

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

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

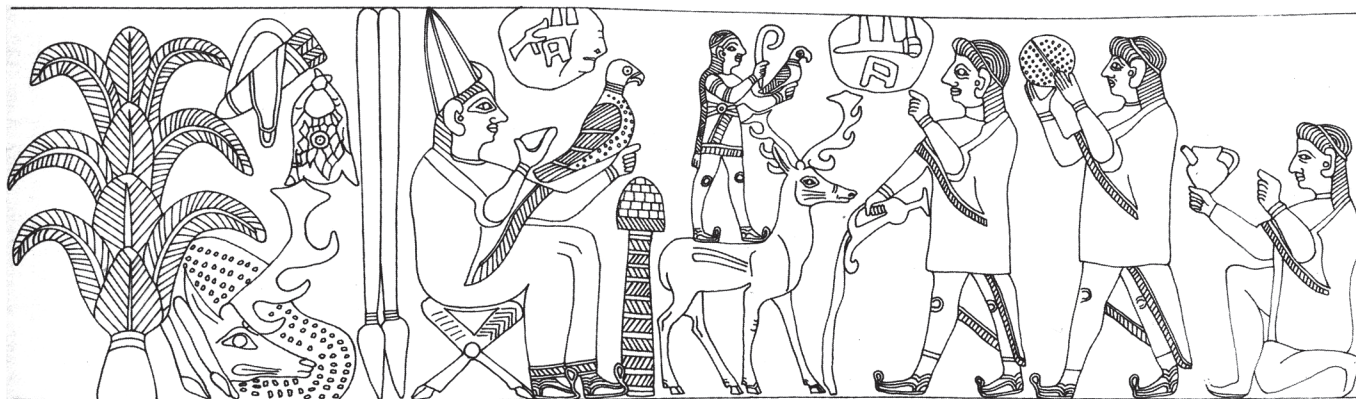
A *kurša*tól az aranygyapjúig Egy hettita mágikus tárgy hihetetlen kalandjai az Égeikumban

Simon Zsolt

1. A *kurša*

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

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



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

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

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

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

2. Athéné *aigise*

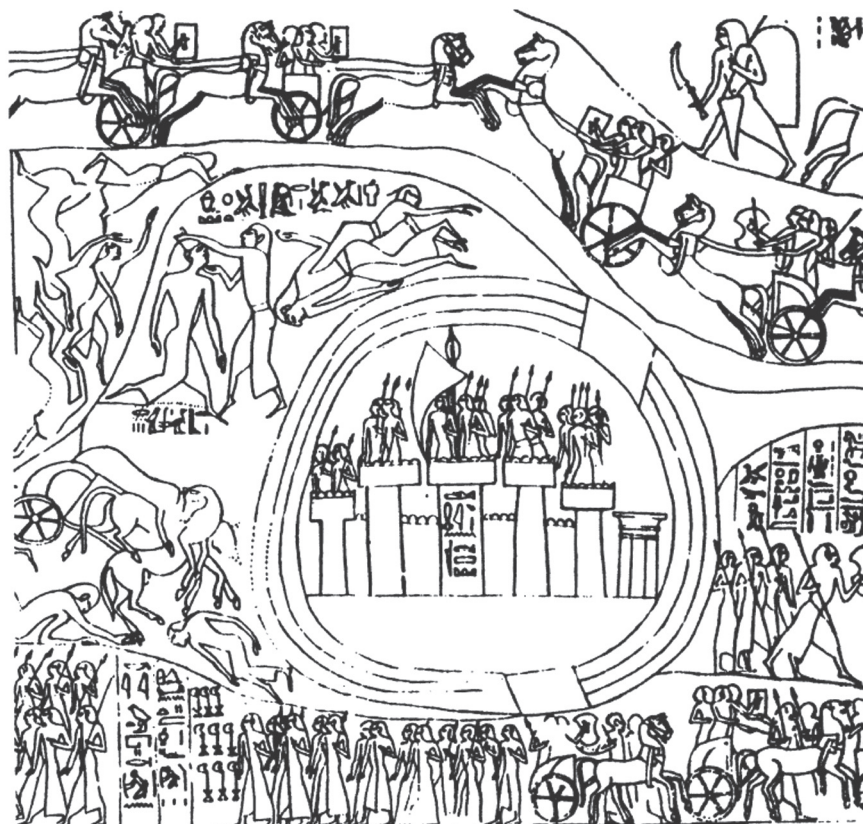
A görög mitológiából ismeretes egy tárgy, Athéné – a vázaképek szerint mintegy kendőként vállra vetett – kecskeprém *aigise* (3. kép). Először az *Ilias* II. énekében (446–452) találkozunk vele (az *Iliast* minden esetben Devecseri Gábor fordításában idézem, aki az *aigist* általában ‘pajzs’-ként fordította,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

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

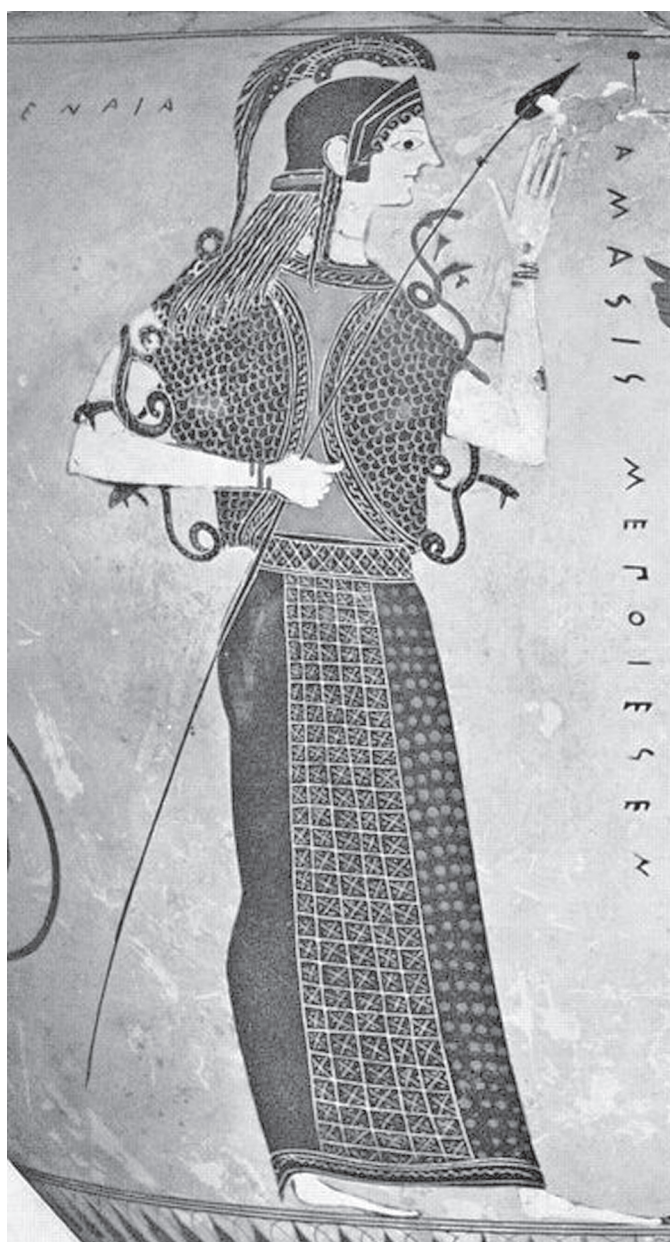
Az *aigis* és a *kurša* közötti kapcsolat feltételezése mind fizikai, mind szimbolikus alapon nyugszik:⁸ fizikailag létező, vállra vethető, „sokbojtú” tárgy (amelyet a kecskéhez [*aix*] kapcsolódó (nép)etimológia még jobban aláhúz); ugyanakkor allegorikus tárgy is, amelyben a katonai hatalom szimbólumai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

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

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



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



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

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

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

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

3. Az aranygyapjú

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

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

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

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

4. A *kurša* Ephesosban és Phrygiában?

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

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

Jegyzetek

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

5. Zárszó

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

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

Bibliográfia

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