

100 ÉV UTÁN

EMLÉKKONFERENCIA A
KELETI NÉPEK ÓKORI TÖRTÉNETE TANSZÉK
ALAPÍTÁSÁNAK 100. ÉVFORDULÓJÁN



ELTE EÖTVÖS KIADÓ
ELTE BÖLCSESZETTUDOMÁNYI KAR



100 év után

Emlékkonferencia a
Keleti Népek Ókori Története Tanszék
alapításának 100. évfordulóján



Antiqua et Orientalia 1

Eötvös Loránd Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar,
Ókortudományi Intézet

Szerkesztőbizottság:

Bács Tamás, Bolonyai Gábor, Dezső Tamás, Déri Balázs, Ferenczi Attila, Zólyomi Gábor

100 ÉV UTÁN

Emlékkonferencia a
Keleti Népek Ókori Története Tanszék
alapításának 100. évfordulóján

A kötetet szerkesztették:

Bács Tamás

Dezső Tamás

Niederreiter Zoltán

© Szerzők, 2011

© Szerkesztők, 2011

ISBN 978 963 312 073 6

ISSN 2063-1634



www.eotvoskiado.hu

Felelős kiadó: Az Eötvös Loránd Tudományegyetem
Bölcsészettudományi Karának dékánja

Felelős szerkesztő: Sándor Júlia

Nyomdai munkák: Multiszolg Bt.

Tipográfia: Anders Tibor



Mahler & Co.

TARTALOM

Előszó	9
Magyar egyiptológia Mahler Ede kinevezésétől napjainkig	11
<i>Török László</i>	
Az ókori Elő-Ázsia a pesti egyetemen – Nemzeti célok vagy tudományos kutatás.....	25
<i>Komoróczy Géza</i>	
Ancient Egypt and the Cultural Memory of Europe.....	35
<i>Jan Assmann</i>	
EGYIPTOLÓGIA	47
Királyi elődök tisztelete	49
<i>Bács Tamás</i>	
Kopt szerzetesek a thébai nyugati parton.....	63
<i>Hasznos Andrea</i>	
A lovag és az egyiptomi ábécé	75
<i>Irsay-Nagy Balázs</i>	
Théba, Amun és az Ósvíz	105
<i>Schreiber Gábor</i>	
ASSZIRIOLÓGIA	121
Hosszú az út a győzelemig	123
<i>Dezső Tamás</i>	
Perben és haragban	139
<i>Kalla Gábor</i>	
Nergal-éres, egy asszír főméltóság „szent adománya(i)” i.e. 775-ben	153
<i>Niederreiter Zoltán</i>	
HEBRAISZTIKA ÉS JUDAISZTIKA	175
Szefárdiak és askenáziak Magyarországon a responsum-irodalom tükrében	177
<i>Bányai Viktória</i>	
József Napváros trónján.....	185
<i>Buzási Gábor</i>	
Pragmatikai vizsgálatok a klasszikus héberben	195
<i>Koltai Kornélia</i>	
R. Ajzik Tirna alakja és a zsidók kiűzetése Nagyszombatból a zsidó legendák világában	205
<i>Komoróczy Szonja Ráhel</i>	

Lectori salutem!

A „100 éves az ókori keleti kultúrák kutatása és oktatása az ELTE Bölcsészettudományi Karán” címmel rendezett konferencia 2010. október 28–29-én zajlott az ELTE BTK Egyiptológiai Tanszéke, illetve az Assziriológiai és Hebraisztikai Tanszék közös szervezésében. Az előadásokkal az ókori Közel-Kelet magyarországi kutatása intézményesülésének, az első tanszék megalapításának centenáriumát ünnepeltük.

Az ókori Közel-Kelet magyarországi kutatása hosszú utat futott be. 1908. november 13-án a Bölcsészettudományi Kar Kari Tanácsa megszavazta, hogy a már komoly hagyományokkal rendelkező Ókortörténeti Tanszék mellett rendszeresítsék a Keleti Népek Ókori Története Tanszékét is. A tanszék formális megalapítására azonban csak 1910. november 29-én Mahler Ede, a Magyar Nemzeti Múzeum munkatársa nyilvános rendkívüli tanári kinevezésével került sor. Mahler az ókori időszámítással, naptárrendszerekkel és kronológiával kapcsolatos munkáival nemzetközi hírnévre tett szert, oktatta az ókori közel-keleti nyelveket és népek történelmét, valamint magyar nyelvű monográfiákat tett közzé. A *Babylonia és Assyria* (1906), a *Babilon és a Biblia* (1906), illetve *Az ókori Egyiptom* (1909) az első komoly, magyar nyelvű bevezetésnek számítottak. Mahler Edét a Magyar Tudományos Akadémia 1909-ben tagjai sorába választotta, 1914. április 28-án pedig nyilvános rendes tanári kinevezést kapott. A Karon az 1928-as nyugdíjba vonulását követően is oktatott.

A Keleti Népek Ókori Története Tanszék jogutódai az Egyiptológiai Tanszék, illetve az Assziriológiai és Hebraisztikai Tanszék.

A *100 év után* címmel kiadott konferenciakötettel tudományunk százéves egyetemi múltja előtt tisztelgünk. Kötetünk az Egyiptológiai Tanszék, illetve az Assziriológiai és Hebraisztikai Tanszék oktatói által a konferencián felolvasott előadásokat tartalmazza. A kötet egyúttal hagyományteremtő vállalkozás is, hiszen a tisztelt Olvasó az Ókortudományi Intézet *Antiqua & Orientalia* címmel alapított sorozatának első kötetét tartja a kezében.

Mi, a két tanszék oktatói ezzel a kötetrel emlékezünk mindazon elődeinkre, akik Magyarországon, Egyetemünkön, illetve Karunkon úttörő módon kutatták az ókori keleti történelmet, kultúrákat és nyelveket, és ezzel a világon az elsők között honosították meg nálunk a Biblia világa Mezopotámiától Egyiptomig húzódó háttérének tudományos vizsgálatát és egyetemi oktatását. Köszönet érte! Mi, késői utódaik, hálával ápoljuk emléküket.

Reményeink szerint e kötet méltó lezárása az első száz évnek, talán hűen tükrözi korunk tudományos tevékenységét, és követendő példa lehet az elkövetkezendő száz év számára.

Dr. Dezső Tamás
dékán

Magyar egyiptológia Mahler Ede kinevezésétől napjainkig¹

Török László

ELŐTÖRTÉNET

Jean-François Champollion 1822. szeptember 22-én küldte el híres levelét *Monsieur Dacier*-hez,² melyben a Francia Akadémia tudomására hozta a hieroglifikus ABC megfejtését. A művelt magyar közönség, melynek a fáraók országa iránti érdeklődését már a napóleoni expedíció hírei felkeltették, majd pedig Decsy Sámuelnek 1803-ban kiadott *Egyiptom ország rövid históriája*³ tovább erősítette, még az év vége előtt lelkes jelentést olvashatott a *Hasznos Multságok* című hetilapban arról, hogyan írták az egyiptomiak görög és római uralkodóik nevét és címeit.⁴ A Champollion felfedezései iránti érdeklődés további jele, hogy Egyiptomból 1828-ban írott leveleiből⁵ is mind a *Hasznos Multságok*, mind pedig a *Magyar Kurir* című napilap közölt részleteket.⁶

A Magyar Nemzeti Múzeum gyűjteményében 1825-ben, alig két évtizeddel alapítása után, és jóval a nagy, tudatos szerzeményezések előtt már több mint száz egyiptomi régiség volt, többnyire kis tárgyak, melyeket fiatal főurak hoztak haza közel-keleti *grand tour*-jukról. A korai 19.

¹ A jegyzetekben alkalmazott rövidítések:

HORVÁTH 1985 = HORVÁTH, J., *A magyar egyiptológia története (Egyiptológiai Füzetek II)*, Budapest, 1985.

Hungarian Excavations = Bács, T. A. – Fábián, Z. I. – Schreiber, G. – Török, L. (szerk.), *Hungarian Excavations in the Theban Necropolis. A Celebration of 102 Years of Fieldwork in Egypt. Catalogue for the Temporary Exhibition in the Egyptian Museum, Cairo November 6, 2009-January 15, 2010*, Cairo, 2009.

NAGY 2007 = Nagy, Á. M., "Classica Hungarica (II.). A Szépművészeti Múzeum Antik Gyűjteményének története a kezdetektől 1929-ig", *Holmi* 19/5 (2007/május), 617–637.

REZSABEK 2010 = Rezsabek, N., *Az utolsó magyar polihisztor. Mahler Ede kronológus emlékezete*, Budapest, 2010.

² CHAMPOLLION, J.-F., *Lettre à M. Dacier*, Paris, 1822.

³ D. DECSY, S., *Egyiptom ország rövid históriája* Mellyben Annak régibb 's később időkbéli boldog 's boldogtalan sorsa, egyszersmind természeti, egyházi, polgári, tudomány mesterség- és kereskedésbéli, nem különben hadi állapotja summásan le vagyon írva, Bécs, 1803. A 19. század előtti egyiptomi tárgyú magyar irodalomra ld. HORVÁTH 1985, 10 skk.

⁴ "Egyiptomi régiségek és ujonnan felfödöttetett hierogliphai jelek", *Hasznos Multságok* 1821/II. 321.

⁵ Teljes közlésük: *Lettres écrites d'Égypte et de Nubie en 1828 et 1829*, Paris, 1833.

⁶ *Hasznos Multságok*, 1828/II 359; *Magyar Kurir*, 1828/II. 296.

századi magyar műgyűjtés legkiválóbb alakja, Fejérváry Gábor, akit elsősorban görög és római műtárgyai érdemén szokás a hazai művelődéstörténet nagyjai közé illeszteni, de akinek ennél is figyelemre méltóbb egyetemes művészettörténeti érdeklődése és felkészültsége,⁷ az 1830-as évektől számos egyiptomi tárgyat vásárolt francia és olasz műkereskedőktől. Ezek közül való a budapesti Szépművészeti Múzeum érdekes sorsú Imhotep szobra.⁸ A későkori bronzszobor a 11. vagy a 12. században került a Párizs melletti St. Denis apátságának, a francia királyok temetkezőhelyének kincstárába, ahol 1798-ig őrizték, amikor is sok minden mással együtt az az Alexandre Lenoir⁹ tulajdonította el onnan, aki a forradalmi Konvent megbízásából az Apátság államosítását és épületeinek kifosztását intézte, majd a Bourbon-restauráció után „St. Denis műemlékeinek őre” lett.¹⁰ Fejérváry egyiptomi tárgyainak nem annyira az akkoriban kibontakozó romantikus univerzalizmushoz volt köze, mint inkább a felvilágosodás antikvárius szemléletéhez, mely a későkori bronzokból igyekezett megérteni az egyiptomiak vallását.¹¹ Fejérváry érdeklődését nyilván megerősítette Winckelmann pozitív ítélete¹² is az egyiptomi művészetről.¹³ A 19. század második harmadában aztán Fejérváry és más magyar amatőrök egyiptomi vonzalma kuriózumok gyűjtéséből egy olyan kultúra esztétikailag méltányolt emlékeinek gyűjtésévé alakult, melyet „civilizációnk bölcsőjének”¹⁴ gondoltak, s amely teljes érettségét akkor nyerte el, amikor megismerkedett a kibontakozó tudományos szintű egyiptológiai irodalommal.¹⁵

A 19. század második és harmadik harmadában a hazai köz- és magángyűjtemények folyamatosan gyarapodtak egyiptomi régiségekkel: így 1877-ben, alapításakor az Iparművészeti Múzeum már 300 tárgyat vehetett át a Magyar Nemzeti Múzeumtól. A művelt nagyközönség igényeinek színvonalát a magyarra fordított külföldi irodalom jelzi. Heinrich Brugsch *Geschichte Ägyptens* című könyve 1883-ban Henszlmann Imre; Georg Ebers *Cicerone*-ja 1893-ban Smidt György fordításában jelent meg. A Marczali Henrik által szerkesztett *Nagy Képes Világtörténet*

⁷ Fejérváry Gábor gyűjtői pályájára ld. SZILÁGYI, J. Gy., „Pulszky Károly ifjúságának környezete. A Fejérváry–Pulszky gyűjtemény kialakulása és sorsa. A Pulszky-szalón”, in: Mrávik, L. (szerk.), *Pulszky Károly emlékének. Pulszky Károly in memoriam*, Budapest, 1988, 30–43. 31 skk.; uő, „Ismerem helyemet. (A másik Pulszky-életrajz)”, „I Know My Place. (The Biography of the Other Pulszky)”, in: Marosi, E. et al., *Pulszky Ferenc (1814–1897) emlékére. Ferenc Pulszky (1814–1897) Memorial Exhibition*, Budapest, 1997, 24–36, ill. 134–146; SZENTESI, E. – SZILÁGYI, J. Gy., „A Fejérváry–Pulszky gyűjtemény vizuális forrásai”, in: Szentesi, E. – Szilágyi, J. Gy. (szerk.), *Antiquitas Hungarica. Tanulmányok a Fejérváry–Pulszky gyűjtemény és a Liber Antiquitatis történetéről*, Budapest, 2005, 11–46.

⁸ Szépművészeti Múzeum Egyiptomi Gyűjtemény 51.2313, TIRADRITTI, F. (szerk.), *Egyptian Renaissance. Archaism and the Sense of History in Ancient Egypt*, Budapest, 2008, 164 sk. 63. sz. (Gaboda, P.).

⁹ Lenoir-ra ld. DIMIER, L., *Les impostures de Lenoir*, Paris, 1903; Grodecki, L., *Les vitraux de Saint-Denis. Étude sur le vitrail au XII^e siècle* I, Paris, 1976, 43 skk.; MCCLELLAN, A., *Inventing the Louvre. Art, Politics, and the Origins of the Modern Museum in Eighteenth-Century Paris*, Berkeley–Los Angeles, 1994, 155 skk.

¹⁰ TÖRÖK, L., „Egy ókori bölcset utazásai. A Fejérváry–Pulszky gyűjtemény Imhotep-szobra. The Travels of An Ancient Egyptian Sage. The Imhotep-Statue of the Fejérváry–Pulszky Collection”, in: Marosi, E. et al., *Pulszky Ferenc (1814–1897) emlékére. Ferenc Pulszky (1814–1897) Memorial Exhibition*, Budapest, 1997, 37–46, ill. 146–154.

¹¹ Vö. FELGENHAUER, A., *Ägyptische und ägyptisierende Kunstwerke. Vollständiger Katalog Staatliche Museen Kassel*, Kassel, é.n., 6 skk.

¹² WINCKELMANN, J. J., *Geschichte der Kunst des Altertums* I.2.I, Dresden, 1764.

¹³ Winckelmann magyarországi recepciójára ld. RADNÓTI, S., *Jöjj és láss! A modern művészetfogalom keletkezése. Winckelmann és a következmények*, Budapest, 2010, 427 skk.

¹⁴ PULSZKY, F., „Iconographic Researches on Human Races and Their Art”, in: Maury, A. – Pulszky, F. – Meigs, J. A., *Indigenous Races of the Earth, or New Chapters of Ethnological Enquiry*, London–Philadelphia, 1857, 87–202, 100.

¹⁵ SZENTESI, E. – SZILÁGYI, J. Gy. (szerk.), *Antiquitas Hungarica. Tanulmányok a Fejérváry–Pulszky gyűjtemény és a Liber Antiquitatis történetéről*, Budapest, 2005; Fejérváry Gábor és unokaöccse, Pulszky Ferenc műgyűjtői pályájára s a magyar művelődésre tett hatásukra ld. még SZILÁGYI, J. Gy., „Collezionismo e l’unità dell’umanità”, in: Marosi, E. – Klaniczay, G. (szerk.), *The Nineteenth-century Process of “Musealization” in Hungary and Europe*, Budapest, 2006, 115–126; Pulszky nézeteire ld. még WILSON, D. M., „Pulszky’s 1851 London Lectures”, uo. 127–139.

1898-ban megjelent első kötete egyiptomi fejezetéhez Goldziher Ignác és Fogarassy Albert Gaston Maspero *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique* című, 1895-ben publikált művét dolgozta át.

Az 1870-es években az ókori Egyiptom története és kultúrája feltűnt az egyetemi tanrendben is. Ebben a fő mozgatóerő Goldziher Ignác, a nagy orientalista volt, akit a budapesti egyetemen, a mai Eötvös Loránd Tudományegyetem elődjén 1872-ben, 22 éves korában habilitáltak magántanárrá s aki 1873–74-ben hosszabb tanulmányutat tett Egyiptomban. A század utolsó negyedében Goldziher az egyiptomi vallásról, Berger János teológus, hebraista, 1880–81-ben az egyetem rektora „Az újabb aegyptológia és assyriológia eredményeiről”, a nagy művészettörténész, Henszlmann Imre az egyiptomi művészetről, Frölich Róbert pedig Hérodotosz második könyvéről, vagyis az egyiptomi *logosz*-ról adott elő. Ahhoz azonban, hogy az egyiptomi nyelv, írás, és kultúra tanulmányozása specializációvá válhasson, Budapesten is, mint mindenütt a 19. századi európai felsőoktatásban,¹⁶ az egyetemnek rá kellett szánnia magát arra, hogy új professzúrát és tanszéket hozzon létre.

TÖRTÉNET

Ehhez az út Mahler Ede (1857–1945)¹⁷ habilitációján keresztül vezetett. Mahlert 1898. május 16-án „az ókori keleti népek története és chronológiája, valamint az egyiptológia és assyriológia” magántanárává habilitálták. 1905-ig ebben a minőségben tanított, amikor is „címzetes nyilvános rendkívüli” tanári kinevezést kapott. 1906-ban Goldziher Ignác, továbbá Kövesligethy Radó csillogászprofesszor és Kuzsinszky Bálint régész, az ókori egyetemes történelem professzora indítványára a bölcsészkar tanács megszavazta címzetesből nyilvános rendkívüli egyetemi tanárrá való kinevezését. A késlekedő császári és apostoli királyi kinevezés,¹⁸ nyilván Goldziher és Beöthy Zsolt (akiről még szó fog esni) kitartó szorgalmazására, végül 1910. november 29-ei kelettel érkezett meg, és ekkor hozta létre az egyetem a Keleti Népek Ókori Története katedráját.¹⁹ Hogy ma itt megemlékezhetünk a magyar egyiptológia első száz évéről, egyetlen professzori kinevezésnek köszönhetjük. Sohase felejtjük el, mi minden múlik azon, hogy egy kulturális kormányzat, egy felsőoktatási intézmény felismeri és teljesíti-e sok pénzt nem, inkább csak értelmiségi éberséget igénylő elemi kötelességeit. Az egyiptológiai, vagy pontosabban az egyiptológiát is befoglaló budapesti professzúra létrehozása ugyan évtizedekkel később Párizs (1832), Berlin (1846), Göttingen (1868) vagy Lipcse (1875) egyiptológiai professzúráihoz képest, nem sokkal maradt le azonban London (1892), Oxford (1901) vagy Liverpool (1906) mögött; de egyidejű volt Heidelberggel és megelőzte Manchestert (1913).

¹⁶ Vö. CHAMPION, T., „Beyond Egyptology: Egypt in 19th and 20th Century Archaeology and Anthropology”, in: Ucko, P. – Champion, T. (szerk.), *The Wisdom of Egypt: Changing Visions Through the Ages*, London, 2003, 161–185.

¹⁷ Mahler életpályájára ld. elsősorban Rezsabek 2010. Rezsabek Nándor könyve előadásom napján jelent meg, így a szöveg felolvasott változatához még nem tudtam felhasználni. A jelen változatban Rezsabek munkája alapján kijavítottam néhány téves életrajzi adatot, melyeket a Mahlerre vonatkozó irodalomból, elsősorban Horváth Judit munkájából (HORVÁTH 1985) vettem át.

¹⁸ Eötvös Loránd Tudományegyetem, Egyetemi Levéltár BTK Dsz 1048/1910–11, Rezsabek 2010, 91 sk.

¹⁹ Irsay-Nagy Balázs közlésére hivatkozva REZSABEK 2010, 48. 4. j. hangsúlyozza a körülményt, hogy az 1950-es egyetemi reform előtt az egyetemi tanszék nem intézmény volt, hanem oktatási szint, melyet egy professzor személyre szólóan kapott meg.

A korabeli világszínvonalon álló egyetemi oktatás mellett, melyben a fő hangsúlyt a nyelvre helyezte,²⁰ Mahler nagysága az ókori keleti kronológia és naptárrendszerek kutatásában bontakozott ki. Mahler Ede ugyanis pozsonyi középiskolai tanulmányok után 1876-tól a budapesti és a bécsi egyetemen matematikát hallgatott, és 1880-ban „Az egyenesvonalú sugárrendszer általános elmélete” című értekezéssel doktorált. 1880–85²¹ között bécsi tanára,²² Theodor von Oppolzer asztrológus és a geodézia professzora²³ csillagvizsgálójában működött, akinek a Sothis-periódust vizsgáló művét az egyiptológiai irodalom máig idézi,²⁴ és aki 1886-ban bekövetkezett haláláig magánvagyonából fizetett munkatársaival a Kr. e. 1203-ban kezdődő és Kr. u. 2163-ig tartó időszak nap- és holdfogyatkozásainak kiszámításán dolgozott. Nyilván Oppolzer ösztönzésére történt, hogy Mahler döntő pályamódosításra szánta el magát, és a bécsi egyetemen David Heinrich Müllernél sémi nyelveket és Leo Reinischnél óegyiptomit hallgatva az ókori keleti történeti időrend kutatására készült fel. Ennek sarokköve a kései 19.–korai 20. században a csillagászati kronológia volt, melynek művelésében rendkívüli előnyt jelentett a csillagászati-matematikai képzettség egyedülálló kombinációja a filológussal. Mahler 1884-ben publikálta utolsó tisztán matematikai munkáját,²⁵ és a következő évben már ókori napfogyatkozásokról írt a rájuk vonatkozó szövegforrások elemzése alapján.²⁶ 1885. június 1-jétől a bécsi Császári és Királyi Osztárak Fokmérő Bizottság, a *Kaiserlich-Königliche Österreichische Gradmessungs-Kommission* asszisztense volt;²⁷ de már 1887-ben monográfiát jelentetett meg a bibliai kronológiáról és a zsidó időszámításról,²⁸ és megkezdte ókori kronológiai összehasonlító táblázatainak közlését.²⁹ 1896 végén Budapestre költözött, ahol az első két évben a Magyar Királyi Háromszögméreti Számító Hivatal (vagyis a kataszteri hivatal), majd 1899. október 10. és 1910. december 31. között³⁰ a Magyar Nemzeti Múzeum munkatársa volt. Míg az előbbi állás eredeti képzettségéből és *Gradmessungs-kommission*-beli tevékenységéből következett, az utóbbi háttére kevésbé magától értetődő: talán a kezdő régészként 1887-től 1901-ig a Nemzeti Múzeumban dolgozó Kuzsinszky Bálint ismeretségével magyarázható.³¹ A múzeumi asszisztensi kinevezést mindenestre Wlassics Gyula vallás- és közoktatásügyi miniszter közbenjárására kapta meg. Egyéb, régészeti jellegű múzeumi kötelezettségei mellett kezdettől fogva foglalkozott a Nemzeti Múzeumban őrzött egyiptomi tár-

²⁰ Ld. MAHLER, E., *Az egyiptomi nyelv alapelemei*, Budapest, 1899; „Adalékok az egyiptomi nyelvhez”, *Értekezések a nyelv- és széptudományok köréből* 26 (1901), 435–446; *Akadémiai Értesítő*, 1901, 178–181. – Itt csak egyes műveket említek. Mahler teljesebb tematikus bibliográfiájára ld. HORVÁTH 1985, 180–192.

²¹ REZSABEK 1910, 31 szerint lehetséges, hogy csak 1882-től, de az erre vonatkozó adatok nem egyértelműek.

²² A Mahler kinevezésével kapcsolatban fent említett Kövesligethy Radó is Oppolzer tanítványa volt.

²³ OPPOLZER munkásságára ld. nekrológiát: *The Observatory*, 10 (1887), 309–313.

²⁴ Von Oppolzer, T., *Über die Länge des Siriusjahres und der Sothisperiode. Sitzungsberichte der mathematisch-naturwissenschaftlichen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, 90/2. (1884), Wien, 1885, vö. KRAUSS, R., „Egyptian Sirius/Sothis Dates, and the Question of the Sothis-based Lunar Calendar, in: Hornung, E. – Krauss, R. – Warburton, D. A. (szerk.), *Ancient Egyptian Chronology*, Leiden–Boston, 2006, 439–457, 443.

²⁵ MAHLER, E., *Die Principien der allgemeinen Flächentheorie und deren Ausdehnung auf die Theorie der höheren Mannigfaltigkeiten*, Wien, 1884.

²⁶ MAHLER, E., „Astronomische Untersuchung über die in der Bibel erwähnte ägyptische Finsternis”, *Sitzungsbericht der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaft*, 1885; uő, „Astronomische Untersuchung über die in hebräischen Schriften erwähnte Finsternisse”, uo.

²⁷ REZSABEK 2010, 34 sk.

²⁸ MAHLER, E., *Biblische Chronologie und Zeitrechnung der Hebräer*, Wien, 1887.

²⁹ MAHLER, E., *Fortsetzung der Wüstenfeld'schen Vergleichungstabellen*, Leipzig, 1887; uő, *Chronologische Vergleichungstabellen, nebst einer Anleitung zu den Grundzügen der Chronologie. (Die Zeitrechnung der Ägypter, Alexandriner, Seleuciden, Griechen, Juden und Muhammedaner)*, Wien, 1889.

³⁰ REZSABEK 2010, 40 skk.

³¹ Kuzsinszky 1887-től a Magyar Nemzeti Múzeum Régiség- és Éremtára gyakornoka, 1889-től segédőre volt.

gyak tudományos számbavételével.³² 1901-től felmérte más magyar gyűjtemények (Néprajzi Múzeum, Országos Iparművészeti Múzeum, Kassai Múzeum) egyiptomi állományát is, és megtette a következő évtizedekben állandóan ismételt javaslatát arra, hogy mindezek az anyagok egy közös egyiptomi gyűjteménybe kerüljenek.³³ Miközben múzeumi asszisztensként, majd segédőrként, s végül 1909-től múzeumi őrként dolgozott, és 1907 és 1910 között ásatást is vezetett Intercisában,³⁴ egymás után publikálta Magyarországon és külföldön kronológiai és naptártani munkáit.³⁵ Az 1910-es, majd az 1920-as években e témákban publikált fő művei – mint a *Handbuch der jüdischen Chronologie*³⁶ és a *Wüstenfeld-Mahler'sche Vergleichungstabellen*³⁷ – általános elismerést váltottak ki a nemzetközi ókori Kelet-kutatásban és egyiptológiában, és sokat idézték őket, amíg a kronológiai kutatások más irányt nem vettek.

Más témákban is sokat publikált, egy olyan egyetemesség-igénnyel, melyet főként az egyetemi oktatás prespektívái határoztak meg. Az *exodus*-probléma iránti különleges érdeklődését³⁸ családi neveltetése is motiválhatta, ugyanúgy, mint azt a Brugsch nézetei³⁹ által is alátámasztott meggyőződését, mely szerint az egyiptomi vallás lényegében monoteisztikus volt.⁴⁰ Amint illett és kellett, Mahler a kései 19.–korai 20. századi *all-round* egyiptológusok stílusában egyaránt kutatásokat folytatott az egyiptomi történelem, nyelv, tudomány, művészet, régészet területén, miközben mindezeknek a területeknek az ismeretanyagát mindvégig tanította, az assziriológiával együtt. Emellett súlyt fektetett a művelt nagyközönség tájékoztatására is az egyiptológia mindenkor legújabb eredményei alapján. Ismeretterjesztő műveiben, mint az 1909-ben kiadott *Ókori Egyiptom*,⁴¹ korszerű igényeket fogalmazott meg, amikor például a történész célját abban látta, hogy „a nép történetét, erkölcsét és szokásait, művelődési intézményei fejlődésének történeti rendjét, nem pedig a királyok és harczy tetteik történetét” idézze „az olvasó szeme elé”.⁴² Hogy mégsem adott többet, mint tematikailag tagolt Egyiptom-leírásokat ebben és más műveiben is, az a korabeli egyiptológia perspektívájából és munkamódszeréből következett. A nagy kortársak, mint Heinrich Brugsch, Georg Steindorff, Adolf Erman, Georg Ebers, Gaston Maspero, Eduard Meyer sem nyújthattak sokkal többet, mint mozaikszemekből összerakott Egyiptom-képeket – amilyenekkel sajnos mindmáig találkozhatunk az irodalomban éppúgy, mint jeles egyiptomi gyűjtemények állandó kiállításain. Mahler leegyszerűsített, sokszor naivan aktualizáló, didaktikus ismeretterjesztésében szerepet játszhatott a hazai közönség azon részének felvilágosítására való törekvés is, mely a magyar eredetkeresés egyiptomi vonalának fantomhagyományát őrizte.

³² Vö. Magyar Nemzeti Múzeum Érem- és Régiségtár Irattára 272/1901, közli REZSABEK 2010, 77 skk.

³³ REZSABEK 2010, 54 skk.

³⁴ Dunapentelei (római kori Intercisa) ásatásairól ld. jelentéseit az *Archaeologiai Értesítő*-ben: 1907, 431–434; 1908, 343–350; 1909, 238–245, 328–334; 1910, 117–123, 249–255.

³⁵ Ld. különösen MAHLER, E., *A régi egyiptomiak évformái és nagy periodikus időrendszerei*, Budapest, 1897; uő, “Études sur le calendrier égyptien”, *Annales du Musée Guimet*, 24, Paris, 1907.

³⁶ Leipzig, 1916; 2. kiadás Hildesheim, 1967.

³⁷ Leipzig, 1926; 2. kiadás Wiesbaden, 1961.

³⁸ MAHLER, E., *II. Ramszesz az exodus fáraója, Értekezések a történeti tudományok köréből*, 18/9. (1901) = *The Exodus. Transactions of the Royal Asiatic Society*, London, 1901.

³⁹ Főként BRUGSCH, H., *Religion und Mythologie der alten Ägypter*, Leipzig, 1888.

⁴⁰ MAHLER, E., *Ókori Egyiptom*, Budapest, 1909, 134 sk.

⁴¹ Mahler csak könyve megjelenése után, 1909 és 1910 fordulóján utazta be Egyiptomot. A személyes tapasztalás hiánya érzékelhető az egykorú Egyiptomot lefesteni akaró féligaz sztereotípiában: “A merre csak nézünk, semmi egyébbel nem találkozunk, mint romhalmazzal és temetővel, semmi mást nem láthatunk, mint szegényes kunyhókat, a melyekben a bánat honol és a nyomor ütötte fel tanyáját. És ez mind ott abban az országban, a honnan egykor messze tündöklött a fáraók fénye”. Mahler 1909, 57. – Egyiptomi útvjáról ld. MAHLER, E., “Tanulmányutam Egyiptomban”, *Ethnographia* 1910, 138–154, 210–222.

⁴² MAHLER 1909, 1.

Korántsem tekintem a véletlen tréfájának, hogy Mahler *Ókori Egyiptom*-ának abban a példányában, amelyet a Magyar Tudományos Akadémia Régészeti Intézetének könyvtárában tanulmányoztam, a lapszéleket az első tulajdonos teleírta a lapokon megjelenő egyiptomi szavak magyar szófejtéseivel, abban a boldog tudatban, hogy ebben a könyvben sem talál mást, mint az ősmagyarok fáraonikus származása mellett szóló érveket.

Professzorságának három évtizede alatt Mahler nem kezdeményezett egyiptomi terepmunkát. Önkorlátozását ezen a téren az egyetem anyagi helyzete mellett sajátos megfontolások is motiválták, melyekre azonnal visszatérek. A terepmunka kezdeményezése máshonnan jött. 1907-ben Back Fülöp, egy virágzó kairói kereskedőház társtulajdonosa megbízta a lengyel Tadeusz Smolenskit, majd annak korai halála után 1908-ban az első kiváló egyiptomi születésű egyiptológusok egyikét, Ahmed (Bey) Kamalt,⁴³ hogy költségére ásatásokat folytasson két Ptolemaiosz-kori közép-egyiptomi lelőhelyen, a gamhudi temetőben és a sharunai templomnál.⁴⁴ A széles látókörű, a különféle nemzetek egyiptológiai szerepvállalásának a tudományon messze túlterjedő jelentőségét világosan megértő Back egyúttal azt is szorgalmazta, hogy az 1907-ben életre hívott kairói Német Intézet mintájára a Monarchia hozzon létre egy kairói Osztrák–Magyar Egyiptológiai Intézetet, hasonlóképpen külügyminisztériumi fennhatóság alatt. A császári és királyi közös külügyminisztérium által véleményezésre felkért Mahler két olyan ellenérvet nevezett meg, melyek nemcsak ma tűnnek következetlennek és elfogultnak, hanem 1908-ban is könnyen elutasíthatóak lettek volna. Nevezetesen: értelmetlen Egyiptomban intézetet létesíteni, ha nincsen otthon saját múzeum, mely a leleteket befogadja; és az intézetalapítás azért is lenne nehezen kivihető, mert az osztrák-magyar tudományos együttműködésnek nincsen hagyománya.⁴⁵ Vajon ez negyvennyolcas dac volt-e, nem tudom. Ha valaki egyszer nálam alaposabban elmélyed Mahler életrajzában, talán meg fogja találni azt az élményt, mely az egykori bécsi egyetemistát, Oppolzer, majd a Fokmérő Bizottság munkatársát erre a kijelentésre készítette. Pedig a helyzet, amelyben Back javaslata megszületett, nem volt teljesen reménytelen. 1902-től Berzeviczy Albert kultuszminiszter folyamatos erőfeszítéseket tett tudományos intézet létrehozatalára és ásatások indítására Görögországban. A tervet kidolgozó szakértő, Láng Nándor klasszika-archeológus a kormányzati szándékot így határozta meg, természetesen hazafias hangszerelésben:⁴⁶ „nemzeti szempontból is nagyjelentőségű volna, ha hazánk résztvenne abban a culturmunkában, melyben nálunk kisebb országok is már szép eredményeket értek el, mert alkalmat szolgáltatna arra, hogy hazánk államiságát a külföld előtt documentálhatnók, sőt ez már azért is kötelességünk, mert az osztrákok céltudatos és eredményes munkálkodása ezen a téren kedvezőtlen világot vet Ma-

⁴³ Ahmed (Bey) Kamalról ld. REID, D. M., *Whose Pharaohs? Archaeology, Museums, and Egyptian National Identity from Napoleon to World War I*, Cairo, 2002, 186 skk. és passim.

⁴⁴ T. Smolenski, előzetes ásatási jelentések. In: *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 8 (1907), 149–153; 9 (1908), 3–6; 10 (1909), 26–27; KAMAL, A., „Fouilles à Gamhoud”, *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 9 (1908), 8–30; WESSETZKY, V., „Les reliefs de Charouna et l'expédition de Philippe Back”, *Bulletin du Musée Hongrois des Beaux-Arts* 30 (1967), 3–16; uő: „Reliefs aus dem Tempel Ptolemaios' I. in Kom el Ahmar-Sharuna in der Budapester und Wiener Ägyptischen Sammlung” *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 33 (1977), 133–141; GYÖRY, H., *Az első magyar ásatás Egyiptomban. Válogatás a gamhudi ásatás leleteiből*, Budapest, 1997; SCHREIBER, G., „The Excavation at Gamhud”, in: *Hungarian Excavations*, 21–24.

⁴⁵ Magyar Nemzeti Múzeum Érem- és Régiségtár Irattára 161/1908. Mahler szakvéleményének teljes szövegét REZSABEK 2010, 43. idézi. A vonatkozó részletek: „egyiptomi múzeumunk nincs még, sőt mi több, jelenleg még abban a helyzetben sem vagyunk, hogy az ajándékozás folytán birtokunkba kerülő egyiptomi régiségeket megfelelően elhelyezhessük, és a tudományos kutatás számára hozzáférhetőkké tehesük [...] Egyetlen egy tudom[ányos] intézet sem, amelyet eddig akár Ausztria, akár Magyarország létesített, bírt közös jellel, nincs tehát semmiféle okunk, amiért éppen egy Egyiptomban létesítendő arch[aeológiai] intézetet látunk el a «közös» intézmény bélégevel”.

⁴⁶ Idézi NAGY 2007, 623.

gyarországra, mely politikai és gazdasági téren versenyre kél Ausztriával, de megfelelkezik arról, hogy ezt a versenyt a legnemesebb téren, a kulturális tevékenységben is felvegye”.⁴⁷ „Az osztrákok éppoly buzgó, mint eredményes tevékenységének láttára sajnálattal tapasztaljuk Magyarországnak ezen a téren való passzivitását, amelynek alapján nem a nyugattal, hanem keleti kis szomszédainkkal kerülünk kellemetlen szellemi rokonságba”.⁴⁸ A klasszika-archeológiai intézet terve a költségvetés elkészítéséig jutott el, amikor az első Tisza-kormány 1905-ben megbukott. A következő miniszterelnök, báró Fejérváry Géza az azelőtt és azután is sokszor hallott kijelentéssel vette le az intézet ügyét a napirendről: „nekünk itthon még annyi teendőnk van, hogy ilyen vállalkozásba nem bocsátkozhatunk”.⁴⁹ De a történetnek itt nem volt még vége. A Fejérváry bukása, 1906 után következő kormányok ismét hajlandóak voltak külföldi tudományos tevékenységet illető kérdésekkel foglalkozni, olyannyira, hogy 1917-ben, ugyan nem Görögországban, de egy a klasszika-archeológia szempontjából ugyancsak értékes helyen, Konstantinápolyban létrejöhett egy Magyar Tudományos Intézet. Vezetője, Hekler Antal nagy energiával dolgozott azon, hogy a háború végével magyar ásatás indulhasson egy kis-ázsiai klasszikus lelőhelyen.⁵⁰ A monarchia öngyilkosságával azonban megszűnt a konstantinápolyi intézet és egy időre irreálissá vált minden külföldi terepmunka. Az 1920-as években Európában létrehozott Collegium Hungaricumok a Trianon után kibontakozó „magyar kultúrfölény”-eszmé szolgálatát vállalták, célkitűzésük nem az volt, hogy a humán tudományok hazai művelésének folyamatosan taguló nemzetközi integrációját segítsék elő.

A Back Fülöp által finanszírozott ásatások leletei a kairói Egyiptomi Múzeumba,⁵¹ a bécsi Kunsthistorisches Museumba,⁵² a krakkói Tudományos Akadémia múzeumába⁵³ és a Magyar Nemzeti Múzeumba⁵⁴ kerültek. A leletmegosztás egy olyan osztrák-magyar identitású mecénás példaszerű finomsággal mérlegelt lojalitását tükrözi, aki egyszersmind magáévá tette az Egyiptomban élő nemzetközi elit legjobb hagyományait. A Kairóba és Budapestre került leletek továbbbi sorsa nem mindig volt méltó az adományozó szelleméhez. A kairói múzeum pinceraktárában való dicstelen lappangásukat mostanában szerencsésen befejezni látszó koporsókról⁵⁵ itt nem beszélek. Ami a Budapestre került anyagot illeti, az 1912–1922 és 1927–1931 között a Magyar Nemzeti Múzeum Néprajzi Gyűjteményében volt kiállítva. Itteni elhelyezése elárulja, hogy a Nemzeti Múzeum 20. század eleji őrei ugyanúgy a klasszikus régiségektől gyökeresen eltérő természetű és jelentőségű dolgokat láttak az egyiptomi művészet emlékeiben, mint 19. századi elődeik. A gamhudi és sharunai leletanyag csak 1934-ben került adekvát kontextusba, amikor a Nemzeti Múzeum átadta a Szépművészeti Múzeumnak, ahol 1914 óta már egy Németországban vásárolt, kitűnő későkori és görög-római egyiptomi terrakottagyűjteményt is őriztek (bár 1930-ig ki nem állítottak).⁵⁶

⁴⁷ LÁNG, N., Az ázsiai-törökországi ásatások. *Akadémiai Értesítő* 26 (1915) 483.

⁴⁸ LÁNG, N., „A görög műveltség emlékeinek föl kutatása”, *A Budapesti I. ker. M. Kir. Áll. Főgimnázium 1905–6. évi Értesítője*, Budapest, 1906, 30.

⁴⁹ LÁNG, N., i. m. (47. j.), 484 sk., idézi NAGY 2007, 623.

⁵⁰ Vö. NAGY 2007, 623 sk.

⁵¹ Sharunai templomreliefek és a gamhudi szarkofágok fele.

⁵² Egy sharunai relief és öt gamhudi koporsó.

⁵³ Ma Krakkói Nemzeti Múzeum, három gamhudi szarkofág.

⁵⁴ Reliefek Sharunából és mintegy harminc gamhudi szarkofág.

⁵⁵ Vö. SCHREIBER, G., „Coffin of Tasenet”, in: *Hungarian Excavations*, 23–29.

⁵⁶ A gyűjteményre ld. TÖRÖK, L., *Hellenistic and Roman Terracottas from Egypt (Monumenta Antiquitatis Extra Fines Hungariae Reperta IV = Bibliotheca Archaeologica 15.)*, Roma, 1995; a gyűjtemény történetére uo. 9–12, Szilágyi János György előszava.

Back Fülöp régészeti vállalkozása tehát elszigetelt epizód maradt. Míg a Nemzeti Múzeum egyiptomi gyűjteménye Back ajándékai után már nem gyarapodott tovább, a 20. század első évtizedeiben két figyelemre méltó magángyűjtemény keletkezett. Déri Miksa, egy vagyonos kereskedő és elismert műértő a nagy német egyiptológus, Heinrich Brugsch gyűjteményét vásárolta meg, melynek számos tárgya, közöttük figyelemre méltó későkori szobrok, Brugsch ásatásaiból származott.⁵⁷ A gyűjtemény ma a debreceni Déri Múzeumban van, melyet Déri impozáns művészeti gyűjteményei számára építtetett, és ott várja türelmesen, hogy valaki elkészítse szakkatalógusát. A másik magángyűjtemény a Mahlerrel kapcsolatban már említett neves irodalomtörténész Beöthy Zsolté volt, aki 1896 és 1913 között egyiptomi útjai során 541 műtárgyat vásárolt. „Gyűjtésének szempontja”, mint Mahler Ede mondja a Beöthy-kollekció általa írt katalógusában, „elejétől kezdve határozott és didaktikai volt: kisebb, de eredeti és jellemző darabokat szerezni az egyiptomi művészet minden korából, minden technikájából, minden típusából”.⁵⁸ Beöthy tárgyait 1911-ben a budapesti egyetemen helyezte letétbe.⁵⁹ Az 1922-ben elhunyt Beöthy örökösei a kitűnő gyűjteményt felkínálták megvételre az egyetemnek (1921-től Királyi Magyar Pázmány Péter Tudományegyetem), amely azonban az eredeti ár negyedéért sem volt hajlandó megszerezni azt. Így 1936-ban az uppsalai egyetem vásárolta meg, ahol az egyiptológus-képzés alátámasztásában mindmáig ellátja azt a fontos feladatot, amelyet Beöthy és Mahler adott neki valaha Budapesten.

Noha Mahler mint tanszékvezető 1928-ban visszavonult, továbbra is előadott egyiptológiai tárgyakat a budapesti egyetemen. Két legkiválóbb növendéke, Wessetzky Vilmos és Dobrovits Aladár 1934-ben fejezték be tanulmányaikat. Az egyetemi oktatást Mahler Ede 1938-as teljes visszavonulása⁶⁰ után a kiváló assziriológus, Dávid Antal és a kompetens, kutatóként azonban csak kevésbé értékelhető Pálfi János magántanárok folytatták, míg a háborúban abba nem maradt. Mahler 1945-ben meghalt,⁶¹ és az oktatást csak 1950-ben indíthatta meg újra Dobrovits és Wessetzky, akik egyszersmind a múzeumi gyűjtemény kurátoraiként is működtek, és akikre a feladat maradt, hogy valahogyan életben tartsák Magyarországon az egyiptológia tudomány szakát. Céltudatoság, esetenként nem éppen válogatós, de sikeres túlélési stratégiák és óriási szerencse kellett ahhoz, hogy a következő fél évtizedben alig rendezett, bizonytalan oktatási keretek között kiváló egyiptológusokat nevelhessenek ki, akiknek tanítványaiból és tanítványainak tanítványaiból áll, csekély kivétellel, a mai magyar egyiptológia.

Az országos múzeumok háború utáni újrászervezésével minden egyiptomi eredetű tárgy átkerült a Szépművészeti Múzeum 1957-től önálló, Wessetzky, majd Varga Edith vezetése alatt álló Egyiptomi Gyűjteményébe. További műtárgyak beszerzésére csak elvétve volt alkalom, így 1959-ben történt jelentősebb vásárlás,⁶² majd az 1970-es évek közepén a Gyűjtemény beletárolhatott egy alsó-núbiai leletegyüttest. Ennek tárgyai az Abu Szimbel közelében fekvő Abdallah Nirqi

⁵⁷ DÉRI, F., *Debreceni Déri Miksa Múzeum gyűjteményének leírása*, Debrecen, 1922.

⁵⁸ MAHLER, E., *Beöthy Zsolt egyiptológiai gyűjteménye a Budapesti Kir. Magyar Tudomány-Egyetemen. Magyarázó jegyzék egyszersmind bevezetés az ókori egyiptomiak művészet- és kultúrtörténetébe*, Budapest, 1913, v.

⁵⁹ Ahol az 1912-ben Mahler vezetése alatt létrejött Egyiptomi Gyűjtemény és Könyvtár alapját képezték.

⁶⁰ Mahler 1928-as nyugdíjazásával a Keleti Népek Ókori Története Tanszék költségvetési tételként megszűnt, de mivel Mahler tovább oktatott, a képzési ág maga fennmaradt. Irsay-Nagy Balázs közlése alapján REZSABEK 2010, 50, 5. j.

⁶¹ Életére a holokauszt idején és 1945. június 29-én bekövetkezett halálára ld. REZSABEK 2010, 68 skk.

⁶² Vö. NAGY, I., *Guide to the Egyptian Collection*, Budapest, 1999; Nagy, I., *Egyiptom művészete a fáraók korában. Kincsek a budapesti Szépművészeti Múzeum gyűjteményéből*, Budapest, 2009; KÓTHAY, K. A. – LIPTAY, É. (szerk.), *Egyptian Artefacts of the Museum of Fine Arts*, Budapest, 2010.

nevű helyről, egy későantik és középkori városias településről és annak temetőjéből származtak, ahol az UNESCO által Núbia műemlékeinek megmentésére szervezett nemzetközi régészeti mentőakció részeként a Magyar Tudományos Akadémia régészeti missziója végzett ásatást. Az UNESCO-kampányban való magyar részvételt az egyiptomi Legfelsőbb Régészeti Tanács megkülönböztetett elismeréssel nyugtázta, és a teljes leletanyagot a magyar államnak adományozta. Mintha tudták volna, milyen lidérces akadályokat kellett leküzdeni ahhoz, hogy 56 évvel Back Fülöp vállalkozása után, a kampány utolsó heteiben a Castiglione László által szervezett misszió egyáltalában kijuthasson egyiptomi terepmunkájára. A misszióban egyiptológusok mellett klasszika-archaeológus, római koros régészek, építészettörténész és természettudósok is részt vettek. A magyar ásatók interdiszciplináris felfogása hozzájárult ahhoz a modernizációs folyamathoz, amelyet a núbiai kampány az egyiptológia hagyományos módszereinek és attitűdjeinek revíziójában megindított.⁶³ Az Abdallah Nirqiben folytatott ásatások következménye volt, hogy az 1970-es évek elejétől a budapesti egyiptológus-képzésben helyet kapott Núbia története és régészete, és a magyar tudományosság részt vállalt egy új történeti diszciplína, a núbiológia kialakításában és művelésében.⁶⁴

A Dobrovits és Wessetzky által képzett egyiptológusok első generációja 1955–56-ban került ki a budapesti egyetemről, melynek neve 1950-től Eötvös Loránd Tudományegyetem. A generáció tagja volt az imént említett Castiglione László,⁶⁵ egyike azoknak az úttörőknek, akik a század közepétől döntően megváltoztatták a görög-római egyiptomi kultúra kutatásának irányát. Jóval olyan korszakos publikációk megjelenése előtt, mint Klaus Parlasca első múmiaportré-könyve és Günther Grimm munkája a maszkokról,⁶⁶ Castiglione a klasszika-archeológus és az egyiptológus kompetenciáinak egyesítése mellett érvelt, és egy sor emlékezetes tanulmányban igazolta az ilyen alapon végzett ikonográfiai és stíluskritikai vizsgálatok különös hasznát a politika-, társadalom- és szellemi kultúra-történeti kutatások szélesebb kontextusában.⁶⁷ Míg Castiglione pályája a Szépművészeti Múzeumhoz, majd a Magyar Tudományos Akadémia Régészeti Intézetéhez kötődött, a nemzedék másik karizmatikus tagja, Kákosy László egy rövid, ugyancsak a Szépművészeti Múzeumban töltött gyakornoki időszak után az egyetemre került. Az ő elhatározottságának és hamar nemzetközi dimenziót öltő tudományos elismertségének köszönhető, hogy 1982-ben,

⁶³ BARKÓCZI, L. – CASTIGLIONE, L. – HAJNÓCZY, Gy. – KÁKOSY, L. – SALAMON, Á. – TÖRÖK, L. et al., *Abdallah Nirqi 1964. The Hungarian Expedition in Lower Nubia*, Budapest, é.n. (1980).

⁶⁴ Török László bibliográfiája 2002-ig in: BÁCS, T. A. (szerk.), *A Tribute to Excellence. Studies Offered in Honor of Ernő Gaál, Ulrich Luft, László Török (Studia Aegyptiaca XVII)*, Budapest, 2002, 29–36, a későbbi évek bibliográfiájára vö. Török, L., *The Kingdom of Kush. Handbook of the Napatan-Meroitic Civilization*, (*Handbuch der Orientalistik* 31), Leiden–New York–Köln, 1997; uő, *Between Two Worlds. The Frontier Region Between Ancient Nubia and Egypt 3700 BC – AD 500*, Leiden–Boston, 2009.

⁶⁵ SZILÁGYI, J. Gy., “László Castiglione (1927–1984)”, *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae* 36 (1984), 3–8 (bibliográfia 9–20, összeállította Bellus, I.); TÖRÖK, L., “László Castiglione 1927–1984”, *Mitteilungen des Archäologischen Instituts der Ungarischen Akademie der Wissenschaften* 14 (1985), 13–17.

⁶⁶ PARLASCA, K., *Mumienporträts und verwandte Denkmäler*, Wiesbaden, 1966; uő, *Repertorio d’arte dell’Egitto greco-romano* B I. *Ritratti di mumie* i. Nos 1–246, Roma, 1969; B II. *Ritratti di mumie* ii. Nos 247–496, Roma, 1977; B III. *Ritratti di mumie* iii. Nos 497–674, Roma, 1980; GRIMM, G., *Die römischen Mumienmasken aus Ägypten*, Wiesbaden, 1974.

⁶⁷ Ld. pl. CASTIGLIONE, L., “A Terracotta Box from Roman Egypt”, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 1 (1951–1952), 471–493; “Griechisch-ägyptische Studien. Beitrag zu dem griechisch-ägyptischen Privatkult”, uo. 5 (1957), 209–227; “La statue du culte hellénistique du Sarapieion d’Alexandrie”, *Bulletin du Musée Hongrois des Beaux-Arts* 12 (1958), 17–39; “Zur Frage der Sarapis-Kline”, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 9 (1961), 287–303; “Quelques têtes de terre cuite hellénistiques”, *Bulletin du Musée Hongrois des Beaux-Arts* 22 (1963), 9–23; “Kunst und Gesellschaft im römischen Ägypten”, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 15 (1967), 107–134; “Stele eines Kupferschmiedes”, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 24 (1969), 78–86; “Isis Pharia. Remarque sur la statue de Budapest”, *Bulletin du Musée Hongrois des Beaux-Arts* 34–35 (1970), 37–55; “Zur Frage der Sarapis-Füsse”, *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 97 (1971), 30–43; “La genèse du culte de Sarapis”, in: *Hommages à M. J. Vermaseren* I, Leiden 1978, 208–232 stb.

hetvenkét évvel Mahler nyilvános rendkívüli egyetemi tanári kinevezése és a „Keleti Népek Ókori Története Tanszék” megalapítása után az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán önálló Egyiptológiai Tanszék jöhetett létre.

Kákossy Lászlót markáns kutatói profilja és tanári éthosza egyaránt iskolateremtői szerepre predestinálta: egy „budapesti iskola” létét nem is annyira a több mint negyven egyiptológusi diploma igazolja, melyet professzorsága évtizedei alatt tanítványai szereztek, mint inkább a magyar egyiptológusok arányos filológiai és történeti/régészeti felkészültsége és az Egyiptomhoz – az ókorihoz ugyanúgy, mint a maihoz – való sajátosan személyes, bensőséges kapcsolata. Kákossy László mély hatást gyakorolt a magyarországi történet és régészet művelőinek nemzedékeire is; és hogy a művelt magyar nagyközönség feltűnő vonzódást mutat az ókori egyiptomi kultúrához, az szintén elsősorban az ő érdeme, aki a tudományos ismeretterjesztést misszióknak tekintette.

Már egy 1961-es tanulmányában⁶⁸ állást foglalt (szemben Wolfgang Helck-kel és Eberhard Ottonnal) az egyiptomi királyi dokumentumok és a „nem-hivatalos” irodalom emlékeinek történeti forrásként való, elfogulatlan kritikai elemzése mellett. Ugyanerre a témára 1967-ben aztán szélesebb forrásbázis alapján és az aranykor-mítoszok morfológiai elemzésével kiegészítve tért vissza.⁶⁹ Már az első tanulmány az egyiptomi történeti emlékezet jellegének és változásainak olyan kérdéseit érintette, melyek részletes kifejtésének szükségessége hamarosan más kutatók, elsősorban Dietrich Wildung előtt is nyilvánvalóvá lett.⁷⁰ A fiatal kutató érzékeny figyelme az újragondolásra megérett nagy egyiptológiai témakörök iránt másutt is szinkronban volt azoknak a jelentős kortársaknak az érdeklődésével, akikhez a későbbi évtizedekben kölcsönös nagyrabecsülés fűzte. Így a hatvanas évek végétől foglalkozni kezdett az egyiptomi időfogalommal,⁷¹ egy olyan témával, mely azután az övével sokban rokon eredményekkel foglalkoztatta Eberhard Ottot és Erik Hornungot, s amelynek legnagyobb hatású vizsgálatát Jan Assmann nyújtotta 1975-ben.⁷² Az időfogalom vallástörténeti feltárásából ágaztak ki az 1970-es évek végén az alexandriai időistenre vonatkozó kutatásai.⁷³

Az 1960-as és 1970-es évek idegen nyelvű cikkeivel megszerezte azt az általános elismeréssel övezett, egyedülálló pozíciót a nemzetközi egyiptológiában, amelyet mint az egyiptomi, különösen görög-római kori, vallás szakértője csak tovább szilárdított elkövetkező munkásságával. Növekvő számú – és a szakma vezető nemzetközi folyóiratai által szívesen közölt – munkái kezdettől felmutatták azokat a vonásokat, melyek mindvégig alapvetően fontos tényezői maradtak Kákossy szakmai sikerének: a kérdésselvetés egyértelmű határozottságát, a kifejtés logikus menetét, kiegyensúlyozottságát és világos megfogalmazását, a konklúziók történeti kontextusba való illesztését, a témához való koncentrált ragaszkodást, a klasszikus rövidséget, az élvezetes, mintegy szépirodalmian kiművelt stílust. De ezek az erények jelen vannak a szélesebb közönségnek szóló munkáiban is, így a Varga Edith-tel közösen publikált *Egy évezred a Nílus völgyében* című könyvben,⁷⁴ mely máig ható érvénnyel formálta a hazai Egyiptom-recepciót.

⁶⁸ KÁKOSY, L., „Az egyiptomi történetiszemélet hatása az aranykor-mítoszokra”, *Antik Tanulmányok* 8 (1961), 260–263.

⁶⁹ KÁKOSY, L., „Az egyiptomi aranykor-mítoszok történeti fejlődése és társadalmi vonatkozásai”, *Antik Tanulmányok* 14 (1967), 1–16.

⁷⁰ WILDUNG, D., *Die Rolle ägyptischer Könige im Bewusstsein ihrer Nachwelt I*, Berlin, 1969.

⁷¹ Kákossy, L., „Az Idő az állatszimbolikában”, *Művészet* 3 (1968), 2–5; uő, „Az egyiptomi öröklét-fogalom”, *Antik Tanulmányok* 19 (1972), 165–174; uő: „Az egyiptomi időfogalom”, in: *Idő és történelem*, Budapest, 1974, 81–89 = „Einige Probleme des ägyptischen Zeitbegriffes”, *Oikumene* 2 (1978), 94–111.

⁷² ASSMANN, J., *Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten*, Heidelberg, 1975.

⁷³ KÁKOSY, L., „Az alexandriai Idő-isten”, *Világosság* 19 (1978), 613–620; „Egyiptomi mítoszok a csillagok keletkezéséről”, *Opuscula classica Mediaevalique in Honorem J. Horváth*, Budapest, 1978, 237–244.

⁷⁴ Budapest, 1970.

A hetvenes évek második felétől kezdve jelentek meg szócikkei a modern egyiptológia legnagyobb szabású és legsikeresebb nemzetközi vállalkozásában, a *Lexikon der Ägyptologie*-ban. Kákosy szócikkeinek zöme vallástörténeti témák új eredményeket hozó, önálló feldolgozása, közöttük olyan remekművekkel, mint az állatistenekre, a Hórusz-sztélékre és az orákulumra vonatkozók.⁷⁵ A nyolcvanas évek közleményei főként a valláskutatás egy sajátos területével, az egyiptomi mágiával foglalkoztak,⁷⁶ ezeket a kutatásait 1989-ben monográfiában összegezte.⁷⁷

További területeket is birtokba vett: az egyiptomi időfogalmat vizsgáló rész-tanulmányok után megírta *Egyiptomi és antik csillaghit*⁷⁸ című monográfiáját, mely fontos állomásnak bizonyult az ókori egyiptomi gondolkodás egyetemes kontextusának megértésében. Áttekintette az egyiptomi szerzetesség történetét,⁷⁹ és megkezdte monumentális forrásgyűjtését és elemzését az egyiptomi pogányság végének és a kereszténység korai korszakának feltárásához. Mindebben ismét csak a kutatás lassan mozduló problémaészlelése és paradigmaváltásai előtt járt.⁸⁰

Kákosy hosszú egyetemi pályája során mindvégig gondos és lelkiismeretes oktató volt, aki a mostoha könyvtári viszonyokat azzal is megkísérelte kiegyensúlyozni, hogy hallgatói számára kézikönyvet írt. Az 1979-ben megjelent *Ré fiai* és 1993-as bővített, majd 1998-as bővített és átdolgozott kiadása (*Az ókori Egyiptom története és kultúrája*) nemzedékek tankönyve lett. A kézikönyvírás része volt egyúttal Kákosy aszkétikus elszántsággal követett célkitűzésének is, mely a hazai egyiptológus-képzés és a nemzetközi kutatás részét képező egyiptológiai kutatás feltételeinek megteremtésére irányult. Ez a célkitűzés vezette akkor is, amikor 1974-ben létrehozta az idegen nyelvű *Studia Aegyptiaca* sorozatot, mely hamarosan nemzetközileg becsült orgánummá vált. Az oktatói és kutatói munka korszerű kiszélesítésének érdekében hívta meg tanszékére Berlinből Luft Ulrichot, az egyiptomi vallástörténet,⁸¹ az Illahunban lelt hieratikus papiruszok és a középbirodalmi időrend⁸² szak-

⁷⁵ KÁKOSY, L., „Götter, Tier-“, *Lexikon der Ägyptologie* II. (1977), 659–664; uő, „Horusstele“, uo., III. (1980), 60–62; uő, „Orakel“, uo., IV. (1982), 600–606.

⁷⁶ KÁKOSY, L., „Magische Stelen“, *Lexikon der Ägyptologie* III (1980), 1162–1164; uő, „Egyptian Magic in the Legend of Pythagoras“, *Oikumene* 4 (1983), 187–189; uő, „La magia nell’antico Egitto“, in: *La magia in Egitto ai tempi dei faraoni*, Modena, 1985, 9–101; uő, „New Studies in Magical Healing Statues“ *Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis Sectio Classica* 9–10 (1985), 57–61; uő, „A Syncretistic Amulet in Budapest“, *Bulletin du Société d’Égyptologie Genève* 9–10 (1985), 125–133; uő, „Magical Bricks from TT 32“, in: *Funerary Symbols and Religion. Festschrift Heerma van Voss*, Kampen, 1988, 60–72.

⁷⁷ KÁKOSY, L., *Zauberei im alten Ägypten*, Budapest, 1989.
⁷⁸ Budapest, 1978.

⁷⁹ KÁKOSY, L., „A szerzetesség Egyiptomban“, in: Johannes Cassianus: *De Institutis coenobiorum*, Budapest, 1980, i–xxi.

⁸⁰ KÁKOSY, L., „Nile, Euthenia and the Nymphs“, *Journal of Egyptian Archaeology* 68 (1982), 280–289; uő, „Die Kronen im spät-ägyptischen Totenglauben im römisch-byzantinischen Ägypten“, *Aegyptiaca Treveriensia* 2 (1983), 57–60; „Die ägyptische Religion unter Constantinus und seinen Nachfolgern“, *Acta Classica Debrecen* 19 (1983), 107–112; uő, „Das Ende des Heidentums in Ägypten“, *Graeco-Coptica. Griechen und Kopten im byzantinischen Ägypten*, Halle, 1984, 61–76. E munka végeredménye egy impozáns monografikus cikk: „Probleme der Religion im römerzeitlichen Ägypten“, in: Haase, W. – Temporini, H. (szerk.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II.18.5, Berlin–New York 1995, 2894–3049. Ld. még: *Fény és káosz. A kopt gnosztikus kódexek*, Budapest, 1984.

⁸¹ LUFT, U., *Beiträge zur Historisierung der Götterwelt und der Mythenschreibung (Studia Aegyptiaca 4)*, Budapest, 1978, és vö. LUFT, U. (szerk.), *Istenek szentek démonok Egyiptomban. Hellénisztikus és császárkori vallástörténeti szövegek*, Budapest, 2003. Luft Ulrich bibliográfiáját 2002-ig ld. Bács, T. A. (szerk.), *A Tribute to Excellence. Studies Offered in Honor of Ernő Gaál, Ulrich Luft, László Török (Studia Aegyptiaca XVII)*, Budapest, 2002, 19–27.

⁸² LUFT, U., *Das Archiv von Illahun. Briefe 1. Hieratische Papyrus aus den Staatlichen Museen zu Berlin-Preussischer Kulturbesitz*, Berlin, 1992; *Die chronologische Fixierung des ägyptischen Mittleren Reiches nach dem Tempelarchiv von Illahun*, Wien, 1992; *Urkunden zur Chronologie der späten 12. Dynastie: Briefe aus Illahun*, Wien, 2006; ld. továbbá: „Illahunstudien I: Zur Chronologie und den Beamten in den Schreiben aus Illahun“, *Oikumene* 3 (1982), 101–156; II: „Ein Verteidigungsbrief aus Illahun“, *Oikumene* 4 (1983), 121–179; III: „Zur sozialen Stellung des Totenpriesters im Mittleren Reich“, *Oikumene* 5 (1986), 117–153; „Remarks of a Philologist on Egyptian Chronology“, *Ägypten und Levante* (1992), 109–114.

értőjét. Fél évszázaddal Mahler után a budapesti tanszékről ismét tanulmányok érkeztek a kronológia azóta persze jelentősen megváltozott felfogású kutatásába.⁸³

Évtizedes kitartó küzdelem eredményeként Kákosy 1983-ban megindíthatta egyiptomi terepmunkáját Thébában a TT 32 sz. sír (Dzsehutimesz) feltárásával.⁸⁴ Szándékának megfelelően a sajátos típusú, monumentális 18. dinasztia korabeli sírban folyó munka egyszersmind az egyiptológiai képzés fontos eleme volt, tovább közelítve a hazai oktatás szellemét és körülményeit a nemzetközi egyiptológus-képzéshez. Az idők folyamán azután Kákosy tanítványai és munkatársai, Gaál Ernő, Bács Tamás, Fábián Zoltán⁸⁵ és Schreiber Gábor⁸⁶ önálló sírfeltárásokba kezdtek Thébában. Mára Kákosy tanítványainak három egymást követő nemzedékéből dolgoznak a thébai nyugati parton olyan egyiptológusok, akiket a nemzetközi szakma a thébai nekropolisz nemesi sírjainak specialistájaként tart számon. A thébai magyar sírástások ugyanis projektet képeznek, mely az utolsó évtizedekben átfogta a TT 65-ös, 184-es, 59-es és 61-es sírokat, s a nemesi nekropolisz szent tájának komplex történeti és vallástörténeti vizsgálatát tűzte ki céljául.⁸⁷

Az ezredforduló táján az egyiptológia és a nubiológia figyelme egyaránt a Nílus és a Vörös-tenger közötti régiók felé fordult. Ennek az érdeklődésnek volt része a Luft Ulrich által 1998 és 2004 között az egyiptomi Bir Minihbe vezetett expedíció, melynek idén közzölt leletei számottevő adatokat hoztak a ma még alig ismert keleti sivatagi világ történetének további vizsgálatához.⁸⁸

Kiegyensúlyozott, mindenek fölött konszenzust kereső mentalitása tette lehetővé Kákosy Lászlónak, hogy megfelelhessen az évről évre növekvő intenzitású hármass elvárásnak, melyet az egyetemi oktatás és tanszékeének irányítása az annyi szirt és zátony között navigáló egyetemen, az évenkénti thébai terepmunka és az egyre táguló horizontú kutatómunka támasztott vele szemben. A háromszoros elfoglaltsághoz a kilencvenes években nagyszabású múzeumi tanulmányok járultak, melyeknek eredménye három olaszországi múzeum varázsszobrainak elemző katalógusa volt,⁸⁹ s mintegy összegzésként gyűjteményes kötetben megjelentette rövidebb egyiptomi vallástörténeti munkáit.⁹⁰ 2003-ban bekövetkezett halála után a tanszék vezetését Gaál Ernő egyiptológus és assziriológus vette át, aki 1971 óta volt a tanszék oktatója.⁹¹ Fő kutatási területe

⁸³ Pl. LUFT, U., „Sothisperiode”, *Lexikon der Ägyptologie* V (1984), 1117–1124; „Illahunstudien IV: Zur chronologischen Verwertbarkeit des Sothisdatums”, *Studien zur Altägyptischen Kultur* 16 (1989), 217–233.

⁸⁴ KÁKOSY, L. – BÁCS, T. A. – BARTOS, Z. – FÁBIÁN, Z. I. – GAÁL, E., *The Mortuary Monument of Djehutymes (TT 32)*, Budapest, 2004; SCHREIBER, G., *The Mortuary Monument of Djehutymes II. Finds from the New Kingdom to the Twenty-sixth Dynasty*, Budapest, 2008; *Hungarian Excavations*.

⁸⁵ VÖ. FÁBIÁN, Z. I., „Another Pyramid of El-Khokha” *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 46 (2006), 39–58; uő, „Theban Tomb 184 (Nefermenu) and the Upper Section of the South Slope of El-Khokha Hillock – 2005”, *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae* 58 (2007), 1–42; uő, „The Middle Kingdom on El-Khokha: Saff-Tombs”, in: *Hungarian Excavations*, 55–60.

⁸⁶ VÖ. SCHREIBER, G. – VASÁROS, Zs., „A Theban Tomb of the Late Third Intermediate Period on El-Khokha” *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae* 56 (2005), 1–27; SCHREIBER, G., „The Hellenistic and Roman Periods on El-Khokha”, in: *Hungarian Excavations*, 121–146.

⁸⁷ BÁCS, T. A. – FÁBIÁN, Z. I. – SCHREIBER, G., „Current Research in the Theban Necropolis”, in: *Hungarian Excavations*, 31–36; és ld. *Hungarian Excavations*, passim.

⁸⁸ LUFT, U. (szerk.), *Bi'r Minayh. Report on the Survey 1998–2004*, Budapest, 2010.

⁸⁹ KÁKOSY, L., *Egyptian Healing Statues in Three Museums in Italy (Turin, Florence, Naples). Catalogo del Museo Egizio di Torino Serie Prima – Monumenti e Testi IX*, Torino, 1999.

⁹⁰ KÁKOSY, L., *Az alexandriai időisten. Válogatott tanulmányok 1957–1998*, Budapest, 2001.

⁹¹ Gaál Ernő bibliográfiáját 2002-ig ld. BÁCS, T. A. (szerk.), *A Tribute to Excellence. Studies Offered in Honor of Ernő Gaál, Ulrich Luft, László Török (Studia Aegyptiaca XVII)*, Budapest, 2002, 13–18.

az ókori keleti gazdaságtörténet, közelebbről Alalah gazdaság- és társadalomtörténete volt,⁹² de nagy részt vállalt a thébai programban is.⁹³ Gaál Ernő csak két évig lehetett az Egyiptológiai Tanszék vezetője: halálával 2005-ben Bács Tamás vette át a tanszékvezető hagyományos háromszoros kötelezettségét.⁹⁴

Napjainkban a hazai egyiptológia három nagy projektben érdekelt. A thébai nemesi nekropoliszt illető kutatásokról már volt szó. Ugyancsak a tanszékhez kötődik Takács Gábor egyszemélyes monumentális vállalkozása, az óegyiptomi nyelv etimológiai szótára, az *Etymological Dictionary of Egyptian*, melyből eddig három hatalmas kötet jelent meg.⁹⁵ A harmadik projekt egy eléggé nem méltányolható új fejezetet nyitott a Szépművészeti Múzeum Egyiptomi Gyűjteményéhez kötődő kutatásokban, amikor a gyűjtemény két munkatársa, Horváth Zoltán és Petrik Máté terepmunkát indított Illahunban, egy emblemikus helyszínen.⁹⁶ Ami a projektek célkitűzéseit és a sok egyéb egyéni kutatást illeti, a következő száz év nem indul rosszul. Áttekintésemet azonban nem akarom kollektív önelégültséggel befejezni. Amikor magyar egyiptológiáról beszélünk, nem lehet említés nélkül hagyni a rá folyamatosan árnyékot vető állandó frusztrációt sem. Száz év sem volt elég ahhoz, hogy létrejöhessen egy kairói magyar egyiptológiai intézet, még egy szerény tábla formájában sem, amelyet a pesti tanszék és/vagy a múzeumi gyűjtemény ajtajára ki lehetne szegezni, és amelyen ez állhatna: „A Kairói Magyar Egyiptológiai Intézet Budapesti Irodája”.

⁹² GAÁL, E., *Alalah társadalma és gazdasági élete az i. e. 18–17. században Mezopotámiában*, Budapest, 1988.

⁹³ GAÁL, E., *The Stamped Bricks from TT 32*, Budapest, 1993.

⁹⁴ Bács Tamás kutatásaira ld. “First Preliminary Report on the Work of the Hungarian Mission in Thebes in Theban Tomb No. 65 (Nebamun/Imiseba)”, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 54 (1998), 49–64; “Art as Material for Later Art: The Case of Theban Tomb 65”, in: Davies, W. V. (szerk.), *Colour and Painting in Ancient Egypt*, London, 2001, 94–100; “A New Viceroy of Nubia”, in: Bács, T. A. (szerk.), *A Tribute to Excellence. Studies Offered in Honor of Ernő Gaál, Ulrich Luft, László Török* (Studia Aegyptiaca XVII), Budapest, 2002, 53–67; “A Royal Litany in a Private Context”, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 60 (2004), 1–16; “The Tip of a Horn: The Possible Origin of an Iconographic Theme in the Elite Tombs of New Kingdom Thebes”, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 46 (2006), 3–16; “A Name With Three (?) Orthographies. The Case of the ‘King’s Son, Overseer of the Southern Foreign Lands, Penre’”, *Sudan & Nubia* 13 (2009), 30–37.

⁹⁵ TAKÁCS, G., *Etymological Dictionary of Egyptian* I, Leiden–Boston–Köln, 1999; II, Leiden–Boston, 2001; III, Leiden–Boston, 2007.

⁹⁶ VÖ. HORVÁTH, Z., “Remarks on the Temple of Heqet and a Sarcastic Letter from el-Lahun”, in: Grallert, S. – Grajetzki, W. (szerk.), *Life and Afterlife in Ancient Egypt During the Middle Kingdom and Second Intermediate Period*, London, 2007, 61–90; uő, “What Was the ‘August Chamber’ of el-Lahun?”, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 46 (2006), 99–118.

Az ókori Elő-Ázsia a pesti egyetemen

Nemzeti célok vagy tudományos kutatás¹

Komoróczy Géza

Egyetemünk bölcsészettudományi karán 1910-ben alakult meg a Keleti népek ókori történetének tanszéke, amely esemény centenáriuma 2010. október 28–29-én emlékeztünk, bár professzorát, Mahler Edét csak november 29-én nevezték ki ny. rk. tanárrá. (A ny. r. tanári kinevezést négy évvel később kapta meg.) Az Ókori történeti tanszék keretében 1980-ban jött létre az Assziriológiai tanszéki szakcsoport, ennek önállóvá válásával pedig 1989-ben az Assziriológiai és hebraisztikai tanszék (az 1987-ben felállított MTA Hebraisztikai kutatócsoportot az Akadémia és az Egyetem szerződése a Tanszékhez telepítette). Egyetemünk egyik, nemzedékem számára meghatározó jelentőségű professzora Harmatta János (1917–2004), akinek mind az ékírásos, mind az arámi szövegek értelmezése terén komoly érdemei vannak: Harmatta professzor mondta volt, hogy a tudományos kutatásban rendkívül fontos az intézményi háttér stabilitása, lehetnek élükön jobb vagy gyengébb emberek, mert ha van intézmény, van hely a váratlanul felbukkanó tehetségnek. Mégis, az intézménytörténetnek rendszerint nem a szervezet változásai – megalakítás, vezetőváltás, szüneteltetés, megszüntetés, újrakezdet – jelenti a legizgalmasabb részét. A tudományos teljesítmény többnyire személyhez vagy személyek együttműködő csoportjához köthető. A jubileum alkalmából tanszéktörténet helyett én is inkább az ókori Kelet iránti érdeklődés szellemi háttéréről és különösen az assziriológiai kutatás néhány meghatározó személyiségéről szeretnék beszélni.

I.

Hébert a középkor óta tanítottak az egyetemeken, hol azért, hogy a héber Biblia eredeti szövegére támaszkodva támadják a zsidókat, hol azért, hogy a theologusok felkészültek legyenek a *Hebraica veritas* feltárásához. Magyarországon az első példa Petrus Niger / Peter Schwarz (1435–1483), aki Mátyás király meghívására a rövid életű budai egyetem (*Studium Generale*) rectora volt. Zsidóellenes polémikus munkásságát a korábbi évekből jól ismerjük, jól tudott héberül, talán ki-

¹ Rövidebb változatában felolvastam a *100 éves az ókori keleti kultúrák kutatása az ELTE Bölcsészettudományi Karán* című ünnepi ülésen, a Gólyavárban (2010. október 28.).

tért zsidó volt, de budai működéséről nincsenek közelebbi adataink. Néhány évvel később, 1497/98-ban a hírhedten zsidóellenes iratáról ismert Johannes Pfefferkorn (1469–1521) tudós nagybátyja, a zsidósághoz hűséges prágai Méir Pfefferkorn tartott előadásokat Budán a Bava kamma talmudi traktátusról, alig néhány teleknyi távolságra az akkor már megszűnt egyetemtől: a Dunára néző várfal melletti, falaiban ma is meglévő gótikus zsinagógában. Katholikusok és zsidók hebraisztikája nem találkozhatott.

Az 1635-ben Pázmány Péter által alapított nagyszombati egyetemen kezdettől fogva és Budára, majd Pestre költözése után is folyamatosan tanítottak hébert, többnyire a hittudományi karon; a bibliai exegézis keretében, de ma is méltányolható színvonalon. Az 1770-ben kiadott szabályzat szerint húsvét előtt az újszövetségi görögöt, húsvét után az ótestamentumi hébert tanította a *repetens linguarum Hebraeae et Graecae*. Többek között Kaszaniczky Ádám (1748–1804), aki a bölcsészeti fakultáson a keleti nyelvek tanára volt, és csak utóbb helyezték át a hittudományi karra, vagy Alber Jánostól (1753–1830) nyelvtanok is megjelentek. Igaz, a leideni Albert Schultens (1686–1750) és majd a hallei Wilhelm Gesenius (1786–1842) nyelvtani korszakváltása inkább tükröződött a külföldön tanuló protestáns diákok kéziratos jegyzeteiben, mint a pesti egyetemen használatos tankönyvekben.

II.

A Nyugat-Európából kiinduló mezopotámiai tudományos kutatásoknak aránylag korán volt visszhangja Magyarországon. Bajza József (1804–1858) kritikus és Kossuth-párti politikai közíró az *Életképek*-ben (1845) „A babyloniak s assyrok” címmel; Haas Mihály (1810–1866), akkor Pest kerületi iskolai tanácsnok, pár év múlva szatmári püspök 1852-ben (Danielik János, *Emlékkönyv*, 1852) „Az assyriai királyok levéltára”; Csengery Antal (1822–1880) a *Budapesti Szemlé*-ben (1857) „Nyugatászia őstörténetei az ékiratok világánál” címmel írt jól tájékozott cikket. Rónay Jácint (1814–1889) bencés szerzetes, aki egyetemünkön doktorált (1841), 1848/49. évi tevékenysége miatt emigrációba kényszerült, Londonban, miután megtanult angolul, szorosabb kapcsolatba került Henry Creswicke Rawlinson (1810–1895) *lieutenant-colonel*-l, az ékírás megfejtőjével: naplójában, melyet mindössze 10 példányban nyomtatott ki, és nagyjából elajándékozott a királyi család tagjainak (ittthon Ferenc József és Erzsébet gyermekeinek nevelője volt), ír az ékírás megfejtéséről, része volt abban, hogy Rawlinson (1858) után az Akadémia a megfejtés egy másik úttörőjét, Jules Oppertet (1825–1905) is tagjává választotta (1865).

A XIX. század utolsó harmadában már számos cikk és könyv jelent meg Mezopotámia történetéről magyar szerzőktől is; Ribáry Ferenc (1827–1880) könyve (1875) jól tájékozottnak mondható. Az *Archaeologiai Értesítő* viszonylag rendszeresen közölt híreket az ásatásokról. George Smithről (1840–1876), a British Museum ékírás-tudó régészéről, aki Assur-bán-apli ninivei (Qújundzsiq; Déli palota) agyagtábla-könyvtárának maradványait kiásta, Pulszky Ferenc (1814–1897), maga is mezopotámiai pecséthengerek gyűjtője, és Goldziher Ignác (1850–1921) is írt, utóbbi az *Egyetemes Philologiai Közlöny*-ben több folytatásban, részletekbe menően méltatva Smith annak idején tudományos szenzációt jelentő könyvét (*Assyrian Discoveries*, 1875), a ninivei könyvtár és az ékírásos irodalom első nagyszabású panorámáját. Ha Goldziher nem oly szégyenteljesen későn kap egyetemünkön ny. r. tanári kinevezést (1905), e cikke alapján úgy vélhetjük, az asziriológia is hamarabb foglalhatott volna helyet a bölcsészettudományi karon.

Számos mezopotámiai agyagtáblán kétnyelvű szöveget lehetett felismerni. A bilingvisek egyik nyelve az akkor már sok más feliratból ismert „asszír” volt, minden kétséget kizáróan sémi

nyelv, a héber, arab, ethióp stb. rokona; mai elnevezéssel: a keleti-sémi akkád. A másik nyelv teljesen ismeretlennek mutatkozott. Ezt a nyelvet Oppert nevezte először, az egykori akkád név nyomán, sumernek (1875). Az ékírásos orthográfia több olvasathoz nyújtott lehetőséget, a szavakat az akkád szöveg jelentése alapján ismert régi vagy újabb nyelvekből próbálták megfejteni. A sumer nyelv vita mintegy negyedszázadon át folyt. Történetét aprólékosan ismerteti Varga Zsigmond (1886–1956) debreceni theologiai tanár, könyve (*Ötezer év távolából*, 1942) azonban végső következtetésében a sumer–urál-altaji (–magyar) nyelvrokonság mellett foglal állást. A vitában mindjárt kezdetben felmerült, hogy a sumer esetleg az altaji (török stb.) vagy „turáni” nyelvekkel rokon. Maga Oppert „a nagy uráli nyelvekre” gondolt (1854), majd turáni (méd–szkítha), árja, török, tatár, mongol, magyar stb. szófejtéseket javasolt. Joseph Halévy (1827–1917), kiváló hebraista és semitista nyelvész, úgy vélte (1874), hogy az ismeretlen nyelv esetében egyfajta rejtjelezett írásról van szó: ez nem más, mint az „asszír” szöveg más írásmódja, olyasmi, mint az egyiptomiaknál a hieroglyph és démotikus írás. A vitában, Halévy nézetét elutasítva (Goldziher inkább Halévynak hitt), François Lenormant (1837–1883) a turáni rokonítás mellett kötött ki (1875), s különösen a finnugor nyelveket ajánlotta a sumer megfejtéséhez, többek között a magyart. Ekkor kattantak be a magyar szittyák, ekkor fogant meg – a pusztán nyelvészeti célú külföldi ötletekhez képest némi késéssel – a sumer–magyar rokonság eszméje.

III.

Ma már tudományos körökben nincs kétség az iránt, hogy a sumer az i. e. negyedik–harmadik évezredben igazi, élő, önálló nyelv (volt), tudományos bizonyítékokkal igazolható rokonságot azonban mindeddig nem sikerült találni hozzá, és vannak, akik úgy gondolják, magam is, hogy az ismert régi és élő nyelvek között – az ókori Közel-Kelet több más nyelvéhez hasonlóan – nincs is ilyen értelemben rokonsága: egy korábbi nyelvi állapot rekvizituma, Mezopotámiában használták, az itt élő népesség ethnogenezisének terméke, első írott nyomai a legelső ékírásos agyagtáblákon lelhetők fel.

A XIX. század végén a nagy mezopotámiai felfedezések, az ékírás megfejtése, a sumer nyelv felismerése és a sumer kérdés körüli vita új teret nyitottak Magyarországon a keleti rokonság keresésének, átlebegett a magyar tudományos világon a „szumir” / „sumér” eredet kísértete. Ismét aktuálissá vált Kézai, és – fél évszázaddal nevetséges bibliai–magyar etymológiákat gyártó könyve (*Rajzolatok a magyar nemzet legrégibb történeteiből*, 1825) után – feléledt a derék hazafi és dilettáns őstörténész Horvát István (1784–1846), a Nemzeti Múzeum könyvtárának őre, a pesti egyetemen az oklevél-, címer- és pecséttan és nemzetségtudomány (genealogia) tanára; feltámadtak a szittya ősök és a héber Biblia magyar nevű hősei. S amikor a külföldi tudományosságban határozott alakot öltött az ókori Mezopotámia két nagy nyelve, a sumer és az akkád, a magyar közélet azonnal a sumer felé fordult, értsd: elutasította a zsidó-gyanús sémi akkádot, ugyanúgy, mint ahogyan népszerűséget szerzett Vámbéry Ármin (1832–1913) török őstörténeti elmélete is, amely a szégyenlett finnugor rokonsághoz kínált alternatívát. Ez volt a magyar nemzeti dicsőség hirdetésének primitív: tudatlan, de annál öntudatosabb és agresszívebb szintje. Eleinte, mint az ethnográfus Nagy Gézánál (1855–1915), a Magyar Tudományos Akadémia tagjánál, ami a mezopotámiai oldalt, nyelvet stb. illeti, naiv, tudatlan ábrándozásnak mondható, később – mára – azonban nyelvészeti, kontinenseket behálózó történeti, világteremtési rögeszmévé terebélyesedett. Szorosan kapcsolódott a turanizmushoz, amely orientalisztikai és geo-

politikai koncepció 1910-ben szervezetté alakult, és egyre sűrűbben átítatódott az antiszemitizmussal.

Az assziriológia a XIX. század utolsó harmadában külföldön, jelesül Németországban, ifjabb édestestvérként fejlődött a hebraisztikával és a zsidó tudományokkal. Az ékírás a héber Biblia történeti háttéréhez ígért – és adott – fontos forrásanyagot, az akkád nyelv a héber közeli rokonának számít: protestáns biblikusokból és a *haszkala* – a zsidó felvilágosodás – szellemében nevelkedett zsidó tudósokból lettek az első assziriológusok. Eberhard Schrader (1836–1908) és Friedrich Delitzsch (1850–1922), akik Németországban az ékírás tudományát meghonosították, ebből a körből kerültek ki: Schrader Heinrich Ewald (1803–1875) tanítványa volt, Delitzsch az övé, s nem mellékesen Franz Delitzsch (1813–1890) fia; az apa középkori héber kéziratokat adott ki, egyik alapítója volt a lutheránus zsidómisszióknak, lefordította héberre az Újszövetséget, s nem utolsósorban a tisztaeszlári per idején ő is a védelem oldalán lépett fel a zsidóellenes rágalmakat határozottan cáfoló külföldi tudósok között.

Amilyen élénken reagáltak az ékírással felfedezésekre a magyar őskutatók, ugyanolyan visszhangot keltett az irodalomban a ninivei könyvtár gazdag irodalma. Adyt most mellőzve, csak felvillantani tudok néhány mozzanatot. Zempléni Árpád (1865–1919) *Turáni dalok* című kötetében (1910) jelent meg először, laza utánpótlásban, a babylóni Istar- és Gilgames-eposz (“Istar és Gilgamesz”), akkor már anakronisztikusan egybekapcsolva, vogul és osztják hőseinek átköltéseinek társaságában. Szomory Dezső (1869–1944) a *Levelek egy barátnőmhöz* (1927) XXII. fejezetében egy ékírással szöveget idéz, megadva a forráshelyet is (ugyanebben a regényében olvasható, a VIII. és a XXXIII. fejezetben, az Orczy-ház leírása, oly megkapó színekkel, hogy szinte sajnáljuk a nagyvárosi *stetl* eltűnését a pesti városképből), nála az ékírással hivatkozás a modern műveltség jelzése és a zsidó identitás megerősítése.

IV.

Itt kapcsolódnak be az eszmetörténetbe azok, akik egyetemünkön az assziriológiát meghonosították.

Mahler Ede (1857–1945) életrajzát Rezsabek Nándor e konferenciára megjelent adatgazdag könyvéből (*Az utolsó magyar polihisztor: Mahler Ede kronológus emlékezete*, 2010) részletesen ismerjük. Néhány mozzanatot, melyek nem szoktak hangsúlyt kapni, részben e könyvtől függetlenül, kiemelek. Amikor megszületett, apja, Mahler Salamon (1823–1895) egy Nagyszombathoz közeli községben, Cifferben (más néven: Biksárd) volt rabbi, az 1868/69. évi zsidó kongresszus után Pozsonyban, a magyar orthodoxia fővárosában a „haladó” (értsd: neológ) hitközség rabbija lett (1873). Így tanulhatott Mahler – az orthodoxia hagyományával szakítva – világi tárgyakat Pozsonyban és Bécsben. A bécsi egyetemen, matematikai és asztronómiai tanulmányai után, egy híres csillagdában végzett munkája mellett, David Heinrich Müllernél (1846–1912) kezdett keleti nyelveket tanulni. Ez akkor kánonikusan hébert, arámit, szírt, arabot jelentett.

Müllert ma inkább mint sémi-afrikanistát és dél-arabistát, nyelvészt és multhatatlan érdemű dél-arábiai terep-kutatót ismerjük, de nem szabad feledni, hogy tudományos egyéniségére a fiatal korában látogatott *jesíva*, a haszkala és a breslaui *Seminar* gyakorolt döntő hatást. 1885-ben lett Bécsben Ordinarius, 1889-ben az Osztrák Tudományos Akadémia rendes tagja, társadalmilag is befogadott, 1912-ben kapott bírói nemességet. Bosznia-Hercegovina annektálása után Bécs kiállítását rendezte a szarajevói könyvtár keleti kézírataiból, ezen a kiállításon szerepelt az egyik leghíresebb kö-

zépkeri képes *Haggada*, ma így nevezik: Szarajevói Haggada, és ennek – mint más kiállított kéziratoknak – első tudományos feldolgozását Müller adta (1898). Mahler nyilvánvalóan zsidó – általánosabban: hebraisztikai – érdeklődése folytán csatlakozott Müllerhez. Lefordította és kommentálta Maimonides *Misné Tora*-jának egyik fejezetét (III/8: *Kiddus ha-hodes*), ez is a naptárral (újhold-szentelés) foglalkozik. Az egyiptológia és assziriológia Mahlernek erre a zsidó alap-érdeklődésére csak rákapcsolódott, és nem kronológiával kapcsolatos munkáiról a legjobb, amit ma mondani tudunk, az, hogy valamivel-magasabb-mint-elemi fokon, semitisztikai alapon ismerte a nyelveket, az egyiptomit jobban, az akkádót talán kevésbé, és tájékozott volt a szakirodalomban.

Mindamellet az assziriológia magyarországi történetének Mahler az első igazi nagy hőse. Archimédeszi pontot jelölt ki a sumer–magyar vitában. A *Magyar Nyelvőr* 1904. évi kötetében kis cikke jelent meg „Országhalom szumer szó?” címmel. Akkoriban igen erős bizonyítékként pertraktálták egy sumer kifejezés magyar etymológiáját: *hurszag-kalama* = „ország halma”. A bizonyítónak tekintett szófejtést különösen értékesé tette, hogy a hármashalom a magyar címerben is benne van. Mahler cikke nem tesz mást, mint kimondja: igen, a kifejezés jelentése ugyanaz, csak hogy az összetétel két szava külön-külön éppen fordítva értendő, mint a magyar szavak: a sumer *hurszag* annyi mint „hegy”, „halom”, a *kalam* pedig „ország”. A nyelvészeti cáfolat egyszersmind nevetségessé tette az egész eszmét. Igen, a magyar őstörténeti – Arisztophanész–Arany János és Zsirai Miklós későbbi kifejezésével – *felhőkakukkvár* ostromának Mahler Ede a hőse.

Mahler egyetemi működésének tudományos tartalma nem túlságosan változatos: évtizedeken át ugyanazokkal a címekkel tartotta óráit: történelmet, nyelvi bevezetést. Öregkorában már legtöbb hallgatója a rabbi-jelöltek közül került ki. De még így is maradandó érdeme volt, hogy az ókori Kelet történetét megtartotta az egyetemes történelem részeként (másképpen fogalmazva: az egyetemi oktatásban, eltérően a középiskolától, nem a klasszikus antikvitással kezdődött a történelem). Szemináriumi könyvtára a két háború közötti könyvínségben szellemi és tudományos értéket jelentett, mi, a háború után, már csak roncsainak maradványaiból tudtunk egyet-mást összeszedni. Magánkönyvtárát is az egyetemre hagyta, pedáns módon könyvespolcostól. Egyike volt azon kevés professzoroknak a bölcsészkaron – Marczali Henrikhez (1856–1940) és Goldziherhez hasonlóan –, akik a kinevezés elnyerése végett nem keresztelkedtek ki. Élete végéig megőrizte kapcsolatát a pesti izr. hitközséggel, 80. születésnapjára is a hitközség adott ki, tekintélyes külföldi szerzők közreműködésével, emlékkönyvet (1937). 1944-ben vitéz Pálfi János (1889–1951) egyiptológus, magántanár ajánlására és Lukinich Imre (1880–1950) egyetemi tanár, bölcsészkar dékán közbenjárásával kapott kormányzói mentességet, s hajlott korára tekintettel lakásában (V., Széchenyi utca 1.) maradhatott a zsidók összeköltöztetése és a gettó idején is. 1945 nyarán hunyt el, sírja a Kozma utcai neológ temetőben van, temetésén beszédet mondott Kornis Gyula (1885–1958), aki nem sokkal korábban a Gestapo foglya volt, s akkor éppen az Akadémia elnöke, és Lukinich Imre is; kiállításukat tüntető gesztusnak könyvelhetjük el, mint ahogyan az volt öt évvel azelőtt Szekfű Gyula beszéde Marczali temetésén.

Mahler az egyetemen töltött 50. feléve alkalmából az 1922/23. tanévben alapítványt tett a bölcsészkaron évente egy szegény sorsú szorgalmas diák számára, aki a II. évfolyamon „a keleti nyelvekben vagy az ókori keleti népek történetében (esetleg az egyetemes ókori történetben)” kiváló eredményt ér el, egyetlen kikötéssel: páros években csak keresztény, páratlan években csak izr. vallású hallgató kaphatja meg a támogatást. Az alapítvány összegéhez fia és veje is hozzájárultak, utóbb rendszeresen emelték. A jutalmazottak között volt Friedmann Dénes és Frenkel Jenő (1925), Löwinger Sámuel (1929), Hahn István (1933), Telegdi Zsigmond (1933), az 1938/39. (keresztény) tanévben az előterjesztettek között szerepelt Ivánka Endre, Mollay Károly, Nagy Tibor, Radnóti Aladár – neves tudósok lettek mind.

V.

Kmoskó Mihály (1876–1931) r. kath. papként élt, ő is osztotta gr. Zichy Nándor (1829–1911) Keresztény Néppártja és Prohászka Ottokár (1858–1927) püspök heves antiszemitizmusát, de mint filológus komoly tudós volt, ahogyan ezt az assziriológiai munkáit ismerők mindig is tudták, ma azonban, miután a sztyeppei népekre vonatkozó szír és arab forrásokat feltáró kézírata megjelent, minden történész számára kétségen felül áll. A Pázmáneum papnövendékeként, majd az Augustineum Felsőbb Papi Továbbképző Intézetben ő is Bécsben tanult keleti nyelveket, ő is – megismétlem: a zsidó – David Heinrich Müllernél. A bécsi egyetem theologiai karának Lackenbacher utazási ösztöndíjával – amelyet, mellesleg, egy Nagykanizsáról Bécsbe került és ott katolizált zsidó kereskedő testvérpár alapított (1840) – hosszú tanulmányutat tett a Közel-Keleten (Beirut, Jeruzsálem, lóháton Jordánia), majd Nyugat-Európa nagy közel-keleti kéziratgyűjteményeiben is. Habilitációs dolgozata (1906) a zsidók politikai történetét tárgyalta a hellénisztikus korban. 1908-ban magántanár, 1910-ben nyilvános rendes tanár lett a hittudományi karon. Azért, hogy gondolkodásának és tevékenységének sötét oldalától lelkiismeret-furdalás nélkül elfordulhassunk, megemlítem, hogy 1919. április elején elmenekült Pestről, mint igazolászakor írta, a zsidók bosszújától való félelem miatt, csak augusztus végén tért vissza, az ellenforradalom őszén még népgyűléseken is uszított a zsidók ellen, több antiszemita iratot tett közzé (*Miért lett antiszemitává a magyar középosztály?*, 1919; *Zsidó–keresztény kérdés*, 1919; *A zsidóság világhatalmi törekvései*, 1919; *Sémi lélek – zsidó lélek*, 1923). 1920-ban, a *numerus clausus*-törvény előkészítése idején javasolta, hogy a törvénynek ne vallásellenes éle legyen: helyezték a cionizmus elvi alapjaira, és tekintsék a zsidóságot nemzetiségnek. Fellépései már egyháza számára is kínosak lehettek, a hittudományi kar megvált tőle, és kihelyezték a tárnoki / pusztazámori plébániára, de Goldziher Ignác halála után a bölcsészkar őt hívta meg a sémi filológiai tanszékre (1923). Ekkor nyilatkozatot tett, amely szerint a politikai szereplést értelmetlennek és céltalannak találja, és a továbbiakban csak tudományos kutatásaival fog foglalkozni. A bölcsészkaron arabot, hébert, arámit, szírt tanított, egy félévben még jiddist is (ez volt a jiddis tanítására a legelső és további jó fél évszázadig az egyetlen kísérlet egyetemünkön). Kmoskónak az ékiratok terén az első világháború előtt jelentős, a Mahlerénél vitathatatlanul eredetibb és mélyebb assziriológiai tudásról tanúskodó munkássága volt: fordításában jelent meg Urukagina / Uru-inim-gina felirata és Hammurápi törvénykönyve; egyik dolgozata a *Zeitschrift für Assyriologie*-ban (29, 1914) Gudea inkubációs álmáról máig maradandó értékű. Vulgáris antiszemitizmusa nem feledhető, de tény, hogy pályáját igazi tudományos művek keretezik: sumer tárgykörben az elején, arab és szír tárgykörben a végén.

Arab és szír kútfőket feltáró forrástanulmányait, amelyek egy kiadatlanul maradt hatalmas kéziratban összegeződtek, Kmoskó az 1920-as években végezte. Ez gr. Klebelsberg Kunó (1875–1932) vallás- és közoktatásügyi miniszter kultúrpolitikájának kora. Trianon után, a nemzeti konzervativizmus jegyében, a miniszter, egyfelől, sokat tett az oktatási és tudományos intézmények megerősítéséért, másfelől, a társadalomtudományokban kiemelten támogatta a nemzeti érdekű témák kutatását, háttérbe szorítva az egyetemességet. Klebelsberg 1920-ban a nemzetgyűlésben távol maradt (nem ellene szavazott, csak távolmaradt) a *numerus clausus*-törvény szavazásától, a Népszövetségben 1925-ben mégis ő vállalkozott a védelmére, de 1928-ban támogatta a közvetlenül zsidóellenes rendelkezés törlését. Mint miniszter – az egyetem (Hekler Antal dékán) szűkítő javaslatát felülírva – 1930-ban 12-ről 20-ra emelte a „korlátolt jogú” zsidó hallgatók – a rabbi-képzősök – keretszámát: mindez a javára írandó. (A csatlakozó kari rendelkezés külön rögzítette, hogy ezek a „korlátolt jogú” hallgatók Kerényi Károly óráját nem látogathatják. Talán a

Rabbiképző kívánságát akceptálva, merthogy Kerényi péntek este tartotta nagyelőadásait.) Azt a tudománypolitikai fordulatot, amely a magyar tudomány feladatává preferáltan a nemzeti érdekű témák kidolgozását tette, a nacionalizmus intellektuális szintjének nevezem. Nincs rá egyenes bizonyítékom, de biztos vagyok abban, hogy Kmoskónál a politikai antiszemitizmus feladása és a nemzeti célú forráskutatás egyaránt a klebelsbergi kultúrpolitika hatása alatt állt. Mindenesetre, széles történeti ívet kanyarított ki, mint a bizantinológus Moravcsik Gyula (1892–1972) is, a klebelsbergi kultúrpolitika egyik igazi reprezentánsa.

VI.

Dávid Antal (1890–1967), aki egyszerű családból származott, apja kocsigyártó volt, 1908-ban lett a hittudományi karon Kmoskó Mihály tanítványa. Elvégezte a teológiát, de – mint vázlatos önéletrajzában írta – „a pappá való szentelés elől visszalépve” rövid ideig hitoktató volt, majd Berlinben, a Friedrich Delitzsch vezette Vorderasiatisches Museumban ékírásos tanulmányok hatása alatt a tudományos pálya mellett döntött. Hazatérve a pesti egyetemen sémi filológiát (Goldziher), ókori keleti történelmet (Mahler) hallgatott. A világháborúban végig frontszolgálatot teljesített, ő is, mint a hettita nyelvet megfejtő bécsi cseh Hrozný, pihenőszabadságán védte meg doktori disszertációját (1918. március 2.), melyet Hammurápi törvénykönyvének forrásairól írt. Számos frontharcos kitüntetéssel mint főhadnagy szerelt le. A Fővárosi Könyvtárban dolgozott, emellett 1920-ban a Keleti Szemináriumban Goldziher Ignác, nem más: Goldziher, maga mellé vette tanársegédnek (május 28.), „részint az ékírtos nyelvek oktatására”, éveken át tanított arabot is. 1923-ban habilitált assziriológiából, Kmoskó és Mahler tüzetes pozitív véleménye alapján. Kmoskó: „Egyik legkedvesebb és túlzás nélkül hozzátehetem, legtehetségesebb tanítványom.” Közben terjedelmes cikke jelent meg, disszertációja anyagából, a *Történeti Szemlé*-ben, és ami még fontosabb, a *Revue d'Assyriologie*-ban (20, 1923), melyet abban az időben Jean-Vincent Scheil (1858–1940) szerkesztett, ő találta meg Szúszában (Délnyugat-Irán) és adta ki először Hammurápi bazalt sztéléjét (1901). Dávid és *père* Scheil évtizedeken át kitüntetően baráti hangú levelezésben álltak egymással, az RA máskor is közölte cikkét.

A botrány Dávid *Bábel és Assúr* című könyve (I: 1926, II: 1928) körül robbant ki. Mahler 1928-ban nyugdíjba ment, tanszéki utódjaként Dávid Antal volt az esélyes jelölt. Bleyer, Cholnoky, Domanovszky, Gerevich, Gombocz, Heinlein, Hekler, Hornyánszky, Horváth János professzorok álltak ki mellette. Németh Gyula (1890–1976), az egyetemre 1918-ban, egészen szokatlanul fiatalon kinevezett turkológus professzor, akinek 1914 óta mintegy fenntartották a Keleti nyelvek és irodalmak tanszéket, megvádolta Dávidot, hogy könyvében Bruno Meissner (1868–1947) berlini professzor néhány évvel korábban megjelent, hasonló című és ugyancsak kétkötetes könyvét (*Babylonien und Assyrien*, I: 1920, II: 1925) plagizálta. Az egyetem fegyelmi eljárást indított magántanára ellen. Fennmaradt Dávid Antal védekező irata, amelyben mintegy 80 oldalon cáfolja Németh Gyula állításait; elképzelhetjük, a mindig aprólékos, de mondjuk akár így: kicsinyes Németh mennyi energiát fektetett a támadásba. A fegyelmi bizottság végül, döntően Kmoskó véleménye alapján, felmentette Dávidot. Az ügy azonban a kedvező döntés ellenére megakasztotta egyetemi pályafutását. Mahler tanszékét bezárták. Dávid megmaradt a Fővárosi Könyvtár aligazgatói állásában, és csak magántanárként taníthatott, könyvtári nyugdíjazása után már csak a lakásán, a Rákóczi úton (nem volt számára hely a Piarista közben). De tanítványai közül került ki az urartológusnak készülő – később munkaszolgálatban életét vesztett – Némethy László; az

egyiptológus Dobrovits Aladár (1909–1970), aki fiatal korában az eredeti szövegből készítette el a Gilgames-eposz prologusának fordítását egy klasszicista-avantgárd folyóiratban (*Argonauták*, 1938), s aki 1958-ban az újraindított Ókori keleti történeti tanszék vezetője lett; Reiner Erika (1924–2005), aki élete java részében az assziriológia évszázados nagy vállalkozását, a *Chicago Assyrian Dictionary*-t szerkesztette; az akkor még hetitológus Szemerényi Oszvald (1913–1996), aki mint a freiburgi egyetem világhírű indoeurópai nyelvészeti professzora zárta le gazdag munkásságát; Mihalik Imre (1920–1995) római katolikus pap, aki a háború után Budapesten bibliaismereti versenyeket szervezett katolikus fiatalok számára, majd kijutván külföldre New Orleansban a Notre Dame Seminary biblikus professzoraként alapítványt tett a magyar egyház javára. Tanult Dávidnál az 1952/53. tanévben Gunst Péter (1934–2005), aki később gazdaságtörténetre váltott; s még 1956 őszén is, még a külföldre távozása előtti napokban is, Herzog / Hetzron Róbert (1937–1997), aki később az etiópiai nyelvjárások – és mellékesen a magyar nyelvészet – kiváló szakértője lett. Gunst önéletrajzi jegyzete említi (*Korall*, 21–22, 2005, p. 185 sk.), hogy valamivel korábban „Dávid Antal két harmadéves tanítványa disszidált, s azonnal felvették őket a Sorbonne-ra harmadévesként, Dávid ajánlólevele alapján, akinél rendszeresen folytak rendőrségi vizsgálatok”; e tanítványok egyike éppen Reiner Erika volt.

Dávid Antal felesége Angyal Dávid (1857–1943) professzor, a *Történeti Szemle* szerkesztőjének leánya volt (Dávidné Angyal Paula néven irodalomtörténész), 1919-ben vette el, két gyermekük született, később elváltak ugyan, de Tamás fiuk szintén sémi nyelvészetet tanult. 1944-ben apjának tanítványaival a német megszállók ellen röplapokat terjesztettek, Tamás Dachauban halt meg, 1944. december 31-én. Mozgalmukról túlélő társuk, Bárány Tamás (1922–2004) dokumentum értékű regénye tanúskodik (*Apátlan ifjúság*, 1960).

Az egyetemi kudarc Dávid Antal tudományos aktivitását is megtörte. Évtizedeken át dolgozott kéziratán, amely a sumer nyelvemlékek alatt rejlő – sejtett – egyik, önállóként nem megfogható nyelvi réteget és a legrégebb mezopotámiai logográfia és a kínai írás közötti morfológiai hasonlatosságokat, esetleges kapcsolatokat elemezte. Ezt nevezte „második sumér kérdés”-nek (az első a sumer nyelv megfejtése volt). Kis részlet jelent meg e tanulmány anyagából az *Oriens Antiquus*-ban 1945-ben, majd később a Hrozný-émlékkönyvben (*Archiv Orientální*, 18/3, 1950). Ugyanezekkel a kérdésekkel foglalkozott a második világháború idején, kényszerű törökországi professzorsága alatt, a Lipcséből a nemzetiszocialista rezsim által eltávolított Benno Landsberger (1890–1968) is, korának egyik legnagyobb tudású assziriológusa. Dávid dolgozatát évekkel később, amikor a Magyarországon páratlan értékű, folytatás nélkül maradt *Oriens Antiquus* Reiner Erika révén Chicagóban ismertté vált, Ignace J. Gelb (1907–1985) mint jelentős úttörő kezdeményezést méltatta. A Dávid által felvetett kérdések egy része ma még megoldatlan – s talán megoldhatatlan is, ki tudja.

Magam, éveken át Tóni bácsi lakásán töltve, ékírással szövegek fölött, az estéket, szinte nap mint nap hallottam évtizedek múltán is keserű szavait Németh Gyula vádjáról. Azt hiszem, nem tévedek, ha a szemében élete végéig csak emberi rosszindulatnak és féltékenységnak látszó támadást, bár kétségtelenül az volt, tágabb összefüggésbe állítom. Németh Gyula, aki török nyelv-tannal kezdte pályáját (Sammlung Götschen, 1917–1918), az 1920-as években keresett tudományos kutatási területet magának, s ezt a turkológia nemzeti vonala mentén találta meg (nagy műve: *A honfoglaló magyarság kialakulása*, 1930). Bár maga szembefordult a turanizmussal, és vitán felül jelentős tudományos munkásságot folytatott, nyilván úgy találta, hogy a kurzus tudománypolitikájába nem illik bele egy olyan kutatási terület, amelynek nincs köze a nemzethez. Dávid Antal assziriológiai kutatásainak valóban nem volt, többszörösen. Egyrészt, mert nem csatlakozott a sumer–magyar nyelvazonlítás dilettantizmushoz, másrészt pedig mert az ókori Kelet a sémi népeké, többek között, *horribile dictu*, a zsidóké. A nemzeti célok nem foglalták ma-

gukban az egyetemes érdekű tudományos kutatást. Jellemző módon, Dávid Antal tudására csak Kerényi Károlynak – a pesti egyetemen szintén magántanár – volt szüksége, amikor az *Egyetemes történet* ókori kötetéhez (1935) szerzőket keresett.

VII.

Idősebb volt Dávidnál a korszak nemzetközi hírnevet szerzett ókori Kelet-orientalista, Aistleitner József (1883–1960). Római katolikus pap volt, 1925 óta a hittudományi karon a keleti nyelvek (héber, arámi, szír) tanára, formálisan is Kmoskó utóda, meghirdetett tárgyai között volt az edesszai arámi nyelvtan, ez nyilvánvalóan klasszikus szír, a palesztinai arámi nyelvtan, ez nyilván keresztény arámi. Több ízben volt kari dékán, 1944/45-ben az egyetem rektora. Pályája elején ő is tett közzé sumerológiai dolgozatokat a *Revue d'Assyriologie*-ban, az egyik egyetemi közgyűlésen a hittudományi kar dékánjaként tartott előadása is az ékírásos törvények jogrendjével (családjog) foglalkozik (1941). Nagy korszaka az ugariti nyelv megfejtése után érkezett el. Azonnal bekapcsolódott a szövegek értelmezésébe, s már a háború előtt is, de még inkább a háború után, az ugaritológia élvonalába került, nyelvtan (1954), a szövegcorpus első teljes német fordítása (1959), a postumus szótár (1963) fűződik a nevéhez. Külön méltánylandó érdeme, hogy a háború előtti és alatti években, de néhány évig még a háború után is, ő fogadta mint *Doktorvater* a Rabbiképző Intézet hallgatóit. A magyar tudomány hivatalos vezetőinél a fordulat éve (1948) után ő is akadályokba ütközött. Hosszú időn át nem sikerült nagyobb ugaritológiai munkáit Magyarországon megjelentetnie. Első könyvének kéziratát magánlevelek sorozataként küldte ki az NDK-ba, Halléba, az evangélikus Otto Eissfeldt (1887–1973) professzornak, abban az időben a Biblia-tudomány nemzetközileg egyik vezető személyiségének, aki azután a Szász Akadémia (Jena) sorozatában jelentette meg, s ugyanígy jutott el az Akademie Verlaghoz ugariti szótárának kézírata is, amelyet Eissfeldt rendezett sajtó alá. Aistleitner esetében Ligeti Lajos (1902–1987) mongolista és turkológus professzor, „a sárga isten”, az MTA alelnöke volt az akadály: ugyanaz a nemzeti tudománypolitika, mint Dávid Antalnál, de most a dölyfös hatalmaskodást hivatalos egyházellenesség és titkosszolgálati bizalmatlanság színezte. Mint Dávid Antal, Aistleitner is utolsó éveiben lakásán, a Naphegyen tartott szírórákat, és kézből árulta sokszorosított nyelvtanát: rászorult a pár forint bevételre; egyébként rendőri felügyelet alatt állt. Kmoskó is, ő is az egyetemünkből kivált – kizárt – Hittudományi Akadémiára hagyta könyvtárát, a második világháború előtti évekből ez a két gyűjtemény és Varga Zsigmond hagyatéka a debreceni Református Kollégium könyvtárában jelentik az assziriológiai irodalmat: nem az Egyetemi Könyvtár.

VIII.

Nemzeti célok – írtam előadásom címében. Akik a mezopotámiai ásatások és a nyelvi megfejtés, szövegismeret gyorsan gyarapodó eredményeit a magyar történelemhez kapcsolták, a nemzet dicsőségét akarták hizlalni. Ez az eszme minden változatában hamis volt és maradt: kopasz sumer fejek mellé kitűzött árvalányhaj. A Fővárosi Könyvtárban Dávid Antal igazgatónak folyton a fehértörök Zajtó Ferenc (1886–1961), a Keleti gyűjtemény vezetője ellen kellett hadakoznia.

Az ősmagyar történeti virtuskodás volt a primitív szint, az egykori patak mára folyóvá duzzadt, és ki tudja, merre halad, hová érkezik meg rajta a sumer–magyar málhát szállító *Selyemsárhajó* (Szócs István, 1979), nem kapcsolódik-e össze a hagyományos sumer–magyar nyelvrokonítás a nemrég kulturális államtitkári szinten belengetett Julianus barát programmal, a magyarság keleti génjeinek tervezett kutatásával. „Magam is kíváncsi vagyok, hogy a finnugor elmélet hogyan állja ki a genetikai összevetés próbáját...” – hallhattuk nemrégiben a program meghirdetése alkalmából (2010. június 11.). Magam is kíváncsi vagyok, hogyan lehet merítési mintát meghatározni a magyar, s különösen a „keleti génnek” vizsgálatához; hogy mi a kapcsolat a nyelv és a gén között. Magam is kíváncsi vagyok, hogy az ifjabb Szócs emlékszik-e még nagyszerű megnyitó beszédére a Szépművészeti Múzeum umber–etruszk kiállításán (1989), amikor is *kihalt* nyelvként beszélt az etruszkról (utalással a magyart fenyegető veszélyre Ceausescu Romániájában).

Az egyetemen a Turáni Társaság megalakulása óta az ókori Kelet nyelvi és történeti kutatásának két szélsőség között kellett meghatároznia önmagát: a nacionalizmus primitív szintje és az intellektuális szint, a komoly tudományos eszközökkel folytatott nemzeti célú kutatás között. A szenzációéhes sumer–magyar tömegkultúra, amely mára meghódította a könyvkiadást, megtölte a szittyá-boltok polcait, árad az internetről: egyetemi tanszéken eddig sehol nem jutott szóhoz. A tudományos életben más jelenti a fenyegetést: a kutatás leszűkítése a nemzeti érdekű tárgyakra, még ha anyagi megszorítottságra hivatkozva is. Ennek mintája az 1920-as évek óta, többször változó politikai rendszerekben, az orientalisztika nemzeti tudományágaiban dolgozó professzorok törekvése a kutatási témák meghatározására, a személyes hatalomra – még ha Németh vagy Ligeti a maguk területén valóban kiváló tudósok voltak is. Mahler, Kmoskó, Dávid, Aistleitner kutatásai mindvégig a nemzetközi tudomány horizontján belül mozogtak, magyar érdek nélkül: gyanúsak voltak, idegenek maradtak.

Évekkel ezelőtt egy soros egyetemi reform-értekezleten a TTK egyik professzora figyelmeztette az akkori minisztert a Nobel-díjas Werner Heisenberg (1901–1976) kijelentésére: amelyik egyetemen nincs jó assziriológia, azon nincs jó atomfizika sem. Heisenberg a lipcsei egyetemen éveken át együtt tanított Landsbergerrel: tudta, miről beszél. A tudományos kutatás és az egyetem számára nem lehet más igazodási pont, mint az egyetemesség, a nemzetközi mérce.

Ancient Egypt and the Cultural Memory of Europe¹

Jan Assmann

The past exists – if it can be said to exist at all – in a double form: as a sedimentation of relics, traces and personal memories on the one hand, and as a social construct on the other. This duplicity already applies to our personal past which is with us in all kinds of internal memory traces and external memory symbols on the one hand, and on the other hand as an image or narrative which we construe and carry with us as our autobiographical or episodic memory.

When considering cultural memory, we may even speak of a tripartite structure: firstly there are traces and ruins, secondly archives in which books, documents and archaeological findings are stored, and thirdly images and narratives of the past that a society creates for itself in a given epoch. Archaeologists, philologists, historians like myself are incessantly working on the traffic between these three forms of the past by transporting traces and ruins into books and archives, and books and archives into images and narratives, i.e. exhibitions, generally readable publications, lectures, broadcasts and other forms of public circulation.

I readily admit that it was my life-long ambition to reintroduce ancient Egypt into the cultural memory of Europe in which it held so prominent a place for so long a time until the traditional images and narratives disintegrated by force of the results of modern Egyptology which exploded the myths and flooded the archives with indigestible masses of exciting but exotic materials.¹ After the decipherment of the hieroglyphs and with every newly deciphered text, the Egyptian past appeared more and more a foreign country and it could no longer be seen as part of „our“ past. The traditional images and narratives were shown to be founded on misunderstandings. The more we learned about ancient Egypt, the more it ceased to be part of European cultural memory. Paradoxically, the eclipse of Egypt from European memory was brought about, not by deficits but by the superabundance of information.

In the following lecture, I will take several steps back in time in order to get beyond this process of cultural forgetting, to early modernity and to the age of enlightenment, and I will focus on two aspects of ancient Egyptian culture which were held to be of particular importance: the hieroglyphs and the mysteries. Both aspects are closely interlinked; they appear as two sides of the same coin.

¹ This lecture is drawing on the results of research published (in French) in my book *L'Égypte ancienne. Entre mémoire et science*, Paris 2009.

I shall begin with the grammatological theories about hieroglyphs. Knowledge about hieroglyphs died out in Egypt during the 4th century CE but a wealth of information concerning the Egyptian script persisted in Greek literature. The Greeks were fascinated by hieroglyphic writing for two reasons: one is the iconic character of the signs and their apparent reference to things and concepts rather than to words and sounds, and the other is the fact that there was, alongside with hieroglyphic writing, another completely different and non-iconic, seemingly alphabetic script in existence. Both reasons were partly wrong, partly right and enormously influential for the image of Egypt in European memory. Let's consider them in sequence.

Diodorus writes that

*"the hieroglyphic writing does not aim at rendering speech (logos) by the connection of syllables but at metaphorically expressing the meaning of the objects depicted which are stored in the memory. In this way, they draw, e.g., a hawk, a crocodile, a serpent, a part of the human body such as an eye, a hand, a face or something similar. The hawk signifies speed, since it is the fastest of all birds; this may be applied to everything speedy. The crocodile signifies malice. The eye means the guardian of justice and of the body. (...) By making efforts to find out the hidden meanings of things they arrive through long practice and training of memory at writing and reading everything they want."*²

It is the things, not the signs that carry the meaning, namely their hidden meanings. The signs depict things that are full of hidden meanings which one has to learn and to remember. The most influential explanation of the symbolic meaning of hieroglyphs is by Plotinus:

*"The wise men of Egypt, ... when they wished to signify something wisely, did not use the form of letters which follow the order of words and propositions and imitate sounds and the enunciations of philosophical statements, but by drawing images [agalmata] and inscribing them in their temples, one beautiful image for each particular thing, they manifested the non-discursiveness of the intelligible world. Every image is a kind of knowledge and wisdom and is a subject of deliberation."*³

In his commentary on this passage, Marsilio Ficino gives an example of this principle of writing by images:

*"The discursive knowledge of time is, with you, manifold and flexible, saying for instance, that time is passing and, through a certain revolution, connects the beginning again with the end... The Egyptian, however, comprehends an entire discourse of this kind by forming a winged serpent that bites its tail with his mouth."*⁴

The famous uroboros does indeed occur in Egyptian iconography as early as the time of Tutankhamen, though not as a hieroglyph but as an iconic motif.

Three points in these quotes are particularly noteworthy: the emphasis on non-discursivity (the hieroglyphs do not render the order of speech), the metaphorical character of the meanings of depicted objects and the emphasis on knowledge and memory. The mastery of the script requires a vast knowledge about the hidden meaning of things. Learning to read and write amounts to an initiation into the secrets of nature. I will call this the symbolic theory of Egyptian

² Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica* III, 3-4, after P. MARESTAING, *Les écritures égyptiennes et l'antiquité classique*, Paris 1913, 48f.

³ Plotinus, *Enneades* V, 8, 5, 19 and V, 8, 6, 11, quoted after M. BARASH, *Icon. Studies in the History of an Idea*. New York and London 1992, 74f. Cf. A. H. ARMSTRONG, "Platonic Mirrors," *Eranos* 1986 vol. 55 (Frankfort: Insel, 1988) 147-182. On Plotinus' concept of non-discursive thinking see Richard SORABJI, *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and in the Early Middle Ages* (Ithaca, NY: Cornell UP, 1983) 152f.

⁴ Marsilio Ficino, *In Plotinum* V, viii, = P. O. KRISTELLER, *Supplementum Ficinianum. Marsilii Ficini Florentini philosophi Platonici Opuscula inedita et dispersa*, 2 vols. (Florence: Olschki, 1937-45 repr. 1973) 1768, quoted after DIECKMANN, *Hieroglyphics*, 37. Cf. Edgar WIND, *Pagan Mysteries in the Renaissance* (New Haven: Yale UP, 1958) 169ff.; M. BARASCH, *Icon*, 75.

writing. From the accounts by Diodorus and Plotinus which may be complemented by many others, it becomes clear, that the acquisition and use of hieroglyphic writing was an enormously demanding affair which no civilization could afford for the everyday functions of writing. The solution was that the Egyptians invented a second script for everyday purposes. This is the digraphia argument of Egyptian grammarology.

The distinction between two scripts goes back to Herodotus who visited Egypt in the middle of the 5th ct BCE and is most clearly expressed by Diodorus in the introduction to his passage on hieroglyphs quoted above:

*“The Egyptians use two different scripts: one, called „demotic“, is learned by all; the other one is called „sacred“. This one is understood among the Egyptians exclusively by the priests who learn them from their fathers in the mysteries.”*⁵

The existence of two different scripts is explained by a functional and social distinction: the distinction between the sacred and the profane, priests and laymen, secrecy and publicity. Actually, there were not two but three different scripts in use at the time when the Greeks encountered Egyptian civilization: *hieroglyphic* = the iconic script used for stone inscriptions, *hieratic* = the correspondent cursive writing used for papyrus and *demotic* = the even more cursive script used for rendering the vernacular language.

This situation of trigraphia was described with admirable precision by Porphyry and Clement of Alexandria. Porphyry writes in his *Life of Pythagoras* that Pythagoras during his long sojourn in Egypt had been initiated into the three kinds of Egyptian writing, the *Epistolographic*, the *Hieroglyphic* and the *Symbolic* script. The Hieroglyphs denote their meaning by imitation (*kata mimesin*), the *Symbolic* script by enigmatic allegories (*kata tinas ainigmous*).⁶ Clement describes the curriculum of an Egyptian pupil. First, he learns the *Epistolic* writing, then proceeds to the *Sacerdotal* script, and only in rare cases arrives at *Hieroglyphics* which is the last, most difficult, and most accomplished script.⁷ Hieroglyphs signify through symbols of which there are three kinds: *kyriological*, *tropical* and *allegorical* ones. The *kyriological* symbols depict directly what they signify, the *tropical* symbols use several metaphorical or metonymical modes of signification and the *allegorical* symbols are enigmatic.

Both Porphyry and Clement describe the form of learning as an initiation, and both see in hieroglyphs the last and the most accomplished stage of initiation which only few achieve. We can see that the social interpretation of Egyptian digraphia persists: the demotic or „epistolographic“ writing is for everybody, the hieroglyphic writing is a kind of cryptography encoding secret priestly knowledge and proceeding in two stages which Porphyry distinguishes as Hieroglyphic and Symbolic and Clement as Hieratic and Hieroglyphic.⁸

It seems obvious that hieroglyphs represent an exclusive script set apart from the one or two others, and that this di- or trichotomy reflects, in the eyes of the ancients, a split in Egyptian society, between the initiated priests on the one hand, and the rest of the literate society on the other. This situation was a perfect confirmation of what Heliodorus and other ancient authors

⁵ Diodorus, *bibl.hist.*, III.3,4.

⁶ Porphyry, *Vie de Pythagore* §§11-12, ed. and trad. E. des PLACES, *Les Belles Lettres*, Paris 1982, 41, 10-15.

⁷ *Stromates*. V, 4 §20.3. Cf. Ph. DERCHAIN, „Les hiéroglyphes à l’époque ptolémaïque“, in: Cl. Baurain et al. (Ed.), *Phoinikeia Grammata. Lire et écrire en Méditerranée*, Liège 1991, 243-256.

⁸ The Roman historian Ammianus Marcellinus also confirms that the hieroglyphs preserve primordial wisdom (*initialis sapientiae vetus insignivit auctoritas*).

described as the Egyptian „duplex philosophy“, a vulgar or exoteric and an exclusive or esoteric one, one for the priests and one for the people.⁹

If we now turn to the renaissance we encounter the paradoxical situation that the real knowledge of the hieroglyphs was since long extinct, but the scholars were unaware of this loss, because so much information about the hieroglyphs, their function and even their meaning, was available in Greek and Latin. The most explicit source turned up when an Italian merchant in 1422 brought a manuscript of Horapollon's *Hieroglyphica* home from the island of Andros, which contained some 70 hieroglyphs and described their meaning in detail.¹⁰ This manuscript was hailed as the key to Egyptian hieroglyphs and it obscured their real functioning for exactly 4 centuries to come, because people were unaware of the lacuna caused by the loss of true knowledge about hieroglyphs and deemed themselves in full possession of all there is to know about them.

The discovery of Horapollon started a grammatological debate. It was the revival of a debate, which Platon had raised in his dialogue *Kratylos* on the question whether the relation between signs and things or language and world was to be understood as natural (*physei*) or as conventional (*thesei*). Since Aristotle, this question seemed to have been decided in favor of the conventional solution. Signs, whether the phonetic signs of language or the graphemic signs of writing, are arbitrary or conventional. According to Aristotle, writing refers, in an arbitrary way, to language (*ta en phone*) and language in an equally arbitrary way to concepts (*ta en psyche*). Only concepts may finally relate to reality. The written signs are thus thrice removed from reality.

As long as the only known scripts were alphabetic (Latin, Greek, Hebrew, Arabic), the truth of the Aristotelian semiotics seemed obvious and the question settled – until the rediscovery of Horapollon with its description of a writing system where the signs do not refer to language nor to concepts but to things, and not by convention but by nature, i.e. by iconic similarity. Not the signs, but the things depicted were held to refer to concepts by ways of metaphor and metonymy.

Horapollon was an Egyptian who lived in the 5th ct, when any knowledge about hieroglyphs was already extinct for some centuries. There was, however, a wealth of older literature on the subject in Greek language, now lost to us, that was written in times when the script was still in use. His readings of the signs are mostly correct, only his explanations are false. Since hieroglyphs are not arbitrary, but motivated signs, they have not only a reading but also an explanation. Horapollon e.g. is correct in stating, that the Egyptians draw the image of a hare for the concept of „opening“, but he errs in his explanation that this is because the hare never closes his eyes. The Egyptians write the word „to open“ with the sign of the hare, because the word „hare“, *w-n*, is homophonous with the word *w-n* „open“. Another example is the image of the goose which Horapollon correctly reads as „son“ but wrongly explains by referring to the goose's special sense of family instead of pointing to the homophony between *s-3* „son“ and *s-3* „goose“.

Horapollon ignores the phonetic value of the sign and replaces the lost linguistic knowledge with the same moralizing zoology which we find in Aelianus, Pliny and Physiologus yielding the metaphorical transferences, which connect things with concepts e.g. the lion with royalty, the serpent with immortality, the pelican with charity etc. This is the kind of knowledge into which

⁹ For Egypt as a „dual culture“ see my book *Religio Duplex. Ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung*, Berlin 2010.

¹⁰ Horapollinis Nilotici Hieroglyphica Libri II. éd. F. Sbordone, Naples (1940); REGNI, M.A. – Zanco, E., *Orapollo, I Geroglifici, Introduzione, traduzione e note di Mario Andrea Regni e Elena Zanco*, Milan (1996); English trans. BOAS, G., *The Hieroglyphics of Horapollon*, Bollingen Series XXIII, Princeton (1993); H.-J. THISEN, *Des Niloten Horapollon Hieroglyphenbuch* tome I, Leipzig et Munich 2001

one has to be initiated in order to read hieroglyphs. He who knows the hieroglyphs knows the properties of things and the connection of the universe – and vice-versa.

The discovery of Horapollon brought about a shift from Aristotelian to Platonic semiotics or, to use Aleida Assmann's terminology, from 'mediated signification' (where signs signify what they denote by means of a conventional code) to 'immediate signification' (where signs signify by natural participation)¹¹ and opened up new realms not only for grammatology but also for art. Art could avail itself of the hieroglyphic relation between sign, world and concept and create 'emblematic' pictures, a kind of concept art and also science profited from the idea of natural signs and the symbolic significance of natural things ("signatura rerum"). Immediacy is the key word in this context. To quote Ralph Cudworth's definition: „The Egyptian hieroglyphicks were figures not answering to sounds or words, but immediately representing the objects and conceptions of the mind.”¹² In the first half of the 17th ct Sir Thomas Browne described the Egyptians as follows: „Using an alphabet of things and not of words, through the image and pictures thereof they endeavoured to speak their hidden contents in the letters and language of nature.” An alphabet of things and not of words, this was indeed „the best evasion of the confusion of Babel”¹³ God created the world as symbols and images and the Egyptians merely imitated the creator. Their system of writing was held to be as original and as natural as Adam's language, which immediately translated God's creatures into words.

Hieroglyphic writing, therefore, was held not only to be a system of communication but also, and above all, to be a codification of sacred knowledge and divine wisdom. It was both natural and cryptic, whereas alphabetic writing was held to be both conventional and clear. The non-iconic, demotic script, which was believed to be an alphabet was invented by the Egyptians for the purposes of communication, administration and documentation, Hieroglyphs were invented for the purposes of mystery, for the transmission of esoteric knowledge.

Another discovery of the 15th century opened a window on the *content* of this esoteric knowledge. This was the Corpus Hermeticum, which was brought to Florence after the fall of Constantinople and put on the desk of Marsilio Ficino: a collection of theo-philosophical treatises attributed to Hermes Trismegistus, a fabulous Egyptian sage of highest antiquity.¹⁴ The quintessence of the Hermetic doctrine can be summarized in the motto „Hen kai pan”, One-and-All, the equation of God and the world, a kind of mystical pantheism. Within this theological framework, cosmology becomes theology and scientific knowledge acquires theurgical or magical aspects since it operates on the divine powers immanent in nature. This is the practical branch of Hermetism known as „alchemy”. This is how Giordano Bruno stressed the magical and mnemonic potentials of hieroglyphs as compared to alphabetic writing:

*“... the sacred letters used among the Egyptians were called hieroglyphs ... which were images ... taken from the things of nature, or their parts. By using such writings and voices, the Egyptians used to capture with marvellous skill the language of the gods. Afterwards when letters of the kind which we use now with another kind of industry were invented by Theuth or some other, this brought about a great rift both in memory and in the divine and magical sciences.”*¹⁵

¹¹ Aleida ASSMANN, *Die Legitimität der Fiktion. Ein Beitrag zur Geschichte der literarischen Kommunikation*, Munich 1980, 57-77.

¹² Ralph CUDWORTH, *The Intellectual System of the Universe*, Cambridge 1678, 316.

¹³ Sir Thomas Browne, *Pseudodoxia Epidemica* III, 148, quoted after DIECKMANN, *Hieroglyphics* 113.

¹⁴ *Corpus Hermeticum*. Ed. Arthur D. Nock and Jean André Festugière. Collection Budé. 4 vols. Paris: Les Belles Lettres, 1954-60

¹⁵ Giordano Bruno, *De Magia*, Op. lat., vol. III, 411-412.

Bruno refers to Plato's famous passage in Phaedrus. Plato opposes writing (in general) and oral communication, not phonographic and pictographic writing, i.e. hieroglyphs. But Bruno's reading of the tale opens a highly interesting view on the mnemotechnical properties of hieroglyphs. Plato warns that writing will destroy memory, because it forces people to rely on external signs instead of on interior insight and on recollection. In Bruno's interpretation, the king is afraid that Theut's invention of phonographic letters will destroy the Hermetic knowledge stored in the hieroglyphic images. Not „memory“ as a human faculty, but the *ars memoriae* of the hieroglyphic system will be destroyed by the invention of letters.

Due to the connection between hieroglyphs and Hermeticism, the study of Egyptian hieroglyphs had, in addition to its grammatological, semiotic and artistic implications, strong and far-reaching theological consequences. These became particularly obvious in the context of the debate about pantheism, atheism and monotheism (all these terms were coined in this context) following the publication of Spinoza's *Ethica* and the rise of English Deism, which lent fresh colour to the image of ancient Egypt. The idea of Egyptian religion as a kind of Spinozism *avant la lettre* became particularly intriguing when John Spencer and others pointed out what it meant for the history of religion that Moses, who was raised as an Egyptian prince, had undoubtedly been initiated in the Egyptian mysteries and that he was thus taught the hermetic doctrine alongside hieroglyphs.¹⁶ John Spencer showed in detail the degree to which Moses' legal institutions depended on Egyptian rituals, and Ralph Cudworth reconstructed the „arcane theology“ of the ancient Egyptians as the doctrine of the One-and-All.

Sixty years after Cudworth and Spencer, around 1740, William Warburton, in his voluminous work on the *Divine Legation of Moses*, brought these two theories together, Spencer's ideas about Moses' education in the mysteries of the Egyptian hieroglyphs and Cudworth's ideas about the Egyptian arcane theology.¹⁷ Moreover, he also offered an explanation of polytheism or idolatry which he explained as the political theology of paganism. The argument runs briefly as follows. Pagan civilizations that were excluded from revelation depended on natural religion which, as Cudworth's reconstruction of Egyptian theology shows, was a kind of neo-platonic pantheism, the doctrine of All-Oneness.

However, a state and civil society can not be based on natural theology; instead, they need personal gods to protect the laws and to express national identity. People would not respect the laws without any fear of punishing and rewarding gods, nor would they have any sense of moral and political orientation and belonging without city-gods and national gods. Any society aiming at social order and political power is therefore bound to invent a pantheon of tutelary deities, turning meritorious law-givers, culture-founders, heroes, chiefs and kings into gods and assigning them functions in the supervision of the laws and the symbolisation of political and social identities. These deities are but fiction, but a legitimate fiction, because they are indispensable in serving their purpose of providing justice and social order.

The truth of natural theology, however, must also be kept in view, but secretly, because it would overturn the state and its political polytheism if it became generally known. This led to a cleavage of culture into an exoteric polytheism and an esoteric deism. Ancient Egypt, which was famous for its duplex philosophia even before Warburton, was held to be the origin and model

¹⁶ See J. ASSMANN, *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge 1997.

¹⁷ William, WARBURTON, *The divine legation of Moses demonstrated on the principles of a religious deist, from the omission of the doctrine of a future state of reward and punishment in the Jewish dispensation*. London, 1738-1741; 2nd ed. London, 1778.

of all pagan societies. Warburton's contribution to this tradition consisted mainly in his political interpretation of the opposition between the exoteric and the esoteric in terms of political and natural theology.

The 18th ct was the age not only of Enlightenment, but also of secret societies, and it is obvious how great an appeal this theory of dual philosophy or split society must have had for freemasonry and for other secret societies. This led to a fresh wave of Egyptomania in these circles and to prolific book production. Ancient Egypt was now viewed not only as the origin of all ancient states and religions including biblical monotheism, but also as the mirror of modern society with its exterior face of church and absolutism and its interior of deism and enlightened philosophy. The masons viewed themselves as the heirs of the Egyptian priests and of the ancient mystery religions, and the Egyptian mysteries were now studied as a model of modern freemasonry. The most prolific center for this kind of research and literature was the lodge *Zur Wahren Eintracht* (True Concord) at Vienna, which published no less than 14 dissertations on mysteries in its *Journal für Freymäurer*.¹⁸

One of the most interesting of these is an essay by Anton Kreil on the question of Scientific Freemasonry.¹⁹ Kreil confronts the theory of ancient Egypt's dual philosophy with the archaeological evidence and concludes that the extended subterranean structures with which the whole of Egypt is undermined, passages, corridors, pillared halls, sunken courtyards, rooms and staircases, all of them inscribed with hieroglyphs from floor to ceiling, could serve but one purpose: to accommodate the libraries, laboratories, cult places and ritual installations for the performance and transmission of the secret religion with its esoteric natural theology. The Egyptian priestly order, Kreil writes, was in possession of the collected wisdom of the ancients and the Greeks such as Pythagoras, Plato and Eudoxos went there to study the true philosophy.

According to Kreil, the priests spent the most time of their life under ground studying the secrets of nature and theology and shrouded their knowledge in the impenetrable veils of hieroglyphs and hidden architecture. They were so successful in this that their tradition of wisdom persists in certain lodges until this day. Before publishing his essay in the *Journal für Freymäurer*, Kreil delivered it before the lodge in two subsequent sessions on the 16th and 23rd of April 1785, when Wolfgang Amadeus Mozart was also present, because his father was promoted on these days to the rank of fellow and master respectively.²⁰ It is on this occasion that Mozart may have received his first inkling of the idea to bring the Egyptian mysteries to the stage and to translate the concept of dual religion into the form of a dual opera with a popular exterior and a philosophical interior.

Mozart entered the lodge *Zur Wohlthätigkeit* (Beneficence) in 1784 and remained a dedicated mason until his death, even during times when freemasonry was no longer fashionable and membership in lodges became suspicious. That the *Magic Flute* is a masonic opera is well known and it becomes obvious in the light of Warburton's political interpretation of mystery religion which the masons fully adopted. In a dual society, the way of initiation leads from the illusions of popular religion through the darkness of disillusionment, probation, instruction and trial finally to the full light of the truth. The masonic theory reconstructs this passage *per aspera ad*

¹⁸ For details see my book *Religio Duplex*.

¹⁹ [Anton KREIL], *Ueber die wissenschaftliche Maurerey*, in: *Journal für Freymäurer* 7 (1785), 49-78,

²⁰ Heinz-Josef IRMEN, *Die Protokolle der Wiener Freimaurerloge „Zur Wahren Eintracht“ (1781-1785)*, Frankfurt-Bern-New York etc. 1994, 271 Nr. 374 from 16.4.1785 and 272 Nr. 376 from 22.4.1785

astra, from darkness to light, in three stages: the purification or disillusionment, the lesser mysteries and the greater mysteries. The lesser mysteries consist of probation and instruction. Here, everybody is admitted who shows a sincere interest and who is innocent of any severe crimes. By comparison, only the very few who have a vocation to rulership and who excel through virtue and wisdom are admitted to the greater mysteries. The greater mysteries confront the candidate with imminent death and send him into a state of utmost fear and horror. This is how Plutarch describes the greater mysteries in a passage much quoted in the masonic literature:

*"Here on earth the soul is without knowledge except at the moment of death. Then it suffers an experience similar to those who celebrate the Greater Mysteries. For this reason both the word «to die» (τελευταν) and the action which it denotes are the same as the word «to be initiated» (τελεισθαι) and the action denoted. The first stage is wandering astray, tiresome walking in circles, some frightening paths in darkness that lead nowhere. Then, immediately before the end, one is seized by every kind of terror, all is horror, shudder, trembling, sweat and amazement. At the end, however, a wonderful divine light comes to meet you; pure regions and blossoming meadows are there to greet you with sounds and dances and solemn sacred words and holy views. And there, the initiate, perfect by now, set free and loose from all bondage, walks about, crowned with a wreath, celebrating the festival together with the other sacred and pure people, and he looks down on the uninitiated, unpurified crowd in this world in mud and fog beneath his feet."*²¹

If we apply this scheme to Mozart's opera, we get a perfect fit.²² The division into lesser and greater mysteries corresponds to the first and the second part of the second act. The opera is divided into two acts, each of which is again divided into a first part with airs and dialogues and a second part with a long continuous finale without any dialogues. Each part is of approximately equal length and ends in the key in which it started, which is E flat major for the first, C major for the second, F major for the third and again E flat major for the fourth part.

The third part which is the first part of the 2nd act contains the trials and instructions characteristic of the lesser mysteries; here, even Papageno is present though his behaviour in the trial gives a rather poor performance. The theme here is self control: the initiates must learn to resist their drive towards communication, and while Papageno fails to abstain from talking to Papagena, Tamino keeps silent before his beloved Pamina even in the face of her professions of pain and despair. The fourth part contains the greater mysteries; here, Papageno is absent, but Pamina joins Tamino before the trial of water and fire and attains the light of truth when the theater, as Schikaneder has it in his stage direction, "changes into a sun". The word "death" is indeed the key-word in this part, which begins with Pamina's attempted suicide, then shows Tamino before the "gates of dread, which threaten me with danger and death." "If he is able to overcome the horrors of death", the inscription above the portal reads, "he will ascend from earth to heaven". "By the power of music", they sing, "we happily walk through death's dark night." The point of the greater mysteries is to transform the personality of the initiate by exposing him to the fear of death, i.e. to an experience of the "sublime".

After attributing the two parts of the 2nd act to the lesser and greater mysteries, it is easy to recognize the stages of illusionment and disillusionment in the 1st act. Tamino (and with him the

²¹ Plutarch's *Moralia*, vol. 15: *Fragments*, ed. Francis H. Sandbach, Cambridge 1969, Fr. 178; Paolo SCARPI (ed.), *Le religioni dei Misteri* (2 volumes), Milan 2002, 176f. Walter BURKERT, *Antike Mysterien*, Munich 1990, 77 f. and 82 f.

²² See my book *Die Zauberflöte. Oper und Mysterium*, Munich 2005 (Hungarian trans. in prep.).

audience) is first lured into the Queen of the Night's story of the abducted princess and has then, in the second part, to undergo a thorough reorientation, which frees him from false presumptions, but leaves him in the dark as to the truth. It seems obvious, that the opera attempts at staging the Egyptian mysteries in their various contrasts and oppositions, from folk religion and esoteric wisdom, superstition and truth, the world of illusions above and the subterranean realm of true cognition.

Judging from the early stage decorations, the action of the *Magic Flute* does not at all take place in ancient Egypt, but in some exotic region or masonic park where the mysteries of Isis are still performed. Not ancient Egypt, but the Egyptian mysteries, which were held to be still alive among the masons formed the theme of the opera. It was only after the Napoleonic expedition to Egypt and after the appearance of the lavish volumes of the *Description de l'Égypte* that the opera was staged in an ancient Egyptian scenery.

Another member of the lodge *True Concord*, who took a leading part in the lodge's research project on the ancient mysteries, left Vienna just before Mozart joined the lodge, went to Leipzig and Weimar, then was offered a chair of philosophy at Jena and was influential in getting Schiller, whom he admired, appointed to a chair of history there. This was the young philosopher Carl Leonhard Reinhold, a leading figure both of Illuminism and of German idealism. Reinhold, asked to contribute a study on the Hebrew mysteries for the Viennese project, read Warburton and especially Spencer and delivered an astonishing update of Spencer's thesis about the Egyptian origin of Mosaic monotheism.²³ Schiller was so fascinated by Reinhold's findings that he published an essay on the same subject: *Die Sendung Moses* (The legation of Moses), which is just a shorter version of Reinhold's book.²⁴

Reinhold's and Schiller's thesis is that Moses learned everything about true religion in the Egyptian mysteries and that the religion which he gave the Hebrews is but a popularized version of Egyptian esoteric Deism. The Egyptian deity is the All-One, the veiled goddess of the image at Sais, whose inscription reads "I am all that was, is and will be. No mortal has lifted my veil". This sublime deity, as Schiller stresses, has no name, because he/she is unique, is one-and-all, so that he/she should be named by every name or no name. Moses translates this idea into his concept of "Jehova" which is equally not a name but the withholding of a name meaning "I am that I am". Reinhold and Schiller follow the Septuagint's version in reading this as "I am the essential Being" which in their eyes says the same as "I am all that is." However, since a state and civil society cannot be founded upon natural theology, Moses had to accommodate this sublime idea to the capacities of his people and to turn the god of the philosophers into a national god and into the fabulous "god of the fathers," to turn, in other words, natural theology into political and mythical theology, according to Varro's concept of *theologia tripertita*. Beethoven was so impressed by Schiller's essay that he copied some key sentences such as "I am all that is" on a sheet of paper and put it in a frame on his desk.²⁵ Deism was the religion of enlightenment and it was held to date back to the arcane theology of the Egyptian mysteries.

Ancient Egypt never held a more prominent place in European memory than during the 40 years around 1800 when Mozart's *Magic Flute* conquered all German stages and Napoleon's

²³ Carl Leonhard REINHOLD, *Die hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerey* (1787), ed. J. Assmann, Neckargemünd 2006 (zuerst 2001).

²⁴ Schiller, FRIEDRICH. *Die Sendung Moses*. Ed. H. Koopmann, *Sämtliche Werke IV: Historische Schriften*. Munich: Winkler, 1968. 737-757

²⁵ *L'Égypte ancienne*, 212 and fig. 29.

expedition conquered ancient Egypt. The Napoleonic expedition marked the end of the old-European image of Egypt and the birth of modern Egyptology. It is highly significant that Egyptology owes its origin to an act of brute colonialism. The Napoleonic expedition was a scholarly raid on ancient Egypt and it was celebrated by issuing a medal upon which a French soldier could be seen unveiling a recumbent lady, the personification of Isis resp. Egypt with the inscription GALLIA VICTRICE AEGYPTUS REDIVIVAE 1798 "To France, the victress of revived Egypt."²⁶ The foundational act of Egyptology is depicted here as an act of desecrational violence. The scientific results of this expedition were published in magnificent volumes under the title *Description de l'Égypte* appearing from 1809 on.

In 1822, exactly 400 years after the arrival of Horapollon's *Hieroglyphica* in Florence, Jean Francois Champollion succeeded in deciphering the hieroglyphs. With this achievement, ancient Egypt has lost its mysteries. There is no monotheism, no arcane theology, no antagonism between a popular religion and a religion of the sages and initiates. The hieroglyphs were shown not to be a cryptography but the normal writing used for stone inscriptions and basically the same system as the cursive writings, and the subterranean structures were identified as tombs. The traditional images and narratives disintegrated, ancient Egypt lost its place in European memory and became a matter of archaeological traces and scientific archives, which now grew at a fantastic speed and to a fantastic size. To be sure, these archaeological and philological discoveries and achievements met with great public interest, but public interest is something different to an image in cultural memory. Egypt won its place in European memory through a misunderstanding of its grammatology and it lost this place as soon as the truth about Egyptian hieroglyphs was found out.

One of the new discoveries of Egyptology, however, restored some of ancient Egypt's importance in European memory. This was the discovery of a real monotheism in Egypt, which now started to fill the place left empty by the exploded esoteric monotheism. I am referring to Akhenaten, the heretic king, the first founder of a religion in the history of mankind.²⁷ Akhenaton, who reigned for 17 years in the middle of the 14th century BCE, had been cancelled from the Egyptian king lists, his monuments destroyed, his temples dismantled, so that no memory of his revolutionary activities and achievements persisted in Egypt or anywhere else. His slow rediscovery during the second half of the 19th century is exclusively a feat of modern archaeology and epigraphy, ranking among the greatest sensations of archaeology, much more important, than the tomb of Tutankhamen, which aroused an enormous amount of public curiosity and attention but did not really affect Western cultural memory. The importance of the rediscovery of Akhenaton is more of an intellectual kind. It confronts us not only with the earliest foundation of a new religion, but with a religion that was a radical monotheism and a radical form of enlightenment.

With your permission, I will try to explain this religion briefly now, very briefly indeed, because the time is over and the end is near. Akhenaten discovered that everything, which he was prepared to recognize as reality came from the sun: light, which makes everything visible by its brightness and which makes things grow through its warmth, and time, which the sun generates through its movement and which makes room for everything to develop and to vanish. Time and

²⁶ *L'Égypte ancienne*, 14 and fig. 2.

²⁷ E. HORNUNG, *Echnaton. Die Religion des Lichts*, Düsseldorf – Zürich 2000; Engl. *Akhenaten and the Religion of Light*. Translated by David Lorton, Ithaca 1999; Dimitri LABOURY, *Akhénaton*, Paris 2010.

light are workings of the sun and for Akhenaten they were sufficient to explain the totality of reality. The other gods have, therefore, to disappear as illusionary fictions of an outdated tradition. The world has never seen a more radical act of enlightenment. Akhenaten closed the temples, destroyed the images and inscriptions, abolished the cults and feasts, fired the priests and worshipped only the sun, without any cult images, any sacramental magic, merely by the presentation of offerings and by the recitation of very beautiful hymns. The time, of course, was not ripe for these innovations and one wonders if it was ever ripe for such a radical experiment of enlightenment.

It is obvious that the history of religion had to be rewritten after this discovery. There was a monotheistic revolution well before Moses, and many attempts have been made to establish a connection between Akhenaten and the origin of biblical monotheism. Thomas Mann made Akhenaten a contemporary of Joseph, and Sigmund Freud went so far as to make Moses a disciple of Akhenaten. Others even identified Akhenaten with Moses. It is indeed striking how good these two figures fit together. Each one has what the other is missing. Akhenaten is a figure of history without any tradition and memory, Moses is a figure of tradition and memory without any historical traces. Moreover, there is even an Egyptian text which seems to establish the equation already in antiquity.

A passage in Manetho, an Egyptian priest writing in Greek in the 3rd c BCE, tells of a certain Osarsiph, who, in the time of Amenophis III, tyrannized Egypt, destroyed its religion, and after editing some blasphemous laws, adopted the name of Moses. The tale obviously refers to Akhenaten of whom some displaced memory must have survived in oral tradition and which identifies him with Moses. Akhenaten, therefore, can be defined as a figure of history with a hidden tradition or memory. The inverse applies to Moses: he is a figure of memory with a hidden history. This trace of history is included in his very name which is undoubtedly Egyptian. –mose in Egyptian means the same as –genes in Greek: Thutmose = Hermogenes, Amunmose = Diogenes, Ramose = Heliogenes, thus: born or engendered by god X. The name Mose also occurs without a Divine name. The Egyptian origin of the name is not surprising, because it is an Egyptian princess who gives the child this name. The biblical narrative, however, forgot this fact and lets the Princess speak Hebrew supplying a Hebrew etymology for the forgotten Egyptian one. Thus, the Egyptian name makes no sense in the biblical narrative and points to something external, to some historical core which, however, is hidden in the same way as the memory of Akhenaten is hidden in the legend about the lepers. This intriguing connection led and keeps leading to endless attempts at solving the riddle among which Freud's *Moses and Monotheism* is the most prominent one.

I personally do not believe in any direct influence of Akhenaten on the emergence of biblical monotheism, but I do believe in the enormous importance of Egypt for the production of religious ideas that determined the general history of religion in large parts of the world. The irony about the mnemo-history of Egypt in the West is the fact that these ideas never played any role in the narratives and images about Egypt. Christianity adopted and absorbed these ideas unconsciously, without being aware of their Egyptian meaning and origin.

The first is the idea of a judgment of the dead and of a reward and punishment in the hereafter. This idea arose in Egypt during the third millennium BCE and achieved canonical codification in the Book of the Dead during the middle of the 2nd millennium. Strongly connected to this is the idea of justice as “vertical solidarity”, “Ma’at” in Egyptian, combining the ideas of justice and charity, defining the responsibilities of the higher ones towards the low, the widows and orphans, the strangers and needy. This idea, so prominent in the Bible where it was criticized by Nietzsche as “slave morals”, is Egyptian in origin and is rather a morality of masters than of slaves.

The most conspicuous survival of ancient Egyptian ideas, however, is the concept of incarnation and of divine sonship in christology. The Egyptian pharaoh was held to possess two genealogies, a natural one which places him within a dynastic lineage, and a supernatural one, which he adopts in the course of the coronation ritual and which makes him a son of the highest god who visited the queen mother in the shape of her husband the king. The iconography of Isis suckling her son Horus has striking resemblance to the iconography of Mary and the baby Jesus. Moreover, Isis bore the titles of "god's mother" and "queen of heaven". There is no time to go into any details here, but the strange fact should at least be mentioned that ancient Egypt survived in European cultural memory for achievements and properties, which were to a large degree based on imagination and projection, whereas as a source of real and substantial borrowings it fell into complete oblivion. The legend of the flight to Egypt may perhaps be a kind of placeholder of these displaced memories. Cultural memory comprises more than the realm of conscious traditions and recourses. It has also an unconscious dimension in which ideas may persist whose pedigree has become obliterated.

EGYIPTOLÓGIA

Királyi elődök tisztelete

Megjegyzések egy késő Ramesszida királylistához

Bács Tamás

„A jelen legitimálása a múlt egy szerkesztett változatának tiszteletén keresztül.”¹ Az idézet egy képaláírás, pontosabban B. KEMP egy képaláírásba tömörített bevezető értelmezése I. Széthi abüdoszi emléktemploma híres királylista-ábrázolásának. Habár értelmezése magától értetődőnek tűnhet, amikor az egyiptomi királylisták legitimációs eszköz mivoltát és szerkesztettségét emeli ki, mégis megfelelő vezérfonalat kínál előadásomnak, amelynek tárgyát egy, a jól ismert és sokszor hivatkozott abüdoszhoz viszonyítva szerényebb jelentőségű királylista elemzése képezi.

Egy egyiptomi királylista tárgyalásakor szükséges előzetesen utalni arra, hogy mi is értendő a konvencionális elnevezés alatt, illetve hogy a műfajjal szorosabban foglalkozók alapján mit is tekinthetünk annak. Vizsgálatunk középpontjában ugyanis nem királyok egy történeti hűségű sorrendben felsorolt és uralkodási éveiket rögzítő listája áll, amely követelményeknek egyébiránt egyetlen fennmaradt példa felel meg csupán, és pedig az ún. Torinói kánon vagy királylista.² Szorosabb értelemben az esetek túlnyomó többségében nem is ilyen jellegű listákról van szó, hanem a témát feldolgozó D. B. REDFORD szavaival élve, királynevek vagy királyábrázolások csoportosításáról, amelyek kultikus rendeltetésből templomi vagy sír kontextusban fordulhatnak elő.³ Az Újbirodalom utolsó szakaszában, IX. Ramszesz (Kr. e. 1126–1107) uralkodásának idején készült (TT) 65-ös thébai elitsír egy jelenetrészlete azonban nem csupán ezekben felel meg egy királylista kritériumainak, hanem abból a nem csak formális szempontból is, hogy kettőnél több királyt sorakoztat fel.⁴

Maga a jelenet a sír-komplexum szentélyrészében, a keresztterem déli végfalán található, elfoglalván annak majdnem teljes felületét. A monumentális falkép az ún. *Völgy Szép Ünnepe*-nek azon epizódját jeleníti meg, amikor is Amun bárkája az ünnep során Théba egy nyugati parti szentélyében megpihen, és ahol ennek megfelelően a király, itt IX. Ramszesz áldozatot mutat be.⁵ A későbbiek miatt fontos leszögezni, hogy rendkívüli módon a jelenet hangsúlyo-

¹ KEMP 2006, 62 fig. 18.

² REDFORD 1986, 1–2; lásd újabb tárgyalásához RYHOLT 2004; a műfaj egy újabb példáját egy nemrégiben azonosított démotikus királylista-töredék képviseli, amelynek közléséhez lásd most QUACK 2009.

³ REDFORD 1986, 18 és n. 72.

⁴ REDFORD 1986, 1; a sírról lásd újabban BÁCS 2011.

⁵ A *Völgy Szép Ünnepe*hez lásd SCHOTT 1953, GRAEFE 1982; WIEBACH 1986; és most DOLIŃSKA 2007.

zottan királyi és templomi, nem pedig magán- és sírkép, értelmezni is tehát részben ennek kezei között kell.⁶

Számunkra azonban itt a bárka mögött elhelyezett tizenkét királyalak, pontosabban királyszobor az érdekes, akiknek kilétére a fejük elé festett *cartouche*-ok utalnak (1. ábra). A szobrok – arra, hogy miért azok, még visszatérünk – három négyes csoportot alkotnak, azaz két vízszintesen és egy függőlegesen elrendezett. Ilyetén csoportosításuk indítéka távolról sem pusztán esztétikai, hanem az egyes királycsoportokat figyelembe véve egyértelműen konceptuális is. Mielőtt azonban ezek részletesebb tárgyalásába kezdenénk, indokoltnak tűnik a műfaj néhány általánosabb kérdésének áttekinteni, amelyek híján nem vagy csak igen korlátozott módon tudnánk a megfelelő összefüggéseibe helyezni Imiszeba listáját.

Aligha lehet kétséges, hogy a királylisták elsődleges kontextusát az ősök kultusza jelentette,⁷ amelyet a kevés fennmaradt szöveges utalás is alátámaszt és amely az ezekben felsoroltakat atyákként (*it.w*), atyákként és anyákként (*it.w mwt.w*), Felső- és Alsó-Egyiptom királyaiként (*nsy.w bity.w*), királyokként (*nsy.w*), az „Örökkévalóság Urai”-ként (*nb.w nḥh*) vagy a „Nyugat Urai”-ként (*nb.w Imnt.t*), egy esetben pedig „a nagyszámú klán”-ként (*ḥ-mhw.t š3.t*) nevezi meg.⁸ Az abüdoszi királylista és a hozzá hasonlóak tehát ehhez igazodva műfajilag áldozati szövegek, pontosabban áldozati litániák, azaz szövegtípusként az egyiptomi kultuszirodalom legrégebbi rétegeinek képviselői, amelynek hátterében a (tudományos) listák (máshol szójegyzék) összeállításának módszere húzódik meg.⁹ Vizuálisan is egy lista vagy táblázat élményét kapjuk s ezen az sem változtat, amikor *cartouche*-ok helyét azonos megjelenésű szobrok veszik át, mint III. Thotmesz karnaki listájának esetében (Ahmenu, „Salle des Ancêtres”).¹⁰

A királylisták papiruszon őrzött vagy falra transzponált változatai azonosíthatóan a templomi kultusz, annak is a napi kultuszcselekményeket kiegészítő részéhez (epizód 34–40), az ún. „az áldozatok visszaszállásához” (*wdb iḥwt*) tartoztak.¹¹ Ilyenformán a listák értelemszerűen a királynak a szakrális mindennapok során áldozatokban részesülő őseit, másképpen „családját” rögzítették. Hogy mindenkor egy ideális vagy idealizált „családról” volt szó, az nyilvánvaló, ahogyan az is, hogy az általuk képviselt és közvetített múltkép is egyfajta ideált jelentett. Ez az ideál pedig nem egyéb, mint a kontinuitásból születő rend ideálja, amely a múlt azon egyszerűnek nevezhető felfogásából adódik, amely azt mint egymást követő királyok uralmainak egyenletes sorozatát látja. Hozzátehetjük itt, megint egyetértve KEMP-pel,¹² hogy ez egyébiránt nem más, mint általánosságban a történelem egyfajta, változatokban máig fennmaradt szemlélete.

Az uralkodó őseinek jelenléte azonban nem korlátozódott csupán a templomi kultuszra, hanem az ünnepek során is világosan kimutatható, leglátványosabban szobraik felvonultatása révén a processziós ünnepek alkalmával. Továbbá, hogy valóban az uralkodó családjáról volt szó és nem kizárólag férfi felmenői számíthattak – egy adott konkrét történelmi kontextusban, tehetjük hozzá –, azt a *Völgy Szép Ünnepe*inek talán legkorábbi újbírodalmi ábrázolása is alátámasztja: Hatsepszut, Deir el-Bahri-i emléktemplomának felső teraszán ábrázolt ünnepi felvonulásán

⁶ Lásd ehhez legújabban BÁCS 2011.

⁷ A két talán legrégebbi ismert királylista Den és Qaa királyok abüdoszi pecsétlenyomatai az I. dinasztia korából, lásd irodalommal WILKINSON 1999, 63 fig. 3.1. Lásd ehhez általánosságban FITZENREITER 1994; Wildung 1975.

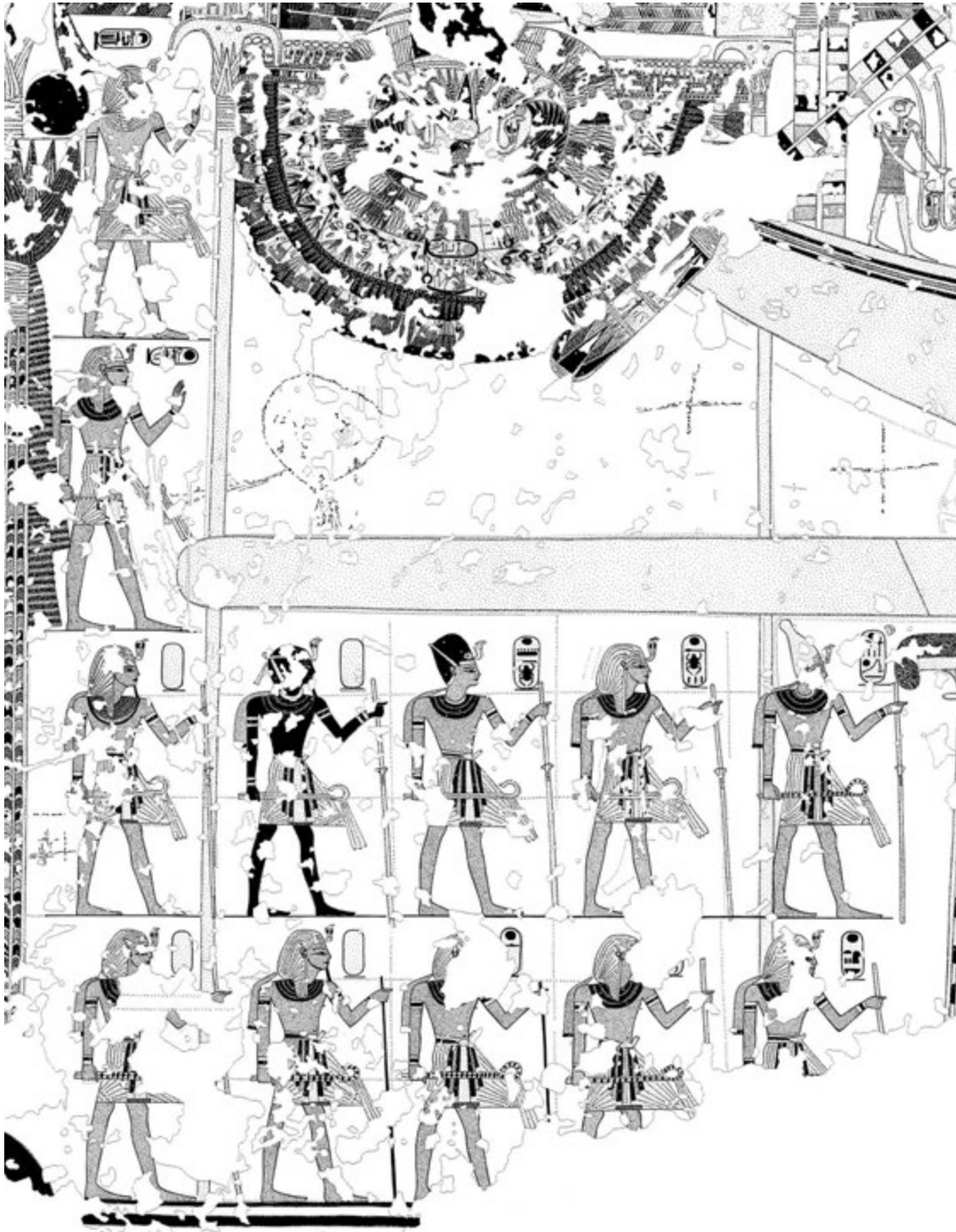
⁸ A különböző előfordulásokhoz, REDFORD 1986, 4 n. 17.

⁹ A litánia műfaji leírásához lásd pl. ASSMANN 1980.

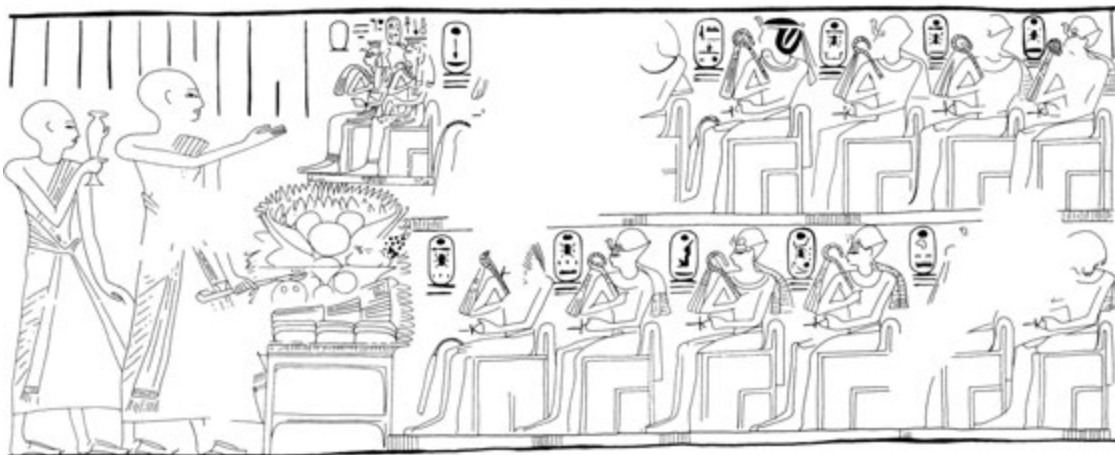
¹⁰ III. Thotmesz karnaki listájához („Salle des Ancêtres”), WILDUNG 1969b, 214–217 Dok. 4; és WILDUNG 1974; REDFORD 1986, 29–34; lásd építészeti kontextusához, TRAUNECKER 1980, 26–28; és újabban CARLOTTI 2001, 52–54.

¹¹ NELSON 1949, 313–329.

¹² KEMP 2006, 62.



1. ábra. TT 65 lista (Vértés Krisztián rajza)



2. ábra. Amenmosze thébai listája (Foucart 1935, pl. XIIB)

ugyanis a jelenet töredékessége ellenére is félreismerhetetlenek női rokonainak szobrai (pl. Mutnofret királyné, II. Thotmesz anyja).¹³

A királyi ősöknek való áldozás a kora Ramesszidák általi beemelése a templomok képi repertoárjába érthetővé teszi, hogy az ilyen jelenetek a korszak elit magánsírjaiban is visszhangra találtak. Királyok ábrázolásai persze megjelenhettek már a Ramesszidákat megelőző kor sírkápolnáiban is, de más tartalmat képviselve ezek egy-két kivételtől eltekintve mind a kortárs uralkodót jelenítették meg.¹⁴ Egyértelműen biográfiai vonatkozású, a sírtulajdonos identitását demonstráló képtípusok a Ramesszida korban is részei maradnak a díszítési programnak, helyük és tartalmuk azonban már a magánsír Ramesszida koncepciójának felelt meg.¹⁵ Az eredetét tekintve a poszt-Amarna korban megszülető sírtípus kápolna része építészetileg korabeli templomokat és emléktemplomokat utánzott, ami memphiszi/szakkarai változatában szabadon álló, thébai változatában pedig hemispeos templom-formát jelentett.¹⁶ Ahogyan ez ma már világosan értelmezhető, a Ramesszida templom-sír halott tulajdonosa számára a templom-forma révén egy olyan helyet (is) megteremtett, ahol közvetlenül imádhatta az isteneket és áldozhatott nekik. A díszítési programon belül ennek egyik példáját éppen a „királylisták” által megjelenített (királyi) ősöknek való áldozás szolgáltatja. Másfelől azonban bár megjelenésük a királyi (emlék)templomok díszítő programjának bizonyos utánzásából fakad, korlátozott számú előfordulásuk figyelmeztetés arra, hogy szerepeltetésük egyes sírokból mégsem magyarázható egy minden esetre érvényes általánosítással. Ennek illusztrálására álljon itt egy thébai és egy memphiszi példa.

A thébaiak közül a képtípus egyik legkorábbi képviselője az I. Széthi uralmára keltezhető Amenmosze sírban (TT 19) található (2. ábra).¹⁷ A két királynét és hat-hat ülő királyalakot felsorakoztató áldozati jelenet a sír díszítési programjában kiemelt szerepet játszó, az isteni kultuszban

¹³ Lásd újabban KWAŚNICA 2001, 86 fig. 2; az ábrázolások korábbi tárgyalásához lásd KARKOWSKI 1979; KARKOWSKI 1992.

¹⁴ A téma egyik első feldolgozása RADWAN 1969; az újbírodalmi motívum eredetéről BÁCS 2006; a középbírodalmi előzményekről lásd még újabban VASILJEVIĆ 2005.

¹⁵ Ilyen jelenettípus pl. a „kitüntetői jelenet”, ld. ennek tárgyalásához BINDER 2008, 83–89; vagy a hivatalba való „beiktatási jelenet” (ld. pl. TT 157 – Nebwenenef, HOFMANN 2004, 33 fig. 35).

¹⁶ Összefoglaló tárgyalásához lásd most pl. ASSMANN 2003.

¹⁷ FOUCART 1935, pl. XIIB.



3. ábra. Tjuloj szakkarai listája (Gardiner 1964, 49 Fig. 8 után)

részesített I. Amenhotep különböző, közelebről meghatározhatatlan ünnepeit, valamint a *Völgy Szép Ünnepe*t ábrázoló jelenetek között kapott helyet. Az ábrázolt uralkodók csoportosításának konstrukció volta nyilvánvaló, amint más forrásokat is figyelembe véve itt az is, hogy egy a Ramesszida korban helyel-közzel követett hivatalos verzióhoz igazodott. Ezen hivatalos verzió mögött pedig egységes és világos koncepció állt: az újonnan trónra került dinasztia tagjait il-lusztris elődök sorának végére illeszteni, ami természetesen maga után a megelőző, 18. dinasztia „problematikusnak” ítélt uralkodóinak kisserkesztését a listából, úgymint Hatsepszut és az Amarna királyokét (ti. Ehnatonét, Szemenhkarét, Tutanhamunét és Ajét).

A jelenet szerepeltetésének, de a sírkápolna elhelyezkedésének és díszítési programjának megér-téséhez is a tulajdonos Amenmosze címe szolgáltatja a kulcsot. Eszerint ő volt „az Udvar Amenhotep-je” (*Imnhtp n.i p3-wb3*), főpapja, amely cím a Théba nyugati partján istenként tisztelt I. Amenhotep egyik formájára és ennek kultushelyére utalt.¹⁸ Ennél lényegesebb azonban, hogy úgy tűnik, ő volt e cím első viselője, ahogyan a templomot, ahol szolgálatot teljesített, is ekkor építteti fel I. Széthi valahol saját gurnai emléktemplomának közelében.¹⁹ Amenmosze tehát I. Széthi valláspolitikájához szervesen il-leszkedő, újonnan létrehozott hivatalos kultuszt képviselt. I. Széthi, mint ismert, jelentős problémákat örökölt elődeitől, amelyek között a királyság intézményének meggyengült vallási státusza és autori-tása nem kis szerepet játszott. A faraonikus királyságeszmény Amarna előtti állapotához való vissza-téréshez számára ideológiai előképként és uralkodói stílus tekintetében óhatatlanul az előző dinasz-tia kínált modellt, mégpedig a nagy építtetőként kanonikussá vált III. Amenhotep alakjában.²⁰ A templomokban végzett széles körű helyreállítási munkálatok és igaz csak megkezdett, de grandió-zus építési programja, valamint egyes kultuszgyakorlatok innovatív kezelése²¹ mellett I. Széthi val-láspolitikájának jól értelmezhető vonása volt a királyi ősök kultuszának hangsúlyozása.²² Ennek jól lát-

¹⁸ Ehhez lásd ČERNÝ 1927; VENTURA 1985; COONEY – McCLAIN 2005; HOLLENDER 2009, 151–153; I. Amenhotep Újbírodalom utáni kultuszához ld. VON LIEVEN 2001.

¹⁹ STADELMANN 1988, 271–274, Abb. 7, Taf. 82a; újabban HOLLENDER 2009, 41 és n. 181.

²⁰ KITCHEN 1987, 132–133. Ez minden bizonnyal III. Amenhotep későbbi istenítésének formáira is nagyban hatott, ld. ehhez BICKEL 2002; és újabb adalékokkal RADWAN 2007.

²¹ Abüdoszi építkezéseihez kapcsolódóan lásd újabban ehhez EATON 2007.

²² Általánosságban a Ramesszida őskultuszhoz ld. REDFORD 1986, 190–201.

ható és témánk szempontjából fontos részét alkotta az istenként tisztelt korábbi uralkodók nagy állami templomokon kívül eső populáris kultuszainak a patronálása. Közöttük is a legjobban ismert példa I. Amenhotep és anyja, Ahmosze-Nefertari thébai kultusza, amely kultusz hivatalos támogatása éppenséggel III. Amenhotep alatt erősödik fel, és akiket mint isteneket nem csupán saját gurnai emléktemploma és Karnak teológiai rendszerébe illesztett be, de akik számára új kultusz-helyeket is építtetett, így a már említett mellett például Deir el-Medinában (*Chapelle D*).²³

A másik példa az igencsak jól ismert, eredetileg egy bizonyos Tjuloy szakkarai sírjának faláról származó, ma a Kairói Múzeumban őrzött lista (3. ábra).²⁴ Formailag Tjuloy listája, amely 57, illetve a kortárs uralkodó II. Ramszeszéval együtt 58 királynevet sorol fel helyes történeti sorrendben, az abüdosziak által képviselt típushoz tartozik. Tartalmilag is tipikusan Ramesszida, amennyiben például Amenmoszéval is egyezően a 18. dinasztiát Hatsepszut és az Amarna uralkodók elhagyásával prezentálja. Közvetlen rendeltetését illetően a kísérszöveg szerint Tjuloy imájában arra kéri a királyi ősoket (és Oziriszt), hogy a memphiszi Ptah templomban számukra II. Ramszesz adománya révén bemutatott napi áldozatokból neki is juttassanak. Lévéen, hogy a jelenettípus Szakkarában sem tartozott a sírkápolnák díszítési programjának kötelezően szerepeltetendő elemei közé, jelenléte Tjuloynál is magyarázatra szorul. Annak kényszere nélkül, hogy Tjuloynak valamiféle egyébként bizonyíthatatlan történeti érdeklődést kellene tulajdonítanunk, az értelmezéshez itt is, mint Amenmosze esetében, Tjuloy címei kínálhatják a megoldást. Ezek sorban: „Minden isten ünnepének vezetője” (*sšm-ḥb n ntr:w nb.w*), „A király minden emlékműveiben építésfelügyelő” (*imy-r k3.wt m mnw nb n nsw*), „Királyi írnok” (*sš nsw*) és „Fő lektor (vagy rituális)-pap” (*ḥry-ḥb ḥry-tp*), amelyek Tjuloyt aktív részesévé avatják mindannak, ami II. Ramszesz idején Memphiszben és a memphiszi temetőben történik. Habár saját valláspolitikáját apjáéra, I. Széthiére alapozta, II. Ramszesz azt számos ponton módosította, miközben egyre inkább III. Amenhotepéhez közelítette.²⁵ Apjával ellentétben és uralmának előrehaladtával így egyre kevésbé érezte szükségesnek legitimitása alátámasztására a királyi ősök kultuszának hangsúlyozását. Ez persze nem jelentette ezen kultuszok támogatásának megszüntetését, csupán mértékük visszafogottabbá válását. Sőt a kirajzolódó kép e téren sokkal inkább egy járulékos jellegről tanúskodik, mint egy egységes, mindenütt egyformán érvényesített politikáról. Akár a korai 18. dinasztia királyi hercegeinek (Wadzsmosze, Ramosze, Aaheperrészeneb) Thébában,²⁶ akár az óbirodalmi királyok kultuszának gyakran idézett, de valós jellegében félreértett, Haemuaszet herceg általi visszaállításáról Memphiszben legyen szó, ezek valójában mind II. Ramszesz építkezéseivel függték össze.²⁷ Thébában így például a hercegi kultuszokat kiszolgáló Wadzsmosze kápolna restaurálására mintegy mellékesen, a Ramesszeum építése közben került sor. Memphiszben a régi királyok kultuszának újraalapítása pedig a város és az új templomkörzet óriási léptékű kiépítéséhez kapcsolódott, amelyhez az építőanyagot döntően többek között éppen azoknak a királyoknak az emlékművei szolgáltatták, akik kultusza ilyenformán – mintegy jóvátételként – újult meg.

Tjuloy és Amenmosze esetei tehát arra világítanak rá, mennyire nem elvont elvek, hanem pragmatikus megfontolások befolyásolták az ön bemutatás egyes elemeinek tematizálását.

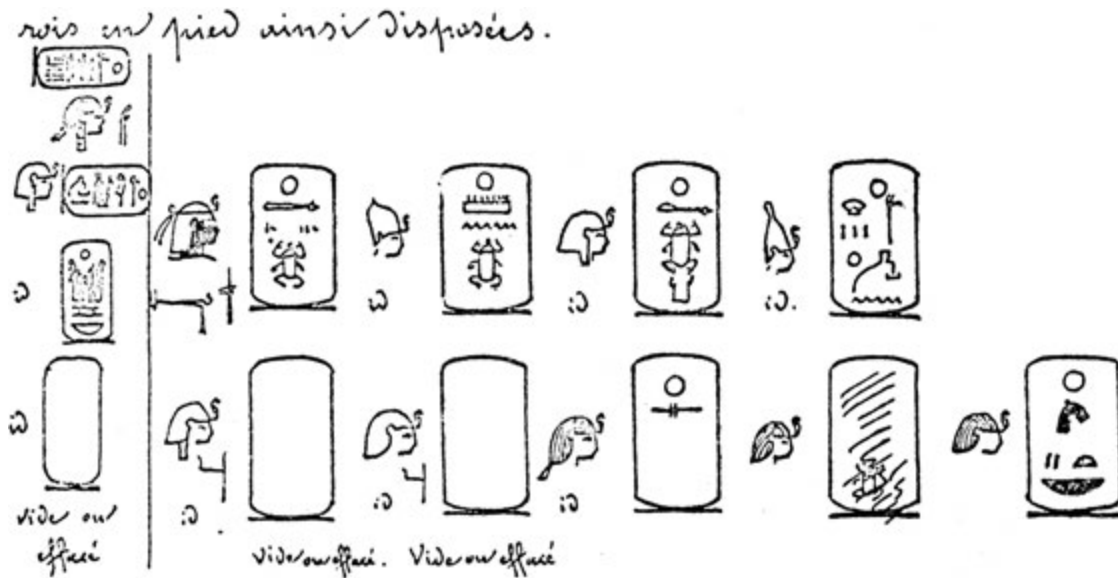
²³ HOLLENDER 2009, 151–157. Az ún. *Chapelle D* és I. Amenhotep kultuszához köthető *ḥnw*-kápolnák kérdéséhez Deir el-Medinében ld. BOMANN 1991, 45–55, 72, 119–120.

²⁴ CG 34516, PM III/2, 666–667; WILDUNG 1969a, Taf. I; REDFORD 1986, 21–24.

²⁵ A kettő összehasonlításához lásd BRAND 2000, 384–394.

²⁶ SNAPE 1985, 182–183; és LOYRETTE 1990/1991; Aaheperrészeneb kultuszához lásd GABOLDE 1995, 157–158.

²⁷ Lásd MÁLEK 1992.



4. ábra. TT 65 lista – Champollion változata (Champollion 1844, 563 után)

Amikor most Imiszeba királylistájához fordulunk, megállapíthatjuk, hogy az előzőekkel összehasonlítva megjelenésének értelmezése nem jelent különösebb problémát. Mint ezt fentebb már említettük, a kép, amelynek a királysobrok részei, eltéveszthetetlenül egy királyi templom-jelenet reprodukciója, és nem tartozott, mert nem tartozhatott a hagyományos templomsírok képi repertoárjába. Ha azonban megpróbálunk biztosan azonosítható királyi előkép alapján továbblépni, kitűnik, hogy Thébában, sem a keleti, sem pedig a nyugati parton, ahol azokat a sírkápolna helyszíne miatt elsősorban keresni kell, egyetlen hozzá hasonlítható képet sem találunk.²⁸ Hasonló, szentélyében pihenő Amun bárka előtt áldozó királyt ábrázoló kép egyfelől IX. Ramszesz korából nem maradt ránk, másfelől a szóba jöhető Ramesszida-párhuzamoknál nem ábrázoltak szobrokat a bárka mögött. Ráadásul a két felső szobor adoráló gesztusa ezeket egyértelműen a kép összefüggésébe helyezi, ezzel bizonytalanná téve annak megválaszolását, mennyiben tekinthető a kép egy elveszett eredeti pontos másolatának, vagy mi volt esetleg Imiszeba változtatása rajta, amellyel az eredeti kompozíciót ízléséhez vagy valamilyen gyakorlati igényéhez alkalmazta.

Magáról a képről és a listáról legkorábban 1828-ban a J.-F. CHAMPOLLION – I. ROSELLINI-féle toszkán expedíció (4. ábra), majd többek között a K. R. LEPSIUS vezette porosz expedíció 1842-ben készített feljegyzést és rajzot (5. ábra).²⁹ A nevek írásához eredetileg használt fekete festék halványulása, majd teljes eltűnése azonban a cartouche-ok olvasását már ekkor komolyan nehezítette, egyes üresnek tűnő cartouche-ok esetében pedig a befejezetlenség benyomását keltette

²⁸ Érdekes lehetőségeket vet fel egy karnaki homokkő töredék, amelynek eredeti helye eddig ismeretlen maradt, REDFORD 1986, 57–58, pl. III. Ezen részlegesen négy uralkodói szobor látható, amelyek minden bizonnyal egykor egy ünnepjelenet részét alkották, s amelyeket eredetileg IV. Ramszesz készíttethetett, majd VI. Ramszesz „aktualizált” átfaragtatásával. Csupán a második és harmadik alaknál őrződtek meg az őket azonosító cartouche-ok, amelyek Redford olvasata alapján a második esetében az eredeti Ramszesz-heka-maat-ról (IV. Ramszesz) egy ismeretlenre változtattak, míg a harmadik alaknál egyértelműen az eredeti Hekamaatreszetenamun-t (IV. Ramszesz) változtatták Nebmaatre-meriamun –ra (VI. Ramszesz). VI. Ramszesz elődeihez fűződő viszonyáról összefoglalóan ld. AMER 1985.

²⁹ CHAMPOLLION 1844, 563; LD Text III, 255.



5. ábra. TT 65 lista – Lepsius változata (LD Text III, 255 után)

(hozzá kell fűznöm, infravörös és ultraibolya fényekkel történő vizsgálatuk sem javított ezen a helyzeten).³⁰

Mint arról szó volt, a szobrok három négyes csoportot alkotnak, két vízszintesen és egy függőlegesen elhelyeztetet. Maguk az ábrázolt szobrok egy elterjedt és meghatározott ikonográfiai típust képviselnek, amely alól kivételt csupán az első csoport alakjainak eltérő koronái, illetve fejdíszei, valamint az utolsó alak fekete testszíne jelentenek. Az első csoportot (1) Uszerhauré-szetepenré (**Széthnaht**), Aaheperuré (**II. Amenhotep**), Menheperré (**III. Thotmesz**) és egy azonosíthatatlan uralkodó; a másodikat (2) Nebpehtyré (**Ahmosze**), Wadjheperré (**Kamosze**), **Szekenénré** és ismét egy azonosíthatatlan király; a harmadikat (3) pedig Uszermaatré-meriamun (**III. Ramszesz**), Hekamaatré-szetepenamun (**IV. Ramszesz**), valószínűleg [**VI. Ramszesz**], és megint egy ismeretlen király alkotják. A csoportok azonosítása az ismeretlenekkel együttvéve sem okozhat különösebb nehézséget, annak eldöntése azonban igen, mit akart velük összeállítójuk kifejezni.

Egészében nézve az első csoport értelmezése talán a legzavarbaejtőbb, hiszen itt a sort Széthnaht, a 20. dinasztia alapítója nyitja, akit azonban a 18. dinasztia három királya követ, akik közül az utolsó I. vagy – kevésbé valószínű módon – II. Thotmesszel, esetleg I. Amenhoteppele lehetett azonos; erre sajnos az ikonográfia nem ad eléggé szilárd támpontot.³¹

A második csoportot a 18. dinasztia alapítója, Ahmosze vezeti, aki mögött 17. dinasztiai elődei állnak, valamint egy negyedik király, aki hasonló, mindenekelőtt thébai csoportosítások alapján esetleg a Középbirodalomhoz tartozó, II. Mentuhotep lehetett.³² Nem mellékes itt megjegyezni a későbbiek miatt, hogy a 18. dinasztia előtti, még a 17. dinasztiahoz sorolt uralkodók thébai kultuszagyományba való felvétele éppenséggel III. Thotmesz nevéhez köthető.³³

³⁰ Az 1997-ben lefolytatott vizsgálatokat Kurovsky Zsófia és Harsányi Eszter restaurátorok végezték, akiknek ezúton szeretnék köszönetet mondani.

³¹ Megközelítően azonos ikonográfiával ábrázolták pl. I. Thotmesz és III. Thotmesz szobrát is, lásd pl. I. Thotmesz szobra esetében TT 93 Kenamun, DAVIES 1930, pl. XV; vagy TT 51 Uszerhat, Hofmann 2004, Tf. IV Abb. 9. III. Thotmesz szobrához pedig ld. például TT 19 Amenmosze, FOUCAULT 1935, pl. XIII–XIV.

³² Nebhepetré II. Mentuhotep jelenlétéhez REDFORD 1986, 35 és n. 126; kultuszának újabb összefoglalását lásd EL-ENANYI 2003.

³³ REDFORD 1986, 33–34.

Végül pedig a harmadik csoportot a 20. dinasztia válogatott képviselői alkotják, azaz III., IV., VI., és megengedve a feltételezést, VII. Ramszesz. Ez utóbbit indokolhatja, hogy éppen ő az, aki II. és III. Ramszesz mellett egyedül említésre kerül IX. Ramszesz egyetlen eddig ismert kommemoratív emléken, egy feltehetően Memphisből származó iker oltárállványon (Louvre D 61 és Marseilles 205).³⁴

Tekintve a késő Ramesszida korát, első ránézésre a lista talán legszembetűnőbb és egyben legmeglepőbb vonása a 19. dinasztia képviselőinek, elsősorban II. Ramszesznek a teljes hiánya. Kihagyását, kihagyásukat nem lehet önmagában helyhiánnyal vagy más gyakorlati megfontolással megindokolni, ha figyelembe vesszük, milyen uralkodói mintaképet jelentett II. Ramszesz utódai, elsősorban éppen a 20. dinasztia tagjai számára. A csoportosítás összetételének megértéséhez azonban épp ez a hiány ad kulcsot a kezünkbe. Hiszen csak a 19. dinasztia és különösen II. Ramszesz mellőzésével lehetett hatásosan az amúgy is ideális ősöknek elismert 18. dinasztia mellé odaállítani a 20. – tegyük hozzá – arra érdemes reprezentánsait. Széthnaht és Ahmosze egymás mellé állítása dinasztia-alapítók párosítása, de ez itt a valóságnak tett egyetlen engedmény. Ezen a ponton túl azonban a lista aligha enged más jelentést keresni annál, mint hogy IX. Ramszesz az Ahmoszida, a kora Thutmoszida és a késő Ramesszida dicső uralkodók töretlen sorába illeszkedik. Tudjuk, titulaturájában IX. Ramszesz pontosan két uralkodóra utal mint ideális elődökre, és pedig III. Thotmeszre és VI. Ramszeszre (ill. közvetve III. Ramszeszre).³⁵ Az nyilvánvaló, hogy számára III. Thotmesz testesítette meg az ideális múltat,³⁶ VI. Ramszesz pedig az ideális jelent, és bár források erre vonatkozóan nem állnak rendelkezésünkre, ezért számunkra nehezen érthető módon, de egyben ideális ellenpontját is a 18. dinasztia uralkodójának. Imiszeba és IX. Ramszesz királylisztáját így nem tekinthetjük másnak, mint a sajátos késő Ramesszida öndefiníció egy újabb formában való kifejeződésének.³⁷ Vagy, hogy megismételjem kezdő idézetemet egy kicsit másképp: „A jelen meghatározásának, a múlt egy szerkesztett változatának tiszteletén keresztül.”

BIBLIOGRÁFIA

- | | |
|--------------|---|
| AMER 1985 | Amer, A. M. A. Amin, 1985. „Reflections on the reign of Ramesses VI”, <i>Journal of Egyptian Archaeology</i> 71 (1985), 66–70. |
| ASSMANN 1980 | Assmann, J., „Litanei”, in: Helck, W., Otto, E., Westendorf, W. (eds.), <i>Lexikon der Ägyptologie III</i> , Wiesbaden, 1980, 1062–1066. |
| ASSMANN 2003 | Assmann, J., „The Ramesside tomb and the construction of sacred space”, in: Strudwick, N. and Taylor, J. H. (eds.), <i>The Theban Necropolis. Past, Present and Future</i> , London, 2003, 46–52. |

³⁴ Az oltárokhoz VON BECKERATH 1971, 9–10; *KRI* VI, 462: 1–8. II. és III. Ramszesz mellett, specifikusan VII. Ramszesz szerepeltetésére egyértelmű magyarázat nincs. Feltételezhető azonban, hogy ebben az esetben is eredeti kontextusuk szolgálna magyarázatul, hiszen bár az oltárpár memphiszi eredete bizonytalan, valószínű, hogy az épület/templom vagy épület- vagy szentélyrész, ahol felállításra került, VII. Ramszeszhez köthetett (általunk ismeretlen módon). Jelenlegi ismereteink szerint VII. Ramszesz memphiszi tevékenységére egyébként egy ott előkerült szobor és egy oszlop utal csupán, ld. *KRI* VI, 385.

³⁵ Lásd ehhez KITCHEN 1987, 139.

³⁶ Nem melleleg III. Thotmesz tisztelete egészen a Ptolemaiosz-korig kimutathatóan fennmarad, lásd ehhez pl. JASNOW 1983.

³⁷ Lásd ehhez BACS 2004.

- BÁCS 2004 Bács, T. A., „A Royal Litany in a Private Context“, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo* 60 (2004), 1–16.
- BÁCS 2006 Bács, T. A., „The Tip of a Horn: the possible origin of an iconographic theme in the elite tombs of New Kingdom Thebes“, *Acta Antiqua* 46 (2006), 3–16.
- BÁCS 2011 Bács, T. A., „The last New Kingdom tomb at Thebes: the end of a great tradition?“, *British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan* 16 (2011), 1–46.
- VON BECKERATH 1971 Beckerath, J. von, „Ein Denkmal zur Genealogie der XX. Dynastie“, *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 97 (1971), 7–12.
- BICKEL 2002 Bickel, S., „Aspects et fonctions de la déification d'Amenhotep III“, *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 102 (2002), 63–90.
- BINDER 2008 Binder, S., *The Gold of Honour in New Kingdom Egypt*, Australian Centre for Egyptology Studies 8, Oxford, 2008.
- BOMANN 1991 Bomann, A. K., *The Private Chapel in Ancient Egypt*, London–New York, 1991.
- BRAND 2000 Brand, P. J., *The Monuments of Seti I. Epigraphic, Historical and Art Historical Analysis*, Probleme der Ägyptologie 16, Leiden–Boston–Köln, 2000.
- CARLOTTI 2001 Carloti, J.-F., *L'Akh-Menou de Thoutmosis III à Karnak. Étude architecturale*, 2 Vol, Éditions Recherche sur les Civilisations, Paris.
- ČERNÝ 1927 Černý, J., „Le culte d'Amenophis I chez les ouvriers de la Nécropole thébaine“, *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 27 (1927), 159–203.
- CHAMPOLLION 1844 Champollion, J. F., *Notices descriptives conformes aux manuscrits autographes rédigés sur les lieux par Champollion le Jeune*, Vol. 1, Paris, 1844.
- COONEY – MCCLAIN 2005 Cooney, K. M. and McClain, J. B., „The Daily Offering Meal in the Ritual of Amenhotep I: An Instance of the Local Adaptation of Cult Liturgy“, *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 5/1 (2005), 41–78.
- DAVIES 1930 Davies, N. de G., *The tomb of Ken-Amun at Thebes*, Metropolitan Museum of Art, Egyptian Expedition, New York, 1930.
- VAN DIJK 1988 Dijk, J. van, „The development of the Memphite necropolis in the post-Amarna period“, in: Zivie, A.-P. (ed.), *Memphis et ses Nécropoles au Nouvel Empire*, Nouvelles données, nouvelles questions, Paris, 1988, 37–46.
- DOLIŃSKA 2007 Dolińska, M., „Temples at Deir el-Bahari in the New Kingdom“, in: Haring, B. and Klug, A. (eds.), 6. *Ägyptologische Tempeltagung: Funktion und Gebrauch altägyptischer Tempelräume : Leiden, 4–7. September 2002*, Königtum, Staat und Gesellschaft früher Hochkulturen, vol. 3,1, Wiesbaden, 67–82.
- EATON 2007 Eaton, K., „Memorial Temples in the Sacred Landscape of Nineteenth Dynasty Abydos: An Overview of Processional Routes and Equipment“, in: Hawass, Z. and Richards, J. (eds.), *The Archaeology and Art of Ancient Egypt. Essays in Honor of David B. O'Connor*, Cahiers supplémentaires des ASAE 36, Le Caire, 2007, 231–250.
- EL-ENANY 2003 El-Enany, Kh., „Le saint thébain Montouhotep-Nebhépetrê“, *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 103 (2003), 167–190.
- FITZENREITER 1994 Fitzenreiter, M., „Zum Ahnenkult in Ägypten“, *Göttinger Miszellen* 143 (1994), 51–72.
- FOUCART 1935 Foucart, G., *Le Tombeau d'Amonmos*, Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale 57/4, Le Caire, 1935.
- GABOLDE 1995 Gabolde, L., „Autour de la tombe 276: pourquoi va-t-on se faire enterrer à Gournet Mouraï au début du Nouvel Empire?“, in: Assmann, J., Dziobek, E., Guksch, H. and Kampp, F. (eds.), *Thebanische Beamtennekropolen. Neue*

- Perspektiven archäologischer Forschung. Internationales Symposion Heidelberg 9–13.6.1983*, Studien zur Archäologie und Geschichte Altägyptens 12, Heidelberg, 1995, 155–165.
- GARDINER 1964 Gardiner, A. H., *Egypt of the Pharaohs. An Introduction*, London–Oxford–New York, 1964.
- GRAEFE 1982 Graefe, E., „Talfest“, in: Helck, W., Otto, E., Westendorf, W. (eds.), *Lexikon der Ägyptologie* VI, Wiesbaden, 1982, 187–189.
- HOFMANN 2004 Hofmann, E., *Bilder im Wandel. Die Kunst der ramessidischen Privatgräber*, Theben 17, Mainz, 2004.
- HOLLENDER 2009 Hollender, G., *Amenophis I. und Ahmes Nefertari: Untersuchungen zur Entwicklung ihres posthumen Kultes anhand der Privatgräber der thebanischen Nekropole*, Deutsches Archäologisches Institut Kairo, Sonderschrift 23, Berlin–New York, 2009.
- JASNOW 1983 Jasnow, R., „Evidence for the Deification of Tuthmosis III in the Ptolemaic Period“, *Göttinger Miszellen* 64 (1983), 33–34.
- KARKOWSKI 1979 Karkowski, J., „The question of the Beautiful Feast of the Valley representations in Hatshepsut’s temple at Deir el-Bahari“ in: Reineke, W. F. (ed.), *Acts of the First International Congress of Egyptology, Cairo, October 2–10, 1976*, Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients 14, Berlin, 1979, 359–364.
- KARKOWSKI 1992 Karkowski, J., „Notes on the Beautiful Feast of the Valley as represented in Hatshepsut’s temple at Deir el-Bahari“, in: Karkowski, J. and Jakobielski, S. (eds.), *50 Years of Polish excavations in Egypt and the Near East: acts of the symposium at the Warsaw University*, Varsovie, 1992, 155–166.
- KEMP 2006 Kemp, B. J., *Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization*, 2nd Edition, London – New York, 2006.
- KITCHEN 1987 Kitchen, K. A., „The Titularies of the Ramesside Kings as Expression of their Ideal Kingship“, *Annales du Service des Antiquités de l’Égypte* 71 (1987), 131–141.
- KRI I Kitchen, K. A., *Ramesside Inscriptions: Historical and Biographical*, Vol. I, Oxford, 1975.
- KWAŚNICA 2001 Kwaśnica, A., „Reconstructing the Architectural Layout of the Upper Courtyard“, in: Szafranski, Z. (ed.), *Queen Hatshepsut and her temple 3500 years later*, Warsaw, 2001, 81–97.
- LD Text Lepsius, K. R., *Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien*, Text I–IV, Naville, E., et al. (ed.), Berlin–Leipzig, 1897–1913.
- VON LIEVEN 2001 Lieven, A. von, „Kleine Beiträge zur Vergöttlichung Amenophis I., II. Der Amenophis-Kult nach dem Ende des Neuen Reiches“, *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 128 (2001), 41–64.
- LOYRETTE 1990/1991 Loyrette, A.-M., „Un monument de la XVIIIe dynastie en bordure du Ramesseum: la chapelle d’Oudjmes“, *Memnonia* 1 (1990/1991), 119–125.
- MÁLEK 1992 Málek, J., „A Meeting of the Old and New. Saqqâra during the New Kingdom“, in: Lloyd, A. B. (ed.), *Studies in Pharaonic Religion and Society in Honour of J. Gwyn Griffiths*, Egypt Exploration Society Occasional Publications 8, London, 1992, 57–76.
- MURNANE 1995 Murnane, W., „The Kingship of the Nineteenth Dynasty: A Study in the Resilience of an Institution“, in: O’Connor, D., Silverman, D. P. (eds.), *Ancient Egyptian Kingship*, Probleme der Ägyptologie 9, Leiden–New York–Köln, 1995, 185–217.

- NELSON 1949 Nelson, H.H., „Certain reliefs at Karnak and Medinet Habu and the Ritual of Amenophis I’’, *Journal of Near Eastern Studies* 8 (1949), 201–232, 310–345.
- NELSON 1981 Nelson, H. H., *The Great Hypostyle Hall at Karnak. The Wall Reliefs*, Oriental Institute Publications 106, Chicago, 1981.
- PM III/2 Porter, B., and Moss, R. L. B., assisted by Burney, E. W., edited by Málek, J., *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings*. Volume III Part 2, *Memphis. Saqqâra to Dahshûr*, Fascicle 2, ²Oxford, 1979.
- QUACK 2009 Quack, J. F., „Papyrus CtYBR 2885 rt. – Reste einer demotischen Königsliste auf Papyrus?“, *Journal of Egyptian History* 2.1-2 (2009), 107–113.
- RADWAN 1969 Radwan, A., *Die Darstellungen des regierenden Königs und seiner Familienangehörigen in den Privatgräbern der 18. Dynastie*, Münchner Ägyptologische Studien 21, Berlin, 1969.
- RADWAN 2007 Radwan, A., „Concerning the Cult of Amenhotep III after his Death“, in: Hawass, Z., Richards, J. (eds.), *The Archaeology and Art of Ancient Egypt. Essays in Honor of David B. O’Connor*, Cahiers supplémentaires des ASAE 36, Le Caire, 2007, 289–297.
- REDFORD 1986 Redford, D. B., *Pharaonic King-Lists, Annals and Day Books*, Mississauga, 1986.
- RITA I Kitchen, K. A., *Ramesside Inscriptions, Translated and Annotated: Translation*, Vol. I, Oxford, 1993.
- RITANC I Kitchen, K. A., *Ramesside Inscriptions, Translated and Annotated: Notes and Comments*, Vol. I, Oxford, 1993.
- RYHOLT 2004 Ryholt, K., „The Turin King-List“, *Ägypten und Levante* 14 (2004), 135–155.
- SCHOTT 1953 Schott, S., *Das schöne Fest vom Wüstentale: Festbräuche einer Totenstadt*, Mainz, 1953.
- SNAPE 1985 Snape, S. R., „Ramesse restored: a royal prince and his mortuary cult“, *Journal of Egyptian Archaeology* 71 (1985), 180–183.
- STADELMANN 1979 Stadelmann, R., „Totentempel und Millionenjahrhaus in Theben“, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo* 35 (1979), 303–321.
- STADELMANN 1988 Stadelmann, R., „Königliche Votivstelen aus dem Torraum des Totentempels Sethos’ I. in Gurna“, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo* 44 (1988), 255–274.
- TRAUNECKER 1980 Traunecker, C., „La «Chapelle des Ancêtres» de l’Akh-menou (VIII 0 87)“, *Karnak VI* (1980), 26–28.
- VASILJEVIĆ 2005 Vasiljević, V., „Der König im Privatgrab des Mittleren Reiches“, *Imago Aegypti* 1 (2005), 132–144.
- VENTURA 1985 Ventura, R., „Snefru in Sinai and Amenophis I at Deir el-Medina“, in: Groll, S. I. (ed.), *Pharaonic Egypt. The Bible and Christianity*, Jerusalem, 1985, 278–288.
- WIEBACH 1986 Wiebach, S., „Die Begegnung von Lebenden und Verstorbenen im Rahmen des thebanischen Talfestes“, *Studien zur Altägyptischen Kultur* 13 (1986), 263–291.
- WILDUNG 1969a Wildung, D., *Die Rolle ägyptische Könige im Bewusstsein ihrer Nachwelt. Teil I. Posthume Quellen über die Könige der ersten vier Dynastien*, Münchner Ägyptologische Studien 17, Berlin, 1969.
- WILDUNG 1969b Wildung, D., „Zur Frühgeschichte des Amun-Tempels von Karnak“, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo* 25 (1969), 212–219.

- WILDUNG 1974 Wildung, D., „Aufbau und Zweckbestimmung der Königsliste von Karnak“, *Göttinger Miszellen* 9 (1974), 41–48.
- WILDUNG 1975 Wildung, D., „Ahnenkult“, in: Helck, W., Otto, E., Westendorf, W. (eds.), *Lexikon der Ägyptologie I*, Wiesbaden, 1975, 111–112.
- WILKINSON 1999 Wilkinson, T. A. H., *Early dynastic Egypt*, London, 1999.

Kopt szerzetesek a thébai nyugati parton

Hasznos Andrea

A fáraonikus időkben, a középbirodalomtól a thébai nyugati partot választották a 'megpihenés', a végső nyugalom helyszínéül, és halotti templomokat, királysírokat és nemesi sírokat építettek itt, még akkor is, amikor a hatalom központja már nem itt, Thébában volt, hanem északon.

Utódaikat, a kopt szerzeteseket is bizonyára a nyugalom keresése motiválta, amikor kisajátították a thébai nyugati part sírjait, templomait. A korábbi, fáraonikus szent helyek 'újrahasznosítása' a keresztény időkben igen elterjedt volt – ez nem újdonság, hiszen már a fáraonikus időkben is jellemző a korábbi sírok, templomok vagy csak építőelemek újrahasznosítása, de a motiváció nyilván más volt, ott inkább a tiszteletből és irigységből, a másik helyét és státuszát elfoglalni akarásból fakadt, míg a koptok esetén egyrészt a praktikum diktálta, másrészt a nagy előd, Szent Antal óta hagyomány volt Egyiptomban sírokban remetéskedni, hiszen itt lehetett igazán jól viaskodni a démonokkal¹ (ATHANASIOS, *Vita Antonii*, cap. 8–10.); a thébai nyugati parton tehát az egykori templomokban, sírokban, kőfejtőkben találtak otthont a szerzetes közösségek, remeték; Medinet Habuban viszont, III. Ramszesz hatalmas, jól körülkerített halotti templomában egy egész település, Djeme helyezkedett el. Ezek az új, egészen más funkciójú megtelepedések nyilván jelentősen megváltoztatták a thébai nyugati part arculatát, de mára sajnos igen kevés látszik ebből a kopt megtelepedésből, ezekből a hozzá- és felépítményekből, mert a 19. században egyrészt a turizmus fellendítése érdekében „tűntek el” kopt építmények a fáraonikusokról,² másrészt az akkori régész-egyiptológusok a fáraó-kori rétegek és maradványok után érdeklődve, szintén nem kímélték az útjukban lévő, 'zavaró' réteget és dokumentálás nélkül távolították el a kopt építményeket.

Az utóbbi időben azonban a kopt emlékek intenzív vizsgálata és feltárása folyik a thébai nyugati parton, amiből a magyar kutatók is kiveszik a részüket. Ezek az új kutatások lehetővé teszik, hogy valamiféle képet kapjunk a kopt időszak thébai nyugati partjáról. A munka máig legjelentősebb elődei, WINLOCK és CRUM, az 1910–20-as években ténykedtek itt, és publikációjuk³ ma is alapvető a kopt szerzetes közösségek életmódjára, építményeire, használati tárgyaira és a szöveges anyagra vonatkozóan. A következőkben egy rövid áttekintést adok a thébai nyugati parti másodlagos kopt megtelepedések nyomairól, hangsúllyal majd a sheik abd el-gurnai közösségeken.

¹ MACCOULL 1998, 308.

² WILFONG 1989, 89–145.

³ WINLOCK – CRUM 1926; CRUM – EVELYN WHITE 1926.

1. A Ramesszeumról többen feljegyezték, hogy a templomot keresztény templommá alakították át, ennek azonban mára igen csekély nyomát látjuk: egy kereszt, egy csillag és néhány rövid felirat maradt.⁴
2. A Királyok Völgyében több sír is árulkodik keresztény jelenlétről; kiemelendő a KV 2-es jelzetű sír, IV. Ramszesz sírja, amely a XX. dinasztiai királysír-építészet egyik legszebb darabja⁵ (1. és 2. kép). A sír bejáratánál Theodore Davis találta meg egy kopt építmény maradványait 1905/6-ban.
3. Deir el-Medine, amint modern arab neve is mutatja, egy kolostor helyszínét jelenti: itt a Hathor templom körüli kerítőfal ideális körülményeket jelentett a szerzetesi megtelepedés számára; kolostor és egy Szent Izidornak szentelt templom működött itt; a szöveges leletanyag szempontjából itt a falfeliratok jelentősek.
4. Deir el Rumi (3. és 4. kép) a Királynék Völgye bejáratánál található; (a kis kolostor feltárási munkálatait a franciák végezték a 80-as években); itt egyébként egy a XX. dinasztia idejére datált sziklasír volt, amelynek felépítményét először római szentélyé alakították át; a szentély helyét később egy kolostor foglalta el, arab nevét „a római(ak) kolostor(a)” nyilván erről kapta; a sír bejáratánál egy templomot építettek, agyagtégla és kőtömbök kombinációjából, ez utóbbiakat – ismét csak az újrahasznosítás jegyében – a környező fáraonikus területekről szereztek: van pl. Deir el Bahariból származó mészkődarab Hatsepszut *cartouche*-ával; egy töredék I. Amenhotep *cartouche*-aival és egy kőtömb II. Ramszesz nevével. A templomtól délre volt a szerzetesek lakhelye, cellái; egy igen kis közösség lakhatott itt.⁶
5. Deir el Bahari, azaz a XI. dinasztiai Mentuhotep Nebhepetré és a XVIII. dinasztiai Hatsepszut halotti templomainak területe: a Phoibammon kolostor működött itt, amelynek maradványai az 1890-es évekig megvoltak, ekkor azonban Édouard Naville kezdett itt ásatási munkákba és eltakarította azokat; szerencsére számos utazó látogatott ide a 18–19. század folyamán, akik rajzokat (Robert Hay), illetve fotókat (Sir John Gardner Wilkinson) készítettek a területről, és Howard Carter, aki jelen volt Naville munkája során, elég előrelátó volt ahhoz, hogy fotókat készítsen, így maradt némi dokumentáció az egykori kopt kolostorról.⁷ A kolostort Apa Ábrahám, Armant püspöke alapította a 6. század végén–7. század elején (5. kép: Ábrahámot ábrázoló ikon; Berlin, *Museum für Spätantike und Byzantinische Kunst* 6114), és itt élt; különböző ásatások folyamán nagyszámú kopt osztrakon került itt elő, Ábrahám és más itt élő szerzetesek levelei, valamint Ábrahám görög nyelvű végrendelete,⁸ amelyben utódjául a kolostor élén Viktort jelöli ki, egy 634-ből származó koptul írt végrendeletben pedig Viktor utódja, Péter jelöli ki utódját, Jakoboszt.⁹ Az ilyen végrendeletek azt mutatják, hogy a kolostor vezetője mint magántulajdonról rendelkezik és adja tovább a kolostort az utódjának.¹⁰

⁴ WINLOCK – CRUM 1926, 15.

⁵ MEINARDUS 1999, 239.

⁶ WINLOCK – CRUM 1926, 7–8.

⁷ Vö. GODLEWSKI 1986, 16.

⁸ P Lond 77, vö. GODLEWSKI 1986, 86/76. j.

⁹ KRU 77, CRUM – STEINDORFF 1912.

¹⁰ MACCOULL 2000, 51–58.

6. Deir el Bakhit – Dira Abu el-Naga-n találták meg ennek a kopt szerzetes közösségnek a nyomait: a német régészeti intézet folytatott itt ásatásokat egy síron, amelyet eredetileg a 18. dinasztia legelején építettek, majd a 20. dinasztia végén újrashasznosították és részben átalakították, azután a 22. és a 26. dinasztia idején a sír két udvarát temetkezési célokra használták;¹¹ a kopt időszakban azután a két udvaron jelentős építkezések történtek, égetőkemence, munkavégzésre használt terület, és valószínűleg egy iskola maradványait azonosították, ezek azonban csak egy részét képezték a Deir el Bakhit kolostornak, amely a sír fölött, szinte egészen a dombtetőn helyezkedett el; valószínűleg a thébai nyugati part legnagyobb kolostora volt ez, ennek ellenére sajnos szinte semmit nem tudunk az eredetéről, az alapítójáról (vagy alapítóiáról) és az eredeti kopt/görög nevééről; ezt az építményt folyamatosan fosztogatták, az újra felhasználható építőelemeket a 20. század elejéig nagyjából mind elvitték-újrashasznosították. A német ásatások folyamán itt talált – igen kis méretű és töredékes – osztrakonokon és papiruszokon lényegében kopt szövegek láthatók, egy jelentős részükön iskolai írásgyakorlat olvasható, amely a régészeti leletekkel együtt alátámasztja egy iskola, tanítási-tanulási tevékenység létét a kolostorban (6. kép).

7. Medinet Habu (7. kép) – az eddig említettek (és az ezután említendő) monasztikus megtelepedések voltak, Djeme viszont egy település, a thébai nyugati part egyetlen 'faluja'/települése, az itteni keresztény közösség központja, amelyet III. Ramszesz halotti templomába és köré építettek, tehát ismét egy szent hely újrashasznosításáról és transzformációjáról van szó. Mára csupán az agyagtégla kerítőfalba épített házak maradványai láthatók (8. kép); az egykori kopt templom maradványait, amely a III. Ramszesz templom 2. udvarában állt, a *Service des Antiquités* „takarította ki” az 1890-es években. Ma a falakon található kopt feliratok, freskómaradványok emlékeztetnek az egykori kopt jelenlétre. Az innen származó kopt osztrakonok és papiruszok a faluban élő emberek mindennapjaihoz kapcsolódnak, csak néhányuk foglalkozik a sivatagi szerzetesekkel, illetve szerzetesközösségekkel; az itteniek földműveléssel foglalkoztak, és a szövegek a különböző mezőgazdasági termények adás-vételéről, kölcsönzéséről szólnak; a papiruszokon hivatalos-jogi szövegek találhatók.¹²

8. Sheik Abd el-Gurna: az előkelőségek sírjairól nevezetes, ezekben, ill. ezekre pedig szintén települtek kopt szerzetesek, remeték; 1) TT 29-es (XVIII. dinasztiai sír, Amenemope) sírban és körülötte folyó újabb belga ásatások (TT 96, Sennefer sírjával együtt) során egy kopt műhely maradványai kerültek elő: szövésszék alapjait, könyvkötésre utaló szervesanyag-maradványokat találtak, bőrrel kapcsolatos munkák és kötélkészítés biztosan folyt itt;¹³ 1300 osztrakon került elő innen, ezeknek egy jelentős részén a Frange név olvasható mint író vagy címzett, akiről már lehetett tudni korábban különböző gyűjteményekben elszórt szövegekből; levelezett a környék szerzeteseivel, illetve Djeme lakóival is, a téma pedig gyakran könyvkötéssel/dekorálással, bőr- illetve papiruszmaradványokkal, különböző zsinórokkal kapcsolatos, amiből arra lehet következtetni, hogy ez lehetett Frange fő elfoglaltsága. A kopt szövegek túlnyomó többsége tehát levelezés, néhány darab került csak elő, amelyen irodalmi szövegrészletek olvashatók (Ro 14, 10-

¹¹ A területen folyó ásatási munkákról készült publikációk igen hosszú listájához ld. a Német Régészeti Intézet honlapját: www.dainst.org.

¹² STEFANSKI – LICHTHEIM 1952; CRUM – STEINDORFF 1912.

¹³ TEFNIN 2002, 6; BOUD'HORS – HEURTEL 2002, 7–9.

13; 2Ti 2,3-4; egy liturgikus szövegrészlet); néhány görög nyelvű szöveg/töredék is előkerült, ezeken Zsolt 33, 13-15; valószínűleg írásgyakorlat, köztük 3 Menandros-mondat, 1 Máté 25,13; és egy liturgikus szöveg (2 Trisagion típusú himnusz-részlettel).¹⁴ 2) TT 1152: itt a lengyelek folytatnak ásatásokat középbiriodalmi, sziklába vájt sírokon; az 1152-es jelzetű sírba költöztek itt a remeték, valószínűleg egy mester és tanítványa, akik kosárkészítéssel, textil- és bőrárak készítésével foglalkoztak, ezen belül minden bizonnyal könyvkötéssel is. Az itt talált osztrakonokon például kopt zsolnárrészletek találhatók, egyébként leginkább a mindennapi életet érintő szövegeket találtak, az egyikben Frange nevével, aki bizonyára a TT29-esből ismert személy, valamint itt is találtak néhány iskolai írásgyakorlatot. Ami azonban igazán rendkívülivé teszi ezt a lelőhelyet kopt szempontból, az a 2005-ben talált három teljes kézirat, amelyeket azonnal körültekintő konzerválásnak vetettek alá.¹⁵ Kettő ezek közül bőrkötéses papiruszkódex: az egyikben Pseudo-Vazul kánonjai olvashatók, az egyetlen teljes kopt nyelvű változata ennek a szövegnek, amelyet korábban csak egy késő-középkori arab verzióban ismertünk; a másik papiruszkódexben Szent Pisenhius életrajza (ő Koptosz püspöke volt, 568–632 között élt, Théában működött egy ideig) – ezek 7–8. századiaknak tűnnek. A harmadik kézirat két falemez közé fűzött pergamén lapokból áll (ezek között egy görög szöveg, valamint részlet az apokrif Péter mártírumból, és Izajás fejezetek olvashatók kopt fordításban) – ez valószínűleg 9–10. századi, ami azt jelenti, hogy a kolostor és a terület elhagyása után került ide, ami a 8. század elején következhetett be. 3) TT 85 és 87: két XVIII. dinasztiabeli sír, Amenemheb és Nakhtmin sírja a 85-ös és 87-es, amelyek ismét fáraonikus szent hely újrahazsnosítását mutatják: eredetileg valószínűleg egy közösség részét képezték, amelynek központja a TT 97-ben létezett templom lehetett. Heike Behlmer, aki az itt talált osztrakonok feldolgozását végzi, a szövegek és azok kontextusa alapján arra következtet, hogy a sokszor említett (Apa) Ananias bizonyára itt lakott, és talán azonos a más forrásokból is ismert ermenti (kopt **EPMENT**) (Hermonthis, Armant) püspökkel;¹⁶ ez nem lenne egyedi eset, az említett (Apa) Ábrahám például szintén hermonthisi püspök, nem a püspöki székhelyén élt, hanem a thébai Phoibammon kolostorban.¹⁷ 4) TT 103: a középbiriodalmi Daga sírja volt a központja az Epiphánios-kolostornak, amelynek a bevezetőben említett mértékadó feldolgozása WINLOCK és CRUM nevéhez fűződik; 5) ehhez igen közel helyezkedik el, kissé feljebb a dombon a TT 65-ös jelzetű újbiriodalmi, Nebamun, majd Imiszeba által birtokolt és épített sírba és köré települt Kyriakos kolostor, ahol a Bács Tamás vezette magyar ásatások folynak mind a fáraonikus, mind a kopt rétegeken. Mindkét kolostor az alapítójáról kapta nevét, akik karizmatikus személyükkel követőket, tanítványokat vonzottak maguk köré, így alakultak ki ezek a közösségek. Az Epiphánios kolostorból igen nagy mennyiségű, több száz osztrakonon, papiruszon található szöveg és falfelirat került elő: ezeknek a legnagyobb része szerzetesi levél, amelyek a mindennapi élet eseményeivel foglalkoznak: különböző nyersanyagok (len, kecskeszőr), élelmiszerek, pénzüsszegek cserélnek gazdát, illetve lelkileg támogatják egymást a testvérek; egymással, illetve kereskedőkkel kötött megállapodások és elszámolások is vannak, valamint igen szép számú irodalmi szöveg, és ezen a ponton már nem csak a kopt nyelvről beszélhetünk, hanem a görögről is: koptul ószövetségi és újszövetségi szövegrészletek, liturgikus szövegek, homíliák, pátriárkhai írások kerültek elő, görögül pedig szintén bibliai szövegek, patrisztikus és homileti-

¹⁴ Anne Boud'hors szíves szóbeli közlése, 2010.

¹⁵ A leletekről, a konzerválásról a *Polish Centre of Mediterranean Archaeology of the University of Warsaw* (PCMA) honlapján található információ: <http://www.pcma.uw.edu.pl>.

¹⁶ BEHLMER 2007, 163–177.

¹⁷ MACCOULL 2000, 51–58.

kus művek (pl. Szent Athanasios levele a szerzeteseknek, graffito, Cirill 12 Anathémájából részek, graffito), liturgikus művek, valamint iskolai írás-/nyelvgyakorlatok: Homéros Iliásának 1-2 sora, Menandros-mondatok, görög abc, napok, számok gyakorlása – bizonyára ebben a közösségben is számolhatunk iskola, tanulás jelenlétével,¹⁸ amelynek láthatólag része volt egyfajta görögös műveltség, ami nyilván – a szellemiségbeli különbségek miatt – a görög nyelv megismerésére használta a pogány antik szerzők műveit. (A kopt szerzők egyébként óvnak a pogány, hellén szerzők olvasásától, tarszoszi Agathonikos például *Apologiájában* a *hitetlenség miatt* arra a konklúzióra jut, hogy néhány keresztény morális problémájának oka olyan pogány olvasmányok, mint Homéros vagy Sókratész.)¹⁹ A szerzetesek görög nyelvvel való szoros kapcsolatát nagyon szemléletesen mutatja egy görög-kopt glosszárium (9. és 10. kép), amely a TT 65-ös területéről került elő. Ez a mindkét oldalán teleírt mészkőosztrakon egészen egyértelműen tematikus szójegyzéket tartalmaz: az egyik oldalon a 'katekézis' (azaz hitoktatás) szó szerepel mint cím és 24 ehhez kapcsolódó szópár (persze néhol kitörésekkel), a másik oldalon pedig 'a megkeresztelt ember' a cím, amelyhez 19 szópár tartozik, a keresztelkedés témaköréből. Egyrészt meg kell jegyezni, hogy egy ilyen görög-kopt szójegyzék igen ritka kincs, és kifejezetten ritka lelet a thébai nyugati parton; másrészt természetesen többféle magyarázat is elképzelhető létrejöttének hátterére: 1) kapcsolódhat a már említett iskolai tevékenységhez vagy valamiféle privát tanuláshoz, ami megint a görög tanulás jelenlétét támasztja alá; 2) lehet egyfajta tudós érdeklődés emléke, amely valamelyik szerzetest arra indította, hogy szójegyzéket készítsen, görög szövegeket olvasson vagy esetleg másoljon; 3) és természetesen az is lehet, hogy fordítói tevékenységről tanúskodik, egy olyan szöveg lefordításáról, amely a katekézisiről és a keresztség szentségéről szól, vagy esetleg két külön szövegről lehet szó: a Kyriakos kolostor területéről egyelőre nem került elő ilyen szöveg, viszont a szomszédos Epiphánios kolostor szöveganyagában van három görög szöveg, amelyek esetleg szerepelhettek a glosszáriumkészítés alapjaként: troparionok Keresztelő Szent Jánosról, illetve Krisztus megkereszteléséről, és mindegyikben előfordul a glosszáriumon is olvasható *prodromos* görög szó, amely jelentése 'előfutár', és Keresztelő János jelzője (ti. Krisztus előfutára). Nyelvi szempontból tehát a thébai nyugati partról elmondható, hogy erősen átszótta a görög nyelv, de a mindennapi személyes érintkezés nyelve egyértelműen a kopt volt, hiszen a szerzetesi magánlevelezés szinte kizárólag ezen a nyelven íródott vagy legalábbis maradt fenn; a kopt még irodalmi és hivatalos nyelv is, viszont ebben a szférában vele együtt létezik valamilyen módon a görög – és ebben a felosztásban a teljes sheik abd el-gurnai szöveganyag megegyezik. Magánlevelek görögül eddig nem kerültek elő a Kyriakos kolostor területéről sem, és az Epiphánios kolostorban talált görög, nem-irodalminak tűnő szövegtöredékek is inkább valószínűleg adminisztratív és egyházi témákat rejtenek – ami nem meglepő, hiszen a domináns adminisztratív nyelv a 6–7. századi Egyiptomban a görög volt, amire jó példa a korábban említett Apa Ábrahám végrendelete is görög nyelven. Thébai szerzetesközösségeink esetében persze az a lehetőség is elképzelhető a görög szövegek jelenléte alapján, hogy voltak itt – állandó vagy csak látogató jelleggel – görög anyanyelvű szerzetesek is (viszont ők nem írtak magánleveleket?). Kicsit távolabb, a pakhomiánus kolostorokról tudható, hogy voltak ilyen látogatók, a Pakhóm egyik életrajz-változatában, a *Vita Prima* egy részletében (94. fejezet) Alexandriából érkezik egy Theodoros nevű, csak görögül beszélő testvér, akit egy régebb óta ott élő és görögül tudó szerzeteshez helyeznek, hogy az fordítson neki, amíg meg nem tanul koptul; ugyanígy az *Epistula Ammonis*-ban (4-7; 17; 28-29)

¹⁸ Vö. BUCKING 2007, 21–47.

¹⁹ ERICHSEN 1932; CRUM 1915.

szintén olvasható, hogy görögül tudó testvérek vannak a közösségben. A thébai nyugati parti, lazább közösségekben is elképzelhető ez; a görögtudás bizonyos testvérekénél, pl. a glosszáriumkészítőnél pedig nem kétséges.

Fontos megjegyezni, hogy az Egyiptomban Alexandros hódítása után kialakult kétnyelvű helyzet, amely még az arab hódítással sem szűnt meg egy csapásra, „az írásbeliség, illetve a nyelvhasználat különböző, komplex szintjeit hozta létre”²⁰ – ennek jól láthatóak a nyomai a thébai nyugati parton fennmaradt szöveganyagban is.

Egyébként a TT 65 területén előkerült kopt feliratos anyag nagy része is szerzetesi levél osztrakonon, de előkerült egy Senute-homília is (11. kép), amelyet egy amforára írtak, és ami egy korábban ismeretlen részlete egy már publikált homíliának;²¹ valamint előkerültek (12. kép) papi-rusz fragmentumok is János evangélium-részlettel, az írásmód alapján ezek minden bizonnyal egy kódexből maradtak fenn.

BIBLIOGRÁFIA

- BEHLMER 2007 Behlmer, H., „Christian Use of Pharaonic Space in Western Thebes”, in: Dorman, P. F. – Bryan, B. M. (eds.), *Occasional Proceedings of the Theban Workshop. Sacred Space and Sacred Function in Ancient Thebes*, SAOC 61, Chicago, 2007, 163–177.
- BOUD’HORS – HEURTEL 2002 Boud’hors, A. – Heurtel, Ch., „The Coptic Ostraca from the Tomb of Amenemope”, *Egyptian Archaeology* 20 (2002), 7–9.
- BUCKING 2007 Bucking, S., „Scribes and Schoolmasters? On Contextualizing Coptic and Greek Ostraca Excavated at the Monastery of Epiphanius”, *Journal of Coptic Studies* 9 (2007), 21–47.
- CRUM – EVELYN WHITE 1926 Crum, W. E. – Evelyn White, H. G., *The Monastery of Epiphanius at Thebes*, Part II. Coptic Ostraca and Papyri. Greek Ostraca and Papyri, New York, 1926.
- CRUM – STEINDORFF 1912 Crum, W. E. – Steindorff, G., *Koptische Rechtsurkunden des achten Jahrhunderts aus Djeme*, I. Band, Leipzig, 1912.
- CRUM 1915 Crum, W. E., *Der Papyruscodex saec. VI–VII der Philipsbibliothek in Cheltenham. Koptische theologische Schriften*, Strassburg, 1915.
- ERICHSEN 1932 Erichsen, W., *Faijumische Fragmente der Reden des Agathonikus Bischofs von Tarsus*, Copenhagen, 1932.
- GODLEWSKI 1986 Godlewski, W., *Deir el-Bahari V, Le monastere de St Phoibammon*, Warszawa, 1986.
- MACCOULL 2000 MacCoull, L. S. B., „Apa Abraham: Testament of Apa Abraham, Bishop of Hermonthis, For the Monastery of Phoibammon near Thebes, Egypt”, in: Thomas, J. – Constantinides Hero, A. – Constable, G. (eds.), *Byzantine Monastic Foundation Documents: A Complete Translation of the Surviving Founders’ Typika and Testaments*, Washington, 2000, 51–58.

²⁰ BUCKING 2007, 23 (az idézet jelen szerző fordításában olvasható itt).

²¹ SHISHA-HALEVY 1975, 53–109.

- MACCOULL 1998 MacCoull, L. S. B., „Prophethood, Texts, and Artifacts: The Monastery of Epiphanius”, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 39 (1998), 307–324.
- MEINARDUS 1999 Meinardus, O. F. A., *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, Cairo, 1999.
- SHISHA-HALEVY 1975 Shisha-Halevy, A., „Unpublished Shenoutiana in the British Library”, *Enchoria* V (1975), 53–109.
- STEFANSKI – LICHTHEIM 1952 Stefanski, E. – Lichtheim, M., *Coptic Ostraca from Medinet Habu*, Chicago, 1952.
- TEFNIN 2002 Tefnin, R., „A Coptic Workshop in a Pharaonic Tomb”, *Egyptian Archaeology* 20 (2002), 6.
- WILFONG 1989 Wilfong, T. G., „Western Thebes in the Seventh and Eighth Centuries CE: A Bibliographic Survey of Jeme and Environs”, *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 26 (1989), 89–145.
- WINLOCK – CRUM 1926 Winlock, H. E. – Crum, W. E., *The Monastery of Epiphanius at Thebes*, Part I, New York, 1926.

KÉPMELLÉKLET



1. kép



2. kép



3. kép



4. kép



5. kép



6. kép



7. kép



8. kép



9. kép



10. kép



11. kép



12. kép

A lovag és az egyiptomi ábécé

Sir John Mandeville jellistája a budapesti kódex és a nyomtatásban megjelent kiadások alapján

Irsay-Nagy Balázs

Az egyiptológia tudománya, amelynek magyarországi kutatásának és oktatásának százéves fennállását is ünnepli a jelen kötet, 1822-ben született, amikor JEAN-FRANÇOIS CHAMPOLLION bejelentette az ókori egyiptomi írások megfejtését.¹ Ehhez a megfejtéshez egy kulcsra volt szüksége, ami, mint jól ismert, a Rosette-i Kő trilingvis felirata.² Talán kevésbé ismert, habár logikus, hogy a megfejtés további feltétele volt az óegyiptomi nyelv legkésőbbi változatának, a kopt nyelvnek a tudása. Champollion idejében viszont a kopt már több évszázada ismert volt Európában. A kopt megismerésének folyamata a nyugat-európai (latin) gondolkodás történetének hasonlóan izgalmas fejezete, mint például az arabbal vagy a göröggel való találkozása, noha szellem-történeti hatásában ezekkel nem versenyezhet.³

Az első nyomtatott kopt ábécé 1486-ban jelent meg *Bernhard von Breydenbach* mainzi kanonok (~1440–1497) szentföldi és egyiptomi zarándoklatáról szóló, saját maga által három nyelven kiadott könyvében.⁴ Különböző ábécék, köztük egy egyiptomi ábécé összegyűjtésére azonban már korábban kísérletet tett a *Sir John Mandeville* neve alatt fennmaradt, egy fiktív utazásról szóló, 1356 körül keletkezett könyv.

¹ CHAMPOLLION 1822. A megfejtéshez vö. (a teljesség igénye nélkül) DOBLHOFFER 1957:52–88 (magyarul: 1962:51–83); 2008:54–94; POPE 1975:60–84; SCHENKEL 1984:723–732; DANIELS 1996; PARKINSON 1999:31–41; ADKINS–ADKINS 2000; RAY 2007:25–101.

² QUIRKE–ANDREWS 1988, vö. THISSEN 1984. A Rosette-i Kő ugyanazt a szöveget tartalmazza három különböző nyelven: klasszikus egyiptomiul, démotikus nyelven és görögül. Noha a klasszikus egyiptomi és a démotikus ugyanannak a nyelvnek (az óegyiptominak) két különböző korból származó, a Kr. e. VII. századtól párhuzamosan használt változata, az egyiptológiai szakirodalom a jelentős nyelvtani eltérések miatt hagyományosan két külön nyelvnek tekinti ezeket, és ennek megfelelően trilingvisnek a Rosette-i Követ, l. DAUMAS 1952; 1972; SIMPSON 1996:1; VON LIEVEN 2007:258–262.

³ Az arabból készült középkori fordítások vezettek el Arisztotelész és a természettudományos szakirodalom, a görögből készült reneszánsz kori fordítások Plátón és az ókori görög irodalom nyugat-európai recepciójához. A kérdéskör alapirodalma KRISTELLER 1955 (magyarul: 1979a); jelentősen kibővítve: KRISTELLER 1979b.

⁴ *GW* IV:651–659, Nr. 5075 (latin), 5077 (német) és 5081 (holland); RÖHRICHT 1890:132–136, Nr. 402; SAJÓ–SOLTÉSZ 1970, I:263, No. 808. Míg a korábbi szakirodalom Breydenbach könyvét jelentős vívmányként ünnepelte (GECK 1961:45–52; ROHRBACHER 1989; GIESECKE 1991:338–342; 351–361; SCHNEIDER 1992), a legújabb monográfia, TIMM 2006 szkeptikus Breydenbach szándékaival szemben, és alapvetően kritikusan ítéli meg a művet. A kopt ábécéhez l. IRSAY-NAGY 2006:131–139.

1.

Az eredetileg középfrancia nyelven írt, azonban viszonylag hamar szinte az összes európai nyelvre lefordított könyv első személyben beszél el *Sir John Mandeville*, pontosabban: *Je(h)an de Mandeville* közel- és távol-keleti utazását.⁵ Mivel a szerző magát angol lovagként azonosítja, elbeszélésében utazása Angliában kezdődik, és feliratos sírköve Liège-ben volt egy, a francia forradalom során lerombolt apátságban, sokáig hiteles forrásnak tekintették. A XIX. század vége óta azonban tudható, hogy a könyv valójában kompiláció, amelyet több írásból, részben valódi utazási beszámolókból és részben enciklopédikus művekből állított össze a szerző: a közel-keleti fejezetek forrása *Wilhelm von Boldensele* és egy tucatnyi más, ókori és középkori mű; a távol-keleti részeké *Odorico da Pordenone*.⁶ A felismerés következtében még az író azonossága iránt is kételyek merültek fel: a Mandeville neve alatt fennmaradt könyv szerzője esetleg nem is az angol lovag, hanem egy Liège-i orvos, Jean de Bourgogne lehetett.⁷

Talán részben hitelessége bizonygatása végett is döntött úgy a szerző, hogy az általa leírt területeken beszélt – görög, egyiptomi, héber, szaracén (arab), perzsa és káld (szír) – nyelvek ábécéit beilleszti szövegébe.⁸ Rögtön hangsúlyozni kell, hogy egyedül a görög és a héber valódi; a többi ábécé egyáltalán nem hiteles. Az ábécéknek szövegtagoló funkciójuk is van, ugyanis a könyv első, közel-keleti részében az egyes országok és népek leírásának szentelt szakaszok végén találhatók.⁹

Az ábécékkel, köztük az egyiptomival is, a különböző nyelvű Mandeville-szövegek hagyományozása és kiadástörténete során többszörösen is mostohán bántak. Már a középkori másolók is a számukra idegen jeleket sokszor a felismerhetetlenségig eltorzították; ez viszont a szövegek újkori kiadóit kedvetlenítette el gyakran annyira, hogy az ábécét kihagyták. Az egyiptomi jelek tárgyalása az egyes redakciók (amelyeket a Mandeville-kutatás *verzióknak* nevez) szerint történik (1. táblázat). Forrása egyrészt az egyetlen magyarországi Mandeville-kézirat, *Otto von Diemeringen* német fordításának egyik példánya,¹⁰ másrészt a nyomtatott kiadásokban megjelent egyiptomi ábécék (az egyes verziók kiadástörténetének részletes áttekintését az *Első függelék* tartalmazza).

A XV. századi korai könyvnyomtatásban az angol, a latin és az egyik német kiadás eleve olyan verziókon alapult (a középgangol *defektív verzió*, latin *vulgata*, illetve *Michel Velser* középfelnémet fordítása), amelyekben nem volt meg az egyiptomi ábécé. A francia kiadás ugyan az ábécét megőrző kézirat hagyományból (a középfrancia *kontinentális verzióból*) készült, a nyomtatott szövegből ezek mégis kimaradtak. Egyedül a másik középfelnémet verzió (*Otto von Diemeringen* fordítása) nyomdászai illesztették be fametszetek segítségével az ábécét, köztük az egyiptomit is (5. kép). Mivel a következő évszázadok kiadói gyakorlata az *editio princeps* szövegét és illusztrációit vett alapul,¹¹ változást csak az egyes kéziratok modern, illetve az egyes verziók kritikai kiadásai hozhattak volna. Sajnos a kutatók többsége fölöslegesnek tartotta az ábécék publikálását,

⁵ Modern fordítások: STEMLER 1966; SOLLBACH 1989; DELUZ 1993; BUGGISCH 2004; MOSELEY 2005.

⁶ HAMELIUS 1923:19–21; SEYMOUR 1967:276–278; DELUZ 1988:32–59; KOHANSKI 2001:xlvi–xlvii; LADERO QUESADA 2008:60.

⁷ A vita áttekintése: DELUZ 1988:13–24; 2000:7–14; KOHANSKI 2001:xx–xxviii.

⁸ HAMELIUS 1923:21sk; LETTS 1949:151–160; SEYMOUR 1967:236sk; SEEBOLD 1998:435; 439–442.

⁹ HIGGINS 1997:70sk.

¹⁰ OSZK Cod. Germ. 41, leírása: RIDDER 1991:39sk.

¹¹ Kivételes *Thomas East* esete, aki az 1568-as angol kiadásához a korábbi, Wynkyn de Worde által nyomtatott szövegen kívül egy kéziratot is felhasznált, l. SEYMOUR 1964:205sk (vö. BENNETT 1954:348, No. 5; KOHANSKI 2001:100sk).

1. táblázat. Az egyiptomi ábécé Mandeville könyvének különböző verzióiban

Nyelv	Verzió	Az egyiptomi ábécé megléte		
		Kéziratok	Ősnyomtatványok	Újabb kiadások
1. francia	1. kontinentális	+	—	+
	2. inzuláris	+		*
	3. Liège-i	+		
2. angol	1. defektív	—	—	—
	2. Cotton	+		*
	3. Egerton	+		+
	4. Bodley	—		—
3. latin	1.1. Royal	*		—
	1.2. leideni	—		
	1.3. Harley	+		—
	1.4. Ashmole	+		
	2. vulgata	—	—	—
4. német	1. Michel Velser	—	—	—
	2. Otto von Diemeringen	+	+	+

A jelölések: +/- az ábécé megléte/hiánya; * csak a betűnevek, a jelalakok nélkül

és megelégedett azok meglétének említésével. Kompromisszumként csupán a betűneveket közli (a jelalakok nélkül) néhány kiadás (a *Cotton-verzió* két korábbi, továbbá az *Egerton-verzió* új publikációja, HALLIWELL 1839, POLLARD 1900; SEYMOUR 2010), illetve DELUZ 2000, a francia *inzuláris verzió* kritikai kiadása (2. táblázat). Az ábécék fakszimiléinek megjelentetésére csak két kiadás vállalkozott: LETTS 1953, a francia kontinentális verzió legkorábbi kéziratából (1. kép), továbbá az *Egerton-verzió*ból (2. kép); és CROSBY 1965, Otto von Diemeringen fordításának két kéziratából (3–4.kép).

2.

A Mandeville könyvében lévő ábécékkel legkorábban Sir George F. Warner foglalkozott 1889-es, az inzuláris és az *Egerton-verzió*t tartalmazó kiadásában;¹² akinek konklúzióit HAMELIUS 1923 az ábécéknek szentelt fejezetében foglalja össze.¹³ Az egyiptomira vonatkozó egyetlen megállapítása, hogy a jelek felismerhetetlenségig romlottak.¹⁴ Ugyanott HAMELIUS megismétli Warner közlését VON Eckhart 1750 munkájáról, amelyben „pl. IV, p. 192” egy azonosítatlan, „Ratisbon”-ban található kézirat („unspeified MS. at Ratisbon”) Mandeville perzsa ábécéjét tartalmazza, káld név alatt.

¹² BENNETT 1954:357, No. 40; MORRALL 1974:CLXXXVI (*The Buke of John Mandeville*, Westminster 1889, fólió a Roxburghe Club kiadásában). Több szerző jelzi, hogy szinte fellelhetetlen (DE POERCK 1955:125 „une publication aussi rarissime que luxueuse”; DELUZ 1993:285 „malheureusement presque introuvable”). A magyar és az osztrák központi katalógusokban a könyv keresésére tett kísérletek eredménytelenek voltak.

¹³ HAMELIUS 1923:21sk.

¹⁴ HAMELIUS 1923:21 „the so-called Egyptian [i. e., alphabet] is corrupt past recognition”.

2. táblázat

LETTS 1953, II:412 kontinentális verzió (P13)	DELUZ 2000:156 inzuláris verzió (Lo2)	HALLIWELL 1839:53 Cotton-verzió (1. kiad.)	POLLARD 1900:36 Cotton-verzió (2. kiad.)	SEYMOUR 2010:30 Egerton-verzió (3. kiad.)	Diez. B Sant. 66 BISCHOFF 1973:120 (VIII. sz. vége)
athomus	Athomus	Athoimis	Athoimis	Athomanus	athomur
bruich	Bunchi	Bunchi	Bimchi	Binchi	binithim
[—]	Chirok	Chinok	Chinok	Chinok	cinoth
dynayn	Duram	Durain	Duram	Dynam	dimain
eny	Em	Eni	Eni	Em	en
fin	Fui	Fin	Fin	Fiu	fin
gemon	Gomor	Gomor	Gomor	Gomor	gomor
heket	Heket	Heket	Heket	Heket	heleta
iamu	Ianni	Janny	Janny	Ianiu	iamim
kaydath	Karacta	Karacta	Karacta	Karacta	carta
lusamu	Lusanim	Luzanim	Luzanim	Linzamin	luzamim
mich	Mithe	Miche	Miche	Miche	miche
narín	Narm	Naryn	Naryn	Narme	naim
oldath	Oldach	Oldache	Oldach	Oldach	oldat
palon	Pilou	Pilon	Pilon	Pilon	philon
quy	Qyn	Quyn	Qyn	Qyny	qvn
yron	Yron	Yron	Yron	Rou	iron
sur	Sichen	Sichen	Sichen	Sicheu	sichen
tela	Tela	Thola	Thola	Thela	tela
vi	Urmron	Urmron	Urmron	Vr	ur
xiron				Xyron	oxron
ybh	Yph	Yph	Yph	Ypha	yph
zaru	Zarin	Zarm	Zarm	Zarum	zaim
thon	Touch	Thoit	Thoit	Thou	tho ^u

A következő szerző LETTS volt, aki monográfiájában (1949) külön fejezetben alaposabb elemzésnek vetette alá az ábécét.¹⁵ Szerinte¹⁶ az egyiptomi ábécé egyértelműen valódi kopt jelalakokat tartalmaz, ez főleg a Liège-i verzió egyik kiadatlan kézírata¹⁷ alapján válik kétségtelenné, amelynek ábécéje von Diemeringen publikált jellistájával (5. kép) egy csoportot alkot.¹⁸ A jelek sorrendjét azonban a latin ábécéhez igazították, ennek során a „zo, zita, ita” lett az *f*, *g* és *h*, illetve a *khi* és a *psi* lett az *x* és az *y* – a betűnevek viszont, írja LETTS, semmilyen ismert nyelv ábécéjéhez sem köthetők.¹⁹ Mandeville lehetséges forrásai között megemlíti²⁰ a szerinte ismeretlen helyen lévő „ratisboni” kéziratot, amelyik XI. századi, és az egyiptomi, héber és perzsa ábécét tartal-

¹⁵ LETTS 1949:151–160.

¹⁶ LETTS 1949:155sk.

¹⁷ A Br1 kézirat, I. RIDDER 1991:149.

¹⁸ LETTS 1949:153.

¹⁹ LETTS 1949:155sk.

²⁰ LETTS 1949:153sk.

mazza, továbbá kijavítja Warner adatát, mivel a kiadás VON ECKHART könyvében (1750) „pl. XIV, facing p. 188”. LETTS szerint hasonló korú kéziratból származhat az az egyiptomi ábécé is, amelyet C. F. Gessner közölt *„A.b.c. Buch, oder Grundliche Anweisung, in welcher der zarten Jugend... in der Teutsch, Lateinisch... den meisten Orientalischen Sprachen... ein leichter Weg gezeigt wird”* című könyvében (Lipcse, 1743).²¹

A két forrás közül azonban valójában VON ECKHART 1750, XIV. tábla a 88. oldal után található; felirata („Tab. XIV ad S. [= Seite!] 88”) vezethette félre mindkét szerzőt. Továbbá: a szövege szerint az ábécék egy XI. századi, regensburgi pergamenkódexből származnak („Alphabeta septem in Codice Ratisbonensi membranaceo seculi Undecimi”). DELOREZ az ír ogam és az angol rúnák középkori használatát elemző cikkében (1951) részletesen tárgyal egy Münchenben, a Bayerische Staatsbibliothek gyűjteményében őrzött regensburgi kódexet (Clm 14436), amely a leírása alapján egyértelműen azonos a „ratisboni” kézirattal.²²

A másik, forrásként említett könyv („A.b.c. Buch...”) azonosítása kevésbé egyszerű: a bibliográfiaik szerint írója, C. F. Geßner lipcsei könyvkiadó szerzőként csupán két könyvet jegyzett, és mindkettő címe eltér.²³ A megadott évben azonban valóban jelent meg tőle egy könyv (GESSNER 1743), és az valóban tartalmaz (egy igazi kopt ábécé mellett)²⁴ egy ál-egyiptomi jellistát.²⁵ Ennek forrása azonban nem egy régi kézirat, hanem, mint azt maga a szerző máshol meg is jegyzi,²⁶ egy 1596-os, írásminták rézkarait közlő könyv.²⁷ Az ott található egyiptomi ábécé viszont egy a Mandeville könyvétől független középkori hagyományhoz tartozik.²⁸

DELOREZ a középkori rúnaemlékeket feldolgozó monográfiájában (1955) röviden kitér a „nem valódi ábécéket” („spurious alphabets”)²⁹ tartalmazó kéziratokra.³⁰ Az általa felsorolt összesen 15 kézirat közül 11 egyiptominak nevezett ábécét is megad, amelyek közül a legkorábbi a VIII. századból származik;³¹ továbbá hangsúlyozza, hogy ilyen jellista lehetett Mandeville forrása is.³²

DELUZ az inzuláris verziót tárgyaló monográfiájában (1988) részletes elemzést közöl Mandeville egyiptomi fejezetének forrásairól.³³ Mint kimutatja, a fejezet összes szakasza más művekből lett összeállítva (az összesen kilenc forrásból a legfontosabb *Wilhelm von Boldensele*); egyetlen kivételt említ, mivel szerinte az egyedüli eredeti rész az egyiptomi ábécé.³⁴

A Mandeville-féle ábécék középkori forrásait két jelentős cikkben tárgyalja SEEBOLD (1998 és 2000). Neki köszönhető a fontos felismerés, hogy az ábécék kiindulópontja Sevillai Izidor Etymologiae művének első könyve, amelyben az írások eredetéről ír (I:3). Izidor öt – héber, szír-káld, egyiptomi, föníciai-görög és latin – írást tárgyal.³⁵ Míg Izidor kora-középkori olvasói számára a

²¹ LETTS 1949:154.

²² DELOREZ 1951:15sk.

²³ BOGHARDT 1983:23–32, Nr. 16–17; JANSSEN 1984:[1]. *A Deutsche Nationalbibliothek* katalógusa sem sorol fel egy további, harmadik könyvet ettől a szerzőtől (www.dnb.de, 2011. április 20.).

²⁴ GESSNER 1743:210; továbbá 233, egy von Breydenbach-féle kopt ábécé.

²⁵ GESSNER 1743:235.

²⁶ GESSNER–HAGER 1740:159. Ugyanott az egyiptomi ábécé is: 158 után, Taf. XII.

²⁷ *IA* 5:403; WENDLAND 2003:11sk. A rézkarcok reprodukciója: KIERMEIER-DEBRE – VOGEL 1997:61–79. A könyvet készítő *de Bry* fivérekhez vö. BÖHME 1904:120–136; BURGHARTZ 2004.

²⁸ A SEEBOLD 1998:445sk által déli csoportnak nevezett hagyomány.

²⁹ DELOREZ 1954:274; ugyanitt fejezi ki reményét, hogy a későbbi kutatás megfejtethi ezek eredetét.

³⁰ DELOREZ 1954:274–278.

³¹ DELOREZ 1954:274sk, No. 1–6; 9–11; 13–14 (275, No. 15 forrása már Mandeville).

³² DELOREZ 1974:175sk.

³³ DELUZ 1988:92sk.

³⁴ DELUZ 1988:93 „L’alphabet égyptien: Passage original”.

³⁵ SEEBOLD 2000:22.

görög és a héber írásjelek ismertek voltak,³⁶ a káld és az egyiptomi nem. Ezt a hiányt a VIII. század második felében észak-francia területen egy káld és egy egyiptomi ábécé kitalálásával orvosolták.³⁷ Ezek a jellisták, amelyek jelölésére az Izidori ábécé elnevezést javasolja, és amelyek összesen kilenc, a VIII. és a XIII. század között keletkezett kéziratban bukkannak fel,³⁸ SEEBOLD szerint teljes mértékben a fantázia szüleményei. A Mandeville könyvében szereplő egyiptomi jellista nem más, mint az Izidori egyiptomi ábécé.³⁹ Az Izidori ábécék hagyománya két ágra osztható: a Mandeville-kéziratok alkotják az északi csoportot, amelytől független az itáliai eredetű déli csoport.⁴⁰

A Mandeville-i ábécék legújabb tárgyalása az Egerton-verzió harmadik kiadásában történt (SEYMOUR 2010). Maga a fejezet⁴¹ az egyes angliai verziókban eltérő jellista-hagyományozást elemzi, de a szerző egy helyen megjegyzi, hogy a legtöbb ábécé sémi írások jeleit tartalmazza, amelyeket a latin ábécé hangértékeihez igazítottak.⁴² A szöveg (az Egerton-verzió) egyiptomi ábécéjét a hozzá írt kommentárban⁴³ ismeretlen forrásból származó, nagyon eltorzult koptnak nevezi („a very degraded form of Coptic from an unknown source”).

3.

Az interpretációtörténet fenti áttekintése alapján a Mandeville könyvében lévő egyiptomi ábécé esetében a legújabb kutatásban két álláspont alakult ki: a középkori íráskutatók szerint kitalált jelek, míg a Mandeville-kutatók ragaszkodnak a jelek kopt származásához. A jellista eredetének azonosításához az Izidori ábécékből kell kiindulni. SEEBOLD listája (1998) a következő kéziratokat sorolja fel:⁴⁴

1. (1.) London, British Library, Cotton Domitian A9 (VIII. sz. második fele), fol. 8⁴⁵
2. Berlin, Staatsbibliothek, Preußischer Kulturbesitz Ms. Diez. B. 66 (VIII. sz. vége), csak a betűnevek, jelalakok nélkül, p. 120 (2. táblázat)⁴⁶
3. (9.) München, Bayerischer Staatsbibliothek, Clm 14725 (800 után), fol. 20r–21v⁴⁷
4. Párizs, Bibliothèque National, lat. 528 (IX. sz.), fol. 71v, 77v–86r
5. Leiden, Universiteitsbibliotheek, Voss. Lat. Oct. 41 (IX. sz. második fele), fol. 64r–65v
6. (11.) Avranches, MS. 107 (XI. sz.), a kódex végén
7. (4.) Vatikán, Bibliotheca Vaticana, Regin. Lat. 338 (X/XI. sz.), fol. 92v–93r⁴⁸

³⁶ BISCHOFF 1981:126sk, Nr. 26–27; SEEBOLD 2000:10–13; héber írást használó latin kéziratok listája: 34sk.

³⁷ SEEBOLD 2000:22–24; vö. 1998:437sk.

³⁸ SEEBOLD 1998:438sk.

³⁹ SEEBOLD 1998:440.

⁴⁰ SEEBOLD 1998:444sk.

⁴¹ SEYMOUR 2010:xx–xxiii.

⁴² SEYMOUR 2010:xx, 21. jegyzet. Ugyanitt hivatkozik SEEBOLD 1998 cikkére, de nem tárgyalja annak tartalmát.

⁴³ SEYMOUR 2010:181sk, 30/12.

⁴⁴ SEEBOLD 1998:438sk. A második, zárójelben szereplő szám DELOREZ 1954:274sk listájának számai.

⁴⁵ DELOREZ 1954:3–16; 263sk; Pl. I; az egyiptomi ábécéhez: 5sk; 274; WALLIS 2007.

⁴⁶ Kiadása: BISCHOFF 1973.

⁴⁷ BISCHOFF 1974:253; WALLIS 2007.

⁴⁸ DELOREZ 1954:237–248; az egyiptomi ábécéhez: 239 No. 5.

8. (5.) München, Bayerischer Staatsbibliothek, Clm 14436 (XI. sz. eleje), fol. 1r⁴⁹
9. Párizs, Bibliothèque National, lat. 2740 (XIII. sz.), fol. 9v–10r

SEEBOLD a fenti kéziratokban lévő, Izidori egyiptomi ábécének két közös jellemzőjét határozza meg: a betűk jellegzetes neveit (*athomus, bynytyn, cynoth, dynaym, eny, fyn*)⁵⁰ és az ábécé végére helyezett, *thou* nevű jelet.⁵¹ A jelalakok azonban az egyes kéziratokban nem egységesek,⁵² és SEEBOLD szerint a jelentős különbségek miatt nem is lehet egy közös eredeti jellistára következtetni.⁵³

Az Izidori egyiptomi ábécét meg kell különböztetni a DELOREZ listájában (1954) szereplő további középkori egyiptomi ábécéktől. Ez a második ábécé-hagyomány ugyanis nem tartalmazza sem a tipikus betűneveket, sem a kiegészítő *thou*-jelet. Ugyanakkor, szemben az Izidori egyiptomi ábécével, több kéziratban (Bern, London, Dublin) a jelalakok figyelemre méltó egyezést mutatnak, továbbá azonosak a más kéziratokban gót írásnak nevezett jelekkel. Emiatt SEEBOLD 1998 a pszeudo-gót elnevezést javasolja erre az ábécé-hagyományra.⁵⁴ Mivel azonban a gót és az egyiptomi elnevezés egyenlő számban található (2–2; a kéziratok többsége egyáltalán nem tartalmazza az ábécé nevét), a pszeudo-egyiptomi-gót megnevezés pontosabb. A következő kéziratok tartoznak ebbe a csoportba:⁵⁵

2. (a) Bern, Stadt- und Hochschulbibliothek, MS. 207 (VIII. sz. vége), fol. 257r; nincs név⁵⁶
3. Bécs, Österreichische Nationalbibliothek, MS. 751 (IX. sz.); nincs név
10. (b) Vatikán, Bibliotheca Vaticana, lat. 266 (IX. sz.), előzéklap; nincs név⁵⁷
5. (c) A fenti listában már szereplő müncheni kódex (Clm 14436), fol. 1r; „gót”⁵⁸
6. Oxford, St. John's College, MS. 17 (XI. sz. vége / XII. sz. eleje), fol. 5v; nincs név⁵⁹
- (d) Vatikán, Bibliotheca Vaticana, Regin. lat. 1308 (XII. sz.), fol. 62v; nincs név
13. London, British Museum, Addit. MS. 4783 (késő XIV. sz.), fol. 5r; „egyiptomi”⁶⁰
14. (e) Dublin, Royal Irish Academy, Book of Ballymote (késő XIV. sz.), p. 314; „egyiptomi”⁶¹
8. (f) London, British Library, Cotton Titus D 18 (XV. sz.); „gót”⁶²

A pszeudo-egyiptomi-gót jelek semmilyen szerepet nem játszanak a Mandeville-féle egyiptomi ábécé kialakulásában. A 2 (a); 10 (b); 5 (c) 13; 14 (e); 8 (f) kéziratokban lévő jelek azonban hasonlítanak a késő ókori (V. századi) grúz *asomtavruli*-íráshoz, és a későbbiekben érdemes lenne esetleges korai grúz eredetüket alaposabban megvizsgálni.⁶³

⁴⁹ Az ábécék kiadása: VON ECKHART 1750, tab. XIV; a teljes kódex az interneten: <http://daten.digital-sammlungen.de/~db/0003/bsb00033074/images/index.html> (2011. április 20.).

⁵⁰ SEEBOLD 1998:437; 2000:23.

⁵¹ SEEBOLD 1998:440.

⁵² SEEBOLD 1998:437.

⁵³ SEEBOLD 2000:23.

⁵⁴ SEEBOLD 1998:442.

⁵⁵ A számok DELOREZ 1954:274sk listájából; a zárójelben álló betűk SEEBOLD 1998:442sk listájának jelzései.

⁵⁶ Az ábécé reprodukciója: DELOREZ 1951:18.

⁵⁷ Az ábécé reprodukciója: DELOREZ 1951:18.

⁵⁸ Az ábécék kiadása: VON ECKHART 1750, tab. XIV; a teljes kódex az interneten: <http://daten.digital-sammlungen.de/~db/0003/bsb00033074/images/index.html> (2011. április 20.).

⁵⁹ A teljes kódex az interneten: <http://digital.library.mcgill.ca/ms-17> (2011. április 20.).

⁶⁰ Az ábécé reprodukciója: DELOREZ 1951:18.

⁶¹ Az ábécé reprodukciója: DELOREZ 1951:18.

⁶² Az ábécé reprodukciója: DELOREZ 1951:18.

⁶³ Az *asomtavruli*-írást tárgyalja HOLISKY 1996, de nem közöl írásmintát. Jellista: <http://www.omniglot.com/writing/georgian.htm> (2011. április 20.).

4.

Visszatérve az első, Izidori ábécé hagyományhoz, a viszonylag késői, X. és XI. századi 6. (11.), 7. (4.) és 8. (5.) kéziratok (Avranches, Vatikán és München) egyiptomi ábécéi, szemben a többi, kéziratunként eltérő jeleivel, hasonló jelalakokat tartalmaznak,⁶⁴ és a már többször említett és többször publikált müncheni kódex (Cm 14436) alapján megkérdőjelezhető eredetük tisztázása. Az alábbi javaslat szerint majdnem az összes jelalak egyetlen írásrendszer betűinek adaptálásával keletkezett, amelynek során elsősorban a latin ábécé hangértékeihez hasonló hangértékkel rendelkező betűkből állították össze az „egyiptomi” ábécét. A kopt eredetet támogató szerzők (LETTS 1949; SEYMOUR 2010) is nyilvánvalóan hasonló modellt képzeltek el, csakhogy az Izidori egyiptomi ábécé kopt eredete teljes mértékben kizárható.

A müncheni kódex ábécéjének első betűje, a felső félkör ellenére, jól őrzi a görög unciális α alakját, mint amilyen valóban megtalálható a kopt (α), de a korai cirill (α ; és hasonlóan a Wulfila-féle gót) írásban is.⁶⁵ A második jel, fent nyitott alakjával és az egyetlen hurokkal azonban legközelebb a cirill Б alakjához áll (β).⁶⁶ A müncheni kódex harmadik jelét akár a Krisztus-monogramként is lehetne értelmezni, ebben az esetben azonban a glagolita mm (a cirill Ж előzménye) lehetett a mintakép – a ž olvasatú betűre esetleg a c a késő ókori latinban kialakult polivalenciája miatt eshetett a választás. A két hurokkal írt d-jel szintén a hasonlóan írt glagolita betűt (Dd) idézi, mint ahogyan a g alakja is (Ga).

Az e-olvasattal rendelkező, vízszintes vonallal áthúzott unciális α -alakú jel magyarázata a korai cirill írásban meglévő, ě értékű t lehet. Az egyházi szlávban [f] értékkel rendelkező *thēta* (*fita*, ϥ) és a hasonló nevű *ēta-ita* felcserélése húzódhat az f alakja, H mögött. A h tükörfordított I , amely alakban a középkori ószlávban is megtalálható,⁶⁷ az i a korai cirill írásban meglévő I . Fordított K , és feltehetőleg elforgatott cirill d , esetleg eltorzult, latin vagy görög L/Λ, és erősen kurzív M (vagy ószláv cirill M) következik. Az n-jel valójában a d-jel megismétlése (tévesztés a cirill H alakjából?), az o inkább cirill O , esetleg glagolita a , mintsem görög vagy latin O; a p lehet görög Π vagy cirill II , megint tükörfordítással. A q olvasatú jel esetében az [n] hangértékű, de tükörfordított latin q-ra hasonlító glagolita P lehetett a kiindulópont. Az r jel eredete lehet elforgatott cirill P , esetleg fordított glagolita B . Az S és az X egyértelműen latin betű, habár az ószláv cirill írásban megtalálhatók hasonló alakú, de eltérő hangértékű betűk: s [dz] és X [χ]. Az u jel a korai cirill írásban meglévő, a görögből átvett ou ligatúrára hasonlít (u), ennek alakvariánsa szerepel ipszilonként is. Az z a korai z alapján készülhetett.

A müncheni kódex legtöbb egyiptomi jele esetében tehát a szerkesztő cirill betűkből indult ki – hasonló levezetés másik írásrendszerből (főleg a koptból) nem lehetséges. A cirill írásjelek között a glagolita betűk felbukkanása nem meglepő, hiszen ugyanez az ószláv kéziratokban is megfigyelhető;⁶⁸ a görög, és egyetlen jelnél a kopt eredet mint eshetőség pedig csak azokban az esetekben merülhet fel, amelyekben a cirill és a görög (illetve kopt) betűalakok eleve azonosak.

⁶⁴ DELOREZ 1954:32, No. 13; vö. 1951:15sk.

⁶⁵ Az egyes írásrendszerekhez l. DANIELS–BRIGHT 1996 megfelelő fejezeteit (RITTNER 1996; EBBINGHAUS 1996; CUBBERLEY 1996); magyarul BALECZKY–HOLLÓS 1985:21–28, §§ 14–18; HUTTERER 1992:17–20. Az ószláv középkori paleográfiája: KARSZKIJ 1979:181–210.

⁶⁶ Érdemes összevetni a Б középkori alakjaival: KARSZKIJ 1979:182.

⁶⁷ KARSZKIJ 1979:183.

⁶⁸ KARSZKIJ 1979:211–219; vö. BALECZKY–HOLLÓS 1985 22, § 15c.

Kronológiai ellentmondások sem keletkeznek, hiszen a glagolita és a cirill írás kialakulása (IX/X. sz.) megelőzi a müncheni kódex és az azonos jelalakokat tartalmazó további kéziratok keletkezési idejét (a legkorábbi X/XI., a többi XI. sz.).

Mint a VIII. század végi berlini kézirat bizonyítja, a korai szakaszban létezett egy csak betűneveket tartalmazó hagyomány, amelyet akár az Izidori ábécék kialakulásának hipotetikus első lépésének is lehet tekinteni. Ehhez különböző jelalak-készletek kapcsolódnak a következő évszázadokban, amely a müncheni kódex kéziratcsoportja esetében az ószláv írásjelek adaptációja. Maguk a betűnevek ugyanannak a névlistának enyhén eltérő variációi.⁶⁹ Az eredeti lista összeállítója, úgy tűnik, részben kitalálta a betűneveket; SEEBOLD a *cynoth* név kapcsán nem tartja véletlennek egyes hagyományozott egyiptomi hónapnevek hasonlóságát (*Famenothe, Archoithe*).⁷⁰ Más esetekben azonban a névlista egyértelműen olyan filozófiai (*atomus*), földrajzi (*cataracta*) és építészeti (*πυλών*) szakkifejezéseket tartalmaz, amelyeket könnyen lehet Egyiptomhoz kapcsolni.⁷¹

Nemcsak a kopt, hanem a cirill ábécének is jellemzője, hogy a görögtől eltérő fonémái jelölésére szolgáló betűket a görög ábécé végére illesztették – a kopt esetében ezek a démotikus írásból átvett jelek, a cirill esetében (iótával és gammával képzett) ligatúrák és héber betűk. Ennek a rendszernek a másolása lehet az Izidori és a Mandeville-féle „egyiptomi” ábécékben a z után következő, a müncheni kódexben görög *théta* alakú és *thu* (a berlini kéziratban *thou*) nevű, Mandeville verzióiban *thon~thouch~thoit~thou* betűnévvel rendelkező jel. Talán a romlott névalak mögött Thot, az írás és bölcsesség egyiptomi istenének neve rejtőzik – a diftongus etimológiailag helyes, és az ókori átirásokban fel is bukkan.⁷² De a lista összeállítója esetleg ebben az esetben is Sevillai Izidorból indult ki, aki szerint a *théta* az öt misztikus betű közül az, amelyik a halált jelképezi.⁷³

5.

A müncheni kódexet majdnem három és fél évszázad választja el Mandeville könyvének keletkezésétől. Az utóbbi szerzője azonban egyértelműen egy olyan forrásból dolgozott, amelyik az ószláv betűket adaptáló kézirathagyományba tartozott. Az összes publikált Mandeville-féle egyiptomi ábécében az első betű alakja fordított Ø jelként őrződött meg.

Mint várható, a Mandeville könyvében lévő ábécéket a verzióiknak megfelelően lehet csoportokba sorolni. A *kontinentális verzió* egyetlen publikált P13 kéziratában⁷⁴ a második betű latin *J* alakú jellé változott, és hasonlóképpen az összes többi jelalak a másolás során jelentős redukciókon ment keresztül.⁷⁵ Érdekes még a *c* teljes hiánya, az ábécé sem a betűnevet, sem a jelet nem tartalmazza. A P13 ugyan nemcsak verziójának, hanem az egész Mandeville-hagyománynak legkorábbi kézírata (1371), ennek ellenére a kontinentális verzió erősen romlott szövegű B-csoportjába tartozik, és feltehetőleg ezzel függhet össze a jelek egyszerűsödése és a lista hiányossága (a P13 kéziratban az ábécék nem is az eredeti helyükön, a szövegben, hanem egy függelékben ta-

⁶⁹ SEEBOLD 2000:23 „nicht einheitlich (aber doch ziemlich ähnlich)”.

⁷⁰ Vagyis a 7. hónap, Φαμενώθ és az 1. hónap, Θώθ. Vö. SEEBOLD 2000:23, 32. jegyzet.

⁷¹ Démokritosz öt évig élt Egyiptomban (DS I:98:3). Érdekes módon *Diodóros* az, aki ugyanitt tárgyalja a kataraktát (I:30:2; 32:7–11), és megemlíti egy templomkaput is (I:97:6).

⁷² RUSCH 1936:351sk; BONNET 1952:805; KURTH 1986:418.

⁷³ *Etymologiae*, 1:3:8, „Quinque autem esse apud Graecos mysticas litteras. [...] Secunda Θ, quae mortem significat.”

⁷⁴ Párizs, Bibliothèque Nationale, nouv. acq. fr. 4515; datált: 1371; leírása: RÖHL 2004:110–114; publikációja LETTS 1953, II:225–413.

⁷⁵ A jelalakok: 1. kép; a betűnevek: 2. táblázat.

lálhatók). A többi kézirat, főleg a sokkal jobb szöveget tartalmazó A-csoport kiadásának hiánya azonban egyelőre kizár bármilyen további elemzést.

Az *inzuláris verzió* kritikai kiadása csak az alapszövegül szolgáló Lo2 kéziratban lévő betűneveket közli,⁷⁶ a jelalakok reprodukciója vagy a szövegvariánsok megadása nélkül. A betűnevek listája alapján egyetlen jelentős részletet, az *u* és az *x* összevonását lehet megfigyelni. A Lo2 az inzuláris verzió A-csoportjába tartozik, de mivel a kiadás nem közli az ábécé variánsait, csak közvetett bizonyítékok alapján lehet arra következtetni, hogy a betűösszevonás nem volt egységes az A-csoportban. Az alábbiakban tárgyalt két angol verzió egyiptomi ábécéje ugyanis végső soron ugyanebbe a csoportba tartozó kéziratokból származik, viszont a betűösszevonás csak az egyikben jelenik meg.

Az egyetlen kéziratból ismert, 1400 körül keletkezett *Cotton-verzió*⁷⁷ szerkesztője az angol fordítás (a defektív verzió) szöveghiányát („Egypt Gap”) az inzuláris verzió A-csoportjába tartozó elveszett kéziratból egészítette ki, így az egyiptomi ábécé is onnan származik. A vizsgálatot nehezíti, hogy az első és a második kiadás csak a betűneveket tartalmazza (a harmadik és a negyedik már azokat sem). A Cotton-verzió egyiptomi ábécéje az, amelyben megtalálható ugyanaz a betűösszevonás, mint a Lo2 kéziratban.

A szintén egyetlen kéziratban fennmaradt *Egerton-verzió* ábécéit annak második kiadása és modern angol fordítása is közli.⁷⁸ Ebben az esetben az „Egypt Gap” szöveghiányát a latin Royal-verzió elveszett angol fordításából pótolták. A *Royal-verzió* mind a hét kéziratában azonban eleve csak a betűnevek, és nem a jelalakok találhatók,⁷⁹ és a forrásként felhasznált, elveszett angol fordításban is így lehetett. Ez a helyzet sajátságos, de kétség kívül eredeti megoldásra kényszerítette a szerkesztőt: az ábécé felépítését helyesen felismerve latin betűket illesztett a betűnevek fölé.⁸⁰ A jelek a *bastarda* írás jellemzőivel, kurzív duktussal és határozott gót textúrával rendelkeznek;⁸¹ az ábécé végén lévő *thou* betűnév fölött a – hasonlóképpen ismét latin betűkkel leírt – „thi” szó áll. SEYMOUR 2010 állítása, amely szerint kopt betűket tartalmaz ez a jellista,⁸² biztosan nem felel meg a valóságnak. Az *f*; *h*; *q*; *r*; *u/v* betűkhöz hasonló jelekkel a kopt írás egyáltalán nem rendelkezik, továbbá az azonos vagy hasonló olvasatú kopt betűk alakja semmiképpen sem hasonlít az itt található jelekhez: *fai* ϣ, illetve *phi* Ϥ; *hori* Ϩ; *koppa* nincs;⁸³ *ro* ϣ; az *u/w* mindig digráf: ϣϣ. Maga a latin Royal-verzió az inzuláris verzió A-csoportjába tartozó elveszett kéziratból készült, amelynek egyiptomi ábécéjében, az Egerton-verzió tanúsága szerint, az *u* és az *x* összevonása nem történt meg, szemben a Lo2 kézirattal és a Cotton-verzió forrásával.

⁷⁶ London, British Library, Harley 212; késő XIV. sz.; leírása: DELUZ 2000:37sk; a betűnevek: 2. táblázat.

⁷⁷ London, British Library, Cotton Titus C.xvi; 1400 körül; leírása: SEYMOUR 1967:xx–xxi; 275 No. 67; a betűnevek: 2. táblázat.

⁷⁸ London, British Library, Egerton 1982; 1425 előtt; leírása: SEYMOUR 2010:xxvii–xxx; az egyiptomi ábécé: 2. kép; a harmadik kiadás csak a betűneveket tartalmazza, vö. 2. táblázat.

⁷⁹ SEYMOUR 1963:xiv–xix; 1967:273, No. 22–28; 2010:xx–xxi.

⁸⁰ A jeleket SEEBOLD 1998:440 helyesen latin betűkként azonosítja.

⁸¹ HECTOR 1958:54sk; vö. THOMSON 1969, No. 104 és 106 megjegyzéseit.

⁸² SEYMOUR 2010:181sk, 30/12.

⁸³ A koptban a *koppa* számértékét a görög unciális betű alakjához hasonló, de a démotikus írásból átvett *fai* ϣ hordozza.

6.

Az egyetlen verzió, amelynek több ábécéjét a jelalakokkal együtt publikálták, von Diemeringen német fordítása. A verzió B-csoportjába a La3 kézirat;⁸⁴ a C-csoportjába a La1 kézirat⁸⁵ és az az *editio princeps* (br)⁸⁶ elveszett forrása, és végül a D2-csoportjába a budapesti kódex (Bu)⁸⁷ tartozik.⁸⁸ Mind a négy ábécé jelkészlete egyértelműen a müncheni kódexben lévő Izidori egyiptomi ábécéből származik. A másolás során bekövetkezett változások közül több azonos mind a négyben: a *z* után nem egy, hanem öt (La3: *hat*) kiegészítő jel következik; a *b* egy Y/V alakú jellé alakult át; a *k* egy kurzív latin „*k*” betű formáját vette fel; az *m* egységesen S alakkal rendelkezik. A C- és a D2-csoport számos közös újítást mutat: míg a La3 függőleges *s* jele őrzi az Izidori S alakú betűt, a br és a La1 latin textúra betűkkel írt „*cych*”, a Bu hasonlóan „*cich*” szót közöl jelalakként. Az utóbbi három kéziratban (a La3 archaikus alakjával szemben) ugyanígy hurokká alakult át a *d* betű, és lett kibővítvé párhuzamos vonallal a La3 esetében eleve innovatív, függőleges *n* jel. Csak a C-csoportban (br; La1) meglévő újítás a latin *quadrata* V és B betűk ligatúrájából képzett *f*; a jelentős egyszerűsödés ellenére a La3 alakja őrzi az eredeti Izidori jelet. A C-csoport fordított Ø alakú *a* jele viszont archaizmus, amely a másik kettőben vízszintes (La3), illetve függőleges (Bu) jellé redukálódott. Mind a négy kéziratban megmaradt az *l*; *o*; *p*; *q*; *x*; *y* jelek archaikus formája.

Az öt kiegészítő jel sorában egyedül a *théta* alakja egységes, amelyik új betűnévvel (*Burch*, ill. *durch*) párosítva a második helyen áll; az eredetileg hozzákapcsolt név mint *Thes*, illetve *thos*, új jellel szerepel a lista végén. Az első kiegészítő jel esetében felmerülhet héber eredete (br „*Cob*” = *qof* *p*; La3 és La1 valószínűleg szintén *p*; Bu „*thab*” = *taw* *n*). A többi jel (a *théta* utáni első csak a La3 kéziratban található) interpretációja sokkal nehezebb; a br és a Bu „*noch*”, továbbá a Bu „*et och*” (latin *et* és német *auch*) jelnevei alapján esetleg gyorsírásból átvett szimbólumok (mint a ma is használt „&”) lehetnek.

Végül vissza kell térni LETTS 1949 állítására,⁸⁹ amely szerint az egyiptomi ábécé igazi kopt betűket tartalmaz, amit főleg a Liège-i verzió egyik kiadatlan kéziratában⁹⁰ lehet megfigyelni, amely egy csoportot alkot von Diemeringen ősnymtatványaiával (br, 5. kép). Szerinte a „*zo*, *zita*, *ita*” lett az *f*, *g* és *h*, illetve a *khi* és a *pszi* lett az *x* és az *y*. A kopt írás „*zo*” néven nem ismer betűt, viszont Bernhard von Breydenbach 1486-ban kiadott könyvében, amely először közölt hiteles kopt ábécét Európában,⁹¹ a stigma/digamma (Ϛ) „*zso*” néven szerepel, a kopt *co* (*so*) betűnév latin átírásaként. A von Breydenbach-féle ábécében a koptban csak számjelként használt betű minden íve erőteljesen eltúlozva, „*εν*” formájú digráffá széthúzva jelenik meg. Mivel a LETTS által többször említett Gefßner közli von Breydenbach ábécéjét is,⁹² a brit kutató, úgy

⁸⁴ Lawrence, KS, University of Kansas, Watson Library, E16, datált: 1472. 11. 10., észak-hesseni/dél-thüringiai dialektusban; leírása CROSBY 1965:xxvi–xxviii; RIDDER 1991:64–66; szinoptikus publikációja CROSBY 1965:1–594; az egyiptomi ábécé: 3. kép.

⁸⁵ Lawrence, KS, University of Kansas, Watson Library, C18, XV. sz. második negyede, észak-hesseni/dél-thüringiai dialektusban; leírása CROSBY 1965:xxv–xxvi; RIDDER 1991:63sk; szinoptikus publikációja CROSBY 1965:1–594; az egyiptomi ábécé: 4. kép.

⁸⁶ Bernhard Richel kiadása, Bazel 1480 körül; az egyiptomi ábécé: 5. kép.

⁸⁷ OSZK Cod. Germ. 41, 1453 után, bajor-osztrák dialektusban; leírása: RIDDER 1991:39sk; publikálatlan; az egyiptomi ábécé: 6–7. kép.

⁸⁸ RIDDER 1991:28.

⁸⁹ LETTS 1949:153; 155sk.

⁹⁰ A Br1 kézirat, I. RIDDER 1991:149.

⁹¹ A szerző kiadása, Mainz 1486, fol. [89] r. Reprodukciója: IRSAY-NAGY 2006:132.

⁹² GESSNER 1743:233.

látszik, ebből a torz digráfból („ev”) kiindulva kísérelhette meg a br kiadásban látható „VB” ligatúra kopt eredetét megállapítani. Az érvelés azonban biztosan téves: egyrészt a „VB” alakú *f* jel ennek a verzióknak C-csoportjában mint újítás jelenik meg, és az összes többi középkori egyiptomi ábécében nem található; másrészt a tényleges kopt alakból (ϣ) bajosan származhatna a „VB” jel. A *zita* (kopt neve **ZHTA**, **ZITA** vagy **ZATA**) von Breydenbach könyvében hasonló kalandos alakot öltve, „3” formájú jelként jelenik meg, és megint csak ennek következtében tudja LETTS a br nyomtatványban lévő *g* jelhez kapcsolni. Ebben az esetben is a tényleges kopt betűalak (**z**) aligha lehetett a br *h* forrása, amelyik valójában az archaikus, Izidori alakot őrizte meg. Az *ita* (kopt *hita* vagy *hate*), amelyik az előzőekkel szemben von Breydenbach ábécéjében helyes alakban (**h**) szerepel, ismét nehezen lehetett az ősnymtatvány tükörfordított Γ alakot megtartó jelének eredete. A kopt *khi* (**x**) természetesen hasonlít az *x*-re, viszont a *psi* (**ψ**) már kevésbé az *y*-ra. De a br kiadás „egyiptomi” ábécéjében több jel kopt eredete eleve kizárható, mivel a kopt írás semmilyen hasonló alakú betűt nem ismer: *c*; *f*; *h*; *k*; *q*; *s* („cych”!); továbbá az utolsó három kiegészítő jel. Egyetlen (!) jelalak, a *z* esetében figyelhető meg messzemenő egyezés egy jellegzetes kopt betűvel, a dzsandzsiával (**x**) – a br mellett azonos alakban továbbá a La1 és a Bu kéziratokban. Ez az egybeesés azonban az összes körülményt tekintetbe véve teljes mértékben véletlen, amely a másolás során lezajló lassú alakváltozás eredményeképpen jött létre: a La3 kézirat *z* jele megőrizte az átmeneti állapotot a müncheni kódexben lévő alak és a **x** formájú jel között.

7.

A Mandeville-féle „egyiptomi” ábécé története tehát a következő:

Sevillai Izidor (†636) *Etymologiae* című művében a Nyugat-Európában ismert latin, görög és héber írás mellett megemlíti az egyiptomi és szír írást. Az egyiptomiról való értesülése pontos, két írástípust, a hieratikust és démotikust különböztet meg (I:3:5).

A következő évszázadok során mindkét (egyiptomi és káld) íráshoz kitalálnak egy ábécét, feltehetőleg előbb csak a betűneveket (Izidori ábécék). Az egyiptomi betűnevek egy része Egyiptomhoz kapcsolható szavak listája. A betűneveket eleinte kézitról kézitra eltérő írásjelekkel egészítik ki. A két legkorábbi kézirat (VIII. sz. második fele, illetve vége) közül az egyik csak betűneveket tartalmaz, a másik írásjeleket is.

A X/XI. század során az Izidori egyiptomi ábécé betűneveihez a kéziratok egyik csoportja, amelybe a müncheni kódex is tartozik, ószláv, javarészt cirill, kisebb részt glagolita, esetleg latin betűk adaptálása révén kapcsol egy jellistát.

1356 körül a Sir John Mandeville angol lovag fiktív utazásáról szóló könyv összeállítója a munka első, az utazás közel-keleti részét tárgyaló felében szövegtagoló funkcióval, az egyes népeket bemutató leírások végére ábécétet illeszt. Ezek egy része valós (görög, héber), más része az Izidori ábécé hagyományból kerül a könyvbe, köztük a müncheni kódexből ismert „egyiptomi” ábécé – valójában a másolás során átalakított és torzított cirill és glagolita betűk.

Mandeville könyve a következő két évszázadban hatalmas siker: már 1400-ra több redakciója keletkezik (három francia, két angol, legalább két latin és két német verzió), és szinte az összes európai nyelvre lefordítják (további fordítások: holland, ír, cseh, spanyol, olasz). A kéziratok magas száma (összesen 59 francia; 44 angol; 53 latin; 81 német) és az ősnymtatvány-kiadások sűrűsége – 1500-ig: 7 francia (1480-tól), 2 angol (1496-tól), 4 latin (1483-tól), 8 német (1480-tól) –

bizonyítja a könyv népszerűségét.⁹³ Ennek során ugyan az ábécék, köztük az egyiptomi is, további formai átalakulásokon mentek keresztül, de a széles olvasóközönség először pillanthatott meg igazi héber és görög betűk mellett egyiptominak nevezett jeleket is.

A Mandeville könyvében lévő ábécék, noha javarészt éppannyira nem hitelesek, mint maga az utazás, a könyv sikere révén mégis jelentős hatást gyakoroltak. Bernhard von Breydenbach 1486-os könyvében a zarándoktársa, Paul Walther által összegyűjtött igazi keleti ábécék pontosan ugyanazt a tagoló funkciót töltik be, mint Mandeville könyvében: a Jeruzsálemben élő vallási közösségek (alapvetően ellenséges szemléletű) leírásainak végén, szövegtagoló elemként szerepelnek. Amikor néhány évtizeddel később igazi tudósok kezdtek el foglalkozni a kopt nyelvvel, mindezt von Breydenbach könyveinek ismeretében tették, mint ahogyan ezt *Teseo Ambrogio degli Albonesi* (1469–1540)⁹⁴ *Introductio in Chaldaicam linguam* című könyve⁹⁵ is bizonyítja. Egy Egyiptomhoz legfeljebb a betűnevek egy részén keresztül egészen minimálisan, a kopt íráshoz semmilyen módon nem kapcsolódó ábécé így járulhatott hozzá annak a tudománynak a kialakulásához, amelyik nemsokára olyannyira sikeresen tudta az ábécé valódiatlanságát bebizonyítani, hogy az feledésbe is merült.

ELSŐ FÜGGELÉK

Mandeville egyiptomi ábécéjének kiadástörténete az egyes verziók szerint

Mandeville könyve a szöveg eredeti nyelvén, a *középfrancián*, három különböző szövegverzióban maradt fenn: a kontinentális, az inzuláris és a Liège-i vagy Ogier-verzióban. A három közül a kontinentális áll legközelebb az elveszett eredetihez; a kontinentális átdolgozása a másik két verzió.⁹⁶

(1.1) A *kontinentális verzió* 28 kéziratban maradt fenn.⁹⁷ Mint a név is jelzi, ezek eredetileg mind az európai kontinensen, elsősorban francia nyelvterületen készültek⁹⁸ (köztük a legkorábbi datált Mandeville-kézirat, a párizsi P13, amelyet 1371-ben másoltak V. Károly francia király számára⁹⁹). Érdekes részlet, hogy az egyik brüsszeli kézirat (Br2) II. Lajos magyar király özvegye, Habsburg Mária (Marie de Hongrie) tulajdonában volt.¹⁰⁰ A legjobb minőségű kéziratcsoport, az A-csoport (ide tartozik az előbb említett Br2 is), egyelten kivételtől eltekintve, mind tartalmazza

⁹³ KOHANSKI 2001:vii „perhaps one of the most popular in Europe”; SCHRAMM 1937:9 „dieses zweifellos sehr begehrte Werk”. Több verzió recepciótörténetének vizsgálata ugyanerre az eredményre jut: RÖHL 2004:163–213 (kontinentális verzió); DELUZ 1988:283–326 (inzuláris verzió); RIDDER 1991:164 (vulgata); 262–346 (a német és a holland fordítások).

⁹⁴ Életéhez vö. LEVI DELLA VIDA 1960; COSENZA 1962, 1:159; STROTHMANN 1971:3sk; BOBZIN 1993:12–14.

⁹⁵ *IA* 1:472; LEVI DELLA VIDA 1960:41; STROTHMANN 1971:25, Taf. I.; a könyv nyomdása, *Johannes Maria de Simonettis* életéhez l. COSENZA 1968:571sk.

⁹⁶ RÖHL 2004:19 és 161 (cáfolja DELUZ 1988:24–27 az inzuláris eredetisége melletti érvelését).

⁹⁷ A kéziratok leírása: RÖHL 2004:23–143 (kibővíve a korábbi kéziratlistákat, BENNETT 1954:271–280, No. 21–45; DE POERCK 1955:127–129).

⁹⁸ A kéziratok másolása a XIV. és a XV. században alapvetően a francia királyi udvarhoz, továbbá a burgundi, Orléans-i és milánói hercegi udvarokhoz kötődik (mindhárom hercegi család a francia Valois-ház rokona), l. RÖHL 2004:165–196.

⁹⁹ RÖHL 2004:110–114.

¹⁰⁰ RÖHL 2004:42–46.

az ábécét,¹⁰¹ köztük az egyiptomit is, a másik két csoport esetében azonban nemcsak a szöveg romlott, hanem az ábécék is elmaradhatnak egyes esetekben.¹⁰²

Az összes francia ősnymtatvány¹⁰³ a kontinentális verzió szövegét közli; a két legkorábbi (Lyon 1480 és 1480/1, mindkettő *Barthélemy Buyer* különböző nyomdákban készült kiadása)¹⁰⁴ nem tartalmaz illusztrációkat,¹⁰⁵ ezekben tehát az ábécék sem találhatók. A következő kiadás¹⁰⁶ számára sikerült *Anton Sorg* augsburgi nyomdász által a német fordításhoz készített fametszetek eredeti dűcait megszerezni,¹⁰⁷ mivel azonban Sorg illusztrációi között nincsenek ábécék,¹⁰⁸ ezek a francia nyomtatott kiadásokból is következetesen hiányoznak.¹⁰⁹ A kontinentális verzióhoz a mai napig nem készült kritikai kiadás; egyetlen újabb szövegkiadása (LETTS 1953, II:225–413) a már említett, legkorábbi, viszont erősen romlott szövegű párizsi P13 kéziratból¹¹⁰ készült – igaz, ez a publikáció azon kevesek egyike, amelyek fakszimilében közlik az ábécétet.¹¹¹

(1.2) Az *inzuláris verzió* 1390 előtt Angliában keletkezett átdolgozás;¹¹² 24 kézírata ismert.¹¹³ Az egyiptomi ábécé (néhány kivételtől eltekintve) az összes kéziratban megtalálható.¹¹⁴ A szöveget négy londoni kézirat alapján legelőször 1889-ben adta ki *Sir George F. Warner*,¹¹⁵ aki azonban értelmetlennek vélte a jellisták reprodukcióját.¹¹⁶ A korábban kiadatlan, XIV. század végi londoni Lo2 kéziratból készült DELUZ modern francia fordítása (1993), amelyből az ábécék szintén kimaradtak;¹¹⁷ az *inzuláris verzió* kritikai kiadása, DELUZ 2000 pedig csak az egyiptomi ábécé betűneveit közli.¹¹⁸

(1.3) A *Liège-i* vagy *Ogier-verzió* egy valamivel későbbi, több betoldást tartalmazó átdolgozás.¹¹⁹ Csúpn hét kéziratból ismert,¹²⁰ és teljesen kiadatlan. A Liège-i verzió érdekessége, hogy

¹⁰¹ RÖHL 2004:159 (A2; Aix; Br2; Br3; Br4; Di; H; Li; P; P1; P14; P16). Az egyetlen kivétel a P10 kézirat, amelyben egyáltalán nincsenek ábécék.

¹⁰² B-csoport: RÖHL 2004:157 (egyiptomi ábécé: P2; P6; P13; R1; S; T; ide tartozik a P13 kézirat is, amelyik függelékben közli az ábécétet, LETTS 1953, II:412); C-csoport: RÖHL 2004:160 (egyiptomi ábécé: Lo4; Mi; P4; P15).

¹⁰³ Az M betűvel kezdődő számok a *GW* interneten lévő adatbázisából származnak: <http://gesamtkatalogderwiegendrucke.de/docs/MANDJOH.htm> (2011. április 20.).

¹⁰⁴ M20426 és M20430. A *GW* honlapja felsorol egy még korábbi kiadást (M 20424), az adata azonban másodkézből származik, és mivel BENNETT 1954:337–345 bibliográfiája nem tartalmazza ezt a nyomtatványt, valószínűleg az eredeti közlés téves, és valójában nem létezik, l. még DELUZ 1988:3.

¹⁰⁵ BENNETT 1954:337sk, No. 1 és 2.

¹⁰⁶ Lyon, Nicholas Philippi és Markus Reinhard közös kiadása, vagy 1485 körül (M20435), vagy 1483 előtt (BENNETT 1954:339, No. 3).

¹⁰⁷ BENNETT 1954:339; az eredeti Sorg-féle dűcokkal még 1508-ban is nyomtattak Lyonban: BENNETT 1954:343, No. 8.

¹⁰⁸ *Anton Sorg* a Mandeville-kiadáshoz készített fametszeteinek reprodukciója: SCHRAMM 1921, Taf. 89–100, Abb. 579–697.

¹⁰⁹ LETTS 1949:151, 1. jegyzet.

¹¹⁰ RÖHL 2004:110–114.

¹¹¹ Az egyiptomi ábécé: LETTS 1953, II:412, a P13 függelékében, fol. 96r: „Ci apres sensuit la.b.c de ceuls degypte, que nous auiens laissiee et passee pour la cause dessus dit, et chiet en son lieu a ce signe.” (következik a jellista). Az egyiptomi fejezet végén (II:256), a kézirat fol. 16r margóján: „Cy doiuent estre les lectres de Egyptes, qui sont escriptes derrieres.”

¹¹² Az *inzuláris verzió*ból készült egyik latin fordítás (Vulcan 96) kb. 1390-re datálható; l. SEYMOUR 1964a:48; 1967:272; 1973:194.

¹¹³ A kéziratok leírása: DELUZ 2000:36–58 (kibővítve a korábbi kéziratlistákat, BENNETT 1954:271–280, No. 1–20; DE POERCK 1955:126–129; SEYMOUR 1964a:36; 1967:272sk, No. 1–21 = 1973:193sk; vö. DELUZ 1988:XX–XXI; 371–382).

¹¹⁴ DELUZ 2000:59 (Lo2; Ny; Ox; Lo3; Lo5; Lo7; Ph; Du1; Lo1; O1; Lo9; Lon; P7; C2; P3; Be1; Lyo; P5; P12; Be3; Du2). Nincs a Lo6, Lei és O2 kéziratokban; Lo8 megfelelő helyén pedig lakúna található (vö. még SEYMOUR 1964a:37sk; 39, 17. jegyzet; 41sk; 45; SCHEPENS 1964:49).

¹¹⁵ BENNETT 1954:357, No. 40; MORRALL 1974:CLXXXVI (*The Buke of John Mandeville*, Westminster 1889, fólió a Roxburghe Club kiadásában; Lo5 és részben Lo7 szövegével, ill. Lon és Lo9 kollacionálásával). Több szerző jelzi, hogy szinte fellelhetetlen (DE POERCK 1955:125 „une publication aussi rarissime que luxueuse”; DELUZ 1993:285 „malheureusement presque introuvable”). A magyar és az osztrák központi katalógusokban a könyv keresésére tett kísérletek eredménytelenek voltak.

¹¹⁶ LETTS 1949:151 idézi Warnert: „too corrupt to be worth reproducing”.

¹¹⁷ Az egyiptomi ábécé kapcsán csúpn annak létezését jegyzi meg DELUZ 1993:40.

¹¹⁸ DELUZ 2000:156 „En Egipte ils ont aussi diverses langages et diverses lettres et d'autre manere q'ils ne ont autre part si vous deviseray tieles comme elles sont et les nouns comment ils les appellent aulin qe vous sachez la difference de celles et des autres.” (A betűnevek következnek, és a c. jegyzetben a szövegvariánsok).

¹¹⁹ DELUZ 1988:26; 1993:286; RIDDER 1991:147–164.

¹²⁰ A kéziratok leírása: RIDDER 1991:149 (kibővítve a korábbi listákat: BENNETT 1954:280–284, No. 46–51; DE POERCK 1955:126–129).

a hat eredetin kívül további két, illetve három ábécét illeszt a szövegbe – állítólagos kínait, tatárt és János pap országáét.¹²¹ Valójában azonban mind a kínai, mind a tatár a középkori pszeudo-egyiptomi-gót jelekből áll, a János pap országának jelei pedig nem alkotnak egységes hagyományt.¹²² Az új ábécék feladata, hogy a közel-keleti részhez hasonlóan a távol-keleti leírást is szakaszokra tagolja.¹²³

(2.1) A négy *középagol* fordítás közül a legkorábbi az inzulárisból készült *defektív verzió*.¹²⁴ A névvel ellentétben kiváló angol szöveg összesen 40 kéziratban maradt fenn.¹²⁵ A defektív verzió fontos jellemzője a teljes egyiptomi fejezet hiánya („Egypt Gap”),¹²⁶ aminek következtében az egyiptomi ábécé sem található ebben a verzióban.¹²⁷ 1725-ig az összes angol kiadás a defektív verzióból készült.¹²⁸ *Richard Pynson* 1496 körüli, Londonban kiadott ösnyomtatványa nem tartalmaz illusztrációkat;¹²⁹ a második kiadást¹³⁰ pedig *Anton Sorg* már említett fametszetei¹³¹ alapján újrametszett képek díszítik, amelyek hagyományossá váltak a későbbi kiadásokban.¹³² KOHANSKI 2001 a Pynson-féle kiadás szövegének újraközlése; a defektív verzió kritikai kiadása SEYMOUR 2002.

(2.2) Két *középagol* verzió szerkesztője külön-külön kísérletet tett az „Egypt Gap” szöveg-hiányának pótlására. A *Cotton-verzió* egyetlen, 1400 körüli londoni kézírata ismert;¹³³ a defektív verzió átdolgozása és kiegészítése az inzuláris verzió alapján.¹³⁴ Legelőször 1725-ben jelent meg anonim kiadásban¹³⁵ (ennek kommentált újraközlése HALLIWELL 1839)¹³⁶, viszont a kéziratban meglévő egyiptomi ábécé jelalakjait nem közölték, csak a betűneveket.¹³⁷ A következő kiadás (POLLARD 1900) ismét csak a betűneveket tartalmazta,¹³⁸ míg a két újabb szövegkiadás (HAMELIUS 1919 és SEYMOUR 1967) már ezeket sem.¹³⁹

¹²¹ RIDDER 1991:159 (a tatár ábécé csak az A1 és Br1 kéziratban; a többi az eredeti hat ábécén kívül csak két további tartalmaz: C1; Ch; G; Ma; P11).

¹²² SEEBOLD 1998:442sk; vö. LETTS 1949:158–160. A már említett megfigyelés szerint a pszeudo-egyiptomi-gót feltehetőleg a grúz *asomtavruli*-írás betűiből származhat.

¹²³ HIGGINS 1997:71.

¹²⁴ KOHANSKI 2001:xxix–xli; SEYMOUR 2002:xi–xiv.

¹²⁵ A kéziratok leírása: SEYMOUR 2002:xiv–xxvi (kibővítve a korábbi listákat: BENNETT 1954:289–296, No. 5–33; SEYMOUR 1967:273–275, No. 34–66 = 1973:194–196; KOHANSKI 2001:95–97).

¹²⁶ KOHANSKI 2001:15; SEYMOUR 2002:22 és 143, 22/12 jegyzet.

¹²⁷ A defektív verzió kézíratai csak két ábécét, a hébert és az arabot tartalmazzák, l. SEYMOUR 2010:xx.

¹²⁸ Bibliográfia: BENNETT 1954:346–353, No. 1–21; KOHANSKI 2001:99–103.

¹²⁹ M20422; SEYMOUR 1964b:202–204; KOHANSKI 2001:100. Faksimile kiadása SEYMOUR 1980.

¹³⁰ Westminster 1499, Wynkyn de Worde kiadása, M20423; SEYMOUR 1964b:204sk; KOHANSKI 2001:100).

¹³¹ SCHRAMM 1921, Taf. 89–100, Abb. 579–697.

¹³² SEYMOUR 1964b:205–207.

¹³³ Leírása: HALLIWELL 1839:iv, No. 5; HAMELIUS 1923:19; BENNETT 1954:288, No. 1; SEYMOUR 1967:xxi; 275, No. 67 = 1973:196; KOHANSKI 2001:97, No. 36.

¹³⁴ SEYMOUR 1967:xx–xxi; 275. A szöveg nyelvtanának elemzése: ÖRSI 2006.

¹³⁵ BENNETT 1954:353sk, No. 22 (aki szerint egy „Mr. Le Neuve” vagy David Caskey lehetett a szerkesztő); KOHANSKI 2001:103.

¹³⁶ És további kiadások, vö. HALLIWELL 1883.

¹³⁷ HALLIWELL 1839:53 „In Egypt also there ben dyverse Langages and dyverse Lettres, and of other manere condicioun, than there ben in other parties. As I schalle deyuse zou, suche as thei ben, and the names howe thei clepen hem; to suche entent, that zee mowe knowe the difference of hem and of othere.” (A betűnevek következnek).

¹³⁸ POLLARD 1900:36 „In Egypt also there be diverse languages and diverse letters, and of other manner and condition than there be in other parts. As I shall devise you, such as they be, and the names how they clepe them, to such intent, that ye may know the difference of them and of others, —” (A betűnevek következnek).

¹³⁹ HAMELIUS 1919:34 „In Egypt also þere ben dyuerse langages t dyuerse lettres t of oþer manere condicioun þan þere ben in oþer partes As I ’schall deyuse zou suche as þei ben And the names how thei clepen hem, To such entent þat zee mowe knowe the difference of hem t of othere. [Another alphabet.]”; SEYMOUR 1967:38 „In Egypt also there ben dyuerse langages and dyuerse lettres and of other manere condicioun than there ben in other partes, as I schall deyuse you suche as thei ben and the names how thei clepen hem, to such entent that yee mowe knowe the difference of hem and of othere: [the alphabet follows in the manuscript].”

(2.3) Az *Egerton-verzió* szintén egyetlen, 1425 előtt készült londoni kéziratból ismert.¹⁴⁰ Ez is a defektív verzió átdolgozása és kiegészítése, ezúttal a latin *Royal-verzió* alapján.¹⁴¹ Először 1889-ben adta ki *Sir George F. Warner*,¹⁴² aki azonban, mint fent már elhangzott, nem közölte az ábécéket.¹⁴³ A következő kiadás (LETTS 1953, I:1–223) és a szöveg modern fordítása (MOSELEY 2005) viszont fakszimilében tartalmazza a jellistákat;¹⁴⁴ a legújabb kiadás (SEYMOUR 2010) megint csak a betűneveket adja meg.¹⁴⁵

(2.4) A negyedik középgangol verzió, a *Bodley-verzió* eleve egy fordítás, a latin *Royal-verzió* 1450 előtt készült átdolgozása, a szöveg átrendezésével és rövidítésével.¹⁴⁶ Két kézírata ismert, mindkettő oxfordi,¹⁴⁷ amelyeket külön-külön adtak ki (MS Rawlinson: LETTS 1953, II:415–481; MS e Musaeo: SEYMOUR 1963, a páratlan oldalakon); ábécé egyik kéziratban sincs, így egyiptomi sem.¹⁴⁸

(3.1) A *latin* fordítások két csoportra oszthatók.¹⁴⁹ Az első csoportot az Angliában az inzuláris verzióból készített összesen négy latin fordítás alkotja: a *Royal-* (hét kézirat),¹⁵⁰ a *leideni* vagy *Vulcan-* (három kézirat),¹⁵¹ a *Harley-* és végül az *Ashmole-verzió* (egy-egy kézirat).¹⁵² Ezek közül kettő jelent meg nyomtatott kiadásban. Míg a *Royal-verzió* összes kézírata csupán három ábécét, és ezeknek is csak a betűneveit – köztük az egyiptomi betűneveket¹⁵³ – tartalmazza, az egyetlen kézirat (MS Royal 13) alapján készített kiadás kivonatos (SEYMOUR 1963, a páros oldalakon), és a másik két ábécéhez hasonlóan mellőzi az egyiptomi közlését.¹⁵⁴ A *Harley-verzió*ban két teljes ábécé található, a görög és az egyiptomi,¹⁵⁵ de a részleges kiadás (SEYMOUR 1973:149–192) egyiket sem tartalmazza, csupán jelzi meglétét a kéziratban.¹⁵⁶ A kiadatlan *Ashmole-verzió*ban az ábécék száma öt (csupán a héber hiányzik), a szintén kiadatlan *leideni*ben viszont egy sincs.¹⁵⁷

(3.2) A másik csoport a legjelentősebb latin fordítás, a *vulgata*, amely a kontinensen a Liège-i verzióból készült;¹⁵⁸ 41 kézírata ismert.¹⁵⁹ A *vulgata* fordítója több esetben rövidített a szövegen,¹⁶⁰

¹⁴⁰ Leírása: BENNETT 1954:288, No. 2; SEYMOUR 1967:275sk, No. 68 = 1973:196sk; 2010:xxvii–xxx; KOHANSKI 2001:97, No. 37.

¹⁴¹ SEYMOUR 1961; 1967:275sk; 2010:xi–xiii.

¹⁴² DE POERCK 1955:125 és DELUZ 1993:285 megállapításait a kötet fellelhetetlenségéről l. fent; magyarországi és ausztriai könyvtárakban nem található.

¹⁴³ LETTS 1949:151.

¹⁴⁴ Az egyiptomi ábécé: LETTS 1953, I:38sk „In Egypt are divers languages and divers letters, and of other shape than are in other places; and therefore will I here set both the letters and their sound and their names, that ye may know the difference betwixt those letters and letters of other languages.” (Az ábécé fakszimiléje következik); hasonlóan MOSELEY 2004:67.

¹⁴⁵ Az egyiptomi ábécé: SEYMOUR 2010:30 „In Egypt er diuerse langagez and diuerse letters and of oþer schappe þan er in oþer placez. And þerfore wille I here sette bathe þe letters and þaire sounne and þaire names, þat 3e may knawe þe difference betwix þa letters and letters of oþer langagez.” (a betűnevek következnek).

¹⁴⁶ SEYMOUR 1963:xi–xiv; 1967:273.

¹⁴⁷ Leírásuk: BENNETT 1954:288sk, No. 3 és 4; SEYMOUR 1963:xvi–xvii; 1967:276, No. 69 és 70 = 1973:197; KOHANSKI 2001:97, No. 38 és 39.

¹⁴⁸ LETTS 1953, II:437 ill. SEYMOUR 1963:37.

¹⁴⁹ VOGELS 1883 felosztása, aki két osztályba („Classe”) sorolja a kéziratokat.

¹⁵⁰ A kéziratok listája: SEYMOUR 1967:273, No. 22–28 = 1973:194 (kibővíve a korábbi leírásokat: VOGELS 1883:5sk, Nr. 4–5; BENNETT 1954:299sk, No. 4–9; SEYMOUR 1963:xiv–xix).

¹⁵¹ A kéziratok leírása: BENNETT 1954:298sk, No. 1–3 (korábbi leírás: VOGELS 1883 Nr. 1–2); vö. SEYMOUR 1967:273, No. 29–31 = 1972:194.

¹⁵² A két verzió kéziratának leírása: VOGELS 1988:5, Nr. 3 ill. 6, Nr. 8; BENNETT 1954:300sk, No. 10 ill. 301, No. 11; vö. SEYMOUR 1967:273, No. 32, ill. 33 = 1972:194.

¹⁵³ Görög, egyiptomi és héber, l. SEYMOUR 2010:xx–xxi.

¹⁵⁴ SEYMOUR 1963:36.

¹⁵⁵ A többi ábécének csupán az első 3–4 jele, l. SEYMOUR 2010:xxi.

¹⁵⁶ SEYMOUR 1973:162 „Item, Egipcii habent diuersas linguas, diuersas litteras ab aliis differentes, vnde ostendam tibi quales sunt et quomodo eas vocant ad diuersitatem aliarum liguarum: [the alphabet follows in the MS].”

¹⁵⁷ SEYMOUR 2010:xxi.

¹⁵⁸ BENNETT 1954:103–110; RIDDER 1991:164–178.

¹⁵⁹ A kéziratok leírása: BENNETT 1954:301–310, No. 12–49; ennek kiegészítése: RIDDER 1991:164sk, 89. jegyzet.

¹⁶⁰ RIDDER 1991:167.

és ennek részeként az ábécét is kihagyta.¹⁶¹ Modern kiadása nincs, de az 1483 és 1809 között megjelent hét latin nyelvű nyomtatott Mandeville-kiadás¹⁶² mind a vulgatából készült.¹⁶³ Az *editio princeps* 1483-ban jelent meg Zwolle városában, Pieter van Os nyomdájában.¹⁶⁴ A harmadik¹⁶⁵ és a negyedik¹⁶⁶ kiadás hozzáférhető digitalizálva az interneten;¹⁶⁷ továbbá az előbbinek két példánya is megtalálható Budapesten.¹⁶⁸ Természetesen egyiptomi ábécé egyikben sincs.¹⁶⁹

(4.1) Mindkét *középfelnémet* fordítás készítője név szerint ismert. Michel Velsér dél-tiroli nemes (először 1372-ben említve) 1393 és 1399 között fordítja le a francia kontinentális verziót.¹⁷⁰ A fordítás eleve egy romlott és hiányos kéziratból készült,¹⁷¹ és ennek következtében nem tartalmazza az ábécét,¹⁷² így az egyiptomit sem.¹⁷³ Az összesen 38 kéziratban¹⁷⁴ fennmaradt szöveg korai kiadásai mind Augsburgban jelentek meg. Az Anton Sorg által 1480-ban nyomtatott *editio princeps* egyetlen, hiányos példányba ugyan minden jel szerint elveszett,¹⁷⁵ azonban már ebben megtalálhatók voltak azok a fametszetek,¹⁷⁶ amelyek Sorg 1481-es második kiadásában¹⁷⁷ újranyomtatva jelentős hatást tudtak kifejteni.¹⁷⁸ Hiszen nemcsak a Velsér-fordítás harmadik (és utolsó) augsburgi kiadása¹⁷⁹ használta fel ezeket, hanem, mint már elhangzott, a francia és az angol kiadások fametszetei is Sorg képei alapján készültek, az előbbieket esetében ráadásul eleinte az eredeti augsburgi dúcokról. A Velsér-fordítás kritikai kiadása MORRALL 1974; ebből készült két modern fordítás: SOLLBACH 1989 és BUGGISCH 2004.

(4.2) A másik *középfelnémet* fordítás Otto von Diemerdingen metzi kanonok munkája, akit okleveles források 1368 és 1399 között említene.¹⁸⁰ A 43 kéziratban¹⁸¹ fennmaradt fordítás a Liègei-verzió alapján készült,¹⁸² és annak kibővített ábécé-készletét is átvette.¹⁸³ Az egyetlen Magyaror-

¹⁶¹ RIDDER 1991:172.

¹⁶² Bibliográfia: BENNETT 1954:359–364.

¹⁶³ BENNETT 1954:104; RIDDER 1991:165.

¹⁶⁴ M20403; BENNETT 1954:359sk, No. 1. A *GW* honlapja felsorol egy még korábbi kiadást (M 20399), az adata azonban másodkézből származik, és mivel sem VOGEL 1884:7, sem BENNETT 1954:359–364 bibliográfiája nem tartalmazza ezt a nyomtatványt, továbbá adatai megegyeznek a francia nyelvű M20430 = BENNETT 1954:338, No. 1 adataival, valószínűleg tévesen szerepel a latin kiadások listájában.

¹⁶⁵ Straßburg, 1486 körül, a *Vitas patrum* nyomdása. M20401; BENNETT 1954:361, No. 2.

¹⁶⁶ Köln, 1500 körül, Kornelius von Zierikzee. M20395 (vö. M20392 és M20393); BENNETT 1954, 363, No. 4.

¹⁶⁷ A straßburgi kiadás: <http://daten.digitale-sammlungen.de> (2011. április 20.), ill. a kölni kiadás: <http://diglib.hab.de> (2011. április 20.).

¹⁶⁸ OSZK Inc. 1165; MTAK Inc. 828; I. SAJÓ–SOLTÉSZ 1970, I:645, No. 2152.

¹⁶⁹ A straßburgi kiadásban sig. b5 vo.; a kölni kiadásban sig. b iij vo.

¹⁷⁰ MORRALL 1974:XIX–XXII.

¹⁷¹ MORRALL 1974:CLV–CLVII.

¹⁷² MORRALL 1974:14, jegyzet az 5. sorhoz.

¹⁷³ MORRALL 1974:36 (vö. SOLLBACH 1989:99 és BUGGISCH 2004:100).

¹⁷⁴ A kéziratok leírása: MORRALL 1974:XXV–CXIX és CLXXXIX (kibővítve a korábbi kéziratlistát: BENNETT 1954:316–323, No. 26–58).

¹⁷⁵ M2041010; SCHRAMM 1921:11; 50; BENNETT 195364sk, No. 1; MORRALL 1984:CXX–CXXI (a régebbi irodalom korábbra datálja).

¹⁷⁶ Vö. SCHRAMM 1921:11; Taf. 100, Abb. 699 és 700.

¹⁷⁷ M20408; SCHRAMM 1921:19–22; 50; BENNETT 1954:365, No. 2; MORRALL 1974:CXXI–CXXII, Nr. 1, „a” sziglum. Az interneten hozzáférhető több helyen is: <http://daten.digitale-sammlungen.de> (München) <http://lcweb2.loc.gov> (Washington); az egyiptomi ábécé természetesen egyikben sincs, fol. [20].

¹⁷⁸ A fametszetek reprodukciója: SCHRAMM 1921, Taf. 89–100, Abb. 579–697.

¹⁷⁹ 1482, Johann Schönsperger, M20407; BENNETT 1954:367sk, No. 4; MORRALL 1974:CXXII, Nr. 2, „b” sziglum.

¹⁸⁰ RIDDER 1991:190–211.

¹⁸¹ A kéziratok leírása: RIDDER 1991:32–134 (kibővítve a korábbi kéziratlistát: BENNETT 1954:312–316, No. 1–25).

¹⁸² RIDDER 1991:178–189.

¹⁸³ RIDDER 1991:185.

szágon lévő Mandeville-kézirat, a Bu, von Diemeringen fordítását tartalmazza.¹⁸⁴ A budapesti kódex¹⁸⁵ tartalmazza az egyiptomi ábécét (6. *ábra*),¹⁸⁶ hat további jellista mellett.¹⁸⁷

Az *editio princeps* 1480 körül jelent meg Bázelen, *Bernhard Richel* nyomdájában.¹⁸⁸ Richel a könyvet 155 fametszettel díszítette,¹⁸⁹ amelyek függetlenek a Sorg-féle illusztrációktól,¹⁹⁰ és amelyek közé, a többi első kiadástól eltérően, az ábécék ábrázolásait, így az egyiptomiét is beillesztette.¹⁹¹

A következő kiadások Straßburgban készültek; ezekből az első három (1483, 1484, 1488) *Johannes Prüß* munkája.¹⁹² Prüß a Richel-féle képeket újrametszette,¹⁹³ az egyiptomi ábécéjén¹⁹⁴ jól megfigyelhető a Richel eredetijében lévő jelalakok gondos követése. A következő, *Bartholomäus Kistler* nyomdájából származó kiadáshoz¹⁹⁵ ismét újrametszették¹⁹⁶ Richel illusztrációit, és noha a fametszetek sokkal részletgazdagabbak, mint eredetiük, az egyiptomi ábécé¹⁹⁷ jelalakjai eltorzultak. A még későbbi kiadások Prüß szövegét közlik újra, és az illusztrációkat leegyszerűsítik.¹⁹⁸ A von Diemeringen-féle fordításhoz modern kritikai kiadás nem készült, de CROSBY 1965 három, a Kansas állambeli Lawrence-ben lévő kéziratot publikált (La1; La2; La3).¹⁹⁹ Míg az egyik csupán töredék (La2), amelyben nincs ábécé, a két teljes a kéziratban lévő egyiptomi jellistát fakszimilében közli.²⁰⁰ A modern fordítás (STEMMLER 1966) azonban kihagyja az ábécéket.²⁰¹

Mandeville könyvét még a középkorban a fentiekén kívül további nyelvekre is lefordították: olasz,²⁰² ír gael,²⁰³ holland,²⁰⁴ cseh²⁰⁵ és kasztíliai spanyol nyelvre.²⁰⁶

¹⁸⁴ OSZK Cod. Germ. 41; XV. sz., 252 foll., *bastarda* írás, bajor-osztrák dialektus; leírása: RIDDER 1991:39sk.

¹⁸⁵ Amelyik megőrizte írókának tintás ujjlenyomatát: fol. 87r.

¹⁸⁶ Fol. 43v „In egypten sein mächerlaÿ sprach vnd haben vil ander geschriff denn in andern lannden ist vnd darumb han ich ir .a.b.c. hie gesetzt vnd wie sie ir buchstaben nennen das merck hie also vnd vahñ sich also an”; az ábécé következik foll. 43v–44r (6. *kép*).

¹⁸⁷ A görög és a szaracén hiányzik; héber (fol. 95r–v) és samaritánus (foll. 95v–96r); tatár (fol. 113r–v); perzsa (foll. 124v–125r); káld (fol. 127v); kínai (fol. 193r–v); János pap országáé (fol. 210v).

¹⁸⁸ M20412; SCHRAMM 1938:9–11; 26; BENNETT 1954:366sk, No. 3; RIDDER 1991:134–136, „br” szíglum.

¹⁸⁹ Reprodukciójuk: SCHRAMM 1938, Taf. 75–98, Abb. 398–552.

¹⁹⁰ BENNETT 1954:367; RIDDER 1991:134.

¹⁹¹ L. SCHRAMM 1938, Taf. 75, Abb. 402 (görög); Taf. 77, Abb. 410 (egyiptomi); Taf. 80, Abb. 435 „Litera Egiptorium” (másik egyiptomi, valójában a szaracén ábécé, l. SEEBOLD 1998:441); Taf. 82, Abb. 445 (tatár); Taf. 84, Abb. 449 (perzsa); Taf. 84, Abb. 453 (káld); Taf. 92, Abb. 509 (kínai); Taf. 94, Abb. 523 (János pap országáé). Egyedül a héber ábécé nem volt meg a br forrásul szolgáló kéziratban.

¹⁹² M20414; M20416; M20420; SCHRAMM 1937:9; 25; BENNETT 1954:368sk, No. 5–7; RIDDER 137–139, „jp1, jp2, jp3” szíglumok.

¹⁹³ A fametszetek reprodukciója: SCHRAMM 1937, Taf. 127–143, Abb. 1030–1184. Prüß a Richeltől átvett ábécéket más sorrendben közli, és kettő nem teljes: a tatárnak csak a vége, a kínainak csak az eleje található.

¹⁹⁴ L. SCHRAMM 1937, Taf. 128, Abb. 1046 és 1045 „Egyptisch geschryft”. Két betűnév enyhén eltér: „Jamyn”, illetve „Luxxinimi”.

¹⁹⁵ M20418; SCHRAMM 1937:17; 29; BENNETT 1954:369, No. 8; RIDDER 1991:140, „bk” szíglum. Az interneten: <http://daten.digitalen-sammlungen.de> (2011. április 20.).

¹⁹⁶ A fametszetek reprodukciója: SCHRAMM 1937, Taf. 248–260, Abb. 1887–2045.

¹⁹⁷ L. sig. b5 vo. „Auch ist inn egypten einne besundre sproche vñnd geschriffte dorumb ist ire abc hye geschriben inne der vome als sie es ouch handt.” A fametszet az egyiptomi ábécédáriummal a következő oldalon, sig. b6 ro., a reprodukciója SCHRAMM 1937, Taf. 249, Abb. 1910. Két betűnév enyhén eltér a br verziójához képest: „Bimech”, illetve „Obdoch”.

¹⁹⁸ Bibliográfia: BENNETT 1954:370sk; RIDDER 1991:140–143.

¹⁹⁹ A három kézirat leírása: CROSBY 1965:xxv–xxx; RIDDER 1991:63–66; 129sk.

²⁰⁰ CROSBY 1965:135 (a bevezető szöveg csak La3): „In Egipten sint... manicherleye sprachen, und hant ander geschriff wan wir. Und darumb han ich Abcd her gesetzt, und wye man ir bustaben nennet in Egipten.” Mindkét kézirat ábécéjének reprodukciója CROSBY 1965:135sk.

²⁰¹ Mint az egyiptomi esetében: STEMMLER 1966:46.

²⁰² BENNETT 1954:329–332; 376–383; az egyiptomi ábécét sem a megvizsgált ősnymtatvány, M20454; Milano 1486, Ulrich Scinzenzeller; az interneten: <http://gallica.bnf.fr> (2011. április 20), sig. d i ro; sem a modern kiadás, ZAMBRINI 1970, I:68 nem tartalmazza.

²⁰³ Finghin Ó Mathghamhna 1475-ben készült fordítása, l. BENNETT 1954:333sk; SEYMOUR 1967:276, No. 73–75 = 1973:197. A modern kiadás alapján egyetlen ábécé sincs a szövegben, így egyiptomi sem: STOKES 1889:32.

²⁰⁴ A 14 kézirat leírása: GANSER 1985:31–120, vö. BENNETT 1954:323–326 és a kiadások bibliográfiája 371–375. Egyiptomi ábécé 9 kéziratban (Be; K; B1; H; Bi; Lü; Br; B; Le) található, l. GANSER 1985:121–126.

²⁰⁵ BENNETT 1954:327sk és 375sk.

²⁰⁶ BENNETT 1954:332sk és 383–385.

MÁSODIK FÜGGELÉK

Mandeville könyvének ősnymtatványai az interneten

Jtinerarius domi | ni Johānis de m̃a | deville militis [Straßburg ~1486, a Vitas patrum nyomdásza]
4^o; [a]⁸b⁸defghi⁸
<http://daten.digitale-sammlungen.de/~db/0003/bsb00039841/images/index.html>

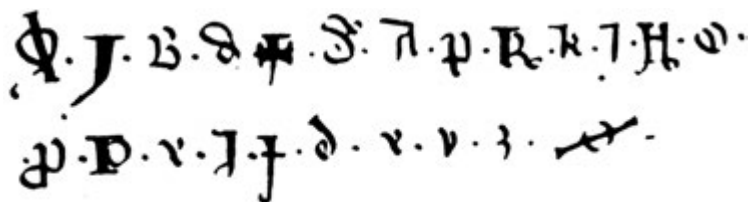
JOhannis de monte vil | la Jtinerari⁹ in partes | Jherosolimitanas. Et in | vlteriores transmarinas
[Köln ~1500, Kornelius von Zierikzee]
4^o; a⁶b⁶d⁴e⁶f⁴g⁶h⁴i⁶
<http://diglib.hab.de/wdb.php?dir=inkunabeln/202-19-quod-2>

Incipit fol. [2] ro.: ¶ Hie hebt sich an das bûch des ritters | herr hannsen von monte villa·
Kolofón fol [91] vo.: Das bûch hat gedruockt vnd vol enndet Anthoni | Sorg zû Augspurg an der
mitwochen vor sant | marie Magdalene tag ·M·cccc·lxxxj· jare
2^o; 92 szignálatlan fol.
<http://daten.digitale-sammlungen.de/~db/0002/bsb00029868/images/index.html>
http://lcweb2.loc.gov/cgi-bin/ampage?collId=rbc3&fileName=rbc0001_2008rosen0079page.db

Von der erfarūn_g | des strengen Ritter_s · johannes vñ mon | tauille
(sig. l 1, amelynek versóján a kolofón található, hiányzik a digitalizált példányból – Straßburg
1499, Bartholomäus Kistler)
2^o; a⁸b⁹c⁶d⁶e⁸f⁶ghikl⁶ (e 8; l1 lapok hiányoznak)
<http://daten.digitale-sammlungen.de/~db/0002/bsb00029982/images/index.html>

Incipit sig. a1 vo.: Tractato dele piu marauegliose e piu notabile che se trouano in le | parte del
mondo redute (...)
Kolofón sig. q6 vo.: Finisse el libro de Johanne Māde | villa. Impresso in Milano per magi | stro
Oldericho Scinzenzeler ne lāno | del Signore ·Mcccc·lxxxvj· a di ·xxvij· | del mese del Agosto.
4^o; a⁴b⁴c⁴d⁴e⁴f⁴g⁴h⁴i⁴j⁴k⁴l⁴m⁴n⁴o⁴p⁴q⁴r⁴ (qii; qiii; q4; q5; li; q6)
<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k607155>

KÉPMELLÉKLET



1. kép. Egyiptomi ábécé, kontinentális verzió, B csoport, P13 kézirat. LETTS 1953, II:412.



2. kép. Egyiptomi ábécé, Egerton-verzió. LETTS 1953, I:39.



3. kép

Egyiptomi ábécé, Otto von Diemeringen fordítása,
B csoport, La3 kézirat.
CROSBY 1965:135sk nyomán.



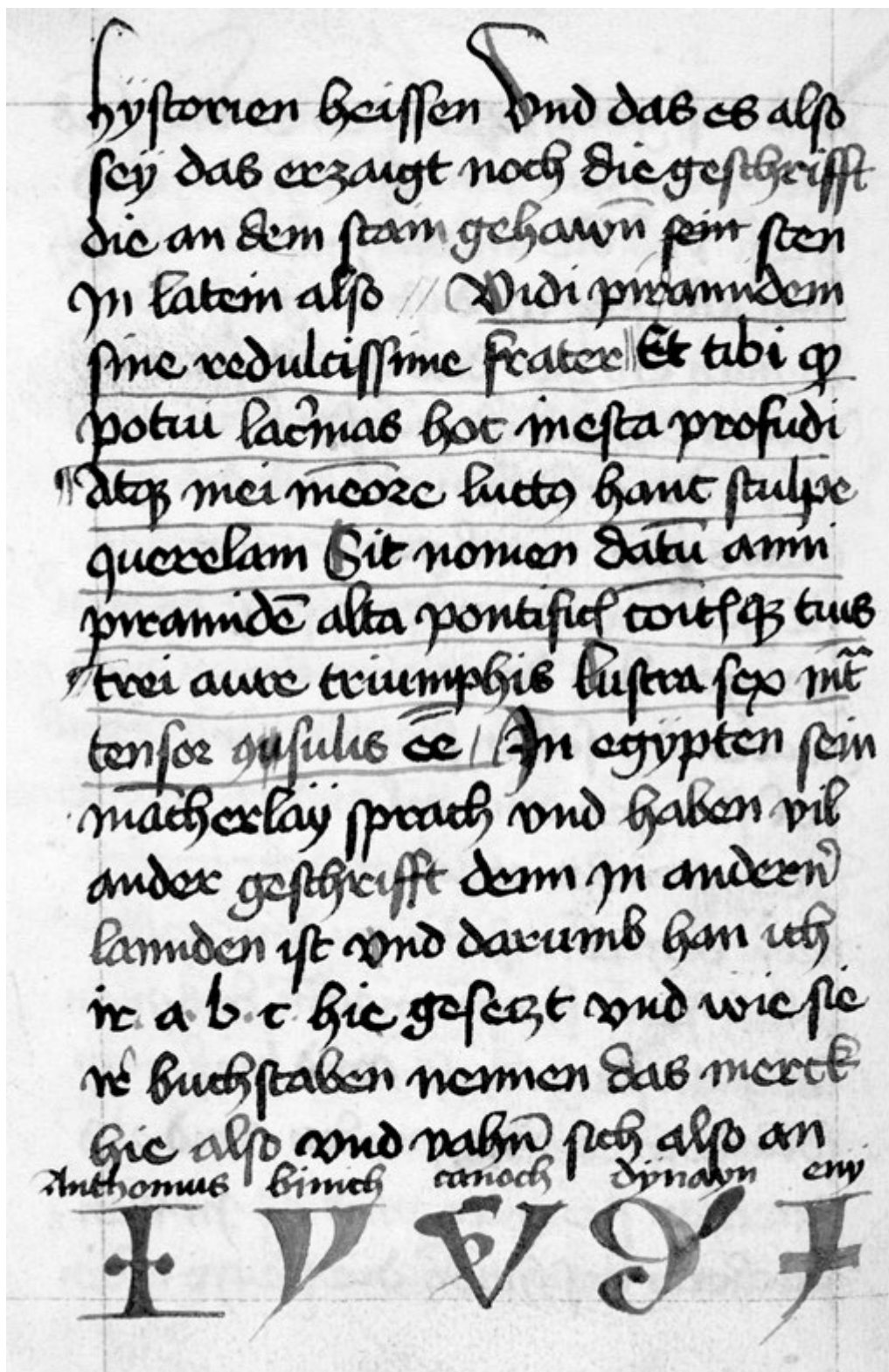
4. kép

Egyiptomi ábécé, Otto von Diemeringen fordítása, C csoport, La1 kézirat.
CROSBY 1965:135sk nyomán.



5. kép

Egyiptomi ábécé, Otto von Diemeringen fordítása, C csoport, br ősnymtatvány.
SCHRAMM 1938, Taf. 77, Abb. 410.



6. kép. Egyiptomi ábécé (1), Otto von Diemeringen fordítása, D2 csoport, Bu kézirat. OSZK Kézirattár, Cod. Germ. 41, fol. 43 vo.



7. kép. Egyiptomi ábécé (2), Otto von Diemeringen fordítása, D2 csoport, Bu kézirat. OSZK Kézirattár, Cod. Germ. 41, fol. 44 ro.

BIBLIOGRÁFIA

- ADKINS–ADKINS 2000 Adkins, L. – Adkins, R., *The Keys of Egypt. The Race to Read Hieroglyphs*, London, 2000.
- BALECZKY–HOLLÓS 1985 Balezky E. – Hollós A., *Ószláv nyelv*, 4. kiad., Budapest, 1985.
- BENNETT 1954 Bennett, J. W., *The Rediscovery of Sir John Mandeville*, New York, 1954.
- BISCHOFF 1973 *Sammelhandschrift Diez. B Sant. 66: Grammatici latini et Catalogus librorum. Vollständige Faksimile-Ausgabe im Originalformat der Handschrift aus der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz*, Einführung: B. Bischoff, (Codices selecti phototypice impressi, 42), Graz, 1973.
- BISCHOFF 1974 Bischoff, B., *Die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken in der Karolingerzeit. Teil 1: Die bayrischen Diözesen*, 3. Aufl., Wiesbaden, 1974.
- BISCHOFF 1981 Bischoff, B., „Übersicht über die nichtdiplomatischen Geheimschriften des Mittelalters“, in: uő, *Mittelalterliche Studien. Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte*, Bd. III, Stuttgart, 1981, 120–148, Taf. III–IV.
- BOBZIN 1993 Bobzin, H., „Über einige gedruckte und ungedruckte Grammatiken des Arabischen im frühen 16. Jahrhundert und ihre Verfasser“, in: Schröder, K. (Hrsg.), *Fremdsprachenunterricht 1500–1800*, (Wolfenbütteler Forschungen, 52), Wiesbaden, 1992, 1–27.
- BOGHARDT 1983 Boghardt, M., „»Der in der Buchdruckerei wohl unterrichtete Lehr-Junge«. Bibliographische Beschreibung der im deutschsprachigen Raum zwischen 1608 und 1847 erschienenen typographischen Lehrbücher“, *Philobiblon* 27 (1983) 5–57.
- BÖHME 1904 *Die großen Reisesammlungen des 16. Jahrhunderts und ihre Bedeutung*, (Diss. Leipzig), Straßburg, 1904.
- BONNET 1952 Bonnet, H., „Thot“, in: uő, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin, 1952, 805–812.
- BUGGISCH 2004 *Die Reisen des Ritters John Mandeville vom Heiligen Land ins ferne Asien, 1322–1356*, aus dem Mittelhochdeutschen übers. u. hrsg. von C. Buggisch, (Alte abenteuerliche Reiseberichte), Lenningen, 2004.
- BURGHARTZ 2004 Burghartz, S. (Hrsg.), *Inszinierte Welten. Die west- und ostindischen Reisen der Verleger de Bry, 1590–1630 – Staging New Worlds. De Bry's Illustrated Travel Reports, 1590–1630*, Basel, 2004.
- CHAMPOLLION 1822 Champollion le Jeune, [J. F.], *Lettre à M. Dacier, secrétaire perpétuel de l'Académie royale des inscriptions et belles-lettres, relative à l'alphabet des hiéroglyphes phonétiques employés par les égyptiens pour inscrire sur leurs monuments les titres, les noms et les surnoms des souverains grecs et romains*, Paris, 1822.
- COSENZA 1962 Cosenza, M. E., *Biographical and Bibliographical Dictionary of the Italian Humanists and of the World of Classical Scholarship in Italy, 1300–1800*, Vol. 1–5, Boston, MS, 1962.
- COSENZA 1968 Cosenza, M. E., *Biographical and Bibliographical Dictionary of the Italian Printers and of Foreign Printers in Italy. From the Introduction of the Art of Printing into Italy to 1800*, Boston, MS, 1968.
- CROSBY 1965 Crosby, E. W., *Otto von Diemeringen: A German Version of Sir John Mandeville's 'Travels'*. (Ph. D. Diss., University of Kansas), Lawrence, KS, 1965.

- CUBBERLEY 1996 Cubberley, P., „The Slavic alphabets”, in: DANIELS–BRIGHT 1996:346–355.
- DANIELS 1996 Daniels, P. T., „Methods of Decipherment”, in: DANIELS–BRIGHT 1996:141–159.
- DANIELS–BRIGHT 1996 Daniels, P. T. – Bright, W. (eds.), *The World’s Writing Systems*, New York – Oxford, 1996.
- DAUMAS 1952 Daumas, F., *Les moyens d’expression du grec et de l’égyptien comparés dans les décrets de Canope et de Memphis* (ASAE Suppl., 16), Le Caire, 1952.
- DAUMAS 1972 Daumas, F., „Les textes bilingues ou trilingues”, in: *Textes et langues de l’Égypte pharaonique. Cent cinquante années de recherches 1822–1972: Hommage à Jean-François Champollion, III*, (BdE, 64/3), Le Caire, 1972, 41–45.
- DE POERCK 1955 De Poerck, G., „La tradition manuscrite des «Voyages» des Jean de Mandeville. A propos d’un livre récent” [rec. BENNETT 1954], *Romanica Gandensia* 4 (1955) 125–158.
- DELOREZ 1951 Delorez, R., „Ogam, ‘Egyptian’, ‘African’ and ‘Gothic’ Alphabets. Some Remarks in Connection with Codex Bernensis 207”, *Scriptorium* 5 (1951) 3–19.
- DELOREZ 1954 Delorez, R., *Runica Manuscripta. The English Tradition*, (Werken uitgegeven door de Faculteit van de Wijsbegeerte en Letteren, Rijksuniversiteit te Gent, 118), Brugge, 1954.
- DELUZ 1988 Deluz, C., *Le livre de Jehan Mandeville. Une «géographie» au XIV^e siècle*, (Publications de l’Institut d’études médiévales. Textes, études, congrès, 8), Louvain-la-Neuve, 1988.
- DELUZ 1993 Mandeville, J. de, *Voyage autour de la terre*, Trad. et comm. par C. Deluz, Paris, 1993.
- DELUZ 2000 Mandeville, J. de, *Le livre des merveilles du monde*. Éd. critique par C. Deluz, (Sources d’histoire médiévale, 31), Paris, 2000.
- DOBLHOFFER 1957 Doblhofer, E., *Zeichen und Wunder. Die Entzifferung verschollener Schriften und Sprachen*, Wien–Berlin–Stuttgart, 1957.
- DOBLHOFFER 1962 Doblhofer, E., *Jelek és csodák. Letűnt írások és nyelvek megfejtése*, ford. Borzsák István, Budapest, 1962.
- DOBLHOFFER 2008 Doblhofer, E., *Die Entzifferung alter Schriften und Sprachen*, neubearb. Ausg., Stuttgart, 2008 (1993).
- EBBINGHAUS 1996 Ebbinghaus, E., „The Gothic Alphabet”, in: DANIELS–BRIGHT 1996:290–293, 296.
- VON ECKHART 1750 Eccard, J. G., *De origine Germanorum, eorumque vetustissimis coloniis, migrationibus, ac rebus gestis, libri duo*, ed. C. L. Scheidt, Goettingae, 1750.
- GANSER 1985 Ganser, W. G., *Die niederländische Version der Reisebeschreibung Johanns von Mandeville. Untersuchungen zur handschriftlichen Überlieferung*, (Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur, 63), Amsterdam, 1985.
- GECK 1961 Breydenbach, B. von, *Die Reise ins Heilige Land. Ein Reisebericht aus dem Jahre 1485 mit 15 Holzschnitten, 2 Faltkarten und 6 Textseiten in Faksimile*, Übertr. u. Nachwort von E. Geck, Wiesbaden, 1961.
- GESSNER 1743 [Geßner, C. F.,] *Der in der Buchdruckerei wohl unterrichtete Lehr-Junge. Oder: bey der Löblichen Buchdruckerkunst Nöthige und nützliche Anfangsgründe, Darinnen alles, was bey selbiger in Acht zu nehmen und zu lernen vorfällt, von einem Kunstverwandten mitgetheilet wird*, Leipzig, 1743.
- GESSNER–HAGER 1740 [Geßner, C. F. – Hager, J. G.,] *Der so nöthig als nützlichen Buchdruckerkunst und Schriftgießerey, Zweiter Teil. Dem eine kurz gefaßte Nachricht von einigen Buchdruckern so wohl inn- als ausserhalb Teutschland vorgesetzt, und mit Kupfern ausgezieret*, Leipzig, 1740.

- GIESECKE 1991 Giesecke, M., *Der Buchdruck in der frühen Neuzeit. Eine historische Fallstudie über die Durchsetzung neuer Informations- und Kommunikationstechnologien*, Frankfurt am Main, 1991.
- GW IV *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, IV, Leipzig, 1930.
- HALLIWELL 1839 *The Voiage and Travaile of Sir John Maundeville, Kt. Which Treateth of the Way to Hierusalem; and of Marvayles of Inde, with Other Ilands and Countreyes. Reprinted form the Edition of A. D. 1725, with an introd., additional notes, and glossary by J. O. Halliwell*, London, 1839.
- HALLIWELL 1883 Halliwell, J. O. (ed.), *The Voiage and Travaile of Sir John Mandeville, Kt. Which Treateth of the Way to Hierusalem; and of Marvayles of Inde, with Other Ilands and Countreyes. Reprinted form the Edition of A. D. 1725*, London, 1883.
- HAMELIUS 1919 Hamelius, P., *Mandeville's Travels, Translated from the French of Jean d'Outremeuse. Edited from the MS. Cotton Titus C. XVI, in the British Museum*, Vol. I: Text, (Early English Text Society, OS, 153), Oxford–New York–Toronto, 1923.
- HAMELIUS 1923 Hamelius, P., *Mandeville's Travels, Translated from the French of Jean d'Outremeuse. Edited from the MS. Cotton Titus C. XVI, in the British Museum*, Vol. II: Introduction and Notes, (Early English Text Society, OS, 154), Oxford–New York–Toronto, 1923.
- HECTOR 1958 Hector, L. C., *The Handwriting of English Documents*, London, 1958.
- HIGGINS 1997 Higgins, I. M., *Writing East. The „Travels” of Sir John Mandeville*, (The Middle Ages), Philadelphia, 1997.
- HOLISKY 1996 Holisky, D. A., „The Georgian Alphabet”, in: DANIELS–BRIGHT 1996:364–369.
- HUTTERER 1992 Hutterer M., *A gót nyelv. Grammatika, szövegek, szótár*, 3. kiad., Budapest, 1992.
- IA 1 *Index Aureliensis. Catalogus librorum sedecimo saeculo impressorum. Prima pars, tomus 1, Aureliae Aquensis*, 1974.
- IA 5 *Index Aureliensis. Catalogus librorum sedecimo saeculo impressorum. Prima pars, tomus 5, Aureliae Aquensis*, 1965.
- IRSA-NAGY 2006 Irsay-Nagy, B. J., „A Journey to Egypt and the Beginnings of Coptic Studies in Europe”, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 46 (2006), 129–149.
- JANSSEN 1984 Janssen, F. A., „Vorwort”, in: Boghardt, M.–Janssen, F. A.–Wilkes, W. (Hrsg.), *Der in der Buchdruckerei wohlunterrichtete Lehrjunge von Christian Friedrich Geßner, Leipzig 1743*, Darmstadt, 1984.
- KARSZKIJ 1979 Карский, Е. Ф., *Славянская кирилловская палеография*, Ленинград, 1928, репр. Москва, 1979.
- KIERMEIER-DEBRE – VOGEL 1997 de Bry, J. T., *Nejw kunstliches Alphabet 1595*, hrsg. von J. Kiermeier-Debre, F. F. Vogel, Ravensburg, 1997.
- KOHANSKI 2001 Kohanski, T., *The Book of John Mandeville. An Edition of the Pynson Text with Commentary on the Defective Version*, (Medieval and Renaissance Texts and Studies, 231), Tempe, AZ, 2001.
- KRISTELLER 1955 Kristeller, P. O., *The Classics and Renaissance Thought*, (Martin Classical Lectures, 15), Cambridge, Mass., 1955.
- KRISTELLER 1979a Kristeller, P. O., *Szellemi irányzatok a reneszánszban*, ford. Takács Ferenc, (Gyorsuló idő), Budapest, 1979.
- KRISTELLER 1979 Kristeller, P. O., *Renaissance Thought and Its Sources*, New York, 1979.
- KURTH 1986 Kurth, D., „Thot”, *Lexikon der Ägyptologie* 6 (1986) 497–523.
- LADERO QUESADA 2008 Ladero Quesada, M. Á., *Reale und imaginäre Welten. John Mandeville*, in: Novoa Portela, F.–Villalba Ruiz, F. J. (Hrsg.), *Legendäre Reisen im Mittelalter*, aus dem Span. und Franz. übers. von A. M. Linder, Stuttgart, 2008.

- LETTS 1949 Letts, M., *Sir John Mandeville. The Man and His Book*, London, 1949.
- LETTS 1953 Letts, M., *Mandeville's Travels*, I–II, (Hakluyt Society, 2.101–102), London, 1953.
- LEVI DELLA VIDA 1960 Levi della Vida, G., „Albonesi, Teseo Ambrogio degli”, *Dizionario biografico degli italiani* 2 (1960), 39–42.
- VON LIEVEN 2007 von Lieven, A., *Grundriss des Laufes der Sterne. Das sogenannte Nutbuch*, Text, (The Carlsberg Papyri, 8 = CNI Publications, 31), Copenhagen, 2007.
- MORRALL 1974 Morrall, J. E., *Sir John Mandevilles Reisebeschreibung in deutscher Übersetzung von Michel Velser. Nach der Stuttgarter Papierhandschrift Cod. HB V 86*, (Deutsche Texte des Mittelalters, 66), Berlin, 1974.
- MOSELEY 2005 *The Travels of Sir John Mandeville*, transl. with an introd. by C. W. R. D. Moseley, 2nd rev. ed., London etc., 2005.
- PARKINSON 1999 Parkinson, R., *Cracking Codes. The Rosetta Stone and Decipherment*, London, 1999.
- POLLARD 1900 Pollard, A. W. (ed.), *The Travels of Sir John Mandeville. The Version of the Cotton Manuscript in Modern Spelling*, (Library of English Classics), London – New York, 1900.
- POPE 1975 Pope, M., *The Story of Decipherment. From Egyptian Hieroglyphic to Linear B*, London, 1975.
- RAY 2007 Ray, J., *The Rosetta Stone and the Rebirth of Ancient Egypt*, (Wonders of the World), London, 2007.
- RIDDER 1991 Ridder, K., *Jean de Mandevilles ›Reisen‹. Studien zur Überlieferungsgeschichte der deutschen Übersetzung von Otto von Diemerdingen*, (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, 99), München–Zürich, 1991.
- RITTNER 1996 Rittner, R. K., „The Coptic Alphabet”, in: DANIELS–BRIGHT 1996:287–290, 295–296.
- RÖHL 2004 Röhl, S., *Der livre de Mandeville im 14. und 15. Jahrhundert. Untersuchungen zur handschriftlichen Überlieferung der kontinentalfranzösischen Version*, (MittelalterStudien, 6), München, 2004.
- ROHRBACHER 1989 Rohrbacher, H., „Bernhard von Breydenbach und sein Werk 'Peregrinatio in Terram Sanctam' (1486)”, *Philobiblon* 33 (1989), 89–113.
- RÖHRICHT 1890 Röhricht, R., *Bibliotheca geographica Palestinae. Chronologisches Verzeichnis der auf die Geographie des Heiligen Landes bezüglichen Literatur von 333 bis 1878 und Versuch einer Cartographie*, Berlin, 1890.
- RUSCH 1936 Rusch, A., „Thoth”, *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaften*, neue Bearb. begonnen von G. Wissowa, 2. Reihe, 11. Hbd. (1936) 351–388.
- SAJÓ–SOLTÉSZ 1970 Sajó, G. – Soltész, E., *Catalogus incunabulorum quae in bibliothecis publicis Hungariae asservantur*, I–II, Budapest, 1970.
- SCHENKEL 1984 Schenkel, W., „Schrift”, *Lexikon der Ägyptologie* 5 (1984) 713–735.
- SCHEPENS 1964 Schepens, L., „Quelques observations sur la tradition manuscrite du Voyage de Mandeville”, in: *Scriptorium* 18 (1964) 49–54.
- SCHNEIDER 1992 Schneider, C. (Hrsg.), *Die Reise nach Jerusalem. Bernhard von Breydenbachs Wallfahrt ins Heilige Land*, Mainz, 1992.
- SCHRAMM 1921 Schramm, A., *Der Bilderschmuck der Frühdrucke*, 4: *Die Drucke von Anton Sorg in Augsburg*, Leipzig, 1921.
- SCHRAMM 1937 Schramm, A.†, *Der Bilderschmuck der Frühdrucke*, 20: *Die Straßburger Drucker*, II. Teil, Leipzig, 1937.

- SCHRAMM 1938 Schramm, A.†, *Der Bilderschmuck der Frühdrucke*, 21: *Die Drucker in Basel*, 1. Theil, hrsg. von W. Schmidt, u. Mitarb. von M. Möller, Leipzig, 1938.
- SEEBOLD 1998 Seebold, E., „Mandevilles Alphabete und die mittelalterlichen Alphabet-sammlungen.“, *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 120 (1998) 435–449.
- SEEBOLD 2000 Seebold, E., „Die Iren und die Runen. Die Überlieferung fremder Schriften im 8. Jahrhundert als Hintergrund zum ersten Auftreten von Manuskript-Runen“, in: Haubrichs, W. et al. (Hrsg.), *Theodisca. Beiträge zur althochdeutschen und altniederdeutschen Sprache und Literatur in der Kultur des frühen Mittelalters*, (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, 22), Berlin–New York, 2000. 10–37.
- SEYMOUR 1961 Seymour, M. C., „The Origin of the Egerton Version of *Mandeville's Travels*“, *Medium Aevum* 30 (1961) 159–169.
- SEYMOUR 1963 Seymour, M. C. (ed.), *The Bodley Version of Mandeville's Travels. From Bodleian Ms. e Musaeo 116 with Parallel Extracts from the Latin Text of British Museum Ms. Royal 13 E.IX*, (Early English Text Society, OS, 253), London – New York – Toronto, 1963.
- SEYMOUR 1964a Seymour, M. C., „The Scribal Tradition of *Mandeville's Travels*. The Insular Version“, *Scriptorium* 18 (1964) 34–48.
- SEYMOUR 1964b Seymour, M. C., „The Early English Editions of *Mandeville's Travels*“, *The Library* 5th ser. 19 (1964) 202–207.
- SEYMOUR 1967 Seymour, M. C. (ed.), *Mandeville's Travels*, Oxford, 1967.
- SEYMOUR 1973 Seymour, M. C. (ed.), *The Metrical Version of Mandeville's Travels. From the Unique Manuscript in the Coventry Corporation Record Office*, (Early English Text Society, OS, 269), London – New York – Toronto, 1973.
- SEYMOUR 1980 *The Travels of Sir John Mandeville. Facsimile of Pynson's Edition of 1496*, with an introd. by M. Seymour, (Exeter Medieval Texts and Studies), Exeter, 1980.
- SEYMOUR 2002 Seymour, M. C. (ed.), *The Defective Version of Mandeville's Travels*, (Early English Text Society, OS, 319), Oxford, 2002.
- SEYMOUR 2010 Seymour, M. C. (ed.), *The Egerton Version of Mandeville's Travels*, (Early English Text Society, OS, 336), Oxford, 2010.
- SIMPSON 1996 Simpson, R. S., *Demotic Grammar in the Ptolemaic Sacerdotal Decrees*, (Griffith Institute Monographs), Oxford, 1996.
- SOLLBACH 1989 *Das Reisebuch des Ritters John Mandeville*, ins Neuhochdeutsche übertr. u. eingeleitet von G. E. Sollbach, Frankfurt am Main, 1989.
- STEMMLER 1966 *Die Reisen des Ritters John Mandeville durch das Gelobte Land, Indien und China*, bearb. von T. Stemmler nach der deutschen Übers. des Otto von Diemringen, (Bibliothek klassischer Reiseberichte), Stuttgart, 1966.
- STOKES 1889 Stokes, W., „The Gaelic Mandeville“, *Zeitschrift für celtische Philologie* 2 (1899) 1–63, 226–312.
- STROTHMANN 1971 Strothmann, W., *Die Anfänge der syrischen Studien in Europa*, (Göttinger Orientforschungen, I, 1), Wiesbaden, 1971.
- THISSEN 1984 Thissen, H.-J., „Rosette, Stein von“, *Lexikon der Ägyptologie* 5 (1984) 310–311.
- THOMSON 1969 Thomson, S. H., *Latin Bookhands of the Later Middle Ages 1100–1500*, Cambridge, 1969.

- TIMM 2006 Timm, F., *Der Palästina-Pilgerbericht des Bernhard von Breidenbach und die Holzschnitte Erhard Reuwichs. Die Peregrinatio in terram sanctam (1486) als Propagandainstrument im Mantel der gelehrten Pilgerschrift*, Stuttgart, 2006.
- VOGELS 1883 Vogels, J., „Die ungedruckten lateinischen Versionen Mandeville's“, *Programm des Gymnasiums zu Crefeld* 6 (1883) 3–23.
- WALLIS 2007 Wallis, F., „2. Computus Related Materials: 11. Runic, Cryptographic and Exotic Alphabets“, in: uő., *The Calendar and the Cloister. Oxford, St John's College MS17*, 2007, <http://digital.library.mcgill.ca/ms-17> (2011. 4. 3.).
- WENDLAND 2003 Wendland, H., „Die Schreibmeisterbücher in der Sammlung Buchkunst des Museums für Kunst und Gewerbe“, *Jahrbuch des Museums für Kunst und Gewerbe* 20/21/22 (2001–2003) 7–17.
- ZAMBRINI 1870 Zambrini, F. (ed.), *I viaggi di Gio. da Mandavilla. Volgarizzamento antico toscano ora ridotto a buona lezione coll'aiuto di due testi a penna*, Vol. I–II, (Scelta di curiosità letterarie inedite o rare dal secolo XIII al XVII, 113–114), Bologna, 1870.

Théba, Amun és az Ősvíz

Schreiber Gábor

Egyiptomban már a Középbirodalom idején is jól kimutathatóan több kozmogóniai elképzelés létezett, a későbbiek – különösen a későkor, ill. a görög-római kor – során azonban a genezis kérdését vizsgáló vallásfilozófiai tanok száma megsokszorozódott.¹ Ezek a késői kozmogóniák többnyire a korábbi elképzelésekből merítenek, azok elemeit konfigurálják újra, és rendszerint egy-egy helyi teológiai iskolához és ezen keresztül a lokális kultuszokhoz köthetők. Bár felépítésükben, nyelvezetükben és az alkalmazott motívumok és metaforák tekintetében a különböző rendszerek rendkívüli variabilitást mutatnak, egy közös pont könnyűszerrel kimutatható: nevezetesen, hogy a teremtés kezdete előtt csak a differenciálatlan – fény, ég és föld nélküli – *ősvíz*, a *Nun* létezett. Ebből a végtelen és kezdet nélküli ősananyagból emelkedett ki a létesülés első fázisaként egy szilárd pont, az *ősdomb*, vagy máshol – például az edfui sólyom kozmogóniájában – egy növényekből álló és a víz felszínén lebegő *uszađék*,² amelyen a *koszokratór* megmutatkozott.

A késői rendszerek közül a legeredetibb és a görög-római lokális teremtéstörténetek szempontjából a legnagyobb hatású kozmogóniai tant a thébai teológiai iskola dolgozta ki. Bár a thébai rendszer egyes elemei már az Újbirodalom kezdetétől ismeretesek, az Amun-kozmogónia végleges formáját csak a későkorra nyerte el.³ A thébai kozmogónia sajátos vonása, hogy a világ létrejöttét – egyfajta teogóniaként – Amun létesülésének különböző fázisaival azonosítja. E szerint az ősvízben elsőként Amun kezdeti formája, egy Kemataf nevű, a későbbi görög nyelvű szövegekben – így a görög varázspapiruszokban (PGM) – Knéphnek vagy Kméphnek nevezett kígyó jön létre. Amun következő létformája az Irta nevű kígyó, akit a thébai szövegek a föld (ti. az ősdomb) létrehozójaként gyakran azonosítanak a memphiszi Ptah vagy Ptah-Tatjenen istenséggel. A világ differenciálódása a teremtő következő alakjának, a Nyolcasságnak a születésével vette kezdetét. A négy absztrakt istenpárból álló csoport – a férfi és női Ősvíz, Végtelenség, Sötétség és Elrejtettség – a teremtés lehetőségeit és – mivel a nyolcas számhoz az egyiptomi gondolkodásban a befejezettség fogalma társul – egyben a kozmosz teljességét szimbolizálja. A Nyolcasság – egyes szövegek szerint több fázisban történt – egyesülése után jön létre a teremtő isten, Amun látható formája, a napisten, aki egy korábbi kozmogóniai motívumot átvéve egy lótusz-ból kel ki, hogy szemei kinyitásával létrehozza a fényt és megkezdje a kozmikus világrend ki-

¹ Az egyiptomi kozmogóniák kérdéséhez lásd: ALLEN 1988. A források jellegéről röviden: TRAUNECKER 2001, 70f.

² GOYON 1985, 30–32.

³ A későkori thébai Amun-kozmogóniához lásd: SETHE 1924; TRAUNECKER 1986; SCHREIBER 2008, 32–34.

alakítását. A thébai teológia egyedi vonása, hogy a teremtett világ létesülésén túl választ keresett a teremtő létrejöttének ontológiai problémájára is, amelyre a – korántsem kielégítő – választ a fent említett emanáció-tanban találta meg. Érzékelve azt az ellentmondást, hogy a teremtő létezését csak korábbi létformáinak létezése indokolja, a thébai Amun-kozmozgónia egyik fő motívuma Amun megismerhetetlenségének tana lett, amely világosan tükröződik az isten kezdeti formájának megnevezésében: *jmn rn=f* – *Akinek-a-neve-elrejtett*. Ennek a doktrínának a következménye az, hogy a teremtés is két szakaszra bontható: a látható, szoláris isten által létrehozott megismerhető világra, és a látható isten megjelenése előtti teremtés-fázisra, amely megismerhetetlen, s csak az ősiszten különböző létformáival szemléltethető. Egy ezzel párhuzamosan létező és az előző motívummal többnyire szoros összefüggésben megjelenő elképzelés ugyanakkor magát az ősvizet is Amunként, azaz *Jmn-wr*-ként, az ős-Amunként azonosítja,⁴ egylényegűnek tekintve a teremtőt és az ősvizet – vagy ahogy egyes források nevezik: az élet tavát (*š n ʿnh*) –, amelyből minden létrejött, és amely a Nílus áradásán keresztül ciklikusan megújítja a teremtett világot.

A jelen tanulmány témája egy Ptolemaios-kori thébai kozmogóniai szöveg a karnaki Amun-templom II. Pylonjáról, amely fontos adalékokat szolgáltat az előbb vázolt probléma tanulmányozásához. A szöveg az eredetileg Horemheb korában épült kapubejáró külső oldalán, közvetlenül a lábazat felett, az északi (bal) oldalon helyezkedik el. Sok más felső-egyiptomi templomhoz hasonlóan ez a templomrész is megsérült az V. Ptolemaios Epiphanés alatti nagy thébai lázadás során, amely szükségessé tette a pylon restaurálását.⁵ A kapubejáróhoz ezért egy előkapuzatot építettek VI. Ptolemaios Philométór korában;⁶ ebből az időszakból származik a mi szövegünk is, amelynek *pendantja* és egyben folytatása szimmetrikusan elhelyezve a kapuzat déli (jobb) oldalán olvasható.⁷ A szöveget és annak párját elsőként az egyiptomi kriptográfia jeles szakértője, Étienne Drioton közölte az *Annales* 44-es számában.⁸ Bár az általa közreadott fordítás főbb vonalaiban ma is helyesnek tekinthető, Drioton pont a szövegnek a minket most legjobban érdeklő töredékes kezdeti sorainak az értelmezésekor alkalmaz néhány, aligha elfogadható megoldást. Kommentárjában helyesen ismeri fel a narratívának a későkori thébai teológiai iskolára jellemző struktúráját, elemzése középpontjába azonban a szöveg második, nagyobb részét kitevő Thébalitániát állítja. A szöveget fordítás nélkül 1957-ben Sethe és Firchow közölte újra az *Urkunden* 8. kötetében – számos ponton eltérve a Drioton-féle másolattól.⁹ Megemlítenő végezetül Serge Sauneron és Jean Yoyotte fordítása, akik a *Sources Orientales* sorozat *La naissance du monde* című kötetében közlik a kozmogóniai szöveg középső részét, teljesen kihagyva azonban két töredékes, az ősdombra és az ősiszten megjelenésére vonatkozó mondatot.¹⁰

⁴ SETHE 1924, § 140; SMITH 2001, 201–204.

⁵ A lázadás történetéhez lásd: PESTMAN 1995, 101–137; HÖLBL 2001, 153–159. A lázadás karnaki vonatkozásaihoz egy eddig elhanyagolt fontos forrást nyújt a VI. Ptolemaios 35. évével és VIII. Ptolemaios 25. évével (Kr. e. 145) datált Buchis-sztélé, amelynek szövegéből kiderül, hogy a karnaki Amun-templomkörzetben – ahol a Buchis bikákat beiktatták – a lázadás leverése után egy ideig katonai garnizon állomásozott: FAIRMAN 1934, 7. A templomkörzetet tehát előzőleg minden bizonnyal a lázadók foglalták el, valószínűleg Komamos Kr. e. 186-os déli inváziója idején, és – ahogy azt a károsodások is mutatják – a templomot a királyi csapatoknak ostrommal kellett bevenniük.

⁶ ARNOLD 1999, 187.

⁷ *Urk.* VIII, Nos 142–143.

⁸ DRIOTON 1944. A szöveget – tévesen – Drioton VIII. Ptolemaiosnak tulajdonítja. A tévedésre az adhatott okot, hogy a feliratban szereplő *praenomen* VI. és VIII. Ptolemaios titulájában is előfordul és annak *šhm ʿnh* tagja elsősorban VIII. Ptolemaioshoz kötődik: vö. VON BECKERATH 1984, 290–291. Az előkapuzat más szövegeiben azonban szerepel a dekorációt készítő uralkodó dinasztikus kultuszneve – *ntr mrj mw.t=f* (θεός φιλομήτωρ) –, ami egyértelművé teszi, hogy a szövegek VI. Ptolemaioshoz kapcsolódnak. A kapu Ptolemaios-kori szövegeinek közléséhez lásd: *Urk.* VIII, 102–122.

⁹ *Urk.* VIII, Nos 142–143.

¹⁰ SAUNERON – YOYOTTE 1959, 70–71. A szöveg egy-egy mondatával foglalkozik továbbá DE WIT 1951, 120 és KLOTZ 2006, 139.

A szöveg műfaji meghatározása már önmagában sem problémamentes. Sethe bölcséleti szövegként (*Weihinschrift*) szerepelteti, míg Drioton dedikációs feliratként fogja fel. Bár mindkét szövegrész VI. Ptolemaios rövid dedikációjával indul, a szöveg struktúrájának elemzése nyilvánvalóvá teszi, hogy az két korábbi, illetve egy különálló kortárs (Ptolemaios-kori) szövegből megszerkesztett kompozit alkotás, amelynek csak a keretét képezi a dedikáció, ténylegesen azonban az egy az ősdombbal azonosított Thébával foglalkozó vallásfilozófiai irat, amelyben maga a kozmogóniai szövegrész is csak eszköz, hogy a szöveg szerzője Théba ősiségét és egyedülállóságát – ezt a más templomokból is jól ismert toposzt – hangsúlyozza. Az első szövegrész (*Urk.* VIII, No 142) ennek megfelelően egy rövid dedikációval indul, amit a thébai Amun-kozmogónia narratív szövegrésze, majd egy, Théba 24 szent nevét felsoroló litánia követ. A második szövegrészt (*Urk.* VIII, No 143) szintén a dedikáció nyitja – benne egy rövid, a kozmogóniai szövegre reflektáló, az ősdombbal foglalkozó magyarázó glosszával –, majd pedig egy terjedelmes, második Théba-litánia következik, amely nyelvezete és a szövegben megjelenő kései istennevek alapján Ptolemaios-kori alkotás.¹¹

A kozmogóniai szövegrész datálása kérdéses. Az a tény, hogy a Ptolemaios-kori szövegvariánsok két kulcsszereplőjének – Kematefnek és Irtának – a neve közvetlenül nem szerepel a szövegben, aligha fajsúlyos érv Drioton részéről a szöveg szaiszi keltezése (26. dinasztia) mellett,¹² hiszen egyrészt a két ősiszten szerepére egyértelmű utalások történnek a narratívában, másrészt pedig a kozmogónia struktúrája rendkívül precízen – sőt az ismert szövegek közül a legrészletesebben – tükrözi a görög-római kori variánst. Harmadrészt és nem utolsósorban pedig a kozmogónia utal az aranykor utáni történésekre is, amely tény ismét egy viszonylag késői datálást valószínűsít, hiszen a genezist és az aranykor-mítoszokat egy narratívában egyesítő kompozit kozmogóniák kifejezetten késői jelenségnek számítanak.¹³ Ezek alapján valószínűbbnek tarthatunk egy 4–3. századi keltezést, vagyis a szöveget arra az időszakra datálhatjuk, amikor – kevés kivételtől eltekintve – az utolsó átfogó redakciós munkák megtörténtek Thébában mind a halotti, mind a templomi szövegek vonatkozásában.

A bevezetőben elmondottakkal összhangban a kozmogóniai szöveg két részre osztható: az első, rövid rész foglalkozik az ősvíz, az ősdomb és az ősiszten megjelenésével, a második, terjedelmesebb rész pedig a *koszokratór* tevékenységével. Mivel itt főként az első témával kívánok foglalkozni, ezért rendhagyó módon az elemzést a második szövegrész rövid áttekintésével kezdem.

Urk. VIII, No 142, 3-7

(3) *Bejelentette az eljövendőt (jw.w) – és létrejöttek azok azonnal. Megalapozta (snt) a beszédet (sbh) hangjával, és törvényeket alkotott azok számára, akik majd lesznek. Nem teremtett (semmi) jelentéktelent.*

Megteremtette Ta-tjenent, megformázta (lit. kiöntötte – nbj) a Nyolcasságot, (4) megújította testét nemes gyermekként, majd felragyogott a lótusból az ősvíz közepén.

Megvilágította a partokat két isteni szemével, létrehozta az embereket, megteremtette az isteneket.

¹¹ DRIOTON 1944, 158–160.

¹² DRIOTON 1944, 160.

¹³ Lásd például: esznai Neith-kozmogónia (SAUNERON 1962, 253–271), tebtynisi kozmogónia (SMITH 2002). Az I. Nektanebosz korából származó ún. Dekán Naos kozmogóniai szövegében a genezis leírása után arról hallunk, hogy Ré a temetőben lévő isteni sír (*dw3.t*) helyén alapítja meg a Szaft el-Henne-i templomot, a dekán-csillagok élére pedig Sut helyezi: VON BOMHARD 2008, 54. A Dekán Naoson olvasható szöveg folytatásának tekinthető az eredetileg ugyanebben a templomban álló híres El-Arishi (Iszmai-liai) Naosra felvett aranykor-mítosz, amely Su és utóda, Geb uralkodásáról számol be: GOYON 1936. Vö. LUFT 1978, 219–225; VON BOMHARD 2008, xi, 243–244.

Megszervezte a Kilencség testületét, (5) és létrehozta a Nyolcasságot az ő istenatyjaként (jt-ntr) és prófétáiként (hm.w-ntr); Suval, mint pastophorossal (hm-ntr rmn) és Tefnuttal, mint neki (szolgáló) istenfeleséggel (hm.t-ntr).

Megszervezte Thébát (njw.wt), valamint elrendezte azt, ami benne van, továbbá földet biztosított atyja, Az-önmagát-megalkotó (Jr-sw) számára. Megjelent istenként, (6) aki kiválóbb (minden) istennél és egy a szerekhén tartós uralkodóként.

Megalkotta a nevét mint Amonrasonther (jmn-r^c nsw ntr.w) attól kezdve, hogy uralkodik a létezőkön, majd inkarnálódott mint Felső- és Alsó-Egyiptom királya, a Két Ország Trónjainak Ura Ozirisz trónusán,(7) biztosítva az ellátmányt az isteneknek és az istennőknek, és szabályzatot alkotva a templomoknak.

Jól kivehető, hogy a szövegrész első és leghosszabb – négymondatnyi – passzusa a teremtés módjával, a teremtő beszédével foglalkozik. A *creatio ex nihilo* motívumának a Koporsószövegek óta ismert kifejtéséről van itt szó, amelyet a memphiszi Ptah-teológiából vettek át a thébai papok, minden bizonnyal még az Újbírodalom idején. Az ősiszten tehát a kimondott szó által hozza létre egymás után következő három létformáját: Ta-tjenent, akit a thébai teológia Ir-ta-val, „A-föld-megalkotójával” azonosít, a Nyolcasságot és a gyermek napistent (Amun-rét, Amenemopetet), aki létrehozza a fényt és megteremti a *létezők* két legelső csoportját: az embereket és az isteneket. Az ezután következő egység három istencsoport kialakításáról számol be: a héliopoliszi Kilencségről, a hermopoliszi Nyolcasságról, valamint a Ptah-Su-Tefnut triászról. A Nyolcasság kapcsán megjegyzendő, hogy – ahogy ez az eltérő ortográfiából is kiderül – itt nem az Amun egyik ősiszteni alakját reprezentáló létformáról (*hpr.w*), hanem az önálló kultusszal rendelkező hermopoliszi istencsoportról van szó, amelyek közötti finom distinkció egyúttal a pre-egzisztens és a teremtett világ közötti különbséget is hangsúlyozni kívánja. Su és Tefnut említése legalább ennyire érdekes, hiszen a thébai *hm.t-ntr* (istenfeleség) főpapnői címre tett nyilvánvaló lokális utaláson túl az ő szerepeltetésükben a memphiszi Ptah-Su-Tefnut modális triász integrálását kell látnunk,¹⁴ amennyiben a thébai teológia Amun és Ptah egytlényegűségét evidenciaként kezeli. A szóban forgó passzus fő célja így nyilvánvalóan az, hogy a három legnagyobb hatású egyiptomi kozmogóniai rendszert integrálja a thébai teremtéstörténetbe, egyúttal annak elsőbbségét és ősiségét is hangsúlyozva.

A szöveg befejező része nem kevésbé érdekes. A Város (azaz a Nílus keleti partján fekvő Théba) megalapítása után egy rövid utalás az Amunnal egytlényegű ősiszten, Irszu számára felajánlott/megszentelt földről tesz említést. Mivel a thébai ősisztenek kultusza a temetőhöz, azon belül is a Medinet Habu zónájához kapcsolódik, aligha lehet kétséges, hogy itt a Nílus nyugati partján fekvő isteni sír megalapításáról van szó,¹⁵ amelynek említése egyben implicit módon tanúskodik arról, hogy a kozmogónia kiterjed az aranykor utáni történetekre is. Ahogy az a Koporsószövegek óta ismeretes, az aranykort, vagy ahogy az egyiptomi szövegek említik, az isten(ek) korát (*rk ntr.w*) az idős napisten elleni lázadás s annak leverése zárta le, amely után trónra lép a fiatal nap (Su), Ré pedig az égre emelkedik. Az aranykor-mítoszok gyakran ismételt különböző variációiból megtudhatjuk, hogy a létezés három lehetséges helyszíne – az ég, a föld és a túlvilág – közül az utóbbi csak ekkor létesül, vagyis előtte a *létezők*, beleértve az embert is, halhatatlanok.¹⁶

¹⁴ Ehhez lásd: KÁKOSY 1980.

¹⁵ A medinet habui (dzsémei) isteni sír kérdéséhez lásd: SCHREIBER 2008, 32–34.

¹⁶ Az aranykor-mítoszokhoz lásd: KÁKOSY 1967, 1–16; 1981, 81–92.

A fiatal napisten intronizációja és a thébai temető alapítása tehát az aranykor után történik, s ekkor kap isteni sírt (*štj.t/ dw3.t/ t3-dsr*) a halott ősiszten, illetve annak különböző formái Nyugat-Thébában. Ehhez kapcsolódóan a kozmogónia befejező klauzulái Amun királyi *hypostasis*ának, a karnaki Amunnak a megjelenéséről és a thébai kultuszok megalapításáról tudósítanak, amelyek már mind az emberi (oziriszi) időben történnek meg.

Visszatérve a szövegnek a minket most legjobban érdeklő kezdeti soraira – amelyet itt átírásban is szükséges közölni –, a kozmogónia két témát tárgyal először: az ősdomb létrejöttét és az ősiszten megjelenését az ősdombon.

Urk. VIII, No 142, 1-2

(1) *wbn ntr nfr jw^c-n-nt:wj-pr:wj stp-n-Pth jr-M3^c.t-R^c šhm-^cnh-Jmn*
sm3w.n.fmnw n sb3 3 wr šps h^cj šh3 t m hft-hr-nb=s s.t dr-^c Nwn (2) n jmn-rn=f jr.n.f n km3=f
kfn.n.f st m nbj n jr.t=f m p^cj r-^c nh3 dj.f [sw] hr=s [m] bsj[j.t n.t j]^cr:t 3 nbj.t

(1) Felragyog a tökéletes isten: „A Megjelent Istenek (Θεοί ἐπιφανείς) ivadéka, Ptah Választottja, Ré Maatjának Megalkotója, Amun Élő Képmása” (VI. Ptolemaios Philométór).

Megújította ő ennek a nagyon nagy, nemes és magasztos kapunak az emlékművét, amely megvilágítja a horizontot Hefet-her-nebesz-ben (Medinet Habuban), a kezdeti helyen, amely Nun (az ósvíz) nyála annak a számára (2) „Akinek-a-neve-elrejtett”, amelyet megalkotott ő a létformája számára.

Megszilárdította (lit. megsütötte) azt szemének tüzeiben szárazulataként az áramlat mentén, majd megmutatkozott rajta az ureusz, a Nagylángú tüzeként.

A VI. Ptolemaios *praenomen*jét tartalmazó titulátúra után a rövid, egymondatnyi dedikációhoz egy relatív formával kapcsolódik a következő szövegrész, amely az ősdombbal foglalkozik. Fontos megjegyezni, hogy a *hft-hr-nb=s* helynév Drioton fordításától eltérően nem általában Thébara, azaz a Városra, hanem kifejezetten a thébai nyugati partra,¹⁷ azon belül is leggyakrabban Medinet Habu zónájára utal,¹⁸ ahol a Primordiális Amun temploma egyben a thébai ősisztenek sírja is volt. Ez a kezdeti hely (*s.t dr-^c*),¹⁹ vagyis az ősdomb, ahol a *koszokratór* először megmutatkozott. A *hft-hr-nb=s* helynév használata egyben világosan mutatja, hogy a thébai teológiában az ősiszten megjelenésének helye különbözik a szoláris Amun (Amenemopet) születési helyétől (Luxortól) és attól a helytől, Taharka karnaki tóparti pavilonjától is, ahol Amun a Dekádünnp alkalmával megújult.²⁰ A szöveg következő relatív tagmondata az ősdomb kialakulását magyarázza, ahol az első – későkori ortográfiával írt – szónak a helyes fordítása az egész kozmogónia értelmezése szempontjából is kulcsfontosságú. Drioton itt a trilaterális 3^c (forrás, túlfolyó) főnevet vélte felfedezni,²¹ ennek az értelmezésnek azonban ellentmond mind a szó írásképe, mind pedig a szöveg logikája, hiszen az adott szó egy direkt genitívuszos szerkezettel kapcsolódik a *nwn* (ósvíz) főnévhez, az ósvíznek pedig – lévén végtelen és kezdet nélküli – sem forrása, sem túlfolyója nincs. A két *ajin*-edényke és az itt nyilvánvalóan determinatívumként használt, köpő száját

¹⁷ COZI 1996, 37–47.

¹⁸ COZI 1994.

¹⁹ Vö. KLOTZ 2006, 103, n. 228.

²⁰ GOYON 1979, 80–86; SCHREIBER 2008, 32–34.

²¹ DRIOTON 1944, 114.

ábrázoló jelnek a kombinációja így sokkal inkább az “ (nyál) szóval feleltethető meg.²² Az egyiptomi kozmogóniákban a Piramiszszövegek óta jól ismert az a motívum, hogy a teremtő valamely testnedvével hozza létre teremtményeit. Ez a motívum a görög-római teremtéstörténetekben is számos permutációban felbukkant, ahol a teológusok több különböző főnevet (*jšw/jšš*-nyál/köpet és *tfn*-kiköhögés,²³ *ntt*-nyál és *rmj.t*-könny,²⁴ *pʿj*-köpet,²⁵ *fd.t*-verejték,²⁶ *bšw*-lehelet/ kipárolgás²⁷) használnak az emanáció metaforájaként. Az azonban meglehetősen szokatlan, hogy ugyanez a motívum az ősvízzel kapcsolatban jelenik meg, hiszen Nun a teremtés során általában inaktív, s a Koporsószövegek 78. spelljének kivételével – ahol arról hallunk, hogy a Nyolcasságot az ősvíz nemzi (*wtt*) –, Nun szerepe legfeljebb másodlagos lehet.²⁸ A mi szövegünkben megjelenő aktív szerepéhez két római kori kozmogóniai szöveg nyújthat párhuzamot, különböző szempontból. A Trajanus korából származó esznai Neith kozmogóniában az ősvíz repeszi meg azt a tojást, amelybe Neith embrióként a napistent helyezte, létrehozva ezzel a Nílus áradását és elősegítve Ré születését;²⁹ a nemrégiben publikált, Kr. u. 2. századi démotikus tebtynisi kozmogóniában pedig az ősvíz már *par excellence* teremtő istenséggént tűnik fel.³⁰ Mivel mindkét teremtéstörténetben erőteljesen kimutatható a thébai Amun-kozmogónia hatása, valószínű, hogy a Nunra vonatkozó tanokat is innen vették át az esznai és fayyumi teológusok. A tebtynisi kozmogóniában az ősiszten neve *P3-šy p3-nwn* (Psai-az-ősvíz), s ez az az isten, aki létrehozza későbbi létformáit: a Nyolcasságot, Amunt, a négy szelet és végül Psait, aki azonos a görög varázspapiruszokban *Psoi*-ként (Ψοῖ, Ψοει) említett istenséggel, s akiről a szöveg egyértelművé teszi, hogy a napistennel azonos.³¹ Az autogenezis motívuma – mint láttuk – a karnaki szövegen is végigvonul, jóllehet Amun ősformájának (*jmn rn=f*) az eredetére itt csak implicit utalás történik a szöveg következő, nehezen értelmezhető és valószínűleg szándékosan kétértelmű relatív tagmondatában, amelyben egy szójáték (*km3=f/ km-jt=f*) utal az ősiszten Kematef nevére.³²

Az első szövegrész utolsó mondata a Sethe által közölt másolat alapján nem, csak Drioton átírását alapul véve értelmezhető. A mondat első felében arról hallunk, hogy az ősiszten szemének

²² *Wb.* I, 169.

²³ Párba állítva az *jšš* (kiköpni) és a *tʿ* (kiköhögni) igék a heliopoliszi kozmogóniában a teremtő (Atum) aktusára vonatkoznak, aki így hozza létre Sut és Tefnutot: *Pyr* 600; vö. ALLEN 1988, 13–14. Az ismert kozmogóniai motívum a későbbiek során is gyakorlatilag változatlan formában bukkan fel. Vö. pLeiden I 350 IV,3 (ZANDEE 1947, 69, pl. IV), pBremner-Rhind 28,22 és 29,1 (FAULKNER 1938, 41).

²⁴ A Koporsószövegek (CT VII, 465) óta jól ismert kozmogóniai motívumot gyakorlatilag változatlan formában adja vissza az egyik legkésőbbi egyiptomi teremtéstörténet, az esznai Neith kozmogónia (Eszna 206, 6): *hpr rmt m rmj.t n.t jr:t=f ntr:w m ntt n sp.tj=fj* – *Létrejönnek az emberek szemének könnyéből, az istenek ajkainak nyálából*. SAUNERON 1962, 261; 1968, 30–31. Vö. CHASSINAT 1932, 321, 7–8.

²⁵ Az esznai Neith-kozmogónia Apóphisz születését magyarázza a köpet (*pʿj*) szóval (Eszna 206, 10–11): *js 3 dr.n.sn pʿj n r3=s jr.n.s m Nwn hpr:n.f hšw n mh 120 dd.tw n=f 3pp km3 jb=f sbj r Rʿ hr sm3.w=f pr m jr:t=f* – *Ezután visszaverték őt szájának (t.i. Neithnek) egy köpetét, amelyet az Ősvízben termelt. Abból lett egy 120 könyöknyi kígyó, amelyet Apóphisznak neveznek. Az ő szíve szülte a lázadást Ré ellen, együtt a szövetségeseivel, akik a szeméből jöttek elő*. SAUNERON 1962, 265; 1968, 32. Vö. SAUNERON 1961, 235–236.

²⁶ Kom Ombo, kultuszrelief, Szobek-himnusz: *pr tšw m r3=f Mhj.t m fnd=f/ h3j Hʿpj m fd.t=f ʿnh* – *Kilép a szél a száján, az Északi Szél az orrán/ Kiárad a Nílus az ő (t.i. Szobek) élő verejtékeként*. DE MORGAN *et al.* 1909, 291–292, 295 (Nos. 938–939); JUNKER 1931, 55.

²⁷ Tebtynisi kozmogónia col. II/3–4 frg. 13 (dém.): *p3 mwt p3 bw p3 syt p3y p3 tšw p3 ʿnh p3 bw p3 nwn* – *A halál a kígyó lehelete, az élet szele pedig az Ősvíz lehelete*. SMITH 2002, 106.

²⁸ Néhány további, Nun (*Jmn-wr*) aktív szerepére történő implicit utalást SMITH 2002, 201–202 tárgyal.

²⁹ Eszna 206, § 12: SAUNERON 1962, 262; 1968, 31.

³⁰ SMITH 1998; 2002, 193–211.

³¹ PGM III, 144–145; IV, 1640–1645. Vö. BETZ 1986, 22, 68.

³² A *km3* (alak, forma) szó ortográfiájában a Y1 jelnek az R24-re történő, máshol is előforduló felcserélését a grafikai hasonlóság (alacsony, lapos jelek) indokolja.

lángjával szilárdítja meg, azaz teszi véglegessé az ősdombot, ahol a szokatlan *hfn* (megsütni) igét használja a szöveg. A passzus kapcsán figyelemre méltó a *pʿj* főnévvel képzett, a homofónia jelenségére alapuló szójáték, amelyet Drioton elmulasztott észrevenni. A ritka *pʿj* (itt szárazulat értelemben álló) főnév³³ mellett egy másik, azonos hangzású és hasonlóképpen ritkán alkalmazott főnév ugyanis köpetet jelent,³⁴ s így a szóválasztás egyúttal az ősdomb aitológiai magyarázatával is szolgál, megerősítve az *ʿ* (nyál) szó fordításának helyességét is.³⁵ A mondat második fele rendkívül töredékes, amelyet Drioton nehezen elfogadható módon egészít ki.³⁶ A *dj.f* alatt látható kitörésbe a kvadráns fennmaradó helyének kicsinyisége miatt is valószínűtlen a *thn* szónak a behelyettesítése, nem beszélve arról, hogy ez a megoldás ugyan grammatikailag elfogadható, de egy, a szöveg logikájától teljesen elütő fordítást eredményez. Ezért sokkal valószínűbbnek tűnik, hogy az első lacunába egyszerűen egy *s*, a másodikba pedig egy *m* phonogrammát kell behelyettesítenünk, megkapva így a *dj.f sw hr=s m bsj.t n.t jʿ:r.t ʿ3 nbj.t* olvasatot. A *dj* ige és a *sw* névmás kombinációja ‘megmutatkozni’ értelemben meglehetősen gyakori; a szövegekben általában a *hʿj* (feltűnni) ige szinonimájaként használják.³⁷ Ebben az olvasatban tehát a mondat második fele a teremtő látható formájának a megjelenését írja le, s ezt az értelmezést erősíti a szöveg *pendant*-jának azonos részén elhelyezett rövid magyarázó glossza is,³⁸ amely szintén az istenség és az ősdomb kapcsolatával foglalkozik:

jw t3 m md.t wrm
rhn.n.f hr=s
dr.n.s wrd.w=f tm
tj sw hn r ʿjj.t=s
ʿnh.t pw hpr.n.f
hʿ.t wm.t k3(.t) m h3.t

Amikor a föld még az áradat mélyén volt
ő (t.i. Amun) rátámaszkodott,
és az (t.i. Théba) (azonnal) elűzte az ő minden fáradtságát,
amint a felszínére helyezkedett.
Ez lett (az élet) földje, ahol ő keletkezett,
a szilárd domb, ami kiemelkedett kezdetben.

Ezt a megoldást elfogadva, a szövegrész utolsó mondata egyrészt a teremtő szemének tüzeről tudósít, másrészt arról, hogy a teremtő első látható létformája maga a tűz vagy a láng. Az

³³ Klasszikus *pʿ.t*, újegyiptomi *pʿ.t*: EDE 2, 389. Vö. DRIOTON 1944, 115.

³⁴ SAUNERON 1961, 235–236.

³⁵ Hasonlóan érdekes a szóválasztás a *nhʿ* (vízfolyam, áramlat) főnév esetében, amely világosan jelzi, hogy a teremtő víz az ősdomb megjelenésével többé már nem mozdulatlan.

³⁶ DRIOTON 1944, 114.

³⁷ Néhány kortárs példa: *d3.f M3nw dj.f sw B3h – Átkel a Manu-hegyen, megmutatkozik a Bah-hegyen* (Edfu, naosz, *bandeau*-szöveg: ROCHEMONTEIX – CHASSINAT 1984², 22); *d3.f M3nw dj.f sw m Bʿh* (sic) – *Átkel a Manu-hegyen, megmutatkozik a Bah-hegyen* (Kaszr el-Aguz, dedikációs felirat: MALLETT 1909, 99–100; *nʿr.tj=fj wpš d.t=f h.t=f/ dj sw m b3h m-stj-n njwt=f – Akinek két isteni szeme ragyog naphosszat/ aki megmutatkozik keleten, városával szemben* (Kom Ombo, kultuszrelief, Haroérisz-himnusz: JUNKER 1931, 53); *mj ntj p.t dj sw Rʿ m hnw=s – Mivel te vagy az ég, akinek a belsejében Ré megmutatkozik* (Deir es-Selvit, Ízisz-himnusz: ZIVIE 1986, No 154, 3).

³⁸ *Urk.* VIII, No 143, 2–3.

első motívumban nem nehéz felfedezni az utalást a későkori Amun-teológia talán legkifinomultabb vallásfilozófiai tanára, amely az Elrejtett (Amun) elrejtettségét igyekezett megmagyarázni. E szerint a szoláris istenség, a Nap sem más, mint az ősiszten látható formája, amelynek pupillája (*dfd*) mögött rejtőzik Amun valódi alakja, aki pont a szem fénye és tüze – azaz az ősiszten „teste” – miatt marad *mindig is* megközelíthetetlen.³⁹ Ehhez a lényegében absztrakt és megismerhetetlen istenhez szóló invokációkat tartalmaznak a Halottak Könyve ún. „későkori kiegészítő fejezetei”,⁴⁰ amelyek közül a HK 163-as vignettájában az isten szemei és pupillái, a 165-ös fejezet vignettájában pedig a panikonikus istenség látható. Az, hogy az isten és – ahogy azt a szövegünk folytatása is egyértelművé teszi – az istenség teremtő beszéde is tűz, egy lényegesen kevésbé ismert kozmogóniai motívum. A rendelkezésre álló párhuzamok – VII. Ramszesz sírjának egyik szövege, ahol arról hallunk, hogy „az (isten) szava fény”⁴¹ és a Hibiszi templom egyik Amun-himnusa⁴² – alapján azonban valószínűsíthető, hogy ennek a motívumnak a kidolgozása is a thébai Amun-papsághoz köthető. A motívum thébai eredetét és egyben a szövegünknek a késő-dinasztikus korra való datálását támasztják alá a 4–3. századi Thébából származó Brooklyn Varázspapirusz vignettái is.⁴³ A Bésszel azonosított Amun-réhez szóló, és egyértelműen a thébai Amun-kozmogónia elemeit felhasználó varázsmondás mindkét illusztrációján a megszólított *nagy isten* ábrázolása látható: egy kompozit, panikonikus istenalak, akit a tűz (*nsr.t*) jelek vesznek körül.

Összegezve a fentieket, a karnaki Amun templom II. Pylonján olvasható Ptolemaios-kori dedikációs felirat kozmogóniai traktátusa nemcsak a későkori Amun-kozmogónia legkidolgozottabb változatát nyújtja, hanem annak bevezető, az elrejtett, megismerhetetlen isten személyével foglalkozó sorai két kevésbé ismert motívum thébai eredetére is rávilágítanak: az Amunnal azonosított Nun (az ősvíz) aktív szerepére, és az ősiszten első *látható* létformájának tűzként való megjelenésére. A szöveg emellett nemcsak az elrejtett (*jmn rn=f*) első két létformájának nevére (Nun, Kematef) tesz utalást, hanem meghatározza ezen *hypostasisok* (*hpr.w*) mibenlétét, mint víz és tűz. A szövegnek különleges jelentősége van abból a szempontból is, hogy az itt olvasható elgondolások a Kr. u. 1–2. századi utolsó natív egyiptomi kozmogóniákban (Eszna, Fayyum) fejtik ki részletesebben, s annak elemei jól kimutathatóan továbbélnek a 3–4. századi egyiptomi *pogány* vallásosságot jól tükröző görög nyelvű mágikus papiruszokban (*PGM*) is.⁴⁴

³⁹ Lásd ehhez: KLOTZ 2006, 175–185.

⁴⁰ A Halottak Könyve 162–166. fejezeteinek felépítéséhez, történetéhez lásd: YOYOTTE 1977, WÜTHRICH 2006.

⁴¹ PLANKOFF 1955, 153; DARNELL 2003, 213–214.

⁴² KLOTZ 2006, 140.

⁴³ SAUNERON 1970, figs. 2–3.

⁴⁴ Vö. *PGM* IV, 1596–1715; XIII, 761f.

BIBLIOGRÁFIA

- ALLEN 1988 Allen, J. P., *Genesis in Egypt: The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*, (Yale Egyptological Studies, 2), New Haven, CT, 1988.
- ARNOLD 1999 Arnold, D., *Temples of the Last Pharaohs*, New York–Oxford, 1999.
- BETZ 1986 Betz, H. D. (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation including the Demotic Spells*, Chicago–London, 1986.
- CHASSINAT 1932 Chassinat, É., *Le Temple d'Edfou VII*, Le Caire, 1932.
- COZI 1994 Cozi, M., „Khefethernebes et la Stele de Hatshepsut”, *Göttinger Miszellen* 143 (1994), 31–35.
- COZI 1996 Cozi, M., „La nécropole de Khefethernebes”, *Göttinger Miszellen* 151 (1996), 37–47.
- DARNELL 2003 Darnell, J. C., *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar- Osirian Unity: Cryptographic Compositions in the Tombs of Tutankhamun, Ramesses VI and Ramesses IX*, (Orbis Biblicus et Orientalis, 198), Göttingen, 2003.
- DE MORGAN *et al.* 1909 de Morgan, J. – Bouriant, U. – Legrain, G. – Jéquier, G. – Barsanti, A., *Catalogue des monuments et inscriptions de l'Égypte antique III, Kom Ombos, deuxième partie*, Vienne, 1909.
- DE WIT 1951 de Wit, C., *Le rôle et le sens du lion dans l'Égypte ancienne*, Leiden, 1961.
- DRIOTON 1944 Drioton, É., „Les dédicaces de Ptolémée Évergète II sur le deuxième pylône de Karnak”, *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 44 (1944), 111–162.
- EDE 2 Takács, G., *Etymological Dictionary of Egyptian. Volume Two: b-, p-, f-*, (Handbuch der Orientalistik 48.2), Leiden–Boston– Köln, 2001.
- FAIRMAN 1934 Fairman, H. W., „The Hieroglyphic Inscriptions”, in: Mond, Sir R. – Myers, O. H., *The Bucheum II*, London, 1934, 1–52.
- FAULKNER 1938 Faulkner, R. O., „The Bremner-Rhind Papyrus – IV”, *Journal of Egyptian Archaeology* 24 (1938), 41–53.
- GOYON 1936 Goyon, G., „Les travaux de Chou et les tribulations de Geb d'après le naos 2248 d'Ismailia”, *Kêmi* 6 (1936), 1–42.
- GOYON 1979 Goyon, J.-Cl., „An Interpretation of the Edifice”, in: Parker, R. A. – Leclant, J. – Goyon, J.-Cl., *The Edifice of Taharqa by the Sacred Lake of Karnak*, (Brown Egyptological Studies, VIII), Brown University, 1979, 80–86.
- GOYON 1985 Goyon, J.-Cl., *Les dieux-gardiens et la genèse des temples (d'après les textes égyptiens de l'époque gréco-romaine). Les soixante d'Edfou et les soixante-dix-sept dieux de Pharbaethos, I–II*, (Bibliothèque d'Étude, 93/1–2), Le Caire, 1985.
- HÖLBL 2001 Hölbl, G., *A History of the Ptolemaic Empire*, London, 2001.
- JUNKER 1931 Junker, H., „Ein Doppelhymnus aus Kom Ombo”, *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 67 (1931), 51–55.
- KÁKOSY 1967 Kákósy, L., „Az egyiptomi aranykor-mítoszok történeti fejlődése és társadalmi vonatkozásai”, *Antik Tanulmányok* 14 (1967), 1–16.
- KÁKOSY 1980 Kákósy, L., „A Memphite Triad”, *Journal of Egyptian Archaeology* 66 (1980), 48–53.
- KÁKOSY 1981 Kákósy, L., „Ideas about the Fallen State of the World in Egyptian Religion: Decline of the Golden Age”, *Studia Aegyptiaca* 7 (1981), 81–92.
- KLOTZ 2006 Klotz, D., *Adoration of the Ram. Five Hymns to Amun-Re from Hibis Temple*, (Yale Egyptological Studies, 6), New Haven, CT, 2006.

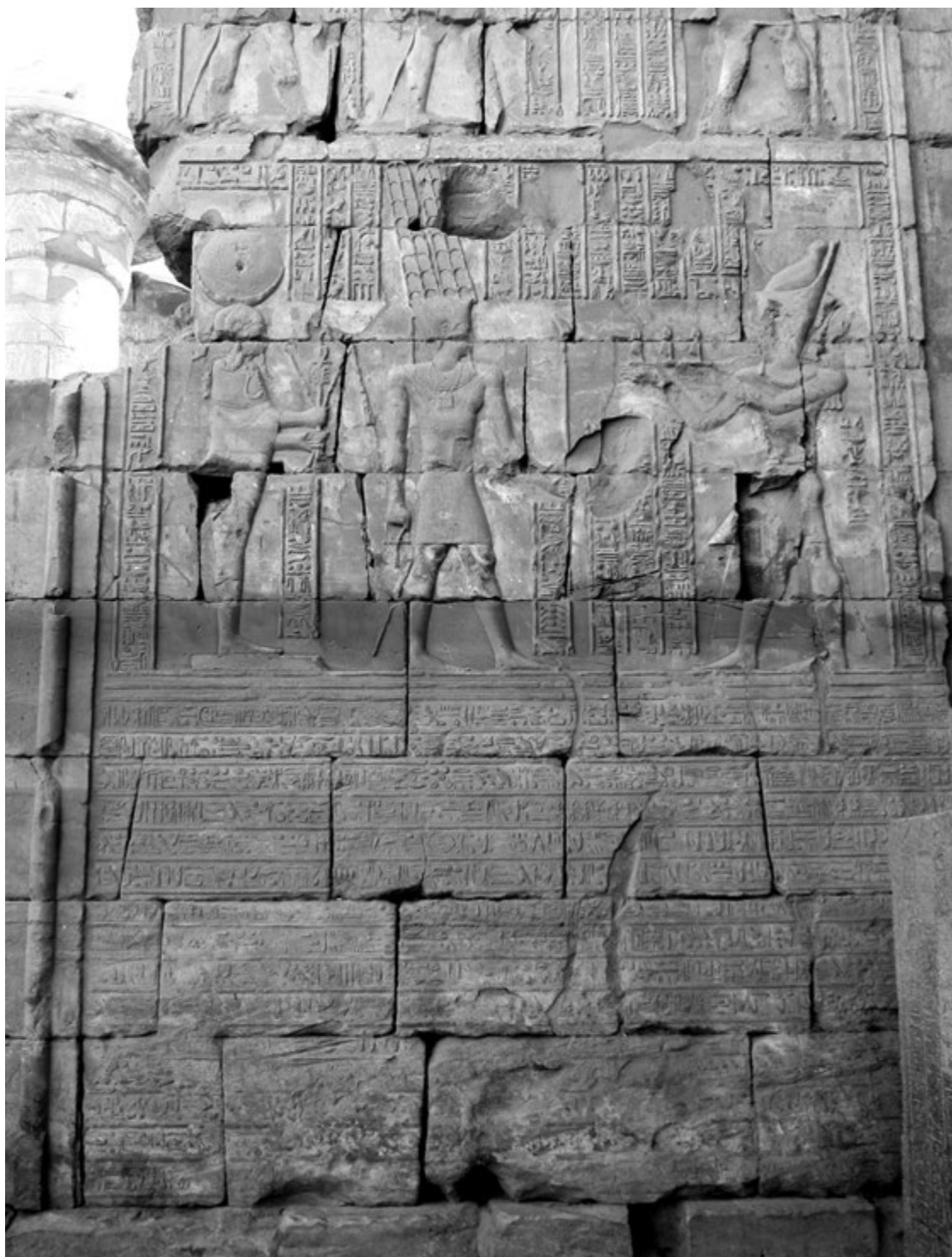
- LUFT 1978 Luft, U., *Beiträge zur Historisierung der Götterwelt und der Mythenschreibung*, (Studia Aegyptiaca, 4), Budapest, 1978.
- MALLET 1909 Mallet, M. D., *Le Kasr el-Agoûz*, (Mémoires Publiés par les Membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire 11), Le Caire, 1909.
- PESTMAN 1995 Pestman, P. W., „Haronnophris and Chaonnophris. Two Indigenous Pharaohs in Ptolemaic Egypt (205–186 B.C.)”, in: Vleeming, S. P. (ed.), *Hundred-Gated Thebes. Acts of the Colloquium on Thebes and the Theban Area in the Graeco-Roman Period*, (P. L. Bat. 27), Leiden–New York–Köln, 1995, 101–137.
- PGM Preisendanz, K., Hrsg., *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri I–II*. Leipzig–Berlin, 1928, 1931.
- PIANKOFF 1955 Piankoff, A., „Vallée des Rois à Thèbes-ouest: La Tombe No. 1 (Ramsès VII)”, *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 55 (1955), 145–156.
- ROCHEMONTEIX – CHASSINAT 1984² Rochemonteix, Le Marquis de – Chassinat, É., *Le Temple d'Edfou I,1*. Deuxième édition revue et corrigé par Sylvie Cauville et Didier Devauchelle, Le Caire, 1984.
- SAUNERON 1961 Sauneron, S., „Remarques de philologie et d'étymologie (en marge des textes d'Esna)”, in: *Mélanges Mariette*, (Bibliothèque d'Études 32), [Paris], 1961, 229–249.
- SAUNERON 1962 Sauneron, S., *Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme*, (Esna, V), Le Caire, 1962.
- SAUNERON 1968 Sauneron, S., *Le Temple d'Esna*, (Esna, III), Le Caire, 1968.
- SAUNERON 1970 Sauneron, S., *Le papyrus magique illustré de Brooklyn [Brooklyn Museum 47.218.156]*, New York, 1970.
- SAUNERON–YOYOTTE 1959 Sauneron, S. – Yoyotte, J., „La naissance du monde selon l'Égypte ancienne”, in: *La naissance du monde*, (Sources Orientales, I), Paris, 1959, 17–91.
- SCHREIBER 2008 Schreiber, G., „Az isteni sír”, *Ókor* VII/1–2 (2008), 29–39.
- SETHE 1929 Sethe, K., *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis*, (Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse, 1929/4), Berlin, 1929.
- SMITH 1998 Smith, M., „A New Egyptian Cosmology”, in: Eyre, C. J. (ed.), *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists*, Cambridge, 3–9 September 1995, (Orientalia Lovaniensia Analecta, 82), Leuven, 1998, 1075–1079.
- SMITH 2002 Smith, M., *On the Primaeval Ocean*, (CNI Publications 26), Copenhagen, 2002.
- TRAUNECKER 1986 Traunecker, Cl., „Amon de Louqsor”, *Dossiers histoire et archéologie* 101 (1986), 61–64.
- TRAUNECKER 2001 Traunecker, Cl., *The Gods of Egypt*, Ithaca–London, 2001.
- Urk. VIII Sethe, K. – Firkow, O., *Urkunden des Ägyptischen Altertums. Thebanische Tempelschriften aus griechisch-römischer Zeit I*, Berlin, 1957.
- VON BECKERATH 1984 von Beckerath, J., *Handbuch der ägyptischen Königsnamen*, (Münchner Ägyptologische Studien, 20), München–Berlin, 1984.
- VON BOMHARD 2008 von Bomhard, A.-S., *The Naos of the Decades. From the Observation of the Sky to Mythology and Astrology*, (Oxford Centre for Maritime Archaeology, Monograph 3), Oxford, 2008.
- WÜTHRICH 2006 Wüthrich, A., „Untersuchungen zu den Zusatzkapiteln 162 bis 167 des Totenbuchs: erste Bemerkungen”, in Backes, B. – Munro, I. – Stöhr, S. (eds.), *Totenbuch-Forschungen. Gesammelte Beiträge des 2. Internationalen Totenbuch-Symposiums Bonn, 25. bis 29. September 2005*, (Studien zum Altägyptischen Totenbuch, 11), Wiesbaden, 2006, 365–370.

- YOYOTTE 1977 Yoyotte, J., „Contribution à l’histoire du Chapitre 162 du Livre de Morts”, *Revue d’Égyptologie* 29 (1977), 194–202.
- ZANDEE 1947 Zandee, J., *De Hymnen aan Amon van Papyrus Leiden I 350*, (OMRO, 28), Leiden, 1947.
- ZIVIE 1986 Zivie, C. M., *Le Temple de Deir Chelouit III*, Le Caire, 1986.

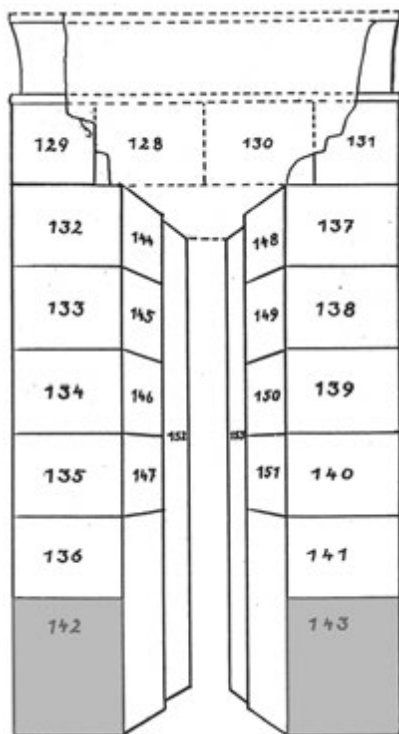
KÉPMELLÉKLET



1a. kép. A kozmogóniai szöveg (Urk. VIII, Nos 142–143) a karnaki Amun-templom II. Pylonjának Ptolemaios-kori előkapuzatán (Vértes Krisztián felvétele)



1b. kép. A kozmogóniai szöveg folytatása (Vértes Krisztián felvétele)

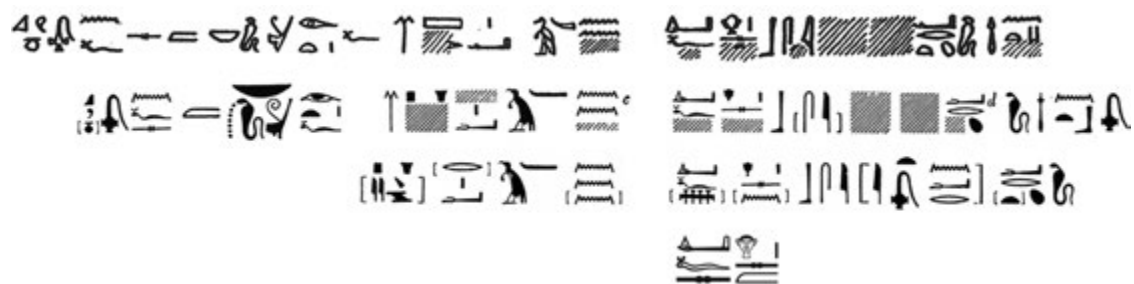


2. kép.

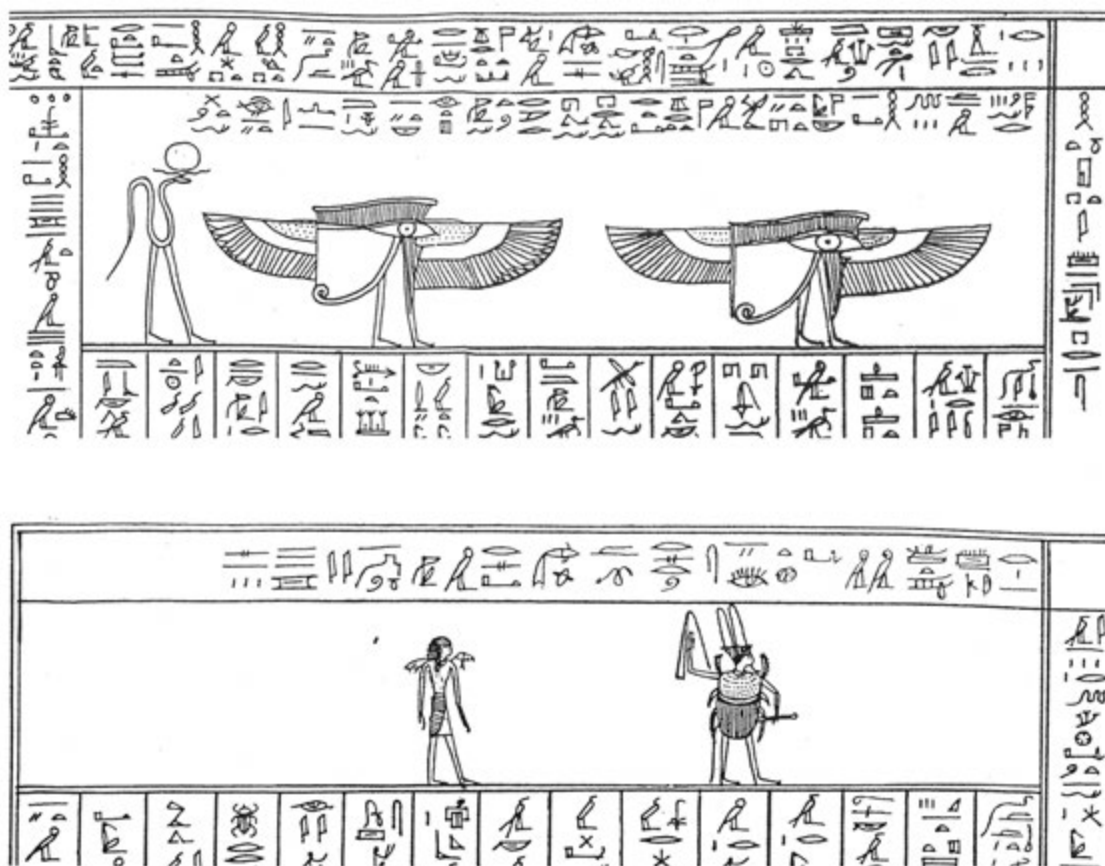
A karnaki II. Pylon Ptolemaios-kori szövegeinek elhelyezése (Urk. VIII, 102 alapján)



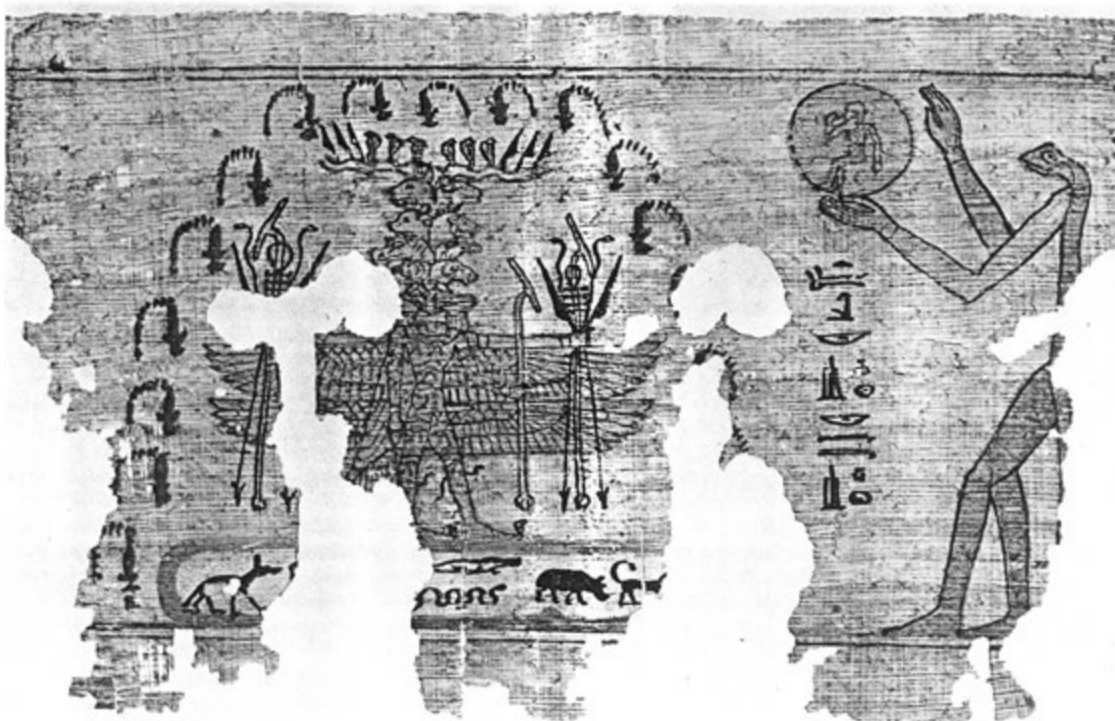
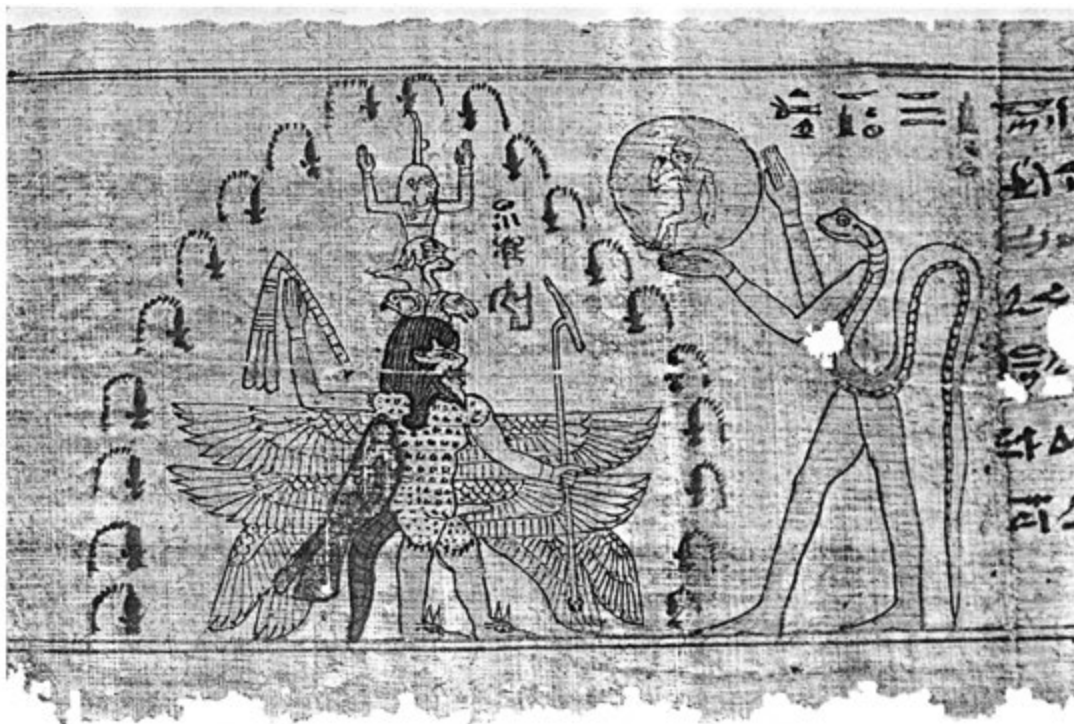
3. kép. Urk. VIII, No 142, kozmogóniai szövegrész



4. kép. Az Urk. VIII, No 142 második sorának részlete Sethe és Firchow (első sor) és Drioton (második sor) másolatában; Drioton kiegészítéseivel (harmadik sor) és annak javasolt korrekcióival (negyedik sor)



5. kép. A Halottak Könyve 163. és 165. fejezetének vignettái a torinói Juf-anh papiruszról



6. kép. A Brooklyni Varázspapirusz illusztrációi (Sauneron 1970, figs. 2–3 alapján)

ASSZIRIOLÓGIA

Hosszú az út a győzelemig

Az asszír hadsereg alakulatainak útja a helyőrségektől a csatáéig

Dezső Tamás

Attól a pillanattól kezdve, hogy – az asszír leveleknek a hadjárat megindítására vonatkozó formuláját idézve – „a király, az én uram istenei akcióba léptek,” nagyon hosszú volt az út a győzelemig. Ebben a tanulmányban azt a virtuális szervezeti átalakulási utat járjuk be, amely a tartományi helyőrségekben és a városokban állomásozó különféle összetételű, felszereltségű és harcértékű csapatokból, egymást követő szemléken és átszervezéseken keresztül a csataterén bonyolult csatarendben álló szervezett sereget kovácsolt.

A következő táblázat mutatja azokat az átalakulási fázisokat, amelyeken az asszír hadsereg az otthoni bázisokról, helyőrségekről indulva a csatáéig terjedő hosszú úton – alakulatípusonként eltérő módon – végigment.

Szervezettség szintje		Királyi alakulatok (<i>kisír šarrūti</i>)			Tartományi alakulatok
		Testőrség	Városi alakulatok	Tartományi alakulatok	
1	Bázis / helyőrség	szervezett alakulat	szervezett alakulat	szervezetlen alakulat?	szervezetlen alakulat?
2	Helyi szemle	szervezett alakulat	szervezett alakulat	átszervezés: kisebb alakulatokba szervezés	átszervezés: kisebb alakulatokba szervezés
3	Regionális szemle	átszervezés: nagyobb alakulatokba szervezés	átszervezés: nagyobb alakulatokba szervezés	átszervezés: nagyobb alakulatokba szervezés	átszervezés: nagyobb alakulatokba szervezés
4	Királyi szemle	átszervezés: nagyobb alakulatokba szervezés	átszervezés: nagyobb alakulatokba szervezés	átszervezés: nagyobb alakulatokba szervezés	átszervezés: nagyobb alakulatokba szervezés
5	Vonulási rend	átszervezés: nagyobb hadtestekbe, menetalakulatokba szervezés	átszervezés: nagyobb hadtestekbe, menetalakulatokba szervezés	átszervezés: nagyobb hadtestekbe, menetalakulatokba szervezés	átszervezés: nagyobb hadtestekbe, menetalakulatokba szervezés
6	Csatarend	átszervezés: csatarendbe állítás	átszervezés: csatarendbe állítás	átszervezés: csatarendbe állítás	átszervezés: csatarendbe állítás

1. ábra. Út a helyőrségtől a csatáéig.

I. FÁZIS: HAZAI BÁZISOK ÉS HELYŐRSÉGEK

A hadjáratok szezónon kívül az Asszír Birodalom nagyvárosaiban és tartományaiban, erődökben, városi helyőrségekben, falvakban szétszórta állomásozó kisebb-nagyobb, a harckészültség különböző szintjein álló alakulatok ebben a pihenő állapotukban nem álltak a szervezettség olyan fokán, hogy azonnal nagy hadjáratra indulhassanak. Csak olyan szinten lehetett harckészültséget fenntartani, ami közvetlen, helyi határvédelmi vagy rendfenntartó feladatok ellátására elegendő volt. Ráadásul az asszír hadsereg harckészültsége és hadjáratok szezónon kívüli szervezettsége alakulattípusonként eltért. Először ezeket az alakulattípusokat vizsgáljuk. Általában elmondható, hogy az újasszír hadsereg alakulatai két nagy csoportra voltak oszthatók: királyi alakulatok és tartományi alakulatok. Előadásom első részében elsősorban a tartományokban állomásozó királyi és helytartói alakulatokkal fogok foglalkozni.

(1) Királyi alakulatok

Az asszír hadsereg királyi részének is voltak a tartományokban szétszórva állomásozó alakulatai.¹ Ezeket az akkád *šāb šarri* (a király emberei) névvel illették. Általában sorozott katonák voltak, akiket sorozhattak a behódoló helyi lakosság,² vazallusok³ vagy akár hadifoglyok (deportáltak)⁴ soraiból is. Ezeket a tartományokban állomásozó királyi csapatokat hívta be az uralkodó a központi királyi sereg kiegészítéseként a hadjáratokhoz,⁵ de a tartományokban más munkákra is lehetett használni őket.⁶ Aššur-šarru-ibni azt panaszolja II. Šarrukīnnak, hogy Arbela helytar-

¹ PARPOLA 1987, 194 (ABL 1073): Egy ismeretlen asszír hivatalnok írja ebben a levélben, hogy lovassági alakulatot szervez (talán Harrānban). LANFRANCHI – PARPOLA 1990, 129 (CT 53, 872): Ez a levél az Ukkuban (urartui határ menti ütközőállam) állomásozó királyi csapatokat (*e-mu-qi ša LUGAL*) említi töredékes kontextusban.

² LANFRANCHI – PARPOLA 1990, 78 (ABL 246): Aššur-bēlu-da² in, egy helytartó leveléből ismert erre példa: Ušhu és Qudu behódolt lakossága is biztosított az asszír királynak, II. Šarrukīnnak közmunkára és királyi embereknek katonai szolgálata férfiakat.

³ PARPOLA 1987, 153 (ABL 175): Nabū-rība-ahhē panaszkodott például Sîn-ahhē-erība trónörökösnek, hogy a szidóniak nem mentek a trónörökösrel Kalhūba, nem is szolgálnak a ninivei helyőrségben, hanem a Belvárosban kóborolnak. PARPOLA 1987, 154 (CT 53, 829): Hasonló esetet ismerünk egy töredékes levélből, amely azzal vádolja a Kalhūba érkezett sajnós azonosítatlan eredetű csapatokat, hogy úgy kóborolnak a városban hátsólovaikon, mint közönséges bűnözők vagy iszákosok. PARPOLA 1987, 155 (ABL 218): Nergal-ballit pedig arról panaszkodik II. Šarrukīnnak, hogy a filiszteusok, akikből a király egy cohorsot formált, megtagadták, hogy vele maradjanak, ehelyett az Arbela közelében fekvő Luqaše falvában telepedtek le. PARPOLA 1987, 91 (ABL 91): Tāb-sil-Ēšarra II. Šarrukīn parancsára mozgósította a Ruqaḫu és Hallatu törzsekből verbuvált királyi tartalékokat. LANFRANCHI – PARPOLA 1990, 68 (CT 53, 40): II. Šarrukīn arra utasította Na'di-ilu főpohárnokot (*rab šaqē*), hogy vizsgálja meg, hogy a Que országból érkezett harcikocsizóknak van-e élelmiszer ellátmányuk. SAGGS 2001, 51–52 (ND 2689): Nabū-balassu-iqbi írja a Kr. e. 731-es Mukin-zēr lázadás során III. Tukulti-apil-Ēšarrának, hogy a Dūr-ša-Baliḫāia törzs harcosai akkor fognak csatlakozni a sereghez, ha a király megérkezett. Lásd még SAGGS 2001, 51–52 (ND 2493).

⁴ PARPOLA 1987, 195 (ABL 701): Nabū-pāšir megsemmelt azokat az embereket, akiket a főparancsnok (*turtānu*) hozott és épkezláb embereket válogatott közülük. FUCHS – PARPOLA 2001, 18 (CT 53, 217): Egy másik, sajnós ismeretlen asszír hivatalnok II. Šarrukīnnak írt levele említi, hogy az Arraphában táborozó foglyok között is van a királynak 1000 embere. Azt is említi a levél, hogy a főeunuch (ekkor a királyi sereg főparancsnoka), miután megsemmelt, elviszi őket Arzuḫinába.

⁵ FUCHS – PARPOLA 2001, 60 (ABL 242): Aššur-bēlu-ušur kapott parancsot, hogy az újoncokat, kocsiharcosokat, a király összes emberét hozza. LANFRANCHI – PARPOLA 1990, 14 (ABL 1193): Našur-Bēl, Amidi helytartója kapott parancsot II. Šarrukīntól, hogy vigyen neki 100 főt a király emberei közül.

⁶ LANFRANCHI – PARPOLA 1990, 52 (ABL 252): Aššur-dūr-pānā, Šabirēšu helytartója II. Šarrukīnnak írott leveléből tudjuk, hogy a király embereit munkaszolgálatra és katonai szolgálata is lehetett alkalmazni. Hasonlóképpen egy másik helytartó, Aššur-bēlu-da² in levele (LANFRANCHI – PARPOLA 1990, 78 (ABL 246)) is világossá teszi, hogy a behódolt népek soraiból külön válogatnak köz

tójának van 120 királyi embere, akiket nem vitt magával a királyi hadjáratra és neki sem akarja átadni őket, pedig ennek a 120 embernek most se munkája, se fejadagja nincs.⁷ A helytartóknak ugyanis alapvető feladata volt a tartományukban állomásozó királyi alakulatok ellátása.⁸ Ha nem volt központi élelmiszer-tartalék, akkor a tartományi alakulatokat nem tartották állandóan fegyverben, hanem a hadjárat szezónon kívül hazaengedték őket. Aššur-bēlu-da'in, Halziatbar helytartója például olyan parancsot kapott II. Šarrukīntól, hogy engedje haza az embereit, mert azok különben éhen fognak halni.⁹ Hogy miként működött a tartományi hadtáp, azt jól mutatja Bēldūri egyik II. Šarrukīnhoz írott levele, amelyben részletezi a rendelkezésére álló élelmiszer- és takarmánykészleteket.¹⁰ Ha figyelembe vesszük azokat a hozzávetőleges adatokat, hogy egy katona napi gabona fejadagja akár 2 kg is lehetett, el tudjuk képzelni, hogy milyen terhet róhatott a birodalmi hadtáp-apparátusra több tízezer ember állandó fegyverben tartása. Egy ezerfős alakulat eltartása például lovak nélkül napi 2 tonna gabonát emésztett fel. Ezek után nem csodálkozhatunk azon, hogy egy tartományi helytartó csak annyi embert tartott hadjárat szezónon kívül fegyverben, amennyire éppen szüksége volt. Ez a motívum végigkíséri a helytartóknak a királlyal folytatott levelezését.

A tartományokban állomásoztak olyan különleges alakulatok is, akik a király közvetlen fennhatósága alatt álltak. Ezek a könnyűgyalogság auxiliáris alakulatait adták. Őket – mivel önálló etnikai csoportokból verbuválódtak – szerencsére névről is ismerjük. Egyik csoportjuk, az auxiliáris íjászok az arámi Itu'a törzsnévről kapták a nevüket, míg másik csoportjuk, az auxiliáris lándzsások a Gurru népnévről ismertek. Számos olyan Szargonida levél áll rendelkezésünkre, amelyek megvilágítják ezen alakulatok tartományi szerepét. Attól függetlenül, hogy a hadjáratokon harcértékük a palotadomborművek tanúsága szerint igen magas volt,¹¹ hadjárat szezónon kívül a tartományokban általában őrfeladatot láttak el,¹² szolgálhattak határerődökben és bevethették őket rendfenntartó céllal is. Nabû-šumu-iddina II. Šarrukīnnak írt levele említi, hogy 50 Itu'át és 30 Gurru rendelt egy új erődbe helyőrségként.¹³ Il-iāda hasonlóképpen 100 Itu'át és Gurru rendelt egy új erőd helyőrségéül, illetve 20 Itu'át és 10 Gurru egy másik új kiserőd helyőrségéül.¹⁴ Aššur-rēšūwa arra kérte a főkincstárnokot, hogy vezényeljen Dūr-Šamašból és Barzaništából hozzá Itu'ákat, hogy az alatta szolgáló csapatokat leválthassa velük.¹⁵ Mivel ezek

munkára és királyi embereknek katonai szolgálatra férfiakat. PARPOLA 1987, 99 (ABL 99): Tāb-šil-Ēšarra jelenti a királynak, hogy a vásárolt szolgák fiainak száma 370. Közülük 90 a király embere, 90 tartalék, 190 pedig végzi a király munkáját.

⁷ PARPOLA 1987, 149 (CT 53, 108).

⁸ PARPOLA 1987, 181 (ABL 1070): Bēl-liqbi panaszkodik II. Šarrukīnnak, hogy a király parancsa szerint etetné a harcikocsizó alakulatot, de egy másik parancsnok feltörte a király magtárait és vételezett belőle a lovainak, mondván: annyi ló jön hozzá, hogy egyszerűen nem tudja őket ellátni saját forrásaiból.

⁹ LANFRANCHI – PARPOLA 1990, 126 (ABL 243).

¹⁰ SAGGS 2001, 173–175, NL 88 (ND 2495): Adad-issīa és Bēl-lēšir lássa el ellátmánnyal Abi-lēširt és Šamaš-aḫu-iddinát. A fejadag táblázat a következő tételeket tartalmazza összesítve: 105 *emāru* takarmány, 123 *emāru* kenyér, összesen 228(!) *emāru* Šamaš-aḫu-iddinától vagy -nak; 75 *emāru* takarmány, 15 *emāru* kenyér, összesen 90 *emāru* Abi-lēširtől vagy -nak; 600 (*emāru*) 2000 kummuḫi *zakkut*ól vagy -nak összesen: 916 *emāru* havonta. (1 *emāru* = 100 liter).

¹¹ A domborműveken ábrázolt összes katona közül III. Tukulti-apli-Ēšarra domborművein az auxiliáris gyalogosok aránya 22,9 %, II. Šarrukīn domborművein 38,3 %, Sīn-aḫḫē-erība domborművein 46,4 %, míg Aššur-bān-apli domborművein 49,8 %.

¹² FUCHS – PARPOLA 2001, 60 (ABL 242): Aššur-bēlu-ušur kérdezi a királytól, hogy a behívó parancsban nem esett szó az Itu'ákról. A többi alakulattal együtt őket is vigye magával a királyhoz Babilónba (Kr. e. 710/709), vagy maradjanak a tartományban és lássák el az őrfeladatokat. PARPOLA 1987, 93 (ABL 482): Tāb-šil-Ēšarra tudatta II. Šarrukīnnal, hogy az Itu'ákat átvezényelte a folyó túlsó partjára, hogy ott álljanak őrt.

¹³ FUCHS – PARPOLA 2001, 136 (ABL 685), Kr. e. 710.

¹⁴ FUCHS – PARPOLA 2001, 166 (ABL 883), Kr. e. 710. Egy másik II. Šarrukīnnak írt levélből (FUCHS – PARPOLA 2001, 74 (CT 53, 27)) meg tudjuk, hogy egy helytartó(?) egy Itu'át nevezett ki egy erődbe sajnos ismeretlen beosztásba (GIŠ.TAB.BA).

¹⁵ LANFRANCHI – PARPOLA 1990, 97 (ABL 147).

az auxiliáris alakulatok a király irányítása alá tartoztak, vagy legalábbis engedélyt kellett kérni a mozgósításukra, előfordult, hogy nem engedelmeskedtek a helytartónak.¹⁶

(2) Helytartói alakulatok

A tartományi helytartóknak természetesen voltak saját alakulataik is, köztük gyalogság,¹⁷ lovaság¹⁸ és harcikocsizók, nem csak királyi embereik. Ismerünk olyan esetet, amikor a király azzal vádolta meg Mannu-kī-Adad helytartót, hogy a gondjaira bízott 1119 királyi emberből saját csapataiba soroz be újoncokat, harcikocsizókat és lovasokat.¹⁹ A király azt is megkérdezte tőle, hogy vajon ha parancsot kap majd, hogy vonultassa fel a király embereit, kihez fordul segítségért.

Ezeknek a tartományi alakulatoknak az egyik legfontosabb feladatuk a határőrizet, az erődök helyőrséggel való ellátása volt.²⁰ Ismerünk olyan eseteket, mint például Nabû-bêlu-ka''in egyik II. Šarrukīnnak írt levelében, hogy őrséget állnak Lubdánál a hegytetőn, és ha megjönnek a karavánok, akkor elengedi a király embereit.²¹ Nabû-bêlu-ka''in egy másik levelében azt írja, hogy Meturna és Dūr-Bêl-ilā'ī között őrködik csapataival a hegycsúcson, és így nem tudja a király embereit elengedni, hogy azok begyűjtsék élelmiszer-ellátmányukat.²² Egy másik helytartó, Aššur-bêlu-da''in is megkérdezte II. Šarrukīntól, hogy szélnek eresztheti-e csapatait, vagy folytassák a járőrözést.²³

Előadásom témája szempontjából kulcsfontosságú azon adatok összegyűjtése, melyek azt mutatják, hogy a tartományokban állomásozó királyi és helytartói alakulatok a hadjáratok szezonon kívül – természetesen élelmezési okokra visszavezethetően – mennyire szétszórta állomásoztak és éppen mekkora volt a hadra fogható létszámuk. Ebből a szempontból nagyon tanulságos egy sajnos ismeretlen helytartó levele II. Šarrukīnnak,²⁴ amelyben tudatja a királlyal, hogy csapatai nagyon szét vannak szóródva, és hiába küldte szét a prefektusokat, alig-alig gyülekeznek. Eddig mindössze 260 lovat és 13 fiút, valamint 268 további lovat és 28 férfit, tehát 527 lovat és 28 férfit sikerült összegyűjtenie. A helytartó mindenhova írt, hogy gyűljenek össze a király emberei, de alig jönnek. A lovak legyengültek, így elküldte őket a hegyi legelőkre.

¹⁶ SAGGS 2001, 130–132, NL 43 (ND 2635): Nabû-aḥu-[...] panaszkodik a királynak, hogy az a 40 Gurru, aki tavaly elment Ḫardiba, nem engedelmeskedik neki.

¹⁷ SAGGS 2001, 120–124 (ND 2487): Nabû-ušalla egy az asszír királynak írt levelében említi 100 katonáját és 500 pajzsos katonát (LÚ.ERIM.MEŠ ša GIŠ.a-ri-te).

¹⁸ PARPOLA 1987, 107 (ABL 97): Tāb-šil-Ēšarra maga számol be II. Šarrukīnnak, hogy lovainak fele Barḫalza, másik fele Issete tartományban legel, lovassága pedig egy ismeretlen nevű tartomány adóbegyűjtő központjában állomásozik. SAGGS 2001, 251–252 (ND 2401): Ez, a helytartó által a királynak küldött levél is említi 1000 lovast, de ez a szám talán túl nagy ahhoz, hogy egy helytartó lovassági alakulatát lássuk benne.

¹⁹ PARPOLA 1987, 11 (ABL 304).

²⁰ LANFRANCHI – PARPOLA 1990, 5 (CT 53, 478): Egy ismeretlen levélíró arról tudósította a királyt, hogy 90 embert vitt Eziatba, ahol egy torony áll és leváltotta az ott állomásozó 30 katonát.

²¹ FUCHS – PARPOLA 2001, 27 (ABL 810). Kr. e. 710.

²² FUCHS – PARPOLA 2001, 30 (ABL 455). Kr. e. 710.

²³ LANFRANCHI – PARPOLA 1990, 78 (ABL 246).

²⁴ PARPOLA 1987, 241 (ABL 563).

II. FÁZIS: HELYI SZEMLE

A hadjárat szezoni közeledtével a helytartók és egyéb méltóságok parancsot kaptak a királytól, hogy gyűjtsék össze, szereljék fel csapataikat és tartsanak szemlét felettük, majd megadott időre vonuljanak a megadott gyülekezési körzetekbe, ahol egyesülhetnek más helytartók csapataival. A szemlék általában kora tavasszal zajlottak. A helytartók a téli szállásokról és a helyőrségekből összegyűjtötték csapataikat, a télre – ellátmány híján – hazaengedett katonákat pedig újra behívták, más, például vazallus vagy szövetséges közösségeknek pedig elrendelték, hogy állítsanak ki megfelelő méretű kontingenst. A hadjáratokhoz általában csak az érintett tartományok alakulatait hívták be, és csak ritkán rendelték be a távolabbi tartományok csapatait.

Ezeknek a szemléknek az volt a feladatuk, hogy a tartományban szétszórva áttelelő, különféle létszámú és minőségű csapatokból több reguláris alakulatot állítsanak fel és azok létszámát a szükséges méretre töltsék fel. Valószínűleg e mustrák során állították fel a gyalogos cohorsokat és lovassági svadronokat.

A királyi parancsok középpontjában gyakran álltak a lovassági alakulatok.²⁵ Egy sajnós ismeretlen helytartó töredékes levelében utal a királyi parancsra, mely szerint lovainak Adar (XII.) hónap 20-án egy megadott helyen kell lenniük.²⁶ Šil-šarri hasonló parancsot kapott a helytartójától, ami arra utasította, hogy Adar (XII.) hónap 15. napján csapataival együtt legyen Šišilben. Senki sem hiányozhat.²⁷ Fennmaradt egy olyan jelentés is, amely egy 200 fős lovassági svadront és egy 100 fős harcikocsizó századot szemlélő hivatalnok küldött a királynak. Ebben azt írja, hogy 106 lovaszt számlált meg, 94 pedig távol van prefektusuk vezetésével. A harcikocsizók közül 10 kocsitulajdonost és 21 királyi katonát számolt meg. A többi 69 a hadtáptisztjükkel volt távol. Összesen 150 ló állt az alakulatok rendelkezésére.²⁸

Egyes királyi parancsok nem csak bizonyos alakulatok, például a kiemelten kezelt lovasság, hanem a teljes tartományi haderő mozgósítását rendelték el. Egy ilyen töredékes parancsban a király felsorolja az alakulatokat is: állj készenlétben a seregeddel, harcikocsijaiddal, gyűjtsd össze a Gurrukat és az Itu'ákat, az adók alól mentesített gyalogságot (*LÚ.zu-ku*) és a *kallāpu* katonákat.²⁹ Egyetlen olyan szöveg maradt ránk, amely egy ilyen mustra viszonylag részletes leírását tartalmazza. II. Šarrukin parancsot küldött Adad-issīának, Māzamia kormányzójának, hogy szemlélje meg tartománya alakulatait és jelentse azt neki. Adad-issīa a következő jelentést tette:³⁰ 10 harcikocsi, 2 szekér, 10 fogat ló, 10 fogat öszvér, 20 fogat ló, 97 hátasló. Továbbá 11 kocsihajtó, 12 pajzstartó, 10 kocsihajtó, 20 fogatparancsnok, összesen 106 fő harcikocsi személyzet. 161 lovas, 130 lovász, 52 *zunzurāhu* katona, összesen 343 fő lovas személyzet. 8 szolga, 12 szabó, 20 pohárnok, 12 cukrász, 7 pék, 10 szakács, összesen 69 polgári alkalmazott. Továbbá 8 írnok, 23 számárhajcsár, 1 hírszerzőtiszt, 80 *kallāpu* katona. Összesen 630 asszír. Emellett volt még a tartományban 360 Gurru és 440 Itu'a. A csapatok száma így 1430 fő. A helytartó major domusa még késik. Ő hozza a maradék csapatokat.

²⁵ SAGGS 2001, 283–284, NL 17 (ND 2647): Nabû-išqurni a királyi parancsra írt válaszában számolt be egy mustráról, amelynek során Sūhu teherhordó állatait szemlélte (6 kocsi, 1 szekert, 11 fogat lovat, 3 fogat öszvért, 120 szamarat és 60 tevé). Sūhu katonáit meg sem számolta, de neki 400 katonája van.

²⁶ PARPOLA 1987, 48 (ABL 630).

²⁷ POSTGATE 1973, 190 (ND 418).

²⁸ LANFRANCHI – PARPOLA 1990, 251 (ABL 567+).

²⁹ LANFRANCHI – PARPOLA 1990, 277 (CT 53, 305). Lásd még LANFRANCHI – PARPOLA 1990, 279 (CT 53, 403).

³⁰ LANFRANCHI – PARPOLA 1990, 215, NL 89 (ND 2631); POSTGATE 2000, 89–108; FALES 2000, 40–43; SAGGS 2001, 128–130, NL 89 (ND 2631).

A gyülekezésre és szemlékre vonatkozó királyi parancsok gyakran voltak egyértelműek. II. Šarrukīn egy töredékes parancsában utasította tartományi hivatalnokait/tisztjeit, hogy azonnal gyűjtsék össze prefektusaikat és lovasságuk lovait a gyülekezőhelyekre. Aki késik, azt saját házának udvarán fogják póznára húzni, és fiait és lányait a saját parancsára fogják megölni. A király utasítja a tiszteket, hogy ne késlekedjenek, minden mással hagyjanak fel, és azonnal induljanak hozzá.³¹

A helyi mustrák jelentősége azonban a jelen tanulmány szempontjából nem csak abban rejlik, hogy a szétszórta állomásozó csapattöredékekből formális alakulatok szerveződtek, hanem abban is, hogy a tartományi helytartó státusza ezzel párhuzamosan miként változott. A helytartó a saját tartományában a közigazgatási és katonai vezetői feladatokat is ellátta. Elöljárója csak a király vagy valamely asszír udvari főméltóság lehetett. Amikor azonban a mustra után megszervezett tartományi alakulataival elhagyta saját tartományát, jogköre és identitása is megváltozott. Szerepköre sokkal inkább egy tábornokéra kezdett hasonlítani. Az asszír hadsereg számos tábornokainak egyike lett.

III. FÁZIS: REGIONÁLIS SZEMLE

Az asszír hadvezetés egyik jellegzetessége volt, hogy a háborúk három szinten folytak: (1) helyi harcokat folytathattak saját csapataikra támaszkodva a helytartók a határok mentén; (2) asszír főméltóságok is vezethettek nagyobb méretű, több helytartó csapataiból álló seregeket a határon túlra a király személyes jelenléte nélkül folytatott regionális hadjáratokon; (3) de természetesen a királyi hadjáratok voltak a legnagyobb volumenűek, amelyek során már a központi királyi alakulatok is kivonultak. Ahhoz, hogy az asszír főméltóságok hadjáratra indulhassanak, be kellett hívniuk a fennhatóságuk alatt álló tartományok helytartóit és azok alakulatait. Ezeket a – mint már láttuk – regulárisá szervezett tartományi alakulatokat általában regionális szemleközpontokba hívták be.

Szerencsénkre maradt ránk olyan szöveg, amely ilyen regionális mustra részleteit tartalmazza.³² A szöveg a Kār-Aššurba, a keleti határvidék egyik katonai bázisára vagy szemleközpontjába érkezett csapatokat sorolja föl: beérkezett a főparancsnok (*turtānu*) és a főpohárnok (*rab šāqê*) csapata, valamint Taklāk-ana-Bēli és Išmanni-Aššur alakulatai. Mellettük beérkeztek még Si’immē, Tillē, Guzana és Isana helytartói. A szöveg arról nem szól, hogy a király is jönne, de azt írja, hogy kísérete nem érkezett meg. Most felkészítik Nergal-ētir első beérkező kontingensét. A jelentés további része részletes kimutatást tartalmaz a legfontosabb dologról, vagyis arról, hogy mennyi élelmiszer és takarmány ellátmány áll a sereg rendelkezésére (705 *emāru* (70 500 liter) naponta a katonák fejadagjára). Végül azt írja a királynak, ha a király megparancsolja, felállítják a csatarendet, vagy inkább a menetoszlopot?

Nagyon kevés a képi ábrázolásunk, amely egy ilyen, királyi jelenlét nélkül, főméltóságok által indított hadjáratot mutat. II. Šarrukīn khorsabadi palotájának XIV. termében azonban látható egy dombormű, amely egy fallal körülkerített asszír katonai tábornokot ábrázol, előtte két írnnal és

³¹ PARPOLA 1987, 22 (CT 53, 136). Lásd még POSTGATE 1973, 186 (ND 454).

³² LANFRANCHI – PARPOLA 1990, 25 (CT 53, 47+); FALES 2000, 48–49.

egy előkelő asszír hivatalnokkal, aki hadisarcot vesz át behódolóktól.³³ A tábor felirata *uš-man-nu šá ʾTāk* [...] valószínűleg így hangzott: Taklāk-ana-Bēli tábora. Taklāk-ana-Bēli Kr.e. 715-ben volt *limmu*, és Našibina helytartója. Ez a dombormű valószínűleg a Kr.e. 716-ban vagy 715-ben Mannai és Média ellen a király nélkül indított hadjáratot ábrázolja, amelyet eszerint Taklāk-ana-Bēli, a király megbízható helytartója és tábornoka (lásd később) vezetett (mint *limmu*?).

E szemlék során a kisebb méretű reguláris tartományi alakulatokat nagyobb egységekbe, kötelekbe szervezték, ezzel adva új identitást nekik. Az ezres nagyságrendű tartományi alakulatokból így lettek tízezres méretű hadtestek (lásd alább).

IV. FÁZIS: BIRODALMI/KIRÁLYI SZEMLE

A birodalmi vagy királyi szemlék azokhoz a nagyszabású hadjáratokhoz kapcsolódtak, amelyeken a király is részt vett, és amelyek a Birodalom számos, a hadjárat irányával érintkező vagy ahhoz közel álló tartományának, *mātu*-jának, vazallusának vagy szövetségesének haderejét is érintették. Az ezekre beérkező alakulatokat ezeken a szemléken osztották be magasabb egységekbe.

Két típusú forrás áll rendelkezésre ennek a szintnek a rekonstrukciójához: (1) azok a királyi levelek, amelyekből megtudhatjuk egy ilyen muštra elrendelését, (2) azok a szerencsére nagy számban fennmaradt adminisztratív szövegek, mint például a Nimrud Horse Lists (nimrudi lólisták), amelyek ilyen szemléken készült feljegyzéseket, alakulatokba sorolt tisztek és lovak listáit tartalmazzák.

(1) Királyi levelezés. Ránk maradt néhány olyan, a király és egy-egy helytartója között váltott levél, amely arról szól, hogy az uralkodó egy megadott időpontra központi szemlére hívja a helytartóit és a tartományban állomásozó királyi vagy helytartói alakulatokat. Aššur-ālik-pāni asszír helytartó válaszol II. Šarrukīn levelére, amelyben a király megparancsolta, hogy a helytartó egy megadott határidőre jelenjen meg Arbelában az összes királyi alakulattal és saját seregével, benne harcikocsijaival és lovasságával.³⁴

A királyi parancsok gyakran egyértelműek voltak. Šadaia olyan rövid parancsot kapott az asszír királytól, hogy Tammúz (IV.) hónap 1. napján 30 hátszlóval jelenjen meg a színe előtt.³⁵ Nabû-aḫ-u-ušur *qurbūtu* testőr vitte a király parancsát Šarru-ēmuranninak, hogy egyetlen lova vagy embere sem hiányozhat a szemléről, amikor elvonulnak a király előtt.³⁶ Egy másik mozgósítási parancs is említi Šarru-ēmurannit, akinek mozgósítania kellett Dūr-Ladini, Dūr-Biliḫai, Larak, valamint Bīt-Awukani arámi törzsek királyi seregbe sorozott újoncait.³⁷

A mozgósítás azonban nem volt mindig ilyen egyszerű. Amikor egy ismeretlen asszír főméltóság, valószínűleg Na'di-ilu főpohárnok (*rab šāqê*) parancsot kapott a királytól, hogy mozgósítsa csapatait és azonnal induljon el hozzá, azt válaszolta: „a király az én uram tudja, hogy csapataim a város körül (szétszórva) állomásoznak és az összegyűjtésük három napot vesz igénybe. Utasí-

³³ BOTTA – FLANDIN 1849, pl. 146: Room XIV, slab 10.

³⁴ LANFRANCHI – PARPOLA 1990, 152 (ABL 784).

³⁵ SAGGS 2001, 252–253 (ND 2404).

³⁶ LANFRANCHI – PARPOLA 1990, 226 (ABL 884).

³⁷ PARPOLA 1987, 18 (ABL 1292).

tottam a major-domusomat a csapatok összegyűjtésére.”³⁸ Nabû-bêlu-ka''in még nehezebb helyzetben volt, amikor megkapta a király mozgósítási parancsát, hogy Niszan (I.) hónap 1. napján legyen Kalhuban, és az emberek és lovak is legyenek vele. Válaszában megírta a királynak, hogy éppen az utakat tisztítják, de állandóan havazik és hatalmas a hó. Tavaly ugyanez volt a helyzet, és amikor elindult két harcikocsival, akkor az emberek és lovak, akik vele voltak, mind megfagytak a hóban. Ilyen körülmények között csak Niszan (I.) hónap 6. vagy 7. napján tud a király előtt megjelenni.³⁹

CTN III, 99 (ND 10002, IM 64210)				
	alakulat	parancsnok	főtisztek rabûti	tisztek rab urâte
O. I:1-18	lovastestőrség hadtáptisztjei (mušarkisāni ša pēthal qurubte)		14	14
I:19-III:6	tartományi alakulatok			
I:19-II:6	tartományi alakulat 1	Šarru-ēmuranni	10	10
II:7-11	Nyugati sémi?	Marduk-šarru-ušur	10	?
II:12-15	Káldok	Kaldāia	7	?
II:16-23	Szamariaiak	Nabû-bêlu-ka''in	13	?
II:24-26	tartományi alakulat 5	Taklāk-ana-Bēli	4	?
R. III:1-3	tartományi alakulat 6	Adallal	4	?
III:4-5	tartományi alakulat 7	Nergal-šarrāni	2	?
III:6	[...]			
III:7-IV:8	palota harcikocsizók hadtáptisztjei mušarkisāni ša GIŠ.GIGIR É.GAL		28	28
IV:9-26	istállófelügyelők			
IV:9-12	šaknu ša ma'assi	Šamaš-taklak		6
IV:13-16	šaknu ša ma'assi	Šarru-ēmuranni		7
IV:17-22	šaknu ša ma'assi	Šēpē-Aššur		10
IV:23-26	šaknu ša ma'assi	Aššur-šarru-ušur		5

2. ábra. A CTN III, 99-es szöveg struktúrája

(2) A nimrudi lólisták néven ismert szövegyűjtemény kb. 17 kisebb-nagyobb táblából áll.⁴⁰ Jellegzetességük, hogy – valószínűleg Kr. e. 711/710 körül, illetve az elkövetkező években – Babilóniában lezajlott királyi mustrák összesítő listáit tartalmazza. A listák alakulatokhoz rendelt tiszteket, illetve alakulatokhoz tartozó lóállományt vettek számba. Két listát ismerünk, amelyen az alakulatokhoz rendelt lovak számának összesítő sora is megmaradt. Az egyik⁴¹ 2205 lovat és 177 öszvért, összesen 2382 állatot, míg a másik 3477 lovat és öszvért összesít.⁴² Jelen előadásomban nem a királyi sereg ezekkel a számokkal becsülhető méretét szeretném hangsúlyozni, így

³⁸ LANFRANCHI – PARPOLA 1990, 67 (CT 53, 85).

³⁹ FUCHS – PARPOLA 2001, 83, NL 61+63 (ND 2359+ND 2777); SAGGS 2001, 102–103, NL 61 (ND 2359).

⁴⁰ DALLEY – POSTGATE 1984, nos. 98–115; DEZSŐ 2006.

⁴¹ DALLEY – POSTGATE 1984, no. 98, Rev. 16–18.

⁴² DALLEY – POSTGATE 1984, no. 103, Rev. II:14–III:9.

CTN III, 108 (ND 9910 + 9911 (+) 9915, IM 75895 + IM 75900)			
	alakulat	parancsnok	tisztek <i>rab kišir / rab urâte</i>
O. I:7	<i>qurbūte imitti (ša qurbūte jobb)</i>		
I:8	<i>qurbūte ša šumēli (ša qurbūte bal)</i>		
I:10	LÚ.3.U5 <i>dannu</i> (fő pajzstartó ('harmadik ember'))		
I:11	LÚ.3.U5 <i>šaniu</i> (helyettes pajzstartó ('harmadik ember'))		
I:12	GIŠ. <i>tahlīp</i> (' <i>tahlīpu</i> ' harcikocsizók)		
I:13-18	Azonosítatlan alakulat		6+x
I:19-45 [26 lines]	városi alakulatok [<i>Aššurāia</i>]		(<i>rab kišir</i>) [x]
II:1-8	<i>Arraphāia</i>		7(+ 2-3)
II:9-16	<i>Armāia</i>		7
II:17-24	<i>Arbailāia</i>		7
II:25	LÚ.EN GIŠ.GIGIR.MEŠ (kocsitulajdonosok)		
II:26	LÚ.GAL.SAG (<i>rab ša—rēšē</i>) (főeunuch)		
II:27-47	<i>pēthal qurubtu (mušarkisāni ša pēthal qurubte)</i>		11+2?
II:48-IV:23	tartományi alakulatok		(<i>rabūtī</i>)
II:48-III:13	tartományi alakulat 1	<i>Šarru-ēmuranni</i>	7+(3)
III:14-24	Nyugati sémi?	<i>Marduk-šarru-ušur</i>	10
III:25-32	<i>Kaldāia</i>	—	7
III:33-41	[URU. <i>Samirni</i>]	—	9+(2-3)
R. IV:1-7	tartományi alakulat 5	[<i>Taklāk-ana-Bēli</i>]	7+(2)
IV:10-16	tartományi alakulat 6	[<i>Adallal</i>]	5
IV:17-20	tartományi alakulat 7	<i>Nergal-šarrāni</i>	2
IV:24-V:11	[<i>mušarkisāni ša GIŠ.GIGIR</i>] <i>qurubte</i>		23-25?
V:12-37	[<i>mušarkisāni ša GIŠ.GIGIR É.GAL</i>]		25?
V:38-[	[<i>šaknūte ša ma'assi</i>]	[1+x]	6+x

3. ábra. A CTN III, 108-as szöveg struktúrája

inkább a királyi szemle során történő átszervezésekre térek át. Az egyik legfontosabb szöveg a királyi sereg egyik nagyobb alakulatának tisztjeit összesíti (2. ábra). Ez a seregrész négy nagyobb alakulatból áll: 1) a lovastestőrség 14 főtisztjéből és 14 alárendelt tisztjükből; 2) 7 tartományi alakulat tisztjeiből. Ezeknek az alakulatoknak a parancsnokait (Šarru-ēmuranni, Nabû-bēlu-ka'in, Taklāk-ana-Bēli) a már tárgyalt levelekből is jól ismerjük. Itt azonban nem látjuk nyomát címeiknek (helytartó vagy főméltóság), amiből arra következtethetünk, hogy ebben a kontextusban, a szervezeti absztrakció ezen fokán már nem a közigazgatási-katonai aspektusuk (helytartó), hanem sokkal inkább az ebben a közegben elnyert primér katonai profiljuk (tábornok) kerül előtérbe. Ennek a seregtestnek az érdekessége, hogy az egyenként eltérő számú főtisztet felvonultató hét alakulatuk főtisztjeinek összesített száma pont 50. Elkerülhetetlen annak a feltételezése, hogy itt egy tudatos rendezőelv gyűjtötte össze a tartományokban állomásozó királyi alakulatokat 50 főtisztnyi erőben. 3) A harmadik seregtest a palota harcikocsizóinak 28 hadtáptisztjét összesíti, míg a 4) negyedik seregtestbe az istállófelügyelők négy alakulatának tisztjeit sorolták be. A négy alakulat eltérő erőben jelenik meg, de tisztjeik összesített száma itt is 28. Ha az ezen a táblán felsorolt alakulatok négy nagyobb egységbe sorolt tisztjeinek a számát megnézzük, fel-

tűnő szabályosságra, vagy inkább tudatos seregszervező alapelvre lehetünk figyelmesek: a 14, 50, 28 és 28 tisztt összeadva egy 120 tisztból álló hadtestet alkot. Itt nem csak a szám kerekessége, de szimbolikussága is elgondolkodtató. Azt sajnos nem tudjuk, hogy ez a 120 tisztnyi hadtest, mondjuk hadosztály, vajon 12 000 embernyi haderőt jelentett-e vagy sem.

A nimrudi lólisták szövegkorpuszának többi táblájából sikerül az asszír királyi sereg egy másik hadtestét vagy hadosztályát is rekonstruálnunk. Ezek közül is a CTN III, 108-as szöveg (3. *ábra*) a legfontosabb, mert ezen a nagy táblán mind a két rekonstruálható hadtest vagy hadosztály tisztjeinek a felsorolása megtalálható és így lehetőséget teremt a teljes királyi sereg rekonstrukciójára. A szöveg eleje egyfajta vezérkar benyomását kelti. A másik hadosztály fő csapatteste az öt városi alakulat (Aššurāia, Arbailāia, Arraphāia, Arzuḫināia és Armāia) volt. Sajnos nincs épen maradt számsorozatunk, így nem tudjuk bizonyítani, hogy ez az öt alakulat is pont 50 tisztt erősségben jelent meg a mustrán, de ennek valószínűsége elég nagy. Ehhez a hadosztályhoz tartoztak még a „harcikocsi tulajdonosok”, és a szekció lezárása szerint ennek a hadosztálynak a parancsnoka a főeunuch (*rab ša — rēšē*) volt.

Ezzel össze is állt egy kép, amely II. Šarrukīn hadseregének királyi alakulatait, hangsúlyozom, csak a királyi alakulatait mutatja. Vezérkari tisztekkel és két hadosztállyal. Ebben a seregben az egyes kisebb tartományi alakulatok már felismerhetetlenek. Csak a tartományokban állomásozó királyi alakulatok összegyűjtött teljes tartományi állománya jelenik meg a helyi tartományi, vagy a nagyobb regionális szemléken kialakított összetételben. A tartományi kisebb, teljes létszámra fel sem töltött tartományi alakulatokból így lettek *cohors*-ok (századok), a helyi vagy regionális szemléken ezredek, a királyi vagy birodalmi szemléken pedig hadosztályok és sereg.

V. FÁZIS: VONULÁSI REND

Néhány királyfelirat ezek mellett a kérdéskör egy újabb aspektusára, az asszír hadsereg vonulási vagy menetelési rendjére is fényt vet. Menzel,⁴³ Dalley és Postgate,⁴⁴ Scurlock,⁴⁵ De Backer⁴⁶ és Nadali⁴⁷ tett eddig kísérletet az asszír csatarend rekonstrukciójára. Mindegyikük munkájának alapja, hogy az asszír hadsereg vonulási rendjének rekonstrukciójából vontak le a csatarendre vonatkozó következtetéseket.

A források, elsősorban a királyfeliratok tartalmazznak néhány utalást arra nézve, hogy az asszír hadsereg bizonyos alakulatai asszír istenek *aegis*-a alatt meneteltek.⁴⁸ Menzel szerint Ištar istennő lett volna a király közvetlen környezetének, talán a testőrségnek a patrónusa. Ők foglaltak volna el egy elméleti csatarend közepét. Aššur-aḫ-iddina egyik felirata úgy említi őt, mint a

⁴³ MENZEL 1981, vol. II, T. 85.

⁴⁴ DALLEY – POSTGATE 1984, 40–41.

⁴⁵ SCURLOCK 1997, 491–517.

⁴⁶ DE BACKER 2007, 69–115.

⁴⁷ NADALI 2010, 117–152.

⁴⁸ Nincs részletes információnk az ókori közel-keleti hadseregek vonulási és csatarendjéről, kivéve néhány szórványos utalást. Ilyen például a Zimri-lim eposz néhány sora (DURAND ET AL. 1988, 393), amely szerint Adad isten menetelt a csatarend bal szárnyán, míg Erra (Nergal) menetelt a jobb szárnyán; ismerjük továbbá a Nuzi milícia “bal és jobb szárnyát”; a qadeši csatába vonuló egyiptomi sereg négy hadtestét; valamint a “bal és a jobb oldal *turtānu*-ját”: 1) LÚ.*tur-ta-nu imitti* (XV), 2) LÚ.*tar-tan-nu šumēli* (2,30); (CIVIL 1969, 238, col. I, 1–2; VON SODEN 1965–1981, 1332, s.v. *ta/urtānu*).

„harc és csata istennőjét, aki a király oldalán menetel.”⁴⁹ Dalley és Postgate⁵⁰ felvázolt egy csatarend-koncepciót, amelynek alapja II. Šarrukīn 8. hadjáratának leírása volt;⁵¹ ebben három szakasz is tartalmaz olyan információt, amelyből egy hozzávetőleges vonulási rend rekonstruálható. A felirat 14. sora említi „Nergal és Adad istent, a két standardot, akik előtte menetelnek”, a 10. sora azt írja, hogy Šamaš és Marduk katonáit úgy ugratta át a Zāb folyón, mintha csak egy csatorna lett volna, míg a 160. sorban megemlíti, hogy áldozatot mutatott be Nergal, Adad és Ištar, a csata urai előtt. Dalley és Postgate rekonstrukciója szerint II. Šarrukīn seregében Nergal isten alakulatai meneteltek a jobb szárnyon, Adad isten alakulatai a bal szárnyon, Ištar a testőrséggel középen, míg Šin és Šamaš a király két oldalán. Scurlock továbbment, és kísérletet tett a Szargonidák serege teljes csatarendjének rekonstrukciójára.⁵² A csatarend közepén hat alakulat állt két oszlopban: Adad, Nergal, Aššur, Šamaš, Šin és Ištar. A bal és jobb szárnyat nem kötötte istenekhez.

A hadsereg istenek által vezetett hadtestekre osztása a Kr. e. 2. évezredből is ismert (például az egyiptomi hadsereg vonulási rendje a qadeši csatáig). I. Nabû-kudurri-ušur egyik felirata megemlíti, hogy mozgósították Enlil, Šamaš és Marduk csapatait.⁵³ Ez is bizonyítja, hogy már a Kr. e. 2. évezredi mezopotámiai királyi seregek is használták az istenekhez kötött hadtestek rendszerét.

Ezek a rekonstrukciók azonban maximum arra elegendőek, hogy az asszír hadsereg tentatív vonulási rendjét leírják. Azt, hogy a sereg milyen rendben, talán istenekről elnevezett hadtestekben vonult háborúba, menetelt heteken keresztül a hadszíntérre.

VI. FÁZIS: CSATAREND

Összességében megállapítható, hogy az asszír hadsereg volt az ókor egyik legbonyolultabb, legösszetettebb hadserege. Rekonstrukciónk szerint két könnyűgyalogos (auxiliáris íjász és lándzsás), két reguláris gyalogos (íjász és lándzsás), három nehézgyalogos (íjász, parittyás és lándzsás) fegyverneme volt. E hét gyalogos fegyvernem mellett kezdetben két lovas fegyvernem (reguláris és testőr/páncélos) volt, de Šin-aḫḫē-eribától a páncélos íjász és páncélos lándzsás lovasság mellett a szintén páncélos testőrlovassággal, továbbá reguláris (páncélozatlan?) lovassággal együtt legalább négy lovas fegyvernem létezett, amelyet sokféle harcikocsizó alakulat (lásd 2. és 3. ábrát) legalább háromféle kocsival (könnyű, reguláris és nehéz) egészített ki. Ez a kb. 12 fegyvernem (az írott forrásokból egyáltalán nem rekonstruálható műszaki és ellátó alakulatok nélkül) a hadjáratokon és a csatákban olyan taktikai flexibilitást tett lehetővé, amely az asszír hadsereget a csatátéren szinte legyőzhetetlenné tette.

Ha e tucatnyi fegyvernemből, és azok központi királyi alakulatokra (*kišir šarrūti*), főméltóságok és helytartók alakulataira, valamint vazallus csapatokra tagolódó rendjéből csatarendet szeretnénk rekonstruálni, több alapváltozatot is fel tudunk vázolni.

⁴⁹ BORGER 1956, 96, Monument A, Vs. 9: *⁴Ištar(XV) be-let qabli(MURUB₄) ù taḫāzi(MÈ) a-l[i]-kat i-di-ia.*

⁵⁰ DALLEY – POSTGATE 1984, 40–41.

⁵¹ THUREAU-DANGIN 1912.

⁵² SCURLOCK 1997.

⁵³ FRAME 1995, B.2.4.7, 11.

Ezen a ponton a tucatnyi lehetséges csatarend változatból csak néhány alapelvet szeretnék bemutatni Aššur-bān-apli seregének egy rekonstruált csatarendjén keresztül (4. ábra). Egy nyílt színi csatában, ahol a terepadottságok (folyópart, mocsár vagy meredek hegyoldal) nem deformálják a csatarendet, a következő, az ókori hadászatra érvényes alapszabályai azonosíthatók:

(1) A könnyűgyalogság (auxiliáris lándzsások és íjászok) előcsatározóként harcolt a mezei ütközetekben. A csatarend előtt nyílzáporral igyekezett elűzni az ellenség előcsatározóit, illetve megbontani annak hadrendjét. Feladata volt így az ellenséges íjászok lőtávolon kívül tartása az asszír fővonaltól. Hasonló feladatot láttak el az auxiliáris lándzsások is. A domborműveken mindkét fegyvernemet gyakran ábrázolják csoportokban/alakzatban. Mint azt Sîn-aḫḫē-erība domborművein is láthatjuk,⁵⁴ a menetelések során is a hadoszlop elején meneteltek és elővéd/felderítő szerepet játszottak. A csatában elsődleges feladatukat ellátva visszahúzódhattak a csatarend mögé, illetve a csatarend két szárnyán akadályozhatták az esetleges átkarolást. Amikor az ellenség csatarendje felbomlott és/vagy közelharcra került sor, az auxiliári íjászok auxiliáris/reguláris/páncélos lándzsásokkal párban, egymást fedezve harcolhattak az ellenséggel.⁵⁵ Komoly szerepet játszhattak a csaták utáni üldözésben és tisztogatásban is.

(2) A csatarend, mint azt a királyfeliratok is megerősítik, valószínűleg három részre tagozódott: balszárny, centrum és jobbszárny. Két előzetes hadtörténeti megállapítás alapvetően befolyásolja a rekonstrukciót: (a) a centrumban állnak fel az elit alakulatok, a szélek felé pedig a kisebb harcértékűek; (b) a csatarend közepét a gyalogság, széleit pedig a nagyobb mozgásigényű lovas/harcikocsizó alakulatok foglalták el.

(a) Az első megállapítás szerint a centrumban, a csatarend közepén találhatók az elit csapatok, a szélek felé pedig a kisebb harcértékűek. A királyfeliratokból is világos, hogy az asszíroknál is a király, illetve elit alakulatai, a *kišir šarrūti* csapatai, és azokon belül is a testőrség foglalta el a csatában a centrumot. Amennyiben a király nem volt jelen az ütközetben, akkor is az elit csapatok alkották a centrumot.⁵⁶ Ha a *kišir šarrūti* gyalogsága állt középen, akkor a széleket valószínűleg a helytartók és a főméltóságok alakulatai foglalták el. Ezek az asszír csapatok kiegészülhettek a szövetségesek és a vazallusok változó harcértékű csapataival.

(b) A második aspektus az a gyakorlat volt, hogy a csatarend közepét mélységben tagolt gyalogos alakulatok foglalták el, míg a könnyen manőverező, helyigényes lovasság és harcikocsizók a szélekről indulva mérhettek csapást az ellenséges csatarend bármely pontjára vagy foghattak megkerülő manőverbe. Rekonstrukciónk is ezt a szabályt követi.

(c) A csatarendben valahol súlypontot kellett képezni. Olyan súlypontot, amely képes volt a csatát eldönteni. Ez a súlypont a hadtörténet későbbi híres csatáiban is általában valamelyik szélen volt. Asszíria volt a világtörténelem első olyan reguláris sereggel rendelkező nagyhatalma, ahol a lovasság csatadöntő elemmé válhatott. II. Šarrukīn Kr. e. 714-ben, a Wauš-hegy melletti csatában úgy győzte le Rusa urartui király alakzatban felállt seregét, hogy harcikocsiján állva maga vezette 1000 testőrlovásának mindent elsöprő lovasrohamát. Ez a lovasroham úgy csapódott be az urartui hadrend közepébe, mint egy nyíl,⁵⁷ és szörnyű mészárlást vitt véghez a soraiban. Hasonló lovastaktikákat ismerünk a későbbi ókori keleti hadászatból is. Kr. e. 396-ban Pharnabazos perzsa páncélos lovassága lerohanta Agesilaos spártai király csapatait Daskyleionnál és szétverte

⁵⁴ BARNETT – BLEIBTREU – TURNER 1998, nos. 100–111, 234–241.

⁵⁵ Például Til-Tubánál (Kr. e. 653) az Ulaj-folyó menti csatában (LAYARD 1853, pls. 45–46).

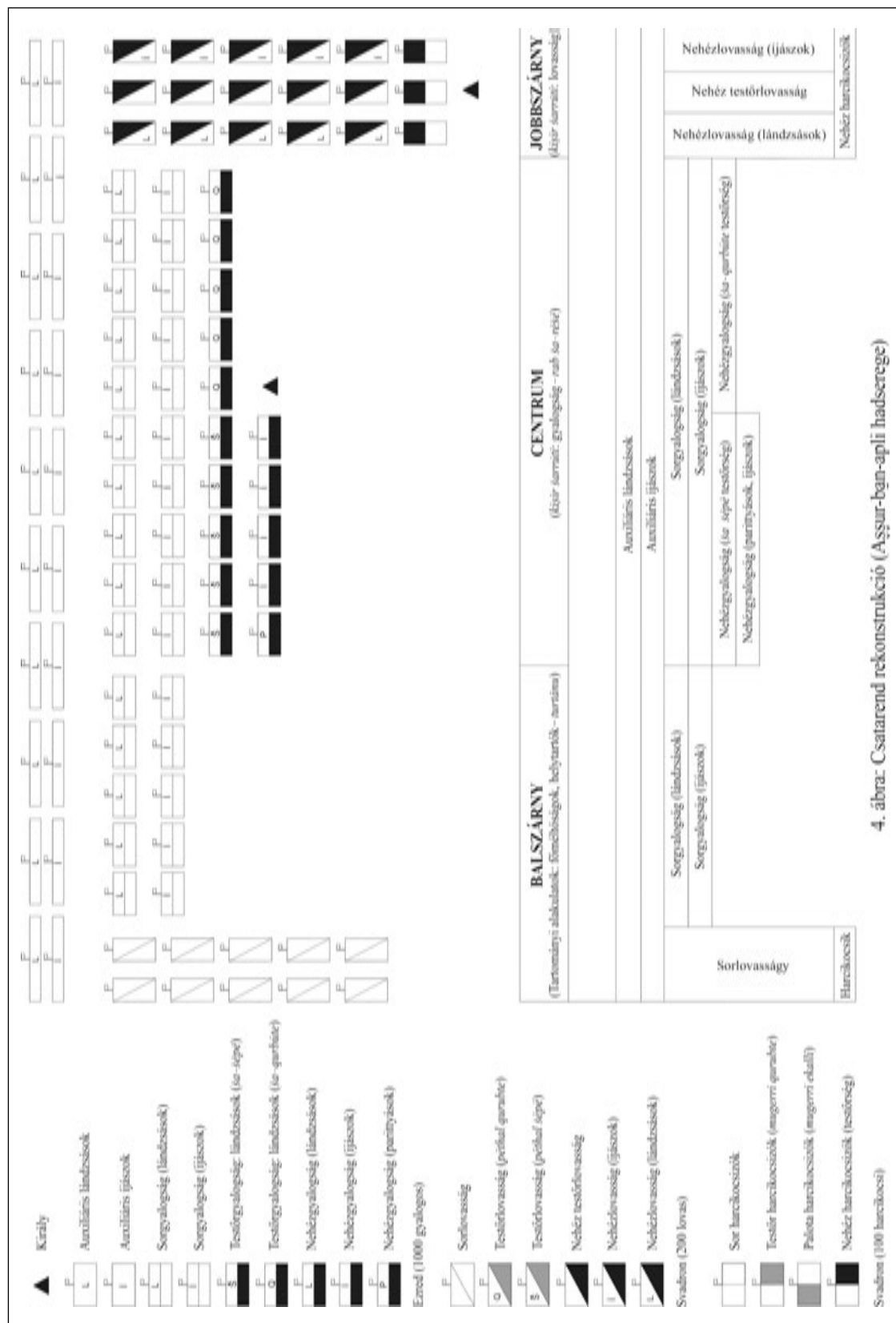
⁵⁶ Egy levélből megtudhatjuk, hogy a királynak azt tanácsolták főemberei, hogy maradjon a dombtetőn, míg ők megvívják a csatát (LUUKKO – VAN BUYLAERE 2002, 77 (CT 53, 958)).

⁵⁷ THUREAU-DANGIN 1912, 132–133: *ki-i GiŠ.šil-ta-he ez-zi i-na lib-bi-šu am-gut-ma*.

annak lovasságát.⁵⁸ A páncélos perzsa lovasság – asszír módra – oszlopban támadott. Xenophón, aki a görög lovasságban szolgált, két lovasságról írott művében ennek hatására javasolta a páncélos lovasság és az oszlop formáció átvételét. Ugyanennek a keleti lovas hadviselésnek a késői örököse lehetett Hannibál, aki például a Cannae-i csatában (Kr. e. 216) is az oszlopban végrehajtott lovasroham taktikáját használta a római csatarend két szárnya ellen. Összegezve nagyon valószínűnek tűnik, hogy az asszír hadseregben a Kr. e. 8. század közepétől a gyalogos felőrlés helyett a lovasroham vált csatadöntő elemmé.

Hosszú az út a győzelemig. Előadásomban vázlatos formában végigkövethettük azt az utat, amelyen egy tartomány egyik erődjében szolgáló 50 egyszerű katonát a helyi, tartományi szemléken más alakulatokkal összevonva egy századba osztották be. Ez a tartományi század a regionális szemlén egy ezred részévé vált, a királyi szemlén az ezredet beosztották egy hadosztályba, a menetoszlopban valamelyik istenség *aegis*-a alatt menetelt, míg végül egy 30–40 000-es birodalmi seregben a csatatéren feloldódott a hatalmas tömegben és valahol, a phalanx valamelyik részén, annak valamelyik sorában szembenézett az ellenséggel, hogy védje a birodalmat, tágítsa a kozmosz határait és ha kell, életét áldozza az asszír istenek, a király és a birodalom dicsőségéért.

⁵⁸ Xenophon, Hell. 3.4.13–14.



BIBLIOGRÁFIA

- BARNETT – BLEIBTREU – TURNER 1998 Barnett, R. D. – Bleibtreu, E. – Turner, G., *Sculptures from the Southwest Palace of Sennacherib at Nineveh*, London, 1998.
- BORGER 1956 Borger, R., *Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien*, (Archiv für Orientforschung, Beiheft 9), Graz, 1956.
- BOTTA – FLANDIN 1849 Botta, P. E. – Flandin, E., *Monuments de Ninive*, vols. I–II, Paris, 1849.
- CIVIL 1969 Civil, M. (ed.), *Materials for the Sumerian Lexicon. The series lú = ša and related texts*, (Materials for the Sumerian Lexicon, XII.), Roma, 1969.
- DALLEY – POSTGATE 1984 Dalley S. M. – Postgate, J. N., *Tablets from Fort Shalmaneser*, (Cuneiform Texts from Nimrud, 3), Oxford, 1984.
- DE BACKER 2007 De Backer, F., „Some Basic Tactics of Neo-Assyrian Warfare”, *Ugarit-Forschungen* 39 (2007), 69–115.
- DURAND ET AL. 1988 Durand, J.-M., et al., *Archives épistolaires de Mari*, vols. I–II, (Archives Royales de Mari, 26), Paris, 1988.
- FALES 2000 Fales, F. M., „Preparing for War in Assyria”, in: Andreau, J. – Briant, P. – Descat, R. (eds.), *La guerre dans les économies antiques*, (Entretiens d’Archéologie et d’Histoire, 5; Économie Antique, 3), Saint-Bertrand-de-Comminges, 2000, 35–62.
- FRAME 1995 Frame, G., *Rulers of Babylonia from the Second Dynasty of Isin to the End of Assyrian Domination (1157–612 B.C.)*, (The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Babylonian Periods, 2), Toronto, 1995.
- FUCHS – PARPOLA 2001 Fuchs, A. – Parpola, S., *The Correspondence of Sargon II, Part III: Letters from Babylonia and the Eastern Provinces*, (State Archives of Assyria, XV), Helsinki, 2001.
- LANFRANCHI – PARPOLA 1990 Lanfranchi, G. B. – Parpola, S. (eds.), *The Correspondence of Sargon II, Part II: Letters from the Northern and Northeastern Provinces*, (State Archives of Assyria, V), Helsinki, 1990.
- LAYARD 1853 Layard, A. H., *A Second Series of the Monuments of Nineveh including Bas-Reliefs from the Palace of Sennacherib and Bronzes from the Ruins of Nimroud*, London, 1853.
- LUUKKO – VAN BUylaERE 2002 Luukko, M. – Van Buylaere, G., *The Political Correspondence of Esarhaddon*, (State Archives of Assyria, XVI), Helsinki, 2002.
- MENZEL 1981 Menzel, B., *Assyrische Tempel*, vols. I–II, (Studia Pohl: Series Major, 10/1), Rome, 1981.
- NADALI 2010 Nadali, D., „Assyrian Open Field Battles”, in: Vidal, J. (ed.), *Studies on War in the Ancient Near East. Collected Essays on Military History*, (Alter Orient und Altes Testament, 372), Münster, 2010, 117–152.
- PARPOLA 1987 Parpola, S., *The Correspondence of Sargon II, Part I: Letters from Assyria and the West* (State Archives of Assyria, I), Helsinki, 1987.
- POSTGATE 1973 Postgate, J. N., *The Governor’s Palace Archive*, (Cuneiform Texts from Nimrud, II), London, 1973.
- POSTGATE 2000 Postgate, J. N., „The Assyrian Army in Zamua”, *Iraq* 62 (2000), 89–108.
- SAGGS 2001 Saggs, H. W. F., *The Nimrud Letters, 1952*, (Cuneiform Texts from Nimrud, 5), London, 2001.
- SCURLOCK 1997 Scurlock, J., „Neo-Assyrian Battle Tactics”, in: Young, G.D. – Chavalas, M. W. – Averbeck, R. E. (eds.), *Crossing Boundaries and Linking Horizons. Studies in Honor of Michael C. Astour on His 80th Birthday*, Bethesda, 1997, 491–517.

- THUREAU-DANGIN 1912 Thureau-Dangin, F., *Une relation de la huitième campagne de Sargon*, (Textes cunéiformes du Louvre, 3), Paris, 1912.
- VON SODEN 1965–1981 von Soden, W., *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden, 1965–1981.

Perben és haragban

Óbabilóni jogi esetek

Kalla Gábor

„*Ubi societas, ibi ius.*” (Ahol a társadalom, ott a jog) – mondja Cicero „A törvényekről” (*De legibus* I, 42) című művében. A jogászok által sokat idézett hely teljes változata talán még jobban kifejezi, hogy az emberi viszonyokat jogi viszonyok hatják át, a jog társadalomszervező és fenntartó erő akkor is, ha esetleg nem annak nevezzük. A teljes szöveghely így hangzik: „*Ubi homo, ibi societas. Ubi societas, ibi ius. Ergo ubi homo, ibi ius*” (Ahol az ember, ott a társadalom. Ahol a társadalom, ott a jog. Tehát ahol az ember, ott a jog.). Cicero számára tehát a jog sokkal általánosabb érvényű, mint ahogy azt az általános felfogás, mint pl. egyes jogi tankönyvek ma értelmezik. A közkeletű felfogás szerint a jog olyan erkölcsi szabályrendszer, mely csak az állam kialakulásával válik normává, és annak érvényesülését az állam biztosítja a maga hatalmi eszközeivel. Kérdés azonban, hogy a jog mint egyfajta társadalmi normarendszer valóban egyértelműen csak az államhoz köthető-e. A jog által válik a fizikai birtoklás társadalmilag elismert tulajdonná, tulajdon pedig az államok előtt is volt, mint ezt az őskori háztartások szerkezete is bizonyítja.¹ A mezopotámiai magánjogi szokások összetettsége, változatossága, illetve a perek anyagaiból kikövetkeztethető jogi bizonytalanságok arra utalnak, hogy a társadalmi magatartásformákat, a tulajdont nagymértékben a helyi közösségekben gyökerező szokásjog urallhatta.

Általános jogtörténeti művek gyakran szokták a mezopotámiai ún. törvénykönyveket a legkorábbi ilyen műfajoknak tekinteni a történelemben. Természetesen Hammurāpi Louvre-ban őrzött ún. oszlopát (sztéléjét) említik leggyakrabban (Kr. e. 18. sz.), a jobban értesült művek ismerik Ur-Namma és Lipit-Ishtar sumer nyelvű „kódexét” (Kr. e. 21. sz. és 20. sz.) vagy az ún. ešnunnai törvényeket is (Kr. e. 19. sz. körül).² Az assziriológiában ma már közhely, hogy ezek a gyűjtemények valójában királyfeliratok, olyan irodalmi művek, melyek célja, hogy az uralkodót mint legfőbb bírót jelenítsék meg, bemutatva annak bölcsességét és igazságosságát. Ezeknek a törvénykönyveknek nem volt előíró, kötelező jellege.³

¹ A háztartások régészetének egyik alapvető kiindulópontja, hogy az egyes őskori háztartások jól elkülöníthetők, közöttük fizikailag is látható határok húzódtak. A térbeli mintázatokból egyértelműen kiolvasható a tulajdonviszonyok tagoltsága. (A háztartások régészetének hatalmas irodalmából két klasszikus mű: FLANNERY – WINTER 1976; WILK – RATHJE 1982.)

² Együttes kiadásuk: ROTH 1995. Az óbabilóni jogtörténelem friss összefoglalása WESTBROOK 2003.

³ Legutoljára ld. CHARPIN 2010: 71–82 (Chapter 5: The Status of the Code of Hammurabi). Az ún. kódexek normatív jellegéről folyó vitáról ld. WESTBROOK 1989.

Valódi törvények Jan Assmann tézise szerint csak ott lehetségesek, ahol nincs királyság. A jog ugyanis az ókori keleti államokban a király személyében ölt testet. Itt a király maga a jogforrás, a kötelező érvényű írásos rögzítés akadályozná az uralkodót a minden esetben a helyzethez illő bölcs ítélet meghozatalában. Assmann szerint: „az átfogó igényű jogi felirtnak kifejezetten monarchia-ellenes éle van”. Az uralkodó ugyanakkor hoz általánosan kötelező érvényű jogi határozatokat dekrétumok és ediktumok formájában, melyek esetében újra csak Assmann szavaival: „tulajdonképpen a jogteremtő hatalmi szó láthatóvá tételéről és „exkarnációjáról” van szó”. Ezt nevezi performatív funkciónak, amikor az írás eszközeivel beszédcselekvés valósul meg.⁴ Az ilyen jellegű performatív jogi szövegek, rendeletek a korai Mezopotámiára is jellemzőek, de sok esetben nemigen különböznek az egyszerű utasításoktól, melyek a királyság különböző területeire levelekben jutottak el a megfelelő tisztségviselőkhöz. Ennek az előadásnak nem témái az akkádul *mīšarum*-nak nevezett adósság-elengedési rendeletek és a *šimdatum*-nak nevezett egyéb jogi utasítások, de annyit érdemes megjegyezni, hogy ezek alapvetően befolyásolták a magánjogot.⁵

A királyi hatalom döntő szerepe ellenére az óbabilóni korban a magánjog rendszere a helyi közösségek szokásjoga alapján épülhetett fel, mint ezt az igen nagy területi különbségek jól jelzik.⁶ A legtöbb jogi problémát helyben, a lokális közösségek erre felhatalmazott tagjai oldották meg, de úgy tűnik, általában megvolt a lehetőség, hogy valaki egy magasabb hatósághoz forduljon. Ezeknek a pereknek a világát legjobban talán az óbabilóni korból ismerjük (Kr. e. 19–17. sz.), ebből az időszakból származik a legtöbb ismert perirat. Eva Dombradi 1996-ban kiadott összefoglalása⁷ összesen 282 óbabilóni periratot tudott összegyűjteni a babilóniai magterületről, az azóta kiadott szövegekkel ez a szám 300 felett jár. Ennek közel fele került elő az észak-babilóniai Sipparból (139), a többi nagy része a közép-babilóniai Nippurból (44) és a dél-babilóniai Larsából (34) és Urból (28) származik. Ezek azok a jelentősebb városok, ahonnan egyébként is nagyobb szövegegyüttesekkel rendelkezünk. Hiába ismerünk szép számban periratokat, a korabeli joggyakorlat rekonstrukciója mégsem könnyű feladat, ugyanis alig derül ki belőlük valami a körülményekről, amit az a tény is súlyosbít, hogy legtöbbször a szereplők társadalmi háttéréről is csak keveset tudunk.⁸

Kivételt képez egy Hammurāpi korából (Kr. e. 18. sz.) Sippar városából ismert szövegegyüttes, amely vásárlási okmányokból és többé-kevésbé ugyanezeket a vásárlásokat megkérdőjelező perek lezárását jelentő iratokból áll. Ezt a tíz égetetlen agyagtáblából álló csoportot eredetileg egy csoportban őrizhették, talán egy edényben.⁹ Eredeti előkerülési helyük nem ismert, valamennyi dokumentum rablóásatások során került elő és vásárlás útján került a londoni British Museumba 1891 és 1894 között. Tudjuk, hogy ekkoriban két nagy óbabilóni lelőhelyet fosztogattak ugyanazok a felügyelők és munkásaik, akik egyébként ebben az időben angol ásatásokon is dolgoztak, az egyik Abū Ḥabba, a másik pedig a közelében fekvő Tall al-Dēr dombja volt.¹⁰ A szerződéseken szereplő esküformulában Šamaš és Aja Sippar városának főistenei, Marduk Ba-

⁴ ASSMANN 2008: 218–219.

⁵ A legjobban ismert ediktumot Hammurāpi egyik utóda, Ammišadūqa adta ki. Az ediktumok és *mīšarum*-rendeletek összefoglaló feldolgozása: KRAUS 1984. Ld. még CHARPIN 2010: 83–96.

⁶ E különbségek oka az eltérő hagyományokban gyökerezett. Az óbabilóni kor elejének (Kr. e. 20. sz.) politikai széttagoltsága, a helyi kiskirályságok vagy inkább főnökségek rendszere miatt ugyanarra a problémára több különböző jogi megoldás alakult ki. A politikai egységesedést a jogi egységesedés csak lassan követte, és sohasem lett teljes mértékű. (Az óbabilóni történelem legjobb összefoglalása CHARPIN 2004.)

⁷ DOMBRADI 1996.

⁸ Sajnos a legtöbb ismert óbabilóni perirat nem illeszkedik archívumba.

⁹ A magánháztartások ékírásos tábláikat ládákban, polcokon vagy edényekben őrizték. Az olyan kisebb szövegcsoportokat, mint ez is, leginkább az utóbbi formában tárolták. (Az óbabilóni archiválási szokásokról ld. KALLA 2005.)

¹⁰ Ld. KALLA 1999 korábbi irodalommal.

bilón főistene, és a mindenkori uralkodó neve mellett gyakran felbukkan Sippar (Sippir)¹¹ is. Mindezek alapján már a 19. században egyértelmű volt, hogy a táblák ebből a városból származnak, helyét a mai Abū Ḥabbával azonosították.

Dominique Charpin azonban 1988-ban egyértelművé tette, hogy valójában két Sippir létezett,¹² és az a számos Sippir összetételű helységnév, melyeket korábban egyfajta elővárosoknak tartottak,¹³ mind erre a két településre vonatkoznak. Abū Ḥabba volt az ősbibb, itt állt Šamaš isten szentélye az É-babbar, ez nevezték *Sippir-šērimnek* majd *Sippir-Jaḥrurumnak*, illetve irodalmiasan *Sippir-ša-Šamašnak*. A később kialakult, eleinte alárendelt szerepet játszott, majd egyre jelentősebb és az óbabilóni kor végefelé már teljesen önállósodott várost a mai Tall al-Dēr romdombja őrzi. Ez volt *Sippir-rabûm*, majd *Sippir-Amnānum*, irodalmi formában *Sippir-Annunītum*, központjában ugyanis Annunītum istennő temploma állt.

A kérdés így már az, hogy ez a táblaegyüttes, melyet csak proszopográfiai alapon lehetett kiemelni a több ezer tábla közül, a két település közül melyikből származik. Az óbabilóni tulajdoni okmányok – számunkra sajnálatos módon – a városi ingatlanok lokalizációjakor ritkán adják meg a település nevét, csak a szomszédokét, ami a helyi körülmények ismeretében láthatóan éppen elégséges volt. Településnevek csak akkor bukkannak fel, ha egy család tagjai a saját lakóhelyüktől eltérő városban is vásároltak ingatlant, ami nem volt ritka, de mégis az esetek kisebb részét képviseli. Az azonosítás két másik lehetősége sem működik ebben az esetben. Viszonylag jól ismerjük a két Sippar legfontosabb utcáinak neveit,¹⁴ itt ugyan két szövegben is szerepel egy széles utca (sila-daḡal) szomszédságként, azonban a szerződés egy helyen nem adja meg a helyét, a másik helyen pedig kitört a név. Maradna a tanúk listájának proszopográfiai elemzése, de ebben az esetben ez sem segít, mivel olyan környékről van szó, melynek nem ismerjük más szövegeit.¹⁵ Egy harmadik lehetőség a múzeumi gyűjteménytörténet. Ezeket a táblákat a British Museum nevében Budge három egységben vásárolta, és az egyéb adatok alapján valószínűsíthető, hogy a táblák Tall al-Dērben, azaz Sippar-Amnānumban kerültek elő.¹⁶ A város belső szerkezetéből néhány kiásott lakóházon kívül még alig ismert valami, csak a városfalak monumentális töltései vehetők ki jól.¹⁷ Sippar-Amnānum a Hammurāpi-dinasztia végefelé Ammišadūqa uralkodásának valószínűleg a 19. évében (Kr. e. 1630 körül) egy tűzvészben leégett,¹⁸ ami számos itteni archívumot konzervált; emiatt ez a hely sokáig az illegális táblavadászok ideális célpontja volt. Ezekből egyetlen egyet sikerült szabályos ásatások során feltárni – Ur-Utu kalamahū (fő siratópap) közel 2000 táblából álló archívumát egy belga expedíció ásta ki a hetvenes években (sajnos még csak a töredékét közzétették).¹⁹ Még ha igaz is, hogy a táblák Tall al-Dērben kerültek elő, ez sem jelenti az ingatlanok helyének biztos azonosítását, hiszen sok családnak mindkét városban voltak ingatlanai és sokan költöztek át az egyik településről a másikra, többek között az említett Ur-Utu is. Ilyenkor természetesen tulajdoni okmányaikat is magukkal vitték.

¹¹ Sippar nevének óbabilóni kori formája Sippir volt.

¹² CHARPIN 1988.

¹³ Ld. pl. HARRIS 1975. Itt a szerző Sippar városi agglomerációjáról beszél (1975: 10–4).

¹⁴ A két Sippir óbabilóni kori topográfiai viszonyairól ld. KALLA 2011.

¹⁵ A tulajdoni okmányok tanúi a városok fontosabb tisztviselői mellett a helyi viszonyokat jól ismerő helyi lakosok voltak. Számos esetben a tanúk alapján lehet megállapítani, hogy egy-egy okmány ingatlana melyik városban feküdt. Kisebb települések esetében ez az azonosítás egyszerűbb, mivel a tanúk listája viszonylag állandó. Az olyan nagyobb városoknál, mint a két Sippir, sokkal nagyobb eséllyel jelennek meg máshonnan ismeretlen tanúk.

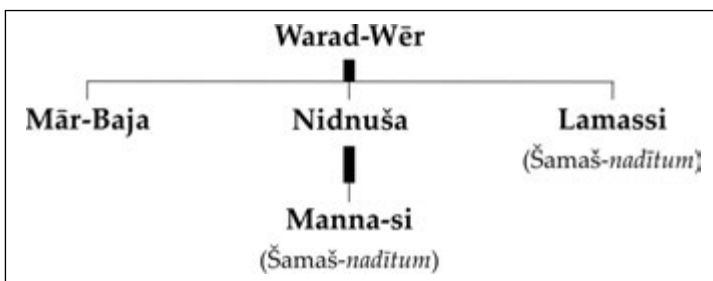
¹⁶ A következő múzeumi gyűjteményi egységekről van szó: Bu 91-5-9, 92-7-9, 94-1-15. Ezek lehetséges eredetéről ld. KALLA 1999.

¹⁷ A belga ásatások előzetes jelentései: DE MEYER 1978–1984.

¹⁸ Erről a tűzről ld. JANSSEN 1996.

¹⁹ Ur-Utu archívumának terjedelmes irodalmából itt csak két cikket emelek ki: JANSSEN 1996 és VAN LERBERGHE 2003.

Az előadás tárgyát képező táblaegyüttes tehát kétfajta tulajdonjogi okmányt tartalmaz: ingatlanvásárlási szerződéseket és periratokat. Ezekben az okmányokban két család ellentmondásos kapcsolatára vetül fény. Az ingatlan egy ház és egy valószínűleg mellette fekvő telek, melyet a tulajdonos család tagjai – általában Šamaš-bēl-ilī, Šillī-Šamaš fia, illetve egy esetben az ő leánytestvére, Tarbī-Annunītum, egy *kulmašītum* (különleges jogállású hölgy) – részekben adnak el, majd Šamaš-bēl-ilī többször megpróbálja visszaperelni. Šamaš-bēl-ilī hatszor, Tarbī-Annunītum egyszer elad, Šamaš-bēl-ilī pedig négyszer perel, de ez minden esetben sikertelen.



1. ábra

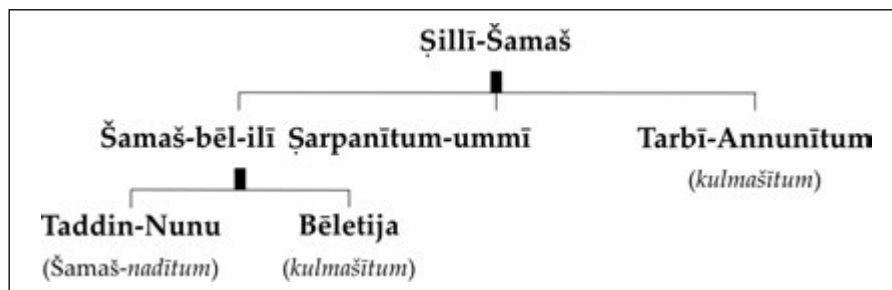
A vevők két kivétellel ugyanannak a családnak a tagjai voltak (1. ábra), Warad-Wēr két fia, Mār-Baja és Nidnuša, lánya Lamassī, valószínűleg egy Šamaš-nadītum (szintén különleges jogállású hölgy), és végül Nidnuša lánya, Manna-sī, aki szintén Šamaš-nadītum volt. Mindkét kivétel esetében az eladó Šamaš-bēl-ilī, csak a vevők nem a Warad-Wēr család tagjai közül kerültek ki, hanem más családból származó Šamaš-nadītumok voltak. Az első szövegben (MHET 2/2, 152 / CT 6, 45b) egy telekrész (é-ki-ĝál) vevője Rāmatum, Nanna-ki-āĝ lánya, a másikon pedig (CT 8, 48b) egy házrész (é-dù-a) vevője Rībatum, Ḫalīnum leánya. Mivel mindkét esetben a szomszédságban a Warad-Wēr család tagjai tűnnek fel, szinte biztos, hogy ugyanarról az ingatlanegyüttesről van szó.

A két tábla valószínűleg úgy került a Warad-Wēr családhoz, hogy az egyik családtag, talán Manna-sī vette meg a bennük említett telek- és házrészt. Bár erről a két tranzakcióról szóló dokumentumok nem kerültek elő, igen valószínű, hogy eredetileg léteztek – vagy elpusztultak, vagy még lappanganak.²⁰ Az óbabilóni korban szokás volt, hogy az eladó a tulajdonjogát igazoló korábbi táblákat átadta a vevőnek, ezeket nevezzük korábbi vételi szerződésnek (Vorerwerbsurkunde). A magánházak archívumaiban az egyes ingatlanok sokszor több száz évre visszanyúló történetét, az átadási láncot (chain of transmission) dokumentáló ún. dossziékat őriztek egy csoportban.²¹ Ezeknél a dossziéknál az ingatlan volt a szervező erő, nem a műfaj, ezért lehettek bennük vételi és ajándékozási szerződések ugyanúgy, mint örökségi okmányok vagy periratok. A szóban forgó együttes is egy nagyobb archívum része lehetett, de ez valószínűleg nem a Warad-Wēr családé volt, mivel több okmányuk nem ismert. Valószínűleg később ők is eladták ezt a házat és telket, de az erről szóló okmányok már nem kerültek elő.

Šamaš-bēl-ilī további családtagjait ismerhetjük meg a perek záradékaiból (2. ábra). Az egyik szövegben (MHET 2/2, 183 / CT 2, 45) Šamaš-bēl-ilī mellett felesége, Šarpanītum-ummī és két leánya,

²⁰ Az előbbi lehetőség valószínűbb, mivel a rablósátások és az utána következő szállítás és raktározás során sok tábla semmisült meg. A British Museum kollekciójának szóba jöhető gyűjteményeinek kiadatlan szövegeit egy OTKA-program (A mezopotámiai város az óbabilóni korban; T 034856 ÓKR) keretében már sikerült átnézni. E munka során sikerült azonosítani az eddig kiadatlan BM 17332-es múzeumi számú táblát.

²¹ Ezekről az archiválási szokásokról ld. KALLA 2005 további irodalommal. Az átadási lánc problémaköréről jó áttekintést ad JANSSEN 1996, ill. CHARPIN 2010: 53–69.



2. ábra

Bēletija, Šamaš-nadītum és Taddin-Nunu, *kulmašītum* együtt tesznek esküt, hogy a továbbiakban nem perlik Manna-šīt, Nidnuša lányát és annak testvéreit.

Tehát adott két, egymás szomszédságában lakó család, melyek közül az egyiknek anyagi nehézségei miatt folyamatosan el kell adnia, míg a másik abban a kedvező anyagi helyzetben van, hogy folyamatosan vásárolni tud. Sajnos egyéb okmányok hiányában nem tudjuk megmondani a két család tagjainak foglalkozását, pontos társadalmi pozíciójukat, de mindenképpen a helyi társadalom felsőbb rétegéhez tartozhattak. Erre utal az ingatlan nagysága: összesen legalább 328 m² ház, illetve a több mint 100 m²-es telek²². Ugyancsak a magasabb társadalmi státuszt jelzi, hogy mindkét családban voltak Šamaš-nadītumok (sumerül lukur ^dUtu).

A *nadītumok* Sippar különleges társadalmi intézményét jelentik²³ – nem voltak szűkebb értelemben vett papnők, nem voltak napi kultikus feladataik, de Šamaš istennek szentelték őket. Nem házasodhattak, nem lehetett gyerekük, de önálló gazdasági tevékenységet is folytattak, pl. földet, házat és rabszolgát adtak ki, ezüstöt és gabonát adtak kölcsön stb., amire a legtöbb nőnek nem volt lehetősége. Lakhelyük egy különálló városnegyed, a *gagûm* volt, Sippar-Jahrurumban a Šamaš-templom mellett. Bár a *gagûm*ot sokszor kolostornak fordítják, ez némileg megtévesztő, mert a *nadītumok* általában nem egy fedél alatt éltek, hanem önálló háztartásokban. Egyes esetekben talán többen laktak egy-egy házban, de önálló lakrészük lehetett, saját szolgálókkal, illetve rabszolgákkal. Egy-egy előkelő családban általában a legidősebb lányt szentelték Šamaš-nadītummá, testvérük gyakran a számunkra kevésbé ismert, de szintén önálló életet élő *kulmašītum* (nu-bar) pozícióját kapta.²⁴ A sippari Šamaš-nadītumok társadalmi jelentőségét nemcsak az jelzi jól, hogy sokszor a babilóni királylányokat, sőt más államok királylányait is a sippari „kolostorba” küldték, hanem az is, hogy a Hammurapi-kódex egyes ítéletei is foglalkoztak velük. Ez utóbbiak megfelelnek a dokumentált társadalmi valóságnak.²⁵ A Šamaš-nadītumok önálló életét jelentős apai ajándékok alapozták meg, méretük megfelelt egy fiú örökségének (sok ilyen okmány ismert), az ő örököseik általában férfi testvéreik voltak, kivéve, ha az ajándékozás során az apa beleírta a szerződésbe, hogy annak adja örökségét, akinek akarja. Ez lehetőséget adott a hölgyeknek arra, hogy idősebb korukban egy fiatalabb *nadītumot*, általában oldalági rokont, fogadjanak örökbe és vagyonuk fejében ellátást és törődést kaptak.²⁶ Ezek az ún. *aplūtum* (örökség)-szerződések, melyeket a vagyonra éhes fiútestvérek gyakran támadtak meg jogi úton, de ezeket a pereket minden dokumentált esetben elvesztették.

²² P. A. Miglus lakóházakról szóló monográfiájában (MIGLUS 1999: 77) négy jól elváló átlagos méretkategóriát azonosított (35 m², 76 m², 142 m², 293 m²). Ez nagyjából megfeleltethető négy különböző háztartásméretnek. Šamaš-bēl-ilī háztartása eredetileg egyértelműen a legnagyobb kategóriába tartozott.

²³ A *nadītumok*ról és a sippari „kolostorról” ld. HARRIS 1963; 1964; 1975: 188–199. Magyarul összefoglalóan ld. ESZTÁRI 2008.

²⁴ A *kulmašītum*-ok nem éltek elzárt városnegyedben. Róluk ld. Harris 1975: 324–328.

²⁵ HARRIS 1961.

²⁶ STOL 1998.

A tárgyalt családok esetében nem ez lehetett a helyzet, ugyanis akiknek testvéreik voltak az örököseik, azok általában nem szakadtak ki teljesen családi kapcsolataikból, üzleti ügyeiket apjuk vagy az idősebb testvéreik intézték. Emiatt találjuk sok archívumban együtt a *nadītum* okmányait a családtagjaikéval. Olyan mennyiségű *nadītum*-okmány ismert Sipparból, hogy korábban a kutatásban általánosan elfogadott volt, hogy ezek mind a „kolostor” területéről származnak, de ma már tudjuk, hogy nem ilyen egyszerű a helyzet. A *nadītum*ok túltreprezentáltsága azt az érzést kelti az emberben, hogy az egyes családok rajtuk keresztül intézték gazdasági ügyeiket, mert ez jobban megérte. Bár nem bizonyítható, de sejthető, hogy a *nadītum*ok mentesek lehettek a tulajdonnal járó adóktól és egyéb szolgáltatási kötelezettségektől, azaz modern kifejezéssel egyszerű adóminimalizálási technikáról volt szó.

Ez jól magyarázza, hogy miért megosztott tulajdonban volt ez a valószínűleg eredetileg egybefüggő ház- és telekingatlan. Elvileg használhatták volna együtt is az újonnan megszerzett házrészeket, de – mint láttuk – a *nadītum*oknak biztosan nem ez volt a lakhelye, az együttlakás, a közös háztartás csak Warad-Wēr két fia, Mār-Baja és Nidnuša esetében merül fel. Bár többen szerették volna az ellenkezőjét bizonyítani,²⁷ az örökségi jog rendszeréből és az archívumok szerkezetéből az következik, hogy rövidebb együttlakásoktól eltekintve alapvetően elemi családi egységek alkották a háztartásokat, a többi örökös részeit általában az egyik kivásárolta, a többiek önálló háztartást alapítottak. Sokan azonban tulajdonrészüket akkor is megtartották, amikor már máshol éltek. Ráadásul sok épületet nem azért vásárolnak, hogy lakjanak benne, hanem kiadták bérbe. Ez történhetett itt is. Hammurāpi 1. évében (Ha 1) Warad-Wēr, az apa, még élhetett, ekkor ugyanis szomszédként említik, majd a későbbiekben eltűnik, valószínűleg ekkortájt hal meg. Ha 4. évében Mār-Baja még vásárol, később azonban már csak szomszédként találkozunk vele, ez azt jelenti, hogy a részét nem adta el az okmányok által dokumentált 16 éves periódusban.

A következő kérdés, hogy miért részenként adja el a házat Šamaš-bēl-ilī, illetve nővére, hogyan működött ez a gyakorlatban. A kérdés második részére egyértelmű válasz adható. A szorosan egymás mellé épített, külső falukkal érintkező vagy sok esetben azonos külső fallal rendelkező, belső udvar köré szervezett lakóházak insula-szerű tömböket alkottak. Először E. C. Stone egy 1981-es cikkében²⁸ egy nippuri példán mutatta be, hogy az agyagtégla falak áttörésével nyitott új ajtókkal és elfalazásokkal miként alakultak át rugalmasan az alaprajzok a tulajdonviszonyok változásával. Sajnos itt nem ismerjük magát a házat, mint Nippurban, de a folyamatot hasonlóan képzelhetjük el.

A kérdés első részének a megválaszolása, azaz miért részenként adják el a házat, egyáltalán miért adják el, már nehezebb. Az ingatlanok tulajdonjogi mobilitása a modern társadalmakban természetes jelenség, ugyanakkor az ókori Keleten nem ez volt a helyzet. A városi ingatlantulajdon révén számított valaki egy közösséghez tartozónak, ezért szimbolikusan akkor is megtartottak egy részt, *izibtumot*,²⁹ amikor szinte az egész házat eladták. Az egyik később még előkerülő szöveg (CT 47, 31 / MHET 2/2, 162) azzal utasítja el a keresetet, hogy megállapították, hogy van még *izibtuma* a felperesnek. Az eladás legtöbbször kényszer, kivétel, ha valaki az így megszerzett ingatlant eleve azért veszi, hogy később továbbadja.

²⁷ Legfontosabb szerzők: E. C. Stone (STONE 1987, 1996) és I. M. Djakonov (DIAKONOFF 1985). Nem kétséges azonban, hogy rokon elemi családok háztartásai sokszor szomszédsági közösségekbe (neighbourhood) szerveződtek.

²⁸ STONE 1981.

²⁹ Az *izibtum* vagy *ezibtum* szó az *ezēbum* 'megmaradni' igéből képzett főnév. A problematikusságot kifejezésről ld. KRAUS 1984: 45–47.

Šamaš-bēl-ilī azonban bizonyosan kényszerből adja el ingatlanát, és azért részletekben, mert évről évre másképpen nem tudja fedezni adókötelezettségeit, melyeket valószínűleg a tulajdon alapján kellett megfizetni. Elég volt egy-két rossz mezőgazdasági év, és a bérbe adott föld, melynek meglétét feltételezhetjük, nem volt képes elegendő jövedelmet biztosítani. Feltételezésem szerint a jól ismert, periodikusan kihirdetett *mīšarum*-rendeletek, az adósság-elengedések éppen ezeket a szorító adókötelezettségeket engedték el, és tették lehetővé, hogy a kényszerből eladott ingatlanát valaki visszaszerezze. Talán emiatt érezte Šamaš-bēl-ilī, hogy van esélye, amikor pert indított.

A körülmények áttekintése után nézzük tehát a pereket! Šamaš-bēl-ilī összesen négy ismert esetben indított pert a korábban általa eladott ingatlanok miatt (ld. 1. táblázat). Kétszer Nidnušát, Warad-Wēr fiát perli (Ha 1. és 7. évében) ugyanazért a házrészért; az a tulajdoni okmány, melyben Nidnuša megveszi ezt a 18 m²-es házrész, nem maradt fenn. Már az első alkalommal 2 *šiglum* (16 g) ezüstöt kell fizetnie büntetésként,³⁰ ami körülbelül az ingatlanérték felének felel meg, a második alkalommal nincs szó büntetésről, ami nem feltétlenül jelenti azt, hogy nem is volt, csak ez egy lakonikus tömörségű szöveg.³¹

A két sikertelen per után Šamaš-bēl-ilī Manna-ši-t, Nidnuša lányát is perbe fogja kétszer. Ha 15. évében, először egy jelentős, 124,2 m²-es házrészét szeretne visszaszerezni, mely magában foglalta a reprezentatív fogadócsarnokot is (*papāhum*), de a ház felmérésénél kiderült, hogy a terület 7,2 m²-rel kisebb a táblán szereplőnél, és Šamaš-bēl-ilīnek ehelyett még 12 m²-t kell adnia a ház hátsó részén. Mivel perelt, büntetést mértek rá.³²

Az utolsó okmány tanúsága szerint Ha 16. évében már az egész házért perli Manna-ši-t, valószínűleg az ő birtokába került az egész ház, de sajnos ez a kiadatlan szöveg töredékes, így nem tudjuk meg, hogy a perlekedésért mi lett a büntetése.³³

A büntetés kétfajta lehetett: pénzbeli vagy testi. A szakifejezés *arnam emēdum* (néha *šertam emēdum*)³⁴ – büntetést mérni valakire, ami valószínűleg minden esetben testi büntetést jelent. A testi büntetések szokása Sipparra jellemzők, másutt ennek nem találni nyomát.³⁵ Ezek megsemmisítő jellegű büntetések,³⁶ a haj felének levágása (rabszolgák hajviselete), az orr átfúrása (mint a marhának orra fűzött kötél miatt?), a kezek kiterjesztése (talán egy bothoz kötözéssel?) és végigvezetés a város utcáin, ahogy ez egy valamivel korábbi per tábláján olvasható: „Mivel – (annak ellenére, hogy korábban már) támadhatatlansági táblák kerültek kiadásra – (mégis) visszatért (perelni), haját félig leborotválták, orrát átfúrták, kezét kinyújtották és (így) vezették végig a városon”.³⁷ Sok esetben közülük csak egyet vagy kettőt említenek.³⁸

A szakirodalom bizonytalan benne, hogy az *arnum* (szó szerint 'bűn') akkor is ezeket a drasztikus büntetéseket jelentette-e, ha ezt nem említették expressis verbis. Van azonban egy szöveg, melynek újabban kiadott dupluma arra utal, hogy az *arnum* esetében igen konkrét büntetéssorról volt szó,

³⁰ MHET 2/2, 140 / CT 6, 49a.

³¹ MHET 2/2, 149.

³² MHET 2/2, 183 / CT 2, 45 (ld. Függelék)

³³ BM 17332

³⁴ Ld. WILCKE 1992: 55.

³⁵ DOMBRADI 1996: I. 345.

³⁶ C. Wilcke szerint (WILCKE 1992: 55) ezeket a büntetéseket a jogtalanul beperelt fél kérhette, de erre nincs egyértelmű bizonyíték.

³⁷ *aš-šum dub-pa-at la-ra-ga-mi-im / šu-zu-bu-ú-ma i-tu-ru-ú-ma / mu-ut-ta-sú ú-ga-li-bu / ap-pa-šu 'ip'-lu-šu i-di-šu / it-ru-su uru^{ki} ú-sa-hi-ru-šu-ma* (CT 45, 18+MHET 2/1, 100: 19–23; Sm; vö. VEENKER 1974: 9–11; DOMBRADI 1996: I. 100)

³⁸ Pl. CT 48, 4: 8'–10': „... átadták őt, hogy orrát átfúrták, haját félig leborotválták.” (*ap-pi-šu a-na pa-la-ši-im / mu-ta-su a-na gu-lu-bi-im / [i]-di-n[u-šu]*)

akkor is, ha ezt nem mindig jelezték. Ugyanannak a periratnak az egy időben készült három variánsa ugyanis eltérő módon részletezi az *arnum* mibenlétét. Míg a táblán ez áll: „ *mivel (nyomós ok) ismerete nélkül a királyhoz fordult és (ez) nem az egyetlen háza, (miután) megvizsgálták az ügyet, büntetést mértek rá, haját félig leborotválták...*”,³⁹ a borítékon pedig az alábbi szöveg olvasható: „*annak megfelelően, hogy (nyomós ok) ismerete nélkül a királyhoz fordult és látták, hogy (ez) nem az egyetlen háza, (miután) megvizsgálták az ügyet, a bírósági eljárást megindították, (illetve) mivel amiatt a ház miatt, amit ezüstért odaadtak, visszatért és perelt, haját félig leborotválták, büntetést mértek rá.*”,⁴⁰ egy duplumtáblára az alábbi formulát jegyezték fel: „*annak megfelelően, hogy (nyomós ok) ismerete nélkül a királyhoz fordult és látták, hogy (ez) nem az egyetlen háza, tulajdonmaradék (ezibtum) (is) van, a bírósági eljárást megindították, (illetve) mivel amiatt a ház miatt, amit ezüstért odaadtak és a bevételét átvette, visszatért és perelt, (nyomós ok) ismerete nélkül a királyhoz fordult, hajukat félig leborotválták, orrukát átfúrták.*”⁴¹

Šamaš-bēl-ilīnek tehát valószínűleg egy megszegyenítő büntetéssel is szembe kellett néznie, amiért makacsul perelt. A megszegyenítő büntetés az ún. közösségi büntetés egyik formája, melyet bár hatóság szab ki, hatását akkor fejt ki igazán, ha társadalmi elítélés kíséri, mint a szegyenpadot, szegyenketrecet és a hasonló középkori és kora újkori büntetéseket. Mivel csak Sippar bírának hatókörében (két Sippar és annak vidéke) alkalmazták, láthatóan a helyi szokásjog tartotta fenn, nem az uralkodói akarat.⁴² Formailag ugyan arról van szó, hogy az egyik fél korábban már ún. ígérő (promisszorikus) esküvel szentesítette,⁴³ hogy nem fog perelni,⁴⁴ és mégis újabb perbe kezd, tehát az esküszegés a fő bűn, gyakorlatilag viszont mégis lehetséges volt egy ilyen perben nyerni. Mindez azt jelenti, hogy Sippar környékének társadalma az ok nélküli pereskedést tartotta hagyományosan közösségellenes, elfogadhatatlan magatartásformának.

A fentiekben az egyes perek végeredményeit láttuk, most megpróbálok egy rövid áttekintést adni a tárgyalás menetéről. Első lépésben nézzük meg, kik is bíraskodtak! Eva Dombradi munkájában zavarba ejtően sokfajta bíraskodási szervet gyűjtött össze (Organe der Rechtssprechung), ezeket öt különböző kategóriába sorolta: 1. király, 2. egyedülálló bírák (*dajjānū*), 3. bírói kollégiumok (több bíró együttesen), 4. testületek (pl. város, kikötő, vének, gyűlés), 5. tisztségviselők.⁴⁵ Különösen a testületek és a tisztségviselők mutatnak igen színes képet. Itt nincs hely ezek részletes tárgyalására, de azt érdemes megjegyezni, hogy a helyzet a valóságban né-

³⁹ *aš-šum i-na la i-di-im / šar-ra-am im-hu-ru / ù é-su la we-di-nu / wa-ar-ka-sú ip-ru-su-ma / ar-nam i-mi-du-šu / mu-ta-su ú-ga-al-li-bu-šu* (CT 47, 31: 18–23; tábla, Ha 11)

⁴⁰ *ki-ma i-na la i-di-im / šar-ra-am im-hu-ru / ù é-su la we-di-nu / i-mu-ru wa-ar-ka-tam ip-ru-su / di-nam ú-ša-hi-sú-nu-^rti^l-[ma] / aš-šum a-na é ša a-na kù-babbar id-di-nu / i-tu-ru-ma ir-gu-mu / mu-ta-su ú-ga-al-li-bu-šu / ar-nam i-mi-du-šu-ú-ma* (CT 47, 31: 21–29, boríték)

⁴¹ *ki-ma i-na la i-di-im / šar-ra-am im-hu-ru / ù é-su la we-di-nu-um / i-zi-ib-tam i-šu i-mu-ru / di-nam ú-ša-hi-zu-šu-nu-ti-ma / aš-šum a-na é ša a-na kù-babbar id-di-nu / ù i-ri-ib-ta-šu ma-ah-ru / i-tu-ru-ma ir-gu-mu ù [šar]-^rra^l-am / i-na la i-di-im im-hu-ru / mu-ut-ta-sú-nu ú-ga-al-^rli^l-bu-^ršu / ap-pa-šu-nu ip-lu-šu* (MHET 2/2, 162: 23–33, duplumtábla)

⁴² Egy, a két Sippar egyikéből származó levélben szó van királyi rendelet (*šimdatum*) alapján kirótt büntetésről, de ott a szöveg a *šertum* kifejezést használja (Abb 1, 14: 25–26).

⁴³ A mezopotámiai hagyomány kétféle esküt ismert, az ún. asszertorikus (kijelentő) és az ún. promisszorikus (ígérő) esküt, melyet eltérő formulákkal és nyelvtani elemekkel írtak le. Az első egy már megtörtént esemény igazságát jelenti ki, gyakran az isteni jelenlétet szimbolizáló tárgyak, istenjelvények jelenlétében, éppen ezért szentebb, szakrálisan erősebb cselekedetnek számított, és súlyosabban is szankcionálták. Számos esetben az eskü bizonyító erővel bírt és ezért perdöntő volt (DOMBRADI 1996. I. 78–84). Az ígérő eskü a jövőre vonatkozott, és úgy tűnik, kevésbé súlyos következményei voltak a megszegésének. A kétfajta esküről ld. EDZARD 1975.

⁴⁴ Ennek a lemondó eskünek sokfajta formulája (Verzichtsklausel) ismert, a leggyakoribbak: A. „... hogy a jövőben egyik a másik ellen perrel nem fog élni, megesküdtek egy vagy több isten és/vagy a király nevére.” B. „... hogy a jövőben egyik a másikhoz nem fog visszatérni (hogy pereljen).” C. „... hogy ez a jövőben nem változtatható meg.” E. „... hogy nem fogják mondani: ezt elfelejtettem” (a betűjelzések SAN NICOLÒ 1922 alapján).

⁴⁵ DOMBRADI 1996. I. 211–257; II. 3–41.

mileg egyszerűbben írható le, mindenkinek az ügyét alapvetően az a grémium tárgyalta, melyhez a felek az igazgatás szempontjából alapvetően tartoztak. A legtöbb kisebb és közepes településen ez a vének testülete volt, amely a város egészét jelenítette meg: *ālum u šibūtum* (város és a vének), illetve az élükön álló *rabiānum* (előljáró),⁴⁶ de a templomok illetékességi körébe tartozó személyek esetében lehettek azok tisztviselőiből álló bíróságok is, illetve pl. Sipparban külön bírói testületek is voltak. R. Harris szerint Sipparban a bírákat Hammurāpi uralkodása előtt ad hoc módon jelölték ki, majd Hammurāpi korától állandósult ez a funkció.⁴⁷ Bár kétségtelenül ettől az időszaktól gyakrabban találjuk ugyanazokat a neveket ítélelhozatali funkcióban, és sumer, illetve akkád elnevezésük (*di-ku₅* és *dajjānum*) etimológiailag is bírót jelent, ők a valóságban nem professzionális jogászok voltak, hanem inkább gazdasági szakemberekként, egyfajta pénzemberként működtek (sokuk pecsétjén a *tamkārum* „kereskedő, pénzember” kifejezés szerepel). Személyük eredetileg a *kārum*okkal, a gazdasági tranzakciók legfőbb helyével, a kikötőkkel és annak intézményével kötődtek össze, majd Sipparban a késő óbabilóni korban átvették a hagyományos helyi közigazgatást is.

A tárgyalt négy perirat közül az elsőben általánosságban bírőról ír a szöveg, a másodikban nincs szó a bíraskodás szervéről, míg a harmadikban és negyedikben a király bíráit említik. A bírák személyére általában a tanúk listájából lehet következtetni, ezek élén ugyanis általában ők álltak, de sajnos a periratok gyakran nem jelzik, melyikük volt bíró, és kik voltak azok, akik a per tárgyát képező ingatlan szomszédságában laktak és a helyismeretük miatt volt fontos a szerepük. Feltűnő, hogy az első per (MHET 2/2, 140 / CT 6, 49a; Ha 1/11/15) és az időben ehhez legközelebb álló, tizenhárom nappal későbbre keltezett eladási szerződés (CT 8, 48b; Ha 1/11/28) tizenkét tanúja megegyezik, beleértve az írnokeket; csak annyi az eltérés, hogy az eladási szerződés felsorol még két tanút. Hiányoznak viszont a korszak jól ismert bírái, akiket a szövegek ekként is említenek.⁴⁸ Ez azt jelenti, hogy a két család első dokumentált pere egy helyi közösség, talán egy városnegyed (*bābtum*) előtt zajlott, melyet valószínűleg az adott hely tekintélyes háztartásainak vezetői képviseltek. Szintén a dosszié más okmányaiban is felbukkanó helyi tanúk szerepelnek a dosszié hat évvel később lefolytatott második perében (MHET 2/2, 149; Ha 7/4/21), mely gyakorlatilag az első per újratárgyalása. Egyedül a harmadik perben (MHET 2/2, 183 / CT 2, 45; Ha 15/9/–) találkozunk három olyan bíróval, akik jól ismertek más sippari perekből is, itt ők állnak a tanúlista élén. Az okmány szövege szerint ők éppúgy a király bírái voltak, mint az utolsó perének (BM 17332; Ha 16/6/22) ítélelhozói, akiknek a listája sajnos rendkívül töredékes, de úgy tűnik, az előző három bíró nem volt közöttük, hanem más helyi emberek voltak. Mi lehet-e furcsa tény magyarázata?

A „legfelsőbb bíró” maga az uralkodó volt, illetve az általa megbízott bírák vehették át ezt a szerepet. Érdekes, hogy a gyakorlatban sokszor helyiek alkották a királyi bírók testületét, az ilyen néven említett bírói csoporttal meglepő módon csak Sipparban és Urban találkozunk. Valószínűleg igaza van Dombradinak, hogy a királyhoz való fordulás és a király bíróinak összehívása szimbolikus aktus volt, és nem azt jelentette, hogy Babilónból utaztak volna ide tisztviselők.⁴⁹ Jogos tehát Dombradinak az a megválaszolatlan kérdése, hogy mi különböztette meg a király bíráit a többiektől.⁵⁰ A mi szövegeink alapján úgy tűnik, hogy csak az ügy jellege a különbség, az

⁴⁶ Róluk legújabban ld. SERI 2005.

⁴⁷ HARRIS 1975: 117.

⁴⁸ Mára már kiegészítésre szoruló listájukat ld. HARRIS 1975: 120–123.

⁴⁹ DOMBRADI 1996: I. 226–230.

⁵⁰ DOMBRADI 1996: 229.

a tény, hogy egy jelentősebb értékkel, több mint 120 m²-es lakóházzal kapcsolatos fellebbezésről volt szó; a bírák ezekben az esetekben is Sipparból származtak.⁵¹

Nem világos, hogy a bírói testületek egyszerre csak egy ügyet tárgyaltak, vagy voltak-e erre a célra kijelölt napok. A helyszín sokszor egy templom volt, ahol az eljárás szakrálisan védettséget kapott, de ez nem minden esetben egyértelmű. A szövegekből egyértelműbben rekonstruálható a tárgyalás lefolyása. Először a felek előadták álláspontjukat, majd megtörtént a bizonyítási eljárás. A bírósági testület tagjai megvizsgálták az ügyről bemutatott dokumentumokat, ellenőrizték azok valóságát, meghallgatták a tanúkat, a feleket felszólították, hogy tegyenek kijelentő (asszertorikus) esküt. Adott esetben kivonultak a helyszínre, hogy ellenőrizzék egy-egy ingatlan tényleges nagyságát. Az egyik perünkben (MHET 2/2, 183/CT 2, 45; ld. appendix) éppen erről van szó. A bírói testület Šamaš isten szimbólumának, a fűrésznek (*šaššarum*)⁵² a segítségével mérte fel újra az ingatlant és kiderült, hogy a korábbi vásárlási okmány szövegéhez képest nem több, hanem kevesebb területet kapott az alperes, Manna-ši, így a felperes Šamaš-bēl-ilīnek további házrészt kellett átadnia. A bíróság az összes körülmény figyelembevételével hozta meg döntését, de amennyiben a felek valamelyike nem volt elégedett a döntéssel, egy másik fórumon kereshetett jogorvoslatot.

R. A. Veenker a jogi eljárások három fázisáról beszél. Az első fázist a tulajdon eredeti átruházásának jogi ügylete (vétel, ajándékozás, örökségelosztás) jelentette, melyet a felek és tanúk által lepecsételt okmány elkészítése zárt le. Jogi vita esetén következett a második fázis, amikor egy kijelölt bíróság megvizsgálta a korábbi okmányokat, meghallgatta a tanúkat és döntött. A bírók a per eredményéről egy ún. nem támadható táblát (*tuppi lā ragāmim*) bocsátottak ki a felek számára. A név ellenére ez az ítélet visszavonható volt, és ha valaki ezt megtámadta, akkor lépett a harmadik fázisába az ügy, amikor egy új testület megmásíthatta a döntést.⁵³ Mint láttuk, az újabb bírói csoportot már az uralkodó nevezte ki, ám meglepő módon még ez ellen is lehetett fellebbezni, mint azt a harmadik és negyedik per bizonyítja, de megvolt a veszélye, hogy az alap nélküli pereskedés büntetést von maga után.

Újra fel kell tennünk a kérdést, hogy miért érezhette Šamaš-bēl-ilī, hogy fellebbezése sikerrel járhat, azaz a más fórumokon esélye lehet ezekben a perekben. Talán a helyi szokásjog és a királyi jogforrás, a királyi ítéletek mintájának összeütközése adhatott jogbizonytalanságot? Esetleg lehettek olyan pereit, melyeket megnyert, de ennek dokumentumait nem ismerjük? Ezekre a kérdésekre a források szűkössége, illetve hiánya miatt ma még nem tudunk válaszolni, de egy kérdés nem csak akkor lehet érdekes, ha azonnali válaszokat kapunk rá.

⁵¹ Számos esetben megjelennek a sippari szövegekben a babilóni bírók is együtt a sippariakkal, de nekik nem volt fölérendelt szerepük. Miért bukkannak mégis fel más városokban, köztük Sipparban is, ez ma még nem világos. Ld. Dombrádi 1996: I. 229–230. Talán az ügyek jellege adhat rá magyarázatot, de ez még további kutatásokat igényel.

⁵² A szakrális szférát ezzel átviszik a templomról a profán területre. Az istenjelvényeket nemcsak bírósági eljárásokban használták, hanem egyéb ügyekben is. Például ha vita tört ki a bérbeadó és a bérlő között a termés nagyságáról, akkor a bérbeadó segítségül hívhatott istenjelvényeket, leggyakrabban isteni fegyvert. Ld. HARRIS 1965, SPAEY 1993.

⁵³ VEENKER 1974. A fellebbezés lehetőségét korábban több szakember is tagadta, de ma már egyértelmű, hogy megvolt rá a lehetőség. A korábbi vélemények cáfolatát ld. uo.: 6–7.

BIBLIOGRÁFIA

- ASSMANN 2008 Assmann, J., *Uralom és üdvösség. Politikai teológia az ókori Egyiptomban, Izraelben és Európában*, Budapest, 2008.
- CHARPIN 1988 Charpin, D., „Sippar: deux villes jumelles”, *Revue d’Assyriologie et d’Archéologie Orientale* 82 (1988), 13–32.
- CHARPIN 2004 Charpin, D., „Histoire politique de Proche-Orient amorrite (2002–1595)”, in: Charpin, D. – Edzard, D. O. – Stol, M., *Mesopotamien. Die altbabylonische Zeit* (Orbis Biblicus et Orientalis, 160/4) Fribourg–Göttingen, 2004, 23–480.
- CHARPIN 2010 Charpin, D., *Writing, Law, and Kingship in Old Babylonian Mesopotamia*, Chicago–London, 2010.
- DE MEYER 1978–1984 De Meyer, L., *Tell ed-Dēr. Progress reports. II–IV*, Leuven, 1978–1984.
- DIAKONOFF 1985 Diakonoff, I. M., „Extended Families in Old Babylonian Ur”, *Zeitschrift für Assyriologie* 75 (1985), 47–65.
- DOMBRADI 1996 Dombradi, E., *Die Darstellung des Rechtsaustrags in den altbabylonischen Prozessurkunden I–II* (Freiburger Altorientalische Studien, 20/1–2) Stuttgart, 1996.
- EDZARD 1975 Edzard, D. O., „Zum sumerischen Eid”, in: Lieberman, S. J., *Sumerological Studies in Honor of Thorkild Jacobsen...* (Assyriological Studies, 20) Chicago, 1975, 63–98.
- ESZTÁRI 2008 Esztári R., „Ímé Sippar emberei kolostorba küldik leányaikat” A naditum-papnők szerepe az óbabilóni társadalomban”, *Sic itur ad astra* 58 (2008), 65–118.
- FLANNERY – WINTER 1976 Flannery, K. V. – Winter, M. C., „Analyzing Household Activities”, in: Flannery, K. V. (ed.), *The Early Mesoamerican Village* (Studies in Archaeology) New York etc, 1976, 34–47.
- HARRIS 1961 Harris, R., „The nadītu Laws and the code of Hammurapi in Praxis”, *Orientalia NS* 30 (1961), 163–169.
- HARRIS 1963 Harris, R., „The organization and administration of the cloister in ancient Babylonia”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 6 (1963), 121–157.
- HARRIS 1964 Harris, R., „The nadītu-Woman”, in: Biggs, R. D. – Brinkman, J. A. (eds.), *Studies Presented to A. L. Oppenheim*. Chicago, 1964, 106–135.
- HARRIS 1965 Harris, R., „The Journey of the Divine Weapon”, in: Güterbock, H. G. – Jacobsen, Th. (eds.), *Studies in Honor of Benno Landsberger...* (Assyriological Studies, 16) Chicago, 1965, 217–225.
- HARRIS 1975 Harris, R., *Ancient Sippar. A Demographic Study of an Old-Babylonian City (1894–1595 B. C.)*, Leiden–Istanbul, 1975
- JANSSEN 1996 Janssen, C., „When the house is on fire and the children are gone”, in: Veenhof, K. R. (ed.), *Houses and Households in Ancient Mesopotamia. CRRAI 40*, Leiden 1993, Leiden, 1996, 237–246.
- KALLA 1999 Kalla G., „Die Geschichte der Entdeckung der altbabylonischen Sippar-Archive”, *Zeitschrift für Assyriologie* 89 (1999), 201–226.
- KALLA 2005 Kalla G., „A mezopotámiai magánarchívumok életciklusai”, in: Fröhlich I. (szerk.), *Az utókor hatalma* (Kréné, 4) Budapest, 2005, 81–95.
- KALLA 2011 Kalla G., „Sippar. A. I. Im 3. und 2. Jahrtausend”, *Reallexikon der Assyriologie*, Band 12 (Lieferung 7/8) 528–533.
- KRAUS 1984 Kraus, F. R., *Königliche Verfügungen in altbabylonischer Zeit* (Studia et documenta ad iura orientis antiqui pertinentia, 11) Leiden, 1984.

- MIGLUS 1999 Miglus, P. A., *Städtische Wohnarchitektur in Babylonien und Assyrien*. (Baghdader Forschungen, 22) Mainz, 1999.
- ROTH 1995 Roth, M. T., *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*. (Writings from the Ancient World, 6) Atlanta, Georgia, 1995.
- SAN NICOLÒ 1922 San Nicolò, M., *Die Schlußklauseln der altbabylonischen Kauf- und Tauschverträge*. München, 1922.
- SERI 2005 Seri, A., *Local Power in Old Babylonian Mesopotamia*. (Studies in Egyptology and the Ancient Near East) London, 2005.
- SPAËY 1993 Spaey, J., „Emblems in Rituals in the Old Babylonian Period”, in: Quaegebeur, J., ed., *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*. (Orientalia Lovaniensia Analecta 55); Leuven etc., 1993, 411-420.
- STOL 1998 Stol, M., „The Care of the Eldery in Mesopotamia during the Old-Babylonian Period”, in: Stol, M. – Vleeming, S. (eds.), *The Care of Eldery in the Ancient Near East*. (Studies in the history and culture of the Ancient Near East, 14). Leiden, 1998, 59–117.
- STONE 1981 Stone, E. C., „Texts, Architecture and Ethnographic Analogy: Patterns of Residence in Old Babylonian Nippur”, *Iraq* 43 (1981), 19–34.
- STONE 1987 Stone, E. C., *Nippur Neighbourhoods*. (Studies in Ancient Oriental Civilizations, 44) Chicago 1987.
- STONE 1996 Stone, E. C., „Houses, Households and Neighborhoods in the Old Babylonian Period: The Role of Extended Families”, in: Veenhof, K. R. (ed.), *Houses and Households in Ancient Mesopotamia*. CRRAl 40, Leiden 1993, Leiden, 1996, 229–235.
- VAN LERBERGHE 2003 Van Lerberghe, K., „Private and public: The Ur-Utu Archive at Sippar-Amnānum (Tell ed-Dēr)”, in: Brosius, M., ed., *Ancient Archives and Archival Traditions. Concepts of Record-Keeping in the Ancient World*, Oxford, 2003, 60-77
- VEENKER 1974 Veenker, R. A., „An Old Babylonian Legal Procedure for Appeal. Evidence from *ṭuppi la ragāmim*”, *Hebrew Union College Annual* 45 (1974), 1–15.
- WESTBROOK 1989 Westbrook, R., „Cuneiform Law Codes and the Origins of Legislation”, *Zeitschrift für Assyriologie* 79 (1989), 201–222.
- WESTBROOK 2003 Westbrook, R., „Old Babylonian Period”, in: Westbrook R. (ed.), *A History of Ancient Near Eastern Law* (Handbuch der Orientalistik, 72) Leiden, 2003, 360–430.
- WILCKE 1992 Wilcke, C., „Diebe, Räuber und Mörder”, in: Haas, V. (Hrsg.), *Außenseiter und Randgruppen. Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Alten Orients* (Xenia, 32) Konstanz, 1992, 53–78.
- WILK – RATHJE 1982 Wilk, R. R. – Rathje, W. L., „Household Archaeology”, *American Behavioral Scientist* 25/6 (1982), 617–639.

TÁBLAMELLÉKLET

1. táblázat

CT 2 45 (tábla) Ha 15/9/-	
r.1.	<i>a-na 3 1/3 sar 7^lgín^l[é-dù-a]</i>
2.	<i>qá-du-um 1 1/3 <sar> pa-pa^l-hu^l-[um]</i>
3.	<i>ki-iš-da-at^dUtu-be-el-[i-lí]</i>
4.	<i>ša ki^dUtu-be-el-i-lí dumu Šil-lí-^dUtu</i>
5.	<i>^lMa-an-na-ši lukur^dUtu dumu-mí Ni-id-nu-ša</i>
6.	<i>i-ša-mu i-tu-úr^dUtu-be-el-i-lí</i>
7.	<i>a-na Ma-an-na-ši lukur^dUtu ir-gu-um-ma</i>
8.	<i>dí-ku₅-meš dí-nam ú-ša-hi-zu-šu-nu-tí-ma</i>
9.	<i>i-na ša-ša-ri-im ša^dUtu</i>
10.	<i>é us-sà-ni-iq-ma 12 gín é</i>
11.	<i>a-na inim dub-pa-at ši-ma-tim im- f i-ma</i>
12.	<i>ki-ma 12 gín é sila-dağal-la</i>
13.	<i>1/3 sar é wa-ar-ka-tum šu-pa-lum</i>
14.	<i>da^l é Dumu-Bi-zi-za-na dumu Ra-ab-bi-ia</i>
15.	<i>a-na Ma-an-na-ši in-na-di-in</i>
16.	<i>aš-šum i-tu-ru-ma^dUtu-be-el-i-lí</i>
17.	<i>a-na Ma-an-na-ši ir-gu-mu</i>
18.	<i>ar-nam i-mi-du-šu</i>
19.	<i>ú-ul i-ta-ar-ma</i>
v.20.	<i>^{ld}Utu-be-el-i-lí</i>
21.	<i>^{ld}Šar-pa-ni-tum-um-mi dam-ni</i>
22.	<i>^lBe-le-ti-ia lukur^dUtu</i>
23.	<i>ù Ta-ad-di-in-Nu-nu nu-<na>-bar</i>
24.	<i>dumu-meš</i>
25.	<i>a-na Ma-an-na-ši lukur^dUtu dumu-mí Ni-id-nu-ša</i>
26.	<i>ù a-ah-hi-i-ša</i>
27.	<i>ú-ul i-ra-ga-am</i>
28.	<i>mu^dUtu^dMarduk</i>
29.	<i>^lHa-am-mu-ra-pí ù^{unz}Zimbir^{ki} it-mu-ú</i>

„(per) 124,2 m² [háztér] és vele 48 m² fogadóterem miatt, (ez) Šamaš-bél-ilī örökölt vagyona, melyet Šamaš-bél-ilitól, Šilli-Šamaš fiától Manna-ši, Šamaš nadītuma, Nidnuša leánya megvásárolt. (Az ügyre) visszatért, Šamaš-bél-ilī Manna-ši-t, Šamaš nadītumát beperelte. A bírák a peres eljárást megindították. Šamaš fűrészével a házat megvizsgálták, és (megállapították), hogy a vásárlási okmány szövegéhez képest 7,2 m²-rel kevesebb a háztér. A 7,2 m² utcai háztérnek megfelelően 12 m² hátsó-alsó háztérst kell Manna-ši-nek adnia, Mār-Bizizana, Rabbija fiának háza mellett. Mivel az ügyre visszatért, és Šamaš-bél-ilī Manna-ši-t beperelte, büntetést mértek rá. Hogy a jövőben nem tér vissza, Šamaš-bél-ilī, Šarpanītum-ummī a felesége, Bēletija Šamaš-nadītuma és Taddin-Nunu, kulmašitu, a gyermekei Manna-ši, Šamaš nadītuma, Nidnuša leánya és testvérei ellen nem fog perelni, Šamašra, Mardukra, Hammurapira és Sippir városára esküt tett.”
Tanúk listája
Dátum

2. táblázat

Dátum	Szöveg	Tartalom
Ha 1/11/15	MHET 2/2, 140 / CT 6, 49a	Per: Šamaš-bēl-ilī perli Nidnušát, Warad-Wēr fiát egy olyan házrészért (18 m ²), melyet ő adott el neki korábban. A keresetet elutasították, és a bírák a felperesre a peres eljárás végén 2 šiglum (16 g) ezüst büntetést róttak ki.
Ha 1/11/28	CT 8, 48b	Vásárlás: Rībatum (Šamaš-nadītum), Halinum lánya egy főutca melletti házrész (18 m ²) vásárol Šamaš-bēl-ilītől, Šillī-Šamaš fiától. (szomszédok: Warad-Wēr és Mār-Baja)
Ha 4?/-/-	CT 6, 36b	Vásárlás: Mār-Baja, Warad-Wēr fia vásárol egy házrész (18 m ²) és kijáratot Šamaš-bēl-ilītől, Šillī-Šamaš fiától.
Ha 7/4/21	MHET 2/2, 149	Per: Šamaš-bēl-ilī újra perli Nidnušát, Warad-Wēr fiát ugyanazért a házrészért (18 m ²), mint korábban (szomszédok: Nidnuša és Mār-Baja). A keresetet a vásárlási okmány vizsgálata után elutasították. (Nincs szó büntetésről, sem bírőról.)
Ha 9 /-/-	MHET 2/2, 152 / CT 6, 45b	Vásárlás: Rāmatum (Šamaš-nadītum), Nanna-ki-āg lánya városi telekrész ([...]) vásárol Šamaš-bēl-ilītől, Šillī-Šamaš fiától. (Szomszédok: Nidnuša és Mār-Baja)
Ha 14/10/-	CT 47, 23	Vásárlás: Manna-ši (Šamaš-nadītum), Nidnuša lánya házrész (36 m ²) vásárol Tarbī-Anunnitumtól (<i>kulmašītum</i>), Šillī-Šamaš lányától. (Szomszéd: Nidnuša)
Ha 14/10/-	CT 47, 34	Vásárlás Manna-ši (Šamaš-nadītum), Nidnuša lánya két városi telekrész (27 m ² + 36 m ²) vásárol Šamaš-bēl-ilītől, Šillī-Šamaš fiától. (Szomszéd: Nidnuša)
Ha 15/8/-	MHET 2/2, 182	Vásárlás Manna-ši (Šamaš-nadītum), Nidnuša lánya egy házrész és kijáratot (17 m ²) vásárol Šamaš-bēl-ilītől, Šillī-Šamaš fiától. (Szomszéd: Nidnuša és Mār-Baja)
Ha 15/9/-	MHET 2/2, 183 / CT 2, 45	Per Šamaš-bēl-ilī perli Manna-ši-t (Šamaš-nadītum), Nidnuša lányát egy olyan házrészért (124,2 m ²), melyet ő adott el neki korábban. Keresetét elutasítják, sőt a ház megvizsgálása után kiderült, hogy a terület 7,2 m ² -rel kisebb a táblán szereplőnél és Šamaš-bēl-ilīnek e helyett még 12 m ² -t kell adnia. Mivel perelt, büntetést mértek rá. (király bírái)
Ha 16/6/22	BM 17332 up.	Per Šamaš-bēl-ilī, Šillī-Šamaš fia perli Manna-ši-t (Šamaš-nadītum), Nidnuša lányát a teljes házért (házrészért; ameddig csak kiterjed), melyet ő adott el neki korábban. A keresetet elutasítják. [Valószínűleg büntetést mértek rá] (király bírái)
Ha [...]	MHET 2/2, 321	Vásárlás Lamassī, Warad-Wēr lánya városi telekrész (36 m ²) vásárol Šamaš-bēl-ilītől, Šillī-Šamaš fiától.

Nergal-éres, egy asszír főméltóság „szent adománya(i)” i.e. 775-ben

Egy assuri fogadalmi felirat (Ass 10274) értelmezése

Niederreiter Zoltán

1. BEVEZETÉS

A tanulmány Nergal-éres¹ karrierjét és azt a 775-re datált fogadalmi feliratot – Ass 10274 (VA 5929) – mutatja be, amely elsődleges fontosságú e főméltóság szerepének és korának vizsgálatához. Nergal-éres Asszíria egyik legfontosabb politikai szereplője volt III. Adad-nérári (810–783) és IV. Sulmánu-asarédu (782–773) uralkodása idején. Tevékenysége tehát az újasszír történelemnek ahhoz az időszakához köthető, amely III. Sulmánu-asarédu (858–824) halálát követően kezdődött, és III. Tukulti-apil-Esarra (744–727) uralkodásának kezdetéig tartott.

A háromnegyed évszázadot felölő időszak történelméről már számos tanulmány íródott, melyek forrásait sokszor nem a királyfeliratok képezték, és főszereplői pedig sokszor nem az asszír királyok voltak, hanem azok a méltóságok, akik tartományok urai, főrangok betöltői, hadvezérek, az asszír politika meghatározó alakjai. Sokszor az általuk készített vagy róluk szóló források teszik lehetővé e periódus történelmének értelmezését. Az asszír uralkodók győztes hadjáratairól, begyűjtött adóiról és megszerzett ajándékairól persze a feliratok tudósítanak éppúgy, mint az udvari építkezésekről, gazdasági tevékenységről, vagy éppen a kultuszok, a szertartások meglétéről. A hadszíntéren megőrzött győztes szerep, az Udvarban végrehajtott presztízserértékű tet-

A tanulmány a magyar nyelvű, rövidített változata a *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* 103 (2009) 91–110. szakfolyóiratban megjelent munkámnak. A képek közül az 1. ábra a szerzőnek 2007-ben a Vorderasiatisches Museum kutatóosztályán, míg a 2. ábra a Cabinet des Médailles et Antiques (Bibliothèque Nationale de France) gyűjteményében készült rajza. A témához szükséges kutatásokat Professor Dr. Hermann Hunger meghívásának köszönhetően az Institut für Orientalistik der Universität Wien könyvtári gyűjteményében végeztem el (2007. február–március). Az itt végzett kutatásaimat a Stiftung Aktion Österreich-Ungarn kéthónapos doktori kutatói ösztöndíjának köszönhetően sikerült megvalósítani.

A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj által támogatott, „A keleti király alakja” című hároméves kutatómunka egy fejezetének témáját mutatja be.

¹ A legújabb kutatásokban is a személynév (^{ma}ŠI.DU-KAM) olvasatának azonosításakor egyaránt találkozhatunk Nergal-éres, illetve Pálib-éres névalakkal. Az istennév olvasatának (⁴I.GI.DU) problémájához l. STRECK 1998–2001, 227; ÅKERMAN – BAKER 2002, 981; KREBERNIK 2003–05, 281; KÜHNE – RADNER 2008, 31–32: „A. Die Realisierung des Gottesnamens ⁴I.GI.DU im Neuassyrischen”.

tek mellett a források azonban elárulják azt is, hogy Asszírián belül ekkor a méltóságok akár több tartomány és város kormányzójaként saját udvartartással rendelkeztek.

Az asszír főméltóságok szerepének, a királyi hatalom és a nagyurak kapcsolatának értelmezése tehát a kutatások egyik legfontosabb feladata. Azonosítani kell a méltóságok rangját és besztását, a befolyásuk alatt álló tartományokat és birtoktesteket, a gazdasági és katonai tevékenységüket, a szolgálatukra rendelt tisztviselőket. Ezek mellett pedig, ha valóban egy komplett kép kialakítására törekszünk, nem lehet megfedkezni a tevékenységükhöz kapcsolódó szobrászati alkotások, a kistárgyak feliratának, ikonográfiájának és kiképzésének vizsgálatáról. Elsődleges feladat a források régészeti környezetének azonosítása is.

A tanulmány ezen aspektusok alapján megkísérli az eddig ismert források összegyűjtésével egy főméltóság „karrierjének” bemutatását, és egy, a szakirodalomban korábban csak részletében publikált fogadalmi felirat segítségével megpróbál egy új vizsgálati lehetőséget felvázolni Nergal-éresnek konkrétan az Assur városához kapcsolódó szerepének értelmezésével. Az Assur városából ismert fogadalmi felirat egy részlete ugyanis beszámol Nergal-éres „szent adományáról”, amelyet Assur és Adad istennek végzett el 775-ben, amikor második alkalommal volt eponümosz (akkádul *limmu*).² E felirat jelenti az utolsó Nergal-éresre vonatkozó forrásunkat, melynek kivételes tartalma lehetőséget nyújt e méltóságnak konkrétan a királyság kultikus központjában, a szertartásokban és templomkultuszban való részvételének a vizsgálatához. Ezen felül, a vizsgált felirat az asszír eponümoszok tevékenysége kapcsán vet fel kérdéseket, és lényegében a Nergal-éres korabeli Asszíriát segít új szempontból tanulmányozni, talán jobban megérteni.

Az Ass 10274-es buzogányfej

Az Ass 10274-es felirat egy kőből készült buzogányfejen szerepel, amely W. Andrae assuri ásatásai során került napvilágra 1906-ban.

„In dem gleichen Torraum lag ein kleines Arsenal von 21 verschieden geformten Stein-Keulenknaufen, zum Teil mit Inschrift (Nrr. 10274, 10275, 10276), ferner größere Bruchstücke zweier Alabastertafeln Tukulti-Ninibs I. mit doppelseitigen zweikolumnigen Inschriften; ...”

ANDRAE 1906, 16.

„Die Steinkeulenknaufe. In der südwestlichen Hälfte des inneren assyrischen Torraumes lag am Fußboden ein kleines Arsenal von Keulenknaufen (Abb. 33 auf Blatt 12). »

„a) Birnförmige: 1–10) ... b) Kugelige: 11–17) ... c) Sonderformen: 18–19 ...”

ANDRAE 1913, 34–35.

Az ásató régész első beszámolója szerint az assuri Tabíra kapuépület délnyugati részén feltárt belső helyiségből 21 kő buzogányfej került elő,³ amelyek közül három feliratos: „Nrr. 10274, 10275, 10276”. A felfedezés évében W. Andrae tehát említi az Ass 10274-es feliratos buzogányfejet, a lelet azonban nem szerepel a kapuépületet bemutató 1913-as nagy ásatási monográfiában.

² Lényegében az arkhon eponümoszsal való hasonlósága miatt használja a kutatás az eponümosz fogalmat a *limmu* jelölésére, hiszen az asszírok az éveket a *limmu*k nevével jelölték. A *limmu* tehát egy egyéves időintervallum névadója volt az asszír időszámításban.

³ Az idézett szövegben szereplő alabástrom táblákhoz (Ass 10269 és Ass 10270), melyek I. Tukulti-Ninurta (1243–1207) feliratát tartalmazzák, l. ANDRAE 1913, 35 és Taf. XCIV; GRAYSON 1987, 231–239; A.O.78.1 no. 5 és 1.

Ebben a leletegyüttes említésekor az előkerült 21 fogadalmi buzogány közül csupán 19 szerepel, és a tárgyleírások, illetve az illusztrációk között feliratos tárgyként csak az Ass 10275-ös és az Ass 10276-os leletet találjuk.⁴

Az Ass 10274-es buzogányfej feliratának vizsgálata

„775. Aus diesem Jahre stammt die unpubl. Keulenknauf-Inschrift Assur 10274, eine an Nergal gerichtete Weihinschrift des ¹ŠI.DU-KAM ^{amēl}šá-kin ^{māt}ru-sa-pi ^{māt}la-qi-e ^{māt}su-hi. Sie erwähnt, dass Uri-gal(Palil)-êriš *i-na šanê lim-me-a* den Göttern Aššur und Adad grosse Mengen von Opfertieren und Wein geweiht habe.”

WEIDNER 1939–41, 318.

„Steinkeulenknauf mit 3-zeiliger Inschrift; Fundort: bA7I in der Südwesthälfte des inneren assyrischen Torraums, im Brandschutt ...”

PEDERSÉN 1997, 23: Ass 10274.

Az Ass 10274-buzogány második említését és a feliratának első vizsgálatát E. Weidner egy az asszír eponümoszokról megjelent, 1939–41-es tanulmányából ismerjük. Itt szerepel a felirat átírásának és fordításának egy részlete, továbbá egy rövid leírás a szöveg tartalmáról. Azóta tanulmányok sora a fent idézett szöveghelyre hivatkozik, a felirat többi részének pedig azóta sem készült el az átírása és a felirat kópiája. A leletre vonatkozó egyetlen új információ O. Pedersén munkájából ismert, aki 1997-ben kiadta az Assur lelőhelyéről ismert feliratos tárgyak listáját. Itt említi (talán az archívumban őrzött tárgy fényképét vizsgálva), hogy háromsoros felirat szerepel rajta. A felirat kapcsán azonban más tanulmányokhoz hasonlóan ő is E. Weidner átírását idézi. A Berlinben őrzött tárgyat a II. világháború idején bedobozolták, és nem vizsgálták meg, állapota is erre utal, hiszen a felszíne nagy részét, a feliratát alkotó több ékjelet elszenesedett réteg borít. A buzogányfej és felirata vizsgálatának eredményeként sikerült 2007-ben egy rajzot készíteni a Vorderasiatisches Museum kutatóosztályán, valamint a teljes feliratát átírni és lefordítani (1. ábra).

LELET SZÁM: Ass 10274

LELTÁRI SZÁM: VA 5929

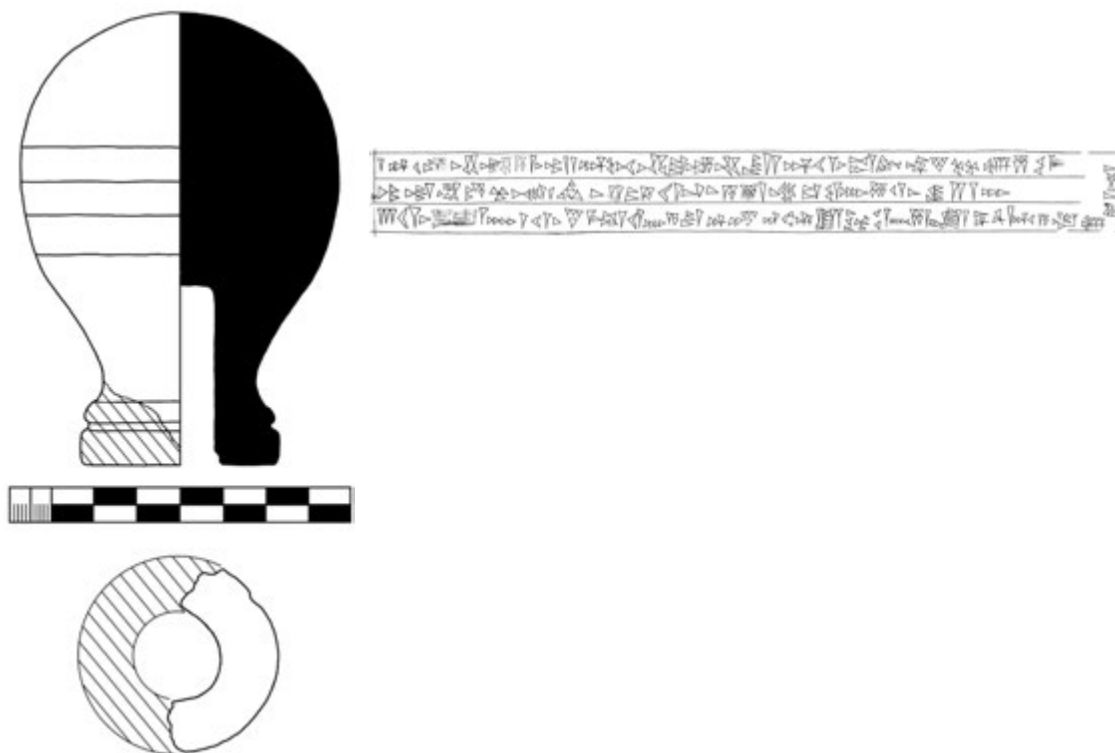
MÉRETEI: 10.5 cm hosszú; az átmérő legnagyobb mérete 7.4 cm; falvastagság a peremnél 1.5 cm; nyéllyuk mélysége 4.2 cm.

ÁLLAPOTA: a test alsó részének több mint a fele letört (a törést az ábrán a párhuzamos vonalkázás jelöli), a tárgy felülete károsodott és (a tűz miatt) részlegesen megfeketedett. A felületi károsodás ellenére a felirat ékjelei azonosíthatóak.

BIBLIOGRÁFIA: ANDRAE 1906, 16; WEIDNER 1939–41, 318; TADMOR 1973, 148 n. 35; VAN DRIEL 1981, 270 n. 94; CAVIGNEAUX – ISMAIL 1990, 325 n. 20; GALTER 1990, 47–48; MILLARD 1994, 110; GRAYSON 1993, 28;⁵ GRAYSON 1996, 230: A.0.104.2007 ; PEDERSÉN 1997, 23: Ass 10274; ÅKERMAN – BAKER 2002, 982 n. 1.e.

⁴ A katalógusban szerepel még az Ass 10265-ös buzogányfej, de a felirat említése nélkül (ANDRAE 1913, 35 no. 19 és Abb. 33: Blatt 12).

⁵ A buzogányfej megnevezés tévesen „seal”.



1. ábra.

Az Ass 10274-es kő buzogányfej Nergal-éres feliratával.

1. *ana* ^dU.'GUR' EN 'MAH *a*'-šib ^{uru}BAL.TIL EN GAL-*e* EN-šu ^{md}ŠI.DU-KAM ^{lu}šá-kin ^{kur}Ru-ša-^rpi^r
2. ^{kur}La-qe-*e* ^{kur}Su-hi ina '2'-*e* lim-me-*a* '5(+1)' ME 50 'GUD'.MEŠ 6 LIM UDU.MEŠ 3.
3. LIM 'ZÍD.DA'.MEŠ 1 LIM 4 ME GEŠTIN.MEŠ 'a'-*na* ^dAš+^ršur^r ^dr'ISKUR^r ^{udu}SISKUR.MEŠ KUG.MEŠ *lu* DÙ KÚR^{sic} *ana* 'T^r-*a* 'ak^r-ru-^rma^r BA

Nergal istennek, a fenséges úrnak, Assur lakójának, a nagy úrnak, az uramnak⁽¹⁾, (én) Nergal-éres, Raszappa, Laqé (és) Szuhu tartomány kormányzója – második eponümosz évemben, Assur (és) Adad istennek elvégeztem a „szent adomány(oka)t”: 650 szarvasmarhát, 6000 juhot, 3000 (mérő) lisztet (és) 1400 (mérték) bort – áldoztam, és felajánlottam (e tárgyat) a jólétemért.

A tárgyra vésett háromsoros szöveg főrésze a fogadalmi feliratok megszokott, korabeli formuláit és tartalmi sajátosságait mutatja.⁶ Itt szerepel az istennév és az epithetonok: „Nergal istennek, a fenséges úrnak, Assur lakójának, a nagy úrnak, az uramnak⁽¹⁾”, aztán e rész a felajánló nevét és címeit tartalmazza: „Nergal-éres, Raszappa, Laqé (és) Szuhu tartomány kormányzója”,⁷ a végén

⁶ Az újasszír királyok és alattvalóik esetében a tárgytípuson gyakran szereplő fogadalmi feliratok osztályozását és értelmezését az LII^e Rencontre Assyriologique Internationale konferencián mutattam be (Münster, 2006) „Interprétation du rôle d'un insigne de pouvoir néo-assyrien” címmel. Az erről készült tanulmányt tartalmazó konferenciakötet megjelenés alatt áll.

⁷ A szövegtípus esetében az istenséget, illetve a felajánlót tartalmazó rész sorrendje váltokozhat.

pedig a felajánlás aktusát említő záróformula szerepel: „áldoztam, és felajánlottam (e tárgyat) a jólétemért”. Ezek a fogadalmi feliratok magának a felajánlott tárgynak a nevét nem említik. Jól látszódik, hogy a felirat vésnőke elegendő hely hiánya miatt a befejező részt alkotó ékjeleket elfordítva, leegyszerűsített kiképzéssel tudja csak megoldani, nincs elég hely, de azért befejezi.

A szöveget vizsgálva nem meglepő, hogy a Nergal-érest jelző birtokragok egyes szám harmadik személyben szerepelnek a bevezetőben (1. sor), majd Nergal-éres az áldozatát és felajánlását említő részben már egyes szám első személyben jelenik meg. Azonos tárgytipuson szereplő fogadalmi feliratok közül e „fordulat” három esetben kimutatható.⁸ A felirat valódi érdekességét azonban egy közbeékelts rész jelenti, amely egy önálló egységet képez, és kialakítását vagy tartalmát tekintve az újasszír szövegek között nincs konkrét párhuzama: „második eponümosz évemben, Assur (és) Adad istennek elvégeztem a ‘szent adomány(oka)t’: 650 szarvasmarhát, 6000 juhot, 3000 (*mérő*) lisztet (és) 1400 (*mérték*) bort”.

A KÚR „közbeékelts” ékjel jelentése

A felirat egyik különlegességét a 3. sorban a közbeékelts rész és a záróformula között látható PAB ékjel jelenti (az átírásban KÚR^{sic} olvasattal szerepel az ékjel). E jelnek nem lehet akkád olvasatot adni, ugyanis grammatikai szempontból nem kapcsolódik egyik szövegrészhez sem. Nem azonosíthatjuk az állítmány után álló részes- vagy tárgyesetet jelölő ragként, esetleg fonetikus komplementumként, mely az előtte DÙ logogrammal feltüntetett állítmány olvasatát segíthetné. A PAB ékjel jelentheti az akkád *napharum* (magyarul „összesen”) szót. E jelentésben az ékjel felajánlott áldozatok összegzésekor gyakran szerepel a feliratokban, ezeket azonban mindig megelőzi, mindig a számok, mennyiségek előtt jelenik meg; itt viszont a tagmondatot lezáró állítmány után, vagyis a tagmondat vége és a befejező formula között található az ékjel. Ezért az összegzésre utaló azonosítást is el kell vetni. Egy megoldási lehetőségre Professor Andrew R. George hívta fel a figyelmemet. Ez a jel ugyanis agyagtáblák sorainak elején, a sorok előtt, valamikor a sor legvégén vagy az agyagtábla peremén tűnik fel. Esetenként a filológus nem is említi a kópián szereplő jelet, valamikor pedig csak utólag, a tábla újabb tanulmányozásakor figyelt fel rá a kutatás, mert az első kópián ezt az önálló ékjelet fel sem tüntették. Eddig a KÚR jelnek összesen tizen-

⁸ A három buzogányfej közül kettőt II. Assur-nászir-apli (883–859) Sarra-Kidmuri istennőnek, a harmadikat pedig III. Sulmánu-asarédu (858–824) Amurru istennek ajánlotta fel:

– BM 104411 (90-1-1, 4) (CT 33, Pl. 50; DE FILIPPI 1976, 181–182; GRAYSON 1991, 352–353; A.O.101.99; READE 2002, 154–155 fig. 18)

– BM 118771 (Rm 893) és a valószínűleg hozzá tartozó Rm 894-es töredék (DE FILIPPI 1976, 181–182; READE 2002, 154–155)

– YBC 2295 (YOS 9, 18 no. 75 és Pl. XXVIII; GRAYSON 1996, 155; A.O.102.97).

⁹ A KÚR jel tizenhárom regisztrált előfordulása a vizsgált kontextusban:

– (1) (K 56+) II R, Pl. 14 32. sor; AB I/2, 72 no. 6 32. sor; HAUPT 1890, 117: S. 63 Z. 45^{sic}; MSL I, 54: Tf. 4,I 50. sor (a KÚR jel említése nélkül)

– (2) (K 4572) V R, Pl. 27 57. sor; HAUPT 1890, 117: S. 63 Z. 45^{sic}; MSL IV, 172: NBGT IX 57. sor és no. 57: „| PAP | MIN”

– (3) (K 1) V R, Pl. 31 68. sor; HAUPT 1890, 117: S. 63 Z. 45^{sic}; CT XLI, Pl. 27: „Left edge” 2. sor

– (4) (BM 92693) V R, Pl. 36 39. sor f; HAUPT 1890, 117: S. 63 Z. 45^{sic}; CT XII, Pl. 1 39. sor (a KÚR jel említése nélkül)

– (5) (K 2360+) AB III/1, 63 n. 32 46. sor (a KÚR jel említése nélkül); HAUPT 1890, 117: S. 63 Z. 45^{sic}; GEORGE 2003, II. 867: 172 és no. 107 172. sor

– (6 és 7) (BM 42285) KING 1902, I. civ no. 26, 44–45 50. sor no. 11 és 46–47 61; sor no. 20 (a KÚR jel említése nélkül) és II. Pl. XXX 5. és 16. sor; LAMBERT 1982, 216: IV 24; TALON 2005, 47 50. sor „iś-ti-Ú KÚR” és 48 61. sor „ta-aś-ba-ma KÚR”

három ilyen előfordulását sikerült azonosítani.⁹ A jelforma jellegzetessége, hogy a többi ékjelhez képest leegyszerűsített formájú és kisméretű. P. Haupt azonosította elsőként e jelet („ein winziges *kur*”)¹⁰ 1890-es munkájában, és azóta W. G. Lambert (1982)¹¹, W. Farber (1989)¹² és A. R. George (2003)¹³ írt erről a jelről kommentárt, az ékíráshoz írt szöveg átírásában azonban ők sem szerepeltették.¹⁴ Az értelmezésük szerint a „marginális” jel írnokhibára, sorok felcserélésének jelzésére, esetleg egy kimaradt sor utólagos betoldására vonatkozhat.

Ha elfogadjuk, hogy a KÚR ékjel a fogadalmi feliratnak nyelvtani szempontból nem tartozik egyik részéhez sem, akkor a szerepe talán a közbeékelt rész végét jelölő írnoki figyelmeztetés lehet. A szöveget kompiláló írnok talán a jól ismert fogadalmi felirattípust kiegészítette egy a Nergal-éres adományát említő, egyelőre csak innen ismert szövegrésszel. Ha ez egy írnoki jelzés tehát, akkor az ékjel szándékosan szerepel a két rész elkülönítésére, és a befejező formula kezdetét jelzi. Az írnok által előkészített, másolandó példán látható kérdéses ékjelet a kőfeliratot készítő vésnök pedig lemásolta. Ha az említett példákkal azonos értelmezési kontextusba helyezzük az ékjelet, akkor meg kell jegyezni, hogy ez az első nem agyagtábláról ismert előfordulása, és először szerepel két szövegrész között, nem pedig egy sor elején vagy végén.

Nergal-éres „szent adománya(i)”

Nergal-éres Assur és Adad isten számára második eponümosz évében elvégzett, szarvasmarhát, juhot, lisztet és bort számláló „szent adományának”¹⁵ értelmezéséhez fontos megvizsgálni az áldozati listákat, a szertartások és ünnepek feliratait, az Assur-szentélyből ismert szövegeket, továbbá az eponümoszokra vonatkozó forrásokat. Ezek között azonban nincs egyértelmű párhuzam, olyan forráscsoport, ami egy értelmezés kiindulópontjául szolgálhat, hiszen az idézett szöveghely akkora mennyiségű adományról számol be, aminek nincs megfelelő párhuzama, és a szöveg nem említi egy szertartás vagy vallási ünnep nevét, amely Nergal-éres „tettét” azonosíthatná. Az újasszír eponümoszok kötelezettségéről, egyáltalán a tevékenységükről alig tudunk valamit.

– (8) (K 3672) CT XXVII, Pl. 8 (alul): a második sor magasságában a tábla peremén egy utólag kitörölt kiegészítő sor elején szerepel; TCS IV, 35 47–48. sor (a KÚR jel említése nélkül); LAMBERT 1982, 216: IV 24

– (9 és 10) (Ass 13955 gd^{ac}) LKA, 15–16 no. 9: obv. col. ii 21’ és rev. col. i 13’ (a KÚR jel említése nélkül); FARBER 1989, 22 no. 2.4.5 és 21. jegyzet

– (11) (Rm II 164+) LAMBERT 1982, 188: A 24. sor, 202 no. 24 és 216: IV 24

– (12 és 13) (K 2111 és BM 47902) LAMBERT 1982, 216: IV 24.

¹⁰ HAUPT 1890, 117: S.63, Z. 24.

¹¹ LAMBERT 1982, 216: IV 24: „The marginal kúr on A marks the error ... Presumably there was an Akkadian reading of this kúr, perhaps *ahû/ahitu* or a derivative of the root *nkr*.”

¹² FARBER 1989, 22 és no. 21: „... eine kleine Markierung, ähnlich dem Zeichen PAP, auf dem Kolumnen-Trennstreifen (...)” és „Der jeweilige Sinn solcher Markierungszeichen (...) ist nicht immer evident. Oftmals sind solche Markierungen wohl auch vom modernen Kopisten als *lapsus calami* aufgefasst und in der Kopie ausgelassen worden. Sie stehen gelegentlich neben Zeilen, die Unsicherheiten oder Schreibfehler erkennen lassen, vielleicht als Kontrollzeichen einer noch erforderlichen Kollation der Vorlage o.ä. Ihr Vorkommen ist nicht auf bestimmte Textkategorien, etwa Schultafeln, beschränkt.”

¹³ GEORGE 2003, 867 (172. sor): „The scribal notation in the margin, a small KÚR, ...”.

¹⁴ W. G. Lambert ír egy kommentárjában a jel azonosításáról, ehhez l. 11. jegyzet.

¹⁵ A SISKUR logogram fordításakor az „adomány” szót használok az „áldozat” helyett (a logogram jelentéséről l. POSTGATE 1974, 213 és no. 1; LAMBERT 1993, 194–195).

A felirat értelmezéséhez a kiindulópontot az a feltételezés jelenti, hogy a szóban forgó adomány nem egy alkalomra utal, hanem itt adományokról kell beszélni, amelyek Nergal-éres második eponüosz évében (775), vagyis egy esztendőben történtek. Itt nem egy eseményt kell keresni, ezt a felirat is egyértelművé teszi: „második eponüosz évemben” (*ina 2'-e lim-me-a*). Az *ina* prepozíció tehát egy időhatározói mellékmondatot vezet be, mely időintervallumot, egy esztendőt jelöl. Ha egy évben gondolkozunk, akkor a feliratban szereplő adomány lényegére magyarázat adható, és e feliratot egyrészt a korabeli, a III. Adad-nérári és IV. Sulmánu-asarédu korára keltezett forrásokkal is egybevetethetjük, másrészt Nergal-éres adományát egy, a mezopotámiai kultúrkörben már évszázados hagyománynak örvendő rendszer érdekes példaként értelmezhetjük. Mindennek lényegét az Asszír kultikus központjához kötődő tartományok és városok szerepének azonosítása jelentheti.

VÁROSOK ÉS TARTOMÁNYOK KÖTELEZETTSÉGEI AZ ASSUR-TEPLOM SZÁMÁRA

A városok és tartományok szerepe az Assur-templom ellátásában egy közép-asszír kori archívum forrásai alapján egyértelműen illusztrálható. Az Assur-templom körzetében felfedezett I. Tukulti-apil-Esarra (1114–1076) korabeli archívum Ezbu-lésir tevékenységéhez kapcsolódik,¹⁶ aki a templomba érkező adományok felügyelője (*rab ginā'ē*) volt. Az archívumból ismert tevékenységéhez köthető feliratok világossá teszik a városok és tartományok szerepét az Assur-templom ellátásának gazdasági rendszerében.

Az archívum adminisztratív szövegei, kimutatásai közül az Ass 18767 ac (VAT 18066) tábla¹⁷ bizonyítja, hogy az élelmiszerek a királyság különböző közigazgatási egységeiből érkeztek. A tábla lényegében egy-egy oszlopba (col. i–iv) rendezve tartalmazza az egyes élelmiszerek mennyiségi kimutatását. A tábla tehát részletezi, hogy Asszír városai és tartományai (col. v) egyenként mivel és mennyivel járultak hozzá a szentély ellátásához. A záróformula a dátumról (Pa'uzu eponüosz éve) és az élelmiszereknek az Assur-templomba történő érkezteről tudósít. A tábla szerkezete, a téma (javak és a város vagy tartomány megnevezése)¹⁸ az archívum más tábláin szintén azonosítható.¹⁹ Ezek a feliratok tehát nyilvántartásba veszik a királyság közigazgatási egységei által az Assur-templomnak juttatott adományokat.²⁰

Nergal-éres feliratának értelmezésekor e rendszert kell figyelembe venni, melyben a városok és tartományok kormányzói az Assur-templom ellátásáért feleltek. Az irányításuk alatt álló terület miatt kötelezettséggel tartoztak a központ felé, mely a kultusz, és lényegében e templom el-

¹⁶ Ezbu-lésir archívumához I. POSTGATE 1980, 68–70; POSTGATE 1986, 171–172: „1. *The archive of Ezbu-lēšir*”; PEDERSÉN 1985, I. 43–53: „M4. Archive for the administration of offerings in the Aššur Temple (hE4III)”; POSTGATE 2003, 127.

¹⁷ VS 21, Taf. XXXVII–XXXVIII no. 21; PEDERSÉN 1985, I. 49 no. 41; POSTGATE 1985, 96–100.

¹⁸ A rendszer lényegét illetően: „The third and fourth columns are headed «sesame/linseed» (ŠE.GIŠ.IA) and «fruit» (*azamru*) respectively, and the first and second can be confidently restored «corn» (barley?: ŠE-um^{mes}) and «honey» (LĀL.MEŠ) by comparison with other texts from this archive, ...” (POSTGATE 1985, 96). Az ún. *ginā'ū* adományokról I. PEDERSÉN 1985, I. 46: „The deliveries of corn (ŠE), honey (LĀL, once *di-iš-pu* ...), sesame (ŠE.GIŠ.Ī with variants), and fruit (?) (*azamru*) from the provinces are received and recorded.”

¹⁹ WEIDNER 1935–36, 21 no. 148; POSTGATE 1980, 68–70; PEDERSÉN 1985, I. 46 és 51 no. 90; Ass 18777 ch (VAT 15487), no 96: Ass 18781 be (VAT 15491) és no. 97: Ass 18781 bf (VAT 15492).

²⁰ A felirat értelmezéséhez I. POSTGATE 1980, 68–70; POSTGATE 1985, 96–97. A szerző egy későbbi tanulmányában is foglalkozik e témával: POSTGATE 1992, 251–252.

látását jelentette. Minderről a legfontosabb forráscsoportot tehát Ezbu-lésirnek, a király „szolgájának”²¹ a kimutatásaiból ismerhetjük meg. Az uralkodó, I. Tukulti-apil-Esarra szerepéről pedig egy királyfelirat tudósít, melyben magát nevezi az Assur-templom, „az Ekur-templom tisztelet-tudó ellátójának, aki Assur isten szívének választottja”:²²

„Ti [nagy istenek] az uralkodói sorsát kijelöltétek, hogy a kormányzói hatalmat és a főpapi tevékenységet örökre gyakorolja az Ehursagkurkura-templom szolgálatában.”²³

Az újasszír források bizonyítják e rendszer továbbélését, amely a központi hatalom ellenőrzésével működött. Nagy része ezen dokumentációnak III. Adad-nérári uralkodására, vagyis Nergal-éres korára keltezhető. A téma adományozás, királyi dekrétumok, amelyek garantálják az Assur-templom ellátását.²⁴ Ezek földbirtok-átadásokról és mentességekről tudósítanak a templom javára, továbbá templomi hivatalnokok kinevezését említik, valamint a templom számára a kormányzók és tisztviselők kötelezettségeit, például a beszolgáltatandó mezőgazdasági termékeket veszik számba. A rendszer működött a III. Adad-nérári utáni uralkodók idején is a hasonló típusú feliratok,²⁵ illetve levelek és adminisztratív szövegek²⁶ tanúbizonysága szerint.

Fontos megállapítani, hogy a III. Adad-nérári dekrétumai alapján azonosítható rendszerben a „közreműködők” tevékenységét a központ határozta meg. A feliratok közül egy 808-ra keltezett királyi dekrétum²⁷ részletezi az Assur-templom napi kultuszai és vallási ünnepei során adott adományokat és azok felelőseit. A királyon kívül szerepelnek a méltóságok, valamint a palotának és Assur városának a hivatalnokai. Őket vonták be a központilag felügyelt rendszerbe. Egy 788-as királyi dokumentum²⁸ pedig az Assur-templomhoz tartozó „városok, földek, épületek, gyümölcsöskertek és népek”²⁹ mentességét foglalja írásba. A két említett dokumentumban egyaránt tanúsítható Samas-nászir központi szerepe, aki az Assur-templom kincstartója és kormányzója, de ugyanakkor III. Adad-nérári eunuchja volt.

Mindezek az uralkodói rendelkezések, az adományozások a királyi hatalom, az autoritás csökkenését jelentenék? Mindez a központi hatalom meggyengülését, presztízsveszteséget feltételez? Vagy inkább ezek a kötelezettségek, lényegében az „adományok”, az Assur-templom működését

²¹ A két törött agyagedényen megmaradt felirathoz, melyek I. Tukulti-apil-Esarra szolgájaként említik Ezbu-lésirt, I. KAH II, 37 no. 64 4. sor; WEIDNER 1935–36, 28 no. 213; HALLER – ANDRAE 1955, 48; GRAYSON 1976, II. 42 nos. 27* és 26*; POSTGATE 1980, 69; POSTGATE 1986, 170; PEDERSEN 1985, I. 45, 49 no. 33 és 51 no. 101; Ass 18766 (VA 5035) és Ass 18782+18827 (VA 5046).

²² (3) *ša-ah-tu za-nin* É.KUR *bi-bil lib-bi* ^d*A+šur* ... (KAH II, 44 no. 73; FINKEL 1988, 13; GRAYSON 1991, 41: A.0.87.4 3. sor; a szöveg helye egy másik előfordulásához I. GRAYSON 1991, 51: A.0.87.10 I. 3. sor). Az itt szereplő királyi epithetonokhoz I. SEUX 1967, 60–61: „bibil libbi”, 269: „šahtu”, 372–375: „zāninu”.

²³ (24) ... *ši-ma-at EN-ti-šu* | (25) *a-na kiš-šu-ti ù NUMUN SANGA-ti-šu* | (26) *a-na man-za-az* É.HUR.SAG.KUR.KUR.RA | (27) *a-na da-riš taš-qu-ra* (I R, Pl. 9; GRAYSON 1991, 13: A.0.87.1 24–27. sor; egy azonos szöveghelyhez I. GRAYSON 1991, 33: A.0.87.2 I. 10. sor).

²⁴ KATAJA – WHITING 1995, xxi–xxiv.

²⁵ II. Sarrukín egy dokumentuma III. Adad-nérári adományozására hivatkozik, mely mindenképpen egy érdekes példája e rendszer továbbélésének (KATAJA – WHITING 1995, xxiv és 20–22 no. 19).

²⁶ A levelek, beszámolók és jelentések tudósítanak a kormányzók, tisztviselők és méltóságok végrehajtott vagy éppen elmulasztott kötelezettségeiről az Assur-templom számára (VAN DRIEL 1969, 185–191; POSTGATE 1974, 213–216):

– PARPOLA 1993, 73–74 no. 96 (ABL 43)

– KATAJA – WHITING 1995, 88 no. 80 (KAV, 62 no. 79)

– COLE – MACHINIST 1998, 34–35 no. 31 (ABL 532)

– COLE – MACHINIST 1998, 17 no. 17 (ABL 615).

²⁷ KATAJA – WHITING 1995, 71–77 no. 69 (I. még POSTGATE 1969, 84–95 no. 42–45).

²⁸ KATAJA – WHITING 1995, 4–7 no. 1 (I. még POSTGATE 1969, 53–59 no. 27–29).

²⁹ (3) URU.MEŠ A.ŠA.MEŠ É.MEŠ ^gIRI₆.MEŠ ù UN.MEŠ ... (KAV, 70 no. 94 I. 3; KATAJA – WHITING 1995, 4 no. 1 I. 3).

határozzák meg. A források bizonyítják, hogy III. Adad-nérári a hagyományokra épülő rendszer őrzésével garantálja az Assur-templom kultuszaihoz, a templom ellátásához szükséges javakat, erőforrásokat. A templomnak pedig ő maga, a király látja el a legfőbb megbízatásait. Egy évszázados tradíciót követve, egy felirata mint a kultikus központ főpapiját mutatja be³⁰:

„Kalhui törött kőlap” feliratának bevezetője (1–3. sor)³¹: „(III.) Adad-nérári palotája, aki a nagy király, az erős király, a Mindenség királya, Asszíria királya; a király, akit fiatal korában Assur, az Igigi istenek királya kiválasztott, és páratlan uralmat bízott rá, ... a szent főpap, az Esarra-szentély ellátója, aki szüntelenül gondoskodik az Ekur-templom szertartásairól,”

Az Assur-templom ellátási rendszerét figyelembe véve értelmezhető Nergal-éres Assurnak és Adadnak elvégzett adományának a lényege. Mindehhez fontos megismerni e főméltóságra vonatkozó forrásainkat és az ezek alapján rekonstruálható karrierjét.

Egy asszír méltóság huszonnyolc éves (803–775) karrierjének bemutatása: Nergal-éres, a király kormányzója, eunuchja (*ša rēši*) és udvarnoka (*manzāz pāni*), két év eponümosza

„804 | Sidu-eris [*Nergal-éres*] | governor of Rezep | expedition to Bahili”

...

„775 | Sidu-eris [*Nergal-éres*] | governor of Rezep | expedition to Erini”

SMITH 1875, 61 és 63: „List of Assyrian Eponymes”.

Bár G. Smith úttörő jelentőségű munkájában (1875) egy évet tévedett az első eponümosz év meghatározásakor (803!), mindmáig a két eponümosz éve jelöli Nergal-éres általunk ismert karrierjének kezdetét és utolsó dátumát.³² A huszonnyolc éves időintervallum során, Hindánu provincia királyi dekrétumban kinyilvánított adományozása 797-ben³³ éppúgy, mint a királyi sztélén³⁴ említett kivételes szerepe III. Adad-nérári korára keltezhető. E források lehetővé teszik az

³⁰ SEUX 1967, 110–116: „išš(i)akku”.

³¹ (1) É.GAL m10-ÉRIN.TÁH MAN GAL MAN *dan-nu* MAN ŠÚ MAN KUR AŠ MAN *ša ina* TUR-šú Aš+šur MAN *šl-gi-gi ut-tu-šú-ma* ... | (2) ... | (3) ... SANGA KUG *za-nin* É.ŠÁR.RA *la mu-par-ku-ú mu-kil* GARZA É.KUR (1 R, Pl. 35 no. 1; GRAYSON 1996, 212: A.0.104.8 1–3. sor). Az itt szereplő királyi epithetonokhoz l. SEUX 1967, 144–145: „kullu”, 185–187: „naparkū”.

³² A legújabb szakirodalom Nergal-éres karrierjének vizsgálatához, az öt említő feliratos forrásokhoz l. GRAYSON 1993, 27–28; STRECK 1998–2001, 227–228; ÁKERMÁN – BAKER 2002, 982–983 no. 1; KÜHNE – RADNER 2008, 32–34 és 43–44.

³³ KATAJA – WHITING 1995, 98–100 no. 85; GRAYSON 1996, 213–216: A.0.104.9.

³⁴ III. Adad-nérári királysztéléihez, melyek feliratának egy részlete Nergal-éreshez kapcsolható vagy a kormányzóságához tartozó területéről származik:

– BM 131124 (Tell Seih Hamad) (RASSAM 1897, 311–312; BÖRKER-KLÄHN 1982, 197 no. 165; GRAYSON 1996, 206–207: A.0.104.5).

A többi sztélétöredékhez l. MILLARD – TADMOR 1973, 60–61 fig. 1; GRAYSON 1996, 205–206: A.0.104.4; RADNER 2002, 15; KÜHNE

– RADNER 2008, 33 és no. 12 és 13

– EŠ 2828 (Szaba) (UNGER 1916; BÖRKER-KLÄHN 1982, 196 no. 163; GRAYSON 1996, 207–209: A.0.104.6)

– IM (Tell-er-Rimah) (PAGE 1968; BÖRKER-KLÄHN 1982, 196–197 no. 164; GRAYSON 1996, 209–212: A.0.104.7).

Ezeket kívül Nergal-éres, Raszappa kormányzója szerepel III. Adad-nérári után egy sztélétöredéken, melyet Tell Masaikh (a Láqé tartományhoz tartozó Kár-Assur-nászir-apli város) lelőhelyén fedeztek fel. Köszönettel tartozom az ásató régésznek, Dr. Maria Grazia Masetti-Rouault-nak, aki felhívta a figyelmemet erre az egyelőre kiadatlan sztélétöredékre.

ellenőrzése alatt álló tartományokat és városokat. Közülük a Szaba sztélé jelenti a legteljesebb felsorolását a kormányzósága alatt álló különböző területeknek:

Szaba sztélé (EŠ 2828: 23–25. sor)³⁵: „Nergal-éres *felirata*, aki Némed-Istar, Apku, Mari város, Raszappa, Qatnu tartomány, Dúr-Katlimmu, Kár-Assur-nászir-apli, Szirqu város, Laqé, Hindánu tartomány, Anat város, Szuhu tartomány (és) (Ana)-Assur-(utér)-aszbat város kormányzója.”

Ezek egy egymással szomszédos, hatalmas összefüggő területet képeznek, melynek határát északra a Szindzsár, nyugatra a Hábúr, délre a Középső-Euphratész, keletre pedig Wádi al-Tartár képezte.³⁶ Az Ass 10274-es felirat bizonyítja, hogy a „birtoktest” 775-ben, IV. Sulmánu-asarédu idején³⁷ még Nergal-éres kezében volt, hiszen a főbb területek, Raszappa és Laqé tartomány éppúgy, mint a legtávolabbi Szuhu tartomány,³⁸ itt egyaránt szerepel a kormányzósága alatt. Az általa gyakorolt hatalmat, a központi hatalom felé tanúsított szerepét pedig leginkább feliratos pecséthengere és a Tell al-Rimah sztélé egy részlete ábrázolja:

Nergal-éres pecséthengere (NBC 3174)³⁹: „Nergal-éres tulajdona,⁽¹⁾ az eunuché (*ša rēši*), aki Némed-Istár város (és) Raszappa tartomány kormányzója.⁽²⁻⁴⁾”

Tell-er-Rimah sztélé (IM, 13–20. sor)⁴⁰: „Ekkoriban utasítottam Nergal-érest, az udvarnokomat, Raszappa, Laqé, Hindánu tartomány, Anat [város], Szuhu tartomány (és) (Ana)-Assur-(utér)-aszbat város kormányzóját: ... – összesen 331 falvat, amit Nergal-éresre rábíztam, építse újjá az ura parancsára.”

E feliratok Nergal-érest mint eunuchot,⁴¹ illetve a király udvarnokát nevezik meg. Jóllehet a sztéléről idézett szövegrészt szándékosan megpróbálták levésni, nincs olyan adat, ami megkérdőjelezné Nergal-éres hűségét a központi hatalom iránt karrierje huszonnyolc éve alatt. Ezen felül, a források egy számára adományozott (mentességeket élvező) tartományról tudósítanak, továbbá földadományozásról,⁴² illetve városok és települések⁴³ (urának utasítására történő) újjáépítéséről vannak adataink.⁴⁴

³⁵ (23) ¹ša¹-ri¹-ri¹ mdŠI.DU-KAM lúšá-kìn¹ urúNé-med-dXV urúAp-ku¹ urúMa¹-re-e | (24) kurRa-ša-pi¹ kurQat-ni¹ urúBÀD-Duk-1.LIM urúKar-mAŠ-PAB-¹A urúŠir¹-qu | (25) kurLa-qé-e¹ kurHi-in-da-nu¹ urúAn-at¹ kurSu-hi¹ urúAš+¹šur¹-DAB-bat (UNGER 1916, 10–13 Taf. II; GRAYSON 1996, 209; A.O.104.6 l. 23–25).

³⁶ LIVERANI 1992, 38 és 39 fig. 1; GRAYSON 1996, 28; GRAYSON 1996, 210; A.O.104.7.

³⁷ IV. Sulmánu-asarédu felirataihoz l. GRAYSON 1996, 239; A.O.105; KATAJA – WHITING 1995, 84–86 no. 77: 1’–10’ sor.

³⁸ Nyilvánvalóan szándékos Szuhu tartomány említése a tartományok felsorolásának legvégén, hiszen ez volt a legtávolabbi Nergal-éres tartományai közül. Szuhu tartomány politikai helyzetéhez l. CAVIGNEAUX – ISMAIL 1990, 324–326; FRAME 1995, 275–277; RADNER 2002, 6–7; RADNER 2006–08, 55 no. 33. *Hindānu*.

³⁹ (1) šá mdŠI.DU-KAM | (2) lúSAG šá-kìn | (3) urúNé-med-dINANNA | (4) kurRa-ša-pi (GALTER 1990, 47–48; WATANABE 1992, 363; WATANABE 1993, 112 no. 5.1 és 133 Taf. 3; GRAYSON 1996, 229; A.O.104.2006).

⁴⁰ (13) ¹ina u¹-me-šú-ma mdŠI.DU-KAM lúšá-kìn¹ kurRa-ša-pi¹ kurLa-qé-e¹ | (14) ¹kurHe-en-da-nu¹ [¹urú]¹An-at¹ kurSu-hi¹ urúAN.ŠÁR-DAB-bat man-za-zu IGI-ia¹ | (15) ¹lu aq-bi¹ ... | (16-19) ... | (20) PAB 3 ME 31 URU.MEŠ-ni TUR.MEŠ šá mdŠI.DU-KAM ina zi-kir EN-šú iš-ba-tú-ma e-pu-šú (PAGE 1968, 142–143, Pl. XXXIX és XL–XLI; GRAYSON 1996, 211; A.O.104.7 13–20. sor).

⁴¹ A *ša rēši* eunuchként történő azonosításának újasszír kori problémájához l. VÉR 2009.

⁴² Ezen kívül egy Tell al-Rimah lelőhelyéről származó tábla (TR 4001), amely földbirtokcsere kapcsán említi Nergal-érest 777-ben (POSTGATE 1970; a tábla keltezéséhez l. MATTILA 2001, 837 no. 1.c). Egy másik földügyletre vonatkozóan, mely említi Nergal-érest, l. KATAJA – WHITING 1995, 10 és 12 no. 7 r. 11.

⁴³ Nergal-éres városai közül a róla elnevezett Dúr-Nergal-éres is szerepel 33 faluval a Tell al-Rimah sztélén (16–17. sor), l. PAGE 1968, 142–143 és Pl. XXXIX–XLI; GRAYSON 1996, 211; A.O.104.7.

⁴⁴ Ezen kívül a Tell Masaikh lelőhelyén végzett ásatások előzetes eredményei is egyértelművé teszik gazdasági szerepének fontosságát a Középső-Euphratész vidékén (MASETTI-ROUAULT 2008, 134–135).

Fontos megemlíteni, hogy Nergal-éreshez hasonlóan az eunuch és udvarnok megnevezés egyaránt tanúsítható III. Adad-nérári két másik méltósága, Bél-tarszi-ilumma⁴⁵ és Samas-nászir⁴⁶ esetében. Ők e korszak legfontosabb politikai szereplői. Egy egységesített rendszeré, amelyben a kormányzók feladatkörét, birtokait és kötelezettségét a központi irányítás határozza meg. A rendszer persze „lefelé” tovább rekonstruálható, hiszen e méltóságok esetében már saját udvartartást feltételezhetünk. Két pecséthenger felirata Nergal-éres „köréhez” tartozó eunuchok jelenlétét bizonyítja:

Pecséthenger lenyomat Tell Seih Hamad lelőhelyéről (SH03/5953/0208):⁴⁷

„Isme-ilu pecséthengere,⁽¹⁻²⁾ aki Nergal-éres eunuchja.”⁽³⁻⁴⁾

Kalcedon pecséthenger (Del. 354):⁴⁸

(1) ^{na4}KIŠIB ^m[Aš]+šur-UMUN-PAB | (2) ^{lú*}SAG ša ^{md}ŠI.DU¹-KAM | (3) ^{lú*}šá-kin ^{kur}Ra-sa-p[a]
„Assur-bél-uszur pecséthengere,⁽¹⁾ Nergal-éres, Raszappa tartomány kormányzójának [eunuchja].”⁽²⁻³⁾



2. ábra. A Del. 354-es pecséthenger modern lenyomatának rajza.

⁴⁵ Bél-tarszi-ilumma szerepéhez l. GRAYSON 1993, 34; GRAYSON 1996, 226–229 no. A.0.104.2002-2005; BRINKMAN 1999, 332–333 no. 1.

⁴⁶ Samas-nászir szerepéhez l. GRAYSON 1993, 35–36; és l. 28. és 29. jegyzet.

⁴⁷ (1) ^{na4}KIŠIB | (2) ^mIs-mé-DINGIR | (3) ^{lú*}SAG ša | (4) ^{md}ŠI.DU-KAM (KÜHNE – RADNER 2008).

⁴⁸ A pecséthengerrel foglalkozó szakirodalomhoz l. SMITH 1875, 82; DELAPORTE 1910, 197–198 no. 354 és Pl. XXIV; POSTGATE 1973, 10 és no. 28; WATANABE 1992, 363–364 no. 4.1.2. Taf. 70 b; GRAYSON 1996, 230: A.0.104.2008 ; KÜHNE – RADNER 2008, 38 és Abb. 13.

A vizsgált időszak kormányzói közül Nergal-éres birtokolta a legnagyobb területet, legtöbb tartományt és várost. Mindez indokolja a kérdést: vajon milyen kötelezettségekkel járult hozzá a kormányzó a kultikus központ szertartásaihoz, lényegében ellátásához? Az Assurnak és Adadnak elvégzett adománya alapján azonosíthatjuk a rá kirótt kötelezettség egy részét. A négyféle „adomány” – 650 szarvasmarha, 6000 juh, 3000 (*mérő*) liszt (és) 1400 (*mérték*) bor – a mennyiségét tekintve valóban kiemelkedő, és lényeges elemét képezi a templomi juttatásoknak, azonban nem elegendők egy szertartás vagy kultikus esemény megrendezéséhez. Ezek csupán egy részét képezhetik a szertartások kellékeinek vagy a templom ellátmányának. Más alapanyagok Asszíria más területéről kerültek beszerezésre, melyek nem az ő területeiből adódó kötelezettséget jelentették. Nergal-éres csupán teljesíti az éves kötelezettségét a beszolgáltatásaival a kultikus központnak. Ez csupán egy eleme a rendszernek, melynek lényege a központ ellátásának biztosítása a méltóságok, kormányzók és tisztviselők által.

A „szent adomány” felhasználásának kérdéséhez

A fent bemutatott források és értelmezés nyomán felmerülő kérdés, vajon hogyan hasznosították Nergal-éres adományát. Egy rész nyilvánvalóan közvetlenül a szertartások során vagy a templom ellátásakor került felhasználásra, a templomnak pedig a király volt a főpapja és ellátója. Nergal-éres adományának esetében is a király a szentély ellátója, a szertartások végrehajtója. A város kiemelkedő szerepe egyértelmű: Assur a kultikus központ és a királyság főistenének lakhelye. Ebben a rendszerben feltételezhető, hogy az Assur-templomba érkező adományok egy részének a végállomása nem maga a templom, hanem a királyi udvar. A királyságnak Asszíriában a templomok alkotják az egyik gazdasági bázisát. Az Assur-templomban elvégzett adományok egy szövegcsoporthat tanulmányozva S. Parpola (2004) és Fr. Joannès (2008) bizonyították, hogy a templomba érkezett termékek egy része végül a palotába kerül, ahol a király által szervezett ünnepek vagy bankettek során az Udvar tagjai és a meghívottak fogyasztják el.⁴⁹ A templomok és a palota közötti kapcsolatban a javak mozgásának rekonstruálásakor⁵⁰ a legfontosabb megállapítás az, hogy a királyi hatalom irányít, és újra eloszthatja azon termékeket, amelyeket a templom nem használt fel. Mindez lehetővé teszi Nergal-éres adományának is a szerepét e rendszerben, melyet értelmezhetünk e mozgás egy példaként.

⁴⁹ Fontos megemlíteni II. Assur-nászir-apli bankett sztléjét (WISEMAN 1952), amely a kalhú palota, a királyi központ felavatása alkalmából rendezett nagy ünnepségről és bankettéről számol be. Részletes leírás készült az elfogyasztott ételekről, melyben a juhok és szarvasmarhák között a felirat megemlíti: « 14 000 „kereskedő”-juhot, úrnőm, Istar istennő tulajdonából, 200 ökröt úrnőm, Istar istennő tulajdonából; ... » (Kalla Gábor fordítása). (107–109. sor) ... 14 LIM UDU.DAM.GAR.MEŠ ina IGI 4INANNA NIN-ti-ia 2 ME GU₄.MEŠ ina IGI 4INANNA NIN-ti-ia ... (WISEMAN 1952, 35 és 42 Pl. IX; GRAYSON 1991, 288–293: A.O.101.30). A felirat teljes fordításához l. KALLA 2005, 56–57.

⁵⁰ Az I. évezredre keltezett babilóniai források alapján a javak hasonló mozgását azonosíthatjuk a templom és a palota között (JURSA 2007, 76–77).

„1 LIM 4 ME GEŠTIN.MEŠ”: 1400 (mérték) bor

A „szállítmányt” képező négy termék közül a bort kell megemlíteni a szimbolikus értéke és itt szereplő mennyisége folytán. Az első mezopotámiai előfordulása óta a bort, mint luxust, a presztízs és gazdagság szimbólumaként tartják számon. A nemes italt egyaránt igényelte a palota és a templom.

A királyság politikai központjában, Kalhuban felfedezett ún. „borlisták” alkotják az egyik legfontosabb forrásanyagot az Udvar belső működésére vonatkozóan. Ezek a listák lehetővé teszik a palota gazdasági rendszerének és a politikai központ hierarchikus szervezetének a megismerését. Különböző értelmezések, feltételezések és számítások próbálták igazolni, hogy mekkora bormennyiséget osztottak ki az egyes hivatalnokok és a palota különböző tagjai számára.⁵¹ E listák ugyanis tartalmazzák a felülről, tehát a királyi hatalom által irányított rendszerben kiosztott fejadagokat. E listákon a bormennyiség, dátum és személyek szerepelnek, a források azonban a bor származási helyét, eredetét nem említik.⁵² A fent felvázolt rendszert figyelembe véve, a Nergal-éres adományát rögzítő felirat jelentheti a központ felé irányuló bor megszerzésének és ellátmányának egy forrását.

A korábbi időszakokra keltezett források⁵³ ugyanis egyértelművé teszik, hogy a bortermelő vidékek részben egybeesnek a Nergal-éres által felügyelt területek egy részével. Fontos azt is megemlíteni, hogy a borlisták nagy része éppen III. Adad-nérári uralkodásának végére és IV. Sulmánu-asarédu uralkodására keltezhető, tehát Nergal-éres korára. Hét borlista közül, amelyen azonosítható az eponümosz név, vagyis év szerint keltezhető, négy vagy öt az itt vizsgált időszakra tehető:⁵⁴

786 vagy 784	TFS 141 (DALLEY – POSTGATE 1984, 250–252 no. 141)
785	NWL 14 (KINNIER WILSON 1972, 142–143 no. 14) és TFS 124 (DALLEY – POSTGATE 1984, 240–241 no. 124)
784	NWL 3 (KINNIER WILSON 1972, 130–132 no. 3) és TFS 145 (DALLEY – POSTGATE 1984, 255–256, no. 145)
781 vagy 723	TFS 147 (DALLEY – POSTGATE 1984, 257 no. 147)
779	NWL 5 (KINNIER WILSON 1972, 133–134 no. 5)
751, 749 vagy 735 (?)	NWL 8 (KINNIER WILSON 1972, 136–137 no. 8; DALLEY – POSTGATE 1984, 22)
745 vagy 732 (?)	NWL 9 (KINNIER WILSON 1972, 137–138 no. 9; DALLEY – POSTGATE 1984, 22).

⁵¹ KINNIER WILSON 1972; PARPOLA 1976; VAN DRIEL 1981; DALLEY – POSTGATE 1984, 22–25 és 236–258 no. 119–149; FALES 1994.

⁵² S. Parpola értelmezése szerint: „... that royal wine-magazines were primarily replenished once a year only, in the month Kanūnu, when the wine extracted as *nāmurtu* tax was delivered to the palace (Postgate, Taxation, pp. 148 f. and 155)” (PARPOLA 1976, 171). A *nāmurtu* fogalmát említő szövegekhez l. KINNIER WILSON 1972, Pl. 49 (ND 10012+10013: 21, 23, 25, 28, 33).

⁵³ Egy óbabiloni kori bort számláló archívum adatai igazolják, hogy az egyik forráshely Karana (Tell al-Rimah) volt (WALKER 1976, 171–172: „The Wine Archive” és 182–190 no. 250–266; FINET 1974–77, 122; DALLEY 1984, 29 no. 28 és 90; POWELL 1996, 115); a borászat Mari városában is igazolható (POWELL 1996, 107). Ezen felül egy közép-asszír tábla szőlőültetvényeket említ Dūr-Katlimmu kapcsán (FALES 1989). A későbbi időkben is bortermő vidékek azonosíthatók az Euphratész és a Hábúr összefolyásának vidékén (POWELL 1996, 107).

⁵⁴ Az itt közölt összegzés az alábbi munkában szereplő táblázat alapján készült el: FALES 1990, 365. A borlisták keltezéséhez l. KINNIER WILSON 1972, 2; PARPOLA 1976, 165 és 170; DALLEY – POSTGATE 1984, 22–25; FALES 1994, 364–366.

A kérdés persze megválaszolatlan marad, hiszen nincs olyan forrásunk, amely bizonyítaná Nergal-éres közvetlen juttatását a palota felé; a hatalmas adománya Assur és Adad istennek, illetve tartományainak földrajzi elhelyezkedése bizonyítja, hogy szerepet kellett vállalnia a központ felé irányuló borellátmány fedezésében. Itt a termékek megszerzésének és szállításának megbízatása a különböző méltóságok, kormányzók és tisztviselők között lett kiosztva a szükségletek, nyilván a helyi tényezők figyelembevételével. Két Szargonida-kori forrás⁵⁵ talán hűen tükrözi a bor szerepét, és segít megérteni e rendszert, a kormányzók és méltóságok kötelezettségét a királyi hatalom és a kultikus központ felé.

TCL 3, 52–53. sor⁵⁶: „Ulluszunu országa népével a vazallusi kötelezettségét hűségesen gyakorolva, Szirdakka városban, az erődjében várta hadaimat (*hadjáratomat*),⁽⁵²⁾ (és) mint eunuchjaim, Asszíria tartományi kormányzói, hadseregem élelmezéséhez lisztet (és) bort halmozott fel.”⁽⁵³⁾

Az Assur istennek címzett VIII. hadjárat beszámolójának idézetében II. Sarrukín (721–705) Ulluszunu, az asszír király hűséges vazallusa tettét a kormányzók kötelezettségéhez hasonlítja. A liszt és a bor (ZÍD.DA.MEŠ GEŠTIN.MEŠ) említésén kívül a forrás a közös feladatáról számol be a kormányzóknak, akik a király eunuchjai (*šūt rēši*). Itt a kormányzó szemszögéből vizsgálva tehát a felügyelete alatt álló tartomány vagy város jelentette lényegében a szolgáltatás alapját a királyi hatalomnak. Egy boradományokat számláló lista (VAT 10157)⁵⁷ pedig a méltóságoknak a főisten Assur, a kultikus központ felé való juttatásáról számol be (1. sor): „Bor, amit a méltóságok adnak az Assur-templom számára.”⁵⁸ E sor után a szöveg tételesen tartalmazza a dátumot, a mennyiséget, a felelőst vagy a bor származási helyét.

A kultikus központban az eponümoszok cselekedetei Assur és Adad isten irányába

A vizsgált Ass 10274-es szöveg az adományon kívül említi Nergal-éres második eponümosz évét, és Assur isten mellett Adad is szerepel.⁵⁹ A rendelkezésre álló források hiányossága miatt nem lehet megmondani, hogy a kivételes mennyiségű adomány esetleg köthető-e az eponümoszok kultikus tevékenységéhez vagy valamilyen szerepkörükhöz. Mindazonáltal a feliratban említett két istenség és az eponümosz év együttesen egy értelmezést tesznek lehetővé, hiszen e forráson kívül ismerünk két olyan szöveget, melyben e választott szereplők jelennek meg. Yahalu *kockájának* felirata, valamint

⁵⁵ A bor ekkoriban már elterjedtebb és talán kevésbé értékes (POWELL 1996, 119–121).

⁵⁶ (52) ^mUl-lu-su-nu a-di UN.MEŠ KUR-šu i-na tag-mer-ti ŠĀ-bi ša e-piš ar-du-ti i-na ^{um}Si-ir-da-ak-ka bir-ti-šu ú-qa-’i ger-ri | (53) *ki-ma* ¹⁰šu-ut-SAG.MEŠ-ia ¹⁰EN-NAM.MEŠ ša KUR Aš+šur^{ki} ZÍD.DA.MEŠ GEŠTIN.MEŠ a-na ta-kul-ti um-ma-ni-ia ka-re-e iš-pu-uk-ma (TCL 3, 10–11 és Pl. III; MAYER 1983, 72–73).

⁵⁷ KAV, 62 no. 79; KATAJA – WHITING 1995, 88 no. 80.

⁵⁸ (1) GEŠTIN ša ¹⁰GAL.MEŠ ina É-Aš+šur SUM-u-ni (l. 57. jegyzet).

⁵⁹ A Nergal-éresre vonatkozó források esetében kiemelkedő szerep jutott Adad istennek a többi istenséghez képest. A Nergal-érest említő sztléléket Adad istennek címezték (l. 34. jegyzet), és a Tell al-Rimah lelőhelyén lévő az Adad-templom cellájában találták meg (PAGE 1968). Továbbá az Assur-bél-uszumak, Nergal-éres eunuchjának pecséthengerén szereplő egyik istenség szintén Adad (l. 48. jegyzet). Lehetséges, hogy Adad isten Nergal-éreshez kapcsolható, vagy a megbízatási területein volt az istennek kiemelkedő szerepe.

III. Sulmánu-asarédu egy királyfeliratának részlete (mely a Fekete obeliszen és a Kalhui törött szobron szerepel) a két istenség és az eponümoszok közötti egyértelmű kapcsolatot feltételezik.

Yahalu *kockája* (YBC 7058):⁶⁰ „Nagy úr, Assur!⁽¹⁾ Nagy úr, Adad!⁽²⁾ (Ez) Yahalu *kijelölése* (*pūru*)⁽³⁻⁴⁾, (aki) (III.) Sulmánu-asarédu, Asszír királyának főkincstartója,⁽⁵⁻⁸⁾ Kipsunu város, Qumenu, Mehranu, Uqu (és) Erimmu tartomány kormányzója,⁽⁹⁻¹⁴⁾ (és) kereskedelmi felügyelő.⁽¹⁵⁾

Az eponümosz évében, a *kijelölésekor*,⁽¹⁷⁾ Asszírban az aratás legyen kedvező (és) bőséges!⁽¹⁸⁻¹⁹⁾

A *kijelölése* legyen Assur (és) Adad isten színe előtt meghatározva!⁽²⁰⁻²³⁾”

Fekete obelisz (BM 118885 – 48-11-4,1) (174–175. sor):⁶¹ „Uralkodásom 31. esztendejében, (amikor) Assur és Adad isten színe elé másodszor *kerültem kijelölésre* (*akruru pūru*), akkoriban ...”

A három forrás tehát közös elemeket mutat a témájuk, az eponümosz év,⁶² illetve Assur és Adad isten említését illetően. Az istenek és az eponümoszok régészeti emlékei pedig egyaránt Assur városához kötődnek. Itt állott a főisten temploma, illetve az Anu–Adad-templom, továbbá itt tártá fel W. Andrae az ásatásai során az ún. eponümosz sztéléket is.⁶³ E sztéléket évszázados tradíciót őrizve állították fel itt, az asszírok ősi kultikus központjában.⁶⁴ Assur az a város, amelyben a király, a méltóságok és kormányzók, az asszír néppel együtt, a hagyományokat őrzik. Assur a szent központ és a főisten lakhelye marad a királyság fennállása idején. Nergal-éres Assurban fedezett fogadalmi buzogányának felirata ezért válik oly fontossá. Ez a forrás nem a kormányzó valamelyik területéről származik, nem egy magánarchívumból került elő, és nem egy királyfelirat

⁶⁰ (1) *Aš+šur* EN 'GAL' | (2) ^dISKUR EN GAL | (3) *pu-ú-ru* | (4) *šá* ^mIa-ha-li | (5) 'IGI.DUB GAL' | (6) ^ršā ^mdŠul- | (7) *ma-nu-SAG* | (8) MAN KUR *Aš+šur* | (9) ^{li}šā-kin | (10) ^{um}Kip-šú-ni | (11) ^{kur}Qu-me-ni | (12) ^{kur}Me-eh-ra-ni | (13) ^{kur}Ú-^rqī' | (14) ^{kur}E-ri-'mi^(?) | (15) GAL-ka-a-ri | (16) *ina li-me-šú* | (17) *pu-ri-šú* | (18) BURU₁₄ KUR *Aš+šur* | (19) SI.SÁ ^{li}dSIG₅ | (20) *ina* IGI *Aš+šur* | (21) ^dISKUR | (22) *pu-ur-šú* | (23) *li-'da'-a* (YOS 9, 17-18 no. 73 és Pl. XLV; MILLARD 1994, ii és 8; FINKEL – READE 1995, 167; GRAYSON 1996, 179; A.0.102.2003; YAMADA 2000b, 323).

⁶¹ (174. sor) ... *ina* 31 BALA.MEŠ-ia *šá-nu-te-šú pu-ú-'ru'* | (175) *ina* IGI *Aš+šur* ^dISKUR *ak-ru-ru ina u₄-me-šú-ma* ... (LAYARD 1851, 98; GRAYSON 1996, 70; A.0.102.14). Az esemény keltezésének kérdéséhez l. FINKEL – READE 1995, 170; YAMADA 2000b, 321–325. A másik szövegvariánsához, mely III. Sulmánu-asarédu ún. kalhui törött szobráról ismert, ND 5500 (IM 60496): (320'. sor) ... *ina* 31 MU.ME[Š]-ia *šá-nu-te-šú pu-r[u]* | (321') *ina* IGI *Aš+šur* ^dISKUR *ak-ru-ru ina u₄-m[é-šú-m]a* ... (YAMADA 2000, 84 fig. 17; GRAYSON 1996, 72–84; A.0.102.16).

⁶² Az itt szereplő három példa közül a második eponümosz év szerepel két személy esetében, míg az eponümosz év kérdéses Yahalu esetében (az első eponümosz év szerinti keltezés elleni érvekhez l. FINKEL – READE 1995, 170–171). Az eponümoszok szempontjából mindez a *pūru* fogalom vizsgálatakor válik fontossá (CAD P, 528–529: *pūru* 2.b), hiszen e fogalom szerepel, amikor a második eponümosz évével találkozunk további két személyre vonatkozóan:

– Adad-bélu-káyyin (738-ban): (10–12. sor) ... *lim-mu* | ^mdISKUR-EN-GIN | *ina* 2 *pu-ri-šú* (POSTGATE 1973, 133–134 no. 106 és Pl. 48), valamint (16–17. sor) [*li*]m-mu ^m10-EN-GI[N] | [*ina*'] 2 *pu-ri* (POSTGATE 1973, 126–127 no. 98 és Pl. 46)

– Bél-dán (734-ban): (12'–13'. sor) ... *lim-mu* ^{kur}EN-KALAG-an | ^{li}šā-kin ^{um}Kal-hi *ina* 2-e *pu-ri-šú* (ADD 415; KWASMAN – PARPOLA 1991, 21–22 n. 19) és (13–14. sor) *lim-mu* ^{kur}EN-KALAG-an | *ina* 2-e *pu-ri-šú* (ADD 90; KWASMAN – PARPOLA 1991, 23 no. 21).

⁶³ ANDRAE 1913b.

⁶⁴ Jóllehet Nergal-éres eponümosz sztéléje nem került elő az ásatások során, ismerünk több sztélé az ő korából és a későbbi évekből is: – 804-ben: Ilu-ittíja (Ilu-issiya) (ANDRAE 1913b, 48 Abb. 65–66 no. 38; MILLARD 1994, 95; BAKER 2000, 530 no. 1.d) – 799-ben: Marduk-simanni (Marduk-ismánni) (ANDRAE 1913b, 49 Abb. 68–69 no. 39; MILLARD 1994, 100; BAKER 2001, 731 no. 1.c) – 768-ban: Apláia (ANDRAE 1913b, 46 Abb. 59–60 no. 34; MILLARD 1994, 81; FINKEL – READE 1998, 251; RADNER 1998, 115 no. 1) – 748-ban: Adad-bélu-káyyin (ANDRAE 1913b, 47 Abb. 63–64 no. 37; MILLARD 1994, 79; GENTILI 1998, 23 no. a).

Az eponümosz sztélék esetében a közép-asszír kortól igazolt hagyomány egyértelműen a kultikus központhoz, Assurhoz köthető, és létezése igazolható Nergal-éres korában is.

része. A legújabb kutatásokban e kor méltóságainak, kormányzóinak szerepét ezen források alapján vizsgálták, pedig a szereplőket Assur város szempontjából, az innen előkerült „kistárgyak” feliratai alapján is érdemes vizsgálni, ami új lehetőségek megállapítását eredményezheti. Mindez segít jobban megérteni kapcsolatukat a királyi hatalommal, a kötelezettségeik azonosítását a központ felé, lényegében a politikai helyzetet és a hatalmi szféra sokszínűségét.

Jelen esetben az itt vizsgált felirat Nergal-éres fogadalmi buzogányán (hatalmi szimbólumán) szerepel, melyet Nergal istennek ajánlott fel, az istenség védelme alatt álló kapuépületben. A fogadalmi felirat Nergal-érest kormányzóként azonosítja, és három tartományát is megnevezi. Ezen felül egy általa Assur és Adad istennek elvégzett „szent adományról” tudósít, mely a második eponümosz évében, IV. Sulmánu-asarédu nyolcadik uralkodási esztendejében történt. Nergal-éresre vonatkozó további források alapján rekonstruálhatók a tartományai és városai, melyek egyaránt e személy fontosságát bizonyítják. Nem szabad azonban megfeledkezni arról, hogy ezeket a király bízta Nergal-éresre, aki mint az uralkodó eunuchja és udvarnoka teljesíti a kötelezettségeit. Jóllehet az adomány hatalmas mennyiséget számlál, mindez a megbízatásából adódó juttatás. Az itt vizsgált források alapján rekonstruálható egy rendszer, melyben a szertartások végrehajtását, a templom ellátását a király nevében szervezték meg. Ugyanis ő Assur isten főpapja, a kultikus központ kormányzója és ellátója.

A Dániel könyvéhez tartozó – deuterokanonikus – görög kiegészítések egyike, Bél és a kígyó története őrzi e mezopotámiai rendszer emlékét. Itt Babilon főistene Bél, a király és felajánlott adományok (finom buzaliszt, juh és bor) szerepelnek:

*Dániel vitája a királlyal, Bél tiszteletéről:*⁶⁵ „³A bábelieknek volt egy Bél nevű bálványuk. Mindennap tizenkét véka finom buzalisztet, negyven juhot és hat korsó bort költötték rá.⁴ A király is tisztelte és mindennap elment, hogy imádja.”

Rövidítések jegyzéke

AB:	Assyriologische Bibliothek
ABL:	Assyrian and Babylonian Letters
ADD:	Assyrian Deeds and Documents
CAD:	Chicago Assyrian Dictionary
CT:	Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum
KAH:	Keilschrifttexte aus Assur historischen Inhalts
KAV:	Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts
LKA:	Literarische Keilschrifttexte aus Assur
MSL:	Materialien zum sumerischen Lexikon – Materials for the Sumerian Lexicon
NWL:	Nimrud Wine Lists
R:	The Cuneiform Inscriptions of Western Asia
TCS:	Texts from Cuneiform Sources
TCL:	Textes cunéiformes du Louvre
TFS:	Tablets from Fort Shalmaneser
VS:	Vorderasiatische Schriftdenkmäler der Staatlichen Museen zu Berlin
YOS:	Yale Oriental Series, Babylonian Texts

⁶⁵ A fordításhoz l. Biblia. Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás. (Szent István Társulat) 1979³. A többi szövegvariáns, és azok fordítását és értelmezését l. MOORE 1977, 130 és 133–135; COLLINS 1993, 405 és 412–413.

BIBLIOGRÁFIA

- ÅKERMAN – BAKER 2002 Åkerman, K. – Baker, H. D., „Pālil-ēreš.” In H. D. Baker (ed.), *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire*. Vol. 3, Part I: P-Š. Helsinki 2002, 981–982.
- ANDRAE 1906 Andrae, W., „3. Aus den Berichten W. Andraes aus Assur von März bis September 1906.” *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin* 32 (1906) 7–25.
- ANDRAE 1913 Andrae, W., *Die Festungswerke von Assur. Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Assur. A: Baudenkmäler aus assyrischer Zeit*. II. Vols. II (Text – Tafeln) (Wissenschaftliche Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft 23) Leipzig 1974.
- ANDRAE 1913b Andrae, W., *Die Stelenreihen in Assur. Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Assur, A: Baudenkmäler aus assyrischer Zeit*. III: *Die Stelenreihen*. (Wissenschaftliche Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft 24) Leipzig 1913.
- ANDRAE 1977² Andrae, W., *Das wiedererstandene Assur. Zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage herausgegeben von Barthel Hrouda*. (Nachdruck der 9. Sendschrift der Deutschen Orientgesellschaft. Erste Auflage J. C. Hinrichs Verlag, Leipzig 1938) München 1977².
- BAKER 2000 Baker, H. D., „Ilu-ittija.” In H. D. Baker (ed.), *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire*. Vol. 2, Part I: H-K. Helsinki 2000, 530.
- BAKER 2001 Baker, H. D., „Marduk-šimanni.” In H. D. Baker (ed.), *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire*. Vol. 2, Part II: L-N. Helsinki 2001, 731.
- BÖRKER-KLÄHN 1982 Börker-Klähn, J., *Alt Vorderasiatische Bildstelen und vergleichbare Felsreliefs*. (Text – Tafeln) (Baghdader Forschungen 4) Mainz am Rhein 1982.
- BRINKMAN 1999 Brinkman, J. A., „Bēl-tarši-ilumma.” In K. Radner (ed.), *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire*. Vol. 1, Part II: B-G. Helsinki 1999, 332–333.
- CALMEYER 1969 Calmeyer, P., *Datierbare Bronzen aus Luristan und Kirmanshah*. (Untersuchungen zur Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 5) Berlin 1969.
- CAVIGNEAUX – ISMAIL 1990 Cavigneaux, A. – Ismail, B., „Die Statthalter von Suḫu und Mari im 8. Jh. v. Chr. anhand neuer Texte aus den irakischen Grabungen im Staugebiet des Qadissiya-Damms.” *Baghdader Mitteilungen* 21 (1990) 321–456.
- COCQUERILLAT 1951 Cocquerillat, D., „Notes pour servir à l’histoire des masses d’armes.” *Revue d’Assyriologie et d’Archéologie Orientale* 45 (1951) 21–24.
- COCQUERILLAT 1952 Cocquerillat, D., „Les masses d’armes d’après les textes.” *Revue d’Assyriologie et d’Archéologie Orientale* 46 (1952) 121–136.
- COLE – MACHINIST 1998 Cole, St. W. – Machinist, P., *Letters from Priests to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal*. (State Archives of Assyria 13) Helsinki 1998.
- COLLINS 1993 Collins, J. J., *Daniel. A Commentary on the Book of Daniel*. Minneapolis 1993.
- DALLEY – POSTGATE 1984 Dalley, St. – Postgate, J. N., *The Tablets from Fort Shalmaneser*. (Cuneiform Texts from Nimrud 3) Oxford 1984.
- DALLEY 1984 Dalley, St., *Mari and Karana. Two Old Babylonian Cities*. London – New York 1984.
- DELAPORTE 1910 Delaporte, L., *Catalogue des cylindres orientaux et des cachets assyro-babyloniens, perses et syro-cappadociens de la Bibliothèque nationale*. Publié sous les auspices de l’Académie des inscriptions et belles-lettres. Paris 1910.

- DRIEL 1969 Driel, G. van, *The Cult of Aššur*. (Studia Semitica Neerlandica 13) Assen 1969.
- DRIEL 1981 Driel, G. van, „Wine Lists and Beyond?” *Bibliotheca Orientalis* 38 (1981) 259–272.
- DE FILIPPI 1976 de Filippi, W., „New Evidence for the Separate Identity of ʿŠarrat-kidmuri and ʿŠarrat-niphi (GAŠAN KUR) Formerly Read ʿBēlat-māti.” *Revue d’Assyriologie et d’Archéologie Orientale* 70 (1976) 181–182.
- FALES 1989 Fales, Fr. M., „A Middle Assyrian Text concerning Vineyards and Fruit Groves.” *State Archives of Assyria Bulletin* 3/1 (1989) 53–59.
- FALES 1994 Fales, Fr. M., „A Fresh Look at the Nimrud Wine Lists.” In L. Milano (ed.), *Drinking in Ancient Societies. History and Culture of Drinks in the Ancient Near East. Papers of a Symposium held in Rome, May 17–19, 1990*. (History of the Ancient Near East / Studies 6) Padova 1994, 361–380.
- FARBER 1989 Farber, W., *Schlaf, Kindchen, Schlaf! Mesopotamische Baby-Beschwörungen und -Rituale*. (Mesopotamien Civilizations 2) Winona Lake 1989.
- FINET 1974–77 Finet, A., „Le vin à Mari.” *Archiv für Orientforschung* 25 (1974/77) 122–131.
- FINKEL – READE 1995 Finkel, I. L. – Reade, J. E., „Lots of Eponyms.” *Iraq* 57 (1995) 167–172.
- FINKEL – READE 1998 Finkel, I. L. – Reade, J. E., „Assyrian Eponyms, 873–649 BC.” *Orientalia* 67 (1998) 248–254.
- FINKEL 1988 Finkel, I. L., „A Fragment of Tiglath-Pileser I.” *Annual Review of the Royal Inscriptions of Mesopotamian Project* 6 (1988) 13–14.
- FRAME 1991 Frame, Gr., „The Mace Head of Libūr-zānin-Aššur.” *Annual Review of the Royal Inscriptions of Mesopotamian Project* 9 (1991) 17–18.
- FRAME 1995 Frame, Gr., *Rulers of Babylonia. From the Second Dynasty of Isin to the End of Assyrian Domination (1157–612 BC)*. (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Babylonian Periods 2) Toronto 1995.
- GALTER 1990 Galter, H. D., „Eine Inschrift des Gouverneurs Nergal-Ereš in Yale.” *Iraq* 52 (1990) 47–48.
- GENTILI 1998 Gentili, P., „Adad-bēlu-ka’ḥin.” In K. Radner (ed.), *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire*. Vol. 1, Part I: A. Helsinki 1998, 23–24.
- GEORGE 2003 George, A. R., *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Editions and Cuneiform Texts*. Vols. II. Oxford 2003.
- GRAYSON 1976 Grayson, A. K., *Assyrian Royal Inscriptions*. Vol. II: *From Tiglath-pileser I to Ashurnasir-apli II*. (Records of the Ancient Near East 2) Wiesbaden 1976.
- GRAYSON 1987 Grayson, A. K., *Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia BC (to 1115 BC)*. (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Assyrian Periods 1) Toronto 1987.
- GRAYSON 1991 Grayson, A. K., *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC. Part: I (1114–859 BC)*. (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Assyrian Periods 2) Toronto 1991.
- GRAYSON 1993 Grayson, A. K., „Assyrian Officials and Power in the Ninth and Eighth Centuries.” *State Archives of Assyria Bulletin* 7/1 (1993) 19–52.
- GRAYSON 1996 Grayson, A. K., *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC. Part: II (858–745 BC)*. (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Assyrian Periods 3) Toronto 1996.
- HALLER – ANDRAE 1955 Haller, A. – Andrae, W., *Die Heiligtümer des Gottes Assur und der Sin-Šamaš-Tempel in Assur*. (Wissenschaftliche Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft 67. A: *Baudenkmäler aus assyrischer Zeit*. I) Berlin 1955.
- HAUPT 1890 Haupt, P., „Ergebnisse einer neuen Collation der Izdubar Legenden.” *Beiträge zur Assyriologie* 1 (1890) 94–152.

- JOANNÈS 2008 Joannès, Fr., „L'alimentation des élites mésopotamiennes : nourriture du roi, nourriture des dieux.” In J. Leclant – A. Vauchez – M. Sartre (éd.), *Pratiques et discours alimentaires en Méditerranée de l'antiquité à la renaissance*. (Cahiers de la Villa « Kérylos » 19) Paris 2008, 23–38.
- JURSA 2007 Jursa, M., „The Transition of Babylonia from the Neo-Babylonian Empire to Achaemenid Rule.” In H. Crawford (ed.), *Regime Change in the Ancient Near East and Egypt. From Sargon of Agade to Saddam Hussein*. (Proceedings of the British Academy 136) Oxford 2007, 73–94.
- KALLA 2005 Kalla, G., „A lakoma szerepe az ókori Mezopotámiában” *Ókor* 4/3 (2005) 53–62.
- KATAJA – WHITING 1995 Kataja, L. – Whiting, R., *Grants, Decrees and Gifts of the Neo-Assyrian Period*. (State Archives of Assyria 12) Helsinki 1995.
- KESSLER 1999 Kessler, K., „Bēl-ilā'ī.” In K. Radner, Ed., *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire*. Vol.1, Part II: B–G. Helsinki 1999, 313.
- KING 1902 King, L. W., *The Seven Tablets of Creation, or the Babylonian and Assyrian Legends Concerning the Creation of the World and of Mankind*. Vol. I. *English Translations, etc.* – Vol. II. *Supplementary Texts*. (Luzac's Semitic Text and Translation Series 12–13) London 1902.
- KINNIER WILSON 1972 Kinnier Wilson, J. V., *The Nimrud Wine Lists. A study of men and administration at the Assyrian capital in the Eighth Century B.C.* (Cuneiform Texts from Nimrud 1) London 1972.
- KREBERNIK 2003–05 Krebernik, M., „^dPALIL(IGI.DU)” In D.O. Edzard – M. P. Streck (Hrsg.), *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* 10 (2003–05) Berlin–New York, 281.
- KÜHNE – RADNER 2008 Kühne, H. – Radner, K., „Das Siegel des Išme-ilu, Eunuch des Nergal-ēreš, aus Dūr-Katlimmu.” *Zeitschrift für Assyriologie* 98 (2008) 26–44.
- KWASMAN – PARPOLA 1991 Kwasman, Th. – Parpola, S., *Legal Transactions of the Royal Court of Nineveh, Part I. Tiglath-Pileser III through Esarhaddon*. (State Archives of Assyria 6) Helsinki 1991.
- LAMBERT 1982 Lambert, W. G., „The Hymn to the Queen of Nippur.” In G. van Driel *et al.* (ed.), *Zikir Šumim. Assyriological Studies Presented to F. R. Kraus on the Occasion of his Seventieth Birthday*. Leiden 1982, 173–218.
- LAMBERT 1993 Lambert, W. G., „Donations of Food and Drink to the Gods in Ancient Mesopotamia.” In J. Quaegebeur (ed.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East. Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of April 1991*. (Orientalia Lovaniensia Analecta 55) Leuven 1993, 191–201.
- LIVERANI 1992 Liverani, M., „Rašappu and Hatallu.” *State Archives of Assyria Bulletin* 6/2 (1992) 35–40.
- MASETTI-ROUAULT 2008 Masetti-Rouault, M. Gr., „Living in the Valley: State, Irrigation and Colonization in the Middle Euphrates Valley.” In H. Kühne *et al.* (eds.), *Proceedings of the 4th International Congress of the Archaeology of the Ancient Near East, 29 March–3 April 2004, Freie Universität Berlin*. Vol. 1: *The Reconstruction of the Environment: Natural Resources and Human Interrelations through Time, Art History: Visual Communication*. Wiesbaden 2008, 129–141.
- MATTILA 2000 Mattila, R., *The King's Magnates. A Study of the Highest Officials of the Neo-Assyrian Empire*. (State Archives of Assyria Studies 11) Helsinki 2000.

- MATTILA 2001 Mattila, R., „Nabû-išdīja-ka“in.” In H. D. Baker (ed.), *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire*. Vol. 2, Part II: L–N. Helsinki 2001, 837.
- MAYER 1983 Mayer, W., „Sargons Feldzug gegen Urartu – 714 v. Chr.” *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin* 115 (1983) 65–132.
- MILLARD 1994 Millard, A., *The Eponyms of the Assyrian Empire 910–612 BC*. (State Archives of Assyria Studies 2) Helsinki 1994.
- MILLARD – TADMOR 1973 Millard, A. R. – Tadmor, H., „Adad-nirari III in Syria. Another Stele Fragment and the Dates of His Campaigns.” *Iraq* 35 (1973) 57–64.
- MOORE 1977 Moore, C. A., *Daniel, Esther and Jeremiah: The Additions*. (The Anchor Bible 44) New York 1977.
- NASSOUHI 1927 Nassouhi, E., *Textes divers relatifs à l'histoire de l'Assyrie*. (Mitteilungen der Alt-orientalischen Gesellschaft 3/I–II) Leipzig 1927.
- NIEDERREITER 2009 Niederreiter, Z., „La « sainte offrande » de Nergal-ēreš à Aššur et Adad en 775. Une interprétation de l'inscription votive de la masse d'armes Ass 10274 (VA 5929).” *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* 103 (2009) 91–110.
- PAGE 1968 Page, St., „A Stela of Adad-nirari III and Nergal-ereš from Tell al Rimah.” *Iraq* 30 (1968) 139–153.
- PARPOLA 1976 Parpola, S., „Review: J. V. Kinnier Wilson, The Nimrud Wine Lists.” *Journal of Semitic Studies* 21 (1976) 165–174.
- PARPOLA 1993 Parpola, S., *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*. (State Archives of Assyria 10) Helsinki 1993.
- PARPOLA 2004 Parpola, S., „The Leftovers of God and King. On the Distribution of Meat at the Assyrian and Achaemenid Imperial Courts.” In Cr. Grottanelli – L. Milano (eds.), *Food and Identity in the Ancient World*. (History of the Ancient Near East / Studies 9) Padova 2004, 281–312.
- PEDERSÉN 1985 *Archives and Libraries in the City of Assur. A Survey of the Material from the German Excavations*. Part I. (Acta Universitatis Upsaliensis. *Studia Semitica Upsaliensia* 6) Uppsala 1985.
- PEDERSÉN 1997 Pedersén, O., *Katalog der beschrifteten Objekte aus Assur. Die Schriftträger mit Ausnahme der Tontafeln und ähnlicher Archivtexte*. (Abhandlungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 23) Saarbrücken 1997.
- POSTGATE 1969 Postgate, J. N., *Neo-Assyrian Royal Grants and Decrees*. (Studia Pohl: Series Maior 1) Rome 1969.
- POSTGATE 1970 Postgate, J. N., „A Neo-Assyrian Tablet from Tell al Rimah.” *Iraq* 32 (1970) 31–35.
- POSTGATE 1973 Postgate, J. N., *The Governor's Palace Archive*. (Cuneiform Texts from Nimrud 2) London 1973.
- POSTGATE 1974 Postgate, J. N., *Taxation and Conscription in the Assyrian Empire*. (Studia Pohl: Series Maior 3) Rome 1974.
- POSTGATE 1980 Postgate, J. N., „Boekbesprekingen: Helmut Freydank, Mittelassyrische Recht-surkunden und Verwaltungstexte.” *Bibliotheca Orientalis* 37 (1980) 67–70.
- POSTGATE 1985 Postgate, J. N., „The Middle Assyrian Provinces. Rezension: K. Nashef, Die Orts- und Gewässernamen der mittelbabylonischen und mittelassyrischen Zeit.” *Archiv für Orientforschung* 32 (1985) 95–101.
- POSTGATE 1986 Postgate, J. N., „Administrative Archives from the City of Assur in the Middle Assyrian Period.” In Kl. R. Veenhof (ed.), *Cuneiform Archives and Libraries. Papers read at the 30^e Rencontre Assyriologique Internationale*. Leiden, 4–8 July 1983. Leiden 168–183.

- POSTGATE 1992 Postgate, J. N., „The Land of Assur and the Yoke of Assur.” *World Archaeology* 23: 3 (1992) 247–263.
- POSTGATE 2003 Postgate, J. N., „Documents in Government under the Middle Assyrian Kingdom.” dans M. Brosius (ed.), *Ancient Archives and Archival Traditions: Concepts of Record-Keeping in the Ancient World*. Oxford 2003, 124–138.
- POTTIER 1917 Pottier, E., *Catalogue des antiquités assyriennes*. Musée National du Louvre. Paris 1917.
- POWELL 1996 Powell, M. A., *Wine and the Vine in Ancient Mesopotamia: The Cuneiform Evidence*. In P. E. McGovern – St. J. Fleming – S. H. Katz (eds.), *The Origins and Ancient History of Wine* (Food and Nutrition in History and Anthropology 11) London–New York 1996, 97–122.
- RADNER 1998 Radner, K., „Aplāia.” In K. Radner (ed.), *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire*. Vol. 1, Part I: A. Helsinki 1998, 115–119.
- RADNER 2002 Radner, K., *Die neuassyrischen Texte aus Tall Šēh Hamad*. (Berichte der Ausgrabung Tall Šēh Hamad / Dür-Katlimmu 6.2) Berlin 2002.
- RADNER 2006–08 Radner, K., „Provinz. C. Assyrien.” In M. P. Streck (ed.), *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* 11 (2006–08) Berlin – New York, 42–68.
- RASSAM 1897 Rassam, H., *Asshur and the Land of Nimrod*. Cincinnati–New York.
- READE 2002 Reade, J. E., „The ziggurat and temples of Nimrud.” *Iraq* 64 (2002) 135–216.
- SCHRAMM 1973 Schramm, W., *Einleitung in die assyrischen Königsinschriften*. Zweiter Teil: 934–722 v. Chr. (Handbuch der Orientalistik Ergänzungsband V/1–2) Leiden 1973.
- SEUX 1967 Seux, M.-J., *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*. Paris 1967.
- SMITH 1875 Smith, G., *The Assyrian Eponym Canon*. London 1875.
- STRECK 1998–2001 Streck, M. P., „Nergal-ēreš (Palil-ēreš?).” In D. O. Edzard (ed.), *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* 9 (1998–2001) Berlin–New York, 227–228.
- STRONACH 1996 Stronach, D., „The Imagery of the Wine Bowl: Wine in Assyria in the Early First Millennium B.C.” In P. E. McGovern – St. J. Fleming – S. H. Katz (eds.), *The Origins and Ancient History of Wine* (Food and Nutrition in History and Anthropology 11) London–New York 1996, 175–195.
- TADMOR 1973 Tadmor, H., „The Historical Inscriptions of Adad-Nirari III.” *Iraq* 35 (1973) 141–150.
- TALON 2005 Talon, Ph., *Enūma Eliš. The Standard Babylonian Creation Myth*. (State Archives of Assyria Cuneiform Texts 4) Helsinki 2005.
- UNGER 1916 Unger, E., *Reliefstele Adadniraris III. aus Saba’a und Semiramis*. (Publikationen der Kaiserlich Osmanischen Museen 2) Konstantinopel 1916.
- VÉR 2009 Vér, Á., „Az eunuch húsége Asszíríában.” In V. Rab *et al.*, 7. Országos Interdiszciplináris Grastyán Konferencia Előadásai. Pécs 2009, 433–444.
- WALKER 1976 Walker, C. B. F., „Chapter IV: Miscellaneous Texts from the Palace Area.” In St. Dalley – C. B. F. Walker – J. D. Hawkins (eds.), *The Old Babylonian Tablets from Tell Al Rimah*. London 1976, 171–193.
- WATANABE 1992 Watanabe, K., „Nabû-ušalla, Statthalter Sargons II. in Tam(a)nūna.” *Baghdader Mitteilungen* 23 (1992) 357–369.
- WATANABE 1993 Watanabe, K., „Neuassyrische Siegellegenden.” *Orient* 29 (1993) 109–138.
- WEIDNER 1935–36 Weidner, E. F., „Aus den Tagen eines assyrischen Schattenkönigs.” *Archiv für Orientforschung* 10 (1935–36) 1–48.

- WEIDNER 1939–41 Weidner, E. F., „Die assyrischen Eponymen.” *Archiv für Orientforschung* 13 (1939–41) 308–318.
- WISEMAN 1952 Wiseman, D. J., „A New Stela of Aššur-našir-pal II.” *Iraq* 14 (1952) 24–44.
- YAMADA 2000 Yamada, Sh., „Peter Hulin’s Hand Copies of Shalmaneser III’s Inscriptions.” *Iraq* 62 (2000) 65–87.
- YAMADA 2000b Yamada, Sh., *The Construction of the Assyrian Empire. A Historical Study of the Inscriptions of Shalmaneser III (859–824 B.C.) Relating to His Campaigns to the West.* (Culture and History of the Ancient Near East 3) Leiden–Boston–Köln 2000.

HEBRAISZTIKA
és
JUDAISZTIKA

Szefárdiak és askenáziak Magyarországon a responsum-irodalom tükrében

Közösségek együttélése a 18–19. században

Bányai Viktória

Előadásom témáját egy kutatási projekt és egy tanóra szerencsés egymásra találása, az egyetemen működő akadémiai kutatócsoport és az oktatás összekapcsolódása kínálta. Ennek első eredményeit szeretném bemutatni.

A kutatási projekt a MTA Kisebbségkutató Intézet Judaisztikai Kutatócsoportjának hosszútávú programja, mely az ország és az itt élő zsidóság történetére vonatkozó héber és jiddis források feltárását és kiadását tűzte ki célul. Ennek a hiánypótló forráskiadás-sorozatnak ez idáig a kezdetektől a török kor végéig tartó időszakot feldolgozó monumentális kötete jelent meg, Shlomo Spitzer és Komoróczy Géza szerkesztésében 2003-ban.¹ Továbbá megkezdődött a 18. század forrásanyagának feltárása, amelyet az anyag bősége miatt már több kisebb kötetben – tematikus egységek vagy szerzők szerint szerkesztve – tervezünk közreadni; eddig Ezekiel Landau prágai rabbi (1713–1793) magyar vonatkozású döntvényei jelentek meg.²

A tanóra pedig a *Bevezetés a halákhikus döntvényirodalomba* tanegység-címet viselte, amely önálló tárgyként csak rabbiképzésben szokásos, filológusképzésben azonban igen ritkán jelenik meg. A ritkaság oka legfőképp az anyag nehézségében rejlik; hogy nálunk mégis szerepel, annak legfőbb indoka, hogy a magyarországi zsidóság épp e területen adott igazán érdemleges szellemi hozzájárulást a zsidó világnak. A két dolog összekapcsolása – mint az eddigiekből kikövetkeztethető – azt jelentette, hogy a szemeszter során a szefárd és askenáz közösségek együttélésének problémáit tárgyaló, 18–19. századi magyarországi responsumokat dolgoztunk fel, ezekből készítették fordítást a hallgatók egy jövőző forráskiadás-kötet előmunkálataiként.³

Ezen responsumok létezése, témája eddig sem volt ismeretlen, de fordítás még sosem készült belőlük, és a téma mélyebb kiaknázása is várat még magára. Valójában megírásra, vagy

¹ SPITZER – KOMORÓCZY 2003.

² BÁNYAI 2008.

³ Szefárdnak azokat a zsidókat nevezzük, akiknek felmenői az Ibériai-félszigetről, az ottani kiűzések nyomán vándoroltak el, az ott kialakult jellegzetes zsidó kultúrát képviselik. Askenázinak a közép-európai, eredetileg szűkebben német területek zsidóságát hívjuk. Responsum: rabbi által adott válasz (állásfoglalás) valamely vallásjogi kérdésben.

még inkább megíróra vár a szefárdi zsidóság magyarországi története, olyan történészre, aki otthonos a török kori forrásokban, elboldogul ladinó anyaggal és responsumokkal egyaránt, és mindehhez még érdekli is Magyarország. A jelenleg rendelkezésre álló szakirodalom alig néhány tétel. A legátfogóbban három konferencia-előadás terjedelmű rövidke tanulmány mutatja be a szefárdiak magyarországi és erdélyi történetét: Schweitzer József, Haraszi György és Moshe Carmilly-Weinberger írásai.⁴ Mindhárom az 1990-es évek elején a spanyolországi zsidók kiűzésének 500. éve emlékére rendezett konferenciákon hangzott el. Ezek elismertlése semmiképp sem célom, csupán néhány csomópontot szeretnék kiemelni a bő 350 év történetéből, olyanokat, amelyek a responsum-irodalomban is nyomot hagytak.

A Mohács előtti évtizedekben futott be Budán csúfosan végződő fényes karriert a spanyol származású Fortunátus Imre, akinek származását, pályáját Büchler Sándor mutatta be épp a jelen konferencián is ünnepelt Mahler Ede 80. születésnapjára készült emlékkönyvben.⁵ Fortunátus viselt dolgait több responsum is tárgyalja, azonban ezekben semmi jele vagy jelentősége az ő szefárd voltának. Annál hangsúlyosabb az askenázi és szefárd szokások, vallási előírások különbsége, az összehangolás konfliktusai azokban a döntvényekben, amelyek a török kor kezdetén Budáról és máshonnan a Balkán-félszigetre áttelepített kis *ungarusz* közösségek ügyeiről tudósítanak. A konfliktusok, melyekkel a helyi rabbik foglalkoztak, például a rituális vágás vagyis a hús kósersága, az eljegyzés és jegyajándék, a házasságlevél formulái körül alakultak ki. Ilyen közösségekről (és esetekről) tudunk Szófia, Plevna, Kavalla, Vidin, Szaloniki és Konstantinápoly városaiából.⁶ Rövid időn belül – a 16. század második felétől – a fordított helyzet is megjelent, vagyis Magyarország török uralom alatti területein a Balkán jelentős zsidó központjaiból érkező szefárd zsidók tűntek fel, magukkal hozva a különbözőségeikből származó konfliktusokat is.⁷



⁴ SCHWEITZER 1992, HARASZI 1992 és CARMILLY-WEINBERGER 1991.

⁵ BÜCHLER 1937.

⁶ Az eseteket tárgyaló döntvényeket lásd SPITZER – KOMORÓCZY 2003, nos. 85–88, 90, 93, 96–98, 100, 104.

⁷ A legkorábbi tudósításokból lásd: SPITZER – KOMORÓCZY 2003, nos. 102, 112.

A térkép már a 18. századi Habsburg Birodalmat mutatja, a magyarországi zsidókra koncentrálva.⁸ A nyilak a hódoltság utáni bevándorlás jól ismert folyamatát jelzik, de amire a figyelmet először irányítani szeretném, azok a Magyarország és Erdély területén belül feltüntetett jelölések. Pontozással a török hódoltság 17. századi határát, szaggatott vonallal a szeferdi népesség itteni legészakiabb kiterjedését jelöli a térkép, rovátkolt vonallal pedig Dél-Erdély, Bánát és a Szlavón határőrvidék területein annak az övezetnek az északi határát, ahol a 18. században – vagyis a török kiűzése után – is megmaradtak szeferd zsidó közösségek.

A hódoltsági területen a legjelentősebb szeferd közösségek az igazgatási központokban alakultak ki, így a vilajet székhelyeken, Budán és Temesvárott. Utóbbi 1716-ig élt török uralom alatt. Jól ismert a belgrádi közösség is, mely tudós rabbikkal is büszkélkedhetett. Jelentős továbbá az erdélyi fejedelemség területe is, ahol – mint ez közismert – Bethlen Gábor fejedelem kiváltságlevelével (1623) nyomán jött létre az első, a gyulafehérvári zsidó közösség, amely egy szeferd közösség volt, és mint a térképen láttuk, a török kor után is fennmaradt.⁹

Az ezeken a helyeken megtelepedő szeferdiak magától értetődően magukkal hozták saját nyelvüket, a ladinót, az askenáziaiktól eltérő szokásaikat (*minhag*) és vallásjogi előírásaikat, akár olyan alapvető különbséget is, mint a többnejűség lehetősége. A különbségből konfliktus természetesen ott adódott, ahol éltek askenázi zsidók is: így Erdélyben nem, de például Budán igen. Ott ütköztek a hagyományok, mérlegre kerültek a létszamarányok (kisebbség vs. többség), illetve eredeti közösség vs. bevándorlók szempontjai. Helybeli rabbik döntvénygyűjteményei csak a török kor utolsó évtizedeitől kezdve maradtak ránk, így az ennél korábbi ügyeket, amelyek a két közösség különbözőségéből eredtek, a Szalonikiben, Konstantinápolyban és egyebütt működő rabbik responsumai alapján tudjuk rekonstruálni. A hódoltság utolsó évtizedeiben Belgrádból és Budáról is ismerjük az ottani rabbik döntvényeit. Belgrádban R. Jehuda ben Smuel Lirma (1580–1642),¹⁰ R. Szimha ha-Kohen (1622k.–1669 előtt) és R. Joszef Almosznino (1642–1689) működött; Budán R. Efrajim ha-Kohen (1616–1678), a *Saar Efrajim* szerzője.

R. Efrajim döntvénytára – a késő utókor történéseinek nagy bánatára – ritkán közöl az esetek megfelelő azonosításához elegendő adatot, így az alábbi kérdésről sem derül ki, hogy honnan tették fel, lehetne akár saját közössége, Buda is:

„Megkérdeztek: vajon az az askenázi, aki szeferdiakkal imádkozik, vagy az a szeferdi, aki askenáziaikkal imádkozik, az teljesíti-e az imára vonatkozó kötelezettségét. És úgyszintén más szokásbeli különbségeikről, hogy a szeferdiak nem tesznek tfilint félünnepen, míg az askenáziai igen.” (*Saar Efrajim* no. 13)

R. Efrajim döntése az, hogy igen, a másik közösségben elvégzett ima is teljesítésnek számít. Ez a kérdés természetesen nem nála merült fel először. R. Efrajim érvelésében vitába száll a 16. századi szaloniki rabbi, Samuel di Medina (1506–1589) állásfoglalásával, aki a pijjutok különbségére hivatkozva tartja érvénytelennek azt, ha szeferdi askenáziaikkal imádkozik. A budai rabbi szerint ez egyszerű elfogultság: „Jismael, a pap a papokat támogatja” – idézi a Talmudot (bHullin 49a), ami annyit tesz: Minden szentnek maga felé hajlik a keze. Valós jogi alapot nem lát a másik közösség imájának elvetésére.

Itt szeretném megemlíteni R. Efrajim unokája, R. Cvi Askenázi (más néven Hakham Cvi, 1660–1718) munkásságát is, aki askenázi származása dacára szeferd oktatást kapott Szalonikiben és Belgrádban, majd életének egy fontos időszakát töltötte a török uralom alatti Budán. Később

⁸ A térkép forrása FRIESEL 1990, 35: The Beginnings of Hungarian Jewry.

⁹ A kiváltságlevél szövegét lásd CARMILLY-WEINBERGER 1995, 63–66.

¹⁰ Több száz döntvényéből csupán 30 menekedett meg egy tűzvésztől, ezeket tanítványa, R. Szimha ha-Kohen adta ki *Peletat bet Jehuda cimmet*, 1647-ben.

szefárd (Szarajevó) és askenázi közösségekben (Altona, Amszterdam) egyaránt működött, és ez a kettősség élete egyik meghatározó kérdése lett: responsum-gyűjteményében is több ponton előkerül (*Su"t Hakham Cvi* nos. 14, 38, 99).¹¹

Még egy utolsó pillantást vetve a térképre – immár valóban a török kor utáni időszakra koncentrálva – a nyilak jelzik nekünk, hogy az askenázi területekről való erőteljes bevándorlás elérte a szefárd közösségek délen fekvő központjait is. Az ebből következő létszámnövekedés és arányeltolódás – vagyis az askenáziak többségbe kerülése – a 18–19. századi responsumaink egyik kiinduló pontja.

Az arányeltolódás az askenáziak javára nemcsak az egy-egy településen élő zsidók összetételében következett be, hanem az ismert, eddig feltárt forrásainkban is. Míg a török korból többségében szefárd rabbik döntvényei állnak rendelkezésünkre, addig a 18. századból és a 19. század elejéről kismartoni, prágai, pozsonyi askenáz rabbik tudósítanak. Ezt a nézőpont-váltást nem szabad szem elől tévesztenünk. Mint a budai Efrajim rabbi is idézte „Jismael, a pap a papokat támogatja”: a demográfiailag és ennek nyomán intézményeiben is meggyengülő, idővel kisebbségbe szoruló szefárdok az askenázi rabbik szemüvegén át szemlélve hamar válnak zárvánnyá, kuriózzummá. A további kutatásnak feltétlenül törekednie kell szefárd források feltárására ebből az időszakból is.

A 18–19. SZÁZADI RESPONSUMOK TÉMAKÖREI

1) Nyelvhasználat, írás, névváltozatok

Az írás – a héber betűformák – különbsége és az eltérő névváltozatok legtipikusabban a *get*ek, azaz a válólevelek kölcsönös elfogadása / érvényesnek tekintése terén okozott gondot. A válólevelekkel kapcsolatos aprólékos vallásjogi szabályozás ismerete nélkül is belátható, hogy egy okiratban a megnevezett személyek, települések minden tévedést kizáró pontos azonosítása alapvető jelentőségű, és ebben a különböző névváltozatok, írásmódok vagy akár az olvasást elbizonytalanító betűformák sok gondot okoznak, akár alkalmatlanná is tehetik az iratot eredeti feladatára.

Példáimat az eisenstadti R. Meir (1670 k.–1744) *Panim meirot* döntvénytárából hozom (nos. II. 19; II. 45) az 1720-as–30-as évekből. Buda megnevezésekor az a kérdés, hogy a két ismert névből – Budun vagy Ofen – melyik élvezzen elsőbbséget. Az Ofen a német nyelvhez és az askenázi zsidósághoz kötődött, míg a Budun a török időkben volt használatos, szefárdi zsidók körében bevett. R. Meir a török kor lezárulta utáni változásoknak, az előbb említett arányváltásnak megfelelően – ami tudtunkkal Budán a szefárd közösség mint közösség teljes eltűnését jelentette –, no meg nyilván saját askenázi voltához híven az Ofen elsőbbségét tartotta helyesnek.

A másik esetben a Temesvárott élő szefárd közösségben kiállított válólevél érvényességéről kellett döntenie. Ez a *get* némely betű formájában és a városnév írásmódjában טימשבאר is eltért az askenáziak között szokásostól (טעמשוואר). Azonban mivel Temesvárott – ekkor még – a gyülekezet többségét alkották a szefárdiak, R. Meir elfogadhatónak látta, hogy az ő szokásaik legyenek általános érvényűek.

¹¹ Felmerül például az a kérdés, hogy egy szefárdi Tóra-tekeres használható-e nyilvános felolvasásra askenázi közösségben. R. Cvi Askenázi igent mond, arra hivatkozva, hogy a szövegtagolásban nincs különbség (*Su"t Hakham Cvi* no. 99).

2) Liturgia

A nyelvhasználathoz kapcsolódik a héber különböző ejtéseinek kérdése is, ami az imaszövegek eltérő olvasásakor válik különösen fontossá, vagyis már a liturgia területére vezet át. A 19. század legelején kezdődő vallásreform egyik változtatásaként, pontosabban a változtatással kapcsolatos állásfoglalásokban merült fel, hogy elfogadható-e egy askenázi közösségben az imák szefárd ejtésű olvasása. Az ebben a vitában Magyarországról állást foglalók – Moshe Kunitzer (1774–1837), Aron Chorin (1766–1844), Mose Schreiber / Hatam Szofer (1762–1839) – elvi iránymutatást adtak, nem pedig egy konkrét közösség sorsában döntöttek.¹²

A probléma azonban nem csak elvi szinten merült fel. A 19. század elejére lélekszámban megfogyatkozott gyulafehérvári szefárd közösség nagy gondja volt, hogy hiányzott a közösségi imához szükséges létszám, a *minjan*.¹³ Kipótolható-e a hiány kiegészítő askenáziakkal, amennyiben szefárd ejtés és rítus szerint kellene imádkozniuk? Vagy járhatnak-e a szefárdiak az askenáz zsinagógába, és ott kell-e, szabad-e saját hagyományuk szerint imádkozniuk? Az ő ügyükre még visszatérek.

3) Házassági ügyek

Házassági vagy más családjogi esetek askenázi–szefárd vegyes házasságok esetében kerülhetnek vizsgálódásunk körébe. Az askenázi zsidóság számára a Rabbénu Gersom nevéhez kapcsolt 10. századi *takkana* (rendelet) megtiltotta a többnejűséget, és ez kihatott a válásra, a sógorházasság intézményére, illetve az azt kiváltó *halicára* is. Askenázi szemszögből nézve a legkirívóbb ügyek az ilyen vagy olyan problémát egy második feleség elvételével megoldani szándékozó szefárdi férfiak és az ez ellen tiltakozó askenázi nők vitái.

4) Kasrut

A *kasrut* területén is – elsősorban bizonyos húsok fogyaszthatónak nyilvánítása kérdésében, vagyis az állat levágásában és vágás utáni belső vizsgálatában, melynek során elválik, hogy fogyasztható-e az állat húsa – tényleges különbségek vannak a két csoport által követett rabbinikus tekintélyek álláspontjában. Bizonyos mozzanatokban az egyik, másokban a másik szigorúbb. Ha a közösség tud saját *saktert* alkalmazni, akkor az a saját közössége szabályait tudja követni. De ha még vagy már túl kis létszámú ehhez, akkor alkalmazkodnia kell a többséghez. A belgrádi askenázi közösség rabbija, Lévi Jerusalmi abban kért iránymutatást, hogy hogyan lehet a két egymás mellett élő közösség ünnepi alkalmakkor adódó közös étkezéseinek biztosítani, hogy egy asztalnál ehessenek (*Panim meïrot* II. 132). Az eisenstadti R. Meir úgy vélekedett, hogy ha a vágásnál a metsző látott olyat, ami a saját előírásait nem befolyásolja, de a másik számára *tréflivé*

¹² Mose Kunitzer és Aron Chorin felkérésre írt állásfoglalása a *Noga ha-cedek* gyűjteményben (Dessau, 1818) jelent meg. Hatam Szofer döntvényét lásd *Su "T Hatam Szofer*, OH 15b.

¹³ KLEIN 1965, 352.

(fogyasztásra alkalmatlanná) teszi a húst, akkor a házigazda köteles erre figyelmeztetni a vendégeit. Vagyis, ha nincs szükség figyelmeztetésre, akkor nyugodtan ehetnek, az edények rituális tisztátalanságától pedig nem kell tartani. Ez a szabályozás kimondatlanul is arra a feltételezésre épít, hogy a metszők jól ismerik a másik közösség előírásait, tilalmait.

A *kasrut* témájához tartozik a 18. század végének–19. század elejének egyik leghíresebb (sőt, -hírhedtebb), sokakat megszólaltató vitája, az úgynevezett hal-vita is. Három folyami halfajta (viza, tokhal és kecsege) fogyaszthatósága volt a vita tárgya. Ezeket a szefárdiak fogyaszthatónak tartották, noha, ellentétben a bibliai előírással (Lev. 11,9-10), pikkely nélküliek. A vita Temesvárról indult el, ahol a frissen érkezett askenázi rabbi, Cvi Hirs ben Jisrael (?–1796) 1782-ben felfigyelt erre a szokásra, és törvénybe ütközőnek tartotta azt.¹⁴ A vita később jóval túlnőtt az askenázi–szefárdi különbségek szokásos polémiján, és az askenázi körök egyre mélyebb belső megosztottságát tárta fel – konzervatívok és újítók között.¹⁵

5) Közösségek létrehozása, fenntartása, megszűnése

Történész szemmel a legizgalmasabbak az ötödik kategóriába sorolt responsumok, melyek direkt módon tárgyalják az eltérő hagyományú egyének és közösségek együttélésének alapelveit. A két legtöbbet idézett elv két tilalom:

„לא תתגדור” (Deut. 14,1): Ne vagdaljátok össze magatokat! A tilalom eredeti kontextusában a halott miatti önvagdosást tiltja, a rabbinikus irodalomban viszont ez lett az állandó kifejezés a szektásodás, a közösség szétvagdosásának tilalmára. Az azonban a Talmud korától világos elv, hogy a más országból, városból érkezők saját hagyományainak megőrzése nem tartozik ide, annak elkülönült ápolása legitim cél.

„ואל תש תורת אמן” (Példabeszédek 1,8): Ne hagyd el anyád tanítását (Tóráját)! Ebből az intésből pedig azt vezeti le a rabbinikus szövegértelmezés, hogy a külön hagyományok fenntartása, főképp a többiekénél szigorúbb szabályok betartása, egyenesen kötelesség, elhagyásuk tiltott.

Az egyénnek, ha nem kíván visszatérni eredeti közösségéhez, akkor alkalmazkodnia, idővel asszimilálnia kell a helyi szokásokhoz. Önálló közösség – ez főképp imaközösséget jelent – létrehozására a csoportosan bevándorlóknak, egyszerre érkezőknek van lehetősége. Épp ezt vetette fel a belgrádi Lévi Jerusalmi, miszerint a korábban egyesével érkezett askenáziak saját közösség híján csatlakoztak a szefárd közösséghez, amelyben szerinte saját időszakára már többségben lettek azok, akik valójában askenáziak (*Panim meiot* II. 132).

Állásfoglalást igénylő esetek nemcsak a létrehozás, hanem a megszűnés körül is adódtak. Utolsó példám a gyulafehérvári szefárd közösségtől veszem. A török kor vége után nem volt érdemi demográfiai utánpótlás, meglazultak az egykor élénk kereskedelmi és szellemi kapcsolatok a Balkán irányába, idővel már az is nehézség volt, hogy szefárd tanítót alkalmazhassanak a gyerekeikhez. Az askenáziak bevándorlása és térfoglalása a 18. század elejétől ezzel párhuzamosan zajlott. A térfoglalás alatt olyan jelenségeket értek, mint választójog és választhatósági jog megadása az askenáziak részére, különféle községi testületekben arányos képviselőt, a főrabbi kiválasztásába való beleszólás. 1742-ben választottak Gyulafehérvárott először askenáz személyt főrabbinak, 1823 után pedig már nem választottak több szefárdot.¹⁶

A szórvány fogyatkozása, askenáziakhoz való asszimilálódása a 18. század végére olyan mértékű volt, hogy *heremet* (kiközösítést) mondott ki a szefárd közösség azon tagjaira, akik az aske-

¹⁴ Cvi Hirs ben Jisrael kérdésével a prágai rabbi, Ezékiel Landaut kereste meg, még mintapéldányt is küldve a halból. Landau válaszat lásd *Noda bi-Jehuda* II. JD. 28.

¹⁵ A hal-vitát és ennek irodalmát bemutatja SCHWEITZER – SZILÁGYI 1982.

¹⁶ KLEIN 1965, 351.

názi zsinagógába jártak. Azonban mivel ennek nem volt sok foganatja, 1793-ban megállapodtak az askenázi közösséggel, hogy ők is támogatják a „távoltartást” azzal, hogy semmilyen *micvát* (vallási cselekedetet) nem bíznak az átpártolókra. Cserébe megígérte a szefárd közösség, hogy részt vállal a község szociális alapjának fenntartásából. Azonban egy negyed század múltán, tovább fogyatkozva, a szefárd közösség már nem tudta betartani a megállapodást. Sőt, a közösség többsége már úgy vélekedett, hogy járjanak az askenáziakhoz imádkozni, hisz a fiatalok, lévén askenázi tanítójuk, amúgy is csak azt az ejtést értik. A *herem* azonban meggátolta őket mindebben. A prágai Smuel Landau (*Sivat Cion* no. 5) és a pozsonyi Mose Schreiber (*Su”T Hatam Szofer* VI. 1) is tárgyalta az ügy részleteit. A lehetséges megoldási módok között felmerült az is, hogy askenáziak járjanak át a szefárd imaalkalmakra, hogy utóbbiak fenntarthassák, megőrizhessék saját hagyományukat. A valóságban nem ez történt, de az elvek szintjén – askenázi rabbik szájából – egy meglepően modern kisebbségpolitikai megoldás.

A két rabbi ideiglenesnek szánt engedélye a közös imákról véglegesnek bizonyult, a gyulafehérvári szefárd közösség néhány év múlva lényegében beolvadt az askenáziába, melynek hegemoniája többé nem kérdőjeleződött meg.¹⁷ A 19. század folyamán egyebütt is megszűntek önálló közösségként a szefárd közösségek, bár ez nem jelentette a szefárd hagyományok azonnali eltűnését vagy a magukat szefárdnak valló családok, kisközösségek végleges felszámolódását. Azonban a 19. század második felétől már a magukat szefárdnak tituláló közösségek zömében haszidok, amelyek a szefárd elnevezést arra alapozva használták, hogy a kabbalista Jichak Luriát (1534–1572) követve szefárd imarendet vezettek be. Az ő történetük egészen más lapra tartozik.

HASZNÁLT SZÖVEGKIADÁSOK

Efrajim ben Jakov Ha-kohen, *Saar Efrajim*, Jerusalem, 1973 (reprint).

Cvi Hirs ben Jakov Askenazi, *Su”T Hakham Cvi ha-salem*, Debrecen: Leifer Izsák, 1942.

Meir Eisenstadt, *Szefer Su”T Panim meirot*, II–III, Jerusalem, 1970 (reprint).

Ezekiel Szegal Landau, *Su”T Noda bi-Jehuda ha-salem*, ed. David Aharon Freundlich, Jerusalem: Makhon Jerusalaïm, 1990–2008.

Mose Szofer (Schreiber), *Su”T Hatam Szofer*, I–VI, Jerusalem: Makhon Hatam Szofer, 1972.

Smuel ben Ezekiel Landau, *Szefer Sivát Cion*, Jerusalem, 1978 (reprint).

Eliezer Liebermann, *Szefer Noga ha-cedek*, Dessau, 1818.

¹⁷ A gyulafehérvári szefárd közösség „újraélesztésének” 20. századi történetéhez lásd GLÜCK 2004.

BIBLIOGRÁFIA

- BÁNYAI 2008 Bányai Viktória, *Ezekiel Landau prágai rabbi (1713–1793) döntvényeiből. Magyarországi adatok*, Budapest: MTA Judaisztikai Kutatócsoport, 2008.
- BÜCHLER 1937 Büchler Sándor, „Szerencsés Imre származása”, in: Wertheimer Adolf (szerk.), *Emlékkönyv Dr. Mahler Ede nyolcvanadik születésnapjára*, Budapest, 1937, 406–414.
- CARMILLY-WEINBERGER 1991 Carmilly-Weinberger, Moshe, „Spanish (Sephardi) Communities in Transylvania and Banat in the XVIIth–XIXth century”, *Studia Judaica* I (Cluj, 1991), 39–52.
- CARMILLY-WEINBERGER 1995 Carmilly-Weinberger, Moshe, *A zsidóság története Erdélyben, 1623–1944*, (Hungaria Judaica, 9) Budapest: MTA Judaisztikai Kutatócsoport, 1995.
- FRIESEL 1990 Friesel, Evyatar, *Atlas of Modern Jewish History*, Jerusalem: Carta, 1990.
- GLÜCK 2004 Glück Jenő, „A gyulafehérvári izraelita hitközség története”, *Levéltári Szemle* 2004, 2, 34–45.
- HARASZTI 1992 Haraszi György, „Szeárd zsidók Magyarországon a kezdetektől a török uralom megszűntéig”, in: Landeszman György – Deutsch Róbert (szerk.), *Hetven év. Emlékkönyv dr. Schweitzer József születésnapjára*, Budapest: BZSH, 1992, 80–93.
- KLEIN 1965 Klein, Bernard, „The Decline of a Sephardic Community in Transylvania”, in: Langnas, I. A. – Sholod, Barton (eds.), *Studies in Honor of M. J. Bernardete. Essays in Hispanic and Sephardic Culture*, New York, 1965, 349–358.
- SCHWEITZER 1992 Schweitzer József, „Szeárdok Magyarországon és Erdélyben”, *MTA Judaisztikai Kutatócsoport Értesítő* 7 (Budapest, 1992. december).
- SCHWEITZER – SZILÁGYI 1982 Schweitzer József – Szilágyi Mihály, *A Tolna megyei zsidók története 1867-ig* (Magyarországi Zsidó Hitközségek Monográfiái, 11) Budapest: MIOK, 1982.
- SPITZER – KOMORÓCZY 2003 Spitzer, Shlomo J. – Komoróczy Géza, *Héber kútforrások Magyarország és a magyarországi zsidóság történetéhez a kezdetektől 1686-ig*, (Hungaria Judaica, 16) Budapest: MTA Judaisztikai Kutatócsoport–Osiris Kiadó, 2003.

József Napváros trónján

Egy napteológia nyomai a József és Aszeneth-történetben¹

Buzási Gábor

1.

A József-történet (Gen 37-50) a Biblia legszebben kidolgozott elbeszélései közé tartozik. Minden bizonnyal számos korábbi – szóbeli vagy írott – változatban létezett, mielőtt mai formáját elnyerte. Ugyanakkor a történetképződés a szöveg kanonizációját követően sem állt meg, hiszen a rögzített szöveg számos kérdést megválaszolatlanul hagy. Nem tudjuk meg például, mit gondolt Jákob József halálának valódi körülményeiről azon számos hosszú éven át, amíg hírt nem kapott róla, hogy fia mégis él. Nem tudjuk, milyen beszélgetések estek meg közte és fiai között, viszonyuk hogyan alakult. De rejtve marad olyan részletek értelme és jelentősége is, mint például József tarka köntösée, egyiptomi gazdájának eunuch voltái, vagy éppen József házasságái Egyiptomban. Paradox módon minél inkább szentnek tekint egy hagyomány egy szöveget, annál inkább merülnek fel vele kapcsolatban magyarázatra váró kérdések, jelennek meg kiegészítések, olykor egész történetek. Hiszen a szent szöveg éppen abban különbözik a profántól, hogy nem esetleges – legalábbis olvasója nem tekinti annak. Amit nyitva hagy, nem azért hagyja nyitva, mert nincs rá válasz, hanem mert a szöveg – szent lévén – magában hordozza a választ, csak meg kell találni. Így válnak elejtettnek tűnő megjegyzések jelentőségteljes utalásokká, így nyitnak meg egyes szavak, nevek vagy kifejezések egész világokat.

A most vizsgált pszeudepigráf történetet, József és Aszeneth történetét, minden bizonnyal a *Genezis* következő fél verse hívta létre:

„Fáraó pedig Józsefet Cafnat Pa’néah-nak (Psonthomphanéch) nevezte el, és hozzáadta Asznat-ot (Asenneth), Poti Ferának (Petephres), Őn (Héliu polis) papjának a lányát feleségül.” (Gen 41:45)²

¹ Előadás formájában elhangzott az ELTE Bölcsészettudományi Karán, az ókori keleti kultúrák ottani kutatásának és oktatásának 100. évfordulója alkalmából rendezett ünnepi konferencián, 2010. október 30-án. A tanulmány elkészítéséhez az OTKA K 81278 számú pályázata nyújtott támogatást.

² A fordítás a *Biblia Hebraica (Stuttgartensia)* maszorétikus héber szövegén alapul, zárójelben a *Septuaginta* görög névváltozataival (ezek nem feltétlenül „torzult” változatok, inkább a korabeli kiejtést tükrözik, illetve a két nyelv hangzókészlete közti különbségek

Az e mondat kapcsán felmerülő kérdésekre adott válaszokból szövődött a *József és Aszeneth* című elbeszélés alaptörténete. Mint látni fogjuk, az elbeszélés további rétegeit, mondandójának egészét viszont már a *Genézis*-beli József-történetnek, sőt a Biblia egészének jóval átfogóbb továbbgondolása alakította ki.

A felmerülő kérdések között a legelső: hogyan vehetett feleségül József egy egyiptomi nőt, ráadásul egy – szükségképpen pogány – pap lányát? Egyáltalán: ki volt ez a pap? Melyik istennek szolgált? És ki volt ez a lány, hogy két fontos – a későbbi északi királyságban, Izraelben államalkotó – törzs ősatyjának, Efraimnak és Manassének az anyja lehetett? A többi kérdés – például megismerkedésük körülményei, a szereplők neve – ezekhez képest másodlagosnak tűnik. Persze a kérdések rangsorolása már óhatatlanul az olvasó szempontjait tükrözi. Ugyanakkor az az olvasói szempont, amely a *József és Aszeneth* kiindulópontja lett, kétségkívül elsősorban az egyiptomi papleány idegen és bálványimádó voltára kérdezett rá, és azt igyekezett összekapcsolni a *Genézis* és a mózesi törvény egészével.

Victor (Avigdor) Aptowitzer már 1924-ben részletes tanulmányban vizsgálta meg az Aszeneth-re vonatkozó rabbinikus hagyományokat, melyek, mint általában, minden bizonnyal korábbi hagyományokat közvetítenek. Ezek két fő csoportra oszthatók: azokra, amelyek azt igyekeznek bizonyítani, hogy Aszeneth voltaképpen nem is pogány származású, hanem Dína, Jákob lánya szülte (vö. Gen 34), így Efraim és Manasse anyai ágon is Ábrahám leszármazottai.³ Az értelmezések másik iránya Aszeneth személyes érdemeire helyezi a hangsúlyt: vagy ő volt az, aki megmentette Józsefet a kivégzéstől Potifár házában,⁴ vagy megtért Ábrahám, Izsák és Jákob Istenéhez, és ezzel betért Izrael közösségébe.

A most vizsgált történet az utóbbi csoportba tartozik: Aszeneth megtérését beszéli el, mégpedig gyönyörűen megszerkesztett történetbe ágyazva. Mielőtt azonban magára a történetre rátérnék, szeretném előrebocsátani, hogy annak most következő értelmezésében egy eddig viszonylag elhanyagolt momentum játszik majd fontos szerepet: a város neve, ahol Aszeneth élt. A héberben szereplő Őn (egyiptomi Júnú) nevet ugyanis a *Septuaginta*, mint láttuk, Héliupolisnak fordítja, ami a város szokványos görög elnevezése volt.⁵ Következésképp az akkori, jórészt görög nyelvű világban a történet ilyen formában volt ismert. Márpedig *Héliu polis* azt jelenti: a Nap városa; Aszeneth tehát kétséget kizáróan a Nap papjának leánya. Ezt a szempontot azonban egyelőre félre kell tennünk, hogy röviden megnézhessük, miért és hogyan tér meg Aszeneth, miképpen válik méltóvá arra, hogy Izrael ősanynjai között szerepeljen.

következményeit viselik). Ahol másként nem jelzem, a tanulmányban szereplő fordítások a sajátjaim. Józsefről és Aszenethről a Szentírás ezen kívül még annyit közöl, hogy két fiuk, Efraim és Manasse még az éhínség (azaz a hét szűk esztendő) beállta előtt megszületett Egyiptomban (41:50, vö. 46:20).

³ Az Aszeneth származására vonatkozó legenda változatait ld. APTOWITZER 1924, 243–256.

⁴ Aszeneth mint József megmentője: vö. APTOWITZER 1924, 256–257. Természetesen ez esetben ugyanarról a Potifárról van szó, akinek felesége a *Genézis* jól ismert története szerint megpróbálta elcsábítani Józsefet (Gen 39:7–18), és aki ott a fáraó testőrparancsnoka – nem pedig, mint itt, a héliupolisi papról (a héber *Potifar*; ill. *Poti Fera* nevetek egyébként a *Septuaginta* egyaránt *Petefrés*-ként írja át; ezzel szemben a *József és Aszeneth* görög kézírataiban a *Pentephres* változat szerepel).

⁵ Jer 50:13 (a *Septuaginta* változatában) szintén megerősíti ezt az azonosítást: „Összezúzza Héliupolis oszlopait, amelyek Őnban vannak ...”. Őn egyébként csak Aszeneth apja kapcsán, a fent említett helyeken fordul elő a *Héber Bibliában* (Numeri 16:1-ben személynévről van szó).

2.

A történet ismertetése előtt azonban még szólni kell pár szót a szövegről. Ahogy az posztbiblikus-pszepidepigrafikus irodalmi művek esetében nem meglepő, sem a keletkezés helyét és idejét, sem a szöveg eredeti nyelvét nem ismerjük bizonyosan.⁶ Sőt, nem is csak egy szövegről kell beszélnünk, hanem egy történet számos variánsáról. Kialakult viszont egy konszenzus a kutatók körében, amely szerint a történet most is vizsgált hosszabbik, görög nyelvű változata tekinthető a leginkább eredetinek.⁷ Stílusa bibliai, erősen hebraizáló, ugyanakkor számos jellegzetesen görög, a héberből nem levezethető kifejezést is tartalmaz.⁸ Ezt a szöveget Christoph Burchard, a *József és Aszeneth* szövegahagyomány legkiválóbb ismerője adta ki 2003-ban, sok évtizedes kutatásai eredményeképpen.⁹ Ha viszont görög az eredetije, akkor szerzőjének ismernie kellett az Ószövetség görög változatát, a *Septuagintát*. Mivel a *Genezist* legkorábban az i. e. 3. században fordíthatták görögre, történetünk első említése pedig az i. sz. 6. századból származik, az előttünk álló szöveg is valamikor ebben a meglehetősen hosszú időszakban íródhatott. A kutatók többsége szerint Egyiptomban keletkezett, hiszen teljes egészében ott is játszódik.¹⁰

Érdekes módon az egyik legvitatottabb kérdés a művel kapcsolatban az, hogy zsidó vagy keresztény kontextusban jött-e létre.¹¹ Úgy gondolom, valamennyire a mű mondanivalójával és szemléletével is magyarázható, hogy ez a kérdés nem könnyen eldönthető.¹²

3.

A történet tehát Aszeneth megtérését beszéli el. Hogy végül nem ez honosodott meg a címeként, annak talán az lehet az oka, hogy a történet két részből áll, és a másodikban már nem a megtérés áll az előtérben. Az első, jóval hosszabb rész a hét bő esztendő (vö. Gen 41:45-49) kezdetén játszódik: József éppen gabonagyűjtő körútját járja, így jut el Napvárosba is, ahol megismerkedik Aszenethel, akit annak megtérését követően feleségül vesz, és akitől megszületik két fia (vö. Gen 41:50-52). A második, rövidebb rész háttérét a hét szűk esztendő adja (vö. Gen 41:53-57), és ennek megfelelően a kép is sötétebbre vált: Fáraó fia merényletet sző József ellen, hogy övé lehessen Aszeneth, és ebben segédkezik neki József néhány testvére is, akikben – különösen a szolgálók fiaiban (vö. Gen 30:1-13) – kiújul a régi irigység kiválasztott testvérük iránt. A merénylet megghiúsul, Fáraó fia meghal, József pedig újra (vö. Gen 45:6-8) megbocsát – majd ő lesz Egyip-

⁶ Az ezzel kapcsolatos kutatások összefoglalóját ld. CHESNUTT 1995, 20–64.

⁷ Vö. BURCHARD 2003, 9: „Kaum jemand bestreitet, daß die (...) Asenethtexte auf einen griechischen Archetyp zurückgehen (...) und daß er sich einigermaßen wiederherstellen läßt.“

⁸ Vö. BURCHARD in: CHARLESWORTH 1985 (II. kötet) 185–186.

⁹ A könyv adatait ld. a bibliográfiában.

¹⁰ Vö. BURCHARD in: CHARLESWORTH 1985 (II. kötet), 187. Más szóba jövő helyszínek: Palesztina vagy Szíria.

¹¹ A mű első modern kutatója, P. BATIFFOL (1889–90) a művet 5. századi keresztény alkotásnak tartotta, és sokáig ez is maradt a meghatározó álláspont a mű eredetével kapcsolatban. Ez csak az 1960-as években változott meg, amikor C. BURCHARD (1965) és M. PHILONENKO (1968) kutatásai nyomán a mű zsidó eredetének hipotézise vált általánosan elfogadottá – ám hogy mely korabeli zsidó irányzathoz köthető, illetve milyen mértékű keresztény átdolgozáson esett át, az továbbra is vita tárgya.

¹² Erre a kérdésre a tanulmány végén röviden visszatérek.

tom királya. Már ennyiből is láthatjuk tehát, hogy a József-történet továbbgondolása milyen sok szállal szövi át történetünket. Számunkra azonban most csak a történet első része az érdekes, egyrészt mert a második egyértelműen alárendelődik az elsőnek – a beteljesült állapotot teszi próbára az irigység –, másrészt mert a napszimbolika csak az elsőben játszik szerepet.

Sokféle történet szövődhetett volna – és nyilván szövődött is – azzal kapcsolatban, hogy Aszeneth miért és hogyan tért meg.¹³ A mi mostani történetünkben egyértelműen azért, mert beleszeretett Józsefbe, mégpedig első látásra, József azonban elutasította, mivel Aszeneth bálványimádó volt, és ily módon tisztátalan (8:5-7). Ez az akadály hárult el akkor, amikor Aszeneth megtért. Ezt azonban nem számításból, nem is meggyőződés nélkül tette, hanem minden jel szerint ugyanolyan tiszta szívből, mint ahogyan megszerette Józsefet: a szerelem és a megtérés tehát itt szétválaszthatatlanul egybefonódik. A művet Kerényi Károllyal kezdve többen – főképpen R. Merkelbach – az antik szerelmi regény műfajába sorolták, az ide sorolható művekben pedig vallási eszmék népszerűsítőit látták.¹⁴ Ezzel a besorolással szállt vitába Szepessy Tibor, amikor azzal érvelt, hogy az igazi szerelmi regények cselekményének nem lehet valamely vallási igazság a fő mozgatórugója, hanem csakis tisztán a szerelem.¹⁵ Ám még ha igaz is, hogy ez a különbség a *József és Aszeneth* történetet kívülre helyezi az antik szerelmi regény így megállapított műfaji határain, attól még, úgy gondolom, itt a szerelem és a megtérés nemhogy jól megfér egymással, hanem kifejezetten a kettő összefonódása, sőt azonossága adja mondanivalójának a lényegét. A történet szintjén maradvá: József látványán, majd személyiségén keresztül Aszeneth valamiképpen beleszeretett abba az istenbe is – Isténbe –, aki József mögött állt, akire József a mi-voltával utalt, akinek József a látható képviselője, sőt megnyilvánulása volt.

4.

Nincs most lehetőség arra, hogy a történetet részletesen ismertessem. A mű könnyen hozzáférhető kiváló angol és német fordításban, sőt már magyarul is olvasható Bolyki János gondos munkájának köszönhetően.¹⁶ Megpróbálom most az értelmezésem szempontjából fontos vonásokat felvázolni. Aszeneth a földkerekség legszebb eladósorban levő leánya, és egy hozzá méltóan szép, sőt minden bizonnyal őt magát szimbolizáló palotában él a Nap városában (1–2. fej.).¹⁷ A palota magas fallal van körülvéve, a rajta lévő vaskapukat Aszeneth évei számával megegyezően tizennyolc ór vigyázza éberen, éppúgy, ahogyan Aszeneth is a szüzességét. A kertben élő vízü patakok öntözik a dúsán termő gyümölcsfákat, melyek éppen szüretre értek. A lány maga pedig egy lakótornyban él, mindenkitől elzártan, és magához méltó nászra vár arany ágyán, amelyen más még csak nem is ült rajta kívül (2:8-9). Ki más is illett volna hozzá inkább, mint Fáraó elsőszülött fia? Aki természetesen – a földkerekség összes többi királyfiához hasonlóan – szintén Aszenethet szeretett volna feleségül. Fáraó azonban más, előkelőbb feleséget szemelt ki neki: történetesen Moáb

¹³ Vö. APTOWITZER 1924, 258–60.

¹⁴ KERÉNYI 1927, MERKELBACH 1962.

¹⁵ SZEPESSY 1974. A műfaj kérdéséhez vö. BOLYKI 2005, 14–22.

¹⁶ BURCHARD 1983, 1985, BOLYKI 2005.

¹⁷ A zárójelben lévő hivatkozások BURCHARD 2003 kiadásának fejezet- és sorszámai; a fejezetszámok a legtöbb – így a magyar – fordításban is ezt a beosztást követik.

királyának lányát (1:9). A cselekmény kezdetekor ez tehát a helyzet: még nem dőlt el, kié lesz a világszép Aszeneth, ő viszont, ahogy a szöveg fogalmaz, „minden férfit semminek tekintett és lenézte őket”.¹⁸ A leány ugyanakkor nemcsak szép és erényes, hanem mélyen vallásos is: Egyiptom összes istenének képmása megtalálható arany lakosztályában, és naponta mutat be áldozatot nekik nagy lelkiismeretességgel (2:3). Sőt a szülők tiszteletének parancsolatát is maradéktalanul megtartja: a sorsfordító napon is – a cselekmény kezdetén –, amikor szülei hazatérnek a földjeikről, lányuk díszesen felöltözve szalad eléjük és szeretettel köszönti őket (4:1). Atyja is igen tapintatosan hozza tudomására, hogy Józsefet szánja neki férjül, aki ráadásul hamarosan meg is érkezik. Tökéletes leány, kifogástalan család, paradicsomi környezet – egyfajta éteri szépség.

Ezt azonban egy csapásra szétöri az apa fenti bejelentése, bármily tapintatos is. Aszeneth, mielőtt sértődötten felviharzik elefántcsonttoronyába, így fakad ki: „Miért szól az én uram és az én atyám ezek szerint a szavak szerint: átadni engem mint hadizsákmányt egy idegen, szökevény és eladott férfinak? Hát nem ő a pásztor fia Kánaán földjéről, és őt rajtakapták, amikor az ő úrnőjével hált, és az ő ura bedobta őt a sötétség börtönébe, és Fáraó kivette őt a börtönből, amint megfejtette az ő álmát, ahogyan megfejtene az egyiptomiak vénasszonyai? Nem, hanem hozzámegyek a király elsőszülött fiához, mert ő Egyiptom egész földjének királya.”¹⁹ (4:9-11) Toronyszobájába érve azonban, mint azért sejthető, odaáll annak keleti ablakához, hogy meglesse az érkezőt.

Amikor megpillantja, mintha villám sújtotta volna: büszkesége egy csapásra romokban: „erős fájdalom szúrta át, és lelke összetört, és térdei elgyengültek, és egész teste remegett, és nagy félelmet félt” (6:1). A szerelem félreérthetetlen tünetei, amelyek ugyanakkor rögtön összekapcsolódnak a bűntudattal amiatt, hogy lekezelően beszélt a kánaáni pásztorfiúról, miközben – ahogy első költői monológjában mondja – az Isten fiát (*hyios tu theu*) látja szemei előtt (6:3).²⁰ Hiszen – folytatja – semmilyen földi férfi nem nemzhet, sem asszony nem szülhet „ilyen fényt” (6:4) – itt nyilván József szépségére utal, ugyanakkor az ‘Isten fia’ kifejezés máris valamiféle vallási jelleget kölcsönöz a kijelentésnek.

Itt meg kell állnunk egy pillanatra. Aszeneth érzelmei ugyanis innentől kezdve már nem változnak: mind József iránti szerelme, mind a megtéréséhez vezető bűnbánata teljes kifejelettségében áll előttünk. Itt kell tehát feltennünk a kérdést, miféle megtérésről van itt szó. Úgy gondolom, fontos látni, hogy sem meggyőzés, sem számítás, sem fenyegetés, sem isteni szózat nem játszik itt közre, csakis az Aszeneth élethelyzete és a József látványa közötti éles kontraszt.²¹ Mindaz ugyanis, ami eddig Aszeneth tökéletességét alkotta, most egyszerre ellentétes előjelet kap, egész jól felépített élete értelmetlenné, sőt fájdalmassá válik számára – József nélkül. Azt hiszem, ha ennek a jelenségnek a gondolati előzményeit keressük, leginkább Platónat érdemes fellapoznunk, aki a *Lakomában* és különösen a *Phaidrosban* éppen így írja le a szerelem működését: vagyis oly módon, hogy a lélek a szépség hatására megrendül, korábbi kétdimenziós biztonságérzetét elveszíti, mert visszaemlékezik arra az igazi, égi világra – egy új dimenzióra –, ahonnan származik, és ettől kezdve már csak oda vágynak, minden idelentit megvet.²²

¹⁸ Eredetiben: *kai én exuthenusa kai kataptiüsa* (szó szerint: köpött rájuk) *panta andra*.

¹⁹ A fordításban igyekeztem érzékeltetni a görög szöveg biblicizáló stílusát. Természetesen e nélkül a felhang nélkül is fordítható a szöveg, vö. Bolyki 2005, 48–49.

²⁰ A műben váltakoznak a prózai és a költői részek.

²¹ A megtérésnek ez a fajtája egyedülálló a bibliai irodalomban. A moábi Rut, Dávid király dédanyja, a történet szerint nem férje iránti szerelemből, hanem anyósa iránti ragaszkodásból csatlakozik Izrael népéhez (Rut 1:16-17); más bibliai nők – mint a midjáni Cippora (Ex 2:21-22), Mózes felesége – megtérésének indítékairól semmit nem tudunk, másoknál még a megtérés ténye sem bizonyos, mint Jáél (Bír 4:17-22) vagy Sába királynője esetében (1 Kir 10). Az újszövetségi megtérések, bár gyakran Aszenethéhez hasonlóan egy pillanat alatt mennek végbe, nem szerelmi jellegűek (vö. Mt 4:18-22, Lk 23:39-43, Jn 4:1-42, ApCsel 8:26-40).

²² PLATÓN, *Phaidros* 246a–256e (kül. 249d–e és 251a–252c); *Lakoma* 201d–212c.

A történet hátralévő része az Aszeneth átalakulásától a házasságáig vezető utat írja le. Apja érte küld a toronyba, ő kérésére már szívesen köszöntené csókkal Józsefet, aki azonban visszautasítja, mert mint mondja *„nem illik istenfélő emberhez, aki dicséri az ő szájával az élő Istent, és eszi az élet áldott ételét, és issza a halhatatlanság kelyhét, és akit megkennek a romolhatatlanság áldott kenetével, hogy megcsókoljon egy idegen nőt, aki dicsér az ő szájával halott és érzéketlen bálványokat, és eszi az ő asztalukról a fojtogatás kenyerét, és issza az ő áldozati italukból a lesbenállás kelyhét, és akit megkennek a pusztulás kenetével.”* (8:5) Aszeneth teljesen megsemmisül. József, akinek érzéseiről nem tudunk meg sokat – de azt azért igen, hogy őt is átjárta a szűrő fájdalom, amit a szöveg az irgalomnak és az istenfélelemnek tulajdonít (8:8) – tehát megígéri, hogy kereken egy hét múlva visszatér. A lány hét napig a szobájában vezekel: szépségét – ami most egyszerre negatív előjelet kapott – hamuval csúfítja el, nem eszik, sőt nem is iszik, de mindenekelőtt bálványszobrait zúzza össze és hajítja ki az ablakon. Csak a nyolcadik nap hajnalán mer költői fohászt intézni József Istenéhez, *„a legfőbb Isten”*-hez (*ho theos ho hypsistos*). Válaszul egy angyali lény jön el hozzá az égből, még hozzá Józsefhez hasonló (14:9), és ágyára ülve – láttuk, hogy ez micsoda hallatlan dolog – megvendégeli Aszenethet. Jóillatú lépesméz ad neki, amelyet az égből jövő – így a föld és az ég közötti átjárást megszemélyesítő – méhek készítettek, akiknek raja azután beburkolja Aszenethet *„lábaitól a fejéig”, „száján pedig és kezein viaszt készítettek, hasonlót ahhoz, amilyen az ember* (ti. az angyal) *mellett volt”*. (16:19) Miután tisztátalan száját ily módon tisztává tették, az angyal eltávozik vissza az égbe, József pedig visszatér Napvárosba, és most már megcsókolja (19:11), sőt feleségül is veszi (21. fej.) az immár megtisztult és megtért Aszenethet.

5.

Mi ennek a nyilvánvalóan allegorikus megtéréstörténetnek az értelme? Hiszen nyilvánvalóan nem történeti hitelességre törekszik az elbeszélés. Számos elmélet született ezzel kapcsolatban.²³ Én most azt szeretném röviden megvizsgálni, hogyan világíthatja meg a szöveg értelmezését a történetben található napszimbolika. Mint láttuk, a héliupoliszi helyszín bibliai adottság. Az viszont már semmiképp sem tekinthető annak, hogy a történetben József úgy érkezik meg Napvárosba, mint maga a Nap: *„És feltárultak az udvar keletre néző kapui, és bejött József a Fáraó második (számú) szekérére* (vö. Gen 41:43) *állva, és be volt fogva négy ló, fehérek, mint a hó, zabláik aranyból voltak, és a szekér egésze tiszta aranyból.”* (5:4) De nem csak a quadriga emlékeztet napszekérre, hanem József maga is a Nap attribútumait viseli: fehér ruhát, aranykoszorút, rajta tizenkét drágakővel, melyekből pedig tizenkét arany sugár indul ki (5:5) – nyilván a tizenkét hónapnak megfelelően (ahogyan József maga előtt küldött követei száma is tizenkettő, 3:2).²⁴ Azután: délben érkezik (3:2), és pedig, mint láttuk, kelet felől, amikor pedig délután eltávozik, azt mondja: *„elmegyek, és körbejárom* (kykleusó) *az egész földet”* (9:3) – éppúgy, ahogy a geocentrikus világképben a Nap teszi. Aszeneth mindenestre egyértelműen Napként látja őt: *„És most íme a Nap érkezik hozzánk az égből az ő szekérére, és bejött a mi hajlékunkba ma, és bevilágítja azt, miként a fény a földet”*. (6:2) József mindkét látogatása vasárnapra esik: arra a napra, amikor – mint mondja – Isten megkezdte a teremtés mun-

²³ Vö. CHESNUTT 1995, 20–64.

²⁴ A későantik zsinagógák napszekér-ábrázolásaival való párhuzamokhoz vö. KRAEMER 1998, 158–160.

káját – márpedig első teremtménye a fény volt (Gen 1:3). De a Józsefhez hasonló főangyal is a keleti égen megnyílt fénylő hasadékból száll alá, alakja a fény és a tűz különféle megjelenési formáiból tevődik össze (14:9), és szintén négyfogatú szekéren távozik (17:8).

6.

Nézzük most meg, hogyan befolyásolják ezek a szoláris elemek az Aszeneth megtéréséről alkotott képünket! Mint láttuk, megtérése József látványának hatására megy végbe. Ezt akkor József szépségének tudtuk be, ami nyilván továbbra is igaz. Most viszont azt látjuk, hogy Aszeneth kijelentése: ember nem hozhatott világra ilyen fényességet (6:4), ennél többet jelent. Nem csupán mint világszép lány ismeri fel Józsefben a minden képzeletét felülmúló vőlegényt. A Napként tündöklő József érkezteként mint Napváros papjának leánya is egy csapásra felismeri: az érkezett el, aki lényege szerint van otthon Napvárosban, és akinek eljöttét mindig is várták.²⁵ Ezt támasztja alá az a további mozzanat, hogy amikor József másodszor érkezik meg, Aszeneth kézen fogja Józsefet, és „*atyja, Pentephres trónusára ültette*” (20:2) – és ezen senki nem ütközik meg. Úgy tűnik tehát, hogy József, az Isten fia, nem más, mint az igazi Nap, amely végre elfoglalja az őt megillető helyet Napváros trónusán, Aszeneth oldalán.²⁶

Vajon csak arról van itt szó, hogy egy Aszeneth nevű héliupolisi papseleány a helyi hagyományok metaforavilágának megfelelően a Naphoz hasonlította a vőlegényét? Vagyis ha mondjuk Leontopoliszban játszódna a bibliai történet, akkor oroszlán-szerűnek látna volna, ha meg Lükoopoliszban, akkor farkast látott volna benne? Aligha. A szöveg kimondottan utal ennek ellenkezőjére, amikor az angyal a beszélgetés során Aszenethnek új nevet ad, mégpedig Menedékvárosnak (*polis és kataphygés*)²⁷ és anya-városnak (*métropolis*) nevezi el. Mint megtudjuk, ezzel azt akarja kifejezni, hogy Aszeneth a megtérés allegóriája, sőt egyfajta hiposztázisa lesz: ő lesz az az örök város, ahová minden korok megtérői menekülnek majd. Aszeneth tehát ily módon nem egy partikuláris lány, hanem maga a paradigmatisztikus megtérés. Azt kell tehát most megvizsgálunk, hogy milyen kapcsolatot sugall a mű a megtérés mint olyan és a Nap között.

7.

Úgy gondolom, ennek az archetipikus megtérésnek a lényegéhez tartozik, hogy amihez a megtérő megtér, ami felé fordul, az éppen a Nap és a fény, és ezen keresztül csatlakozik Ábrahám, Izsák és Jákob Istenéhez, aki, mint láttuk, „a legfőbb Isten”. A látvány átütő hatása ébreszti rá arra, hogy a bálványok tisztelete nem segített neki. Amikor pedig felismeri az igazi fényt, az istenek-

²⁵ Vö. Bolyki 2005, 50, 82. jz. Erre a várakozásra utalhat Pentephresnek, a Nap papjának reakciója, amikor József először megérkezik: azonnal hozzá akarja adni a lányát (4:7–8).

²⁶ Vö. Zsolt 19:6, ahol a Nap mint vőlegény jelenik meg egy sokak által egyfajta bibliai naphimnusznak tekintett költői szöveg kontextusában.

²⁷ A héber *‘ir miqlat* (vö. Num 35, Dt 19) görög megfelelője a *Septuaginta*-ban.

nek hitt bálványokat azonnal fölöslegesnek, sőt kínosnak ítéli. Igaz, ehhez József elutasítása is kellett, amikor megfogalmazta, hogy Aszeneth száját nem csókolhatja meg, mivel tisztátalan. Láttuk azonban, hogy a folyamat lényege már ez előtt végbement. A felkelő Nap mint metafora jól kifejezi azt a jelenséget, ahogy József láttára Aszeneth rögtön elszégyelli és tisztátalannak érzi magát, és meg akar szabadulni minden hamisságtól. Hiszen a csillagok is elvesztik fényüket, amikor a Nap felkel, és a föld homályos zugai is feltáruznak a fényében. Tudjuk, hogy Platón is a Napban látta meg a láthatatlan legfőbb istenség látható megnyilvánulását, naphasonlata pedig a hellénisztikus korban és a császárkorban – amikor a *József és Aszeneth* történet is keletkezett – a felekezettől függetlenül népszerű napkultusz és napteológia egyik fő forrása lett – Egyiptomban, Ré és Atum hazájában különösen is.²⁸ A Nap fontos szerepet tölt be alexandriai Philón gondolkodásában is, aki a mózesi törvényben amúgy is a kozmikus rend tiszta leképeződését és így az emberiség egyetemes vallásának a legtisztább kifejeződését látta.²⁹ Teológiai szempontból tehát a történetünkben megjelenő napszimbolika egyfajta Philónéval rokonítható zsidó – vagy keresztény – platonizmus hatására enged következtetni.

Van azonban ennek a napszimbolikának egy további vallástörténeti jelentősége is. Josephus számol be arról, hogy Manethón egyiptomi történetíró szerint az egyiptomiak körében elterjedt volt az a hiedelem, miszerint a mózesi vallás eredetileg a Nap-kultuszból fejlődött volna ki, hiszen Mózes – eszerint – eredetileg héliupolisi pap lett volna.³⁰ Aki ennek ismeretében olvasta – vagy netán alkotta – a történetet, annak feltétlenül azt kellett gondolnia, hogy abban tulajdonképpen az eredeti helyszínére tér vissza a Mózes révén megtisztított, immár a legfőbb és legszebb égitest tiszteletét is meghaladó tisztaságú egyistenhit.³¹

Ennek az elképzelésnek adhat egyfajta történeti háttér Gideon Bohak elmélete.³² Szerinte ugyanis történetünk *Sitz im Lebenje* nem más, mint a héliupolisi zsidó templom legitimációjára tett kísérlet. Ezt a templomot Josephus szerint a Jeruzsálemből származó Oniás papi család alapította, miután az általuk származása miatt illegitimnek tekintett Alkimos (Eljakim) főpap megválasztása elleni tiltakozásul a ptolemaida Egyiptomba menekültek.³³ Bohak számos érvet hoz fel ennek alátámasztására, és a műben található napszimbolika fent vázolt értelmezése ezeket egészítheti ki. Nem szükséges azonban ezt az elméletet elfogadnunk ahhoz, hogy a műben megjelenő napszimbolikát és napteológiát történetileg elhelyezzük, hiszen az a későantik zsidóságban is korszerűnek számított.³⁴

Végezetül a fenti értelmezés adalékul szolgálhat a Jan Assmann által „mózesi megkülönböztetés”-nek (*die mosaische Unterscheidung*) nevezett jelenség történetére nézve is.³⁵ Ha ugyanis

²⁸ PLATÓN naphasonlata: *Állam* VI. 508a–509c; utóéletéhez vö. ATHANASSIADI–FREDE 1999, BEIERWALTES 1957, DÖRRIE 1974, FAUTH 1995.

²⁹ PHILÓN „napteológiájának” klasszikus helye a Jákob álmát leíró bibliai szakasz (Gen 28:10–16) bevezetőjében szereplő fél mondat („és a Nap lement”, 11. v.) értelmezése (*De Somniis* I. 77–119), ahol Aszeneth és Héliupolisz is említésre kerül (I. 78). A témához vö. KRAEMER 1998, 157–8.

³⁰ Vö. JOSEPHUS, *Contra Apionem* I 26 (§ 250): „Az államrendjüket és törvényeiket létrehozó, Oszarsziph nevű héliupoliszi pap, aki-nek neve Héliupolisz istenének, Oszirisznak a nevéből ered, később – hogy ehhez a néphez állt át – állítólag nevét is megváltoztatta, és a Mózes nevet vette fel.” (ford. HAHN I., 38. o.) A mózesi vallás napvallásként való azonosításához ld. még *uo.* II. 2 (§ 10–11); JOSEPHUS cáfolatát mindehhez: *uo.* I 31 (§ 279–287) és II 2 (§ 12–14).

³¹ Ehhez persze tisztában kellett lenni azzal, hogy a *József és Aszeneth* képletes történet, és nem a történetileg Mózes előtt élt Józsefről van szó.

³² BOHAK 1996.

³³ JOSEPHUS, *Antiquitates* (magyarul: *A zsidók története*), XII. könyv, IX. 7 (= XII. § 387–8); XIII. könyv, III. 1–3 (= XIII. § 62–73).

³⁴ Vö. MAIER 1979.

³⁵ ASSMANN 2003:15–21.

a monoteizmus a sokak által Ekhnaton napkultuszából levezetett, de történetileg Mózesnél megjelenő megkülönböztetésre épül igaz és hamis vallás között, akkor az Aszeneth-féle megtérés mintha az így előidézett szakadást igyekezne valamiképpen enyhíteni. Az igaz és a hamis vallás közti éles határ – gyakran frontvonal – ugyanis jellemzően horizontális irányban húzódik, itt viszont vertikális határral – szintkülönbséggel, dimenzióváltással – van dolgunk: Aszeneth megtérése a bálványok tisztelete *főlé* való emelkedés, akik az igaz Nap megjelenésére maguktól tűnnek el, miközben a monoteizmus és a politeizmus közti határ mégsem mosódik el. Talán ez a nem-horizontális jelleg magyarázza azt is, miért olyan nehéz eldönteni, hogy az egymást sokszor kölcsönösen egy frontvonal túlsó oldalára vetítő zsidó és keresztény vallás közül melyiknek tulajdonítható inkább József és Aszeneth története.

BIBLIOGRÁFIA

- APTOWITZER 1924 Aptowitzer, V., „Asenath, the Wife of Joseph: A Haggadic Literary-Historical Study“, *Hebrew Union College Annual* 1 (1924) 239–306.
- ASSMANN 2003 J. Assmann, *Mózes, az egyiptomi. Egy emlékenyom megfejtése*, ford. Gulyás A., Budapest: Osiris, 2003.
- ATHANASSIADI–FREDE 1999 P. Athanassiadi – M. Frede (eds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford: Clarendon, 1999.
- BATIFFOL 1889–90 P. Batiffol, *La livre de la Prière d'Aseneth*, Paris: Leroux, 1889–90 (*Studia Patristica* 1–2) 1–115.
- BEIERWALTES 1957 W. Beierwaltes, *Lux Intelligibilis. Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen*, Diss. München, 1957.
- Biblia Hebraica* *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ed. K. Elliger – W. Rudolph, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1967/77
- BOHAK 1996 G. Bohak, *Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Heliopolis*, Atlanta: Scholars, 1996.
- BOLYKI 2005 József és Aszeneth. Ókori regény József pátriárkáról és feleségéről, az egyiptomi Aszenethről, görögből fordította Bolyki J., Kolozsvár: Koinónia, 2005.
- BURCHARD 1965 C. Burchard, *Untersuchungen zu Joseph und Aseneth: Überlieferung-Ortsbestimmung*, Tübingen: Mohr, 1965.
- BURCHARD 1983 „Joseph und Aseneth“, übers. und hrsg. von C. Burchard, in: *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, Bd. 2/4, Gütersloh: Gütersloher Verlag, 1983.
- BURCHARD 1985 „Joseph and Aseneth: A New Translation and Introduction“ by C. Burchard, pp. 177–247 in: CHARLESWORTH 1985.
- BURCHARD 2003 *Joseph und Aseneth*, kritisch herausgegeben von C. Burchard, mit Unterstützung von C. Burfeind und U. B. Fink, Leiden–Boston: Brill, 2003.
- CHARLESWORTH 1985 *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2, ed. J. H. Charlesworth, New York etc.: Doubleday, 1985.
- CHESNUTT 1995 R. D. Chesnutt, *From Death To Life: Conversion in Joseph and Aseneth*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995 (*Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series* 16)
- DÖRRIE 1974 H. Dörrie, „Die Solar-Theologie in der kaiserzeitlichen Antike“, in: H. Frohnes – U. W. Knorr (eds.), *Die alte Kirche*, München: Kaiser, 1974, 283–292.

- FAUTH 1995 W. Fauth, *Helios Megistos: Zur synkretistischen Theologie der Spätantike*, Leiden–New York–Köln: Brill, 1995.
- JOSEPHUS, *Antiquitates* Josephus Flavius, *A zsidók története*, XI–XX. könyv, ford. Révay J., Budapest: Európa, 1983.
- JOSEPHUS, *Contra Apionem* Josephus Flavius, *Apión ellen, avagy a zsidó nép ősi voltáról*, ford. Hahn I., Budapest: Helikon, 1984.
- KERÉNYI 1927 Kerényi, K., *Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, Tübingen: Mohr, 1927.
- KRAEMER 1998 R. S. Kraemer, *When Aseneth Met Joseph: A Late Antique Tale of the Biblical Patriarch and His Egyptian Wife, Reconsidered*, New York–Oxford: Oxford UP, 1998.
- MAIER 1979 J. Maier, „Die Sonne im religiösen Denken des antiken Judentums“, in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Bd. 19.1, Berlin: De Gruyter, 1979, 346–412.
- MERKELBACH 1962 R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike*, München: Beck, 1962.
- PHILONENKO 1968 M. Philonenko, *Joseph et Aséneth: Introduction, texte critique, traduction et notes*, Leiden: Brill, 1968.
- PLATÓN, *A lakoma* Platón, *A lakoma*, ford. Telegdi Zs., jav. Horváth J., Budapest: Atlantisz, 2005.
- PLATÓN, *Állam* Platón, *Állam*, ford. Szabó M., in: *Platón összes művei*, Budapest: Európa, 1984, II. kötet
- PLATÓN, *Phaidros* Platón, *Phaidrosz*, ford. Kövendi D., átdolg., jz., komm. Simon A., Budapest: Atlantisz, 2005.
- Septuaginta* *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*, ed. A. Rahlfs, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979 (1935)
- SZEPESY 1974 Szepessy T., „L’histoire de Joseph et Aseneth et le roman antique“, *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis* 10 (1974) 121–131.

Pragmatikai vizsgálatok a klasszikus héberben

Koltai Kornélia

BEVEZETÉS: A FOGALMAK TISZTÁZÁSA

Előadásom címében két olyan fogalom is van, amelyet előjáróban tisztázni kell. Az egyik a „klasszikus” jelző. Ezt a kifejezést szűkebb értelemben, a bibliai hébernek azon nyelvváltozatára alkalmazom, amely kb. az i. e. 10. századtól a babiloni fogságig terjedő nyelvtörténeti szakaszt jelenti, s a badillos-i meghatározás szerint feltehetőleg a déli dialektus udvari nyelvhasználatát, stílusát fedi le.¹ Mivel ezt a nyelvváltozatot legtisztábban a királyság korát bemutató, illetve a királyság korának nyelvi jellegét tükröző narratívumokban érhetjük tetten, vizsgálataimhoz egy behatárolható egység: Sámuel és a Királyok könyveinek korpuszát választottam. Ez utóbbiból azonban - Rendsburg dialektológiai felosztását figyelembe véve - csak a déli királysággal kapcsolatos elbeszéléseket veszem alapul, hiszen a „klasszikus” kifejezés egyúttal a tipikus grammatikai formák meglétét is jelzi.²

Másrészt a címben azt is előrevetítem, hogy pragmatikai természetű vizsgálatokat végzek. A vizsgálataimhoz használt módszer, terminológia és referenciális háló megértése szempontjából feltétlenül szükséges tehát, hogy röviden összefoglaljam, mit is fed a pragmatika kifejezés, és melyek a sajátos alapfogalmai.

A szó maga Charles Morris amerikai filozófustól származik, 1938-ból, aki a pragmatikát a szintaxis és a szemantikával egyenértékű nyelvtudományi entitásként nevezi meg, amely *jeleknek a jelek értelmezőihöz való viszonyát tanulmányozza*.³ A tényleges pragmatikai kutatások elindulása óta, az 1970-es évektől azonban igen sokféle pragmatikaértelmezés született, amelyek

¹ A klasszikus héber nyelvet Sáenz-Badillos tehát nemcsak diakrón szempontból, a nyelvtörténeti korszakra tekintettel, hanem dialektológiai és szociolingvisztikai alapon is definiálja (vö. SÁENZ-BADILLOS 1993, 68).

² Gary A. Rendsburg a Tanakh / Héber Biblia déli, júdai dialektusban íródott könyvei közé sorolja a Tórának csaknem az egészét, Sámuel könyveit, a Királyok könyveinek déli királysággal kapcsolatos elbeszéléseit, valamint: Jesaja (Izajás / Ézsaiás), Ezékiel, Mikha (Mikeás), Cefanja (Szofóniás), Habakuk, Rút, Ékha (Siralmak / Jeremiás siralmi) és a Krónikák könyveit. A Zsoltárok nagy részét szintén déli eredetűnek, illetve a déli nyelvjárási sajátosságokkal rendelkezőnek tekinti (vö. RENDSBURG 1992, 68). A tipikus grammatikai formáktól való eltérések problematikájáról ld. továbbá RENDSBURG 1990.

³ Vö. NÉMETH 2006, 222. A hivatkozott mű: Morris, Charles W., *Foundations of the Unity of Science. Towards an International Encyclopedia of Unified Science* 1., Chicago, 1938.

árnyalják a morris-i definíció szerinti vizsgálati tárgyat. George Yule 1996-os monográfiájában⁴ a négy legelterjedtebb pragmatikai kutatási irányt vázolja, és ennek értelmében négyféle pragmatika-felfogást, pragmatika-definíciót különít el.⁵

Az olyan pragmatikai megközelítést, amely magára a kommunikációra koncentrál, feltételezván, hogy a beszélő többet vagy mást közöl, mint amit a mondatai önmagukban jelentenek,⁶ a *beszélő jelentésének* a tanulmányozásaként definiálhatjuk. A beszélő jelentésének vizsgálati prioritása a társadalmi aspektus jelentőségét is magában hordozza.

A *kontextuális jelentés* tanulmányozását előtérbe helyező pragmatikai vizsgálatok ugyanakkor a hallgatónak az adott kontextusban megnyilvánuló interpretációs stratégiáira, a kontextusnak a beszélő megnyilatkozásában betöltött szerepére irányulnak, illetve általánosságban a kontextus funkcióit-hatásait kutatják.⁷ A kontextust a társadalmi környezettel azonosító tág értelmezés szerint a pragmatika nem más, mint a *jelentés interakcióban történő tanulmányozásának* a tudománya.⁸

Természetesen emellett születtek és folyamatosan születnek olyan elemzések is, amelyek a hallgatót teszik vizsgálati tárggyul, *pontosabban a hallgatónak a megnyilatkozások illokúciós erejére követhető*, megértési folyamataira összpontosítanak. Az illokúció a searle-i terminológia értelmében bármely olyan aktus, amelyet a beszélő a kijelentésével, megnyilatkozásával tenni szándékozik.⁹ A pragmatika eszerint annak tanulmányozása, hogy miként érthetünk a kommunikáltakból többet, mint ami a mondatok szintjén elhangzik.

A yule-i osztályozás szerint a negyedik pragmatikai analízis-irány az udvariasságra, a közvetlenség-közvetettség problémakörére fókuszál.¹⁰ A kommunikációnak a társadalmi jellegét, interaktív voltát szem előtt tartó, a társadalmi távolság-közelség befolyásoló szerepét kiemelő pragmatika a *viszonylagos társadalmi távolság kifejezésének a tanulmányozásaként* határozható meg.

Elemzésemben a Yule-féle kategorizáció valamennyi nézőpontját figyelembe veszem.

Vizsgálataim szempontjából továbbá a pragmatika alapfogalmai közül az implikaturák vagy bennfoglalt állítások, és a preszuppozíciók, azaz az előfeltevések jelensége releváns, így ezek elméleti háttéréről kell még szólnom mindenekelőtt, röviden.¹¹

Az implikatura fogalma az egyes pragmatika-felfogások során már említett mondás-közlés dichotómiára vezethető vissza, a fogalom eredete, teoretikus háttere pedig Paul Grice francia filozófushoz köthető.¹² Grice abból indul ki, hogy a nyelvi eszközökkel kifejezett jelentés esetében a megnyilatkozás jelentése nem korlátozódik a konvencionális jelentésre. Vagyis az, amit *mondunk* (konvencionális jelentés), nem azonos azzal, amit *közlünk* vagy *átadunk*. Ez utóbbit nevezi implikaturának. Az implikaturák természetére Grice a társalgási maximák kidolgozásával vilá-

⁴ Yule, George, *Pragmatics* (Oxford, 1996).

⁵ Az alább tárgyalandó pragmatikai megközelítésekről magyarul jó összefoglalást nyújt: SZILI 2004, 19–21.

⁶ Vö. LEVINSON 1983, 17 és YULE 1996, 3.

⁷ Vö. LEVINSON 1983, 5.

⁸ Thomas Jenny *Meaning in interaction: an introduction to pragmatics* című pragmatikája ennek az elméletnek a jegyében íródott (London – New York, 1995), vö. SZILI 2004, 20.

⁹ Vö. A. JÁSZÓ 2003, 104.

¹⁰ Szili Katalin az udvariassággal összefüggésben két meghatározó jelentőségű művet említ, amelyek hozzájárultak ahhoz, hogy mára az udvariasság „gazdag elméleti és empirikus szakirodalommal bíró részterületé[vé válhatott] a pragmatikának” (vö. SZILI 2004, 20): Leech, G. N. *Principles of Pragmatics* (London, 1983), valamint: Brown P. – Levinson, S. „Universals in language use: Politeness phenomena” (in: Goody, E. N. *Questions and politeness: Strategies in social interaction*, Cambridge, 1978).

¹¹ Az előfeltevésekről Kiefer Ferenc írt monográfiát *Az előfeltevések elmélete* címmel (Budapest, 1983). Tanulmányként lerövidítve ugyanezzel a címmel ld. in: PLÉH – SIKLAKI – TERESTYÉNI, 281–330. Az implikaturákról és a preszuppozíciókról magyar nyelvű összefoglalás olvasható többek közt: SZILI 2004, 22–25. Vö. továbbá LEVINSON 1983, 97–225.

¹² Grice H. P., „Logic and conversation”, in: Cole and Morgan (eds.), *Syntax and Semantics 3. Speech Acts* (New York, 1975), 41–58. Magyarul „A társalgás logikája” címmel jelent meg, in: PLÉH – SIKLAKI – TERESTYÉNI, 213–228.

gít rá. Elmélete szerint minden társalgás együttműködési elv mentén zajlik, amely a mennyiség, minőség, kapcsolódás és mód maximájával körvonalazható.¹³ Ha a társalgásban valamelyik maxima sérül, pl. a mennyiségé, mert pl. kevesebbet mond a beszélő a szükséges információnál,¹⁴ az valamit jelez, a hallgató levonja belőle a megfelelő következtetést, tehát felismeri az implikaturát, dekódolja a közlést.¹⁵

A pragmatikai preszuppozíciókat Stalnaker úgy definiálja, mint amelyek a lényegi nyelvi aktus végrehajtása előtt implicit módon adottak, azaz olyan szemantikai előfeltevések, amelyek fennállását a beszélők feltételezik.¹⁶ A beszélő tehát a megnyilatkozásokban jelen lévő előfeltevéseket közös háttérismeretnek tekinti, igaz voltukat bizonyosnak veszi, illetve feltételezi, hogy a szituációban érdekeltek ugyanezt teszik.¹⁷

Az alapfogalmak lényegre törő tisztázása után pedig nem maradt más hátra, mint hogy megnevezem azt a nyelvi szintet, ahol a beszélő, a hallgató, a kontextus jelentését, és a társadalmi távolság relativitásának a kifejezését elemzem. Ez pedig: a morféma szintje.

MORFOPRAGMATIKAI VIZSGÁLATOK

Egymás variánsaként leírható morfológiai szerkezetek: מֵאֵד / מֵאֵד־עַד.

Mivel morfológiai jelenségek elsősorban ott várhatók, ahol egymással versengő morfológiai szabályok,¹⁸ így pl. egymást helyettesíthető és egymással felcserélhető morfológiai szerkezetek vannak, nézzünk meg most két, egymás variánsaként leírható strukturális egységet!

Az első, egymással felcserélhető morféma-párunk a מֵאֵד és az מֵאֵד־עַד.

Vizsgáljuk meg, hogy a két kifejezés miben különbözik egymástól, mennyiben befolyásolja, módosítja az מֵאֵד morféma a szerkezet jelentését, – a מֵאֵד־עַד önálló jelentéséhez képest!

A מֵאֵד jelentése 'nagyon', szerepe a mondatban fok-mértékhatározó. Legtöbbször melléknévi jelző fakultatív vonzataként, vagy nominális mondatban melléknévi állítmány és verbális mondatban igei állítmány bővítményeként szerepel. Arnold és Choi az intenzív adverbális használatát emeli ki a partikulának.¹⁹ Funkciója tehát a fokozás, a מֵאֵד a melléknévvvel és az igével kifejezett jelentés nyomtatékosítására szolgál. Kiválasztott korpuszunkban is ilyen, tipikus előfordulása figyelhető meg számos helyen, pl. az alábbi esetekben is.

¹³ Pléh Csaba a fordításban e két utóbbi kategóriát „viszony / relevancia” és „modor” terminussal illeti. Vö. GRICE, 217–218. stb.

¹⁴ GRICE, 222.

¹⁵ Vö. A. JÁSZÓ 2003, 106–107.

¹⁶ Vö. SZILI 2004, 23, Stalnaker R. C., „Pragmatics” című tanulmánya alapján (in: Davidson, Donald – Harman, Gilbert (eds.), *Semantics of natural language*.² Dordrecht, Reidel, 1972, 380–397).

¹⁷ A pragmatikai preszuppozíciók feltételei: a beszélő feltételezi vagy hiszi a P propozícióban foglaltakat, a beszélő feltételezi vagy hiszi, hogy a hallgatója is feltételezi vagy hiszi a P propozícióban foglaltakat, a beszélő feltételezi vagy hiszi, hogy a hallgatója felismeri, hogy feltevéseket vagy hiteket fogalmaz meg. Vö. SZILI 2004, 24, Stalnaker R. C., „Pragmatic Presuppositions” című tanulmánya alapján (in: Munitz, M. – Unger, P. (eds.), *Semantics and philosophy*, New York, 1974, 197–214).

¹⁸ Vö. KIEFER 2003, 108.

¹⁹ ARNOLD–CHOI 2003, 138.

1 Sám 4, 10

'Háborúztak a filiszteusok – és legyőzött Izrael. Elmenekültek, ki-ki a maga sátrába. <i>Nagyon</i> nagy volt a csapás: 30 000 gyalogos esett el Izraelből.'	¹⁰ וַיִּלָּחֲמוּ פִלִּשְׁתִּים וַיִּגְנֹף יִשְׂרָאֵל וַיָּנֹסוּ אִישׁ לְאֹהֲלָיו וַתִּהְיֶה הַמָּכָה גְדוֹלָה מְאֹד וַיָּפֹל מִיִּשְׂרָאֵל שְׁלֹשִׁים אָלֶף רִגְלִי:
--	---

1 Sám 31, 3

'Hevessé vált a csata Saullal szemben, s az íjászok is ráakadtak. <i>Nagyon</i> megrémült az íjásztól.'	³ וַתִּכְבֶּד הַמִּלְחָמָה אֶל-שָׂאוּל וַיִּמְצְאוּהוּ הַמּוֹרִים אֲנָשִׁים בְּקֶשֶׁת וַיַּחַל מְאֹד מִהַמּוֹרִים:
---	---

Az *נ* prepozíció jelentése a magyar '-ig' hely- és időhatározórag jelentésével ekvivalens. Csakis morfológiai szerkezet részeként jelenhet meg, amelyet az írásban többnyire a *maqqéf*²⁰ hivatott jelezni. A *maqqéf* a prepozíciók esetében is a szóalakot alkotó, kötött státusz, vagyis a prefixummá levés és az önálló alaki viselkedés közti átmenetre utal. Az *נ* tehát átmeneti státusszal bíró prepozíció-fajta, de a legtöbb héber prepozícióhoz hasonlóan toldalékolható.

A *נ* prepozíció a *מאד* adverbiummal együttesen a következő mondatokban fordul elő a kijelölt korpuszban:

1 Sám 11, 15

'Elment az egész nép Gilgálba, és ott királlyá kenték Saul az Úr előtt, Gilgálban. Majd hálaáldozatokat mutattak be az Úrnak. <i>Igen nagyon</i> örvendezett ott Saul és Izrael összes férfia.'	¹⁵ וַיֵּלְכוּ כָל-הָעָם הַגִּלְגָל וַיִּמְלְכוּ שָׁם אֶת-שָׂאוּל לְפָנָיו יְהוָה בְּגִלְגָל וַיִּזְבְּחוּ-שָׁם זִבְחִים שְׁלָמִים לְפָנָיו יְהוָה וַיִּשְׂמַח שָׁם שָׂאוּל וְכָל-אֲנָשֵׁי יִשְׂרָאֵל עַד-מְאֹד:
---	---

1 Sám 25, 36

'Elment azért Avigajil Náválhoz: s lám, nála otthon épp fenséges dáridózás, Návál már jól felöntött a garatra, <i>igen nagyon</i> kapatos. Ezért egy mukkot sem szólt hozzá, egészen hajnalhasadtáig.'	³⁶ וַתָּבֹא אַבִּיגַיִל אֶל-נָבָל וְהִנֵּה-לוֹ מִשְׁתֶּה בְּבֵיתוֹ כִּמְשֵׁתָה הַמִּלֵּךְ וְלֵב נָבָל טוֹב עָלָיו וְהוּא שָׂכַר עַד-מְאֹד וְלֹא-הִגִּידָהּ לוֹ הַגֵּר קָטָן וְגָדוֹל עַד-אֹר הַבֶּקֶר:
--	---

²⁰ A *maqqéf* kötőjelről bővebben ld. SEOW 1995, 66.

2 Sám 2, 17

'Igen nagyon he vessé vált a küzdelem azon a napon. Avnér pedig, és Izrael férfiai megverettek Dávid szolgálái által.'	17 וַתְּהִי הַמִּלְחָמָה קָשָׁה עַד־מָאד בַּיּוֹם הַהוּא וַיִּנָּקוּ אֲבִנֵּי וְאִנְשֵׁי יִשְׂרָאֵל לִפְנֵי עַבְדֵי דָוִד:
--	---

1 Kir 1, 4

'S az ifjú hölgy igen nagyon szép volt. A király ápolója lett és szolgálta őt. A király nem feküdt le vele.'	4 וַהֲנַעֲרָה יָפָה עַד־מָאד וַתְּהִי לַמֶּלֶךְ סִכְנָת וַתְּשָׂרְתָהּ וְהַמֶּלֶךְ לֹא יָדָעָה:
--	---

A példák arról tanúskodnak, hogy az עד-dal való kiegészítés szemantikai értelemben nem jelent többletet. A morfológiai szerkezet az állítmány denotatív jelentését csak annyiban módosítja, amennyiben az alapjelentésű fok-mértékhatározó. Vagyis: az elbeszélésekből arról értesülünk, hogy a királyválasztást követően euforikus hangulat volt; Náválnak nem éppen csak hogy fejébe szállt a bor Avigajil érkezésekor, hanem akkora már jól leitta magát; Dávid és Avnér közt a csata kiéleződött; s Aviság szépsége is igencsak felülmúlta kortársaiét.

Ezt bizonyítja tehát az עד-מאד szemantikai jelentése, de, ahogy a fenti példákból is láthatjuk, ezen tartalom megjelenítésére a מאד önmagában is elégséges lenne.

Mivel szemantikai értelemben nincs különbség a két morfológiai kifejezőelem közt, a különbséget máshonnan kell megragadnunk: pragmatikai oldalról. A pragmatikai jelentés meghatározásában, mivel narratív szövegrészletekről van szó, kiindulásképpen a kontextuális jelentést tanulmányozzuk.

Ha a tágabb kontextust figyelembe vesszük, azt látjuk, hogy az עד-מאד a fokozás-funkción túl mintha valamely baljós eseményt is előrevetítene, mintha azt is nyomatékosítani akarná, hogy az állítmányi szerepben álló tulajdonság, cselekvés vagy esemény a történetet negatív irányba befolyásolja. Saul és a nép nagyon-nagyon örült, hogy Sault királlyá választották, de épp a királysága lett a veszte, és a nép fennmaradására is – egy idő után – komoly fenyegetést jelentett. Kár volt tehát korán örülniük, örömük elhamarkodott és eltúlzott volt. Návál is előre ivott a medve bőrére, hiszen a mulatozást követően az Úr halállal sújtotta. Az עד-מאד fényében úgy is mondhatnánk, hogy ha csak épp kissé lett volna részeg, akkor Avigajil elmesélte volna neki a Dáviddal kapcsolatos eseményeket, és nem másnaposan, megviselt-legyengült fizikai szervezettel kellett volna végighallgatnia a sokkoló híreket. Avnér és Izrael számára az ütközet súlyosbodása katasztrofális következményekkel járt; és tudjuk, hogy a narratívum szó szerinti olvasatában Aviság szépsége volt az, amely Adonijja vesztét okozta.

A kontextus tanulmányozásából arra következtetünk, hogy a beszélő, jelen esetben a narrátor, tudatosan dönt az עד-מאד használata mellett. A grice-i együttműködési elvre lefordítva: a narrátor az עד betoldásával a mennyiségi maximát szegi meg, több viszonyszót használ, ezáltal több információt mond el, mint amennyi az adott kontextusban szükséges volna. A narrátor preszuppozíciója, hogy a hallgató tisztában van az általa tudatosan alkalmazott stratégia jelentésével, tehát az konverzációs implikaturaként realizálódik. Vagyis a hallgató a megnyilatkozást a maximákhoz viszonyítva interpretálja, és felismeri, hogy a narrátor mást közöl, mint amit mond. Felismeri az implikaturát, nevezetesen, hogy a narrátor az עד-מאד alkalmazásával a szóban forgó személy vagy esemény fontosságára, baljós végkifejletére hívja fel a fi-

gyelmet. S a megnyilatkozás illokúcióját megértve, feszült várakozással hallgatja tovább a fejleményeket.

Az egymással versengő morfológiai szerkezetek adott kontextusban történő kiválasztását tehát az eltérő pragmatikai jelentés indokolja. A vizsgált korpuszban az עד-מאד pragmatikai jelentése a negatív következmény konnotációját tartalmazó túlzás, leginkább a 'túlságosan is' / 'túlzottan is' pragmatikai jelentésjegyekkel írható körül.

A pragmatikai jelentésjegyek beiktatásával tehát a következőképp lehet dekódolni a kijelentéseket:

1 Sám 11, 15

'Elment az egész nép Gilgálba, és ott királlyá kenték Saul az Úr előtt, Gilgálban. Majd hálaáldozatokat mutattak be az Úrnak. <i>Igen nagyon</i> (értsd: <i>túlságosan is</i>) örvendezett ott Saul és Izrael összes férfija.'	¹⁵ וַיָּלֶכְוּ כָּל־הָעָם הַגִּלְגָּל וַיַּמְלִכּוּ שָׁם אֶת־סָאוּל לְפָנָיו וַיהוָה בְּגִלְגָּל וַיִּזְבְּחוּ־שָׁם זִבְחִים שְׁלָמִים לְפָנָיו וַיהוָה וַיִּשְׂמַח שָׁם שָׁאוּל וְכָל־אֲנָשֵׁי יִשְׂרָאֵל עַד־מָאֵד:
---	---

1 Sám 25, 36

'Elment azért Avigajil Náválhoz: s lám, nála otthon épp fenséges dáridózás, Návál már jól felöntött a garatra, <i>igen nagyon</i> (értsd: <i>túlzottan is</i>) kapatos. Ezért egy mukkot sem szólt hozzá, egészen hajnalhasadtáig.'	³⁶ וַתָּבֹא אַבִּיגַיִל אֶל־נָבָל וַהֲנִיחָהּ לוֹ מִשְׁתֶּה בְּבֵיתוֹ כַּמִּשְׁתֶּה הַמֶּלֶךְ וְלֵב נָבָל טוֹב עָלָיו וְהוּא שָׂכַר עַד־מָאֵד וְלֹא־הִנִּידָה לוֹ דָּבָר קָטָן וְגָדוֹל עַד־אֹר הַבֶּקֶר:
--	---

2 Sám 2, 17

'<i>Igen nagyon</i> (értsd: <i>túlzottan is</i>) hevéssé vált a küzdelem azon a napon. Avnér pedig, és Izrael férfiai megverettek Dávid szolgái által.'	¹⁷ וַתְּהִי הַמִּלְחָמָה קָשָׁה עַד־מָאֵד בַּיּוֹם הַהוּא וַיַּנֶּגְףּ אֲבִנֵּר וְאֲנָשֵׁי יִשְׂרָאֵל לְפָנָיו עַבְדֵּי דָוִד:
--	--

1 Kir 1, 4

'S az ifjú hölgy <i>igen nagyon</i> (értsd: <i>túlzottan is</i>) szép volt. A király ápolója lett és szolgálta őt. A király nem feküdt le vele.'	⁴ וַהֲנַעֲרָה יָפָה עַד־מָאֵד וַתְּהִי לַמֶּלֶךְ סִכְנֵת וַתִּשְׁרָתָהּ וְהַמֶּלֶךְ לֹא יָדָעָה:
---	--

Ám ahhoz, hogy megállapítsuk, hogy a fordításban e kissé pejoratív pragmatikai jelentést tartalmat kell-e, lehet-e egyáltalán, s ha igen, akkor milyen mértékben lehet megjeleníteni, további átfogó morfo pragmatikai vizsgálatok szükségesek.

Egymás variánsaként leírható morfológiai szerkezetek: aspektuális és modális jelentésű igelakok / על + infinitivus

A második vizsgálandó morfológiai szerkezetünk az על + infinitivus, mint különböző, aspektuális és modális tartalmat kifejező igelakok alternatívája.

Az על prepozíció általános morfológiai viselkedése az על-éhoz hasonló, legtöbbször *maqqéf*-fal kapcsolódik a morfoszintaktikai szerkezetben. Elsődlegesen és leggyakrabban az '-on/-en/-ön' helyhatározóagnak megfelelő jelentéssel bír, de mivel igen kiterjedt a használata, ezen kívül számos jelentése lehet. A szótári meghatározás szerint kifejezhet pl. 'kötelességet' / 'kötelezettséget' is.²¹ Ezt a fogalmi-grammatikai viszonyjelentést a magyarban a 'kell' segédigeszerű ige, vagy más felfogásban: segédige hordozza.

A kiválasztott korpuszban összesen 3 helyen találtam meg e jelentésben.

Az első szövegrészlet, ahol a prepozíció ezt a modális tartalmat reprezentálja, arról informál, hogy Salamon kormányzói beadási kötelezettséggel tartoztak a királynak.

1 Kir 4, 7

'Salamonnak 12 kormányzója [volt] egész Izrael élén. Ők látták el a királyt és a házanépét. Mindenkinek egy hónap az évből: ennyit <i>kell egynek gondoskodnia</i> .'	וְלִשְׁלֹמֹה שְׁנֵים־עָשָׂר נָצְבִים עַל־כָּל־יִשְׂרָאֵל וְכָל־כֹּלֵוּ אֶת־הַמֶּלֶךְ וְאֶת־בֵּיתוֹ חֹדֶשׁ בַּשָּׁנָה יְהִיָּה עַל־[אַחֶר] [הָאַחֶר] לְכָל־כֹּל:
---	---

Pragmatikai vizsgálatunkban induljunk ki a beszélő jelentéséből, nézzük meg, hogy a narrátor a tényközlés formai megjelenítésére pontosan milyen megoldást választ!

A vers 3 gondolati egységre tagolódik. A 3. az első 2-ben közölt információnak a szintézise, s egyúttal az új információnak a topik-pozícióba való áthelyezése, topicalizációja. A már közölt, régi információ formailag ugyanakkor nem azonos módon ismétlődik: másodjára már nem a *כל־כלי* ragozott igelakot, morfológiai szerkezetet találjuk a mondatban. Az על + infinitivus grammatikai forma megválasztásából arra következtetünk, hogy a narrátor, miközben az ige szemantikai jelentését árnyalja, a helyzettel kapcsolatos attitűdjét is nyilvánosságra hozza. Így nemcsak azt tudjuk meg az על prepozíció szükségszerűséget kifejező modális jelentéséből, hogy a kormányzók nem jószántukból látták el a királyt, hanem azt is, hogy a narrátor szerint ez teherként nehezedett rájuk és a társadalomra. A tágabb kontextust figyelembe véve megállapíthatjuk, hogy a mondás-közlés dichotómiájára épülő stratégia a hallgató érzelmi befolyásolását idézi elő. A narrátor megnyilatkozásának implikatívái ugyanis a salamoni birodalom politikai-társadalmi feszültségeire mutatnak rá, s a hallgató a közlés illokúciós erejének interpretálása során a narrátor érzelmi attitűdjével azonosul.

A másik két előfordulás az על e jelentésben tipikus, sing. 1. személyű birtokos suffixumos formájában van jelen. Az egyes szám első személyben való előfordulás feltételezi, hogy dialó-

²¹ Vö. BROWN–DRIVER–BRIGGS 1951, 753.

gusról, előnyelvi kommunikációs beszédhelyzetről van szó. A yule-i pragmatika-meghatározások közül tehát ismét az elsőt vesszük alapul, a kommunikációra, illetve a beszélő jelentésére koncentrálunk.

2 Sám18, 11

'Azt mondta Joáv annak a férfinak, aki jelentett neki: hát hisz láttad, akkor miért nem terítetted le ott rögtön?! S én pedig – tíz ezüstöt és egy övet kellett volna neked adjak!'	11 וַיֹּאמֶר יוֹאָב לְאִישׁ הַמִּנְיָד לֵאמֹר וְהִנֵּה רָאִיתָ וּמָדוּעַ לֹא־הִכִּיתוּ שָׁם אֶרְצָה וְעָלִי לָתֵת לְךָ עֶשְׂרֵה כֶּסֶף וְחִנֹּהָ אֶחָת:
--	--

1 Kir 2, 15

'Így szólt: tudod, hogy enyém volt a királyság, s nekem kellett volna – egész Izrael elköteleződött emellett – uralkodni.²² De elszállt tőlem a hatalom, a fivéremé lett. Nos, az Úrtól való, hogy az övé lett.'	15 וַיֹּאמֶר אֵת יְדֹעַת בִּרְלִי הָיְתָה הַמְּלוּכָה וְעָלִי שָׁמוּ כָּל־יִשְׂרָאֵל פְּנִיהֶם לַמֶּלֶךְ וַתִּסָּב הַמְּלוּכָה וַתְּהִי לְאַחִי כִּי מִיָּהוּהָ הָיְתָה לוֹ:
--	---

Mindkét esetben olyan cselekedetről, illetve eseményről számol be a beszélő, amely rá a múltban a szükségszerűség kényszerével hatott. Ezt az *עָלִי* modális jelentésű morfémával juttatja a beszédpartnere, a hallgató tudomására. Joáv számára nem egy választási lehetőség volt megjutalmazni Avsáalom gyilkosát, hanem állapotbeli köteleesség. Adonijjá is jogosan, köteleességszerűen volt a trón várományosa, hiszen az életben maradt fivérek közül ő volt a legidősebb. A múltbéli szükségszerűségek azonban mégsem következtek be, ráadásul a beszélő önhibáján kívül. Pontosan az az egy feltétel nem teljesült, amely a szükségszerűség alapját képezte: Joáv nem jutalmazhatott, mert nem volt mit, Adonijját pedig éppen atyja, Dávid mozdította el a trónról. Ez a háttérismeret a hallgató számára adott, a beszédhelyzetből egyértelmű, s mivel expressis verbis nincs kimondva, a mennyiség maximája ezúttal az információ elhallgatása miatt sérül.

A kommunikációban az *עָלִי* a 'szükségszerűség'-et kifejező modalitást, így pragmatikai tartalmat jelenít meg, mégpedig a beszélő negatív, de legalábbis nem pozitív érzelmi viszonyulását az adott igei cselekvéshez. S ez az érzelmi attitűd mindkét szituációban nem önmagáért való, hanem kommunikációs fegyverré válik. Az 'automatikusan' / 'nem szabad akaratból' jelentésjegyek kiemelésével ugyanis a beszélők a hallgatók érzelmére akarnak hatni, befolyásolni akarják a beszédpartnert, átállítani a saját oldalukra. Joáv a hírhozót akarja meggyőzni arról, hogy nagy hiba volt elmulasztania Avsáalom megölését, Adonijjá pedig Bátsevára akar hatni, hogy járjon közbe Salamonnál Avisagért. S mivel történetesen mindkét szituációban még csak össze sem jött az, amit „nem szabad akaratból” cselekedtek volna, ezt a tényt tovább hasznosítják céljaik elérésére.

²² A mondat tagolásában, lefordításában az ún. masszorétikus akcentusrendszerre voltam tekintettel. Az *עָלִי* szót ugyanis egy elválasztójel: a *gérásajim* / *garsajim* különíti el a következő kifejezéstől, tagmondattól, így az mondatátszövődésnek, közbevetett mondatnak tekinthető.

Az ׀ „modális-kártya” felhasználása tehát a társadalmi interakcióban nem más, mint kommunikációs stratégia, az érzelmi ráhatás, a meggyőzés eszköze. Ezt a pragmatikai jelentést támasztja alá a jellemző egyes szám első személyű előfordulás, valamint hogy használata feltehetően automatikus: független a társadalmi státusztól, pontosabban attól, hogy a beszédpartnerek egymáshoz képest a társadalmi hierarchiában hol és milyen távolságban helyezkednek el. Legalábbis a vizsgált szövegrészek erről tanúskodnak. Azt azonban, hogy a vizsgált korpuszon kívül, általánosságban is így jellemezhető-e az ׀ pragmatikai szerepe, csak széles körű elemzésekkel dönthetjük el. Mint ahogy ahhoz is átfogó vizsgálatok szükségesek, hogy ténylegesen grammatikalizálódott, konvencionalizálódott-e a toldalékos formula egyes szám első személyben. Mert ha igen, akkor a további vizsgálata már a lexikai pragmatika tárgyát képezi.

Összegzésképpen megállapíthatjuk, hogy a morfopragmatika meglehetősen kiaknázatlan területe a klasszikus, illetve a bibliai héber nyelvtudománynak. Remélhetőleg előadásommal azonban sikerült jelezni, milyen sürgető volna e részdiszciplína bevonása a nyelvészeti kutatásokba, hiszen természeténél fogva a bibliaértelmezés, a bibliafordítás gyakorlata terén is számos új eredményt hozhat.

BIBLIOGRÁFIA

- ARNOLD – CHOI 2003 Arnold, Bill T. – Choi, John H., *A Guide to Biblical Hebrew Syntax*, Cambridge, 2003.
- BROWN – DRIVER – BRIGGS 1951 Brown, F. – Driver, S. R. – Briggs, Ch. A., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament...*, based on the Lexicon of William Gesenius, Oxford, 1951.
- GRICE Grice, Paul H., „A társalgás logikája”, in: PLÉH – SÍKLAKI – TERESTYÉNI, 213–228.
- JÁSZÓ 2003 Jászó Anna, „A pragmatika”, in: *Csak az ember olvas. Az olvasás tanítása és lélektana. Tanulmányok* (Segédkönyvek a nyelvészet tanulmányozásához XX.) Budapest, 2003, 101–109.
- KIEFER 2003 Kiefer Ferenc, „Morfopragmatikai jelenségek a magyarban”, in: Kiefer Ferenc (szerk.), *Általános Nyelvészeti Tanulmányok* 20, 2003, 107–128.
- LEVINSON 1983 Levinson, St. C., *Pragmatics*, Cambridge, 1983
- NÉMETH 2006 Németh T. Enikő, „Pragmatika”, in: Kiefer Ferenc (szerk.), *Magyar Nyelv* (Akadémiai Kézikönyvek), Budapest, 2006, 222–261.
- PLÉH – SÍKLAKI – TERESTYÉNI Pléh – Síklaki – Terestyéni (szerk.), *Nyelv – kommunikáció – cselekvés*, Budapest, 1997.
- REDSBURG 1990 Rendsburg, Gary A., *Diglossia in Ancient Hebrew*. (American Oriental Series, 72), New Haven, 1990.
- REDSBURG 1992 Rendsburg, Gary A., „Morphological Evidence for Regional Dialects in Ancient Hebrew”, in: Bodine, W. R. (ed.), *Linguistics and Biblical Hebrew*, Winona Lake, 1992, 65–88.
- SÁENZ-BADILLOS 1996 Sáenz-Badillos, Angel, *A History of the Hebrew Language*, Cambridge, 1996.
- SEOW 1995 Seow, Choon Leong, *A Grammar for Biblical Hebrew*, Nashville, 1995²
- SZILI 2004 Szili Katalin, *Tetté vált szavak. A beszédaktusok elmélete és gyakorlata*, Budapest, 2004.
- YULE 1996 Yule, George, *Pragmatics*, Oxford, 1996.

R. Ajzik Tirna alakja és a zsidók kiűzetése Nagyszombatból a zsidó legendák világában

Komoróczy Szonja Ráhel

Létezik – és viszonylag ismert – egy legenda, miszerint R. Ajzik Tirnának, a nagyszombati je-siva fejének egyetlen lánya volt, a gyönyörű és okos Hanna, akibe beleszeretett az özvegy „királynő” / „hercegnő” szintén gyönyörű fia, és megkérte a kezét. A rabbi azonban nem adta hozzá a lányát, mondván, hogy kizárólag zsidóhoz adja, és zsidóhoz is csak akkor, ha az méltó rá. A fiú nemsokára elutazott a városból, majd nyoma veszett: családja hiába kerestette, így halottnak hitték. Néhány évvel később megjelent egy ifjú legény a rabbinál, aki hamar elnyerte az apa és a leány kegyeit egyaránt. Kiderült róla, hogy valami távoli országban felvette a zsidó vallást, és *talmid hakham* (bölcshalász) vált belőle. Hamarosan felfedte a rabbinak kilétét, és egyúttal emlékeztette arra, amit az annak idején mondott neki. A rabbi azonnal hozzáadta leányát, és hatalmas esküvőt rendeztek. Híre ment a gyönyörű párnak és az esküvőnek, így arra még a „királynő” / „hercegnő” is elment. Ő nem ismerte fel a fiát, volt dajkája azonban meglátta fürdés közben, és egy anyajegyről felismerte. A fiút, mivel elhagyta vallását és családját, azonnal börtönbe vetették. Anyja és a katolikus papok bocsánatot ígértek neki, amennyiben megbánja bűneit, megtér, visszatér a katolikus egyház kebelébe. A fiú azonban mindvégig tagadta származását, és nem volt hajlandó újra felvenni a keresztséget. Ezért, a hatóságok utasítására, máglyára vetették. Az anyja bosszút tervezett a zsidók ellen, de álmában megjelent előtte a fia és kegyelmet kért számukra. A királynő azonban nem akart, nem bírt több zsidót látni, így végül kiűzte őket Nagyszombatból.¹

A legenda különböző változatainak részletesebb ismertetése előtt nézzük meg röviden a történelmi hátterét: R. Ajzik Tirna személyét és a zsidók kiűzetését Nagyszombatból.

¹ Pl. CARMOLY 1865; KOHN 1884, 348–349; GRAETZ 1890, Bd. 8, 13; ERIK 1928, 346–347; STEINSCHNEIDER 1905, no. 77; ZFATMAN 1985, 108–109.

R. Ajzik Tirna

R. Ajzik Tirna (Eisik Tirnau / Nagyszombati Izsák / Rit) életéről igen kevés biztos adat áll rendelkezésünkre.² Valószínűleg Ausztriában vagy Németországban született 1380–85 körül. Majd amit biztosan tudunk, a kor híres rabbijainál, Abraham Klausnernél (?–1407/8), Rabbenu Salom mi-Neustadt-nál (cca. 1350–1413) és Aaron Blümleinnél (?–1421) tanult Bécsben, Bécsújhelyen, majd Kremsben. Különböző közösségekben is szolgált rabbiként, főképp Alsó-Ausztriában, és valószínűleg – leginkább a zsidók 1421-es bécsi kiűzetése után – a Felvidéken és Morvaországban: Pozsonyban, Brnóban és akár Nagyszombatban (németül Tyrnau, jiddisül / héberül Tirna; ma Trnava, Szlovákia) is. 1450 körül halt meg.

Ajzik Tirna neve egyáltalán nem biztos, hogy Nagyszombatra utal, vagy hogy ő maga ott élt. Van például Stájerországban is egy Tyrnau nevű helység, bár annak esetleges zsidó múltjáról semmiféle adat nem áll rendelkezésünkre. Mindenesetre ezt a nevet már maga is használta, és a történetírók jelentős része és a zsidó hagyomány egyaránt feltételezi, hogy Ajzik Tirna Nagyszombatról származott, és / vagy itt szolgált rabbiként, és egyértelműen Nagyszombattal hozza kapcsolatba személyét és munkásságát.

A 15. század előtti időből csak korlátozott mennyiségű forrásanyag áll rendelkezésünkre a magyarországi zsidóság szellemi és vallási életével kapcsolatban. Ennek megfelelően Ajzik Tirnát a zsidó hagyomány és a történettudomány is az első olyan magyar rabbiként tartja számon, akinek írásos munkája maradt fenn. Így könyvét az első Magyarországon készült zsidó írott műként emlegetik, amely ismertté, népszerűvé vált az egész askenázi zsidóság körében.

Ez a könyve a *Szefer ha-minhagim* (Szokások könyve), amely a zsinagógai évet követve rögzíti a vallási élet szokásait, szertartásait és az imarendet. Nem ez volt az első héber szokásgyűjtemény. A legismertebb előzményei R. Jakob ben Mose Moellinnek (Maharil / Mahari Segal / Mahari Molin, cca. 1360–1427) és Ajzik Tirna saját mesterének, Abraham Klausnernek a gyűjteménye. Elődeivel ellentétben azonban Ajzik Tirna nem csupán a helyi szokásokat jegyezte fel, hanem az egész askenázi világra érvényes, egységes szokásgyűjteményt hozott létre. Könyve továbbá nem kizárólag rabbiknak és tudósoknak íródott, hanem az egyszerű emberek számára is. Ennek megfelelően óriási népszerűsége tett szert, irányadóvá vált és későbbi rabbinikus döntvények alapjául is szolgált Ausztriában, Magyarországon és Stájerországban. A *Szefer ha-minhagim* több mint egy évszázadon át kéziratban terjedt. Először Velencében jelent meg 1566-ban, majd több mint száz kiadást ért meg, többek között Velencében, Amsterdamban, Krakkóban, Prágában – önálló könyvként vagy imakönyvek mellékleteként.³

Ez a könyv nem csak az első magyar héber rabbinikus mű, hanem egyben az első olyan is, amelynek jiddis vonatkozása is van: mintegy húsz jiddis szó és kifejezés található a héber szövegben – R. Ajzik Tirna szövegében és a később, ismeretlen magyar rabbi által hozzáfűzött kommentárban együttesen. Ilyenek például a *letukh* (saláta), *rozin* (mazsola), *veynerlekh* (ribizli), *tsuker* (cukor), *kandel-tsuker* (kandiscukor), *epeltrank* (almaszörp), *vindlen* (kötés), *karten* (kártya), *tatarka* (tatárka).⁴ A kortárs askenázi rabbik szokásának megfelelően R. Ajzik Tirna és kommentátora az általuk és olvasóik által használt beszélt nyelvet, tehát a jiddist használták arra, amit hé-

² MARMORSTEIN 1909; SZINNYEI 1909; WEINGARTEN 1970; SPITZER 1979, 3–18; COHEN 1997, 185–187; KOMORÓCZY–SPITZER 2003, no. 36.

³ COHEN 1968.

⁴ SPITZER 1979, 213. A jiddis szavak, szövegek és címek átírása a nemzetközi tudományos szokás szerint a YIVO (angolos) átírási rendszerét követi.

berül nem tudtak egyértelműen leírni – leggyakrabban mezőgazdasági termékekre, zöldségekre és gyümölcsökre.⁵ A könyvben található jiddis szavak tehát a 15. század környékén Ausztriában / Magyarországon / Morvaországban használt jiddis dialektust tükrözik.

A *Szefer ha-minhagim* sikere és befolyása tovább nőtt, amikor jiddis adaptációban is megjelent. Jiddisül is léteztek már korábban szokásgyűjtemények; a legkorábbi ezek közül egy 15. századi illusztrált jiddis kézirat Észak-Itáliából.⁶ A jiddis szokásgyűjtemény mint műfaj azonban Ajzik Tirna könyvének jiddis adaptációja után vált igazán népszerűvé és elterjedtté. A jiddis *Minhogim* (Szokások) Velencében jelent meg először, Zuan (Giovanni) di Gara híres nyomdájában, 1589-ben.⁷ Az adaptációt egy bizonyos Simon ben Jehuda Levi Günzburg készítette. Bár nem említi Ajzik Tirna nevét, forrása egyértelmű: megtartotta Ajzik Tirna művének szerkezetét és gazdag tartalmát. A szöveget azonban a kevésbé képzett jiddis olvasóközönség igényeihez igazította: adomákkal és magyarázatokkal fűszerezte, és kihagyta a benne szereplő apró, nélkülözhető részleteket. A jiddis verzió így átfogóbb és részletesebb lett, mint a korábbi jiddis szokásgyűjtemények, viszont olvasmányosabb is, mint Ajzik Tirna héber eredetije. Ajzik Tirna célja igazából a jiddis adaptáció megjelenése után vált valóra: a tágabb közönség, a tanulatlan rétegek számára a jiddis szokásgyűjtemény lett az alapvető vallási és rituális útmutató. A mű ennek következtében az egyik legnépszerűbb jiddis könyv lett az askenáz zsidóság körében. Már a 19. század eleje előtt is több mint negyven kiadása volt Európa-szerte, és számos alkalommal jelent meg később is – olyan fontos nyomdákban, mint Velence, Bazel, Prága, Amsterdam, Frankfurt am Main, Dyhernfurth (ma Brzeg Dolny, Lengyelország) stb.⁸

A második jiddis kiadás illusztrációkkal jelent meg 1593-ban, szintén Velencében, Juan di Gara nyomdájában:⁹ 28 nagyméretű fametszet található benne zsidó ünnepi és hétköznapi eseményekkel, ezek közül öt kép kétszer is szerepel, továbbá 12 kisebb fametszet az adott hónap zodiákus jelét és a hónapra jellemző mezőgazdasági munka-jelenetet ábrázolja. Ezeket a képeket az első önálló, eredeti zsidó könyvillusztrációkként tartja számon a zsidó művészettörténet.¹⁰ A képek valószínűleg jól tettek a mű népszerűségének: az első kiadást követően a *Minhogim* legtöbb jiddis kiadása ezekkel az illusztrációkkal jelent meg, egyes képeket időnként némileg átdolgozva és aktualizálva. A képek több más zsidó könyvben is gyakran szerepeltek, szerepelnek mind a mai napig.

A héber és a jiddis kiadásoknak köszönhetően a *Minhagim* / *Minhogim* igen széles körben elterjedt, és rajta keresztül Ajzik Tirna ismert maradt a magyar zsidó kollektív emlékezetben (*collective memory* / *cultural memory*).

⁵ KOSOVER 1967.

⁶ Bibliothèque Nationale, Párizs (Cod. héb. 586 [Sorbonne 204]) – bár ezt az észak-itáliai kéziratot gyakran magyarnak mondják, ez minden bizonnyal téves. Erről és a többi jiddis szokásgyűjtemény-kéziratról l. AMEISENOVA 1959; KOSOVER 1964; DINSE 1974, 16–17 és 197–199; BAUMGARTEN 1993a; BAUMGARTEN 1993b; TIMM–TURNIANSKY 1996, kül. 191–196.

⁷ Nem Mantovában, ahogy azt többen is állítják STEINSCHNEIDER 1852 alapján. Lásd YAARI 1971; SHMERUK 1980; HABERMANN–YUDLOV 1982. Ennek a kiadásnak az egyetlen ismert teljes példánya: Jewish Theological Seminary of America, New York (BM700.I818 1589).

⁸ STEINSCHNEIDER 1848–1849, no. 154; DÁN 1965; SHMERUK 1982; SHMERUK 1984a; SHMERUK 1984b.

⁹ A könyv több példányban is fennmaradt, pl. Bodleian Library, Oxford (Opp. 8° 1005 és 1006), Jewish Theological Seminary of America, New York (BM700.I818 1593).

¹⁰ EPSTEIN 1973; SHMERUK 1984a; SHMERUK 1986; WOLFTHAL 2002a; WOLFTHAL 2002b.

Nagyszombat

Nagyszombat egyike a legrégebbi magyarországi zsidó hitközségeknek:¹¹ már a 12. század végéről, a 13. század első feléből vannak adatok pár tucat zsidó családról a városban. A 14. századból 9 sírkő is fennmaradt (amelyek végül a vészorszak során megsemmisültek).

Nagyszombatban került sor Magyarországon először számos áldozatot is követelő vérvádperrre a 15. század végén: egy eltűnt keresztény gyerek kapcsán, kínvallatások után 1494 nyarán 12 zsidó férfit és két nőt elfogtak. Az elítélteknek felajánlották a keresztség felvételét és az enyhébb büntetést, de ezt ők visszautasították. Ezek után máglyán végezték ki őket, a nádor, Szapolyai István jelenlétében. Az eseményről több korabeli forrás is ismert, egyrészt kortárs tudósító, Antonio Bonfini (1434–1503) beszámolója *Rerum Hungaricarum Decades* című művében,¹² másrészt Jehosua ben Hajim héber *kinája* (gyászének).¹³

1536-ban újabb vérvád volt Nagyszombatban, ismét egy hároméves keresztény kisfiú eltűnése kapcsán – abban az időben több környező településen is volt vérvád (pl. a híres-hírhedt bazini vérvád 1529-ben, vagy Galgócon 1539-ben). Ennek folytán I. Ferdinánd végül kiűzte Nagyszombatból a zsidókat 1539-ben, kifejezetten a város kérésére – ez is megtörtént több környékbeli város esetében (Pozsonyból és Sopronból 1526-ban, Bazinból 1529-ben, Galgócról 1539-ben űzték ki a zsidókat).

Ezek után, a török korból nincsenek adatok Nagyszombatról. 1686-ban I. Lipót megerősítette a zsidók kiűzését. A 18. század során zsidó kereskedők kaptak engedélyt a városba lépni, illetve azon átkelni, de letelepedni újra csak 1783 után, II. József idején tudtak. A 19. századra a nagyszombati hitközség a környék egyik legjelentősebb közössége lett.

A legenda és a történelem

R. Ajzik Tirna élete során (1380/85–kb. 1450 között élt) tehát nem ismeretes semmiféle vérvád vagy kiűzés Nagyszombatból, tényleges történelmi hitele tehát nem igazán lehet a legendának.

1421-ben viszont, ami igenis befolyásolta R. Ajzik Tirna életét, kiűzték a zsidókat Bécsből és Alsó-Ausztriából. A legenda tehát lehet, hogy eredetileg R. Ajziktól és a zsidók alsó-ausztriai kiűzéséről szólt, és csak később kötötte azt össze a hagyomány Nagyszombattal. Vagy az is lehet, hogy a legenda valamelyik későbbi nagyszombati vérvádra és kiűzésre vonatkozott (vérvád volt 1494-ben, majd 1536-ban, és 1539-ben űzték ki a zsidókat), és azt csak később hozta kapcsolatba a hagyomány R. Ajzik Tirnával.

¹¹ CARMOLY 1865; KOHN 1884, 243; BÜCHLER 1917–19; SCHEIBER 1983, 75–99, 106–173; KOMORÓCZY–SPITZER 2003, no. 59; BÜCHLER 2003, 265–270.

¹² BONFINI 1995, 987.

¹³ KOMORÓCZY–SPITZER 2003, no. 59.

A legenda első jiddis változata

A legenda legelső fennmaradt változata egy jiddis adaptáció 1715-ből: *Eyn sheyn mayse fun ha-goen ha-godl rebi Ayzik Tirna zatsal* („Kellemes történet a nagy tudósról, Rebbi Ajzik Tirnáról, emléke legyen áldott”).¹⁴ A könyv egyetlen ismert példánya Amsterdamban található, a Rosenthaliana könyvtárban, Leo Fuks egykori magángyűjteményében (aki 1950-től a Rosenthaliana kurátora, és nem mellesleg komoly jiddisista is volt). A szöveget Zalman London (1661–1748) írta, aki számos jiddis könyv szerzőjeként és fordítójaként vált ismertté.

Ez a jiddis változat a fiúra mint királyra (*meylekh / melekh*) utal, és leírja, hogy az apja halála után a fiút gyermekként koronázták meg, és helyette a királynő (*malke*) és a tanácsadók (*yoytsim*) vezették az államot. Tehát itt nem hercegről van szó, hanem egyértelműen gyermekkirályról, aki a történet végén, még igen fiatalon, meghal. Nagyjából ebből a korból ez az elem két magyar királyra is vonatkozhatna, akiknek az alakja esetleg így belefőzhetett a jiddis legendába: V. „Posztumusz” Lászlóra, aki apja halála után született, és 1440-től, születésétől, 1457-ig koronázott király volt, tehát Ajzik Tirna életében uralkodott, vagy II. Lajosra, aki 1516-tól, tíz éves korától volt király a mohácsi csatáig, 1526-ig.

E történet szerint *tu bi-svát*-kor (svát hó 15-én, tehát a fák újévének ünnepén) az ifjú király sétált Nagyszombatban, és meghallotta a rabbi jesivájából kiszűrődő *pilpul*-t (talmudi vitát), ezért bement a házba, és így látta meg a rabbi lányát. A rabbi – a zsidó törvényeknek megfelelően – próbálta lebeszélni a fiút a betérésről, de amikor látta, hogy az eltántoríthatatlan, írásba adta ígéretét, hogy ha betér és érdemes lesz rá, hozzá adja a lányt:

Un der rov shraybt in zayn tebele be-ze ha-loshn: haynt khamisho-osor bi-shvat hot mir der meylekh doz tsugemut un tsu mir gezogt ven ikh ver zi nit ver vert zayn bedarft ir mir zi nit tsugebn un daroyf hob ikh ongleybt, yudisher rabiner Ayzik Tirna.

És a rabbi ezt írja a füzetébe, ezekkel a szavakkal: „ma, svát hó 15-én a király ezt kérte tőlem, és azt mondta nekem, hogy ha nem leszek rá méltó, nem köteles ön nekem adni a lányt, és ezt elfogadtam én, a zsidó rabbi, Ajzik Tirna.”

Érdekessége ennek az első jiddis verzióknak még, hogy a kor jiddis irodalmához hasonlóan erkölcsi tanítást is nyújt: A fiú koszosan, tetvesen, lengyel kaftánban tér vissza a rabbihoz: *tet er on eyn poylishe shubitse dik mit kinim, shteyt nit vol tsu nenen* („lengyel kabátot vett fel, teli tetűvel, még mondani is szörnyű”). Ennek megfelelően a rabbi lánya rá se akart nézni, undorodott tőle. De az apja azt mondta, hogy ő nem a tetveket nézi, és örül, ha összeházasodnak. Végül óriási, gazdag esküvőjük volt: *zi ging mit im in simkhe-vesosn in eren tsu bet* („örömben és vigasságban, tisztességben ment vele ágyba”). Ebből a példából tanulva a könyv felszólítja a kor leányait, hogy ne vessék meg a szegény jesiva-diákokat, hiszen a Tóra-tudás hozza meg az örök életet a leány és a szülők számára egyaránt:

¹⁴ London, Zalman, *Eyn sheyn mayse fun ha-goen ha-godl rebi Ayzik Tirna, zatsal*, Frankfurt am Main: Anton Heins, 1715, 8°, 24 pp. Rosenthaliana, Amsterdam (Leo Fuks gyűjtemény, ROK 510).

Tut doz ekzempel betrakhten. Un tut keyne arme bakhurim farakhtn. Men muz nit alez zen nokh sheyne kleyder un ashires eben. Nayert nokh toyre di brengt aykh un ayer eltern in eybik lebn.

Gondoljátok át ezt a példát. És ne vessétek meg a szegény *bóhereket* (legény / jesivadiák). Nem csak a szép ruhákat és a gazdagságot kell észrevenni, hanem a Tórát is, amely örök életet hoz nektek és a szüleiteknek.

A haszkala változat

A legenda egy évszázaddal később, a 19. században nagyon népszerűvé vált, több kiadást és feldolgozást is megélt.

Ezek közül az első, egyébként legismertebb és legelterjedtebb változata az amsterdami tudós és bibliográfus, Gabriel Polak (1803–1869) gondozásában jelent meg héberül, *Echa Elohim* (Isten uja) című gyűjteményében 1857-ben, Königsbergben. A történet teljes címe: *Maasze rav aser era li-kvod ha-rav reb Jichak zal, baal ha-minhagim mi-kak Tirna* (Nagy történet, amely a tiszteletreméltó R. Jichakkal történt, emléke legyen áldott, a *Minhagim* szerzőjével, Tirna szent községéből).¹⁵ A könyv címlapja szerint a szerző David ben Avraham Franko Mendes (1717–1792), amsterdami szefárd / marrano ősök leszármazottja, aki egyébként a *Ha-measzef* című héber haszkala folyóirat munkatársa volt, és a *Gemul Athalie* (Athalie büntetése) című héber művéről híres, ami Racine *Athalie*-jének zsidó adaptációja.

Ez a héber történet nem teljesen azonos a korábbi jiddis változattal. Ebben az elbeszélésben például a szerelmes ifjú *neszi ha-arec* (az ország hercege). Viszont itt is a nagyszombati jesivából kiszivárgó *dróse* (beszéd) és *pilpul* zajára lesz figyelmes a legény, és így kerül be a rabbi házába és szeret bele a lányba. A rabbi most is egyértelművé teszi, hogy körülmételetlennek (tehát nem-zsidónak) nem adja a lányát, de megígéri, hogy ha a fiú méltó lesz, megkapja a lány kezét. És itt is aláírja a rabbi ezt az ígéretét mint *Jichak rav be-Tirna*, tehát „Jichak, aki rabbi Nagyszombatban”. Az esemény dátuma ebben a változatban nem *tu bi-svát*. Amikor visszatérte után a fiú eljegyzi a rabbi lányát, akkor viszont *tu bi-svát* van.

A fiú már az esküvő után bő fél évvel, *ros ha-sana* (újév) előestjén elmegy *mikvébe* (rituális fürdő), mert a rabbi vejeként arra a megtiszteltetésre számít, hogy ő lehet majd az előimádkozó az ünnepen, és rituálisan tiszta szeretne lenni erre az alkalomra. Ekkor látja meg és ismeri fel a dajkáját, és ekkor fogják őt el. Bár a jiddis verzió szerint a fiút az anyán és a papokon és szerzeteseken kívül egy kitért zsidó (*meshumed / mesümed*) is megpróbálja jobb belátásra bírni, ez a héberből – valószínűleg a szerző haszkala iránti elvi elkötelezettsége miatt – kimaradt.

A 19–20. századi magyar zsidó történészek körében a legendának ez a változata volt ismert és vált elterjedtté – valószínűleg Graetz és Steinschneider nyomán,¹⁶ illetve a szerző és a *Measzef* kapcsolata miatt. Ennek megfelelően a magyar zsidó történetírásban is kivétel nélkül ennek a verzióknak az összefoglalói olvashatóak.

¹⁵ „Maasze rav aser era li-kvod ha-rav reb Jichak zal, baal ha-minhagim mi-kak Tirna”, in Polak, Gabriel, *Echa Elohim, o maasze rav se-era le-ha-gaon R. J. Tirna baal ha-minhagim*, Königsberg: Albert Rosbach, 1857, 8^o, 32 p, 4–16. Rosenthaliana, Amsterdam (Ros. 1889 J30) és JNUL, Jeruzsálem (S 23 V 14142).

¹⁶ GRAETZ 1890, Bd. 8, 13; STEINSCHNEIDER 1905, 69.

Több későbbi kiadása is volt ennek a történetnek és verziónak, pl. Varsóban 1898-ban,¹⁷ Lembergben 1929-ben,¹⁸ Jeruzsálemben 1980 körül.¹⁹ Még ladino fordítása is jelent meg Bukarestben, 1880-ban.²⁰

És a történetnek van judeo-arab adaptációja is, amelyet egy bizonyos Arje Loeb Askenaz készített, *Maasze bi-zman rabi Jichak Tirna / Rit* címmel, és Elijahu Haj ibn Joszef Gig / Guedj *Maasze saasuim* című könyvében jelent meg Livornóban, 1868-ban.²¹

A judeo-német változat

A történet judeo-német (Jüdisch-Deutsch) változatban is megjelent a Király utcai M. E. Löwy's Sohn terjesztésében, a budai Egyetemi Nyomdában. Ez a változat különösen sikeresnek bizonyult, valószínűleg magyar vonatkozása miatt, hiszen az első, 1861-es kiadást egy újabb is követte, 1870-ben.²² Ennek a két kiadásnak a nyelve külön figyelmet érdemel: a jiddis és a német közötti átmenet egy bizonyos állapotát tükrözi, a 19. század végi pesti zsidóság egy rétegének nyelvét. A könyv célközönsége már nem jiddisül beszélt, hanem németül – bár néhány jiddises fordulat még előfordul a szövegben. Olvasni viszont vallási hagyományaik, neveltetésük, oktatásuk miatt még sokkal kényelmesebben és könnyedebben tudtak héber betűvel, mint latinnal.

A legendának ez a judeo-német változata sem egyszerű adaptációja valamelyik korábbinak, sőt itt már lényegesebb változások is vannak. Bár a helyszín ugyanúgy Nagyszombat, Ajzik Tirna személye azonban itt nem szerepel. Helyette egy bizonyos R. Nahum Szfardi a rabbi, akinek Cipóra nevű lányába szeret bele a herceg. Ilyen nevű rabbiról azonban nem tud a történetírás sem Nagyszombatban, sem a környéken. A kiűzetés dátuma pedig ebben a változatban 1663. A Habsburg–török háborúk során fontos volt ez az évszám, ekkor esett el ugyanis a törököknek Érsekújvár, és bár ennek következtében a környéken valóban törtek ki zavargások, amikor akár érhettek is inzultusok a zsidókat, ekkor – mint azt már láttuk – valószínűleg eleve nem is éltek zsidók Nagyszombatban. A gyermekkirály vagy ifjú herceg alakja ekkor és itt pláne nem értelmezhető.

Ennek a változatnak további különleges eleme, hogy az ifjú olyan helyre megy tanulni, ahol „a héber és a német irodalom” legszebb munkái megtalálhatók a könyvespolcon, és itt képezi ki magát. Ez az elem a történetben természetesen a haszkalának, a felvilágosodás szellemének a hatása, és erős újításnak számít az eddigi változatokhoz képest.

A szerzője ennek a verziónak egy bizonyos R. Jeroham Córdoba, aki szintén ismeretlen a zsidó történetírásban. A szefárd vonal viszont a korábbi héber adaptáció marrano / amszterdami szerzőjén vagy a judeo-arab változaton keresztül is belekerülhetett a történetbe.

¹⁷ *Ecba Elohim. Sne meoraot*, Varsó: Baumrister, 1898, 24 p. JNUL, Jeruzsálem (S 23 V 14143).

¹⁸ *Ecba Elohim, o maasze rav aser era le-ha-gaon R. J. Tirna baal ha-minhagim...*, Lemberg: Ebner, 1929, 32 p. JNUL, Jeruzsálem (S 0= 93 A 3183).

¹⁹ *Ecba Elohim. Szefer ot u-mofet*, Jeruzsálem, cca. 1980. 24 p. JNUL, Jeruzsálem (S 42 A 1249).

²⁰ *Ecba Elohim*, Bukarest: National, 1880. JNUL, Jeruzsálem (R 8= 50 A 307).

²¹ Arje Loeb Askenaz, *Maasze saasuim* (Livorno, 1868), *daf* 24–29. Bodleian Library, Oxford (BOD Arab. e. 117), és Harvard Library, Cambridge, MA, (JA 0022–0024).

²² *Gezeyres Tirna: di fartraybung der yehudim oys Tirna*, Buda: Egyetemi Nyomda, 1861, 8°, 28 p, ill. 1870, 8°, 31 p.

A 20. századi változatok

Van a történetnek 20. századi adaptációja is. Smuel (Jichak) Rotstein (1902–1978), aki több történelmi elbeszélést is írt jiddisül, elsősorban nagy rabbikról és haszid vezetőkről. Varsóban jelentette *Der kodoysh fun Tirna: historishe dertseylungen* (A tirnai szent: történelmi elbeszélések) című kétkötetes művét 1932-ben.²³ Ugyanez héberül is megjelent *Ha-kados mi-Tirna: Szipur historishe* címen 1969-ben,²⁴ és 1990-ben angol adaptációban *Heir to the Throne* címmel.²⁵

Ezt a történetet, a legendának egész pontosan ezt a Rotstein-féle változatát nemrégiben színpadra is adaptálták jiddisül, musical formában, Jeruzsálem Mea Searim negyedében, magyar haszidok körében. Az előadás megfilmesítve, CD-Rom formában mai napig kapható haszid könyvesboltokban és zeneboltokban, illetve letölthető haszid fájlcsere-lő oldalakról. Teljes címe: *A blik oyf tsurik: Der zuhn fun kenig fun Ungarin vil zikh megayer zayn, er vendet zikh tsum idishn rov un er hot moyre des tsu makhn. Vos hot vayter pasirt...* (Tekintés visszafelé: A magyar király fia be akar térni, a zsidó rabbihoz fordul, aki fél ezt megtenni. Hogy mi történik később...).²⁶

Valószínűleg *purim* ünnepén, *purim-shpil*-ként (purimjáték, paródia) adták elő a darabot: ez az egyetlen nap az évben, amikor hagyományosan engedélyezett az ilyenfajta léha vigasság. Ilyenkor szabad csak jelmezbe bújni, kifesteni a rabbikat és mestereket, a zsidó hagyományt. Purimkor ráadásul ajánlott az alkohol fogyasztása, sőt dicséretes a részegség is. A purimkor előadott népi szindarabok, paródiák, monológok, pantomim előadások voltak a 19. században is a jiddis színház alapjai. Ezek általában a bibliai Eszter könyvének adaptációi voltak, vagy legalábbis tartalmazták annak, illetve a purimi ünnepségnek bizonyos elemeit.

A magyar haszidok – akik körében ez a feldolgozás létrejött – az ultra-orthodox világon belül is külön, elit csoportnak számítanak, az „érintheletlenek” közt is „érintetheletlenek”. Bár Magyarországgal a vészorkorszak óta – a rabbik és ősök sírjainak meglátogatásán (*kever oves / kever avot*) kívül – a kapcsolatuk szinte teljességgel megszakadt, magyar identitásukat azóta is büszkén és erősen őrzik. Sajátos magyar jiddis dialektust beszélnek, erősen preferálják a csoporton belüli házasságot. Sokszor a többedik generáció is megtanult valamennyire magyarul. A közösségek tagjai magyar zsidókként (*ingerishe yidn*) definiálják magukat, és különösen nagy hangsúlyt helyeznek a magyar zsidó történelmi és vallási hagyomány megőrzésére. Ezért aztán rendszeresen jelennek meg például jiddis hetilapjukban, a *Der id*-ben cikkek magyar rabbik életéről, munkásságáról, róluk szóló legendákról, illetve magyar származású haszid dinasztiai történetéről. Ezeknek a cikkeknek egy része később összegyűjtve is megjelent, három kötetben, *Mishpokhes rabonem in Ungarin* (Rabbidinasztiák Magyarországon) címen,²⁷ amely ott áll sok magyar haszid család könyvespolcán. Gyermekmesék is gyakran tartalmaznak magyar rabbikról szóló legendákat és történeteket.

A magyar zsidó történelmet felelevenítő művek sorába illik tehát bele a nagyszombati rabbiról és a magyar király fiáról szóló legenda *musical* adaptációja is. A történet már Rotstein jid-

²³ Rotstein, S., *Der kodoysh fun Tirna: historishe dertseylungen*, Varsó: Hinukh, 1932. JNUL, Jeruzsálem (S 95 A 5922).

²⁴ Rotstein, Smuel, *Ha-kados mi-Tirna: Szipur historishe*, Bne Brak: Necah, 1969. JNUL, Jeruzsálem (69 A 1829) és Harvard Library, Cambridge, MA (Heb 9913.74).

²⁵ Rothstein, Shmuel, *Heir to the Throne*, Feferkorn, Chana, ford., New York: CIS Publishers, 1990.

²⁶ *A blik oyf tsurik: Der zuhn fun kenig fun Ungarin vil zikh megayer zayn, er vendet zikh tsum idishn rov un er hot moyre des tsu makhn. Vos hot vayter pasirt...*, CD Rom, Jeruzsálem: Gal Paz, s.d.

²⁷ Feder 1994–96.

dis és héber változatában is jelentősen eltér a korábbi verzióktól, elsősorban hosszabb terjedelméből és irodalmiasabb stílusából adódóan. De részben a műfaj miatt, részben pedig a helyszín és a közönség miatt a haszid színpadi adaptációhoz megint komoly tartalmi változtatásokon ment keresztül.

A színdarab a középkorban játszódik, valamikor a 15. század környékén. A helyszín Magyarország, Tirna (tehát Nagyszombat). A fiú a történet szerint magyar koronaherceg (*kroyprints*), és apja az uralkodó. A király öreg és erőtlén, helyette miniszterei és püspökei vezetik az országot.

A rabbi érdekes módon Córdobából érkezik Magyarországra, a neve R. Jichak de Córdoba. Történelmi pikantériája ennek a változatnak, hogy ezt a bizonyos córdobai származású rabbit azonosítja *Baal ha-Minhagim*-ként, vagyis a *Minhagim* szerzőjével, R. Ajzik Tirna személyével. A történet szerint tehát R. Ajzik (Jichak) Tirna eredetileg Córdobából – ami akkor élénk zsidó vallási és kulturális központ volt – érkezett Nagyszombatba a 15. században. És később a fiatal herceg is Córdobába megy el betérni és tanulni, a rabbi javaslatára és ajánlásával. Córdobának mint helyszínnek, ahogy láttuk, se Ajzik Tirna életében, se utána nincs történelmi realitása, de lehet, hogy nem véletlen az egybeesés a pesti judeo-német változattal, illetve annak állítólagos szerzőjének nevével, R. Jeroham Córdobával.

A fák újéve, *tu bi-svát* ünnepe ebben a változatban is fontos szerepet játszik: ekkor érkezik a rabbi Tirna szent közösségébe. Óriási ünnepséget rendeznek a tiszteletére, amelyre az ifjú koronaherceg is elmegy. Köszöntő drósjában a rabbi beszél az ünnep jelentőségéről: a jelképes kapcsolatról az új fák, hajtások és az eljövendő generációk, a mai fiatalok jövője, tudása között. A darab rabbija tehát jellegzetes szónoki fordulatot és értelmezést ad a korábbi változatokban is szereplő dátumnak.

Itt – a haszid közegben – a fiú természetesen nem látja meg a rabbi lányát, és nem szeret bele. Az ünnepségen elvárásolja őt a közeg, és a zsidó vallás szépsége és annak egyedüli igazsága miatt akar betérni. A rabbi látatlanban ajánlja neki a lányát, amikor egyik beszélgetésük során a fiú aggodalmát fejezi ki, hogy betérként nem fog tudni majd megházasodni. A rabbi ebben a változatban is írásba adja ígéretét. Az előadás két hangsúlyos erkölcsi tanítása is kiderül ebből a részből. Az első és legfontosabb az, hogy a zsidóság a legjobb, az egyetlen tökéletes vallás, hiszen még a király fia is zsidó akar lenni; márpedig ha a király fia zsidó akar lenni, biztosan nem éri meg engedni a modern világ csábításának, és elhagyni az ultra-orthodox világot. A másik tanítás pedig a *ve-ohavto es ha-ger asher bi-sharekha* („szeresd a közötted élő betértet”) tórai parancsa,²⁸ aminek a magyar haszid közeg zárt világában – ahova nehéz beházasodni más haszid csoportból érkezve is, pláne a nem-zsidó világból – különösen érdekes értelme van.

A történetbe még egy érdekes földrajzi helyszín kerül be: a herceg nem elszökik, hanem apja engedélyével megy el a városból. Apja ugyanis elengedi tanulni, méghozzá Oxfordba: *in aksford yuniversitet* (az oxfordi egyetemre) – ami történelmileg ugyan nem volna lehetetlen, hiszen Oxfordban már a 11. századtól volt egyetem, de mégis teljesen mesészerű és irreális akár R. Ajzik Tirna korában, akár később.

Nem sokkal az után, hogy a fiú visszatér Nagyszombatba és elnyeri a rabbi lányának kezét (a lányt természetesen nem látjuk), börtönbe vetik. Nincs szó mikvéről, egykori dajkáról, csak valahonnan megtudják kilétét. Mindez *jom kippur* (az engesztelés napja) előestjén történik. Ebben a történetben viszont a fiú bevallja a történeteket a miniszternek és a püspöknek (aki mellel az egész előadás alatt a laposüvegéből iszogat, ami egyrészt a katolikus egyház és püspöki kar ki-

²⁸ Deut. 10:19 alapján.

figurázása, másrészt meg amúgy purimkor, az előadás napján, illendő is). Bűnbánatra és a keresztség újbóli felvételére azonban nem hajlandó, ezért kötél általi halálra ítélik. A fiú utolsó kívánsága, hogy apjával beszélhessen. A történet végén teljes lesz a *happy end*: apja megbocsát a hercegnek, és a miniszter kerül a kötélre – itt természetesen egyértelmű a bibliai Eszter könyvével a párhuzam, ahol Hámán, a gonosz miniszter ki akarja irtani a zsidókat, de végül elnyeri méltó büntetését, és akasztófán végzi. A színdarab végén pedig a király megköszöni R. Ajzik Tirnának a fia iránt tanúsított szeretetét, és meg is hálálja azt a helyi zsidóságnak, teljes egyenjogúságot adva nekik.

A színdarab végén a fordulatok a közösség sajátos történelemképével és identitásával magyarázhatóak: az ő szempontjukból nem úzhették ki a zsidókat sem Nagyszombatból, sem Magyarországról, hiszen akkor nem alakultak, nem alakulhattak volna ki a jelentős magyar haszid központok. Bár az egyház, a püspök és a miniszter negatív figurák a színdarabban, a magyar király és az ország szerethetőek maradnak végig a történet során.

A legenda imént ismertetett kiadásai és szövegvariációi egyértelműen azt mutatják, hogy a történet rendkívül népszerű volt a 18. század óta, és maradt mind a mai napig. A számos nyelv, amelyen megjelent, a sok kiadás és a jelentős különbségek pedig azt valószínűsítik, hogy az eddig ismertetett változatokon túl több verziója is létezhetett, amelyek nem maradtak fenn az utókor számára, vagy eddig még ismeretlenek maradtak számomra.

Visszatérve a legenda történelmi értékére: természetesen az is lehet, hogy a történetnek semmi köze nincs, és nem is volt a magyar történelmi valósághoz. Lehet, hogy Magyarország és Nagyszombat csupán egy távoli helyet jelöl, valahol „az Óperenciás tengeren is túl” – ahogy azt az angol adaptáció fülszövegében is olvashatjuk: „the place is the remote kingdom of Hungary”. Akkor pedig R. Ajzik Tirna és a gyermekkirály népmesei elemek csupán. Mindenesetre a legenda így terjedt el később az askenáz zsidó hagyományban. A főszereplő, és/vagy a helyszín, és/vagy az esemény fontos és meghatározó elemei voltak és maradtak az askenáz, és különösen a magyar zsidó közösség belső történelmének, identitásának, kollektív emlékezetének.

BIBLIOGRÁFIA

- AMEISENOVA 1959 Ameisenova, Zofia, „Szefer minhagim mecujar mi-jeme ha-benajim ha-meuharim”, *Tarbiz* 28 (1959), 197–200.
- BAUMGARTEN 1993 a Baumgarten, Jean, „Les livres d’usages et de conduite: Minhogim sforim”, in *Introduction à la littérature yiddish ancienne*, Paris: Editions du Cerf, 1993, 303–317.
- BAUMGARTEN 1993 b Baumgarten, Jean, „Les manuscrits yidich de la Bibliothèque Nationale de Paris”, *Field of Yiddish* 5 (1993), 121–151.
- BONFINI 1995 Bonfini, Antonio, *A magyar történelem tizedei*, Kulcsár Péter (ford.), Budapest: Akadémiai Kiadó, 1995.
- BÜCHLER 1917–19 Büchler, Sándor, „A zsidók története Magyarországon: A mohácsi vésztől a szabadságharcig”, *Egyenlőség* (1917–19), repr. in *Makor. Magyar Zsidó Levéltári Füzetek* 1997:2 (1997), 15–76.
- BÜCHLER 2003 Büchler, Yehoshua Robert (ed.), *Pinkas hakehillot: Encyclopaedia of Jewish Communities. Slovakia*, Jeruzsálem: Yad Vashem, 2003

- CARMOLY 1865 Carmoly, Moses, „Zur Geschichte der Juden in Oesterreich“, *Ben Chananja* 8 (1865), 912–913.
- COHEN 1968 Cohen, Yitshak Josef, „Szifrehem sel hakhme Hungaria ha-risonim“, *Ha-Maajan* 8 (1968), 1–26.
- COHEN 1997 Cohen, Yitshak Josef, *Hakhme Hungaria ve-ha-szifrut ha-toranit bah*, Jeruzsálem: Makhon Jerusalem, 1997.
- DÁN 1965 Dán, Róbert, „Héber hungaricák a XVI–XVII. században“, *Magyar Könyvszemle* 81 (1965), 352–358.
- DINSE 1974 Dinse, Helmut, *Die Entwicklung des jiddischen Schrifttums im deutschen Sprachgebiet*, Stuttgart: J. B. Metzler, 1974.
- EPSTEIN 1973 Epstein, Morris, „Simon Levi Ginzburg’s Illustrated Customal of Venice“, *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies* 4 (1973), 197–218.
- ERIK 1928 Erik, Max, *Di geshikhte fun der yidisher literatur fun di eltste tsaytn biz der haskoletkufe*, Warszawa: Kultur-lige, 1928.
- FEDER 1994–96 Feder, Yitskhok Shimen, *Mispokhesz rabonem in Ungarin: Kapitlekh artiklen basriben in „Der id“*, 3 vols., Bne Brak: Beer Jakov, 1994–96.
- GRAETZ 1890 Graetz, Heinrich, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, Leipzig: Leiner, 1890.
- HABERMANN–YUDLOV 1982 Habermann, Abraham Meir – Yudlov, Yitshak, *Ha-madpish Zuan di Gara u-resimat szifre bet dfuszo*, Jeruzsálem: Makhon Habermann, 1982.
- KOHN 1884 Kohn, Sámuel, *A zsidók története Magyarországon. A legrégibb időktől a mohácsi vészig. Hatvannyolcz kiadatlan okirattal*. Budapest: Athenaeum, 1884.
- KOMORÓCZY–SPITZER 2003 Komoróczy, Géza – Spitzer, Shlomo J., *Héber kútforrások Magyarországon és a magyarországi zsidóság történetéhez a kezdetektől 1686-ig*, Budapest: MTA Judaisztikai Kutatócsoport–Osiris, 2003.
- KOSOVER 1964 Kosover, Mordecai, „Dönen = dawnen, tözen = tetshen, shalt = tsholnt“, in: Weinreich, Uriel (ed.), *For Max Weinreich on His Seventieth Birthday*, The Hague: Mouton, 1964, 355–368.
- KOSOVER 1967 Kosover, Mordecai, „Yidische glosn in der rabonisher literatur“, in: Shtarkman, Moshe (ed.), *Shloyme Bikl yuwl-bukh: tsu zayn 70stn geboyrintog*, New York: Matones, 1967, 232–261.
- MARMORSTEIN 1909 Marmorstein, A., „Eisak Tyrnau“, *Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde* 12 (1909), 119–121.
- SCHEIBER 1983 Scheiber, Alexander, *Jewish Inscriptions in Hungary. From the 3rd Century to 1686*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1983.
- SHMERUK 1980 Shmeruk, Chone, „Sisa dfusze Mantova be-jidis se-lo haju ve-lo nivreu“, *Alei Sefer* 8 (1980), 74–78.
- SHMERUK 1982 Shmeruk, Chone, „Dfusze jidis be-Italia“, *Italia* 3 (1982), 112–175.
- SHMERUK 1984a Shmeruk, Chone, „Ha-ijurim min ha-minhagim be-jidis, Venecia, 353, be-had-paszot hozrot bi-dfusze Prag ba-mea ha-sva-eszre“, *Studies in Bibliography and Booklore* 15 (1984), 52–31 (!).
- SHMERUK 1984b Shmeruk, Chone, „Resima khronologit sel ha-mahadurot be-jidis sel ha-»Minhagim« sel Simon Levi Gincburg ad 1800“, *Studies in Bibliography and Booklore* 15 (1984), 34–35.
- SHMERUK 1986 Shmeruk, Chone, *Ha-ijurim le-szifre jidis ba-meot ha-16–17*, Jeruzsálem: Akademon, 1986.

- SPITZER 1979 Spitzer, Shlomo J. (ed.), *Szefer ha-minhagim le-Rabenu Ajzik Tirna*, Jeruzsálem: Mifal torat hakhme Askenaz, 1979.
- STEINSCHNEIDER 1848–49 Steinschneider, Moritz, *Jüdisch-deutsche Literatur*, Jeruzsálem: Hebrew University, 1961 (orig. *Serapeum* 9–10, (1848–49)).
- STEINSCHNEIDER 1852 Steinschneider, Moritz, *Catalogus librorum Hebraeorum in bibliotheca Bodleiana*, Berolini: A. Friedlaender, 1852.
- STEINSCHNEIDER 1905 Steinschneider, Moritz, *Die Geschichtsliteratur der Juden*, Frankfurt: J. Kauffmann, 1905; repr. New York: Arno, 1980.
- SZINNYEI 1909 Szinnyi, József, „Nagy-szombati Izsák”, *Magyar írók élete és munkái*, vol. 9, Budapest: Hornyánszky Viktor, 1909, 790.
- TIMM–TURNIANSKY 1996 Timm, Erika – Turniansky, Chava (eds.), *Yiddish in Italia. Carte ritrovate: Manoscritti e antiche edizioni a stampa in yiddish di area italiana*, Milano: Biblioteca Nazionale Braidense, 1996.
- WEINGARTEN 1970 Weingarten, Samuel Hachon, „Reb Ajzik Tirna ve-toldotav”, in *Ha-maajan* 10 (1970), 48–56.
- WOLFTHAL 2002 a Wolfthal, Diane, „Imaging the Self: Representations of Jewish Ritual in Yiddish Books of Customs”, in Frojmovic, Eva (ed.), *Imagining the Self, Imagining the Other: Visual Representation and Jewish-Christian Dynamics in the Middle Ages and Early Modern Period*, Leiden: Brill, 2002, 189–211.
- WOLFTHAL 2002b Wolfthal, Diane, „Ritual and Representation in a Yiddish Book of Customs”, in Pinder, Kimberly N. (ed.), *Raceing Art History: A Critical Anthology*, London: Routledge, 2002, 21–36.
- YAARI 1971 Yaari, Avraham, *Digle ha-madpiszim ha-ivriim: Me-resit ha-dfus ha-ivri ve-ad szof ha-mea ha-tsa-eszre*, Farnborough: Gregg International, 1971.
- ZFATMAN 1985 Zfatman, Sarah, *Ha-sziporet be-jidis mi-resita ad Sivhe ha-Best (1508–1814): Bibliografia mueret*, Jeruzsálem: Hebrew University, 1985.



ANTIQUA & ORIENTALIA

