhez hasonlóan a tőben megtalálható dologgal, jelen esetben a kanyarulatokkal való ellátottságot fejezi ki,[20] azaz „kanyargó, tekervényes" jelentéssel bírhatott. Leggyakrabban természetesen a „folyó" szót kapcsolták hozzá, de jelzőként szolgálhatott elvileg bármely más főnév mellett, ahogy a Hellas szó is sokszor áll ilyen jelentésben a γλῶσσα, πόλις, χθών főnevek mellett. A Dardanellák esetében teljesen kézenfekvő volt a tengerszorost a folyóknál megszokott módon elnevezni, hiszen elég keskeny és kanyargós, ráadásul még ugyanúgy sodrása is van, mint bármelyik folyónak.

A selléeis/hellas, azaz „kanyargós" jelzőt a Hellespontos után vagy mellett persze más földrajzi tájakhoz, végül pedig az egész görög szárazföldhöz is kapcsolták. Kérdés, hogy ez a folyamat mikor, miért és miként zajlott le.[21] Homéros *Iliasá*ban

[17] Van egy Helikón nevű folyócska Szicília szigetén is (Ptol. *Geogr.* 3.4.2), és logikusnak tűnik az a feltételezés, hogy az achaiai Heliké városa is egy azonos nevű folyóról kapta a nevét, ahogy ez Gela, Himera és Selinus vagy éppen a Heliké közelében fekvő Bura esetében is volt. A jól ismert Heliké mellett volt egy azonos nevű város Thesszáliában is (Strabón 8.7.2), amelyről azonban semmi többet nem lehet tudni.

[18] A Sikyón közelében található Helissónról ld. Yannis A. Lolos – Aristoteles Koskinas: *Land of Sikyon: Archaeology and History of a Greek City-State* (Hesperia Suppl. 39) Princeton, 2011, 14. Az Achelóosra vonatkozóan Aristot. *Met.* 352a–b. A bikává, majd kígyóvá változó és Héraklés által legyőzött folyó legendáját már az ókorban is a folyó kanyarulataira vezették vissza és Restelli: i. m. 97–101 meggyőzően érvel amellett, hogy ennek a folyónak felső folyását nevezték Selléeisnek, nem pedig az Acherónt, mint ahogy azt Hammond: i. m. 372–373 gondolta.

[19] A wel/swel és a swel/sel variánsokat Chantraine: i. m. 338–339 teljesen magától értetődően említi, utóbbira vonatkozóan Beekes: i. m. 410 (a Helikón kapcsán) csak annyit mond, hogy ez nem vezet semmire.

[20] Wathelet: i. m. 126.

[21] Restelli: i. m. Épeirosból induló népvándorlást feltételez, Robert Fowler: „Genalogical thinking, Hesiod's „Catalogue" and the creation of the Hellenes", *PCPS* 44, 1998, 1–19 az első szent háborúhoz kapcsolódó thesszáliai terjeszkedést valószínűsíti (lényegében ezt fogadja el Hall: i. m. is). Lesky:

(2.685, 16.594) találkozunk először a helynévvel, de kérdéses, hogy tényleg kizárólag csak a Homérosnál Hellasnak nevezett tengerparti területet értették-e alatta, és hogy tényleg ez volt-e a legkorábban ilyen néven számon tartott térség. Ha tényleg ez lett volna a helyzet, akkor eléggé érthetetlen lenne, miként terjedt volna ki a fogalom jelentése viszonylag rövid idő alatt az egész görög szárazföldre, ahogyan az *Odysseiá*ban (pl. 1.344, 4. 726, 816) szerepel. Az *Ilias*ban Hellas névvel jelölt terület lakói ugyanis semmiben sem voltak annyira kiválóak, híresek vagy épp befolyásosak (ahogyan ezt Thukydidés 1.3.2 feltételezi), hogy ez sokak azonosulását indokolta volna. Valójában egy hellén nevet viselő, kisebb emberi közösség vagy magukat kizárólag hellénként definiáló, jól körülhatárolt, önálló identitással rendelkező embercsoport puszta létezését is csak az *Ilias*ban található néhány utalás alapján tételezhetjük fel, nyomaikat ezen a területen sem korábban, sem később nem találjuk, és a hellének másutt illetve később is csak gyűjtőfogalomként szerepelnek. Nem véletlen, hogy talán már Homérosnál (Il. 2.530), illetve Archilochosnál (fr.102 Diehl) biztosan gyűjtőfogalomként megjelenik a panhellén kifejezés is, és később ez válik általánossá. Strabón leírásából (9.5.6) tudjuk, hogy Hellast később próbálták egy konkrét településsel is azonosítani, Hellén sírját is mutogatták,[22] de ettől még egyáltalán nem biztos, hogy valóban létezett az *Ilias*ban megjelölt helyen egy alapvetően hellén identitással bíró közösség akár Strabón, akár Homéros korában. A ránk maradt források legalábbis soha egyetlen ilyen személyről sem tesznek említést. De tegyük fel, hogy a korai időkben tényleg voltak valamiféle hellének az *Ilias* által megjelölt helyen. Ebben az esetben is felmerül a kérdés, hogy miről kapták a nevüket. Legvalószínűbb, hogy a „nép" neve az általuk lakott terület elnevezéséből ered, ahogy később is a Hellas területén élő törzsek, illetve csoportok sokszor a különféle területek nevéből alkották meg saját nevüket és fiktív névadó őseiket, akiknek egy közös családfába rendezésével tudták aztán saját összetartozásukat indokolni. Tehát nem az egyetlen homérosi sorból ismert Helloi/Selloi nép vagy a szintén eléggé megfoghatatlan és mindenképp hipotetikus thesszáliai hellének nevének eredetét kell kutatni, hanem a Hellas, Sellasia, (H)ellopia helynevek eredetét, ennek kulcsát pedig, mint fentebb láttuk, a Selléeis folyónév jelentése adja.

i. m. és Irad Malkin: „Greek ambiguities. „Ancient Hellas" and „Barbarian Epirus"". in: *Ethnic Perceptions of Greek Ethnicity*, Cambridge, Harvard UP, 2001 valamiféle vallási okra gyanakszik, Hans Erich Stier: *Die geschichtliche Bedeutung des Hellenennamens*, Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 1970; Christoph Ulf „Griechische Ethnogenese versus Wanderungen von Stämmen und Stammstaaten". in Chr. Ulf (ed.), *Wege zur Genese Griechischer Identität*, Berlin, Akademie Verlag, 1996, 264–268 pedig azt állítja, hogy valamiféle absztrakcióról van szó (a barbár ellentétéről, ill. egy gyűjtőfogalomról, amely magában foglalta az ión, dór és aiol közösségeket is Kis-Ázsiában). Olykor nyíltan megfogalmazódott, hogy a Hellas szó elterjedésének okairól és körülményeiről valójában semmit sem tudunk: Wolfgang Will: „Hellenes (I)". *Reallexikon für Antike und Christentum* Vol. 14, 1988, 376–377; Malkin: i. m. 199.

[22] Christopher Dickenson: „Contested Bones: the Politics of Public Burial in Roman Greece (c. 200 BC – 200 AD)". *Ancient Society* 46, 2016, 123–124.

Ahogy a Helléspontos név is nyilván nagyon régi keletű lehetett, és eredeti hangalakjának torzulása után jelentése talán már első irodalmi említésekor is alapvetően elhomályosult, ugyanez lehetett a helyzet a Hellas szóval is. Jelzőként értelmezve a szót, és a „föld" szót kapcsolva hozzá, kézenfekvőnek tűnik, hogy a „kanyargós föld" valójában a zegzugos, mély öblökkel tagolt, csipkézett partvonalat jelentette, amely tényleg nagyon jellemző az egész görögök által lakott területre, de kifejezetten jól illik az *Ilias*ban Hellas néven jelölt térségre, a Malisi öböl partjára. És persze könnyen elképzelhető, hogy mivel nemcsak erre az öbölre lehetett ezt a jelzőt alkalmazni, ezért gyorsan kiterjedt a szó jelentése nagyobb tájegységekre is. Elképzelhető például, hogy a kisázsiai partvidék lakói fejlesztették ki ezt az átfogó fogalmat, miután már magukat külön-külön dórokként, iónokként és aiolokként definiálták ezen a területen.[23]

Ugyanakkor tagadhatatlan, hogy a már Hésiodos idejében Hellopia néven emlegetett terület Dódóna környékén elég távol esik a tengertől, és semmiképp sem kaphatta a nevét a kanyargós partvonaláról, és ugyanez a helyzet a lakóniai Sellasia városával is. Ezen helynevek kialakulására valószínűleg egy másfajta magyarázatot kell keresni, és ehhez talán legjobb kiindulási pontot a Helikón hegység neve adja, amely egyértelműen ugyanabból a „wel-" tőből ered,[24] mint a fenti javaslat szerint a Hellas és társai. Ha azonban magát a hegységet nézzük, első pillantásra érthetetlennek tűnik a név, hiszen a Helikón nem kanyarog és nem csavarodik sehogyan sem. Jobban meggondolva azonban azt lehet mondani, hogy a kanyargást nemcsak horizontálisan lehet érteni, mint a folyók, illetve a tengerpart esetében, hanem egy függőleges síkon is. Ezért lehet *heliké* a Göncölszekér neve is, és ha ezt elfogadjuk,[25] akkor a szó szinte teljesen magától értetődő módon alkalmazható a

[23] Ulf: i. m. 264–268.

[24] Chantraine: i. m. 338 nem javasol etimológiát, de a sokhelyütt (pl. Frisk: i. m. 494) megtalálható elképzelést, miszerint a hegység neve a fűzfa indoeurópai nevével állna kapcsolatban, szemantikailag egyértelműen elveti. (A római Viminalisra történő hivatkozás ebből a szempontból teljesen félrevezető, hiszen míg az itáliai dombra, illetve környékére tényleg jellemzők lehettek ezek a növények, a görögországi hegységről ez biztosan nem mondható el.) Bár Beekes: i. m. 410 szintén nem állít semmit a név eredetéről, és a Helikón nevét a fűzfa jelentésű „heliké" szócikkben tárgyalja, mégis hangsúlyozza, hogy a hegy neve hangtanilag semmiképp sem állhat összefüggésben ezzel a szóval. (A fűzfa nevéből történő eredeztetést egyébként már a RE „Helikon" szócikke is elvetette és ez a régi elképzelés csak a DNP „Geographishe Namen" szócikkében (930) tér vissza a Viminalis társaságában.) Az indoeurópai „-wel-" tőből történő eredeztetés azonban alaktanilag Beekes i. m. 411 szerint is teljesen problémamentes, és csak szemantikailag szorul magyarázatra. Ezzel persze az is adós marad, aki a hegy nevét a „spirál" értelmű heliké szóval hozza összefüggésbe, azaz kanyargó hegyként („tortuous mountain") értelmezi (pl.Ernest Klein: *A Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language*, Amsterdam – London – New York, Elsevier, 1966, 715). Valószínűleg ez a probléma az oka annak is, hogy a legtöbb kézikönyvben egyszerűen nem tárgyalják a szó eredetének a kérdését.

[25] A csillagképnek ezt a nevét általában azzal hozzák összefüggésbe, hogy körkörösen mozog az égbolton (Anton Scherer: *Gestirnnamen bei den Indogermanischen Völkern*, Heidelberg, Winter, 1953, 133). Ez persze nem lehetetlen, de nem kizárólag erre a csillagképre lenne alkalmazható, hanem szinte mindegyikre. A helix nem annyira a mozgását, inkább az alakját írhatja le a csillagképnek, mint ahogyan az ökrök szarvát, utat, folyót is ezért illethetnek ezzel a jelzővel, de az is lehet, hogy az ökrökhöz

horizonton kirajzolódó hegyek sziluettjére is. Kifejezetten jól szemlélteti ezt a magyar szóhasználat, hiszen egyformán csipkézettnek mondhatunk egy partvonalat és egy hegygerincet is. Német nyelvterületen a „krumm" azaz görbe szót általában folyónevekben találjuk meg,[26] de ugyanezzel a szóval jelölik a Krummes Elsass területet is, amely csak azért nevezhető görbének, illetve kanyargósnak, mert a síkság felől nézve nyilván nem olyan egyenes a sziluettje, mint az egyébként teljesen sík Elsassnak. A francia elnevezés (Alsace bossue) ezt egyértelműen mutatja.

Euboia szigetének északi hegyvidékét is valószínűleg ezért nevezték Ellopiának, de mivel az egész szigetet is nevezték így, felmerülhet, hogy a sziget alakja állt a névadás hátterében, azaz Euboiát teljes joggal egy hosszúkás halhoz (ἔλλοψ) tartották hasonlónak. Ettől függetlenül a kanyargásból való eredeztetéssel a hasonló hangalakjuk miatt említett állatnevek is magyarázatot nyerhetnek: az őzike azért kaphatta az ἔλλός nevet, mert a fején egy kis csipkézett sziluett volt kivehető, a halak pedig azért lehettek ellopes, illetve helopes, mert jellegzetesen kanyarogva, illetve cikázva haladnak. Erre mutat, hogy ugyanez a szó jelenthet kígyót is (Nic. *Ther*. 490).

Ilyen módon valamennyi idetartozó hely- és folyónevet tökéletesen magyarázni lehet, és érthető, hogy az egész Hellasnak nevezett vidék miért kapta ezt a nevet: a terület két legjellemzőbb vonása a tagolt partvidéke és a magas hegységei. Az elnevezés nyilván sokkal régebbi, mint az első említése és nem azért jelöli az *Odysseiá*ban az egész görög szárazföldet, mert az *Ilias*ban említett aprócska tájegység jelentését valamilyen oknál fogva hirtelen kiterjesztették egy sokkal nagyobb területre. Sokkal valószínűbb, hogy számtalan területen jelölték a hegyeket és a tengerpartokat hasonló szavakkal, és ez adta az ötletet illetve az alapot az egész vidék összefoglaló nevének megalkotásához és széles körű elterjedéséhez. A különféle kultuszokban mindenfelé előforduló Hellótis, Hellótia, Helikónios, Hellanios jelzők hátterében is ez állhat,[27] nem pedig valamiféle korai hellén öntudat, pláne nem egy később teljesen eltűnt istennő alakja.

gyakran társuló jelző (pl. Hom. *Il*. 9.466, 18.524, 21.448, 23.166, *Od*. 12.136) önállósult ebben a formában (ld. részletesebben Wilhelm Gundel: Helike (Sternbild)". in: *RE* VII.2 (1912), 2859)

[26] Greule i. m.

[27] Zeus Hellanios Aigina szigetén bizonyára a hegytetőn való elhelyezkedésének köszönhette a nevét, ahogy a Hellótia is Gortynben. Poseidón Helikónios szentélyei Kis-Ázsiában szintén feltűnően magaslatokon találhatók. (Jan Breder: Poseidons Wirken in den Elementen und seine Verehrung in Ionien". in: B. Engels – S. Huy – Ch. Steitler (eds.), *Natur und Kult in Anatolien* (BYZAS 24), Istanbul, Ege Yayinlari, 2019) A többi Hellótis/Hellótia esetében lehet, hogy egy öböl vagy egy folyócska alakja állt a háttérben.

Bibliográfia

R. S. P. Beekes: *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden, Brill, 2010.
R. Bebermeyer: „Zur Volksetymologie. Wesen und Formen", in: J. Möckelmann (Hrsg.), *Sprache und Sprachhandeln. FS Gustav Bebermeyer*, Hildesheim, Olms, 156–187.
J. Breder: „Poseidons Wirken in den Elementen und seine Verehrung in Ionien". in: B. Engels – S. Huy – Ch. Steitler (eds.), *Natur und Kult in Anatolien* (BYZAS 24), Istanbul, Ege Yayinlari, 2019, 41–58.
V. Burr: *Nostrum mare*. Stuttgart, Kohlhammer, 1932.
F. P. Cacciafoco – F. Cavallaro: *Place Names: Approaches and Perspectives in Toponymy and Toponomastics*. Cambridge, Cambridge University Press, 2023.
R. Calce: *Graikoi ed Hellenes: storia di due etnonimi*. Pisa, ETS, 2011.
P. Chantraine: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris, Klincksieck, 1980.
J. E. Coleman – K. Abramovitz: *Excavations at Pylos in Elis* (Hesperia Suppl. 21). Princeton, Princeton 1986.
C. Dickenson: „Contested Bones: the Politics of Public Burial in Roman Greece (c. 200 BC – 200 AD)". *Ancient Society* 46, 2016, 95–163.
P. Faure: „Aux frontière de l'état de Lato: 50 toponymes". in W. C. Brice (ed.), *Europa. Studien zur geschichte und Epigraphik der frühen Aegaeis. FS E. Grumach*, Berlin, De Gruyter, 1967, 94–112.
A. Fick: „Älteste griechische Stammverbände". *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 46, 1914, 67–127.
R. Fowler: „Genalogical thinking, Hesiod's „Catalogue" and the creation of the Hellenes". *PCPS* 44, 1998, 1–19.
J. Friederich: *Dodoniaca*. Diss. Freiburg, Schweiz 1935.
H. Frisk: *Griechisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg, Winter, 1960–1972.
D. J. Georgacas: „The Waterway of Hellespont and Bosporus: the Origin of the Names and Early Greek Haplology". *Names* 19. 2, 1971, 65–131
V. Georgiev: „Hellespontos und Bosporos". *Linguistique Balkanique* 3.2, 1961, 25–27.
A. Greule: *Deutsches Gewässernamenbuch: Etymologie der Gewässernamen und der zugehörigen Gebiets-, Siedlungs- und Flurnamen*. Berlin, De Gruyter, 2014.
W. Gundel: „Helike (Sternbild)". in: RE VII.2 (1912), 2858–62.
H. Güntert: „Über die Namen Achaier und Hellenen". *Wörter und Sachen* 9, 1926, 130–136.
J. M. Hall: *Hellenicity. Between Ethnicity and Culture*. Chicago, Chicago, UP, 2002.
N. G. L. Hammond: *Epirus. The geography, the ancient remains, the history and the topography of Epirus and adjacent areas.* Oxford, Clarendon, 1967.
E. Klein: *A Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language*. Amsterdam – London – New York, Elsevier, 1966.

M. Koch: „Volksetymologie und ihre Zusammenhänge". *Beiträge zur Namensforschung* 14, 1963, 162–168.
H. Krahe: „Alteuropäische Flussnamen". *Beiträge zur Namensforschung* 2, 1950/51, 217–237.
P. Kretschmer: „Literaturbericht für das Jahr 1935. Griechisch". *Glotta* 27, 1935, 1–40.
A. Lesky: „Hellos - Hellotis III-IV". *Wiener Studien* XLVI 1928, 107–129.
Y. A. Lolos – A. Koskinas: *LAND OF SIKYON: Archaeology and History of a Greek City-State* (Hesperia Suppl. 39) Princeton, Princeton, 2011.
L. Mackensen: *Name und Mythos. Sprachliche Untersuchungen zur Religionsgeschichte und Volkskunde*. Leipzig, Eichblatt, 1927.
I. Malkin: „Greek ambiguities. „Ancient Hellas" and „Barbarian Epirus"". in: *Ethnic Perceptions of Greek Ethnicity*, Cambridge (Mass.), Harvard UP, 2001, 187–212.
G. Markwald: „Selleeis". in: *Lexikon des frühgriechischen Epos Bd. IV*, Göttingen, 2010, 92–93.
H. D. Müller: *Mythologie der Griechischen Stämme Vol. 2*. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1861.
D. Müller: *Topographischer Bildkommentar zu den Historien Herodots / 2: Kleinasien und angrenzende Gebiete mit Südostthrakien und Zypern*. Tübingen, Wasmuth, 1997.
H. Olschansky: *Volksetymologie*. Tübingen, Max Niemeyer, 1996.
A. Patay-Horváth: „Pelops and the Peloponnese". *Orbis Terrarum* 15, 2017, 113–130.
S. Reece: *Homer's Winged Words. The Evolution of Early Greek Epic Diction in the Light of Oral Theory*. Leiden – Boston, Brill, 2009.
G. Restelli: *Arcana Epirii. Contributo linguistico-storico sulle origini della civiltà ellenica*. Firenze, Olschi, 1972.
W. Sanders: „Zur Deutschen Volksetymologie, 3. Volksetymologie und Namenforschung". *Niederdeutsches Wort* 15, 1975, 1-5.
A. Scherer: *Gestirnnamen bei den Indogermanischen Völkern*. Heidelberg, Winter, 1953.
K. Seeliger: „Helle". in: *Roscher's Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* Vol. I,2, 1886, 2028–29.
H. E. Stier: *Die geschichtliche Bedeutung des Hellenennamens*. Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 1970.
D. W. Thompson: *A Glossary of Greek Fishes*. London, Oxford UP, 1947.
C. Ulf: „Griechische Ethnogenese versus Wanderungen von Stämmen und Stammstaaten". in Chr. Ulf (ed.), *Wege zur Genese Griechischer Identität*, Berlin, Akademie Verlag, 1996, 240–480.
P. Wathelet: „L'origine du nom des Hellènes et son développement dans la tradition Homérique". *Les Études Classiques* 43, 1975, 119–128.
U. von Wilamowitz-Moellendorff: *Euripides: Herakles*. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1895.
W. Will: „Hellenes (I)". *Reallexikon für Antike und Christentum* Vol. 14, 1988, 375–389.

Rezümé

A görög mítoszok gyakran szólnak arról, miként kapta egy-egy hegy, sziget, tenger a nevét egy azonos nevű hős(nő)ről, valójában azonban épp fordítva történt a dolog, és az immár érthetetlen földrajzi név népetimológiai magyarázataként születtek meg a mitikus (epónymos) alakok (pl. Ikaros, Taygeté, Aigeus, Pelops) és a róluk szóló aitiológiai történetek. Már a 19. században is felismerték, hogy nyilván ugyanez játszódott le a Helléspontos esetében is, csak épp a szó valódi eredetének a kérdése maradt tisztázatlan. Számtalan földrajzi név származik ugyanebből vagy hasonló tőből, és mivel Hellas neve is ide tartozik, érthető módon számtalan megoldási javaslat látott már napvilágot. Az itt bemutatott új magyarázat a Selléeis folyónévből indul ki, és a Helléspontost (az indoeurópai „wel-" tőből) kanyargó, illetve tekeredő tengerként értelmezi, és magyarázattal szolgál a Hellas név eredetére, illetve széles körű elterjedésére vonatkozóan is.

Kulcsszavak: hely- és víznevek, (nép-)etymológia, aitiológia, epónymos hérósok, Hellé(n), Selléeis

Abstract
Hellas and the Hellespontos: origins and possible meanings of two toponyms

The original meaning of certain toponyms often becomes obsolete, and their current form gives rise to misinterpretations. This process is usually called popular etymology, and in antiquity it manifested itself in the form of aitiological tales and mythical eponymous characters (e.g. Ikaros, Taygete, Ithaka, Aegeus, Pelops). It has already been argued in the 19th century that the Hellespont belongs to this group as well. A convincing etymology for the term has not been suggested so far, similarly to the discussions concerning the origins of the closely related term 'Hellas'. Considering the related hydronyms, especially the river name Selleeis, a Greek etymology for the word Hellas can be suggested (from the Indoeuropean root "wel-", i.e. to turn, twist) which can perfectly explain the choice of this name for different regions, rivers, and also accounts for the name of the Hellespont and Hellas.

Keywords: toponyms, hydronyms, (popular) etymology, aitiological tales, eponymous heroes, Helle(n), Selleeis

Schiller Vera

Utazás és spirituális utazás kettőssége a klasszikus kultuszkörben

A görög kultúrkörben a legelső általunk olvasható spirituális utazás az *Odysseia*é. Odysseus csak úgy tud hazatérni Kirkétől, Aiaié szigetéről, hogy előbb elmegy a halottak házához, hogy Teiresiastól kérjen jóslatot.

Kirké tanácsa szerint az általa támasztott varázserejű északi szél segítségével haladnak egész napon át. Hajnalban indulnak, és estére ér el a hajó a kimmerios nép városához. Utasítás szerint partra futtatják a hajót Persephoné ligete közelében. Az *Odysseia* konkrét földrajzi nevekkel operál: eszerint ott folyik az Acherónba Pyriphlegethon és Kókytos. Ennek közelében áll meg Odysseus társaival együtt, áldozatul gödröt ás, tejjel mézet, bort, vizet önt bele, majd fehér daralisztet hint fölé. Majd egy éjszínű kost és nőstényt vág le, vérüket e fölé folyatja; az állatokat előbb megnyúzzák, azután elégetik Odysseus társai.

Az *Odysseia* szerint a halottak isznak a vérből, és azután tudnak beszélni az élőkkel. Ez alól kivétel társainak egyike, aki indulásuk reggelén esett le a tetőről, és halt meg, így még nem teljesen része a Halottak Birodalmának. Logikátlanság, hogy a halottak félnek a kardtól, és csak azok isznak a vérből, akiknek ezt Odysseus engedi. A jóslás után Odysseus anyjával beszél, azután más nőkkel, később bajtársaival és Héraklés árnyával. A halottak földjén tett látogatás után a hajó visszatér Kirké szigetére, ahonnan egy nap pihenés után vágnak neki a hazafelé vezető útnak. Maga Homéros ezt a történetet azzal teszi zárójelbe, hogy ezt maga Odysseus beszéli el a phaiákoknak, viszont igazságát azzal erősíti meg, hogy Odysseus olyan történetet tudott meg, amelyet máshonnan addig nem ismert.[1]

Hogy az Alvilág bejáratát továbbra is valóságos helynek képzelik Hellasban, vagy legalábbis úgy gondolják, hogy vannak valóságos helyek, ahol az arra érdemesek le tudnak jutni élve az Alvilágba Hadés lakhelyére, arra is van jónéhány adat.

Spárta környékén, Tainaron fokán a partvonal mellett van egy hegység, mellette barlang. Ezen át szállt le az Alvilágba Héraklés Kerberosért, és itt is tért vissza,[2] (vagy csak itt szállt le, hogy máshol térjen vissza[3]), és itt szállt le Orpheus is az Alvilágba, hogy Euridiké visszatértét kikönyörögje.[4]

1 Homéros: *Odysseia,* X. 487. – XII. 27.

2 Strabón: *Geographika,* VIII.5, 1. (363); Pausanias: *Descriptio Graeciae,* III, 25, 5. (a két forrás szerint itt hozta fel); Seneca: *Hercules furens,* 662–668, 813–816; Servius: *In Vergilii carmina commentarii in Georg.*, IV. 467. (itt jött fel).

3 Euripidés: *Héraklés* (Ἡρακλῆς μαινόμενος), 23–25; Apollodóros: *Bibliothéké,* II, 5, 12.

4 Ovidius: *Metamorphoses,* X. 13.

Agrosban Amphiaraos forrásánál, az Alkyonia tónál van az Alvilágnak az a bejárata, ahol a helyi hagyomány szerint Zeus engedélyével és Polyphémos útmutatásával Dionysos leszállt anyjáért, Semeléért.[5]

Troizén agoráján Artemis Sóteira temploma mellett van az Alvilágnak az a bejárata, ahol Dionysos feljött Semelével, és ahol (szintén helyi hagyomány szerint) Héraklés a napfényre hozta fel Kerberost.[6]

Troizéntől nincs messze Hermioné, ahol egy földszakadékot szintén az Alvilág bejáratának tartanak, és szintén él olyan hagyomány, amely szerint itt jött fel az Alvilágból Héraklés Kerberossal.[7]

Létezik boióthiai hagyomány, hogy itt, a Laphystios hegyen tért vissza az Alvilágból Héraklés Kerberossal.[8]

Hérodóros és Xenophón ugyancsak hírt ad egy helyi hagyományról, amely szerint az akherusiai félszigetnél Héraklea mellett van három hatalmas barlang a félsziget és a város között, ahol több mint két stadion mély üreg található. A helyiek véleménye szerint itt szállt le Héraklés az Alvilágba Kerberosért.[9]

Hozzátehető, hogy az Alvilágban vagy az Alvilág bejáratánál sínylődő Théseust is kiszabadítja bilincseiből Héraklés, és Hadés egy ökrét vágja le, hogy vért adhasson a halottaknak,[10] tehát volt olyan elképzelés, hogy valóságos létező helynek is tekinthető az Alvilág. (Bár ezt azért néhányan olyannyira nem tartották lehetségesnek, hogy véleményük szerint egy hasonló nevű földi király országából mentette ki Héraklés Théseust.[11])

Spirituális utazást tesz még az Argó hajón bajtársaival a mítoszleírás szerint a trójai háborúnál egy generációval korábban Iasón, aki Kolchisban nyeri el az aranygyapjút, és Héraklés, aki egyedül keresi meg a Hesperidák aranyalmáit a világ nyugati részén. Mindkét utazás földöntúli tudásért indul, amit sosem alvó sárkány véd, körülölelve a kincset. Az aranyalmákat vagy az aranyalmákat termő fát Zeus és Héra esküvőjének tiszteletére hozta létre a mítosz szerint Gaia, az anyaföld, és adta nászajándékul Hérának. Az istenek királynője nagyon meghatódott az ajándéktól, és megkérte az anyaföldet, hogy ültesse el ezt a fát az istenek kertjében, illetve az ő kertjében nyugaton, az Ókeanosnál, Atlas lakhelye, illetve Atlas hegye mellett. Megbízta a Hesperidákat az almák őrzésével, és ezenfelül állandó almafelvigyázóként

5 Pausanias: *Descriptio Graeciae,* II, 37, 5; Hyginus: *Astronomiae,* II, 5, 2; Felix Guirand: „Mythologie Grecque". In Uő: *Mythologie generale*, Paris, 1935, 74–182, 155; Frédéric Ticon: *Selon Silène*, Paris, L'Harmattan, 2018, 30–31.

6 Pausanias: *Descriptio Graeciae,* II, 31, 2; Apollodóros: *Bibliothéké,* II, 5, 12.

7 Pausanias: *Descriptio Graeciae,* 35, 10; Euripidés: *Héraklés (Ηρακλῆς μαινόμενος),* 615; Guirand: i.m. 155.

8 Pausanias: *Descriptio Graeciae,* IX, 34, 5.

9 Xenophón: *Anabasis,* VI. 2, 2; Hérodóros Heracleensis: *Fragmenta,* fr. 25. Fragmenta Historicorum Graecorum, II., 27–43.

10 Apollodóros: *Bibliothéké,* II, 5, 12; Diodóros Siculus: *Bibliothecae historicae,* IV, 26, 1.

11 Philochoros: *Fragmenta,* fr. 45–46. Fragmenta Historicorum Graecorum, I., 384–417; Plutarchos: *Théseus,* 31.

egy sosem alvó sárkányt is,[12] aki vagy a kert köré csavarodik,[13] vagy a fa ágai köré tekeredik.[14]

Hélios, a Nap, itt fogja ki lovait,[15] és egy arany kehelyben[16] – Héphaistos művében – utazik alva Keletre, ahol reggel újra fellép kocsijára. Ezen az úton a kehely épphogy érinti a tengert, és mialatt Hélios alszik, virraszt a Hesperidák kara, illetve a Nap az éjszaka órájában Kelet felé utazván jut el feleségéhez és kedves gyermekeihez.[17]

Hegyi Dolores hatvanas éveiben

Erre a helyre az aranyalmákért induló Héraklés csak úgy tud eljutni, hogy Néreust, az ősi tengeristent elfogja, megkötözi, majd jóslásra kényszeríti a Hesperidák kertjével kapcsolatos útról. Néreus vízzé, tűzzé változik, illetve százféle alakot ölt, majd miután így sem tud szabadulni, megadja Héraklés kérdésére a választ. Ezt követve Héraklés Tartéssos városába (az Ibériai-félszigetre) megy, onnan Libyába, majd az egyiptomi Memphisbe, onnan Thébaiba, ez után

[12] Asclepiades Mendesius: *Fragmenta,* 1. Fragmenta Historicorum Graecorum, III., 306. (ebben a szövegben csak az aranyalmák teremtéséről esik szó); Pseudo-Eratosthenés: *Catasterismi,* 3–4; *Servius in Verg. Aen,,* IV. 484; *scholiastes Germanici Caesaris,* 49; *scholia in Aratum vetera,* 69; Hyginus: *Astronomiae,* II. 3; Pherekydés: *Fragmenta,* fr. 33a, Fragmenta Historicorum Graecorum, I., 70–93, Parisiis Firmin Didot, 1841; Apollodóros: *Bibliothéké,* II. 5. 11; *scholia in Ap. Rhod,,* IV. 1396–1399; Eudocia Augusta: *Violarium,* CCCCXXXVI. és MIV. (itt nincs szó Héra elégedetlenségéről, se arról, hogy az almák Héra kívánságára kerültek volna Nyugatra); Hésiodos: *Theogonia,* 333–334; Hérakleitos: *Περὶ Απίστων,* XX. (ebben a két szövegben csak arról van szó, hogy sárkány védi a színarany almákat).

[13] Iulius Solinus: *Collectanea rerum memorabilium,* XXIV. 4.

[14] Euripidés: *Héraklés* (*Ηρακλῆς μαινόμενος*), 394–399; Pausanias: *Descriptio Graeciae,* VI. 19. 8; *scholiastes Germanici Caesaris,* 49.

[15] Aischylos: *Prometheus solutus,* fr. 67. In *Aeschyli tragediae septem et perditarum fragmenta*, Parisiis, Firmin Didot, 1842.

[16] Az eredeti szövegben ἡ χρύσεη κύλιξ – aranykehely (Iulianos: *Pros heracleion Cynicon,* 14 d. 219); δέπας τὸ χρύσεον – aranypohár (Pherekydés: *Fragmenta,* fr. 33h. Fragmenta Historicorum Graecorum, I., 70–99; Eudocia Augusta: *Violarium,* MIV.); τοῦ Ηλίου φιάλη – Hélios csészéje (Panyasis: *Fragmenta,* fr. 8. In: *Asii, Pisandri, Panyasisi, Choerili et et Antimachi fragmenta cum annotatione*, Parisiis, Firmin Didot, 1840, 13–20; Athénaios: *Δειπνοσοφισταῖ*, XI. 38); viszont másutt πολυπήρατος εὐνή – öblös fekhely (Mimnermos: „Fragmenta", fr. 12. In *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum,* vol II., Oxonii, E Typographeo Clarendoniano, 1972, 81–90.).

[17] Mimnermos: *Fragmenta,* fr. 12; Aischylos: *Prometheus solutus,* fr. 67; *Athénaios, Δειπνοσοφισταῖ*, XI. 38–39; Pherekydés: *Fragmenta,* fr. 33h. Fragmenta Historicorum Graecorum, I., 70–99; Eudocia Augusta: *Violarium,* MIV.

áthalad Afrikán (vagy Külső Libyán, ahol sok vadállatot elpusztít) és elér az Óceán vagy Külső Tenger partjára.[18] Ekkor azonban csak úgy tud továbbjutni a mitikus kertbe, hogy a Hélios által felajánlott, vagy tőle kikényszerített kehelyben utazik[19] (amelyet már Géryonés marháinak elhajtására is igénybe vett),[20] mégpedig úgy, hogy Héliost, illetve Ókeanost fenyegeti nyilaival.[21]

Tehát valóságos helyekről indul az út, de végül olyan variáció lép fel, amely köznapi halandó számára nem lehetséges. Ennek az utazásnak a révén Prométheushoz ér, akit kiszabadít bilincseiből, azután pedig az ő tanácsára fordul Atlashoz, akitől átvállalja az Ég tartását addig, amíg elhozza neki a Hesperidáktól a három almát,[22] illetve az ismertebb mítoszvariáció szerint elrabol a Hesperidák almái közül néhányat, és ehhez elpusztítja az azt őrző sosem alvó sárkányt.[23] Ez a kert tehát a világ nyugati szegélyén fekszik, ahol a Nap lenyugszik, ahol Atlas vállán tartja az eget.[24]

Igaz, hogy a római írók megpróbálták valódi földrajzi helyszínekre, Afrikába, illetve az Atlanti-óceán távoli szigetére helyezni a Hesperidák kertjét. Varro úgy gondolja, hogy Hercules Afrikából hozta el a Hesperidáktól az aranyalmákat,[25] és Iuba Mauritanus is úgy tudja, hogy Afrikában van a Hesperidák kertje, és innen hozta el Héraklés az almákat.[26] Claudius Ptolemaios arról tudósít, hogy a Hesperidák kertje a Kyrénaika provinciában levő Bereniké mellett található, a Lathón folyó közelében.[27] Strabón korábban úgy tudta, hogy Kyréné mellett van egy Hesperi-

[18] Pherekydés: *Fragmenta,* fr. 33. Fragmenta Historicorum Graecorum, I., 70–99; *scholia in Ap. Rhod.,* IV. 1396–99 b; Apollodóros: *Bibliothéké,* II. 5. 11; Eudocia Augusta: *Violarium,* MIV.

[19] Eudocia Augusta: *Violarium,* MIV. Athénaios: *Δειπνοσοφισταῖ,* XI. 38; Apollodóros: *Bibliothéké,* II. 5, 11; Pherekydés: *Fragmenta,* fr. 33. Fragmenta Historicorum Graecorum, I., 70–99; *scholia in Ap. Rhod.,* IV. 1396–99 b; Panyasis*: Fragmenta,* fr. 8.

[20] Athénaios: *Δειπνοσοφισταῖ,* XI, 16; Apollodóros: *Bibliothéké,* II, 5, 10.

[21] Pherekydés: *Fragmenta,* fr. 33h. Fragmenta Historicorum Graecorum, I., 70–99; Panyasis: *Fragmenta,* fr. 10; Athénaios: *Δειπνοσοφισταῖ,* XI. 39.

[22] Aischylos: *Prométheus solutus,* fr. 76; *scholia in Soph. Trach.,* 1099; Strabón: *Geographika,* IV. 1. 7 (C. 193); Pausanias: *Descriptio Graeciae,* VI. 18. 4; Apollodóros: *Bibliothéké,* II. 5. 11; Hyginus: *Astronomiae,* II, 15, 5; Eudocia Augusta: *Violarium,* MIV; *scholia in Aratum vetera,* 69.

[23] Hésiodos: *Theogonia,* 215–216, 330–335; Hérodóros Heracleensis: *Fragmenta,* fr. 24. Fragmenta Historicorum Graecorum, II., 27–43; Diodóros Siculus: *Bibliothecae historicae,* IV 26, 2–4; Panyasis: *Fragmenta,* fr. 11; Palaiphatos: *Περὶ ἀπίστων,* XVIII(XIX); Apollónios Rhodios: *Argonautica,* IV. 1396–1405; Euripidés: *Héraklés* (*Ηρακλῆς μαινόμενος*), 394–399; *scholia in Eur. Hippolytum,* 742; Sophoklés: *Trachiszi nők* (Τραχινιαι), 1099–1100; Pausanias: *Descriptio Graeciae,* VI. 19. 8; Apollodóros: *Bibliothéké,* II. 5. 11; Hyginus: *Fabulae,* 30/12; Hyginus: *Astronomiae,* II, 3; Eudocia Augusta: *Violarium,* MIV. és CCCLVI; *Hesychios lexicon*: Οφις; Quintus Smyrnaios: *Posthomerica,* VI. 256–259; *commentarius in Stat. Théb.,* II. 280*;* Lucanus: *Pharsalia,* IX. 355–367; *Servius in Verg. Aen.,* IV. 484; Apostolius: „Συναγωγὴ παροἰμιων καὶ Συνθήκη". In *Paroemiographi Graeci*, Gottingae, 1839, Centuria XI. 57. Μῆλα Εσπερίδων μοι ἐδωρήσω; *scholia in Aratum vetera,* 46, 69; Pseudo-Eratosthenes: *Catasterismi,* 4.

[24] Euripidés: *Hippolytos,* 742–743; Apollónios Rhodios: *Argonautica,* IV. 1396–1440; Pausanias: *Descriptio Graeciae,* V. 19. 2; Vergilius: *Aeneis,* IV. 481–486; Ovidius: *Metamorphoses,* IV. 627–662.

[25] Varro: *Libri tres rerum rusticarum,* II. 1. 6.

[26] Iuba Mauritanus: *Fragmenta,* fr. 24. Fragmenta Historicorum Graecorum, IV., 465–484.

[27] Claudius Ptolemaios: *Geographia,* IV. 4, 3–6.

don nevű tó, ebbe ömlik a Lathón folyó.[28] Servius *Aeneis*-kommentárja is úgy értesít, hogy a libyai Berenice városa nincs messze a Hesperidák kertjétől,[29] a Statiushoz írt kommentár szerint a Hesperidák kertje Aethiopiában van,[30] Solinus ezzel ellentétben úgy tudósít, hogy a Hesperidák szigete 40 napi hajózásra esik a legközelebbi tengeröböltől. Ehhez az adathoz az is hozzákapcsolható, hogy a szigetet a szerző a Gorgók szigete és a Boldogok Szigete (*Fortunatae insulae*) között említi.[31] Plinius híradása szerint van Hesperida-kert Mauritániában[32] és Kyréné mellett is,[33] de azt mesélik, hogy az Atlanti-óceánban van a két igazi Hesperida-sziget.[34] Martianus Capella is három helyszínt emleget. A libyai Lissos környékén is van Hesperida-kert, az itteni kanyargó öböl zúgását a régiek a virrasztó sárkánnyal azonosították.[35] Ő is ismeri a Kyréné vidékén Berenice városa mellett, Syrtis öblénél, Leton folyama melletti Hesperida-kertet, ami egy szent liget,[36] de szerinte is a Gorgók szigetén túl helyezkedik el a Hesperidáké, minden parttól távol.[37]

A mítoszon mindazonáltal látszik, hogy Héraklés valami emberinél magasabb szintre ér el, és emberinél hatalmasabb tudás birtokosává válik a sárkány legyőzésével és az almák megszerzésével.

A Diodóros Siculus által ránk hagyományozott racionalizált mítoszvariáns szerint a lányokat kiszabadítja az őket az egyiptomi uralkodó utasítására elhurcoló kalózok kezéből, és ezért hálából Atlas, a lányok apja, megtanítja neki az atlantisziak tudományos eredményeit.[38]

Hérodotos szerint a három alma megszerzésével és a sárkány legyőzésével a természet felett nyert hatalmat,[39] az aranyalmák ugyanis valójában a csillagok.[40] Aratos úgy tudja két, rá hivatkozó forrás szerint, hogy isteni titkokat tudott meg,[41] Pherekydés és Panyasis arról tudósít, hogy eközben legyőzte, nyilával fenyegette Ókeanost és Héliost is,[42] Diodóros Siculus pedig arról, hogy az almák (vagy juhok) megszerzése eredményezte a halhatatlanságot Héraklés számára.[43] Iulianos pedig

28 Strabón: *Geographica,* XVII. II. 20. (p. 836.)
29 Servius: *Ad Verg. Aen.,* IV. 483.
30 *Commentarius in Stat. Theb.,* II. 280.
31 Solinus: *Colloectanea rerum memorabilium,* 56/13.
32 Plinius: *Nat. Hist.,* V, 1.
33 Plinius: *Nat. Hist.,* XIX. 3,15.
34 Plinius: *Nat. Hist.,* VI. 31.
35 Martianus Capella: *De nuptiis Philologiae et Mercurii,* VI. 667.
36 Martianus Capella: i.m. VI. 672.
37 Martianus Capella: i.m. VI. 702.
38 Diodóros Siculus: *Bibliothecae historicae,* IV, 27, 2–5.
39 Hérodóros Heracleensis: *Fragmenta,* fr. 24; Fragmenta Historicorum Graecorum, II., 27–43.
40 *scholia in Hesiodi Theogoniam,* 215; Eudocia Augusta: *Violarium,* CCCLVI.
41 Avienus: *Les phenomenes d' Aratos*, Paris, Les belles lettres, 1981, 169–193; Hyginus: *Astronomiae,* II. 6
42 Pherekydés: *Fragmenta,* fr. 33h. Fragmenta historicorum Graecorum, I., 70–99; Panyasis: *Fragmenta,* fr. 10, 1840, 13–20.
43 Diodóros Siculus: *Bibliothecae historicae,* IV, 26. 4.

ezt úgy magyarázza, hogy amikor Héraklés a Nap arany serlegében bántatlanul utazik, már isteni testtel kell, hogy rendelkezzen.[44]

Jankovics Marcell úgy értelmezi a mítoszt, hogy Héraklést a Hesperidák várják a halhatatlanság túlvilági lét-almáival,[45] mert a halhatatlanság minden útját kígyók őrzik.[46] Krappe szerint a Hesperidák fáját őrző kígyó azonos a paradicsomi kígyóval,[47] Eliade részletesebb eszmefuttatása szerint a Hesperidák kertje azonos a bibliai Édennel. Éva és a Kígyó úgy tartoznak össze, mint a Hesperidák és Ladón. Éva a kert őrzőjeként juttatja el Ádámhoz, az első emberhez a kígyó által őrzött tudást, és csak a tudás megszerzése után, másodlagosan jelenik meg a halhatatlanság tilalma a Genesisben, hogy az ember a hatalomban ne lehessen közel Istenhez.[48]

Az eredeti mítosz szerint – ami azért a közismert elemek mellett végig jelen van ennek mélyebb jelentéstartományában – Héraklés ezzel az úttal legyőzte a természetet és az isteni hatalmakat, ennek eredményeként pedig megszerezte az embereknek az ősi tudást, magának pedig a halhatatlanságot.

A másik ismert őrsárkány a kolchisi Arés-liget lakója, akit szintén nem igáz le álom, miközben a kincset őrzi,[49] amely ezúttal a fára akasztott aranygyapjú. Ez a sárkány a Kaukázus földjének szülötte,[50] és gyűrűivel körülöleli a fát, illetőleg magát az aranygyapjút.[51]

Ez a föld azonban mégiscsak a Nap fiának uralma alatt álló spirituális világ. Uralkodója Aiétés, aki nyilván a halhatatlanok közé tartozik, hisz Hélios és egy Perseis vagy Antiopé nevű Ókeanida fia,[52] és akinek lányát, az Argó vezetőjének, Iasónnak pártfogását és szerelmét felajánló Médeiát – akinek anyja vagy egy Idyia (Eidyia)

44 Iulianos: *Pros Heracleion Cynicon,* 14 d. 219.

45 Jankovics Marcell: *A fa mitológiája*, Debrecen, Csokonai, 1991, 195.

46 Carl Hentze: *Mythes et symboles lunaires*, Anvers, Édition de Sikkel, 1932, 250.

47 Alexandre H. Krappe: *La genese des mythes*, Paris, Payot, 1938, 310.

48 Mircea Eliade: *Vallási hiedelmek és eszmék története,* I., Budapest, Osiris Kiadó, 1994, 146–147.

49 Diodóros Siculus: *Bibliothecae historicae,* IV. 48. 3; ApollóniosRhodios: *Argonautica,* II. 404–407; Zenobius: „Συναγωγὴ παροἰμιων καὶ Συνθήκη". In *Paroemiographi Graeci*, Gottingae, 1839, *Centuria*. IV. 92 Λούσαιο τὸν Πελίαν; Apollodóros: *Bibliothéké,* I. 9. 16; Ovidius: *Heroides,* XII. 53–54.

50 Hérodóros Heracleensis: *Fragmenta,* fr. 52. Fragmenta Historicorum Graecorum, II., 27–43; Apollónios Rhodios: *Argonautica,* II. 1207–1210.

51 Euripidés: *Médeia,* 480–482; Philostratos iunior: *Imagines,* XII. 1; Orpheus: *Argonautica,* 991–995; Diodóros Siculus: *Bibliothecae historicae,* IV. 48. 3.

52 Hésiodos: *Theogonia,* 956–957. (Perseis); Hyginus: *Fabulae,* praef. 36 (Perseis); *scholia in Ap. Rhod.*, III. 240. (Antiope vagy Ephyra); Eudocia Augusta: *Violarium,* XXXVII. (Antiopé vagy Ephyra), CCXIV. (Perses), DCCCCXLI. (Perses); Cicero: *De natura deorum,* III. 19 /48/ (Perseis); Francis Vian: „La legende des Argonautes avant Apollonios". In *Argonautiques*, Paris, Les belles lettres, 1974, XXVI–XXXIX, XXVIII.

nevű Ókeanida,[53] vagy egy Neaira nevű Néreida,[54] vagy apja testvérének lánya, Hekaté[55] – Hésiodos a halandókkal házasságot kötött istenségek között tartja nyilván,[56] más források is egyértelműen halhatatlannak nevezik,[57] és semmilyen olyan mítosz sincs, amit halálaként lehetne értelmezni.

Az Argó, amely erre a földre indul, és görög hagyomány szerint a legkorábban épített hajó,[58] eleinte valóságos tájakon halad át. Lémnos szigete az *Ilias* idejében Iasón fiának uralma alatt áll,[59] az út később válik valószínűtlenné, amikor a Fekete-tenger bejáratánál összecsapódó sziklák között haladnak át Phineus tanácsára Héra segítségével.[60] Apollónios Rhodios azután igyekszik valódi hajóutat festeni, amely összesen 40 napig tart oda és vissza. Az Argó e szerint keletre a Chersonnésoson keresztül jut ki a Fekete-tengerre, visszafelé pedig a Dunán és Eridaunon hajóznak, azután pedig Libyán, Krétán, Aiginán és az euboiai öblön át jutnak vissza Iolkosba. Apollodóros szerint pedig négy hónapig tartott az út.[61]

Iasón az aranygyapjú elnyeréséért tüzet fújó bikákat fog ekébe, sárkányfogakat vet, és a sárkányfogakból kikelt harcosokat győz le.[62] (Egy Diodóros Siculusnál megőrzött, racionalizálni törekvő szövegvariáns szerint az aranygyapjút tartalmazó Arés-szentélyt védik tüzet lehelő bikák.[63]) Iasón ezeket a feladatokat Médeia segítségével teljesíti, aki ráolvasásokkal és orvosságokkal megerősíti őt, hogy a bikák

53 Hésiodos: *Theogonia,* 958–962; Apollodóros: *Bibliothéké,* I. 9. 23; Hyginus: *Fabulae,* 25 (a *praefatio 37* Clytia-nak nevezi az anyát); *scholia in Ap. Rhod*., III. 240; Dionysios Skytobrachion: *Argonautai,* fr. 1/b. In Felix Jacoby: *Die fragmente der griechischen historiker*, Leiden, E. J. Brill, 1957, erster teil, 229–257; Cicero: *De natura deorum,* III.19 /48/; Eudocia Augusta: *Violarium,* XXXVII, CCXIV, DCCCCXLI; Rachel Aélion: *Quelques grands mythes dans l'oevre d' Euripide*, Paris, Les Belles lettres, 1986, 120; Alain Moreau: *La fabrique des mythes*, Paris, Les belles lettres, 2006, 151–153, 155.

54 Dionysios Skytobrachion: *Argonautai,* fr. 1/b. In Jacoby: i.m. erster teil, 229–257; *scholia in Ap. Rhod*., III. 240.

55 *scholia in Ap. Rhod.,* III. 200 a és b, III. 240; Dionysios Skytobrachion: *Argonautai,* fr. 1/a és 1/b. In Jacoby: i.m. erster teil, 229–257; Diodóros Siculus: *Bibliothecae historicae,* IV. 45. 1–3; Eudocia Augusta: *Violarium,* DXXXVII; Moreau: i.m. 153, 155.

56 Hésiodos: *Theogonia,* 992–1002.

57 Pindaros: *Pythia,* IV. 15–21; *scholia in Eur. Medeiam,* 10; Alcman: *Fragmenta,* fr. 163. In *Poetarum melicorum Graecorum*, Oxonii, Oxford University Press, 1991, 5–132; Édouard Will: *Korinthiaka*, Paris, Université de Paris, Faculté des Lettres, 1955, 103–104; Fritz Graf: *A mágia a görög-római világban*, Budapest, Gondolat, 2009, 69.

58 *Etymologicum Magnum,* 136/31–35. Αργώ.

59 Homéros: *Ilias,* VII. 467–469; *scholia in Hom. Iliadem,* VII. 468.

60 Apollónios Rhodios: *Argonautica,* II. 317–340, 549–610. Apollodóros: *Bibliothéké,* I. 9, 22; Vian: i. m. XXVII.

61 Apollodóros: *Bibliothéké,* I, 9, 26.

62 Pindaros: *Pythia,* IV. 408–424; Euripidés: *Médeia,* 478–479; Apollónios Rhodios: *Argonautica,* III. 1278–1403; *scholia in Ap. Rhod*., IV. 87; Apollodóros: *Bibliothéké,* I. 9. 23; Hyginus: *Fabulae,* 22; Ovidius: *Heroides,* VI. 12–14, 34–38, XII. 41–52; Propertius: *Elegiarum libri IV.,* III. 11. 9–10; Hérodóros Heracleensis: *Fragmenta,* fr. 51. Fragmenta Historicorum Graecorum, II., 27–43; *commentarius in Statium Achilleida,* I. 65.

63 Diodóros Siculus: *Bibliothecae historicae,* IV. 47. 3.

tüzes leheletétől ne sérüljön meg, és tanáccsal és ráolvasással éri el, hogy a sárkányfogakból kikelt harcosok egymás ellen, ne pedig őellene forduljanak.[64]

A harmadik állomás a sárkány legyőzése és az aranygyapjú megszerzése.

Az aranygyapjút hordozó fát gyűrűivel körbeölelő, sosem alvó sárkányt Iasón öli meg,[65] illetve az őt pártoló Médeia altatja[66] vagy pusztítja el,[67] hogy azután az aranygyapjú a várost gyorsan elhagyó Argó hajó fedélzetére kerüljön. Médeia tehát misztériumokba való beavatást végez Iasónnal kapcsolatban.

L. Sechan és P. Léveque, valamint Kerényi Károly olyan ábrázolásokra hivatkozik (amelyeket Ch. Daremberg és E. Saglio is bemutat), melyek szerint Athéné nézi a sárkány szájából kihanyatló Iasónt, akinek csak feje és felsőteste látszik;[68] V. Propp szerint úgy szerzi meg az aranygyapjút, hogy a sárkány szájába veti magát.[69] A Valerius Flaccus által megőrzött hagyomány szerint Médeia el is magyarázza a beavatás állomásait: „Mert megfékezted a tüzet lehelő bikákat, mert legyőzted a gigászokat, a Föld gyermekeit, most lépj a sárkány testére, hogy harmadik próbatételként elvihesd az aranygyapjút!"[70] (A három egymás utáni utasítás Ovidiusnál is megmutatkozik: a lángot lehelő bikák befogása, a sárkányfogak elvetése, aratása és végül az aranygyapjút védő sárkány legyőzése.[71])

Vagyis Médeia segített ugyan (bűvigékkel, kenőccsel és tanácsokkal), de a beavatáshoz kötelező feladatokat mégis Iasónnak kell elvégeznie. A végső cselekedethez

64 Tanács a kő közéjük hajítására: Hyginus: *Fabulae,* 22; Médeia erősíti meg Iasónt kenőccsel és ráolvasásokkal: Sophoklés: „*Colchides* fabula". In *Tragediae et fragmenta*, Parisiis, Firmin Didot, 1842; *Souda*: Μήδεια; Dio Chrysostomos: *Orationes,* XVI. 461 r. – 462 r; Lucanus: *Pharsalia,* IV. 555–556; Pindaros: *Pythia,* IV. 391–397, 412–415; *scholia in Pind. Pyth.,* IV. 412; Horatius: *Epodos,* III. 9–12; mind a kettő: ApollóniosRhodios: *Argonautica,* III. 1027–1060, 1246–1277; Apollodóros: *Bibliothéké,* I. 9. 23; Valerius Flaccus: *Argonauticon,* VII. 442–672; Ovidius: *Metamorphoses,* II. 100–148; Ovidius: *Heroides,* XII. 69–102; Propertius: *Elegiarum libri IV.,* III. 11. 9–10; *Commentarius ad Statium Achilleida,* I. 65; Daniel Ogden: *Medea as a Mistress of Serpents Confesti magici*, Roma, Editori d'Arte, 2009, 267–277, 273.

65 Pindaros: *Pythia,* IV. 443–446; *scholia in Ap. Rhod.,* IV. 87. IV. 156–166 a; Pherekydés: *Fragmenta,* fr. 72 Fragmenta Historicorum Graecorum, I., 70–99; Hérodóros Heracleensis: *Fragmenta,* fr. 53, 54 Fragmenta Historicorum Graecorum, II., 27–43; Dio Chrysostomos: *Orationes,* XVI. 461 r. – 462 r.

66 Apollodóros: *Bibliothéké,* I. 9. 23; Ovidius: *Heroides,* XII. 103–110; Ovidius: *Metamorphoses,* VII. 149–158; Hyginus: *Fabulae,* 22; ApollóniosRhodios: *Argonautica,* IV. 145–164; *scholia in Ap. Rhod.,* IV. 156–166a; Philostratos iunior: *Imagines,* XII. 1; Orpheus: *Argonautika,* 1010–1017; Antimachos: fr. LIV. (44). In *Asii, Pisandri, Panyasisi, Choerili et Antimachi fragmenta cum annotatione*, Parisiis, Firmin Didot, 1840, 28–51; Dracontius: *Romulea,* X. Medeia 357–365; Zenobius: „Συναγωγὴ παροίμιων καὶ Συνθήκη". *Centuria,* IV. 92 Λούσαιο τὸν Πελίαν; Valerius Flaccus: *Argonauticon,* VIII. 92–104; Silius Italicus: *Punicorum libri septemdecim,* VIII. 495–500.

67 Euripidés: *Médeia,* 480–482; Diodóros Siculus: *Bibliothecae historicae,* IV. 48. 3; Propertius: *Elegiarum libri IV.,* III. 11. 11–12.

68 Louis Sechan – Pierre Léveque: *Les grandes divinités de la Grece*, Paris, E. de Boccard, 1966, 339; Kerényi Károly: *Görög mitológia*, Budapest, Szukits Kiadó, 1977, 355–356; Ch. Darenberg – Edm. Saglio: *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris, Hachette, 1877, II. D–E Draco 407. fig. 2575.

69 Vladimir Propp: *A varázsmese történeti gyökerei*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2005, 237.

70 Valerius Flaccus: *Argonauticon,* VIII. 104–108.

71 Ovidius: *Heroides,* XII. 40–52.

ugyancsak elkábíthatta az őrsárkányt, de Iasónnak kellett fellépnie rá, és a sárkány halálos szféráján áthaladva megszereznie az aranygyapjút.

A beavatás harmadik fokozatának lezárulta után Médeia és Iasón ünnepélyes esküvőt ülnek Kolchisban,[72] vagy útban Iasón hazájába a phaiákok mitikus szigetén,[73] Korkurán (vagy Kerkürán), illetve a phaiákok szigetével azonosított Korkurán.[74] Kapcsolatuk többféle végkicsengésű. A mítoszok egy részénél a legkomorabb módon ér véget házasságuk,[75] van azonban olyan variációja is kettejük mítoszának, amely szerint a megszerzett tudás és kettejük szerelme is örökre megmarad,[76] és Iasón megöregedve visszanyeri Médeia kezétől ifjúságát.[77]

A kincs tehát, amelyet a gyűrűivel körülölelő sárkány őriz, isteni tudás. Ezt a tudást egy-egy halálos szférán áthaladó hős igyekszik megszerezni. A Hesperidák aranyalmáit Héraklés nyeri el, aki ebben a harcában vagy megöli, segítséget nem kérve és fogadva, Héra akarata ellen a sárkányt, vagy Atlas segítségét veszi igénybe, de ekkor meg az eget tartja helyette. A másik esetben a kincs megszerzéséért folyamodó Iasón a sárkány fölött őrködő Médeia segítségét nyeri el, és így lesz övé az isteni tudás.

A Platón által rajzolt kép, amelyet ő a pampyliai Ér látomásának nevez, már nem mutat valóságos utat, nem kísérletezik azzal, hogy valódi helyeken, valóságos

[72] *scholia in Ap. Rhod.,* IV. 1217–1219 a és b; Antimachos: fr. LV. (46) 1840, 28–51; Timaios: *Fragmenta,* fr. 7. Fragmenta Historicorum Graecorum, I., 193, 233; Dionysios Skytobrachion: *Argonautai,* fr. 3. In Jacoby: i.m. erster teil, 229–257.

[73] Apollónios Rhodios: *Argonautica,* IV. 1115–1164; *scholia in Ap. Rhod.,* IV. 1141; Hyginus: *Fabulae,* 23; Orpheus: Argonautika, 1327–1337.

[74] Antimachos: fr. LV. (46) 1840, 28–51; *scholia in Ap. Rhod.,* IV. 1153; Timaios: fr. 7, fr 8. Fragmenta Historicorum Graecorum, I., 193.233; Timonax: *Skythiaca,* 2. Fragmenta Historicorum Graecorum, IV., 522; Dionysios Skytobrachion: *Argonautai,* fr. 3. In Jacoby: i.m. erster teil, 229–257. Apollodóros: *Bibliothéké,* I. 9. 25.

[75] Euripidés: *Médeia,* 1366–1388, 1395–1396; Aristotelés: *Rhet.* II. 23. (gyerekeit nem ölte meg, elküldte, inkább Iasónt ölte volna meg); Apollodóros: *Bibliothéké,* I. 9. 28; Pausanias: *Descriptio Graeciae,* II. 3. 6, II. 3. 11; Eumelos Korinthios: *Korinthiaka,* 2. In. Felix Jacoby: *Die Fragmente der Griechischen Historiker* (F. Gr. Hist.), III. teil, Leiden, 1951, 451, 378–381. (gyermekeit elrejti Héra templomában, Iasón ezért elhagyja); Hippys Rheginos: *Chronica,* fr. 3. Fragmenta Historicorum Graecorum, II., 13–15; *scholia in Iliadem,* XI. 741; *scholia in Lycophr,* 1318; Diodóros Siculus: *Bibliothecae historicae,* IV. 54–55. 1; Libanios: *Προγυμνάσματα* (Progymnasmata) Descriptiones 20 κ Medeia (Μηδεία), 4–7; Hyginus: *Fabulae,* 25; Ovidius: *Metamorphoses,* VII. 391–404; Seneca: *Medea,* 982–1025; Dracontius: *Romulea,* X Medea, 505–561. (az új asszonynak és apjának, valamint gyermekeinek pusztulása, és a hitszegő Iasón rossz sorsa); Macrobius: *Saturnaliorum libri septem,* I. 12. 26. (templomába férfi nem léphet be a Iasóntól szerzett jogtalanság miatt); Staphylos Naukr: Περι Θεσσαλῶν, fr. 11.(5). In Felix Jacoby: *Die Fragmente der Griechischen Historiker* (F. Gr. Hist.), III. teil, Leiden, 1951, 269, 80–83. fr. 5. Fragmenta Historicorum Graecorum, IV., 505–507. (azt mondja Iasónnak, ifjúvá teszi, de ráomlasztja az Argó építményét); Moreau: i.m. 172; Guirand: i.m. 181.

[76] Hésiodos: *Theogonia,* 992–1002; Pausanias: *Descriptio Graeciae,* II. 3. 9; Strabón: *Geographica,* XI. 13. 10 (526); Iustinus: *Historiae Philippicae,* XLII/2–3; Tacitus: *Annales,* VI. 34.

[77] Pherekydés: *Fragmenta,* fr. 74. Fragmenta Historicorum Graecorum, I., 70–99; *scholia in Aristoph. Equites,* 1321; Christiane Sourvinou-Inwood: „Medea at Shifting Distance". In James J. Clauss – Sarah Iles Johnston (eds.): *Medea*, Princeton, Princeton University Press, 1997, 253–296, 266.

útvonalon is lehessen haladni akárcsak félútig is. Ér csatában sebesült meg, és 12 nap után tért magához a máglyán. Ér, vagy legalábbis a történetét elbeszélő Platón egy tökéletesen körbeírható túlvilágot rajzol le.

Ér egy helyre lett figyelmes, ahol a földben is, az égben is két hasadék volt látható. A halottak bírái az ég jobb oldali hasadékain át küldték el fölfelé az igazságos lelkeket, a föld bal oldali hasadékain lefelé pedig azokat, akiket büntetésre ítéltek. Azonban ez nem végleges megoldás. Az ég baloldali hasadékán, illetve a föld jobboldali hasadékán át térnek vissza a lelkek, a föld alól 1000 év után, az ég esetében nem tudjuk a pontos intervallumot. (A föld alól sem egyértelmű. A bűnökért ugyanis tízszeres a büntetés, de ha valaki hamarabb hal meg, rövidebb életet élt, annak a magyarázatát az elbeszélő elhagyja.) Van azonban egy még súlyosabb büntetés is. Van, akit a hasadék szája nem enged ki, hanem végleges büntetésként a Tartarosba hurcolják őket erre kijelölt, „vad áttüzesedett emberek"-nek kinéző entitások.

A büntetésen vagy jutalmazáson átesett ismerőseiket üdvözlő entitások egy hétig pihennek ezen a csodálatos réten, majd öt napi vándorlás után eljutnak egy helyre, ahol az égboltozat nyolc rétegét láthatják, ahol Ananké és lányaik, a Moirák fogadják az újjászületésre váró lelkeket.

A döntés maguké a lelkeké, akik között, mint kiderül, állatok is vannak. Egy hattyú és több más madár emberi életet választ, viszont Agamemnón sas lesz, Orpheus hattyú, Thamyras csalogány, Aias oroszlán. A lelkeket, akik ezután az Amelés folyóból isznak, hogy elfelejtsék a velük történteket, az általuk választott daimónok kísérik. Éjfélkor mennydörgés és földrengés közepette sodródnak el az újjászületendő lelkek következő életükbe.[78] Vagyis bár a történet nem beszél valódi helyszínekről, mégis tájakat ír le, és földi időtartamokat ad meg.

A spirituális tájék egyébként emlékeztet az indiai túlvilágleírásra is. A Mahábhárata szerint a halottak, akik előbb kevesebb jót tettek, mint rosszat, az Örök Fényesség honába jutnak, Szvarga üdvében részesülnek, hogy azután bűneikért a Gyötrelmek Helyére jussanak. Aki pedig több jót tett, előbb bűneiért az Alvilágba, a Gyötrelmek Helyébe kerül, és bűne levezeklése után jut az Örök Gyönyörűség honába.[79] Ez azonban nem végállomás. A büntetés és jutalmazás periódusán túl, amikor ennek letelik az ideje, illetve amikor tetteinek híre elhalványodik, következik az újjászületés.[80]

Végezetül hozzátehető, hogy a későbbi korok spirituális útjai is kombinálják ezeket a variánsokat. Az *Aeneis* hőse a kyméi Sibylla vezetése mellett jut be egy barlangon keresztül az Alvilágba, amelyen apja, Anchises vezeti végig, viszont az Álmok Kapuján keresztül távozik. A világkép szerint a kínok és a vezeklés után jutnak be a lelkek az Elysiumba, és 1000 év után születnek újjá, miután isznak a felejtés

78 Platón: *Állam (Civitas),* 10 /614 b – 621 b.13–16.

79 *Mahábhárata: Bharata nagy nemzetsége,* Szukits Kiadó, 2003, VII. 5. (Yudhisthira, Draupadi, Ardjuna, Bhima, Sahadeva, Nakula halála és megdicsőülése a Méru hegyen.)

80 *Mahábhárata,* III. 199. III. 259–260. *Mahábhárata – Rámájana*, Magyar Helikon, 1964, 336–337, 342–343.

vizéből.[81] Seneca az *Őrjöngő Hercules*ben (*Hercules furens*) valóságos sivár tájat ír le, ahol folyók is találhatóak: a Lethe, a Maeander, a Cocytis, és beljebb a Styx és az Acherón.[82] Az ő világképe csak annyi, hogy a bűnösök a Tartarosba, a jók az Égbe vagy Elysium mezejére jutnak.[83] Dante világa viszont hármas felosztású. A Pokol a Föld belsejében található, hegymélyi kapun jut be, és a Föld ellentétes oldalán lép ki belőle. (Ezzel némileg ellentétes, hogy a bűntelen kereszteletlenek Alvilága itt egy gyönyörű rét). A Purgatórium hegye a földön található, napfény süt le rá, és a hegy tetején található az elhagyott édenkert, aminél tovább az addig Dantét vezető Vergilius már nem mehet,[84] a Paradicsom pedig az égi szférákban található. A pokolbeli elkárhozottak és mennybéli üdvözültek helye végleges, még a szintek között sincs átjárás (kivéve azokat az ősöket, akiket Krisztus feltámadásakor magával vitt a bűntelen halottak közül a mennyországba); a purgatóriumból a büntetésüket letöltők felkerülnek a mennybe. A pokol és a purgatórium útjain járó Dante érzése szerint testben halad, nehezen teszi meg az utakat, Vergilius segítségére szorul, a Paradicsom tájaira azonban csak lelke lép be, és könnyedén jut be Beatrice vezérlete alatt a Hold körébe, a Merkúr körébe, a Vénusz körébe, a Nap körébe, a Mars körébe, a Jupiter körébe, a Szaturnusz körébe, az Állócsillagok körébe, a 10. szférába, a Kristály-égbe, és ezen túl kijut még a legnagyobb égi körből kilépve az empyriumba, a mennybe, amely tiszta fény.[85] Az i.sz. 1300-ban, húsvét hetében a túlvilágot végiglátogató Dante nem tud újjászületésről, csak utolsó ítéletről.

Bibliográfia

R. Aélion: *Quelques grands mythes dans l'oevre d' Euripide*, Paris, Les Belles Lettres, 1986.

Aischylos: „Prometheus Solutus". In *Aeschyli tragediae septem et perditarum fragmenta*, Parisiis, Firmin Didot, 1842.

Alcman: „Fragmenta". In *Poetarum melicorum Graecorum fragmenta*, Oxonii, Oxford University Press, 1991, 5–132.

Antimachos: „Fragmenta". In *Asii, Pisandri, Panyasisi*, *Choerili et Antimachi fragmenta cum annotatione*, Parisiis, Firmin Didot, 1840, 28–51.

Apollodóros: *Bibliotheca Mythographi Graeci,* vol. I., Lipsiae, Teubner, 1894.

Apollónios Rhodios: *Argonautiques,* vol. I–III., Paris, Les Belles Lettres, 1974, 1980, 1981.

Scholia in Apollonium Rhodium vetera, Berolini, Weidman, 1958.

81 Vergilius: *Aeneis,* VI. 736–751.

82 Seneca: *Hercules furens*, 665–716, 762–781.

83 Seneca: *Hercules furens*, 731–744.

84 Dante: *La Divina Commedia*, *Purgatorio,* XXVII. 130–142. XXVIII. 145–147.

85 Dante: *La Divina Commedia*, *Paradiso,* I. 67–72. 136–139; IV, V, VIII, X, XIV, XVIII, XXI, XXII, XXVII, XXX. 38–40.

Michael Apostolius (Μιχαήλος Απόστολιος): Συναγωγή παροίμιων καὶ Συνθήκη. In E. L. Leutsch – F. Schneidewin (szerk.): *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, tomus II., Gottingae, Vandenhoeck et Ruprecht, 1839, 233–744.
Scholia in Aratum vetera, Stuttgardiae, Teubner, 1974.
Scholia in Caesaris Germanici Aratea, Lipsiae, Teubner, 1886.
Aristotelés: *Ars rhetorica*, Berolini, Gruyter, 1976.
Scholia graeca n Aristophanem cum prolegomenis, Parisiis, Firmin Didot, 1842.
Asclepiades Mendesius: „Fragmenta". In *Fragmenta Historicorum Graecorum,* III., Parisiis, Firmin Didot, 1849, 306.
Athénaios: Δειπνοσοφισταῖ (Deipnosophistarum libri quindecim), vol. I–III., Lipsiae, Teubner, 1887–1890.
Avienus: *Les phenomenes d'Aratos*, Paris, Les Belles Lettres, 1981.
Cicero: „De natura deorum". In Cicero: *Opera, quae supersunt omnia* I–V. Turici, Orell Füssli, 1833–1861.
Dante Alighieri: *Divina Commedia*, Roma, Carocci, 2016.
Ch. Darenberg – Edm. Saglio: *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris, Hachette, 1877.
Dio Chrysostomos: *Orationes*, Lipsiae, sumptibus et typis Teubneri, 1857.
Diodoros Siculus (Διοδώρος Σικελιῶτης): *Bibliothecae historicae, quae supersunt,* vol. I–II., Parisiis, Firmin Didot, 1842, 1845.
Dionysios Skytobrachion: „Argonautai". In Felix Jacoby: *Die fragmente der griechischen historiker* (F Gr Hist), Leiden, E. J. Brill, erster (I) teil, vorrede text no. 1–10., 1957, 229–357.
Blossius Aemilius Dracontius: „Medea". In Dracontius: *Carmina Berolini*, Apud Weidmannos, 1905, 357–365.
M. Eliade: *Vallási hiedelmek és eszmék története,* I., Budapest, Osiris Kiadó, 2002.
Pseudo-Eratosthenés: „Catasterismi". In *Mythographi Graeci,* vol. III., fasc. I., Lipsiae, Teubner, 1897.
Etymologicum Magnum, Lipsiae, Weigel, 1816.
Eudocia Augusta: *Violarium*, Lipsiae, Teubner, 1880.
Eumelos von Korinth: „Κορινθιακα (Corinthiaca)". In Felix Jacoby: *Die Fragmente der Griechischen Historiker* (F. Gr. Hist.), dritter teil, Leiden, E. J. Brill, 1954, 378–381.
Euripidés: *Oevres,* tome I–VI., Paris, Les Belles Lettres, 1968.
Scholia graeca in Euripidis tragoedias, tomus I–IV., Oxonii, Dindorfius, 1863.
F. Graf: *A mágia a görög-római világban*, Budapest, Gondolat, 2009.
F. Guirand: „Mythologie Grecque". In Uő: *Mythologie generale*, Paris, Larousse, 1935, 74–182.
Hippys Rheginos: „Chronica". In *Fragmenta Historicorum Graecorum,* II., Parisiis, Firmin Didot, 1848, 13–15.
C. Hentze: *Mythes et symboles lunaires*, Anvers, Édition de Sikkel, 1932.
Hérakleitos: „*Περὶ Απίστων*". In *Mythographi graeci,* vol. III., fasc. II., Lipsiae, Teubner, 1902, 73–87.

Hérodóros Heracleensis: „Fragmenta". In *Fragmenta Historicorum Graecorum,* II., Parisiis, Firmin Didot, 1848, 27–41.
Hesiodos: „Theogonia". In *Hesiodos et poetae epici*, Parisiis, Firmin Didot, 1840.
Scholia vetera in Hesiodi Theogoniam, Milano, Vita e Pensiero, 1975.
Hésychios Alexandrinus: *Lexicon*, Jenae, Sumptibus Duffti, 1867.
Homéros: „Ilias, Odysseia". In *Homeri Carmina et cycli epici reliquiae*, Parisiis, Firmin Didot, 1845, 295–522.
Scholia graeca in Homeri Iliadem, Berolini De Gruyter, 1983.
Quintus Horatius Flaccus: *Opera omnia – Összes versei*, Budapest, Corvina Kiadó, 1961.
Hyginus: *De astronomia (Hygin: L'Astronomie)*, Paris, Les Belles Lettres, 1983.
Hyginus: *Fabulae*, Jenae, Apud Hermannum Dufft, 1872.
Iuba Mauritanus: „Fragmenta". In *Fragmenta Historicorum Graecorum,* IV., Parisiis, Firmin Didot, 1851, 465–484.
Iulianos (L'empereur Julien): *Oevres complètes*, Paris, Les Belles Lettres, 1960.
Iunianus Iustinus: *Epitoma Historiarum Philippicarum*, Pompei–Trogi–Lipsiae, Teubner, 1886.
Jankovics M.: *A fa mitológiája*, Debrecen, Csokonai Kiadó, 1991.
Kerényi K.: *Görög mitológia*, Szeged, Szukits Kiadó, 1977.
A. H. Krappe: *La genèse des mythes*, Paris, Payot, 1938.
Libanios: „Progymnasmata". In Libanios: *Opera* I–VIII., Lipsiae, Teubner, 1903–1915, vol. VIII., 1915.
Lucanus: *Pharsalia*, Lipsiae, Teubner, 1909.
Scholia in Lycophr. Alexandram (Tzetzes), Berolini apud Weidmannos, 1958.
Macrobius: *Saturnalia*, Cambridge, The Loeb Classical Library, 2011.
Mahábhárata: Bharata nagy nemzetsége, Budapest, Szukits Kiadó, 2003.
Mahábhárata – Rámájana, Budapest, Magyar Helikon, 1964.
Martianus Capella: *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, Leipzig, Bibliotheca Teubneriana, 1983.
Mimnermos: „Fragmenta". In *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati,* vol II., Oxonii, E Typographeo Clarendoniano, 1972, 81–90.
A. Moreau: *La fabrique des mythes*, Paris, Les Belles Lettres, 2006.
D. Ogden: *Medea as a Mistress of Serpents Confesti magici*, Roma, Editori d'Arte, 2009, 267–277.
Orpheus: *Argonautica*, Lipsiae, Casparus Fritsch, 1764.
Ovidius: *Metamorphoses*, Paris, Les Belles Lettres, 1989.
Ovidius: *Heroides*, Paris, Les Belles Lettres, 1991.
Palaiphatos: „Περὶ ἀπίστων". In *Mythographi Graeci,* vol. III., fasc. II., Lipsiae, Teubner, 1902, 1–72.
Panyasis: „Fragmenta". In: *Asii, Pisandri, Panyasisi, Choerili et et Antimachi fragmenta cum annotatione*, Parisiis, Firmin Didot, 1840, 13–20.
Pausanias: *Descriptio Graeciae*, Parisiis, Firmin Didot, 1845.

Pherekydés: „Fragmenta". In *Fragmenta Historicorum Graecorum =FHG,* I., Parisiis, Firmin Didot, 1841, 70–99.
Philochoros: „Fragmenta". In *FH,* I., 384–417.
Philostratos Iunior: „Imagines". In *Philostratorum et Callistrati opera,* Parisiis, Firmin Didot, 1849.
Pindaros: *Carmina*, Lipsiae, Teubner, 1908.
Scholia vetera in Pindari carmina, vol. I–III., Stuttgardiae et Lipsiae, Teubner, 1997.
V. Propp: *A varázsmese történeti gyökerei*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2005.
Platón: „Civitas". In Platon: *Opera,* vol. I–III., Parisiis, Firmin Didot, 1846–1873.
Plinius Caius Secundus: *Naturalis historia,* vol. I–V., Lipsiae, Teubner, 1875–1906.
Plutarchos: „Vitae Parallelae". In *Plutarchi operum*, I–II., Parisiis, Firmin Didot, 1846–1847.
Propertius: *Elegiarum,* libri IV, Lipsiae, Teubner, 1954.
Klaudios Ptolemaios: *Geographia*, Parisiis, Firmin Didot, 1883–1901.
Quintus Smyrnaios: „Posthomerica". In *Hesiodus et poetae epici*, Parisiis, Firmin Didot, 1840.
L. Annaeus Seneca: *Opera tragica,* vol. I–II. Parisiis, Firmin Didot, 1829, 1832.
L. Sechan – P. Léveque: *Les grandes divinités de la Grece*, Paris, E. de Boccard, 1966.
Servius: *In Vergilii carmina commentarii*, Lipsiae, Teubner, vol. I–III. 1881–1887.
Silius Italicus: *Punicorum libri septemdecim*, Parisiis, Lemaire, 1823.
Staphylus Naucratita (Στάφυλος Ναυκρατίτης): „Περὶ Θετταλῶν". In *Fragmenta Historicorum Graecorum,* IV., Parisiis, Firmin Didot, 1851, 505–507. / In Felix Jacoby: *Die Fragmente der Griechischen Historiker* (F. Gr. Hist.), dritter teil (III.) Leiden, E. J. Brill 1954, 80–82.
Iulius Solinus: *Collectanea rerum memorabilium*, Berolini, Weidmann, 1958.
Sophoklés: *Tragediae et fragmenta*, Parisiis, Firmin Didot, 1842.
Scholia in Sophoclis tragoedias vetera, Lipsiae, Teubner, 1887.
Ch. Sourvinou-Inwood: „Medea at shifting distance". In James Joseph Clauss – Sarah Iles Johnston (eds.): *Medea*, Princeton, Princeton University Press, 1997, 253–296.
„Commentarius in Statii Thebaida". In Statii: *Opera,* vol. III., Lipsiae, Teubner, 1898, 1–484.
Commentarius in Statium Achilleida In Statii: *Opera*, vol. III., Lipsiae, Teubner, 1898, 485–502.
Strabón: *Geographika*, Cambridge – London, The Loeb Classical Library, 1959.
Fr. Ticon: *Selon Silène*, Paris, L'Harmattan, 2018.
Cornelius Tacitus: „Annales". In uő: *Libri, qui supersunt,* vol. I–II., Lipsiae, Teubner, 1861, 1867.
Timaios: „Fragmenta". In *Fragmenta Historicorum Graecorum,* I., Parisiis, Firmin Didot, 1841, 193–233.
Timonax: „Skythiaca". In *Fragmenta Historicorum Graecorum,* IV., Parisiis, Firmin Didot, 1851, 522.

Valerius Flaccus: *Argonauticon*, Parisiis, Firmin Didot, 1868.
Varro: *Libri tres rerum rusticarum*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1971.
Vergilius: *Aeneis*, Budapest, Auctores Latini, 2001.
F. Vian: „La legende des Argonautes avant Apollonios". In Apollonios Rhodios: *Argonautiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1974, XXVI–XXXI.
É. Will: *Korinthiaka: Recherches sur l'histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux guerres médiques*, Paris, Université de Paris, Faculté des Lettres, 1955.
Xenophon: *Anabasis*, Cambridge, The Loeb Classical Library, 2001.
Zenobius: „Paroemiographi". In E. L. Leutsch – F. Schneidewin (szerk.): *Corpus Paroemiographorum Graecorum,* tomus I., Gottingae, Vandenhoeck et Ruprecht, 1839, 1–173.

Rezümé

A görög kultúrkörben nem lehetetlen az, hogy egy valóságos út közben túlvilági helyekre jusson el élő ember. Az Odysseia hőse saját elbeszélése szerint eljut a halottak birodalmába. A másik hosszú hajóút, az Argó hajóé, amely Kolchisba vezet Aiétéshez – aki Héliosnak, a Napnak egy halhatatlan Ókeanidától született gyermeke, és akinek lányát, az Argonauták vezetőjével, Iasónnal házasságot kötő Médeiát Hésiodos még a halandókkal házasságot kötő istennők között említi –, eredetileg szintén spirituális helyre eljutó utazás lehetett. Ugyancsak különleges Héraklés útja a világ nyugati peremére a Hesperidák aranyalmáiért, ahová hosszú bolyongás után úgy érkezik, hogy Héliosnak, a Napnak éjszakai utazásokhoz használt arany kelyhét veszi igénybe útja végcéljának eléréséhez. Ezzel ellentétben Platónnál a pamphyliai Ér már nem valódi testben utazik spirituális tájakra, hanem halottként fekszik 12 napig egy csata után, miközben végignézi a túlvilágon a lelkek bűnhődését és új életre kelését. A későbbi korok eposzai ezeket az adatokat mesteri módon kapcsolják egybe, Vergilius Aeneasa Cumae barlangján keresztül érkezik az Alvilágba, de az Álmok egyik kapuján távozik. Dante, akit a Poklon és a Purgatóriumon át Vergilius, a Paradicsomban pedig Beatrice vezet, úgy tesz, mintha valóságos helyeken haladna, de közben nyilvánvalóvá teszi a hely spirituális lényegét. A tanulmány ezeket a történeteket és ezeknek motívumait kívánja elemezni.

Kulcsszavak: túlvilág, alvilág, spirituális utazás

Abstract
The duality of travel and spiritual journey in the classical cultic sphere

In Greek mythology, it is not impossible for a living person to journey to otherworldly places while on a physical journey. The hero of the Odyssey *recounts his journey to the realm of the dead. Another long sea voyage, that of the Argo, was originally also a spiritual journey to a sacred place – this journey leads to Colchis, to Aeëtes, who is the son of Helios, the Sun, by an*

immortal Oceanid, and whose daughter, Medea, who married Jason, leader of the Argonauts, is mentioned by Hesiod among the goddesses who wed mortals. Similarly extraordinary is the journey of Heracles to the western edge of the world for the golden apples of the Hesperides, where he arrives after a long wandering, using the golden cup in which Helios travels on his nocturnal voyages to reach his ultimate destination. In contrast, according to Plato, Er of Pamphylia does not travel to spiritual landscapes in a real body but lies as if dead for twelve days after a battle, watching the souls' punishment and reincarnation in the afterlife. Epic poems of later eras masterfully intertwine these elements; Virgil's Aeneas enters the underworld through the cave at Cumae but departs through one of the gates of Dreams. Dante, guided through Hell and Purgatory by Virgil and through Paradise by Beatrice, appears to traverse real places while making the spiritual essence of these places evident. The study aims to analyse these stories and their motifs.

Keywords: otherworld, realm of the dead, spiritual journey

Zsoldos Endre

Az üstökösökről Magyarországon a nagyszombati csillagda alapításáig*. II. rész

A 17. század

Nem mindenki hitt az asztrológia jóslataiban. A 16. században Dudith András fejtette ki ellenvetéseit, míg a 17. században Komáromi Csipkés György.[1] A mű egy hosszú levél, apropóját az 1664. év végén megjelent üstökös szolgáltatta, melyről „Cob Friderik Farkas, Neudingen Zaszlos Ura" kért tájékoztatást a debreceni vezetőktől.

Komáromi három feltevést fogalmazott meg: (1) az üstökösöknek természetes okuk van, (2) régebben is voltak üstökösök, (3) „Soha nem láttzott az égen büntetés nélkül üstökös csillag."[2] Ez utóbbi feltevést hét pontban igyekezett cáfolni: „imez következendő hét fundame(n)tomokból telyességgel tagadom."

Először megállapította, hogy nem tudunk róluk semmit, még a Bibliában sem szerepelnek. Feltett kérdéseket, például „Mitsoda légyen az üstökös csillag" vagy „Mi végre szarmaznak és lésznek az üstökös csillagok." Ezekre olvasmányai alapján számos lehetséges választ adott, melyek nem feltétlenül különböztek egymástól, és egy válasz több kérdésnél is előfordulhatott. Kifejtette, hogy ezek valójában nem is jegyek, mert nem utalnak semmire, mint ahogy például a füst a tűzre utal. Bár az emberekre nézve semmit nem jelentenek, természetes dolgokra, például az időjárásra, utalhatnak, lévén maguk is természetes jelenségek. Sokszor előfordult baj üstökös megjelenése nélkül is, de ha mégis volt üstökös, az sem bizonyított semmit. Az üstökösök feltűnése után jó dolgok is bekövetkeztek, nem csak rosszak. Itt Komáromi Bocskaira és az 1604-ben feltűnt „nagy üstökös csillagra" utalt – erre mindjárt visszatérek. Mivel az üstökös gyorsan halad az égen, azt sem tudni, hogy mely országokra, területekre fejtené ki hatását (ha lenne neki). Végül pedig voltak olyan gonosz dolgok, melyek bekövetkeztét nem jelezte egy üstökös sem. Komáromi szépen összeszedte az ellenérveket az üstökösök földi hatásával szemben.

* Köszönettel tartozom Farkas Gábor Farkasnak, Orbán Áronnak, Sarbak Gábornak és Tóth Imrének. A tanulmány első része az *Orpheus Noster* 2025/1. számában jelent meg: Zsoldos Endre: *Az üstökösökről Magyarországon a nagyszombati csillagda alapításáig. I. rész.* 30–45.

1 Zemplén Jolán: *A magyarországi fizika története 1711-ig*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1961, 111–114. Lásd még Kiss Farkas Gábor: „Johann Misch Astrophilus Nagyszombatban", *Magyar Könyvszemle* 121, 2005, 159–161.

2 Claudius Claudianus: „De bello gothico", in *Claudian Volume II*, transl. Maurice Platnauer, Cambridge, MA-London, Harvard University Press, 1998, 144: „Et numquam caelo spectatum impune cometem." Magyarul Claudius Claudianus: „A gót háború", in *Claudius Claudianus versei*, ford. Mezei Balázs, Budapest, Európa, 1988, 121: „És ami jelzi a vészt mindig, gyors üstökös izzó / csillaga jön onnét…"

A megjelent üstököst két külön objektumnak gondolta:

> az üstökös csillagokról, mineművek az mi egünkön-is, ez eggynéhány napok alatt ketten lattzottanak, kiknek egyikét én leg elsőben, Karácson havának 14. napján láttam, 1664. esztendőben, mely azon Karácson havának végen el-végeződött: az másikat azon esztendőben, azon Karácson havának 31. napján melly még-mostan is fenn vagyon.[3]

Ez azonban ugyanaz az üstökös volt (C/1664 W1[4]), amit a megfigyelők egy része felismert.[5] Ebben az időben ez egyáltalán nem volt magától értetődő. Kepler és Hevelius is úgy gondolta, hogy az üstökösök egyenes vonalú pályán haladnak, ebben az esetben nyilván két üstökösről lett volna szó. Hevelius például úgy vélte, hogy:

> az üstökösök, lévén tökéletlen természetűek, ideiglenesek, kevéssé gömbalakúak, inkább korongszerűek, másrészt részekből állnak, vagy csak közönséges éteri testek kiáramlásaiból, és ezek a részecskék saját helyükről kilöködtek és kiszorítódtak, tehát nem alkalmasak se saját tengely körüli forgásra, se keringésre.[6]

Komáromi nem használta következetesen az üstökös és új csillag elnevezéseket, de ez nem is várható el tőle, hiszen nem tudományos művet akart írni. Valójában ő maga is tudta, hogy nem ugyanarról van szó:

> Másik 1572. esztedöben, melly felöl mindazáltal sokan hiszik, hogy nem üstökös csillag, hanem ugyan csillag volt.[7] Alstedius ezekrül az ő *Chronologia*jában nem emlékezik. Harmadik. 1577. esztend. mellyröl-is vagyon valami kétség.[8]

3 Komáromi Csipkés György: *Az iudiciaria astrologiarol és üstökös csillagokrol valo jvdicivm*, Debreczenben, Nyomt. Karanci György, 1665, 47.

4 Gary W. Kronk: *Cometography. A Catalog of Comets. Volume 1: Ancient–1799*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 350–357.

5 Például Samuel Danforth: *An Astronomical Description of the Late Comet or Blazing Star*, Cambridge, MA, Printed by Samuel Green, 1665, 8: „This Comet at it's first appearance was Oriental and Matutine, afterward it became Occidental and Vespertine. At first it appeared early in the morning before the rising of the Sun, and then every day rose sooner then other, (withall changing it's Azimuth or point of the Compass in it's rising) until it appeared in the evening, as soon as daylight was ended."

6 Johannes Hevelius: *Cometographia, Totam Naturam Cometarum*, Gedani, Auctoris Typis, & Sumptibus Imprimebat Simon Reininger, 1668, 430: „Cometae, cum sint corpora naturae inperfecta, temporanea, minime sphaerica, sed tantum discea, tum partes, sive effluvia tantum aethereorum ordinariorum corporum; itemque loco proprio naturali suo particulae expulsae, ac extrusae; ergo nulla ratione circa axem gyrantur, nec ad circumvolutionem apta sunt."

7 Az 1572. évi szupernóva, SN 1572 (B Cassiopeiae)

8 C/1577 VI (1577 I), Kronk: i. m. 317.

> Negyedik, 1580. esztend.[9] Ötödik, 1582. esztendöbe(n).[10] Hatodik, 1596. esztend.[11] Hetedik 1600. esztend. helyesen: ki felöl mindazáltal, Tycho Brahe és egyéb *Astronomus*ok azt tanittyák, hogy uj csillag volt, az Hattyu csillagzatnak mellyében.[12] Ezekrül sem emlékezik Alstedius. Nyolczadik, 1604 esztendőben mikor Bocskai támadott, melly felöl ugyan azonok azt irják, hogy ez is uj csillag volt,[13] az *Ophiuchus* csillagzatban.[14]

Később mégis üstökösként kapcsolta Bocskaihoz az új csillagot: „Azt-is az nagy üstökös csillagot, melly volt 1604. esztendöben."[15] Számos szerzőt idézett, modernekket is (Descartes, Comenius), de sokszor csak másodkézből, igaz ezt mindig megmondta. Ismerte a hazai irodalmat is, hivatkozott a nagyszombati kalendáriumra és az Astrophilus által megfigyelt üstökösre. Ennek létét viszont kissé meghökkentő módon kétségbe vonta:

> a' Nagy-Szombathi *Astrophilus* az 1663. esztendöre valo Kalendariumjában, a' Magyar Chronika vége-felé. 1661. esztendöre tett, azt irván, hogy 3. Febr. tettzett fel, és 17. Febr. mult-el.[16] De nem tudom, látta-é ezt egyeb valaki. Mi ide nyilván eszünkben nem vettük, nem láttuk, s' nem hallottuk.[17]

Amit eddig láttunk a 17. századi üstökösirodalomból, az nem nyújtott lényegesen többet, mint a korábbi századé. Volt azonban jelentős változás is. Ahogy már említettem, 1635-ben megnyílt a nagyszombati egyetem, a protestáns diákok pedig jelentős számban látogatták a neves és kevésbé neves külföldi egyetemeket. A hallgatók, ha esetleg csak cáfolatok formájában is, de megismerték az újabb megfigyelési eredményeket és az ezeket értelmezni próbáló elméleteket. Az egyetemi disputációk között találunk csillagászati tárgyúakat is, és már könyvek is megjelentek ebben a témában.

Érdemes megemlíteni egy 1661-ben Kassán megjelent könyvet, melynek szerzője a jezsuita tanár Ivul Gábor (Gabriel Ivul).[18] Ez nem tartozik a legjelentősebb tankönyvek közé, Zemplén Jolán például meg sem említette sem ezt, sem a szerzőjét. Ivul szerint a Föld a világ középpontja, de már nem fogadta el az ötödik elem létét, nála a Hold alatti és feletti világ azonos elemekből épül fel. Az üstökösökről első pillanatra meghökkentően modernnek tűnő véleménye van:[19]

9 C/1580 Ti, Kronk: i. m. 321.
10 C/1582 Ji, Kronk: i. m. 322.
11 C/1596 Ni, Kronk: i. m. 329.
12 P Cygni.
13 SN 1604.
14 Komáromi: i. m. 51.
15 Uo., 85.
16 C/1661 Ci, Kronk: i. m. 348.
17 Komáromi: i. m. 96.
18 Mészáros András: *A felső-magyarországi iskolai filozófia lexikona*, Pozsony, Kalligram, 2003, 131–132.
19 Gabriel Ivul: *Philosophia Novella*, Cassoviae, Typis Marci Severini, 1661, 493–494.

> Így minden égitestnek van gőzből álló szférája vagy egy kigőzölgésből álló körülötte levő áradat, amiből bizonyos időnként, vagy természetük szerint vagy ahogy Isten engedi, az égi üstökösök keletkeznek, melyeket néha új csillagnak írnak le.

Az emberben egy pillanatra felmerülhet az Oort-felhőből érkező üstökösök képe, de itt természetesen egészen másról van szó. Mint Ivul elmagyarázta, a Nap is, a bolygók is rendelkeznek ellentétes tulajdonságokkal – például könnyű és nehéz, puha és kemény stb. –, és ebből következően a légköri jelenségek, mint például az üstökösök, megfigyelhetők.

Az egyetemen tanultakról viták (disputációk) és a fokozatok megszerzésére irányuló vizsgák során számoltak be a hallgatók.[20] Sok esetben a vizsgák valamennyi tézise vagy a disputációk teljes szövege megjelent nyomtatásban is, ami mutatja, hogy az adott időben mit tanultak a diákok. A 17. századból fennmaradt számos ilyen kiadvány, közöttük találunk olyanokat is, melyek megemlítették az üstökösöket.

1601-ben Bécsben vizsgázott a későbbi katolikus püspök, Balásfi Tamás egy skót jezsuita, George Elphinstone elnöksége alatt. A kiadott tézisek között találjuk az alábbi, üstökösökre vonatkozót:

> Az üstökös Hold alatti anyagú, meleg és száraz földi kigőzölgésekből van, nehezen feloszthatő részekből áll, mely új és felemelkedett kigőzölgéseket, melyek táplálják, követel meg, többféle alakú és különböző mozgású.[21]

Ez még az arisztotelészi hagyományokat követi, a meteorológiai jelenségek között tárgyalja az üstököst. A nagyszombati egyetem első doktori címet szerző hallgatója, Székhelyi Majlád Miklós[22] tételei – az elnök Palkovich Márton[23] volt, aki feltehetően a téziseket is írta – közül az üstökösre vonatkozókba már beépítette az új megfigyelések eredményeinek egy részét: megtalálhatók a Hold fölött is.[24]

[20] Szentpétery Imre: *A bölcsészettudományi kar története: 1635–1935*, Budapest, Pázmány Péter Tudományegyetem, 1935, 51; Zoványi Jenő: „A főiskolai disputatiók és szerzőik", *Protestáns Szemle* 45, 1936, 12–16.

[21] George Elphinstone: *Propositiones ex Vniversa Philosophia… specimen laboris, et profectis editurus, defendendas proponit Thomas Balasfy Claudiopolitanis Ungarus. Praeside R. P. Georgio Elfinstonio…*, Viennae Austriae, Ex Officina Typographica Francisci Kolbij, in Bursae Agni, 1601, C3^{r}.

[22] Kelecsényi Ákos: „Adalékok a nagyszombati egyetem barokk szellemiségéhez (1635-1665). Tézisek könyvek, promóciós kiadványok", *Regnum* 6, 1944–1946, 211–212.

[23] Mészáros: *A felső-magyarországi…*, 2003, 195–196; Alžbeta Hološová: „The Rectors 1635–1777, 1992–2012", in *The History of Trnava University 1635-1777 1992-2012*, ed. Jozef Šimončič and Alžbeta Hološová, Trnava, Typi Universitatis Trnaviensis, 2014, 185–186.

[24] Palkovich Márton: *Nicolai Szekhelyi, AA. et Philosophiae Baccalavrei. Exercitatio philosophica… Praeside R. P. Martino Palkovich Societatis Jesu*,…, Posonii, typ. Societatis Jesu, 1638, B2v.

Pár évvel az 1680. évi üstökös feltűnése előtt jelentetett meg vizsgatételeket az egyetem tanára, Szarka Gáspár.[25] Palkovich téziseihez hasonlóan különbséget tett Hold alatti és feletti üstökösök között, és az eddigiekhez képest újdonságként az optikai elméletet[26] is említette:

> Úgy tartjuk, hogy a Hold alatti és közepes időtartamú üstökösök párákból és kigőzölgésekből összegyűlt meteorok. A Hold vagy Nap fölötti, hosszabb idejű és szabályos pályával rendelkezőnek tűnő üstökösök nem felemelkedő kigőzölgések, sem kis csillagok csoportosulása, hanem valószínűleg valamilyen ismeretlen mozgású csillagok, átlászóak úgy, hogy a Nap beeső sugarai rajta áthatolni és kúp alakúra megtörni képesek, úgy hogy ez minden átlátszó gömb esetében a Nappal ellentétes irányba [történjen].[27]

Minden újdonság mellett Szarka még a hagyományokat követte, a tézisek Arisztotelész könyvei szerint vannak csoportosítva – az üstökös az *Ex libris Meteorologicis* fejezetben található.

Az 1680. évi üstökös sem okozott változást a nagyszombati nézetekben. Szentiványi Márton először a nagyszombati kalendáriumban, majd *Miscellanea* című könyvében[28] Szarkához hasonlóan tárgyalta az üstökösöket:

> Kérdezhetjük 4: *Mi az üstökös?* Felelet. Az üstökösök különleges, csóvás csillagok.
>
> Kérdezhetjük 5. *Mely anyagból keletkeznek az üstökösök?* Felelet. Mivel egyes üstökösök égiek vagy szuperlunárisak, mások elemből állók, vagyis szublunárisak, szükségképpen más anyagból keletkeznek ezek, másból amazok. Azt gondolom tehát: Az égi üstökösök a Nap és más bolygók kipárolgásaiból, a belőlük kiáramló anyagból gyűlnek össze bizonyos idő alatt, majd a Nap megtisztítja és megvilágítja őket; a szublunárisak pedig anyagi kipárolgások tömegéből, amelyek egy gömbbe álltak össze és meggyulladtak, vagy a Nap megvilágítja őket.[29]

Noha Szentiványi egy külön kérdésben tárgyalta az új csillagokat, a Hold feletti üstökösök definíciója teljesen megegyezik az új csillagokéval:

[25] Mészáros: *A felső-magyarországi…*, 2003, 247; Hološová: i. m. 188–189.

[26] Peter Barker: „The Optical Theory of Comets from Apian to Kepler", *Physis* 30, 1993, 1–25.

[27] Szarka Gáspár: *Assertiones ex Vniversa Philosophia,… Publicè propugnabit… Sigismundus Korontaly, de Vicap,… Praeside R. P. Casparo Szarka*, Tyrnaviae, Typis Academicis, exprimebat Matthaeus Byller, 1671, G2^{v}.

[28] Szentiványi Márton: *Curiosiora et Selectiora Variarum Scientiarum Miscellanea*, Tyrnaviae, Typis Academicis, 1689, 277–319.

[29] Csaba György Gábor: *Szentiványi Márton csillagászati nézetei a „Miscellanea"-ban*, ford. Csaba György Gábor, Budapest, Magyar Csillagászati Egyesület, 1998, 46.

> Kérdezhetjük 2. *Honnan lesznek a nóvacsillagok?* Felelet. Az új csillagok a Nap és más csillagok kigőzölgéseiből keletkeznek. Ahol ez a kigőzölgés összesűrűsödik és a Nap megvilágítja, nóvacsillag alakjában jelentkeznek.[30]

Az 1680. évi üstököst is diszkutálta Szentiványi. Először is rögzítette, hogy ez valószínűleg két üstökös, melyek közül ez egyik november 28-án tűnt fel, a másik pedig december 24-én. Rögtön ezután megcáfolta saját állítását, és leírta, miért is lehetett a két különbözőnek látszó üstökös mégis azonos. Például: „hogy ez nyugaton, az meg keleten látszott, egyáltalán nem akadály, ha ugyanis ez az üstökös a jegyek sorrendjével ellentétes irányú sajátmozgással mozgott, és így kelet felől áthaladhatott nyugatra."[31] Ezek után az üstökös tulajdonságait ismertette, majd feltett egy érdekes kérdést: „ennek az üstökösnek a pályája megegyezik-e valamelyik előzőleg észlelt üstökösével?"[32] Szentiványi szerint pályája hasonlított például a Tycho által is megfigyelt 1577. évi üstököséhez, de nem figyelt arra, hogy az általa megadott definíció alapján még egy Hold feletti üstököstől sem várható el a visszatérés. Az ötlet maga nem teljesen új, hiszen a Cassini által feltételezett Sirius körül keringő üstököst[33] elvileg többször is meg lehetett volna figyelni.

A protestáns egyetemeken nem téziseket, hanem disputációkat adtak ki. Ezek sokkal részletesebben fejtettek ki egy tételt, mint általában a katolikus (főleg jezsuita) tézisek. Sőt mi több, közöttük már találunk olyanokat, melyek csak az üstökösöket tárgyalják. A szerző kiléte, éppúgy, mint a tézisek esetében, nem mindig egyértelmű. Általában feltehetjük, hogy az elnök írta őket,[34] de vannak kivételek – a későbbiekben erre látunk példát is.

Jacob Schnitzler[35] mellett – aki számos csillagászati tárgyú disputációt jelentetett meg Wittenbergben[36] – más magyarországi elnököket vagy felelőket is találunk, akik az üstökösökkel foglalkoztak. A legérdekesebb közülük Köpeczi János[37] kétrészes disputációja[38] a kartéziánus Johannes de Raey[39] elnöksége alatt. Köpeczi szer-

30 Uo., 46.

31 Uo., 65.

32 Uo., 67.

33 G. D. Cassini: *Theoriae motvs cometae anni MDCLXIV*, Romae, ex typographia Fabii de Falco, 1665, 28–29.

34 Zoványi: i. m.

35 Schnitzler üstökösökről alkotott véleményéről l. Zsoldos Endre: „Jacob Schnitzler és az üstökösök", in *„Üstököst látni." Az 1680. évi üstökös művelődés- és tudománytörténeti emlékei*, szerk. Farkas Gábor Farkas, Szebelédi Zsolt, Varga Bernadett és Zsoldos Endre, Budapest, MTA KIK-Jaffa Kiadó, 2017, 406–417.

36 Zsoldos Endre és Cristina Blaga: „Jacob Schnitzler Wittenbergben", *Magyar Könyvszemle* 122, 2006, 16–31.

37 Zemplén: *A magyarországi…*, 1961, 228–230.

38 Köpeczi János: *Disputatio Philosophica De Cometis*, Lugduni Batavorum, Apud Viduam & Haeredes Johannis Elsevirii, Academ. Typograph, 1666.

39 Tad M. Schmaltz: *Early Modern Cartesianisms. Dutch and French Constructions*, Oxford, Oxford University Press, 2016, 77–83.

zősége bizonyos, a címlapon olvasható, hogy ő az „Auth. et R.", azaz a szerző és a felelő is.

Mivel de Raey kartéziánus volt, Köpeczi is nagyobbrészt kartéziánus elképzeléseket követett a disputációban. Descartes elképzelése szerint, ha egy csillagot a napfoltokhoz hasonló réteg teljesen befed, a körülötte levő örvény lassan megszűnik, majd az egykori csillag a szomszédos örvények perifériáján vándorol.[40] Mivel a bolygók is hasonlóan keletkeznek, Köpeczi szerint a kettő között a különbség:

> És abban különbözik a bolygóktól, hogy tömörebb, és az emberi elme nem ismeri a mozgásának törvényeit. Ebből kifolyólag világos, hogy az üstökösöket helyesebb bolygó(csillago)knak nevezni, mint a planétákat, mert azok Nap körüli szabályos mozgását az emberek megfelelően ismerik.[41]

Ugyanakkor Köpeczi, mint ábrái mutatják, eltért a kartéziánus elmélettől annyiban, hogy az üstökösöket körpályán mozgónak tételezte fel.[42] Ezek után nem meglepő módon az arisztotelészi elméletet is elvetette. Christoph Rothmann 1585. évi üstökösről szóló írását idézve – melyben Rothmann először kigőzölgéseknek tekinti ezeket, majd később a Szaturnusz szférájába helyezi őket – csodálkozott egyrészt Rothmann feledékenységén, majd kifejtette, hogy

> nem tudom mi módon lehet a Földről a kigőzölgések oly bőségét összegyűjteni, amilyen nagy tömegűek az üstökösök, és a Szaturnusszal, mely tudniillik a Földnél nagyobb, egyenlővé tenni. És ha pedig a Föld teljes légkörét egy gömbbe összegyűjteni képzeljük, az semmiképpen sem lesz a Szaturnusszal, még kevésbé az üstökössel egyenlő.[43]

Miután természetes magyarázatot adott az üstökösök keletkezésére, ezt még külön hangsúlyozta is:

> Továbbá az üstökösökre mint közönséges természeti dolgokra kell hivatkozunk, természetük ugyanis a szükségesség és rögzített törvény által van meghatározva, mégha az az emberek nem is ismerik bolyongó mozgása miatt.[44]

[40] René Descartes: *Principia philosophiae*, Amstelodami, Apud Ludovicum Elsevirium, 1644, 156–157; Tofigh Heidarzadeh: *A History of Physical Theories of Comets, from Aristotle to Whipple*, Berlin, Springer, 2008, 67–81.

[41] Köpeczi: i. m. B5^{r}.

[42] Eric Jorink: *Reading the Book of Nature in the Dutch Golden Age, 1575–1715*, Leiden-Boston, Brill, 2010, 147, 158.

[43] Köpeczi: i. m. A4^{r}.

[44] Uo., B6^{r}.

Így tehát Isten közvetlen beavatkozására nincs is szükség – szemben például a wittenbergi állásponttal, mint például Schnitzleré[45] –, de azért végső soron mégis ő az oka megjelenésüknek.

> Az se szükséges, hogy ilyen esetekben az emberek Isten különleges mindenhatóságához folyamodjanak, aki ilyen látványt helyez elénk, … azonban Isten együttműködése nincs kizárva, ahogy más természetes dolgokból sem, melyek természetes okokból keletkeznek, valóban ezeket is ő maga alkotta.[46]

Nem csak Köpeczi volt kartéziánus. Az első magyar nyelvű tudományos mű szerzője, Apáczai Csere János[47] szintén Descartes követője volt. Az 1650-es években Utrechtben megjelent *Encyclopaediá*jában részletesen ismertette a kartéziánus elképzeléseket az üstökösök tulajdonságairól és keletkezéséről:

> XXVI. 1. A mü egünkből kitűnő (enyésző) állatok üstökös csillagoknak neveztetnek. 2. Ezeknek a mü egünkben feltetszéseket és kitűnéseket lássuk meg először, osztán ábrázatjokot. 3. Az első így lesz: Midőn valamely magán világoskodó csillagnak örvénye a körülötte valóktól elnyalattatott és az ő keménysége nagyobb, mint az égi golyóbiskáké, kik a mü egünknek közepitől elégséges távul vagynak, és mindnyájan egyenlők, elsőben imide-amoda vitettethetik ugyan, úgy, hogy a Naphoz hol közelebb, hol távulabb járuljon azoknak az örvényeknek állapatjok szerént, amelyeknek szomszédságokból kiment, mivel azokból sokképpen tartóztattathatik, avagy mozgattathatik, sőt az ő maga keménységéhez képest is, mely mennél nagyobb, annál inkább ellene áll, hogy valamely dolog őtöt abból az útjából, amelyre elindult, el ne térítse. 4. Mindazáltal nemigen nagy erővel mozgattathatik a szomszéd örvényektől, mivel ennek előtte ezek mellett nyugutt, és annak okáért nem is mehet a Nap örvénye mozgása ellenébe, hanem aszerént, holott elvégtére oly pontra kell érni, melyben az a vonás, kit ő az ő mozgásával csinál, megérjen egyet azok közül a kerületek közül, melyek szerént az égi dolgok a köllő-közép körül forognak, és midőn oda elérkezett, úgy igazgatja tovább az ő menését (mozgását), hogy hovatovább a köllő-középtől mindinkább-inkább eltávozzék, míg abból az örvényből másba költözik.[48]

A nehezen érthető szöveg valóban a kartéziánus üstökös-keletkezést írja le.[49] Nem ez azonban az üstökösök egyetlen említése az *Encyclopaediá*ban. Ahogy már Tóth

[45] Zsoldos Endre: „Starting the classification: new and old stars, and sometimes comets, too", *Journal for the History of Astronomy* 41, 2010, 108–109, Zsoldos: „Jacob Schnitzler…", 2017, 414.

[46] Köpeczi: i. m. B6ᵛ.

[47] Bán Imre: *Apáczai Csere János*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2003.

[48] Apáczai Csere János: *Magyar Encyclopaedia*, Bukarest, Kriterion, 1977, 195.

[49] Ld. Bán: i. m. 230; Heidarzadeh: i. m. 67–81.

Zsombor felhívta rá a figyelmet,[50] a kilencedik rész: „Az ekkédig megtörtént dolgokról" újra megemlíti őket a kora újkori *historiá*k szemléletének megfelelően. Például

> 16. Ovidius számkivetésben hal meg. Véres üstököscsillag támad.[51]
>
> 984. Egy üstököscsillag éhséget, döghalált és földingásokat jegyze.[52]
>
> 1433. Egy nagy üstököscsillag tetszik fel, melyet hat esztendeig tartó drágaság követ.[53]

Ezek nem mind tényleg létező üstökösök, mint ahogy Tóth Zsombor is említ egyéb, Apáczai által leírt nyilvánvaló képtelenségeket.[54] Az i. sz. 16-ban feltűnő üstökös lehet, hogy tényleg az volt, de nincs rá meggyőző bizonyíték,[55] 984-ből nincs adatunk üstökösre, míg egy valóban megjelent 1433-ban.[56]

A 17. század üstökösei közül az 1680-ban feltűnt üstökös (C/1680 V1)[57] játszotta a legjelentősebb szerepet. Mint Eric Forbes írta: „Az 1680-81. évi üstökös megjelenése előtt az üstökösök elmélete spekulatív és empirikus volt, szorosan kapcsolódva az asztrológiához és a babonasághoz. Csak utána vált tudományossá, megbízható csillagászati megfigyelések és szigorú matematikai bizonyítások alapján."[58] Newton ezen üstökös mozgását vizsgálta a *Principiá*ban,[59] és ez segítette az üstökösmozgás első elméletének megalkotásában. Ez az objektum szolgált kiindulópontul Pierre Bayle nagy hatású művéhez, melyet – többek között – az üstökösökhöz kapcsolódó babonák és tévhitek ellen írt.[60] Az üstökös Magyarországon is jól látható volt. A róla szóló műveket összegyűjtöttük, és néhány évvel ezelőtt kiadtuk,[61] úgyhogy ezeket most nem részletezem.

[50] Tóth Zsombor: „Laudatio matris, az anya dícsérete", in *Magyarul megszólaló tudomány*, szerk. Péntek János, Budapest, Lucidus Kiadó, 2004, 189–199.

[51] Apáczai: i. m. 367–368.

[52] Uo., 372.

[53] Uo., 374.

[54] Tóth: i. m. 189.

[55] Kronk: i. m. 516.

[56] C/1433 R1, Kronk: i. m. 267.

[57] Uo., 369–373.

[58] Eric G. Forbes: „The Comet of 1680–1681", in *Standing on the Shoulders of Giants. A Longer View of Newton and Halley*, ed. Norman J. W. Thrower, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1990, 312.

[59] Isaac Newton: *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, Londini, Jussu Societatis Regiae ac Typis Josephi Streater, 1687, 487–510.

[60] Pierre Bayle: *Pensées diverses, ecrites à un Docteur de Sorbonne, A l'occasion de la Cométe qui parut au mois de Decembre 1680*, A Rotterdam, Chez Reinier Leers, 1683.

[61] Farkas Gábor Farkas, Szebelédi Zsolt, Varga Bernadett, Zsoldos Endre (szerk.): *„Üstököst látni". Az 1680. évi üstökös művelődés- és tudománytörténeti emlékei*, Budapest, MTA KIK-Jaffa Kiadó, 2017.

A 18. század

A 18. században végérvényesen megváltozott az üstökösök természetéről alkotott vélemény. A század első felében még találkozunk ugyan arisztotelészi elképzelésekkel, de azután egyre ritkábban, és akkor is leginkább a csíziókban.

Eleinte nehéz volt változást észrevenni. A jezsuita oktatási intézményekben egyelőre ragaszkodtak az előző századi hagyományokhoz, bár ez már nem volt teljesen azonos a középkori örökséggel. Voltak olyan megfigyelések, melyeket nem lehetett figyelmen kívül hagyni. Ilyen volt például az ég változhatatlanságának és romolhatatlanságának tétele, mely az 1572 óta megfigyelt új csillagok miatt tarthatatlanná vált.

1753 előtt az oktatás főleg diktáláson alapult,[62] így kevés tankönyv jelent meg. Egy kivétel a Kassán kiadott *Systema mundi coelestis per quaesita et responsa in synopsi propositum*…,[63] melynek szerzője az osztrák származású Petrus Mayr (1688–1753).[64] Zemplén Jolán nem volt túl jó véleménnyel e könyvről:

> Ha csak néhány pontot nézünk meg, azonnal látjuk, hogy nem érdemes a tartalmára sok szót vesztegetni: Így például az isten által az angyalok segítségével készült, vízből való csillagokat az angyalok mozgatják. Egyébként pedig az arisztotelészi fizika, illetve asztronómia tételeivel találkozunk, jelezve, hogy úgy látszik a jezsuita főiskolákon nemcsak 1600–1689-ig állt meg az idő (a Pázmány és a Berzeviczy György fizikai előadásai között eltelt idő), de még 1726-ban is áll, sőt: peripatetikus fizika, babona és vallás ilyen keverékével a XVI. vagy XVII. században is alig találkoztunk.[65]

A könyv kétségtelenül nem tartozott az akkori modern fizika és csillagászat élvonalába, de Zemplén megállapítása mindenképpen finomításra szorul. Mint az előbb említettem, a több megfigyelt új csillag miatt az ég változhatatlanságának és romolhatatlanságának tétele egyszer s mindenkorra megdőlt, és ezzel Mayr is tisztában volt. Másrészt, a könyv erősen támaszkodik – helyenként szó szerint vesz át részleteket – a spanyol jezsuita Juan de Ulloa Rómában kiadott művére (ezt egyébként Mayr maga is említi a bevezetésben).[66] Így semmiképpen sem annyira egyedi, mint Zemplén állítja. Ugyanakkor valóban vannak benne meghökkentő és a 18. században igen idejétmúlt állítások. Például Mayr feltette a kérdést: laknak-e

[62] Mészáros István: *Az iskolaügy története Magyarországon 996-1777 között*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1981, 473.

[63] Petrus Mayr: *Systema mundi coelestis per quaesita et responsa in synopsi propositum*…, Cassoviae, Typ. Acad., 1726.

[64] Mészáros: *A felső-magyarországi*…, 2003, 181–182.

[65] Zemplén Jolán: *A magyarországi fizika története a XVIII. században*, Budapest, Akadémiai Kiadó 1964, 150.

[66] Juan de Ulloa: *Philosophiae naturalis disputationes quatuor*, Romae, Ex Officina Cajetani Zenobii Typographi et Scalptoris, 1712. Ulloa egyébként nem volt ismeretlen Nagyszombatban sem, egy művének csak nagyszombati kiadása van, ld. Gonzalo Díaz Díaz: *Hombres y Documentos de la Filosofía Española*, Volumen VII, S-Z, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Historia, 2003, 615–616.

a csillagokban angyalok, és a válasza igenlő.[67] Egy másik kérdés az, hogy miből vannak a csillagok. A válasz az, hogy vízből.[68] Arra a kérdésre pedig, hogy a bolygók romolhatók-e, az volt a válasza, hogy igen.[69]

Az üstökösöket is megemlítette Mayr. A kérdésre, hogy vannak-e üstökösök a firmamentumban, igenlő választ adott, és az 1572-ben, 1600-ban és 1604-ben megjelent új csillagokkal bizonyította állítását.[70] Fentebb már említettem, hogy még később is rendszeresen „új csillag"-nak tekintették az üstökösöket, így nem meglepő, hogy a nem csillagász Mayr szintén elkövette ezt a hibát. Szerinte ezek a csillagok kigőzölgéseiből keletkeztek[71] (Szentiványi is így gondolta, l. fent). Így feltűnésüknek természetes oka van.

A továbbiakban ezzel versengő elméleteket ismertetett és cáfolt meg. Van, ahol a cáfolat megfigyelésen alapul (természetesen nem az övén), van, ahol Istenhez fordul. Az első esetre példa az az elképzelés, hogy az üstökös (vagy új csillag) úgy jön létre, hogy kettő vagy több, önmagában láthatatlan csillag közel kerül egymáshoz, és együttes fényük eredményezi a jelenséget. Ezt Mayr azzal cáfolta, hogy az állócsillagok egymás közti távolságukat mindig megőrzik.[72]

A másik esetre példa pont Arisztotelész üstököskeletkezési elmélete, melyet Mayr Krisztusra hivatkozva cáfol:

> Arisztotelész azt tanítja, hogy az egek változhatatlanok, és nem lennének azok, ha a firmamentumban új csillagok keletkeznének. Ezzel ellentétben Krisztus Urunk ellentmond Arisztotelésznek, aki Mat. 24-ben[73] hangsúlyosan megerősíti: Ég és föld elmúlnak.[74]

Látható, hogy történt valami apró elmozdulás a merev arisztotelészi tanítástól. Ha mást nem is, de a megfigyeléseket Mayr elfogadta, így az ég romolhatatlanságának és változhatatlanságának tétele már a magyarországi jezsuitáknál is a múlté lett.

1753 két okból is jelentős év volt. Az egyik ok Mária Terézia 1753. évi rendelete,[75] mely tankönyvek kiadását írta elő a professzorok számára. A megjelenő

[67] Mayr: i. m. 14: „An Angeli degant in astris? R. degunt…" A forrás Ulloa: i. m. 419.

[68] Uo., 34: „Ex qua materia facta sint astra? R. ex aqua." Ld. Ulloa: i. m. 442–443.

[69] Uo., 63: „An Planetae sint corruptibiles? R. affirmative." Ld. Ulloa: i. m. 485–486.

[70] Uo., 120: „An dentur cometae etiam in firmamento? R. affirmative."

[71] Uo., 120: „Nascuntur ex siderum exhalationibus, fumis, & vaporibus. Unde sunt opus causarum naturalium." Ld. Ulloa: i. m. 509.

[72] Mayr: i. m. 121: „Quod duae, vel plures stellulae seorsim invisibiles in unum coeant, & sic novum sidus constituere videantur, sed contra: stellae fixae semper eandem inter se quoque distantiam servant."

[73] Mt 24, 35: „Ég és föld elmúlnak…"

[74] Mayr: i. m. 121: „Aristoteles docet, coelos incorruptibiles; non autem forent incorruptibiles, si novae stellae, in firmamanto generarentur. Sed contra: opponitur Aristoteli Christus Dominus, qui Mat. 24. expresse affifirmat: *Coelum, & terra transibunt*."

[75] Pöck, Thomas Ignaz: *Supplementum Codicis Austriaci*, Fünfter Theil, Wien, gedruckt bey Johann Thomas Edlen von Trattnern, Kaiserl. Königl. Hofbuchdruckern und Buchhändlern, 1777, 672.

fizikakönyvek sokkal magasabb színvonalat képviseltek, mint például Mayr írása.[76] Zemplén Jolán részletesen elemezte ezek tartalmát, de csak a fizika szemszögéből (a csillagászatból amúgy is csak a kopernikánizmus érdekelte).[77] Megállapította, hogy „semmiesetre sem érdemes velük külön-külön foglalkozni, mert mind formailag, szerkezet, beosztás szempontjából, mind tartalmilag, azaz az azonos fejezetcímek mögötti mondanivalót tekintve, majdnem teljes az egyezés."[78] Ez nagyjából az üstökösökkel kapcsolatos nézeteikre is igaz. Bár e könyvek az 1753-as határ után jelentek meg, az előzőekkel való kontraszt miatt érdemes röviden ismertetni, mit írtak az üstökösökről. A szóban forgó szerzők Jaszlinszky András,[79] Reviczky Antal[80] és Klaus Mihály.[81] A hasonlóság az üstökösök területén is fennáll, így részletesebben csak Jaszlinszky nézeteit fogom említeni. A szokásoknak megfelelően a csillagászat a speciális (partikuláris) fizikához tartozik. Itt rendszerint nem a bolygók után (mint ahogy várnánk), hanem az új csillagokhoz kapcsolódóan szerepelnek.

Jaszlinszky meghatározása szerint az üstökösök olyan új csillagok, melyeknek van saját mozgásuk, fényükkel a bolygókat utánozzák (azaz a Nap fényét verik vissza), csóvával vagy farokkal rendelkeznek, és csak egy bizonyos ideig látszanak az égen.[82] Egy-két üstökös megfigyeléseit említve leírta tulajdonságaikat: csóváikat, mozgásukat. Ez utóbbival kapcsolatban idézte a Cassini által bevezetett, és ebben az időben még emlegetett, de azóta feledésbe merült üstökösök számára kitalált „zodiákust". Mivel a bolygók (nagyjából) az ekliptika síkjában (amelyre az állatövi jegyeket képzelték) mozognak, Cassini célja egy hasonló sáv definiálása volt. Igaz, azt már ő is elismerte, hogy nem mindegyik üstökös mozgott e sávon belül, de még így is hasznosnak találta. Egy memoritert is megadott, melyet mindhárom magyarországi szerző idézett:

Antinous, Pegasusque, Andromeda, Taurus, Orion,
Procyon, atque Hydrus, Centaurus, Scorpius, Arcus.[83]

[76] Zemplén: *A magyarországi…*, 1964, 139, Mészáros: *Az iskolaügy…*, 1981, 475.

[77] Zemplén: *A magyarországi…*, 1964, 221–240.

[78] Uo., 224.

[79] Mészáros: *A felső-magyarországi…*, 2003, 133–135.

[80] Uo., 221–223.

[81] Kenyeres Ágnes (főszerk.): *Magyar Életrajzi Lexikon*, Első kötet A-K, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1967, 933–934.

[82] Andreas Jaszlinszky: *Institutionum Physicae Pars Altera, seu Physica Particularis*, Tyrnaviae, Typis Academicis Societatis Jesu, 1756, 73.

[83] J. D. Cassini: *Abrégé des observations & des réflexions sur la comète qui a paru au mois de décembre 1680, & aux mois de janvier, février & mars de cette anneé 1681*, A Paris, Chez Estienne Michallet, 1681, 21: „Les constellations principales qui se recontrent dans ce Zodiaque des Cometes, sont comprises en ces deux vers: *Antinous, Pegasusque, Andromeda, Taurus, Orion, // Procyon, atque Hydrus, Centaurus, Scorpius, Arcus*. Quoy qu'il y ait eu des Cometes qui ne se peuvent reduire à cette route, il n'est oas inutile de determiner celle-cy, par laquelle nous en avons veu marcher un si grand nombre; certe determination n'estant pas sans untitlité; comme in paroist par la prediction heureuse que j'ay pû faire de son chemin aprés la premiere observation; ce qui m'auroit esté impossibilie, si je n'avois auparavant determiné ce nouveau Zodiaque."

Az üstökösök keletkezésével kapcsolatban több elméletet is megemlített Jaszlinszky. Ezek a következők: (1) a hagyományos arisztotelészi elképzelés, (2) Hevelius véleménye, mely szerint a bolygók kipárolgásait világítja meg a Nap, (3) a Galileinek tulajdonított állítás, hogy az üstökösök a Nap kigőzölgései, és (4) az Anaxagorasz és Démokritosz nevéhez fűződő magyarázat, mely szerint több, egyenként nem látható kis csillag összeállásából erednek az üstökösök. Ezeket rendre cáfolta is Jaszlinszky, ő egy ötödik elképzelést fogadott el: a modern filozófusok véleménye szerint Püthagoraszt, Apollonius Mindiust és Senecát követte, akik azt vallották, hogy az üstökösök égitestek.[84] Végül összefoglalta, hogy az „üstökösök valószínűleg a világgal egyidős bolygócsillagok, a pályájukon bizonyos állandó periódussal visszatérők."[85]

Ha már szóba hozta a periódust, megemlíti a később Halleyről elnevezett üstököst is:

> Halley kétségek nélkül állítja, hogy az Appian által 1531-ben megfigyelt üstökös azonos azzal, amit 1607-ben Kepler és Longomontanus leírt, és amit ő maga látott visszatérni 1682-ben. […] Ugyanez a szerző az 1456. évi üstököst a nevezettektől nem eltérőnek gyanítja, és nem fél bátran megjósolni ennek visszatérését 1758-ban. Ha ez bekövetkezik, véleményének nagyon megnő a súlya.[86]

Reviczky és Klaus könyveinek üstökösökről szóló részei közelebb állnak egymáshoz, mint Jaszlinszky e tárgyú megnyilvánulásaihoz.

Klaus úgy definiálta az üstökösöket mint olyan objektumokat, melyek annyiban különböznek az ideiglenes (új) csillagoktól, hogy a kelésen és nyugváson kívül egyik csillagtól a másikig mozognak[87] (mint a bolygók). Reviczky kicsit más szórenddel és szavakkal, hasonló, de kissé bővebb definíciót adott.[88] A Cassini-féle üstökös-zodiákust mindketten említették, de például Halley leendő üstökösét csak Klaus hozta szóba, azonban a visszatérésre vonatkozó jóslatot már ő sem említette. A három szerző között teljes az egyetértés abban, hogy az üstökösök valóban a világgal egyidős égitestek.

[84] Jaszlinszky: i. m. 75–77.

[85] Uo., 77.

[86] Uo.,77: „Testatur enim Hallejus a se minime dubitari cometam anni 1531 ab Appiano observatum eundem fuisse cum illo, qui anno 1607 descriptus est a Keplero, & Longomontano, quemque ipse reversum viderat anno 1682. […] Idem author cometam anni 1456 diversum a nominatis non fuisse suspicatur, & inde ejus reditum fidenter praedicere non veretur in annum 1758. Quod si evenerit, pondus huic sententiae maximum accederet."

[87] Michael Klaus: *Natvralis Philosophiae, sev Physicae Tractatio Altera, complexa specialem de corporibvs doctrinam*, Viennae, Typis Joannis Thomae Trattner, 1756, 103: „Inter temporarias stellas cometas numerari diximus, qui a stellis novis in eo praecipue differunt, quod praeter motu ab ortu in occasum, motu gaudeant ab una stella fixa ad aliam."

[88] Antonius Reviczky: *Elementa Philosophiae Naturalis Pars Altera, seu Physica Particularis*, Tyrnaviae, Typis Academicis Societatis Jesu, 1758, 49–50: „Cometarum nomine corpora quaedam lucida astri instar in coelis repente apparentia, & iterum disparentia veniunt; haec stellis novis praecipue in hoc differunt, quod praeter motum ab ortu in occasum proprio, etiam ab una stella fixa ad aliam praeditae sint…"

Még egy érdekes kérdést érdemes felvetni. Tabitta Van Nouhuys az 1577. és 1618. évi üstökösök kapcsán megemlítette, hogy milyen mértékben változott meg az antik szerzőkhöz való hozzáállás Newton után.[89] Míg előtte Arisztotelész, Seneca és a többiek mintegy kollégaként szerepeltek, akiknek a véleményét figyelembe kellett venni még akkor is, ha esetleg megcáfolták őket, utána ez fokozatosan megszűnt. Ennek egyik, valószínűleg fő oka az volt, hogy a fentmaradt antik forrásokban megfigyelések nem szerepeltek,[90] vagy ha igen, akkor nem érték el a kívánt pontosságot.

Mindhárom szerzőnél megvizsgáltam, hogy kikre hivatkoztak. Jaszlinszky és Reviczky sok nevet említett (25 és 22), míg Klaus jóval kevesebbet (13). Érdekes képet mutat az ókori és kortárs[91] szerzők aránya. Jaszlinszkynél az ókori auktorok aránya 36% szemben a kortársak 24%-ával. Átmenetet képez Reviczky, akinél ezek a számok 27% és 32%. Klaus pedig kétségtelenül már nem érdeklődött nagyon az ókori vélemények iránt, ő csak 8%-ban említette őket (ez egy hivatkozást jelent Senecára), míg a kortársak 46%-ban említettek (a kimaradók főleg a 16–17. századi csillagászok: Tycho, Kepler, Galilei stb.).

A másik ok, ami miatt 1753 jelentős, a nagyszombati csillagda alapítása. Az igazgatónak kinevezett Weiss Ferencet (1717–1785) tekinthetjük az első modern értelemben vett professzionális csillagásznak hazánkban. Ő és segítőinek munkája viszont már túlmutat e cikk keretein.

Bibliográfia

Apáczai Csere János 1977, *Magyar Encyclopaedia*, Bukarest, Kriterion.

Bán Imre 2003, *Apáczai Csere János*, Budapest, Akadémiai Kiadó.

Barker, Peter 1993, „The Optical Theory of Comets from Apian to Kepler", *Physis* 30, 1–25.

Bayle, Pierre 1683, *Pensées diverses, ecrites à un Docteur de Sorbonne, A l'occasion de la Cométe qui parut au mois de Decembre 1680*, A Rotterdam, Chez Reinier Leers.

Cassini, G. D. 1665, *Theoriae motvs cometae anni MDCLXIV*, Romae, ex typographia Fabii de Falco.

Cassini, J. D. 1681, *Abrégé des observations & des réflexions sur la comète qui a paru au mois de décembre 1680, & aux mois de janvier, février & mars de cette anneé 1681*, A Paris, Chez Estienne Michallet.

Claudianus, Claudius 1988, „A gót háború", in *Claudius Claudianus versei*, ford. Mezei Balázs, Budapest, Európa, pp. 111–135.

[89] Tabitta Van Nouhuys: *The Age of Two-Faced Janus. The Comets of 1577 and 1618 and the Decline of the Aristotelian World View in the Netherlands*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 1998, 20–25.

[90] A megfigyelések szerepéről a változócsillagok („új csillagok") kapcsán l. Zsoldos Endre: „From mythology to astronomy: Lists and catalogues of variable stars", *Journal for the History of Astronomy* 51, 2020, 225–244.

[91] Kortársnak azt tekintettem, aki a 18. században még élt.

Claudianus, Claudius 1998, „De bello gothico", in *Claudian Volume II*, transl. Maurice Platnauer, Cambridge, MA-London, Harvard University Press, pp. 124–173.
Csaba György Gábor 1998, *Szentiványi Márton csillagászati nézetei a „Miscellanea"-ban*, ford. Csaba György Gábor, Budapest, Magyar Csillagászati Egyesület.
Danforth, Samuel 1665, *An Astronomical Description of the Late Comet or Blazing Star*, Cambridge, MA, Printed by Samuel Green.
Descartes, René 1644, *Principia philosophiae*, Amstelodami, Apud Ludovicum Elsevirium.
Díaz Díaz, Gonzalo 2003, *Hombres y Documentos de la Filosofía Española*, Volumen VII, S-Z, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Historia.
Elphinstone, George 1601, *Propositiones ex Vniversa Philosophia… specimen laboris, et profectis editurus, defendendas proponit Thomas Balasfy Claudiopolitanis Ungarus. Praeside R. P. Georgio Elfinstonio…*, Viennae Austriae, Ex Officina Typographica Francisci Kolbij, in Bursae Agni.
Farkas Gábor Farkas, Szebelédi Zsolt, Varga Bernadett, Zsoldos Endre (szerk.) 2017, *„Üstököst látni". Az 1680. évi üstökös művelődés- és tudománytörténeti emlékei*, Budapest, MTA KIK-Jaffa Kiadó.
Forbes, Eric G. 1990, „The Comet of 1680–1681", in *Standing on the Shoulders of Giants. A Longer View of Newton and Halley*, ed. Norman J. W. Thrower, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, pp. 312–323.
Heidarzadeh, Tofigh 2008, *A History of Physical Theories of Comets, from Aristotle to Whipple*, Berlin, Springer.
Hevelius, Johannes 1668 *Cometographia, Totam Naturam Cometarum*, Gedani, Auctoris Typis, & Sumptibus, Imprimebat Simon Reiniger.
Hološová, Alžbeta 2014, „The Rectors 1635–1777, 1992–2012", in *The History of Trnava University 1635–1777 1992–2012*, ed. Jozef Šimončič and Alžbeta Hološová, Trnava, Typi Universitatis Trnaviensis, pp. 183–214.
Ivul, Gabriel 1661, *Philosophia Novella*, Cassoviae, Typis Marci Severini.
Jaszlinszky, Andreas 1756, *Institutionum Physicae Pars Altera, seu Physica Particularis*, Tyrnaviae, Typis Academicis Societatis Jesu.
Jorink, Eric 2010, *Reading the Book of Nature in the Dutch Golden Age, 1575–1715*, Leiden-Boston, Brill.
Kelecsényi Ákos 1944–1946, „Adalékok a nagyszombati egyetem barokk szellemiségéhez (1635-1665). Tézis-könyvek, promóciós kiadványok", *Regnum* 6, 211–226.
Kenyeres Ágnes (főszerk.) 1967, *Magyar Életrajzi Lexikon*, Első kötet A-K, Budapest, Akadémiai Kiadó.
Kiss Farkas Gábor 2005, „Johann Misch Astrophilus Nagyszombatban", *Magyar Könyvszemle* 121, 140–166.
Klaus, Michael 1756, *Natvralis Philosophiae, sev Physicae Tractatio Altera, complexa specialem de corporibvs doctrinam*, Viennae, Typis Joannis Thomae Trattner.

Komáromi Csipkés György 1665, *Az iudiciaria astrologiarol és üstökös csillagokrol valo jvdicivm*, Debreczenben, Nyomt. Karanci György.
Köpeczi János [Johannes] 1666, *Dispvtatio Philosophica De Cometis*, Lugduni Batavorum: Apud Viduam & Haeredes Johannis Elsevirii, Academ. Typograph.
Kronk, Gary W. 1999, *Cometography. A Catalog of Comets. Volume 1: Ancient–1799*, Cambridge: Cambridge University Press.
Mayr, Petrus 1726, *Systema mundi coelestis per quaesita et responsa in synopsi propositum…*, Cassoviae: Typ. Acad.
Mészáros András 2003, *A felső-magyarországi iskolai filozófia lexikona*, Pozsony, Kalligram.
Mészáros István 1981, *Az iskolaügy története Magyarországon 996–1777 között*, Budapest, Akadémiai Kiadó.
Newton, Isaac 1687, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, Londini: Jussu Societatis Regiae ac Typis Josephi Streater.
Palkovich Márton 1638, *Nicolai Szekhelyi, AA. et Philosophiae Baccalavrei. Exercitatio philosophica… Praeside R. P. Martino Palkovich Societatis Jesu*,…, Posonii, Streater.
Pöck, Thomas Ignaz 1777, *Supplementum Codicis Austriaci*, Fünfter Theil, Wien, gedruckt bey Johann Thomas Edlen von Trattnern, Kaiserl. Königl. Hofbuchdruckern und Buchhändlern.
Reviczky, Antonius 1758, *Elementa Philosophiae Naturalis Pars Altera, seu Physica Particularis*, Tyrnaviae, Typis Academicis Societatis Jesu.
Schmaltz, Tad M. 2016, *Early Modern Cartesianisms. Dutch and French Constructions*, Oxford, Oxford University Press.
Szarka Gáspár [Caspar] 1671, *Assertiones ex Vniversa Philosophia,… Publicè propugnabit… Sigismundus Korontaly, de Vicap,… Praeside R. P. Casparo Szarka*, Tyrnaviae: Typis Academicis, exprimebat Matthaeus Byller.
Szentiványi Márton 1689, *Curiosiora et Selectiora Variarum Scientiarum Miscellanea*, Tyrnaviae, Typis Academicis, pp. 277–319.
Szentpétery Imre 1935, *A bölcsészettudományi kar története: 1635–1935*, Budapest, Pázmány Péter-Tudományegyetem.
Tóth Zsombor 2004, „Laudatio matris, az anya dícsérete", in *Magyarul megszólaló tudomány*, szerk. Péntek János, Budapest, Lucidus Kiadó, pp. 189–199.
Ulloa, Juan de 1712, *Philosophiae naturalis disputationes quatuor*, Romae, Ex Officina Cajetani Zenobii Typographi.
Van Nouhuys, Tabitta 1998, *The Age of Two-Faced Janus. The Comets of 1577 and 1618 and the Decline of the Aristotelian World View in the Netherlands*, Leiden-Boston-Köln, Brill.
Zemplén Jolán, M. 1961, *A magyarországi fizika története 1711-ig*, Budapest: Akadémiai Kiadó.
Zemplén Jolán, M. 1964, *A magyarországi fizika története a XVIII. században*, Budapest, Akadémiai Kiadó.
Zoványi Jenő 1936, „A főiskolai disputatiók és szerzőik, *Protestáns Szemle* 45, 12–16.
Zsoldos Endre 2010b, „Starting the classification: new and old stars, and sometimes comets, too", *Journal for the History of Astronomy* 41, 105–116.

Zsoldos Endre 2017, „Jacob Schnitzler és az üstökösök", in *„Üstököst látni." Az 1680. évi üstökös művelődés- és tudománytörténeti emlékei*, szerk. Farkas Gábor Farkas, Szebelédi Zsolt, Varga Bernadett és Zsoldos Endre, Budapest, MTA KIK-Jaffa Kiadó, pp. 406–417.
Zsoldos Endre 2020, „From mythology to astronomy: Lists and catalogues of variable stars", *Journal for the History of Astronomy* 51, 225–244.
Zsoldos Endre és Blaga, Cristina 2006, „Jacob Schnitzler Wittenbergben", *Magyar Könyvszemle* 122, 16–31.

Rezümé

Az első értékelhető üstökösemlítések Magyarországról Mátyás király idejéből származnak. Marcin Bylica és Temesvári Pelbárt a kor ismereteinek megfelelő leírást adott, főleg az asztrológiai jelentésre koncentrálva. A 16. században is ez volt az érdeklődés központjában. Megjelenésüktől általában bajok bekövetkeztét várták, de előfordult, hogy egy üstökös vagy egy új csillag megjelenését pozitív eseményekhez kapcsolták. (I. rész) És kevesen ugyan, de voltak olyanok is – Dudith András és Komáromi Csipkés György –, akik elutasították azt az elképzelést, hogy egy égi jelenségnek hatása lehet az emberek életére. Lényeges változás csak a 18. század közepén történt, amikor megjelentek a kor színvonalán álló tankönyvek Nagyszombatban. (II. rész)

Kulcsszavak: csillagászattörténet, üstökösök, üstökösök megfigyelése, kalendáriumok, Magyarország

Abstract

On Comets over Hungary before the Foundation of the University Observatory at Nagyszombat

The first appreciable mention of comets in Hungary comes from the time of King Matthias I. Marcin Bylica and Pelbartus de Temesvár described them in a way which reflected contemporary knowledge, but both concentrated on astrological aspects. This was the main interest in the 16th century, too. Usually something umpleasant was expected, though there were occasions when the appearance of a comet or a new star was interpreted in connection some favourable event. (Part I) And there were a few writers, András Dudith and György Komáromi Csipkés among them, who rejected the idea that comets may affect human life. It was only in the mid-18th century that a significant change took place, when the first state-of-the-art textbooks were published in Nagyszombat. (Part II)

Keywords: History of astronomy, comets, observations of comets, calendars, Hungary

MŰHELY

FRAZER-IMREGH MONIKA (FORD.)

Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim: *A szertartásos mágiáról, a vallásról és a babonáról (Titkos bölcsesség III. könyv, 4–9. fejezet)*[1]

Titkos bölcsesség
III. könyv, 4. fejezet
A szertartásos mágia két támasza, a vallás és a babona

Két dolog irányítja a szertartásos mágia minden műveletét, tudniillik a vallás és a babona. A vallás az isteni dolgokon való folytonos szemlélődés, és jámbor tettek révén az Istenhez és az isteni erőkhöz való kötődés, ami által tiszteletteljes szolgálattal számukra méltó tiszteletet mutatunk, és elvégezzük a kultusz megszentelését, és megfelelő módon gyakoroljuk az isteni kultusz szertartásait. Úgyhogy a vallás a külső szentségek és szertartások egyfajta tudománya, aminek révén a belső és szellemi dolgokról mintegy valamiféle jelek által értesülünk. A vallás természettől fogva annyira el van bennünk ültetve, hogy inkább ez különböztet meg minket a többi élőlénytől, mint a gondolkodás.[2]

Tehát amint fentebb mondtam, akik ezt elhanyagolva pusztán a természeti erőkben bíznak, azok gyakran a gonosz démonok prédájául esnek.[3] Ezért akik vallásos és szent nevelésben részesültek, sem fát, sem szőlőt nem ültetnek, sem egyéb bármily kis munkába nem fognak az Istenhez intézett fohász nélkül, ahogy a kolosszéiekhez írt levelében int a pogányok doktora, amikor ezt mondja: „Bármit tesztek

[1] A fordítás az alábbi kiadás alapján készült: Vittoria PERRONE COMPAGNI (ed.): H. C. Agrippa von Nettesheim: *De occulta philosophia,* Leiden – New York – Köln, Brill, 1992, 409–423. További részletek: FRAZER-IMREGH M. (ford.), „H. C. Agrippa von Nettesheim De occulta philosophiája eddigi magyar fordításainak értékelése és rövid kutatástörténet – Titkos bölcsesség – A világlélek szerepe (részletek a II. könyvből)", *Magyar Filozófiai Szemle,* LXVIII. évf., 2024/3, kiadás alatt. Uő: „Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim: Titkos bölcsesség, részletek a II. könyvből", *Új Forrás,* XXXI. évf., 2024/9, 9–13. Uő: „H. C. Agrippa von Nettesheim: Titkos bölcsesség, III. Ajánlás, 1–3. fej.", *Orpheus Noster,* XVI. évf., 2024/2, 107–115. Uő: „H. C. Agrippa von Nettesheim az emberi lélekről és az ember méltóságáról. Titkos bölcselet, III. könyv, 37–40. fej.", *Orpheus Noster,* XVI. évf., 2024/4, 93–99. Uő: „H. C. Agrippa von Nettesheim: Titkos bölcsesség, II. könyv, 31–32. fej.", *Orpheus Noster,* XVII. évf., 2025/1, 83–87.

[2] Lactantius: *Isteni tanítások,* VII. 9. 10. Marsilio Ficino: *De christiana religione,* 4. Uő: *Theologia platonica,* XIV. 9.

[3] Iamblichos: *De mysteriis Aegyptiorum,* III. 13, 129–130. Agrippa latinul olvasta itt: Marsilio Ficino: *Opera omnia*, Basileae, Heinrich Peter, 1576, 1886. Ficino: *Három könyv az életről,* III. 22.

szóval vagy cselekedettel, mindent az úr Jézus Krisztus nevében tegyétek, hálát adva neki és az Atyaistennek őáltala".[4] Tehát vallásos erőket hozzáadni az orvosi és matematikai erőkhöz annyira távol esik a bűntől, hogy éppen nem hozzáadni lenne elvetemült gaztett, ezért így szól a *Szenátorok könyvé*ben Henina rabbi: „Aki a teremtményekből valamit hálaáldás nélkül használ fel, arról az a vélemény, hogy azt mintegy Istentől és az egyháztól ellopva vagy elrabolva bitorolta el."[5] Az ilyenről azt írja Salamon: „Aki valamit elrabol az atyjától vagy az anyjától, az a felforgatóval egyenlő";[6] az atya ugyanis Isten, az anya pedig az egyház, ahogy írva van: „Vajon nem a te atyád az, akié vagy?"[7] és másutt: „Hallgasd meg, fiú, az atyád tanítását, és ne hagyj fel anyád törvényével".[8] Semmi más nem búsítja jobban Istent, mint ha elhanyagolják, mint ha megvetik; semmi más nincsen jobban a kedvére, mint ha tisztelik, mint ha imádják.[9]

Ezért nem engedte, hogy a teremtmények közül bármi kívül essen a valláson: minden Istent dicsőíti, minden hozzá könyörög. Ahogyan Proklos mondja, himnuszaikban együtt énekelnek rendjeihez a vezérek; azonban egyes dolgok természetes, mások érzékelhető, megint mások gondolkodó, újfent mások értelmi módon:[10] minden a maga módján ad hálát az Úrnak a *Három gyermek dala* szerint.[11]

A vallás rítusai és szertartásai pedig a korok és vidékek változatosságának megfelelően különböznek, és minden egyes vallásban van valami jó, ami magára a teremtő Istenre irányul. És jóllehet Isten egyedül a keresztény vallást helyesli, mindazáltal a többi, az ő tiszteletére alapított kultuszt sem veti el egészen; és ha nem is örök, de legalább időleges jutalommal nem hagyja őket díjazatlanul, vagy legalábbis kevésbé bünteti.[12]

A hitetleneket és teljességgel vallástalanokat azonban mint ellenségeit gyűlöli, villámaival lecsap rájuk és eltörli őket: nagyobb ugyanis az ő istentelenségük, mint azoké, akik hamis és téves vallást követnek. Lactantius a tanúnk rá, hogy egyetlen vallás sem annyira téves, hogy valami bölcsességet ne tartalmazna, amiért is kegyelmet nyerhetnek azok, akik az ember legfőbb szolgálatát, ha nem is végezték el valósággal, de legalább céljukként tűzték ki.[13] Az igaz valláshoz pedig nem juthat el magától az ember, hacsak nem Isten tanítja meg rá. Úgyhogy minden kultusz, amely idegen az igaz vallástól, babona, és minden tisztelet, amelyet valaki az igaz valláson kívül mutat be istentisztelet gyanánt, szintén babona. Hasonlóképpen az is, amelyet isteni kultuszként mutat be olyannak, akinek nem kellene, vagy úgy,

4 Kolosszéiekhez 3:17.
5 Talmud 4: *Synhedrin,* XI. 1–2.
6 Példabeszédek 28:24.
7 5Mózes 32:6.
8 Példabeszédek 1:8.
9 Ficino: *De christiana religione,* 4.
10 Proklos: *De arte hieratica.* Latinul: Ficino (1576): 1928.
11 Dániel 3:52–90.
12 Ficino: *De christiana religione,* 4.
13 Lactantius: *Isteni tanítások,* II. 3. 12.

ahogyan nem kellene.[14] Nagyon kell tehát vigyázni, nehogy esetleg a babona valamely helytelen kultuszával a hatalmas és mindenható Istenen és az alatta levő szent isteni lényeken sérelem essen; ez ugyanis gonosz dolog lenne, és méltatlan a filozófusok számára. Így hát a babonát, jóllehet idegen az igaz vallástól, nem nyilvánítják teljesen vagy egészében rossznak, mert megtűrik a nép körében, és a vallási vezetők is gyakorolják.

Főként azt nevezem babonának, ami hasonló a valláshoz, mivel utánoz valamit a vallásban levő csodákból, szentségekből, rítusokból, előírásokból és hasonlókból, s ezekből nem kis hatalmat szerez. Nagy erőt nyer az azt gyakorló hiszékenységéből is; elmondtam ugyanis az első könyvben, hogy mire képes a rendíthetetlen hiszékenység, és a nép körében is közismert. Tehát a babona hiszékenységet igényel, ahogyan a vallás hitet. Hiszen olyan erős lehet a rendíthetetlen hiszékenység, hogy csodákat tesz a hamis vélekedések és cselekvések révén. Bárki ugyanis, aki a saját vallásában akár hamis dolgokat is, de sziklaszilárdul igaznak hisz, szellemét éppen a hiszékenység útján felemeli, mígnem hasonlóvá válik azon szellemekhez, amelyek annak a vallásnak a vezetői és fejedelmei, és olyan dolgok történnek meg, amelyek ésszel vagy a természettel nem megmagyarázhatók.

A hiszékenységben való megingás és a bizalmatlanság minden erőfeszítést meggyengít, nemcsak a babonában, de az igaz vallásban is, és elerőtleníti annak hatását, még a leghatékonyabb próbálkozásokét is.[15] Hogy a babona miként utánozza a vallást, arra a következő példák szolgálhatnak számodra: tudniillik amikor kiátkozzák a férgeket és a sáskákat, hogy ne tegyék tönkre a termést; amikor megkeresztelik a harangokat, a képeket és sok hasonló dolgot.

Azonban mivel az ősi mágusok, és akik a régieknél azt a művészetet létrehozták, káldeusok, egyiptomiak, asszírok, perzsák és arabok voltak, akiknek az egész vallása helytelen volt és bálványimádás fertőzte, nagyon kell vigyáznunk, hogy ne engedjük, hogy az ő hibáik a mi katolikus vallásunk elveire rátelepedjenek. Ez ugyanis szentségtörés és átkoznivaló lenne, és én magam is szentségtörő lennék ebben a tudományban, ha titeket nem figyelmeztetnélek erre. Tehát valahányszor ilyesmit találtok írásaimban, tudnotok kell, hogy azt más szerzők műveiből mesélem el, és nem az igazság gyanánt adom át számotokra, hanem szemléltetés végett, mert hasonló az igazsághoz, és utánzás általi tanítás azokban a dolgokban, amelyek igazak. Az ő tévelygéseikből kell tehát kiszűrnünk az igazságot, mert bizony mély belátásra, jámbor hitre és nagy szorgalomra van szükségünk, meg olyan bölcsességre, mely minden rosszból képes kinyerni a jót, és képes minden helytelenséget a helyes használathoz módosítani azok számára, akiket irányít; miként erről Augustinus a kerékgyártó példázatát adja, akinek legalább annyira szüksége van a görbe és bonyolult eszközökre, mint az egyenesekre.[16]

[14] Aquinói: *Summa theologiae,* 2a 2ae, 92. 1.

[15] Johannes Trithemius: *Epistulae*, ad Joachimum Brandenburgensen. Coloniae, 1567, 114–115.

[16] Francesco Zorzi: *De harmonia mundi totius cantica tria*, Venetiis, 1525, II. 7. 24; ff. 329v–330r. Augustinus: *De genesi contra Manicheos,* I. 16. 186.

5. fejezet. A vallás három vezérelvéről, amelyek minket az igazság ösvényére vezetnek

A vallásnak három vezérelve van, amelyek minket az igazság útjára vezetnek, és amelyek az egész vallást kormányozzák; minden bennük áll: tudniillik a szeretet, a remény és a hit. A szeretet ugyanis, a lélek hordozója, minden dolog között a legkiválóbb, fölülről, az értelmi dolgoktól a földi világba leszállva értelmünket az isteni szépség felé tereli és fordítja,[17] minket is minden cselekvésünkben megőriz, és kívánságainkat teljesíti, könyörgéseinknek erőt adva: ahogyan Homérosnál olvassuk, hogy Apollón Chrysést meghallgatta, amikor hozzá könyörgött, mert nagyon kedves volt számára.[18] Mária Magdalénáról pedig ez olvasható az evangéliumokban: „Sok vétke megbocsátást nyer, mert nagyon szeretett".[19]

A remény viszont folyton azon csüggve, amire irányul, amikor kétségtelenné és rendíthetetlenné válik, táplálja és tökéletesíti a lelket, mindent egyenként a jóba helyezve. A hit pedig a legmagasabb erény, ha nem az emberi előkészületekre, hanem egészében az isteni kinyilatkoztatásra támaszkodik, s az egészen keresztül jár be mindent.[20] Mert amikor felülről, az első fényből leszáll, és hozzá közelebb kerül, sokkal nemesebb és kiválóbb, mint a tudomány, a művészetek és a hiszékenység, amelyek a földi dolgokból az első fénytől származva visszatükröződéssel jutnak értelmünkbe.[21] Végül a hit révén válik az ember olyan valamivé, ami egyenlő az égiekkel, és tőle rendelkezik ugyanolyan hatalommal.[22] Ezért mondja Proklos: „Ahogy az a hit, amely hiszékenység, a tudományhoz tartozik, úgy az a hit, amely az igazi hit, a szubsztanciákon túl felette áll minden tudásnak és értelemnek, és minket közvetlenül Istennel köt össze".[23] A hit ugyanis minden csoda gyökere, pusztán általa (ahogy a platonikusok tanúsítják) eljutunk Istenhez, és isteni védelmet és erőt nyerünk. Eszerint olvassuk, hogy Dániel megmenekült az oroszlánok karmai közül, mert hitt az ő Istenében.[24] Krisztus is azt mondta a vérfolyásos nőnek: „A te hited mentett meg téged";[25] azoknak meg, akik a szemük világát kérték tőle, így kérdezett rá a hitükre: „Hiszitek-e, hogy visszaadhatom a szemetek világát?"[26]

Homérosnál Pallas ezekkel a szavakkal vigasztalja Achilleust: „Jöttem, hogy szűnjék haragod, ha hiszel a szavamnak".[27] Ezért írta a költő Linos, hogy el kell hin-

[17] Proklos: *Commentaria in I Platonis Alcibiadem*. Latinul: Ficino (1576): 1910.

[18] Johann Reuchlin: *De verbo mirifico*, Basileae,1494, II. cr3. 1; b3v. Homéros: *Ilias,* I. 380–381.

[19] Lukács 7:47.

[20] Reuchlin (1494): III. f1r. Agrippa: *De triplici ratione cognoscendi Deum*, III, 5, in Paola Zambelli (ed.): *Testi umanistici sull' ermetismo*, ed. Eugenio Garin et al., Roma, Bocca, 1955.

[21] Alverniates: *De fide,* 1. 6E.

[22] Reuchlin (1494): I. b2v–b3r.

[23] Pico: *Conclusiones,* „Proclus", 44. Proklos: *In Platonis theologiam libri sex,* I. 25.

[24] Dániel 6:17–24. Reuchlin (1494): I. c1v.

[25] Máté 9:22. Márk 5:34. Lukács 8:48. Zorzi (1525): III. 1. 5.; f. 6r.

[26] Máté 9:28.

[27] Homéros: *Ilias,* I. 207. Devecseri Gábor fordítását dolgoztam át.

ni mindent, mert Isten számára minden könnyű: számára nincsen lehetetlen, ezért semmi sem hihetetlen.[28] Ha tehát hiszünk mindabban, ami a vallásra vonatkozik, szert teszünk azok erejére. Amikor viszont hiányzik a hitünk, semmi csodálatra méltót nem fogunk elérni, hanem a büntetést érdemeljük ki. Ahogy erről Lukácsnál olvassuk a példázatot, a következő szavakkal: „Tehát a körülöttük álló zsidó ördögűzők közül néhányan megpróbálták Jézus nevével kiszólítani a gonosz szellemeket azokból, akikben voltak, így szólván: »Kényszerítelek benneteket Jézussal, akit Pál hirdet.« Erre válaszul a gonosz szellem azt felelte: »Jézust ismerem, és Pálról is tudom, hogy ki, de ti kik vagytok?« És rájuk rontott az az ember, akiben a gonosz démon volt, fölébe kerekedett mindkettőjüknek, és úgy elbánt velük, hogy mezítelenül és sebesülésekkel menekültek el abból a házból."[29]

6. fejezet. Hogyan emelkedik fel a lélek az isteni természethez, és válik csodatevővé

Következésképp tiszta és isteni értelmünk vallásos szeretetben égve, a reménytől ékesen, a hittől vezetve, az emberi lélek tetőpontján és csúcsán magához vonzza az igazságot, és minden halandó és halhatatlan dolog állapotát, elveit, okait, tudományát mintegy az örökkévalóság tükrében szemlélve hirtelen megérti. Innen ered, hogy mi, akik a természetben lettünk megalkotva, megismerhetjük a természetfeletti dolgokat, és megértünk bármely földi dolgot, sőt nemcsak azt, ami van és ami volt, hanem az eljövendőket is, a távoli jövőről pedig folyton jóslatokat kapunk.[30]

Azonkívül az efféle értelem nemcsak a tudományokban, a művészetekben és a jóslatokban vallhat a magáénak isteni képességet, hanem bármely dolog paranccsal való átalakításában is csodálatos képességre tesz szert.[31] Innen ered, hogy a természetben megalkotott dolgokat illetően olykor a természeten túlmutató módon képesek vagyunk uralni igen csodálatos, hirtelen és oly nehezen végrehajtható műveleteket,[32] amelyeknek a holt lelkek engedelmeskednek, a csillagok összezavarodnak, az elemek szolgálnak.[33]

Így az Isten iránt alázatos és e teológiai erényektől emelkedett emberek parancsolnak az elemeknek, előzik a felhőket, szeleket szítanak, esőket csikarnak ki a felhőkből, betegeket gyógyítanak, halottakat támasztanak fel. Hogy mindez megtörtént a különböző pogány népeknél, arról regélnek a költők, beszámolnak a történetírók. És hogy ez lehetséges, azt megerősíti minden kitűnő filozófus és velük

[28] Linos: *Fragmenta*, 2.
[29] Apostolok cselekedetei 19:13–16. Az egész bekezdéshez lásd Reuchlin (1494): I. civ; III. g8r.
[30] Reuchlin (1494): I. b2v, b4r; II. c2r.
[31] Ficino: *Theologia platonica*, XIII. 4.
[32] Reuchlin (1494): I. b4r.
[33] Apuleius: *Az aranyszamár*, III. 15. 6–7. Reuchlin (1494): II. c2v.

együtt a teológusok;[34] a leghathatósabban pedig a próféták, az apostolok és a többi Istent szolgáló férfi tette ezt nyilvánvalóvá.

Tudni kell tehát, hogy miként az első ok befolyása révén gyakran bizonyos dolgok a köztes okok közreműködése nélkül is megtörténhetnek, úgy pusztán a vallás munkája révén is egyes dolgok létrejöhetnek a természeti dolgok és az égi erők alkalmazása nélkül. Azonban senki sem képes pusztán a vallás révén bármit is végrehajtani, hacsak teljesen értelmivé[35] nem válik. Aki viszont egyéb erők társítása nélkül, egyedül a vallás révén működik, ha sokáig végzi e munkálkodását, beolvad az isteni erőbe, és nem tud sokáig élni. Aki pedig a megtisztulást mellőzve közelít ehhez, kihívja maga ellen a törvényt, a gonosz szellemek kezére jut, és azok martaléka lesz.[36]

7. fejezet. Az igazi mágus számára szükséges az istenismeret. Hogyan vélekedtek Istenről a régi mágusok és filozófusok?

Minthogy minden dolog léte és működése a hatalmas Istentől, mindenek teremtőjétől függ, ezért a többi isteni létezőnek, akiknek az alkotás és teremtés képessége is megadatott, ugyan nem elsődlegesen, hanem mintegy eszköz gyanánt az első teremtő erejében (ugyanis minden dolog eredete az első ok; ami pedig a másodlagos okokból jön létre, az inkább az elsődleges okból keletkezik, amely a másodlagos okoknak is a létrehozója; ezért ezeket másodlagos isteneknek nevezzük), így tehát szükséges, hogy minden mágus Istent, mindennek az alkotóját, az első okot és a többi istent vagy isteni létezőt, akiket másodlagos okoknak mondunk, megismerjen, és hogy tisztában legyen azzal, hogy mindegyiket a saját minőségének megfelelően milyen kultusszal, milyen tisztelettel, milyen áldozatokkal kell tisztelnie.[37] Aki ugyanis miután segítségül hívta az isteneket, őket nem a hozzájuk illő módon tiszteli meg, és nem azt adja számukra, ami nekik megfelelő, nem fogja kieszközölni a jelenlétüket, sem elnyerni tőlük a kívánt hatásokat, miként a zenei összhangban, ahol ha egy húr elpattan, rögtön az egész harmónia megbomlik. Olykor még veszélynek és büntetésnek is kiteszi magát, ahogyan azokról az asszírokról olvasható, akiket Szalmanazár áttelepített Szamáriába: mivel figyelmen kívül hagyták Isten földjének törvényeit, az Úr oroszlánokat küldött ellenük, amelyek elpusztították őket azért, mert Isten földjének rítusát elhanyagolták.[38]

Most tehát lássuk, hogy egymással egybehangzóan mit gondoltak a régi mágusok és filozófusok Istenről. Azt olvassuk ugyanis, hogy amikor egyszer Nikokreón, Ciprus uralkodója egyszer megkérdezte, hogy ki a legfőbb Isten, Serapis szentélye azt válaszolta neki, hogy azt kell a legnagyobb Istennek tartani, akinek a feje az ég,

34 Ficino: *Theologia platonica,* XIII. 4. Agrippa: *De triplici ratione cognoscendi Deum,* III. 5.

35 *Intellectualis.*

36 Az egész bekezdéshez lásd Pico: *Conclusiones,* Magicae, 26; *Cabalisticae,* 12–13.

37 Iamblichos: *De mysteriis,* V. 21–22, 228–231. Ficino (1576): 1898. A következő mondat is innen.

38 4Királyok (Királyok II.) 17:24–26.

a hasa a tenger, lába a föld, füle maga a levegő, szeme a ragyogó Nap,[39] amihez nagyon hasonló dolgot ad elő Orpheus ezekben a sorokban:[40]

> Csillagos ég ura fényes Iuppiter, ő a király ott,
> elv, eredet s születés meg erő, Isten, ki egyetlen,
> mindenen úr. Fenséges teste a lakhelye mindnek:
> földnek, hullám árjának, tűznek, levegőnek,
> éjnek, nappalnak. Bölcsesség, térbeni kezdet
> és a vidám szerelem megfér testén a királynak.
> Felpillantva nyakát látod majd ég-Iuppiternek,
> és a tekintélyes, magas és nagy tiszteletet kisugárzó
> főt, amelyet szőkés fürtökben csillagok ékes
> szép sugarának rőt hada díszít, innen a kettős
> szarv nyúlik ki, akár a bikáé, színe aranyló.
> Egyik a napkelte, s napnyugta a másik…[41]

Továbbá:

> És a szemében nagy fényével felragyogó Nap,
> Phoebus bíbor fényének tűnését váltja a szép Hold.
> Éteri elméjében tudja előre, mi lesz majd,
> sem zaj, semmi erő, hír nem lesz rejtve előtte,
> sem rejtély, behatol mindenhova győztesen, ésszel.
> El nem enyésző teste kiterjed végtelenül, s mód
> nem köti; széles vállai és keblének az íve
> nagy levegő-ég, szárnyai is lám itt a szelekben.
> Rajtuk száll mindenhez, gyorsabb északi szélnél.
> Földanya ül szent gyomrában, kidagad, teli véle,
> mert a hatalmas hegyláncoktól messzire nyúl ki,
> melyet a zúgó tenger övez szép körben, ahogy kell.
> Végül a lába a föld végső küszöbével egyenlő,
> talpa alapja világnak, s a szörnyű Tartarus is még,
> így ismerjük mind az Olympus nagy vezetőjét.
> Ebbe temet bele mindent, földbe le és a talajba,
> aztán újra az áldott fénybe emel ki tavasszal.[42]

Így hát az egész világegyetemet Jupiternek vélik, és főként a világ értelmét, amely önmagában tartalmazva a világot létrehozza azt. Ezért mondja Sophoklés: „Valójá-

[39] Crinitus: *De honesta disciplina,* XXIV. 16. Macrobius: *Saturnalia*, I. 20, 16. *Orphicorum fragmenta,* 168. 5–32.
[40] Ficino: *Epistolae,* XI. Ficino (1576): 934–935.
[41] *Orphicorum fragmenta,* 185, 5–16. Saját fordításom.
[42] *Orphicorum fragmenta,* 185, 17–32. Saját fordításom.

ban csak egy isten van, aki ezt az eget és a tágas földet alkotta."[43] Euripidés is így ír: „Látod-e a magasságost, aki a végtelen étert és a földet minden irányból karjaival körbeöleli? Zeusnak hidd őt, az Istennek véld őt!"[44] Ezért dalolja Ennius:

> Íme tekints fel a fényes égre, melyet Iuppiterként szólítanak mind.[45]

Tehát az egész világ Jupiter,[46] ahogy Porphyrios írja, élőlényekből álló élőlény, istenekből álló Isten. Jupiter, ha értelem, amelyből minden dolog létrejön, mert mindent gondolkodással teremt. Emiatt dalolja Orpheus *A szent igéről:*[47]

> Egy a tökéletes Isten, minden az ő szüleménye,
> mindeneket táplál, fölibé száll mindegyikünknek,
> őt csak az elme ragadja meg, elme, ki látja,
> és a halandónak soha rosszat nem cselekedne,
> kívüle nincsen semmi…[48]

És kicsit lentebb:

> Ő maga kezdet, a vég és még a közép is egyúttal,
> régmúlt jós-papok adták át minekünk e tanítást,
> két táblán kapták ők Istentől ezeket mind.[49]

Ugyanabban a himnuszban még így nevezi:

> …a világnak
> fenséges s egyedül nem múló létrehozóját.[50]

Zoroaster is így határozza meg Istent a *Perzsa dolgok szent történeté*ben: „Isten benne van mindenben, ami romlást és pusztulást nem szenved, ő az első, nem született, és nem fog soha elpusztulni, nem osztható részekre, saját magához a leginkább hasonló, minden jó kormányosa és szerzője, minden dolog kiváló és előrelátó atyja, a szent igazság világossága, a természet végtelen tökéletessége, annak feltalálója és

43 Reuchlin (1494): I. b6r; III, f4v. Sophoklés: *Fragmenta,* 1025.
44 Euripidés: *Fragmenta,* 941.
45 Ennius: *Fragmenta,* 345. A következő szakaszhoz Zoroasterig lásd Ficino: *Epistolae,* XI. Ficino (1576): 934–935.
46 Porphyrios: *De cultu simulacrorum,* fr. 3.
47 Eusebius Caesarensis: *Praeparatio Evangelica*, ed. K. Mras. Berlin, Akademie Verlag, 1954–1956, III, 9, 3; f. 23v. XIII, 12, 5; f. 129r–v.
48 *Orphicorum fragmenta,* 247: 10–16. Saját fordításom.
49 *Orphicorum fragmenta,* 247: 35–37. Saját fordításom.
50 *Orphicorum fragmenta,* 247: 8–9. Saját fordításom.

bölcsesség."[51] Apuleius *basileios*ként, azaz királyként írja le, aki minden természeti dolog oka, kezdeti elv és eredet, a lélek hatalmas szülője, az élőlények örök üdvözítője, a szaporodás nélküli szülő, akit sem hely, sem idő, sem semmi egyéb nem korlátoz, s ezért kevesek számára elgondolható, senki számára ki nem mondható.[52] Tehát ezért tanítja Euripidés, hogy a legfőbb Istent Jupiternek [Zeusnak] kell nevezni;[53] Orpheus pedig azt dalolta, hogy minden az ő fején át jött a világra, a többi erőt pedig az ő szolgálóinak kell tartani, akik tudniillik Istenen kívül vannak, és tőle külön;[54] emiatt ezeket a filozófusok Isten szolgáinak és különálló értelmeknek nevezik.[55] Úgyhogy azt mondják, egyedül ennek a hatalmas Jupiternek tartozunk vallásos tisztelettel, a többi isteni erőnek viszont nem, hacsak nem őmiatta.[56]

8. fejezet. Miként vélekedtek az ókori filozófusok a Szentháromságról

Augustinus és Porphyrios is beszámol arról, hogy a platonikusok három személyt helyeztek Istenbe, akik közül az elsőt a mindenek atyjának nevezik; a másodikat fiúnak és az első értelemnek hívják,[57] Macrobius is így mondja;[58] a harmadikat a világ szellemének, avagy lelkének, amelyet Vergilius platonikus vélemény szerint szellemnek hív, amikor ezt írja:

> […mindent, kezdetben a benső]
> lélek táplált és a világszellem, mely elömlött
> összevegyülve velük, vitt mozgást nagy tömegükbe.[59]

Isten fiáról, az első értelemről, tudniillik az isteni intellektusról Plótinos és Philón azt tanítja, hogy Istenből, az atyából árad ki, ahogyan a beszélőből a szó, vagy ahogy a gyertyából a fény.[60] Ezért kaphatja az Isten igéje, szava, világossága neveket is. Az isteni értelem ugyanis, midőn egyedül önmagától, soha meg nem szűnő cselekvésben, bármiféle köztes megismerés vagy változás nélkül megérti a legfőbb jót, létrehozza magában a sarjat és a Fiút, amely telve van értelemmel, telve van a saját képével és a világ ősképével. Őt János evangélista és Hermés Trismegistos is az Igé-

[51] Pietro Crinito: *De honesta disciplina*, ed. C. Angeleri. Roma, Bocca, 1955, XVI. 2; 325. Zoroaster: *Fragmenta,* O II. Eusebius (1954–1956): I. 10. 52; f. IIv.
[52] Apuleius: *Védőbeszéd,* LXIV. 5–7.
[53] Euripidés: *Fragmenta,* 941.
[54] *Orphikus himnuszok,* XV. 3.
[55] Zorzi (1525): I. 6; f. 7v.
[56] Reuchlin (1494): I. b6r.
[57] Augustinus: *Az Isten városáról,* X. 23, 29.
[58] Macrobius: *Commentarii in Somnium Scipionis,* I. 2. 14–16; I. 6. 8–20; I. 14. 15.
[59] Vergilius: *Aeneis,* 726–727. Lakatos István fordítása. Platón: *Timaios,* 34b–35b.
[60] Plótinos: *Enneades,* V. 1. 6. Philón: *De agricultura,* 51. Eusebius (1954–1956): VII. 13. 3–5; f. 67v.

nek vagy a Szónak nevezi,[61] Platón az Atyaisten fiának,[62] Orpheus pedig a Iuppiter fejéből született Pallasnak, azaz bölcsességnek.[63] Ez szülőjének, az Istennek magasságos képmása, mégis vele összefüggésben vagy abszolút bensőségben, éppen úgy, mint ahogy a szülött különbözik a szülőtől,[64] amit az *Ecclesiasticus* így mondott: „Én a Magasságos szájából származom, elsőszülöttként minden teremtmény előtt".[65]

Hogy ez a fiú egy és azonos az atyával, és lényegében Isten, arról tanúskodik Iamblichos, tudniillik amikor Istent a saját atyjának és fiának nevezi.[66] Hermés Trismegistos az *Asclepius*ban különböző helyeken beszél Isten fiáról, azt mondja ugyanis: „Isten, az értelem és az atya, egy másik értelmet és teremtőt szült magának";[67] és másutt: „A monász monászt szül, és önmagában tükrözi saját ragyogását".[68] A *Poimandrés*ban, ahol úgy tűnik, jóslatot mond a kegyelem eljövendő törvényéről és az újjászületés misztériumáról, így szól: „Az újjászületés szerzője Isten fia, az ember, az egy Isten akaratából";[69] és Istent mindkét nem termékenységével a legteljesebbnek mondja. Hasonlóképpen az indiai filozófusok azt állítják, hogy a világ egy élőlény, mely részben hímnemű, részben nőnemű. Orpheus is a világ természetét világi Jupiterként hímneműnek és nőneműnek nevezi, és azt állítja, hogy az istenekben mindkét nem megvan.[70] Ezért *Himnuszai*ban így beszél Minervához: „Férfinak és nőnek jöttél a világra".[71] Apuleius is a *Világról* írt könyvében az orphikus teológiából ezeket a verssorokat fordította Jupiterről:

Iuppiter egyidejűleg férj s nő, el nem enyésző.[72]

Vergilius, amikor Venusról beszél, így szól:

így jövök én le, az isten jön vezetőmül…[73]

Másutt Iunóra vagy Allectóra utalva mondja:

61 János 1:1. *Corpus Hermeticum,* I. Poimandrész, 6.
62 Platón: *Levelek,* VI. 323d.
63 *Orphikus himnuszok,* XXXII. 1; XV. 3.
64 Ficino: *De christiana religione,* 13. Pico: *Conclusiones*, „Cabalisticae", 10. Zorzi (1525): I. 1. 7; f. 8r.
65 Jézus, Sirák fia 24:5.
66 Iamblichos: *De mysteriis,* VIII. 2–3, 261–264. Ficino (1576): 1903. Ficino: *In Dionysii de divinis nominibus commentarium,* 7. Ficino (1576): 1029.
67 *Corpus Hermeticum,* I. Poimandrés, 9; XIII. Hallgatás, 4. XV. Asclepius, 20.
68 Hermés Triszmegisztos: *Liber XXIV philosophorum,* 1.
69 *Corpus Hermeticum,* I. Poimandrés, 6.
70 Ficino: *Három könyv az életről,* III. 26. *Orphicorum fragmenta,* 168.
71 *Orphikus himnuszok,* XXXII. 10. Saját fordításom.
72 Apuleius: *A világról,* XXXVII. 371–372. Saját fordításom. *Orphicorum fragmenta,* 21a.
73 Vergilius: *Aeneis,* II. 632. Saját fordításom. Ezen a helyen ugyan valóban hímnem szerepel, Vergilius azonban inkább általánosan beszél az isteni segítségről.

S hogy ne remegjen a kéz: az az isten is így igazítja…[74]

Tibullus is ezt írja:

Szómmal megsértettem a nagy Venus isteni lényét.[75]

Állítólag Carena népe a Hold férfi istenségét, Lunust csodálatos módon tisztelte. Ebből a roppant termékenységgel teli értelemből jön létre a szerelem, az értelmet a lélekkel összekötve – és annál szélesebben, amennyivel hatalmas méretével hozzá közelebb áll, mint más ivadékok a saját szüleikhez –,[76] amely a harmadik személy, tudniillik a Szentlélek. Iamblichos is idézi a *Káldeus orákulumok*at, amelyek Istenbe helyezik az atyai hatalmat, az értelmeket az Atyától való kiáradásként feltételezik, a tüzes lényegű szeretetről azt mondják, hogy az az Atyából és a fiúból keletkezik, és hogy az Isten.[77]

Ezért olvassuk Plutarchosnál,[78] hogy a pogányok úgy írták le az Istent, hogy az intellektuális és tüzes szellem, formával nem rendelkezik, hanem bármivé alakul, amivé csak akar, és mindennel egyenlővé teszi magát.[79] A *Deuteronomium*ban ezt olvashatjuk: „Isten pusztító tűz";[80] amiről Zoroaster is azt mondja, hogy minden az egyetlen tűztől született.[81] Az ephesosi Hérakleitos is azt tanította, hogy minden a tűzből született.[82] Ezért feltételezte az isteni Platón, hogy Isten a tüzes lényegben lakozik,[83] amin tudniillik Istenben magában annak kimondhatatlan világosságát értette, körülötte pedig a szeretetet. Homérosnál azt olvassuk, hogy az éter Jupiter birodalma, ahol azt mondja:

Iuppiter, éterben lakozó, ki a fellegek őre.[84]

Ugyanez másutt:

Zeus atya része az ég, felhők közt ül magas égben.[85]

74 Vergilius: *Aeneis,* VII. 498. Lakatos István fordítása. Lásd az előző jegyzetet.
75 Tibullus: I. 2. 79. Saját fordításom. Ezen a helyen a *magnus* – 'nagy' melléknév hímnemben áll.
76 Ficino: *De christiana religione,* 13. Ficino (1576): 18. Zorzi (1525): I. 1. 7; f. 8r.
77 Iamblichos: *De mysteriis,* VIII. 2–3, 261–264.
78 Innen a bekezdés végéig lásd Reuchlin (1494): II. d4v–d5r, d6v; III. f4v.
79 Plutarchos: *De placitis philosophorum,* I. 6. 879 C.
80 5Mózes 4:24.
81 Zoroaster: *Fragmenta,* 10.
82 Hérakleitos: *Fragmenta,* A1. 7; A5.
83 Platón: *Timaios,* 40a.
84 Homéros: *Ilias,* II. 412. Poliziano latin verziójából saját fordításom.
85 Homéros: *Ilias,* XV. 192. Lásd az előző jegyzetet. Saját fordításom.

A latinban *aether* szerepel, ami a görögben az *'aetho'* igéből jön,[86] ez latinul *ardeo,* azaz 'égni' jelentéssel bír. A latin *aër,* 'levegő' vagy 'szellem', mintegy *aethaër,* vagyis 'égő szellem'. Ezért nevezi Orpheus az étert *pyripnon*nak, azaz 'tüzes fuvallatnak'.[87]

Tehát az Atyát, a Fiút és magát a tüzes szerető Szellemet [vagy Lelket] a teológusok három személynek nevezik, akiket Orpheus is fohászaiban ezekkel a szavakkal szólít meg: „Kérlek téged ég, a nagy Isten bölcs alkotása! Kérlek téged, atyának Szava, amelyet elsőként mondott ki, amikor az egész világot megerősítette határozataival."[88] Ugyanezt vallja Hésiodos Jupiter, Minerva és Bulé nevei alatt az *Istenek születésé*ben, amikor Jupiter kettős születését ezekkel a szavakkal írja le:

> és elsőnek a lányt, a bagolyszemü Trítogeneiát,
> azt, kiben ész meg erő van, az apjáéval egyenlő,[89]

Amit Orpheus az idézett verssorokban többször is előhoz annak kettős kiáradása miatt: ugyanis Jupitertől és Minervától egyaránt keletkezik.

Augustinus az *Isten városáról* negyedik könyvében számol be arról, hogy a platonikus Porphyrios három személyt feltételezett Istenben:[90] az elsőt, amelyet mindenek atyjának nevez; a másodikat, amelyet első értelemnek – és amelyet Macrobius a fiúnak mond –; a harmadikat a világ lelkének, amelyet Vergilius Platón véleménye alapján szellemnek nevez, amikor így ír:

> [...mindent, kezdetben a benső]
> lélek táplált és a világszellem, mely elömlött
> összevegyülve velük, vitt mozgást nagy tömegükbe.[91]

Tehát ez Isten, ahogy Pál mondja: „akitől minden, akiben minden és aki által minden":[92] ugyanis az Atyából, mintegy az első forrásból árad ki minden. A Fiúba pedig mint valami tóba kerül bele minden a saját ideáiban. A Szentlélek által pedig minden kibomlik, és a saját szintjének megfelelő helyre kerül.[93]

[86] Görögül: αἴθω, 'meggyújt', 'ég', 'ragyog'.

[87] *Orphikus himnuszok,* V. 3. Iustinus martyr: *Cohortatio ad Graecos,* I. 5, 249C–251A. Agrippa Gianfrancesco Pico della Mirandola latin fordítását használta: *Admonitorius gentium liber.* Pico (1572): 327–354.

[88] *Orphicorum fragmenta,* 299. Iustinus martyr: *Cohortatio ad Graecos,* I. 15. 272B.

[89] Hésiodos: *Az istenek születése,* 895–896. Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása. Bulé, a 'tanács' nevét 'észnek' fordította.

[90] Itt a fejezet elején szereplő mondatok ismétlődnek nagyjából, jegyzeteit lásd ott.

[91] Vergilius: *Aeneis,* 726–727. Lakatos István fordítása.

[92] 1Korinthoszi 8:6.

[93] Zorzi (1525): I. 5. 12; f. 93r.

9. fejezet. Mi az igaz hitvallás Istenről és a Szentháromságról?

A katolikus doktorok és a hívő nép úgy határozott, hogy úgy kell tartani és azt kell vallani, hogy az egyedüli igaz Isten egyetlen, teremtetlen, hatalmas, mindenható, örök, Atya, Fiú, Szentlélek, három személye pedig egymással egyformán örök, egyenlő, mindazonáltal lényegében és szubsztanciájában egy, természetében pedig teljességgel egynemű.[94]

Ez a katolikus hit, ez az ortodox vallás, ez a keresztény igazság, hogy egy Istent tisztelünk a háromságban, és háromságot tisztelünk az egységben; és nem keverjük össze a személyeket, sem nem választjuk szét a szubsztanciát. Az Atya öröktől fogva nemzette a Fiút, megadta neki saját szubsztanciáját, és semmit nem tartott vissza abból. A Fiú is, amikor megszületett, magába fogadta a szubsztanciát; mégsem öltötte fel az Atya saját személyét, és az Atya sem vitte át azt a Fiúra: ugyanis mindketten ugyanabból a szubsztanciából vannak, de különböző személyek. A Fiú is, jóllehet egyformán örökkévaló az Atyával, az Atya szubsztanciájából született az idők előtt, mindazonáltal nem kevésbé a Szűz szubsztanciájából született az időben, és a Jézus nevet kapta: tökéletesen Isten, tökéletesen ember, gondolkodó lélekkel és emberi testtel felruházva, akiből semmi emberi nem hiányzik, a bűnt kivéve.

Szükséges tehát, hogy higgyük, hogy a mi Urunk Jézus Krisztus, Isten fia, Isten és ember: egy személy, két természet. Az idők előtt született az Isten anya nélkül, az időben született az ember apa nélkül egy szűztől, aki a szülés előtt és után is szeplőtelen. Szenvedései után kereszthalált halt, de a kereszten helyreállította az életet, és a halált halállal váltotta meg. Eltemették és leszállt az alvilágba, de az atyák lelkeit kivezette az alvilágból. És feltámadt a saját erénye révén a harmadik napon, felszállt az egekbe, és elküldte gyámolító szellemét. És eljön majd, hogy megítélje az élőket és a holtakat, és eljövetelére minden ember feltámad majd a saját testében, és számot adnak majd a tetteikről. Ez az igaz hitvallás, amelyet ha valaki nem hisz, vagy amelyben kételkedik, az idegen az élet reményétől és az örök üdvösségtől.

[94] Az egész fejezethez lásd Reuchlin (1494): f6v–f7r, g1r–v.

RECENZIÓ

Pallós Áron

A Hagyomány és a hagyományok – avagy hamvasi sorsmegoldás ezen fogalmakon túl

Horváth Róbert, Stamler Ábel (szerk.): *Az isteni eredet tudata. Hamvas Béla hagyományai*. Balatonfüred, Hamvas Béla Asztaltársaság, 2024, 481 p.

2024-ben az akkor huszonöt éves Hamvas Béla Asztaltársaság jóvoltából Horváth Róbert vallásfilozófus és Stamler Ábel vallástudós szerkesztésében napvilágot látott *Az isteni eredet tudata. Hamvas Béla hagyományai* című, monumentalitása ellenére is tematikus tanulmánykötet. A gyűjtemény tizenhárom szerző munkáját dicséri, akik Buji Ferenc nyomán a tradicionalitást a hamvasi életmű szívének és vázának tekintve „egy alapvonalaiban megbízható olvasat" (5.) feltárására vállalkoznak, még ha a szerkesztők a kötet előszavában deklarálják is, hogy Hamvast korántsem tartják a tradicionalizmusra redukálható gondolkodónak. Már csak annak fényében sem, hogy hozzá hasonlóan hányatott sorsú életműve halála után immár ötvenhat évvel még mindig áttekinthetetlen és hiányosan gondozott korpusznak bizonyul.

A kötet azért is tarthat számot érdeklődésre, mert tematikája aligha tartozik Hamvas műveinek gyakoribb vizsgálati szempontjai közé. Így az is meglepő lehet, hogy a benne közreműködő filológusok, eszmetörténészek és filozófusok egyfajta közös *ars poetica* jegyében ragadtak tollat. Jóllehet talán megkockáztatható az a kijelentés, hogy Hamvas beható tárgyalása önmagában felér egy hitvallással.[1] Bár elejét vehetné a fintorgásnak, hogy a kötet szerzői Hamvas mögé kérdeznek forráshasználatát és előképeit illetően, Horváth Róbert és Stamler Ábel megvallja, hogy elkötelezettnek nevezett kutatók részéről is érték kritikák a készülő kiadványt, méghozzá „a tradicionalista Hamvas apológiájá"-ra, illetve a „hamvasi tradicionalitás apoteózisá"-ra hivatkozva. (7.) Mivel azonban efféle viták rendezése már a műfaji korlátok miatt sem lehetséges, érdemesnek tartom inkább azt megvizsgálni, mi vár azokra, akik ebben a megkettőzött erővel fújó ellenszélben is fellapozzák a könyvet.

Hamvas *hagyományai,* amennyiben egyazon transzcendencia égisze alá sorolhatók, tulajdonképpen a – kötet tanulmányain belül sem feltétlenül következetesen – nagybetűs Hagyomány válfajai. Annak ideája Hamvas számára a gyűjtemény egyik tanulmányát jegyző Kocsi Lajos datálása szerint az 1940-es évektől vált meghatározóvá. (391.) Az ebben felsejlő univerzális jelleg pedig megválaszolhatja azt a

[1] Máig hiányos respektusának kivívásában Fabiny Tibor is részt vállalt *Áttetszőség Hamvas Béla és Northrop Frye írásaiban* című kötetével. (Megjelent a Károli Gáspár Református Egyetem, a L'Harmattan Kiadó és Hermeneutikai Kutatóközpont gondozásában 2023-ban Budapesten.)

lehetséges kritikát, hogy sem Hamvas életművének eddig feltárt része, sem a kötet nem reflektál (eléggé) minden lehetséges hagyományra.

A kötet csaknem ötszáz oldalas terjedelme miatt jelen recenzió is csak hiányos lehet, miután azonban magam is igyekszem adni egy kis ízelítőt abból, hogy mire jutottak a szerzők a Hamvas által (is) felfedezni vélt isteni egységgel, talán kevésbé fog hiányozni a keleti bölcselet – fordításain keresztüli – kimerítő vizsgálata vagy az antikvitás Hamvas nyomán történő felderítése, amelyért ugyancsak érdemes fellapozni a könyvet. Elvégre, „aki hozzá méltóan »az egészről« szeretne nyilatkozni, annak [lehetőségeihez mérten] tekintettel kell lennie a részletekre is […]," ahogy azt Horváth Róbert megjegyzi. (253.)

Ugyancsak az ő nyomán megállapítható, hogy az átfogó kontextus felvázolását nem könnyíti meg sem Hamvas gyakran következetlen fogalomhasználata, (302.) sem pedig az, hogy „a kereszténység és a Hagyomány viszonyának tisztázását […] élete végéig nem sikerült lezárnia magában" (301.) – a gondolkodásában bekövetkezett változásokról nem is beszélve.

A kötet megannyi szerzője nagy jelentőséget tulajdonít annak, hogy Hamvast Jakob Böhme inspirálta, sőt „[…] teljesen átformálta lényét", ahogy Kondor Attila jegyzi meg tanulmányában Hamvas egyik levelére hivatkozva. (354.) Több mint négyszáz évvel ezelőtt élt elődje nyomdokain maga is a lét egységéből indul ki, amelyet a metafizikaként értett – előbbiekben nagybetűs – hagyományban vél felfedezni, amennyiben az Stamler Ábel Hamvas-idézete nyomán olyan „alapállás", amely „az összes vallások gyökere, alapja és eredete." (24.)[2]

A kereszténységben viszont – ahelyett, hogy egynek tekintené közülük – van, ahol már az összes hagyományok gyökerét, alapját és eredetét látja (24.), bár az időben egymástól távol keletkezett hamvasi szöveghelyek rácáfolhatnak minderre. Azért tartom figyelemre méltónak a *hagyományok* többesszámú kifejezését, mert mintha a vallásokat jelentenék az alapállásként vett hagyomány „leszállított" formáiként. (21.) Amennyiben pedig Hamvasnak is tulajdoníthatnánk Horváth Róbert azon meglátását, mely szerint „Jézus Krisztus több megnyilvánulásában az egyetemes orientáció […] jeleit láthatjuk." (259–260.), a kereszténységet vallás helyett ennek az alapállásként meghatározott hagyománynak is tekinthetjük. Maga Hamvas írja egy Horváth Róbert által idézett levelében, hogy benne „minden hagyomány elfér." (269.) Stamler Ábel nyomán hamvasi értelemben viszont ugyanazért nem lehet vallás a kereszténység, amiért – a fentieket némiképp meghazudtoló módon – alapállásul értendő hagyomány sem: a valódi kereszténység személyes istenkapcsolatra való irányultságában aligha archetipikus. Ezzel a nagybetűs hagyomány és a vallás egy közösnek tekinthető tulajdonságára is fény derül, még ha Hamvas szerint „a hagyomány a Messiástól érintetlen" is. (27.).

Bár e paradoxonok súlyos kérdések is egyben, csupán leíró jelleggel viszonyulhatok a hamvasi, illetve a rajta keresztüli interpretációhoz. Kondor Attila tanulmányában

[2] A 21-es és a 27-es közti oldalszámokkal jelölt idézetek Stamler Ábel tanulmányából származnak.

idézi Hamvas azon mondatát, melyben éppen a művészetet nevezi a sokat említett alapállás realizálásának, amennyiben az átvilágítja és megtisztítja az életet alkotó erőket (361.), vagyis „Az alkotás [a szerző hamvasi interpretációjában] a metafizikai tudás megvalósításának lehetőségét jelenti." (378.) Épp ehhez a művelethez bizonyul szükségesnek a Fabiny Tibor könyve kapcsán hangsúlyozott áttetszőség.

Stamler Ábeltől megtudhatjuk, hogy Hamvas szerint „Az ember valószínűleg nem képes arra, hogy bármely kollektívumba maradéktalanul visszaolvadjon. Kultúrák nincsenek többé, és új kultúra felépítése nonszensz." (23.). Ha ezt elfogadjuk, a hagyomány egyes- és többesszámát illető kérdés, illetve a kereszténységhez és a vallásokhoz való viszonyának boncolgatása nemcsak partalannak, hanem feleslegesnek is bizonyul. A lényeget tekintve immár csak személyesként tűnik lehetségesnek a *sorsmegoldás* – Hamvas jellegzetes fogalmával élve. Annak reményében, ha nem is okvetlen a művészetben, de az embernek magának kell átvilágítania lényét, nem mintha a letűnt hagyomány(ok) ne lett(ek) volna lényegileg egzisztenciális(ak). Utóbbi jelző prefixuma, az „ex" pedig mégiscsak arra utal, hogy az ember éppenséggel kifelé történő vonatkozásában teljesülhet be.

LIJIN WANG

William A. Ross – Elizabeth Robar (eds.): *Linguistic Theory and the Biblical Text,* Cambridge, UK, Open Book Publishers, 2023, 374 pp.[1]

This is a volume of the "Linguistics and the Biblical Text" research group at Cambridge University's Institute for Biblical Research, which contains six papers published in a distinguished series in open-access format. The editors point out that the widespread lack of understanding regarding theoretical frameworks has become a significant issue even within academic circles. Hence this edited collection showcases the key linguistic theories currently employed in the interpretation of biblical languages, aiming to inform both students and scholars about the foundations of many popular language tools and resources they utilize. This volume emphasizes the significance of students and scholars grasping the diverse theories available, which enables them to pinpoint the theoretical framework that aligns most effectively with their own research.

This book serves as a valuable resource for examining biblical languages through a linguistic lens. It offers a thorough yet concise overview of the theories from several prominent modern linguistic schools, addressing both synchronic and diachronic perspectives. Additionally, it includes concrete examples of how these theoretical frameworks can be applied to analyze the Hebrew Bible. Specifically, the six articles in this book introduce Generative Linguistics, Functional Grammar, Cognitive Linguistics, Historical Linguistics, Computational Linguistics, and Complexity Theory, and their application to analyzing certain characteristics of the Hebrew text. Every paper in the book outlines the history and evolution of the theory in question, highlighting its essential theoretical principles and key concepts, as well as its contributions to biblical studies thus far, and potential avenues for future research, application, and collaboration. Notably, each chapter concludes with recommendations for further reading, including manuals, introductions, and foundational texts, along with a comprehensive bibliography of more in-depth studies. This consistent structure across chapters significantly enhances the reader's capacity to compare and contrast the theories as they assess each one.

Below is a detailed summary of the author, the content, the key features, and the importance of each paper.

The first paper, on "Generative Linguistics as a Theoretical Framework for the Explanation of Problematic Constructions in Biblical Hebrew," is written by Jacobus A. Naudé and Cynthia L. Miller-Naudé and illustrates the essential role of linguistic

[1] This book is available online here: openbookpublishers.com/books/10.11647/obp.0358

knowledge deriving from Generative Linguistics in the process of interpreting texts. The two authors, Cynthia L. Miller-Naudé (PhD, University of Chicago, 1992) and Jacobus A. Naudé (PhD, University of the Free State, 1996), are both senior professors specializing in premodern Hebrew linguistics. Their article offers a concise historical overview of seven decades of generative linguistic theory, tracing its origins with Chomsky in 1957 up to the present, while highlighting its evolving concepts. It illustrates the significant contributions of generative linguistic theory in identifying and clarifying problematic constructions in Biblical Hebrew. In particular, the following aspects are analyzed with examples: null subjects, constituent order, non-canonical constituent order, pronominal syntax, lexical categories, quantification, relative clauses, empty categories, and null constituents. Additionally, the article discusses the potential for future research in Biblical Hebrew through the lens of linguistics, especially generative linguistics, by adopting a programmatic approach to the meaning-making processes within the languages of the biblical text. At the end of the article, the authors provide a 19-page reference list, which is a very valuable contribution to future biblical studies in multiple languages from a linguistic perspective.

The second paper, "Functional Grammar and the Pragmatics of Information Structure for Biblical Languages," is written by Randall Buth. The author (PhD, University of California, Los Angeles, 1987) serves as the Dean of the Jerusalem Institute for the Whole Word. In this article, he explores Functional Grammar and the Pragmatics of Information Structure in biblical languages. He states that Functional Grammar integrates pragmatic information with formal grammar. Information structure pertains to how language organizes the subject and introductory elements of a text, as well as how it emphasizes important points. Buth differentiates between the standard treatment of subject material and its special marking. Similarly, there are established methods for presenting key points alongside those that are specially marked. The article analyzes cases in Hebrew and Greek. It examines the use of functional grammar in Hebrew scriptures through nine different perspectives. The perspectives and methods shown in these analyses are undoubtedly powerful language tools for correctly understanding the Bible. The paper provides useful inspiration for studying the Bible in other languages within the framework of linguistic theory. Furthermore, by analyzing examples from Greek texts, the author highlights the assertion that functional grammar aids readers in identifying pragmatic signals, thereby enhancing their interpretive abilities.

The third paper, "Cognitive Linguistic Theory and the Biblical Languages" by William A. Ross, provides an overview of Cognitive Linguistic theory, emphasizing its significance for the study of ancient languages in the Bible. The author (PhD, University of Cambridge, 2018) works as an associate professor of Old Testament at the Reformed Theological Seminary in Charlotte, North Carolina. His article begins with a brief examination of the historical background and origins of Cognitive Linguistics, which is summarized from its early foundations in the nineteenth

century, which was the era of diachronic, comparative linguistics, to the appearance of structuralism represented by Ferdinand de Saussure's (1857–1913) *Cours de linguistique générale* in 1916, then continues to Franz Boas (1858–1942), Edward Sapir (1884–1939), and especially Leonard Bloomfield (1887–1949). In 1933, Bloomfield emphasized the systematic nature of language and the importance of methodology, claiming that linguistics did not intersect with other fields. Ross then describes the development of linguistics from structuralist empiricism to the new theoretical paradigm of Generative Grammar, with Noam Chomsky (1923–) as its ideological pioneer in the mid-20th century, pointing out that transformational generative grammar focuses on the formal principles that describe how the speaker's mind generates grammatical sentences given specific language parameters, namely, the so-called universal principles inherent in human thinking. As scholars became increasingly dissatisfied with the limited level of abstraction achieved by Generative Linguistics, Cognitive Linguistics emerged within a broader movement away from formalist theories, known as Functionalism. In contrast to Formalism, Cognitive Linguistics and the functionalist approach consider language not to be an independent psychological system, but to be integrated with the entirety of human cognition. Cognitive Linguistic theory is interested not only in knowledge of a language, but also in language as a form of knowledge, even an "integral part of cognition" itself.

At the conclusion of the article, the author expresses optimism about future research and the practical applications of cognitive linguistics theory. The author notes (on page 157) that even scholars who frequently engage with language may not be well-versed in language theory itself. For those who are already acquainted with cognitive linguistics – or at least those who are in the process of learning it – the potential for research on biblical languages and its applications in biblical interpretation is virtually limitless. This insight undoubtedly provides a clear direction for future researchers and holds significant academic value.

The fourth article, titled "Historical Linguistics and Biblical Languages," is authored by Kaspars Ozoliņš (PhD, University of California, Los Angeles, 2016), who serves as an assistant professor of Old Testament at the Southern Baptist Theological Seminary. As is well known, historical linguistics boasts a rich tradition within the broader realm of linguistic studies. Many of the methods and theoretical frameworks employed in this field are particularly relevant to biblical studies, especially those examining the ancient languages of the Bible. Analyzing the types of linguistic change that occurred across different languages can offer valuable insights for dating biblical texts. Additionally, understanding the external linguistic influences that shaped the biblical languages, as well as their historical contexts (including Semitic and Indo-European influences), is essential for exploring the various synchronic features of the Bible. This knowledge can also enhance text-critical evaluations of biblical texts.

The fifth article, titled "Computational Linguistic Analysis of Biblical Texts," is authored by Willem Th. van Peursen (PhD, Leiden University, 1999), who serves

as a professor of Old Testament at the Faculty of Religion and Theology at Vrije Universiteit Amsterdam. His article in this book delves into the diverse applications of computational linguistics within biblical languages. It traces the field's development from the 1970s and 1980s, which began with text representation, to the creation of morphological and syntactic databases. Up until the early 21st century, the majority of computational linguistic efforts were centered on rule-based analysis, facilitating systematic and widespread examination of biblical texts. However, since the early 2000s, the influence of statistical methods and machine learning has started to permeate biblical studies, although many of these applications remain in the experimental stage. As a result of the emergence of various computational strategies in recent decades, computational linguistics has evolved into a collection of methods rather than a singular theory, leading to a complex and multifaceted relationship with other linguistic theories.

The concluding article is "Out of the Analytic Silo: A Complexity Theory Approach to the Study of Biblical Texts," written by Sophia L. Pitcher (PhD, University of the Free State, 2020), who is currently a Research Fellow at the University of the Free State and an Adjunct Professor of Classical Hebrew at North Central University. In this paper, she points out that Complex Systems Theory focuses on characterizing and modeling the interactions among the elements of a complex system, especially those that emerge from the dynamic and frequently unpredictable relationships between these components. Building on the ideas of Larsen-Freeman and Cameron (2008),[2] this paper describes seven core characteristics of complex systems: 1) Dynamicity. Complexity theory argues that because language, language use, and language development are ongoing, dynamicity is likely to be the defining characteristic of language as a complex system. 2) Heterogeneity. Complex systems embody multiple dynamic, heterogeneous components. 3) Openness. Complex systems are open, allowing energy, matter, or other influences to enter from the outside. This paper specifically addresses two aspects of openness. One is that some categories of words in a vocabulary are more open than others; for example, nouns increase or decrease more than prepositions. Another is that words can undergo transformations that result from the interaction of lexical input with other dimensions of the language. This paper uses the example of the disappearance of case in Biblical Hebrew to illustrate how morphological changes trigger phonological processes that change the vowel structure of monosyllabic nouns. 4) Interconnectivity. This paper uses the morphophonology of the Biblical Hebrew conjunction *waw* as an example to illustrate the interconnectivity between the many components, dimensions, and contextual factors that complex systems exhibit. 5) Emergence. Complex systems exhibit emergent behavior when the dynamic interactions between lower-level components and dimensions of the system produce new phenomena that contribute to the properties of the system. An organism or discourse

[2] Diane Larsen-Freeman – Lynne Cameron: *Complex Systems and Applied Linguistics*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

is not just the sum of its parts, but rather the result of the interaction of the parts of the system. 6) Nonlinearity. The characteristic definition of nonlinearity is "change that is disproportionate to the input," and idioms are used as an example to illustrate the semantic non-compositionality of the output, where the meaning of the output cannot be derived from the meaning of its parts. The process of grammaticalization is used as an example to illustrate the situation where lexical items lose their semantic content and develop grammatical functions. 7) Adaptability. This refers to the process by which complex systems adjust themselves in response to changes in the environment. This property is evident in the written transmission of sacred texts, where editors would adjust their translations to accommodate various editorial considerations.

In conclusion, this volume provides a concise overview of different linguistic theories and their historical evolution. By analyzing Hebrew and Greek biblical texts, it illustrates the significant impact of these theories on enhancing comprehension of biblical writings and the spread of the Bible. The book underscores the necessity for students and scholars to become proficient in the various linguistic theories available. The editor highlights a significant gap in the academic community of biblical text research: a general lack of understanding of linguistic theoretical frameworks. This issue is crucial in the field of biblical studies today. This book addresses that gap effectively. Furthermore, each paper features key works on different linguistic theories, adding considerable value. At the end of the book, readers will also find a glossary of linguistic terms and various indexes, including a biblical text index, author index, and subject index. This collection equips students and scholars with essential tools and resources in the fields of linguistics and biblical studies, significantly enhancing their ability to identify the theoretical frameworks that best align with their research. It serves as a practical and valuable academic resource, setting a unique precedent for applying linguistic theories to the analysis of biblical texts across various languages worldwide. Currently, it stands out as a rare and important contribution to both linguistic and biblical text research. As highlighted in the volume, the potential for utilizing linguistic research findings to interpret biblical texts and scriptures – grounded in a solid understanding of linguistic theory – is virtually limitless. The insights offered in this work provide clear guidance for future researchers and hold substantial academic significance.

Következő számunk tartalma meglepetés
– Kettős ünnepi számmal készülünk