

AZ ABERKIOS-FELIRAT

EGY „SZENT SZÖVEG” SZÜLETÉSE

GRÜLL Tibor*

Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, Történettudományi Intézet, Ókortörténeti Tanszék,
Magyarország

Beérkezett: 2023. március 23. • Elfogadva: 2023. április 3.

© 2023 A szerző



ABSZTRAKT

Az Aberkios-felirat fontos szerepet játszik a korai kereszténység kutatásában, amit az 1883-as felfedezése óta róla született kommentárok sokasága is bizonyít. Ebben a tanulmányban egy új szövegkommentárra teszünk kísérletet, amelyben igyekszünk kimutatni, hogy az erősen szimbolikus szövegű felirat megfogalmazója a *Biblia* mellett elsősorban a *Hermas Pásztor*a és a *Sibylla-orákulumok* szövegeit használta fel. Ugyanakkor arra is találunk bizonyítékokat, hogy az epitáfium szövege Phrygia különleges feliratkultúrájába is jól beleilleszkedik. Az eredeti Aberkios-epitáfium szolgált alapul a IV. századi *Vita Aberciinek*, amely a hierapolisi püspök sírjához egy csodás eredetmagyarázó legendát költött. Az életrajz „krisztocentrikus” verziója szerint a felirat szövege, amelyet az „apostolokkal egyenlő” phrygiai püspök maga fogalmazott, „Isten szelleme által lehelt” szöveg. A 2Tim 3:16-ből kölcsönzött kifejezés arra utal, hogy az eredeti Aberkios-feliratot a phrygiai keresztények „szent szöveggként” tartották számon, mint ahogyan Aberkios sírját a minden bizonnyal egyre növekvő számú keresztény gyülekezet „szent helyének” tekintették.

KULCSSZAVAK

keresztény epigráfia, kis-ázsiai kereszténység, Phrygia, keresztény szimbólumok, az Újszövetség hatástörténete, hagiográfia, deuterokanonika, *Hermas Pásztor*a, *Sibylla-jóslatok*

* Levelező szerző. E-mail: grull.tibor@gmail.com.

1. AZ ABERKIOS-FELIRAT ÉS A VITA ABERCII – A KÉT SZÖVEG VISZONYA

Az Aberkios-felirat felfedezésének története széles körben ismert. 1881 októberében a Közép-Anatólia hegyvidéki falvai között vándorló Sir William Mitchell Ramsay, a római Kis-Ázsia legkiválóbb XIX. századi szakértője, egy mecset kapuja mellett befalazott ókori feliratra lett figyelmes. Kiderült, hogy ez egy bizonyos Alexandros, Antónios fia síroltárba (βωμός) vésett epitáfiuma volt:¹

[ἐ]κλεκτῆς πόλ|εως ὁ πολεῖτ|[ης] τοῦτ' ἐποίη[σα] | [ζῶν, ἴ]ν' ἔχω φανερ[ῶς] | (5) σώματος ἔνθα | θέσιν. | οὖνομα | Ἀλέξανδρος Ἀντωνίου, μαθητῆς | ποιμένος ἀγνοῦ. | (10) οὐ μέντοι τύμβῳ | τις ἐμῷ ἔτερόν τινα θήσει· | εἰ δ' οὖν, Ῥω|μαίων ταμείῳ θήσε[ι] | δισχειλία χρυσᾶ | (15) καὶ [χ]ρηστῆ πατρίδι | Ἱεροπόλει χεῖλια | χρυσᾶ. | ἐγράφη ἔτει τ' | μηνὶ ζ', ζόντος. | εἰρήνη παράγουσιν καὶ | (20) μνησκομένοις περὶ ἡμῶν.

A kiválasztott város polgáraként még életemben alkottam ezt a síremléket, hogy itt nyilvános nyughelye legyen holttestemnek. Alexandros vagyok, Antónios fia, aki a tisztapásztor tanítványa. Soha senki nem fog mást a síromba tenni. Ha mégis megtenné, 2000 aranyat fizet a római kincstárnak és 1000 aranyat kedves szülővárosnak, Hieropolisnak. Ez a 300. évben, a hatodik hónapban, még életemben íródott. Béke a járókelőknek és azoknak, akik emlékeznek ránk. [A dőlttel szedett sorok az Aberkios-felirattal egyeznek.]

Hogy ki lehetett Alexandros, Antónios fia, nem tudjuk, mindössze annyi világos, hogy oda-szánt keresztény és Hierapolis polgára lehetett. A felirat publikálása utáni években két tudós, Louis Duchesne és Giovanni Battista de Rossi tisztázta, hogy az Alexandros-felirat sorai szó szerint idézik Szent Aberkiosnak, Hierapolis püspökének sírfeliratát, amely addig csak a középkori szentéletrajzokból volt ismert.² Azt is fontos szem előtt tartanunk, hogy Alexandros feliratát határozottan a „300. évre” datálta, ami a Sulla-éra szerint számolva Kr. u. 216-nak felel meg.³ A szerencsés leleten felbuzdulva a XIX. század neves katolikus régésze, Giovanni Battista de Rossi nyilvánosan felhívást intézett Ramsayhez, amelyben arra kérte, hogy térjen vissza Phrygiába, és kutassa fel az eredeti Aberkios-feliratot. A rákövetkező évben, 1883-ban Ramsay meglepő módon valóban rá is talált az „eredeti” feliratra, Koçhisar falu mellett, mindössze négy kilométerre a Hüdei Kaplıcası termálforrásoktól délre. A felirat töredékei a közfürdő falába építve kerültek elő.⁴ 1892-ben Abdul Hamid szultán az egyik töredéket XIII. Leó pápának ajándékozta arany jubileuma alkalmával, a másik töredéket pedig maga Sir William M. Ramsay adományozta a katolikus egyházfőnöknek.⁵ Így 1883-ra három szöveg is rendelkezésre állt, amely Aberkios életére vonatkozott:

¹ IGRR IV 694 = SGO III 16/07/02 = ICG 1598; W. M. Ramsay: *The Cities and Bishoprics of Phrygia*, vol. 1.2: *West and West-Central Phrygia*. Oxford (1897) 720–722, no. 656.

² L.-M.-O. Duchesne: *L'építaphe d'Abercius*. *MEFRA* 15 (1895) 155–182; De Rossi, *ICVR* II.1. (1888) p. xviii.

³ Mivel a Sulla-éra Kr. e. 85-ben indul, a „300. év” Kr. u. 216-nak felel meg, lásd K. Belke – N. Mersich: *Phrygien und Pisidien*. Wien (1990) 272–273.

⁴ Ramsay: *i. m.* (1. j.) 722–729, no. 657.

⁵ Musei Vaticani, Museo Pio Cristiano, inv. 31643.



Az *Aberkios élete* szentéletrajz, amely 29 középkori (X–XI. századi) kéziratban maradt fenn. Valamennyi szöveg teljes egészében – kisebb eltérésektől eltekintve azonos formában – közli Aberkios hexameterben írt sírfeliratát.⁶

Az Alexandros-felirat, amely szó szerint idézi az Aberkios-sírfelirat első három sorát. A felirat tulajdonosa Hierapolis polgára volt, és egészen pontosan Kr. u. 216-ban hunyt el. Érdekes módon ez a felirat – az idézettől eltekintve – nem hexameterben íródott, és Aberkios neve sem szerepel benne.

Aberkios hexameterben írt epitáfiumának két töredéke (az ún. „Vatikáni töredékek”), amelyek szintén nem említik név szerint Aberkios, de szövegük megegyezik a szentéletrajzban közölt sírvers textusával, amely utóbbi segítségével a hiányzó részeket is pótolhatjuk. Paleográfiai alapon a Kr. u. II. század végére teszik keletkezését.

A fenti áttekintés azt is megmutatja, hogy „a kő és a [z élet]történet kapcsolata szimbiotikus, mindegyik a másiknak köszönheti jelenlegi hírnevét”.⁷ Azonban sok kérdés vetődik fel a sírfeliratok és a hagiográfia közötti „szimbiotikus kapcsolattal” összefüggésben. Először is, a fennmaradt epigráfiai emlékek és a *Vita Abercii* kéziratok közötti kapcsolat rendkívül bonyolult. A hagyományos értelmezések kivétel nélkül abból indultak ki, hogy Aberkios a II. század közepén élt valóságos személy volt, akinek halála után valódi síroktart állítottak valódi sírfelirattal. A vélemények azonban jelentősen megoszlanak abban a tekintetben, hogy ki is lehetett ez az Aberkios: a spektrum egyik szélén Attis vagy Kybelé hierapolisi papja helyezkedik el, míg a másikon a város keresztény püspöke. Ma az értelmezők túlnyomó többsége az utóbbi mellett foglal állást. De még ezen a ponton is súlyos kételyek fogalmazódnak meg. Mi bizonyítja, hogy valóban élt egy Aberkios nevű püspök Hierapolisban az Antoninusok idején? A két feliraton nem szerepel a név, és az egyetlen szöveg, ami hozzá köti őket, a helyi „szent ember” legendákkal átszőtt életrajza. A *Vita Abercii* eredete, az abban szereplő személyek, események és földrajzi helyek realitása azonban igencsak kérdéses. Ami a *Vita* keletkezését illeti, annak *terminus post quem*-je bizonyosan Iulianus császár halála (363), akiről mindhárom verzió mint „apostataról” vagy „hitetlenről” beszél (VA §.66 Chr, Hag, Epi).⁸ Legutóbb Peter Thonemann vetette alá alapos vizsgálatnak a *Vita Abercii* történeti utalásait. Arra a következtetésre jutott, hogy a hagiográfia egy olyan történeti fikció, amelynek szerzője ismerte Hierapolis földrajzi környezetét, és a helyi „szent ember” sírfeliratán⁹ kívül több epigráfiai forrást is felhasznált művének hitelesítéséhez: így például Marcus Aureliusnak Euxenianus Pollióhoz írt levelét belevette a VA §.48-ba és a következő fejezet végébe. Ez a levél megemlítette az *ab epistulis Graecis* tisztséget viselő Cornelianust és a *consuli* rangban álló Valerius Bassianust. Ezenkívül idézte Marcus Aurelius feleségének, Faustínának építési feliratát az Agros Thermónban általa épített fürdő épületéről, amely Hierapolistól délre fekszik. Emel-

⁶ K. Tully – P. D. Johnston: *The Hagiography of Saint Abercius: Introduction, Texts, and Translations*. London (2023) 66–75.

⁷ “The relationship of the stone and the story is symbiotic; each owes its current fame to the other”, Tully – Johnston: *i. m.* (6. j.) 3.

⁸ Thonemann szerint „semmi sem követeli meg a Kr. u. 400-at követő datálást” (P. Thonemann: *Abercius of Hierapolis: Christianisation and Social Memory in Late Antique Asia Minor*. In: B. Dignas – R. R. R. Smith [eds.]: *Historical and Religious Memory in the Ancient World*. Oxford [2012] 264); ezzel szemben Seeliger és Wischmeyer 451-es chalkédóni zsinathoz köti a mű keletkezését (H. R. Seeliger: *Martyrerliteratur*. Berlin [2015] 467).

⁹ Thonemann szerint „Aberkios sírköve ... kultusztárgy volt a 4. században” (Thonemann: *i. m.* [8. j.] 276. n. 47).



lett szerepel benne Publius Dolabella és Lentulus Spinther Kr. e. 43-ban kelt felirata is.¹⁰ Bár a feliratok valóságosnak tűnnek, mindazonáltal tagadhatatlan tény, hogy egyik felirat sem került még elő.¹¹ Az Aberkios-felirat olyan „revizionista” elemzői, mint Eckhardt Wirbelauer és Brent Allen nemcsak a *Vita* bármiféle történeti értékét tagadják, de Aberkios személyének létezésével kapcsolatban is szkeptikusak. Egyébként az egyháztörténetben számos példa akad arra, hogy legendás szentéletrajzokat feliratokkal próbáltak hitelesíteni: gondoljunk csak az I. Damasus pápa (366–384) által a mártírok tiszteletére fogalmazott verses sírfeliratokra (*epigrammata Damasiana*), amelyek szinte minden történeti autenticitást nélkülöznek.¹² Az apokrif apostoli aktákban és más hagiografikus munkákban sem ismeretlen ez a módszer, bár ennek vizsgálata még gyerekcipőben jár.¹³ Ugyanakkor elég gyakori, hogy ezeket a legendás történeteket csaknem teljesen valóságű történeti-földrajzi környezetbe helyezik a szerzők.¹⁴

A *Vita Abercii* mindhárom verziója – a krisztocentrikus, a hagiocentrikus és az epigrafikus – tartalmazza Aberkios hierapolisi síroltárának legendás történetét, amely magában foglalja az oltár Rómából történt átszállítását, felállítását Hierapolisban, és az epitáfium szövegét. Először lássuk az oltár eredettörténetét, ami egy igen furcsa démonológiai legenda. Ennek háttere, hogy Aberkios kiűzött egy démont Hierapolisban, mire az elment Rómába, és belement a császár tizenhat éves lányába, Lucillába, aki épp esküvőjére készülődött.¹⁵ Aberkiost ezért Marcus Aurelius Rómába hívatta, ahol a szent ember találkozott Faustina császárnéval. Aberkios az exorcizmust egy nyilvános helyen: egy római hippodromban hajtotta végre.¹⁶ A démon könyörgött neki, hogy ne űzze ki őt a pusztába, hanem engedje meg, hogy visszatérjen eredeti lakóhelyére, Hierapolisba.¹⁷ Aberkios megengedte, de egy különleges feladat végrehajtásával bízta meg:

¹⁰ Thonemann: *i. m.* (8. j.) 275–277.

¹¹ M. Vincent: 'Abercius': Pious Fraud, Now and Then? In: *Writing the History of Early Christianity: From Reception to Retrospection*. Cambridge (2019) 113.

¹² M. Sággy: Pope Damasus and the Beginnings of Roman Hagiography. In: *Promoting the Saints*. Budapest (2011) 1–16.

¹³ Thonemann: *i. m.* (8. j.); Id.: The Martyrdom of Ariadne of Prymnessos and an Inscription from Perge. *Chiron* 45 (2015) 151–168; J. N. Bremmer: *Magic and Martyrs in Early Christianity*. Tübingen (2017) 145; A. Busine: Basil and Basilissa at Ancyra. Local Legends, Hagiography, and Cult. *GRBS* 59 (2019) 262–286.

¹⁴ S. F. Johnson: Apostolic Geography: The Origins and Continuity of a Hagiographic Habit. *DOP* 64 (2010) 5–25.

¹⁵ A VA §.42 azt hangsúlyozza, hogy Aberkios akarata ellenére ment Rómába, mivel az Úr megjelent neki álmában és biztosította őt afelől, hogy ez az isteni terv része (M. Mitchell: Looking for Abercius: Reimagining Contexts of Interpretation of the 'Earliest Christian Inscription'. In: L. Brink – D. Green (eds.): *Commemorating the Dead: Texts and Artefacts in Context: Studies of Roman, Jewish, and Christian Burials*. Berlin [2008] 312).

¹⁶ A VA orosz fordítása szerint az a Palatinuson található hippodrom volt, amit Domitianus építtetett. Egyébként gondolhatnánk még a közeli Circus Maximusra is, amely Róma legnagyobb ilyen jellegű építménye volt (Mitchell: *i. m.* [15. j.] 313, n. 28).

¹⁷ A történet bibliai háttere nyilvánvalóan a gadarai megszállott története, amely mindhárom szinoptikusnál szerepel (Mt 8:28–34; Mk 5:1–20; Lk 8:26–39), „ne küldje őket a mélységbe” (Lk 8:31), ezért Jézus megengedte neki, hogy egy disznókondába menjenek bele. A „puszta” emlegetése ebben a kontextusban szintén a Bibliát idézi: „Amikor a tisztátalan lélek kimegy az emberből, víz nélküli helyeken bolyong nyugalmat keresve” (Lk 11:24a).



Most mivel ide mertél hozatni engem Rómába, én magam parancsolom neked Jézus Krisztus nevében, hogy hordozd ezt az oltárt. Kezével rámutatott a közelben emelt márványoltárra, és azt mondta: Vidd el ezt épségben városomba, Hierapolisba, és állítsd fel a déli kapunál. A démon azonnal engedelmeskedett, kijött a lányból, sértetlenül hagyva el őt. Mindenki szeme láttára belement az oltárba alulról. Nagy nyögések közepette felemelte azt és felszállt vele a hippodromból. Úgy, ahogyan a szent parancsolta neki, elvitte az oltárt és a megjelölt helyen felállította.

(VA §.63. Chr. Itt és a továbbiakban Grüll Tibor ford.)

A hagiocentrikus változat hozzáteszi, hogy az „oltár márványból készült és leküzdhetetlen súlyú” volt, amit a démon a hátán cipelt egészen Hierapolisig (VA §.63. Hag). Az epigrafikus verzió közel áll a krisztocentrikushoz, mivel megnevezi a felállítás helyét: „tedd le azt a kapunál, amely dél felé visz”, és a felállítás módja is hasonló: „a démon bement az oltár alá és mély nyögéssel emelte fel azt, majd átrepült a hippodromon – ez bizarr látvány volt a rómaiaknak – magával víve az oltárt, és felállította azt a megjelölt helyen Hierapolisban” (VA §.63. Epi). A fura történetből nem kapunk magyarázatot arra, miért volt szüksége egy szent embernek egy olyan pogány oltárra, amely eredetileg egy keresztények számára tisztátalan helyen, egy hippodromban állt. A Vatikáni töredék egyik oldalára egy koszorú van vésvé, amely a kis-ázsiai keresztény feliratok tipikus motívuma.¹⁸ A „keresztények keresztényeknek” formulát tartalmazó 45 feliratból legalább tízen megfigyelhető a koszorú-díszítés.¹⁹ A koszorú mint keresztény jelkép a Jézus Krisztusban elnyert örök életet jelenti az Újszövetségben (2Tim 2:5; 4:8; Jak 1:12; 1Pét 5:4), de legalább egy esetet ismerünk, amikor egy keresztény atléta által elnyert konkrét versenydíjakat ábrázoltak a síremléken.²⁰ Elképzelhető, hogy az Aberkios valódi sírfeliratára vésett koszorú adta az ötletet a *Vita* ismeretlen szerzőjének, hogy az oltárt egy római hippodromból származtassa.

Visszatérve a két felirat és a *Vita Abercii* kapcsolatára, egyértelműen ki kell derítenünk, hogy melyik volt előbb: Aberkios sírfelirata a teljesen fiktív *Aberkios életében* megjelent szöveg lemásolásával készült, vagy fordítva: létezett valódi sírfelirat Hierapolisban, amelyre a *Vita* szövege épült. Mielőtt erre a kérdésre megpróbálnánk válaszolni, vegyük sorra előbb a tényeket. (1) Az életrajz *terminus post quem*-je Iulianus uralkodása, akiről azt írja, hogy nemcsak üldözte a keresztényeket, de a városoktól megvonta a gabonaellátást (VA §.66 Chr, Hag, Epi). Nyilvánvaló, hogy ez a megjegyzés csakis 363 után keletkezhetett, hacsak nem feltételezzük, hogy későbbi betoldás lenne, amire azonban nincs okunk. (2) Aberkios „valódi” feliratát (vagyis a Vatikáni töredéket) általában 175–200 közé datálják, abból kiindulva, hogy Aberkios püspök – akinek a neve egyik feliraton sem szerepel – Marcus Aurelius császársága idején (161–180) élte virágkorát. A töredékes feliratszöveget azonban csak a *Vita* alapján tudjuk kiegészíteni, így a „körbenforgó érvelés” csapdájába esünk. (3) Az egészen biztosan 216-ra da-

¹⁸ J. Kubińska: *Les monuments funéraires dans les inscriptions grecques de l'Asie Mineure*. Warszawa (1968) 73–78; M.-F. Baslez: *L'épithaphe de l'évêque Aberkios: les Écritures de foi dissimulées sous l'écriture civique*. *JES* 3 (2020) 154.

¹⁹ E. Gibson: *The "Christians for Christians" Inscriptions of Phrygia: Greek Texts, Translation and Commentary*. Missoula (1978), nos. 3, 4, 5, 8, 9, 10, 12, 15, 19, 32.

²⁰ Fulvia/Eumeneia (İşıklı) Kr. u. 212–300 (*SEG* VI, 203 = *CIG* 1050). Legalább egy példa akad arra is, hogy egy férj elhunyt feleségét hívja „koronának” vagy „koszorúnak” (ή στέφανος, *ICG* 869), nyilvánvalóan a *Példa-beszédek*re utalva ezzel: „A derék asszony urának koronája” (Péld 12:4).



tálható Alexandros-felirat – amely egy valódi személy sírfelirata – idézi az Aberkios-epitáfium első három sorát. Nyilvánvalóan kizárt, hogy Hierapolis „szent emberének” legendás életrajza, amely még nem is létezett, hatással lett volna az Alexandros-felirat készítőjére. Ez alapján inkább azt kell feltételeznünk, hogy Aberkios eredeti sírfelirata – amit akár „ösfeliratnak” is nevezhetünk – valóban létezett, és ennek olyan hatása volt, hogy a Hierapolis környéki keresztény feliratok átvették annak szövegét, hasonlóan ahhoz, ahogy más szövegek idézetei, parafrázisai és allúziói keringtek a kis-ázsiai funerális költészetben. Lehetséges tehát, hogy a Vatikáni töredék nem azonos az eredeti „ösfelirattal”, bár valószínűleg ez áll hozzá a legközelebb. A következő lépés annak megvizsgálása, hogy az Aberkios-sírfelirat – amelyet legteljesebb formájában a *Vita Abercii*-ből ismerünk – mennyire illeszkedik a phrygiai epigráfiai kultúrába, illetve milyen allúziós technikát használ.

2. ABERKIOS SÍRFELIRATA: A KRITIKAI SZÖVEG

Ahogy az a *Vita Abercii* nemrégiben megjelent kiadásának készítői is megjegyezték: a szentéletrajz legszélesebb körben használt változata, az epigrafikus verzió, semmi más, mint az ős-sírfelirat színes legendákkal telezőtt kibővítése.²¹ Azért nevezték el a kiadók „epigrafikus” adaptációnak, mivel az szándékoltan és következetesen a feliratból merítette szókincsét.²² Ilyen átvett szavak közé tartozik a pásztor (ποιμήν), a nyáj (πρόβατον), a tanítvány (μαθητής), a szem (ὄφθαλμός), a tiszta (ἀγνός), a nagy (μεγάλος) és az átkelni (διαβαίνω), amelyeket anélkül szőttek bele finoman a *Vita* szövegébe, hogy bármely kontextuális utalást tettek volna a felirat szövegére. Egy példa a pásztor és a nyáj szerepeltetésére, amely a felirat 3–4. soraiban található meg: „Örökkévaló Isten, irgalmas Úr ... ne feledkezzél meg erről a te városodról, amelyben juhaid pásztorává nevezted ki engem, akinek a felügyeletét rám bízad” (VA §.2. Epi); vagy „Ó, kedves nyájam ... meg kell fontolnod, hogy melyik személyt választod püspöködnök, akik mindketten utánam fognak legeltetni, és akiknek szavát az én nyájam jól fogja hallani, és ő úgy fogja pásztorolni őket, amint az Isten előtt kedves” (VA §.78. Epi).²³ És még egy utolsó példa az „átkelni” ige szerepeltetésére: ahogyan először Aberkios átkelt az Eufratészen (v.11: Εὐφράτιν διαβάς), a barbárok éppúgy átkeltek a Rajnán (VA §.45: διαβάν, 59: διαβάντων), és miután megbékéltette a pártharcoktól szenvedő szíriai gyülekezeteket, újra átkelt az Eufratészen (VA §.69: διαβάς), de Aberkios halála után is „átkelt” Krisztushoz az angyalok karával együtt (VA §.79: διαβαίνει). Nincs más hátra, mint hogy meghatározzuk az Aberkios-felirat kritikai szövegét, a *Vita Abercii* mindhárom szövegváltozata²⁴ és a Vatikáni töredék eddigi szövegiadásai alapján.²⁵

²¹ Tully – Johnston: *i. m.* (6. j.) 45–54.

²² Tully – Johnston: *i. m.* (6. j.) 51.

²³ Bibliai idézetekből kontaminált rész: „Az én juhaim hallgatnak a hangomra, és én ismerem őket, ők pedig követnek engem” (Jn 10:27); „Tudom, hogy távozásom után ragadozó farkasok jönnek közétek, akik nem kímélik a nyáját” (Apc 20:29).

²⁴ A *Vita Abercii* három változatáról lásd Tully – Johnston: *i. m.* (6. j.) 60–65.

²⁵ SEG VI, 238 = XXX, 1479 = XXXVII, 1166 = XLVII, 1736 = LXI, 1158 = SGO III 16/07/01 = ICG 1597; W.M. Ramsay: *The Tale of St. Abercius. JHS* 4 (1883) 339–353; A. v. Harnack: *Zur Abercius-Inschrift*. Leipzig (1895); A. Dieterich: *Die Grabschrift des Aberkios*. Leipzig (1896); G. De Sanctis: *Die Grabschrift des Aberkios. ZkTh* 21 (1897) 673–695; Th. Zahn: *Eine altchristliche Grabschrift und ihre jüngsten Ausleger. NkZ* 6 (1897) 863–886; W. Lüdtke – Th. Niessen: *Die Grabschrift des Aberkios. Ihre Überlieferung und Ihr Text*. Leipzig



- [ἐ]κλεκτῆς πόλεως ὁ πολεῖ[της] τοῦτ' ἐποίη[σα]
 [ζῶν, ἴ]ν' ἔχω φανερ[ῆ]ν σώματος ἔνθα θέσιν,
 οὐνομ' <Ἀβέρκιος ὦν ὁ> μαθητῆς ποιμένος ἀγνοῦ,
 [ὄς βόσκει προβάτων ἀγέλας ὄρεσιν πεδίοις τε,
 5 ὄφθαλμοὺς ὃς ἔχει μεγάλους πάντη καθορῶντας.
 Οὗτος γὰρ μ' ἐδίδαξε <φυλάξαι> γράμματα πιστά:]
 εἰς Ῥώμη[ν ὃς ἐπεμμεν] ἐμὲν βασιλ[ιδ' ἀναθρήσαι]
 καὶ βασιλίσ[σαν ἰδεῖν χρυσός]τολον χρ[υσοπέδιλον.]
 Λαὸν δ' εἶδον [ἐκεῖ λαμπράν] σφραγεῖδαν ἔ[χοντα,]
 10 καὶ Συρίας π[έ]δον εἶδα καὶ ἄστεα π[άν]τα, Νισίβιν]
 Εὐφράτην δια[βάς πάν]τη δ' ἔσχον συνο[μαίμους:]
 Παῦλον ἔχων ἐπ[ό]μην: πίστις [πάντη δὲ προῆγε]
 καὶ παρέθηκε [τροφὴν] πάντη ἰχθὺν ἀ[πὸ πηγῆς]
 πανμεγέθη καθ[αρόν, οὗ] ἐδράζατο παρθέ[νος ἀγνή:]
 15 καὶ τοῦτον ἐπ[έ]δωκε φι[λίοις ἐσθ]ε[ῖν] διὰ παντός,
 οἶνον χρηστὸν ἔχουσα, κέρασμα διδοῦσα μετ' ἄρτου.
 Ταῦτα παρεστῶς εἶπον Ἀβέρκιος ὧδε γραφῆναι,
 ἑβδομηκοστὸν ἔτος καὶ δεῦτερον ἦγον ἀληθῶς.
 Ταῦθ' ὁ νοῶν εὕξατο ὑπὲρ Ἀβέρκιου πᾶς ὁ συνωδός.]
 20 Οὐ μέντοι τύμβω τις ἐμῷ ἕτερόν τινα θήσει.
 Εἰ δ' οὖν, Ῥωμαίων ταμείω θήσε<ι> δισχιλία <χ>ρυσᾶ,
 καὶ χρηστῆ πατρίδι Ἱεροπόλει χεῖλια χρυσᾶ.

Az aláhúzott szövegrészek a Vatikáni töredéken is szerepelnek, a többi a Vita Abercii alapján lett kiegészítve (MSS).

„A választott város polgáraként készítettem ezt még életemben, hogy legyen ez nyugvóhelye testemnek a maga idejében, nevem Aberkios, a Tiszta Pásztor tanítványa vagyok, aki a hegyeken és síkságokon legelteti juhnyáját; (5) akinek hatalmas szemei mindenhová ellátnak. Ő tanított engem, hogy [megtartsam] az írásokat, amelyek hitelre méltók, ő küldött engem Rómába, hogy lássam a Királyságot és az aranyköpenyes, aranyszandálos Királynőt; láttam egy népet ott, mely fénylő pecsétet viselt; (10) és láttam Szíria síkságát és annak minden városát. [Láttam] Nisibist, mikor átkeltem az Eufratészen, és mindenütt voltak társaim; Pál volt az én útítársam, (így) mindenütt a Hit vezérelt engem, és terített elem ételt: Halat a forrásból, nagyot és tisztát, amit a szeplőtelen Szűz fogott ki, (15) és adta enni a testvéreknek, [és] volt jó bora, és adott kevert [bort] kenyérrel. Ezeket a szavakat én, Aberkios, valóban személyesen rendeltem el, hogy véssék fel, hetvenkét éves koromban. Aki érti [ezt a szöveget] és minden-

(1910); A. Abel: Étude sur l'inscription d'Abercius. *Byzantion* 3 (1926) 321–411; E. Orth: Zur Grabschrift des Aberkios. *BPhW* 48 (1928) 1149–1152; V. Šmialek: De inscriptione Abercii suppleta. *Eos* 32 (1929) 701–704; H. Grégoire: Encore l'inscription d'Abercius. *Byzantion* 8 (1933) 89–91; W.M. Calder: The Epitaph of Avircius Marcellus. *JRS* 29 (1939) 1–4; M. Guarducci: L'iscrizione di Abercio e Roma. *AncSoc* 2 (1971) 174–203; W. Wischmeyer: Die Aberkiosinschrift als Grabepigramm. *JAC* 23 (1980) 22–47; R. Merkelbach: Grabepigramm und Vita des Bischofs Aberkios von Hierapolis. *EA* 28 (1997) 125–139; A. Ferrua – D. Balboni: Epitaphium Abercii. *Latinitas* 47 (1999) 153–157; V. Hirschmann: Untersuchungen zur Grabschrift des Aberkios. *ZPE* 129 (2000) 109–116; Tully – Johnston: *i. m.* (6. j.) 334–339.



nel egyetért, imádkozzék Aberkiosért, (20) de senki se tegyen másik [holttestet] a síromba. Ha valaki mégis így tenne, fizessen a rómaiak kincstárának 2000 aranyat, és szeretett hazám, Hieropolis számára 1000 aranyat.”

2 καιρῷ MSS, Merkelbach, φανερ[ῆν] Wischmeyer, φανερ[ῶς] Grégoire, Ferrua | 3 τοῦνομα MSS | ὁ ὦν MSS, Merkelbach, ὦν ὁ Ferrua | 4 ὄρεσι MSS, Migne, οὔρεσι Symeon Metaphrasta | 5 καὶ πάνθ' ὀροῶντας Ramsay, πάντη ὀροῶντας Calder, καθόροῶντας Abel, καθορῶντας Merkelbach | 6 με ἐδίδαξεν MSS; ἐδίδαξε [*lac.*] γράμματα MSS; ἐδίδαξεν Merkelbach | *lac.* <τὰ ζωῆς> Pitra, <τὰ Ῥώμης> Lüdtke–Niessen, <ἅπαντα τὰ> Orth, <τέλεια τὰ> Śmiałek, <φυλάξαι> Grégoire, Abel | 7 ΒΑΣΙΑ[*lap.*, βασιλῆαν Ramsay, Grégoire, βασιλ[εῖαν Kaufmann, Merkelbach, βασίλ[ει Ferrua, βασιλ[ιδ' Wischmeyer, βασιλ[ηῖδ' Thonemann | ἀθρήσαι MSS, Merkelbach, Guarducci, ἀναθρήσαι Ferrua | 10 εἶδον MSS, χώρας εἶδον Symeon Metaphrasta | 11 παν]ΤΗ *lap.*, συνομηγύρους MSS („membres de l'assemblée”), συνηγόρους Migne, συνο[πάδους] Ramsay („membres de la suite”), συνο[δίτας] Preger („compagnons de la même Voie”), συνο[μίλους] Lightfoot („participants aux discussions”), συνο[μαίμους] Grégoire, Merkelbach, Wischmeyer („frères de sang”) | 12 ΕΧΩΝΕΠΟ[*lap.*, ἔσωθεν MSS, Symeon Metaphrasta, ἐπ' ὄ[χων] Hirschfeld, ἐπ' ὄ[χῳ] Ramelli, Wischmeyer, ἐπό[μην] Ramsay, ἐπό[λουν] Grégoire, ἐπο[χον] Guarducci | πίστις MSS, Kaufmann, Merkelbach, Wischmeyer, νῆστις Dieterich | παντὶ δέ MS (P), δὲ παντὶ MSS (H M) | προῆγεν MSS | 13 ΠΑΝΤΗ *lap.*, παντὶ MSS, Symeon Metaphrasta | ἀπό γῆς MS (M) | 14 ΠΙΑΝΜΕΓΕΘΗ *lap.*, παμμεγέθη MSS | οὐ Ferrua, Wischmeyer, ὄν MSS, Merkelbach | 15 ἐπέδωκεν MSS (P) | φι]ΛΙΟΙΣ *lap.*, φίλ{ι}οις MSS, Grégoire, Merkelbach | ΕΣΘΕ[ῖν *lap.*, ἐσθίειν MSS | διαπαντός Symeon Metaphrasta | 17 παρεστῶς MSS, Merkelbach, παρεστῶς Wischmeyer | εἶπεν Symeon Metaphrasta | 19 ταῦτα ὁ MSS, τοῦ θ' ὁ Migne | εὔξαι MS (P) | σύνοδος MSS (P R) | 20 τύμβον τις ἐμοῦ ἕτερόν MSS, τύμβον ἕτερόν τις ἐπ' ἐμοῦ Symeon Metaphrasta | ἐπάνω θήσει MSS, Symeon Metaphrasta | 21 οἶδ' MSS (H M) | χίλια χρύσινα MS (P) | 22 Ἱεροπόλει MSS, Ἱεραπόλει Symeon Metaphrasta | χίλια χρύσινα MSS (δισχίλια χρυσά MS P) |

3. HERMENEUTIKAI KOMMENTÁR

A Gaetano de Sanctis által „a keresztény feliratok királynőjének” nevezett Aberkios-epitáfium tudatosan „rejtjelezett” szöveg, amelynek megértéséhez az értelmezői hermeneutikai horizontot közelítenünk kell az alkotóéhoz, ez esetben az Aberkios-felirat ismeretlen szerzőjéhez. A továbbiakban igyekszünk körülírni azt a tudásbázist, amelyre a verses epitáfium alkotója támaszkodott. Ez alapvetően egy utalásokkal teli, alluzív nyelven fejeződött ki, amely azonban nem csupán szövegekre, hanem tárgyakra és más vizuális szimbólumokra is utalt.

3.1. Bibliai allúziók

A phrygiai verses sírfeliratok egyik legfőbb jellemzője, az allúziós technika használata, amely elsősorban a homérosi eposzok szövegeit használja fel. Bár a keresztény feliratok is alkalmazták az epikus nyelvet, az Aberkios-feliratban ez nem annyira jellemző. A szövegben sűrűn találkozunk viszont bibliai utalásokkal, ami nem csoda, hiszen maga a szöveg is utal a „hit(el)re méltó Írásokra”, melyekre a Szent Pásztor tanította őt (v.6. με ἐδίδαξε ... γράμματα



πιστά). A γράμματα πιστά szó szerkezetet az Újszövetség ugyan nem tartalmazza, helyette Pál „szent írásokról” (ιερά γράμματα, 2Tim 3:15) beszél, ennek ellenére mégis bibliai kifejezésről is szó. A λόγος πιστός („hitelre méltó beszéd”) ugyanis kisebb variációkkal többször is előfordul a pásztori levelekben (1Tim 1:15; 3:1; 4:9; 2Tim 2:11; Tit 3:8) és a *Jelenések*ben is: „Ezek az igék hitelesek és igazak” (λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί, 21:5; 22:6). Természetesen ebből a szókapcsolatból nem derül ki, mely szövegeket is tekintett Aberkios „hit(el)re méltó Írásoknak”, de annyi bizonyos, hogy Pál apostol írásai ezek között szerepeltek, hiszen maga mondja: „Pál volt útítársam” (12.v. Παῦλον ἔχων ἐπό[μην]). Bár a Παῦλος olvasat szövegkritikailag bizonytalan, csak a *Vita* hagiografikus verziójában nem szerepel. Pál bizonyára nem szó szerint volt Aberkios útítársa, hanem átvitt értelemben: az írásain keresztül. Éppen úgy, ahogyan ő is magával vitte könyveit missziós utazásaira: „A köpenyemet, amelyet Troasban Karposznál hagytam, arra jöttödben hozd magaddal, úgyszintén a könyveket is, de legfőképpen a pergameneket” (τὸν φελόνην, ὃν ἀπέλιπον ἐν Τρωάδι παρὰ Κάρπῳ, ἐρχόμενος φέρε, καὶ τὰ βιβλία, μάλιστα τὰς μεμβράνας, 2Tim 4:13).²⁶ Wolfgang Wischmeyer emendációja szerint Aberkios a „kocsijában” (ἐπ’ ὄ[χῳ]) vitte magával Pált, illetve annak írásait. Ezt az olvasatot nem kell azonnal elutasítanunk, mivel a *Vita Aberci*ben is ezt olvassuk: „Akkor [Aberkios] beült egy lovaskocsiba és elindult” (ὀχήματος πωλικοῦ, VA §.55,548 Epi). Marie-Françoise Basleznek igaza van abban, hogy ez is lehet bibliai ihletettséggű metafora,²⁷ hiszen az etióp *kandaké* eunuchja kocsijában ülve hangosan olvasta Jesájá prófétát, amit Fülöp apostol magyarázott el neki (Apc 8:27–38). Ennek ellenére nem lehetünk biztosak abban, hogy Pál írásai könyv formában is ott voltak Aberkiosnál, mivel a *Vita* kézírataiban a „Pált kívülről tudta” (Παῦλον ἔχων ἔσωθεν) kifejezés szerepel ebben a sorban. Bár sok bibliatudós manapság is kételkedik abban, hogy Pál írásai Isten Beszédét tartalmazzák, a pogányok apostola világossá tette, hogy az ő igehirdetése nem emberi beszéd, hanem „valóságosan az Isten Szava” (ἀληθῶς ἐστὶν λόγον Θεοῦ, 1Thessz 2:13; cf. 1Kor 14:37; 2Kor 3:3). Egyébként még az eretnek Markión is elfogadta, hogy Pál írásai az újszövetségi kánon részét képezik.²⁸

Lássuk ezek után, milyen konkrét bibliai hatásokat tudunk felfedezni az Aberkios-feliratban. Itt van mindjárt az első vers: „a választott város polgáraként [készítettem]” (1.v. [ἐ]κλεκτῆς πόλεως ὁ πολεῖ[της]) kifejezése. A szakirodalom rengeteg tintát pazarolt arra, hogy eldöntse: Hierapolis vagy Hieropolis településének polgára volt-e Aberkios, és csak kevesen figyeltek fel arra, hogy az Újszövetség beszél földi és mennyei állampolgárságról: „Nekünk pedig a mennyben van polgárjogunk, ahonnan az Úr Jézus Krisztust is várjuk üdvözítőül”

²⁶ A neves kodikológus Theodor Skeat szerint a τὰ βιβλία ... τὰς μεμβράνας *codex*-formátumú pergamen-könyvekre vonatkozik (T. C. Skeat: “Especially the parchments”: A Note on 2Timothy 4:13. In: K. Elliott (ed.): *The Collected Biblical Writings of T.C. Skeat*. Leiden [2004] 262–266), bár az V. századi kyrrhosi Theodorétos szerint a μεμβράνα ószövetségi írásokat tartalmazó pergamentekercseket jelentett (*Commentarius in omnes sancti Pauli epistolas*, PG LXXXII/3. col. 854, ed. Schulze, 1864). Ami a φελόνη jelentését illeti, a kommentátorok egy része szerint az nem köpenyre, hanem inkább tekercestartó ládára vonatkozott. A szíriai fordításra alapozva Ioánnēs Chrysostomos ugyanígy magyarázta: τὸ γλωσσόκομον ἔνθα τὰ βιβλία ἔκειτο (*In epistulam II ad Timotheum homiliae* 10.1, PG LXII. col. 602).

²⁷ „une métaphore d’inspiration biblique, mais polysémique”, Baslez: *i. m.* (18. j.) 160.

²⁸ H. Koester: *Writings and the Spirit: Authority and Politics in Ancient Christianity*. *HTThR* 84 (1991) 353–372; E. W. Scherbenske: *Canonizing Paul: Ancient Editorial Practice and the Corpus Paulinum*. Oxford (2013); J. Lieu: Marcion and the canonical Paul. In: J. Schröter – S. Buttica – A. Dettwiler (eds.): *Receptions of Paul in Early Christianity. The Person of Paul and His Writings Through the Eyes of His Early Interpreters*. Berlin (2018) 779–797.



(ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, Fil 3:20).²⁹ Egyébként a Bibliában a *par excellence* „választott város” Jeruzsálem (cf. Zsolt 132:13; 1Kir 11:36; 2Krón 6:6), s bár az Újszövetség a „választott” kifejezést személyekre alkalmazza (pl. a Kolossaiban élő keresztényekre: ἐκλεκτοὶ τοῦ Θεοῦ ἄγιοι, Kol 3:12), a *Zsidókhöz írt levél* beszél Ábrahámról, aki azért költözött az Ígéret Földjére, „mert várta azt a várost, amelynek szilárd alapja van, amelynek tervezője és alkotója az Isten” (Zsid 11:10). Nem más ez, mint a Mennyei Jeruzsálem, amit a *Jelenések könyve* „szent városnak” nevez (πόλις ἁγία, 22:19).³⁰ A „mennyei állampolgárság” egyébként széles körben tárgyalt téma volt az ókeresztény irodalomban.³¹

Aberkios magát a „szent pásztor tanítványának” (3.v. μαθητῆς ποιμένος ἄγνοῦ) nevezi. A „tanítvány” (μαθητῆς) – melynek elsődleges jelentése: „aki követi valaki tanítását” – gyakran előfordul az Újszövetségben: ahol értesülünk Keresztelő János tanítványairól (Mt 9:14; Lk 7:18(19); Jn 3:25) vagy akár a farizeusok követőiről (Mt 22:16; Mk 2:18; Lk 5:33). Jézus körül a tanítványok egész serege gyűlt össze, akik mindehová követték a Mestert (ὄχλος μαθητῶν αὐτοῦ, Lk 6:17; οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἱκανοί, Lk 7:11; ἅπαν τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν, Lk 19:31), de a tanítványoknak létezett egy „belső köre” is, amely a tizenkét apostolból állt (δώδεκα μαθηταὶ αὐτοῦ, Mt 10:1; 11:1; 12:1; Mk 8:27; Lk 8:9; Jn 2:2; 3:22).³² A Szent Pásztor (ποιμὴν ἄγνός) elnevezés – mint azt a legtöbb magyarázó is észrevételezte – az újszövetségi Jó Pásztor (ποιμὴν ὁ καλός) elnevezésre megy vissza, amelyben Jézus Krisztus úgy jellemzi magát, mint aki életét adja juhaiért (Jn 10:1–21). A pásztor-metafora egyébként ószövetségi eredetű: Zsolt 23 és Ezék 34:11–16 igékre vezethető vissza,³³ de az Újszövetség más írásaiban is előfordul Jézus Krisztusra vonatkoztatva (Zsid 13:20; 1Pét 2:25). Ami a ἄγνός jelző használatát illeti: ez a pogány szakrális nyelvben is előforduló kifejezés „rituálisan tisztát” jelent, és egyike azon szavaknak, amelyeket az Aberkios-felirat szerzője M.-F. Baslez szerint tudatosan ezért a kétértelműségért választott.³⁴ Ugyanakkor a ἄγνός – ha ritkán is – előfordul az Újszövetségben, akár emberekre (2Kor 7:11; 1Tim 5:22; 1Pét 3:2; 1Ján 3:3), akár fogalmakra (pl. a „mennyei bölcsességre”, Jak 3:17), vagy akár áldozatokra vonatkoztatva (Fil 4:8).

A felirat magyarázóí általában nem tudnak mit kezdeni ezzel a sorral: „akinek hatalmas szemei mindenhová ellátnak” (5.v. ὀφθαλμοὺς ὅς ἔχει μεγάλους πάντη καθορῶντας), pedig a Biblia antropomorfikus leírásaiban többször is olvassuk, hogy Istennek vannak szemei: „Mindenen rajta tartja szemét az Úr, a gonoszakat és a jókat egyaránt figyeli” (Péld 15:3, LXX: ἐν παντὶ τόπῳ ὀφθαλμοὶ Κυρίου, σκοπεύουσι κακοὺς τε καὶ ἀγαθοὺς); „Mert az Úr szemei áttekintik az egész földet” (2Krón 16:9, LXX: ὅτι οἱ ὀφθαλμοὶ Κυρίου ἐπιβλέπουσιν ἐν πάσῃ τῇ γῆ);

²⁹ Wischmeyer: *i. m.* (25. j.) 28. n. 40.

³⁰ Jeruzsálemet rendszerint „szent városként” (*Ir ha-Kódes*; ἱερόπολις) emlegették a hellenisztikus és római korban. Wischmeyer az ἐκλεκτῆς πόλις ἁγιάσματος kifejezést idézi a Ben Szíra 49:6-ból (*i. m.* [25. j.] 28).

³¹ M. Y. MacDonald: Citizens of Heaven and Earth: Asceticism and Social Integration in Colossians and Ephesians. In: L. E. Vaage – V. L. Wimbush (eds.): *Asceticism and the New Testament*. London (1999) 281–310; H. Förster – P. Sänger: Ist unsere Heimat im Himmel? Überlegungen zur Semantik von πολίτευμα in Phil 3,20. *EChr* 5 (2014) 149–177; E. Tsalampouni: Citizens of Heaven in Res Publica Colonia Philippensium: Constructing Christian Identity in The Roman Colony of Philippi. *Sacra Scripta* 16 (2018) 127–149.

³² A kifejezés újszövetségi használatához lásd az alábbi kötet tanulmányait: R. N. Longenecker: *Patterns of Discipleship in the New Testament*. Grand Rapids (1996).

³³ A Jó Pásztor motívum ószövetségi hátteréhez lásd A. J. Köstenberger: Jesus the good shepherd who will also bring other sheep (John 10:16): the Old Testament background of a familiar metaphor. *BBR* 12 (2002) 67–96.

³⁴ Baslez: *i. m.* (18. j.) 80–81.



„a hét mécses pedig az Úr szemeit jelenti, amelyek áttekintik az egész földet” (Zak 4:10, LXX: ἐπὶ οὗτοι ὀφθαλμοὶ Κυρίου εἰσὶν οἱ ἐπιβλέποντες ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν).³⁵ Az eddigi magyarázatokban Zeus és Argos merült fel lehetséges allúzióként, de véleményem szerint a bibliai párhuzamokból jobban magyarázható a kifejezés, még akkor is, ha a „nagy szemek” szó szerint nem található meg a Bibliában, illetve a fenti szöveghelyeken a *Septuaginta* a prózaibb ἐπιβλέπω és a σκοπεύω igéket használja a feliratban szereplő költői καθορώ helyett. Egyébként a kifejezésnek egy érdekes epigráfiai párhuzamát is megtaláljuk a En-Gediben épült késő antik zsinagóga padlómozaikján, ahol a következő átkot mondják ki a bűnösökre: „Akinék a szemei az egész földet bejárják, és aki látja a rejtett dolgokat, fordítsa arcát arra az emberre és magjára” (13–15. sk.).³⁶

A 6–8. versben: „ő küldött engem Rómába, hogy lássam a királyságot és az aranyköpenyes, aranyszandálos királynőt” (εἰς Ῥώμην [ὅς ἐπεμψεν] ἐμὲν βασιλ[ῖδ] ἀναθρῆσαι | καὶ βασιλισ[σαν] ἰδεῖν χρυσός[τολον χρ[υσοπέδῖλον]) jelen van Róma, a „király(ság)” (βασιλέας vagy βασιλεία) és a „királynő” (βασιλίσσα), amelyek az *interpretatio Christiana* szerint több értelmezést is lehetővé tesznek. Margherita Guarducci szerint kettős referenciával rendelkezik: Aberkios egyrészt nyilvánvalóan utal a Római Birodalom központjának lenyűgöző valóságára, másrészt „nehéz elhinni, hogy Krisztus csak azért küldte volna Rómába, hogy lássa a királyi város fenékes szépségét”, így az allegorikus-spirituális Róma lesz a szöveg elsődleges jelentése.³⁷ Vera Hirschmann úgy vélte, hogy ez a rejtett jelentés a *Jelenések* 17–18. fejezete alapján fejthető meg: a „király(ság)” és a „királynő” nem más, mint Róma–Babilón.³⁸ Ugyanakkor Margaret Mitchell joggal hangsúlyozta ezzel kapcsolatban, hogy Róma–Babilón jelentése abszolút negatív: minden bűn megtestesítője és a szenteket pusztító fenevad. A felirat ezzel szemben azt hangsúlyozza, hogy Aberkios „fényes pecséttel megjelölt” népet (9.v. λαὸν δ' εἶδον [ἐκεῖ λαμπρὰν] σφραγιδα ἔχοντα) látott Rómában, ami a vízkereszttség jelképe. A pecsét (σφραγίς) természetesen ugyancsak keresztény kriptogram, amit az Újszövetség alapján tudunk értelmezni: „És ne szomorítsátok meg Isten Szentlelkét, aki az ő pecsétje rajtatok a megváltás napjára” (Ef 4:30, cf. 1:13).³⁹

Ami a 7. sorban szereplő „aranyköpenyes királynő”-t (vv.7: βασιλισ[σαν] ἰδεῖν χρυσός[τολον] illeli, akit Rómában látott Aberkios, ezt a jelzős kifejezést a legtöbb kommentátor enigmatikusnak tartja. Többen is észrevették, hogy az „aranyköpenyes” jelzőt megtaláljuk Justinosnál az Egyház jelzőjeként, de az apologéta ezen a helyen mindössze idézte az egyik messiási zsoltárt: „jobbod felől a királyné áll ófíri arannyal ékesítve” (Zsolt 45:10); „csupa dísz a királylány odabent, arannyal van átszőve ruhája” (45:14), amelyet az *interpretatio Christiana* szerint Krisztus (király / vőlegény) és az Egyház (királyné / menyasszony) kapcsolatára értett.⁴⁰ A zsoltárhely *Septuaginta*-fordítása ugyan nem egyezik meg szó szerint az Aberkios-felirat szövegezésével: a ἱματισμὸς διαχρύσος (10.v.) és a κροσσωτὸς χρυσός (14.v.)

³⁵ Abel: *i. m.* (25. j.) 359, utalással a Jel 1:14-re.

³⁶ J. Magness: *The En-Gedi Synagogue Inscription Reconsidered. Eretz-Israel* (2015) 125; Grüll T.: „Kőbe vésett emlékezet.” *Késő antik zsinagógák feliratai*. Budapest (2004) 101.

³⁷ M. Guarducci: *Epigrafia greca IV: Epigrafi sacre, pagane e cristiane*. Roma (1978) 382.

³⁸ Hirschmann: *i. m.* (25. j.) 115.

³⁹ M. M. Mitchell: *The Poetics and Politics of Christian Baptism in the Abercius Monument*. In: D. Hellholm (ed.): *Ablution, Initiation, and Baptism in Early Judaism, Graeco-Roman Religion, and Early Christianity*. Berlin (2011) 1739–1978.

⁴⁰ Just. *Dial.* 63.4; Guarducci: *i. m.* (25. j.) 184; Hirschmann: *i. m.* (25. j.) 113; Mitchell: *i. m.* (39. j.) 1759–1760.



ötletet adhatott az epitáfium χρυσόστολος szó szerkezetéhez, amely valóban *hapax legomenon* a görög irodalomban.

Ugyancsak az Egyházhhoz kapcsolódik a λαός szó értelmezése, amit M. Mitchell félreértett, és Homérosra vezetett vissza. Valójában a λαός jól ismert a *Septuaginta*, az *Újszövetség*, valamint a zsidó és keresztény epigráfia kutatói számára, ahol a λαός-ἔθνος bináris oppozícióban szerepel „saját nép” és az „idegen nép” értelemben.⁴¹ Ez a dichotóm felosztás az Ószövetségre vezethető vissza, ahol a „választott nép”, vagyis a zsidóság a *ha-‘am ha-nivhar* (2Móz 19:6; 5Móz 7:4; 14:1 stb.), szemben a *goyim*-mal, amely legtöbbször a „pogányokra” vagy a „nem-zsidókra” vonatkozik (1Móz 10:5 stb.). Itt kell megemlítenünk, hogy esetenként az utóbbi is vonatkozhat a zsidókra, de ilyenkor a *goy kadosh* jelzős szerkezetben fordul elő a „szent nép” (2Móz 19:6 stb.). A héber *‘am* kifejezést a *Septuaginta* konzekvensen λαός-nak, a *goy* szót pedig ἔθνος-nak fordítja, sőt azokban az esetekben is, ahol a héber *‘am* nem-zsidókra vonatkozik, az ἔθνος-t használja.⁴² Ez a különbségtétel a zsidó feliratokban is megfigyelhető, ahol a zsidókra minden esetben λαός-ként utalnak.⁴³

A Hit (Πίστις) mint allegorikus alak jelenik meg a Szeplőtelen Szűzzel (Παρθένος Ἀγνή) együtt, melyek azonosításáról szintén heves vita zajlik a szakirodalomban: „Mindenütt a Hit vezérelt engem, és terített élelem ételt: halat a forrásból, nagyot és tisztát, amit a Szeplőtelen Szűz fogott ki és adta enni a testvéreknek” (13–15.vk. καὶ παρήθηκε [τροφήν] πάντη ἰχθὺν ἀ[πὸ πηγῆς] | πανμεγέθη καθ[αρόν, οὐ] ἐδράξατο παρθέ[νος ἀγνή:] | καὶ τοῦτον ἐπέ[δωκε φ]ίλοις ἐσθε[ῖν διὰ παντός]. A Hit-allegóriával a következő, 3.2. fejezetben is foglalkozom; a Szűz Guarducci véleménye szerint „egyértelműen Mária, a misztikus Hal, vagyis Krisztus anyja”.⁴⁴ Ugyanakkor ezt az azonosítást jelentős katolikus tudósok sem tartották eléggé megalapozottnak: Duchesne (1895), Abel (1926), Greiff (1926) és Ferrua (1943) is az Egyház allegorikus alakját vélték felfedezni a Szűzben. Ez az azonosítás erre az ígére vezethető vissza: „Mert Isten féltő szeretetével féltelek titeket: mivel eljegyeztelek titeket egy férfiúnak, hogy tisztaszűzként állítsalak benneteket Krisztus elé” (2Kor 11:2), ahol a παρθένος ἀγνή nem más, mint maga a korinthisi gyülekezet.⁴⁵ Az Egyház nőalakban történő megszemélyesítése hosszú

⁴¹ Cikkének végén M. Mitchell feltételezi, hogy Péter első levelének ez a mondata: ὑμεῖς δὲ γένος ἐκλεκτόν, βασιλείον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαός εἰς περιποίησιν (1Pét 2:9) mély hatást gyakorolt az Aberkios-feliratra, de ez a szóhasználat nemcsak erre a levélre, hanem az egész Újszövetségre jellemző. A téma áttekintése különös tekintettel az 1Pét levélre: D. G. Horell: ‘Race’, ‘Nation’, ‘People’: Ethnic Identity-Construction in 1 Peter 2.9. *NTS* 58 (2012) 123–143.

⁴² Ezzel a *Septuaginta* tkp. következetesebb, mint a maszorétikus héber szöveg. A megjegyzést Csalog Eszternek köszönöm. Cf. A. Nicolaidis: The Laos tou Theou—an orthodox view of the ‘people of God’. *HTHS* 66 (2010) 1–5; A. Ophir – I. Rosen-Zvi: Nations and Goyim, Hellēnes and Others. In: *Goy: Israel’s Multiple Others and the Birth of the Gentile*. Oxford (2018) 114–139.

⁴³ Például Aurelia Glykonis, Ammianus lánya, aki „a zsidók népéből való” (λαοῦ Ἰουδαίων) epitáfiumában a sírablókat „a zsidók népének” (τῷ λαῷ τῶν Ἰουδαίων) fizetendő büntetésre ítéli (Hierapolis, II–III. század; *IJO* II 206 = *PHI* 271685).

⁴⁴ „La «verGINE casta» è evidentemente Maria, madre del mistico Pesce = Cristo” (M. Guarducci: L’iscrizione di Abercio e la «Vergine casta». *AncSoc* 4 (1973) 177), bár azt ő is megjegyzi, hogy a Szeplőtlen Szűz az Egyházzal is azonosítható.

⁴⁵ Egy párhuzamos helyen Pál a ἁγία καὶ ἄμωμος kifejezéseket használja (Ef 5:27). Mindkét igehelyre utalt már A. Ferrua: Nuove osservazioni sull’epitaffio di Abercio. *RAC* 20 (1943) 303–304, aki arra is felhívta a figyelmet, hogy a Mária-interpretáció „nem illik bele a II. századi keresztény mentalitásba” (pace B. Emmi: La testimonianza mariana dell’epitaffio di Abercio. *Angelicum* 46 (1969) 249).



hagyományra nyúlik vissza,⁴⁶ bár a II. század során még nem volt széles körben ismert.⁴⁷ Az Újszövetség és apokrifek azonban gyakran hasonlítják az Egyházat feleséghez (Ef 5:23; Jel 19:7–8) vagy egy asszonyhoz (2Clem 14:2).

Végül egy közismert – és magyarázatra sem szoruló – bibliai képpel zárjuk az áttekin-tést: „[és] volt jó bora, és adott kevert [bort] kenyérrrel” (v.16. οἶνον χρηστὸν ἔχουσα, κέρασμα διδοῦσα μετ’ ἄρτου). Az előző sorban a hal mint Jézus-jelkép és mint speciális étel is szerepelt, amit a Szűz fogott ki és tett a testvérek asztalára.⁴⁸ Ez a kettő egyébként nem áll ellentmondás-ban egymással, hiszen maga Jézus mondta: „Aki eszi az én testemet, és issza az én véretem, annak örök élete van, és én feltámasztom őt az utolsó napon” (Jn 6:54). A verssorban szereplő jó bor (οἶνον χρηστὸν) és kenyér (ἄρτον) nyilvánvalóan az eucharishtiára utal, ami a keresz-ténység egyik legszentebb misztériuma.⁴⁹ Nem lehet nem észrevenni, hogy a bor jelzője, a χρηστὸν ugyan köznapi értelemben is használatos – Strabón szerint χρηστοῦναι annyi mint „jó bort készíteni” (*Geóγραφικα* XIV. 1.15)⁵⁰ – a χρηστός a Χριστός-ra is utalhat, Markus Vinzent ezért fordította a kifejezést kissé merészen „Krisztus-bornak”:⁵¹ (A borra és a kenyér-re még visszatérünk a 3.3. fejezetben.)

3.2. Egyéb ókeresztény iratok hatása

Az Aberkios-felirat értelmezésével foglalkozó irodalomban Maria Volante és Margaret Mit-chell foglalkozott behatóan a *Hermas Pásztor*a című népszerű kora keresztény irat lehetséges hatásaival, bár ők sem vettek észre minden kapcsolatot.⁵² Például a Szent Pásztor, „aki a he-gyeken és síkságokon legelteti juhnyáját” (vv.3–4. ὃς βόσκει προβάτων ἀγέλας ὄρεσιν πεδίοις τε) szókapcsolatában: ὄρεσιν πεδίοις τε – amely nem magyarázható az Újszövetségből – szin-tén a *Hermas Pásztor*a hatásával van dolgunk.⁵³ A „hegyek és síkságok” a Nyájjal és a Pásztor-ral kapcsolatban gyakran fordul elő a műben. A Hatodik Példázatban az Angyal és Hermas „megérkeztek egy síkságra. És az Angyal megmutatta nekem a pástort, egy fiatal férfit, akin

⁴⁶ S. Benko: Mary and the History of Salvation. In: *The Virgin Goddess. Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*. Leiden (2004) 230.

⁴⁷ A. Tagliabue: Learning from Allegorical Images in the Book of Visions of the Shepherd of Hermas. *Arethusa* 50 (2017) 231.

⁴⁸ „Das danach angeschlagene eucharistische Thema erscheint unter dem Stichwort τροφή. Τροφή weist auf den τροφεύς den Nährer und Wohltäter, der seine Liberalitas in Form von Speisungen kundtut” (Wischmeyer: *i. m.* [25. j.] 42), ami igaz, de az eucharisztikus étkezésnek, amit a Szeplőtlen Szűz adott, semmi köze a gazdag jötevők liberalitásához, akik éltelt osztottak szülővárosuk lakosainak (mint a rhodiapolisi Opramoas).

⁴⁹ G. Feeley-Harnik: *The Lord's Table: Eucharist and Passover in Early Christianity*. Philadelphia (2017); J. N. Bremmer: Eucharist and Agape in the Later Second Century: The Case of the Older Apocryphal Acts and the Pagan Novel. In: A. Geljon – N. Vos (eds.): *Rituals in Early Christianity: New Perspectives on Tradition and Transformation*. Leiden (2020) 69–105.

⁵⁰ „produire du vin excellent”, Baslez: *i. m.* (18. j.) 153. n. 4.

⁵¹ „Christ-wine”: Vinzent: *i. m.* (11. j.) 99 *et passim*, cf. Baslez: *i. m.* (18. j.) 155; a Χρηστός/Χριστός vitához lásd C. Faivre – A. Faivre: Chrétianoi/Christianoi. Ce que «chrétiens» en ses débuts voulait dire.” *RHE* 103 (2008) 771–805; T. S. Cautley: The ‘Chrestos/Christos’ Pun (1 Pet 2:3) in ¶ 72 and ¶ 125. *NT* 53 (2011) 376–387.

⁵² M. Volante: Il ‘casto pastore’ dell’ «Iscrizione» de Abercio e il «Pastore» di Erma. *Orpheus* 8 (1987) 355–365; Mitchell: *i. m.* (39. j.) 1771.

⁵³ A szöveg Ladocsi Gáspár fordításában az Ókeresztény Írók 3. kötetében olvasható (Vanyó L. [szerk.]: *Apos-toli atyák*. Budapest [1980] 131–193).



sok sáfrányszínű köpeny volt, és igen igen sok juhot legeltetett (ἔβοσκε δὲ πρόβατα πολλὰ λίαν)” (24:5-6 [61:5-6]). A Hetedik Példázatban azt olvassuk: „néhány nap múlva láttam, hogy lemegy a síkságra, ugyanoda, ahol a juhnyájakat is láttam” (25:1 [66:1]) – a „síkság” természetesen mind a két esetben allegorikus jelentést hordoz. A Nyolcadik Példázatban egy hatalmas fűzfát látunk, amely Isten Igéjének allegóriája: „Megmutatott nekem egy nagy fűzfát, amely árnyékot vet a síkságokra és hegyekre (σκεπάζουσιν πεδία καὶ ὄρη); és mindazok, akik az Úr nevében elhívást kaptak, a fűzfa árnyékába kerülnek” (26:1 [67:1]). A megfejtés így szól: „ez a nagy fa, amely menedéket nyújt a síkságoknak, hegyeknek és az egész földnek, az Isten törvénye (νόμος θεοῦ), az egész világnak adott törvény. De ez a törvény az Isten Fia is, akit a föld határáig hirdetnek” (29:2 [69:2]). A Kilencedik Példázatban a Megtérés Annyala Árkádiába vezeti Hermast, és megmutat neki „egy hatalmas síkságot (ἔδειξέ μοι πεδίων μέγα). A síkság körül egy körben tizenkét hegy (ὄρη δώδεκα) helyezkedett el, és mindegyik hegynek más volt az alakja” (27:4 [78:4]). Ezután részletesen bemutatja a tizenkét hegyet, de csak később derül ki, hogy voltaképpen a tizenkét törzsről beszél: „A hegyek: ez a tizenkét hegy a tizenkét törzs, melyek az egész világon laknak. Ezért Isten Fia küldötteken keresztül prédikált ezeknek” (31:1 [94:1]). A fenti példákban láthattuk, hogy az Aberkios-feliratban található szókapcsolat nem egyedi, hanem többször is előfordul a *Hermas Pásztorában*, amelynek hatása másutt is kimutatható az epítáfiumban.

Az előző fejezetben már esett szó a Hit (Πίστις) allegorikus alakjáról, amely csak részben azonosítható az Újszövetség alapján az Egyházzal. Ezzel szemben a Hit gyakran jelenik meg a *Hermas Pásztorában*. A Torony Látomásában, más néven a Kilencedik Hasonlatban két toronyról olvasunk: az első vízre (vagyis a vízkeresztségre) épült: ez az Egyház (Vis. 3.2.4; 3.3.5), míg a másik, amelynek ajtaja is van, egy szikla tetején áll, és mondanunk sem kell, hogy mindkettő az Isten Fiára vonatkozik (Sim. 9.3.1; 9.12.1–8). Az első toronyban hét fiatal nő – az erények megtestesítői – található (Vis. 3.8.2), akik közül legfontosabb a Hit (Πίστις) és az Önuralom/Mértékletesség (Ἐγκράτεια); a többiek anya-lánya kapcsolatban állnak egymással (Egyszerűség, Ártatlanság, Tisztaság, Öröm, Igazságosság, Megértés, Harmónia és Szeretet, Vis. 3.8.2,5,7). A második toronyban lakó tizenkét fiatal nő az Isten Fia szellemeit testesíti meg (Sim. 9.15.1). Az első toronyban élők közül ötnek a neve ismétlődik meg a másodikban, ahol négy nőnek van kiemelt szerepe, ezek a Hit (Πίστις), az Önuralom/Mértékletesség (Ἐγκράτεια), Hatalom (Δύναμις) és a Türelem (Μακροθυμία).⁵⁴ A Negyedik Látomásban (más néven a Fenevad Látomása) egy fenevadat látunk feltűnni, amelynek fején négyféle szín látható: „fekete, majd a tűz és a vér színe, majd az arany, és a fehér” (Vis. 4.1.10. [22]). Azután Hermas csatlakozik egy nőhöz: „Amikor elhaladtam a fenevad mellett, és körülbelül harminc lépést tettem, egy szépen öltözött fiatal nő jött velem szembe, mintha egy nászszobából jött volna elő, teljesen fehérben, fehér szandálban, lefátyolozva, szalaggal a feje körül, fehér hajjal. Mivel az előző látomásokból tudtam, hogy ez az Egyház, annál boldogabb voltam” (Vis. 4.2.1. [23]). Bár az erények női alakban történő megszemélyesítése általános az ókori irodalomban, a *Hermas Pásztorában* megszemélyesített Hit egyértelműen az Egyházra utal, és elképzelhető, hogy ez volt az Aberkios-sírfelirat egyik ihlető forrása.

A 7. sorban szereplő „aranyköpenyes” jelző eredetéről az előző fejezetben már szóltunk. Az „aranyzandálos” (χρυσοπéδιλος) jelzővel azonban más a helyzet, mivel ezt egészen az

⁵⁴ A. Carlini: La rappresentazione della ΠΙΣΤΙΣ personificata nella terza visione di Erma. CCC 9 (1988) 85–94; C. Osiek: *The Shepherd of Hermas: A Commentary*. Minneapolis (1999) 220.



archaikus görög költészetig vissza lehet vezetni: Homérosnál az istenek királynőjének, Hérának a jelzője (παῖδα Διὸς μεγάλοιο καὶ Ἥρης χρυσοπέδιλου, *Od.* IX, 604).⁵⁵ Ugyanakkor Vera Hirschmann helyesen ismerte fel, hogy a feliratban említett „aranyszandálos királynő” közvetlen forrása az *Ötödik Sibylla-könyv* lehetett, amelyben épp Babilón siratóénekeiben olvasható: „aj neked, aranytrónusú Babilón, aranyszandálos, ősi királyság, amely egyedül uralkodik a világon” (αἰᾶ σοι, / Βαβυλῶν χρυσόθρονε, χρυσοπέδιλε, πολυετῆς βασιλεία μόνη κόσμοιο κρατοῦσα, *Or. Sib.* V, 434–435).⁵⁶ Persze arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy ennek a szónak is létezik szó szerinti értelmezése, mivel a római társadalom elitje gyakran hordott aranyozott és drágakövekkel kirakott szandálokat, nem is szólva a szobrokról, melyeken a lábbeliket gyakran aranyozták.⁵⁷ Érdekes módon a *Vita Abercii* krisztocentrikus verziójában nem szerepel az „aranyszandálos” jelző. A szöveg kiadói szerint „[a] mű egyik szerkesztője az Egyházat láthatta a királynő alakjában, és úgy vélte, hogy a χρυσοπέδιλον túl szorosan kapcsolódik akár az aranyszandálos pogány istennőhöz, Hérához, akár Babilón ítéletéhez a Sibylla-jóslatokban”.⁵⁸ A szentéletrajz rendkívül alacsony irodalmi színvonalát tekintve nehezen képzelhető el, hogy a névtelen késő antik szerző akár Homéros, akár az *Oracula Sibyllina* szövegét ilyen mélységben ismerte volna. A két kifejezés viszont egész biztosan szerepelt az Aberkios-feliratban, mivel mindkét szó néhány betűje olvasható a Vatikáni töredéken: χρυσός]ΤΟΛΟΝ ΧΡ[υσοπέδιλον, továbbá a hagiocentrikus és epigrafikus változat is tartalmazza a két kifejezést.

3.3. Ókeresztény jelképek

A 19. sorban olvasható felszólítás: „Aki érti [ezt a szöveget] és mindennel egyetért, imádkozzék Aberkiosért” ugyan szövegkritikailag kissé problémás, de az, „aki érti ezt” (ταῦθ’ ὁ νοῶν), illetve „mindennel egyetért” (πᾶς ὁ συνφθός) kifejezések egyértelműen bizonyítják, hogy a feliratot tudatosan kriptikus nyelven fogalmazták. A késő ókori *Vita Abercii* is azt állítja, hogy az epitáfium „érthető és hasznos a Krisztusra méltóknak, de felfoghatatlan a hitetlenek számára” (τοῖς μὲν ἀξίοις τοῦ Χριστοῦ νοούμενον καὶ ὠφέλιμον, τοῖς δὲ ἀπίστοις μὴ γινωσκόμενον ἔχον, *VA* §.76). Korábban a „rejtjelezett” nyelven írt, keresztény szimbólumokat használó epigrafiai emlékeket szokás volt „kripto-keresztény” feliratoknak tekinteni, amit a keresztények azért használtak, hogy ezzel elkerüljék az üldözést.⁵⁹ (Tertullianustól értesülünk arról, hogy a bizonyos pogány ünnepeken még a keresztények csontjait is kiásták és széjjelszórták.⁶⁰) A leg-

⁵⁵ E. Wirbelauer: Aberkios, der Schüler des reinen Hirten, im römischen Reich des 2. Jahrhunderts. *Historia* 51 (2002) 371–372; Hirschmann: *i. m.* (25. j.) 114.

⁵⁶ V. Hirschmann: Ungelöste Rätsel? Nochmals zur Grabschrift des Aberkios. *ZPE* 145 (2003) 133–139. M. Mitchell joggal hívja fel a figyelmünket arra, hogy ebben a szövegben a valóságos Babilón jelenik meg, amely tűszokat küld a valóságos Rómába (Mitchell: *i. m.* [39. j.] 1766. n. 86).

⁵⁷ Diocletianus ármaximáló rendeletében említi a bíbor, fehér és aranyozott *socci*-t (bőrcipóket) a lábbelikről szóló részben (*socci inauratae, Edict Diocl.* 9.22, ed. Lauffer).

⁵⁸ Tully – Johnston: *i. m.* (6. j.) 61.

⁵⁹ W. H. Buckler – W. M. Calder – C. W. M. Cox: Asia Minor, 1924. IV. A Monument from the Upper Tembris Valley. *JRS* 17 (1927) 49–58.

⁶⁰ „Bacchus ünnepeinek őrzőjé során még a megholt keresztényeket sem kímélik. Megtörténik, hogy a sír nyugalmából, a halál valamelyes menedékéből cibálják elő, pedig elváltoztak és már épségben sincsenek, és íme, szétzilálják, szétszórták őket”, *Apol.* 37.2. Városi István fordítása.



újabb szakirodalom úgy tartja, hogy Phrygiában viszonylag alacsony intenzitású volt a keresztényüldözés, ennek is köszönhető, hogy a Konstantin előtti korból innen rendelkezünk a legtöbb keresztény epigráfiai emlékekkel, amelyen ráadásul a hívők nyíltan megvallották vallási hovatartozásukat (a Χριστιανός vagy a Χριστιανοί Χριστιανοίς formulákkal). A szimbólumokat és kriptikus nyelvet – amelyek az itteni keresztény epigráfiában is kétségkívül jelentős szerepet játszottak – nem a rejtőzködés szándékával, hanem a pogányoknál is szokásos alluzív költői technikával magyarázzák a kutatók.⁶¹

A 3.1. fejezetben már láttuk, hogy az egyik legismertebb keresztény szimbólum, a „Jó Pásztor” (ποιμήν καλός, a feliratban ποιμήν ἄγνός) a Bibliára – mind az Ó-, mind az Újszövetségre – vezethető vissza. Népszerűségére jellemző, hogy csak a római katakombákban kb. százhusz ábrázolása került elő, nem is szólvá a szarkofágok faragványairól, és a mécseseken feltűnő megszámlálhatatlan ilyen figuráról.⁶² Bár az úgynevezett *pastor bonus*-ábrázolások nyilvánvalóan a pogány *Hermés Psychompos* vagy *Hermés Kriophoros* típusra vezethetők vissza. A vállán juhot cipelő pásztor alakja Robin Margaret Jensen szerint a filantropiával függ össze, amit a pogány és keresztény kultúrkörben egyaránt nagyra értékelték. A *Hermas Pásztor*a és Tertullianus is bizonyítja, hogy a II–III. századi keresztények ezt a pogány kultúrkörből eredő ábrázolást Krisztusra vonatkoztatva értelmezték. Az előbbiben ezt a leírást olvassuk: „...odajött hozzám egy ragyogó arcú ember. A pásztorok öltözetét viselte, fehér kecskebőrt, a vállán tarisznya és bot a kezében” (*Vis.* 5.1. [21] Ladocsi Gáspár ford.), ami tökéletesen megfelel az ismert Jó Pásztor-ábrázolásoknak. Tertullianus egyik montanista írásában utal arra, hogy az általa „pszichikusoknak” nevezett nagygyházi keresztények a Jó Pásztort szakrális edényeiken is előszeretettel ábrázolták: „Meglehet, azokból a példázatokból indulz ki, ahol az elveszett bárányt az Úr megkeresi és vállára vetve visszahozza. Valljanak erről a ti kelyheiteken látható képek! (...) A juh helyesen vonatkozik a keresztényre, és a nyáj az Úr Egyházának népére, és a Jó Pásztor nem más, mint Krisztus” (*De pud.* 7.1–4. Grüll Tibor ford.).⁶³

A felirat 13. sorában felbukkanó ΙΧΘΥΣ már a Kr. u. I. században széles körben elterjedt Krisztus-szimbólum volt, melynek két feliratos előfordulása is felbukkant a Kr. u. 79-ben elpusztult Pompeiiben.⁶⁴ A hal (ἰχθύς) mint képi motívum is nagyon korán jelentkezik a keresztény művészetben: a katakombákban éppúgy, mint a kora keresztény phrygiai síremlék minden formáján (szarkofágok, kapusztélék, síroltárok stb.).⁶⁵ Itt csak az utóbbiakkal fog-

⁶¹ É. Chiricat: The ‘crypto-Christian’ inscriptions of Phrygia. In: P. Thonemann (ed.): *Roman Phrygia: Culture and Society*. Cambridge (2013) 198–214.

⁶² A Jó Pásztor ábrázoláshoz az irodalomban és a művészetekben lásd R. M. Jensen: *Understanding Early Christian Art*. London (2000) 37–41.

⁶³ Az V. század elejére a Jó Pásztor ábrázolás eltűnik a keresztény ikonográfiából. Ennek lehetséges okairól lásd B. Ramsey: A note on the disappearance of the Good Shepherd from early Christian art. *HThR* 76 (1983) 375–378.

⁶⁴ A téma máig legátfogóbb feldolgozása: F. J. Dölger: *ΙΧΘΥΣ. Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit. I. Bd.: Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen*. Rom (1910), lásd még R. S. Kraemer: Jewish tuna and Christian fish: identifying religious affiliation in epigraphic sources. *HThR* 84 (1991) 141–162; J. Dresken-Weiland: *Bild, Grab und Wort. Untersuchungen zu Jenseitsvorstellungen von Christen des 3. und 4. Jahrhunderts*. Regensburg (2010) 28–32; T. Rasimus: Revisiting the Ichthys: A Suggestion Concerning the Origins of Christological Fish Symbolism. In: C. H. Bull – L. Lied – J. D. Turner (eds.): *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices*. Leiden (2012) 327–348.

⁶⁵ Általában: Jensen: *i. m.* (62. j.) 46–59; a római katakombákhoz: C. Carletti: *Epigrafia dei Christiani in occidente dal III al VII secolo*. Bari (2008) 180; a phrygiai síremlékekhez: W. M. Calder: Early-Christian Epitaphs from Phrygia. *AS* 5 (1955) 34; Chiricat: *i. m.* (61. j.) 208–209.



lalkozunk. A phrygiai ιχθύς-ábrázolások alapvetően három kategóriába sorolhatók: az egyik típus egy vagy két hal különálló ábrázolása, néha szőlőfürttel vagy füzérral kiegészítve.⁶⁶ Bár az ICG 1381 felirattal kapcsolatban Louis Robert úgy vélte, hogy a rajta látható hal a környék (Gölköy) halászati iparára vonatkozhatott: „ahogyan Mysiában, Bithyniában és Phrygiában az ökörpár vagy az eke jellemzi e földek munkásait sírfelirataik domborművein”.⁶⁷ Ennél a párhuzamnál maradva: az ökör köztudottan nemcsak a phrygiaiak kedvenc haszonállata volt, hanem egyben Zeus jelképe is.⁶⁸ Tehát ebben az esetben is kettős jelentéssel van dolgunk: az ökörfaj egyaránt jelzi a tulajdonos állatát és az állatot védelmező istenséget, többnyire Zeust. Egyik jelentés nem zárja ki a másikat, hanem inkább felerősíti. Az ICG 1070 esetében egy még bonyolultabb esetet láthatunk. A dionysipolisból (Sirikli) származó Aurelios Kerinthos, akinek síremléke 255/6-ra datálható, a fent említett szimbólumok mindegyikét tartalmazza: a füzér felett egy ökörfaj és egy hal látható, míg róla szőlőfürtök lógnak.⁶⁹ A család keresztény lehetett, amit a κοιμητήριον (síremlék) szó és az úgynevezett eumeneiai formula (ἔστε αὐτῶ πρὸς τὸν θεόν, „legyen elszámolnivalója Istennel”) mutat.⁷⁰ De vajon mondhatjuk-e azt, hogy míg az ikonográfiai motívumok közül a hal és a szőlőfürt szimbolikus jelentést is hordoz, csak az ökör nem? Vagy mind a hármat csupán dekoratív motívumnak kellene tekintenünk, mint a füzért?

A phrygiai síremlékeken a halak másik kedvelt ábrázolástípusa különösen Amorium (Hisarköy) környékén volt kedvelt. Ezeket két hal jelenik meg egy T alakú kereszt (*tau*-kereszt vagy *crux commissa*) két oldalán, vagy a függőlegesen ábrázolt hal szájából egy T forma jön ki. Ez a motívum egyaránt előfordul kapusztéléken és síroltárokon is.⁷¹ Hüseyin Yaman szerint, mivel nincs bizonyíték arra, hogy ez idő tájt keresztények éltek volna Amoriumban, ezeket az ábrázolásokat – főleg, amelyeken a T alak a hal szájából jön ki – a Sangarios (Sakarya) folyón történő halászat bizonyítékának kell tekintenünk.⁷² Ez az *argumentum e silentio*-ra alapozott érvelés ugyanakkor nem zárja ki azt az értelmezést, hogy a „horogra akadt hal” motívuma keresztény szimbólum lenne, mivel Jézus Krisztus tanítványai maguk is „emberhalászok” (Mt 4:19), akik „embereket fognak” (Lk 5,10). Ez a fajta hal azt jelezheti, hogy az illetőt „kihalászták a vízből”, azaz megtért. Ugyanakkor az Aberkios-felirat a halat olyan ételként is említi, amelyet felszolgálnak a „testvéreknek”. A halevés motívuma nemegyszer fordul elő az *Újszövetség*ben, amire jó példa a hal- és kenyérszaporítás csodája (Mt 14:19), illetve mikor Jézus halat eszik a feltámadása után (Lk 24:42; Jn 21:9-10). A hal nélkülözhetetlen fogás volt a keresztény *agapé*kon is, ahogyan azt a számos katakomba-ábrázolás mutatja.⁷³ A T alakú

⁶⁶ ICG 301, 760 [szőlők], 763 [szőlők], 785 [három hal a három árkád alatt], 1069 [füzér], 1381.

⁶⁷ L. Robert: Documents d'Asie Mineure. BCH 106 (1982) 356.

⁶⁸ T. Drew-Bear et al.: Phrygian Votive Steles. Ankara (1999) 47–48.

⁶⁹ MAMA IV 355 = CIG 1070; Ramsay: *i. m.* (1. j.) 559. no. 446; W. Leschhorn: *Antike Ären: Zeitrechnung, Politik und Geschichte im Schwarzmeerraum und in Kleinasien nördlich des Tauros*. Stuttgart (1993) 279, 503.

⁷⁰ Az eumeneiai formuláról lásd Grüll T.: Intertextuális utalások II–III. századi phrygiai sírfeliratokon. *AntTan* 65 (2021) 209, további szakirodalommal.

⁷¹ Kapusztélék: ICG 1295, 1389; síroltárok: ICG 755, 829, 1607; Amorium: ICG 1812, 1814, 1817, 1818, 1820, 1821.

⁷² M. Waelkens: *Die kleinasiatischen Türsteine: typologische und epigraphische Untersuchungen der kleinasiatischen Grabreliefs mit Scheintür*. Mainz (1986) 207.

⁷³ “Fish is a menu item almost never lacking from the representation of a banquet or meal whether painted or carved in relief” Jensen: *i. m.* (62. j.) 52–59.



kereszt két oldalán található hal aligha magyarázható másként, mint keresztény szimbólum.⁷⁴ Végül említsük meg, hogy az IXΘΥΣ-formula sem volt ismeretlen a phrygiai keresztény epigráfiában: egy bizonyos Aurélios Trophimos, az asiai Antiochia büszke polgára – ami alighanem a pisidiai Antiochiára vonatkozik – az eumeneiai formulának ezzel a változatával zárja sírversét: „legyen elszámolnivalója Istennel IXΘΥΣ”.⁷⁵

Ugyanehhez a témához tartozik a 13. sorban említett „forrás” (πηγή), amelyből a Szeplőtelen Szűz fogta ki a halakat. Ennek a jelentése is nyilvánvalóan metaforikus-szimbolikus, bár tudjuk, hogy a pogányok is tiszteletben tartották a szent forrásokat és szent kutakat.⁷⁶ Nagyon hasonló ehhez Tertullianus 198 és 203 között *A keresztiségről* (*De baptismo*) írt traktátusa: „Mi azonban az IXΘΥΣ szerint, a mi Jézus Krisztusunk szerint vagyunk halacszkák, akik vízben születünk, máshogy nem is üdvözülhetünk, csak megmaradva a vízben.”⁷⁷ A keresztények tehát „halacszkák” (*pisciculi*), akik vízben, vagyis a vízkeresztsgben születnek. Ezért Louis-Marie-Olivier Duchesne és nyomában a legtöbb kommentátor a „forrást” (πηγή) „la source baptismale”-ként (*fons baptismatis*) értelmezte.⁷⁸ A legkorábbi ismert keresztény templomokban – mint a Dura Európos-i „házi gyülekezetben” (*domus ecclesiae*) is⁷⁹ – a keresztelőkápolnák díszítése a vízkeresztsg teológiai koncepcióját tükrözi.⁸⁰ Gyakran ábrázolják benne az élő vizek forrásait,⁸¹ amely az Édenkerthez is kapcsolódik (az 1Móz 2:6 LXX-fordítása a πηγή kifejezést használja), ahol megjelenik Ádám és Éva; emellett gyakori még a szamaritánus asszony ábrázolása, aki Jákob kútja mellett beszélgetett Jézussal (Jn 4:6–30).⁸² A római *baptisterium*okban található feliratok is a keresztsg teológiai tartalmára utalnak, különböző szimbolikus ábrákon és kifejezéseken keresztül.⁸³

A 16. sorban szereplő „volt jó bora, és adott kevert [bort] kenyérrel” (οἶνον χρηστὸν ἔχουσα, κέρασμα δίδουσα μετ’ ἄρτου) egyértelműen a keresztény eucharisziára (úrvacsora) utal. Már William Calder felhívta a figyelmet a phrygiai síremlékek egyes ábrázolásaira,

⁷⁴ Lystra, *MAMA* VIII 90 = *ICG* 755; Ankyra Sidera, *SEG* XXXII 1267 = *ICG* 1381; Lounda, Ramsay: *i. m.* (1. j.) 541, no. 403 = *ICG* 1607, bár el kell ismerni, hogy az utóbbi feliraton nincsen kimutatható keresztény elem.

⁷⁵ ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν Θεόν IXΘΥΣ (Apamea/Dikici, Phrygia, *MAMA* VI 224 = *ICG* 962).

⁷⁶ C. McDonough: *Fons et origo: observations on sacred springs in classical antiquity and tradition*. In: C. Ray (ed.): *Sacred Waters: A Cross-Cultural Compendium of Hallowed Springs and Holy Wells*. London (2020) 35–40.

⁷⁷ *sed nos pisciculi secundum ichthv nostrum Iesum Christum in aqua nascimur, nec aliter quam in aqua permanendo salvi sumus, De baptismo* 1.3, Vanyó László ford. Tertullianus nyilvánvalóan a jól ismert keresztény szimbólumra utalt, amikor a halat görögül nevezte meg a latin *piscis* helyett.

⁷⁸ Duchesne: *i. m.* (2. j.) 179. Dölger ezzel szemben úgy értette, hogy a *fons* maga Isten, Tertullianus *Adversus Praxean* 8.4 alapján, de ez egyáltalán nem illik a kontextusba (F. J. Dölger: *Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum*. Münster [1922] I. 489).

⁷⁹ C. B. McLendon: The articulation of sacred space in the synagogue and Christian building at Dura-Europos. In: L. L. Brody – G. L. Hoffman (eds.): *Dura Europos. Crossroads of Antiquity*. Chesnut Hill (2011) 159–161; a női alakokról lásd M. Peppard: *Illuminating the Dura-Europos Baptistry: Comparanda for the Female Figures*. *J ECS* 20 (2012) 543–574.

⁸⁰ Két átfogó mű a kérdésről: R. M. Jensen: *Living Water: Images, Symbols, and Settings of Early Christian Baptism*. Leiden (2011); Ead.: *Baptismal Imagery in Early Christianity: Ritual, Visual, and Theological Dimensions*. Grand Rapids (2012).

⁸¹ Az „élő vizek” kifejezéshez lásd ὕδωρ ζῶν (*Didaché* 7.1–2) vagy ἡ πηγή τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς (Jel 21:6).

⁸² D. E. Serra: *The Baptistry at Dura-Europos: The Wall Paintings in the Context of Syrian Baptismal Theology*. *EphLit* 120 (2006) 77–78; Peppard: *i. m.* (79. j.) 548. A témához általában lásd Jensen: *i. m.* (80. j.) 179–203.

⁸³ Jensen 2017. (62. j.)



amelyek az eucharisziához köthetők: a szőlőfürtök és a négy részre osztott kerek kenyerek (*panis quadratus*).⁸⁴ A két legkorábbi, *panis quadratus*-t ábrázoló síremlék a Felső-Hermosvölgyében található Kadoiból (Çeltikçi) származik, és 157/8, illetve 179/80-ra datálható. E két domborművön szereplő alak jobb kezében egy kereszt alakú bevágással négy részre osztott kerek tárgyat (*panis quadratus*), bal kezében pedig egy szőlőfürtöt tart, amely *tau* alakú keresztben végződik.⁸⁵ De a *panis quadratus* önálló motívumként is megjelenik a phrygiai feliratokon (Synnaos, ICG 1229; Temenothyrai, ICG 1371). Ennek a motívumnak van egy speciális típusa is, amelyen egy asztal látható, fölötte paténa, benne az eucharisztikus kenyér (ICG 1373, 1374, 1375, 1376). A magukat nyíltan kereszténynek valló phrygiai sírfeliratokon is gyakran ábrázolnak szőlőt.⁸⁶ Ugyancsak az úrvacsorához köthető a κεράννυμι (kever) szóból képzett κέρασμα kifejezés „kevert bor” értelemben (cf. Zsolt 74(75):9 LXX οἶνον ἀκράτου κέρασμα). A keleti ortodox egyházban a κέρασμα a víz és a bor keverékét jelentette: az eucharisztikus áldozat elkészítésekor a pap megáldja a vizet, amely az Isten kegyelmét jelképezi, amit a vízkereszttségben nyertek meg a hívők, majd pedig a szentelt vízhez vörösbort adnak hozzá, amely Jézus Krisztus véráldozatára utal.

3.4. A phrygiai epigráfiai kultúra kontextusa

A keresztény vizuális szimbólumok kapcsán már az előző fejezetben is bőven érintettük a phrygiai feliratok kultúra kérdését. Ebben a részben azt fogjuk demonstrálni, hogy az Aberkios-felirat szövegezését tekintve teljes mértékben beleillik ebbe a különleges epigráfiai környezetbe.

Az 1–2. sorban olvasható: „még életemben készítettem ezt, hogy legyen ez nyugvóhelye testemnek a maga idejében” (τοῦτ’ ἐποίη[σα] | [ζῶν, ἴ]ν’ ἔχω φανερ[ῆ]ν σώματος ἐνθα θέσιν) szövegben az ἐποίησα ζῶν (életemben készítettem) egy általánosan használt toposz a kis-ázsiai görög feliratokban, analóg a latin *v(ivus)* vagy *v(iva) f(ecit)* kifejezéssel, bár a κατασκευάζω igéből képzett participiumi alakok sokkal gyakoribbak a II–III. századi Phrygiában. Az ἐνθα (itt) adverbium a jól ismert keresztény epigráfiai formula: az ἐνθάδε κεῖται (itt fekszik) rövidítése.⁸⁷ A síremlékek elnevezése régióként változik, az itt szereplő θέσις (a τίθημι „elhelyezni, lerakni” igéből) egyszerűen sírhelyet jelent ebben a kontextusban.⁸⁸

Az egész felirat hermeneutikája szempontjából rendkívül fontos annak kinyilvánítása, hogy a szöveg magától Aberkiostól származik. A 17. sorban olvassuk: „Ezeket a szavakat én, Aberkios, valóban személyesen rendeltem el, hogy véssék fel” (ταῦτα παρεστῶς εἶπον Ἀβέρκιος ὧδε γραφήναι). Természetesen nem szerző véste a feliratot, hanem ő írta annak szövegét. Az autográfia gyakori motívum a phrygiai sírfeliratokon. Daniel Patrick Stange értékes

⁸⁴ Calder: *i. m.* (65. j.) 33–35; az Aberkios-felirattal összefüggésben lásd Wischmeyer: *i. m.* (25. j.) 42.

⁸⁵ Kr. u. 157/8: SEG XLI, 1073 = ICG 1226; Kr. u. 179/80: SEG XVI, 795 = ICG 1224, cf. Chiricat: *i. m.* (61. j.) 200.

⁸⁶ W. Tabbernee: *Montanist Inscriptions and Testimonia. Epigraphic Sources Illustrating the History of Montanism*. Macon (1997) 298–299.

⁸⁷ K. Korhoen: Between meaningful sentences and formulaic expressions: Fronted verbs in Christian epitaphs. *Glotta* 87 (2011) 121–122; B. H. McLean: *An Introduction to Greek Epigraphy of the Hellenistic and Roman Periods from Alexander the Great down to the Reign of Constantine (323 BC–AD 337)*. Ann Arbor (2011) 265.

⁸⁸ McLean 45 különböző görög szót sorol fel „sír” jelentésben (McLean: *i. m.* [87. j.] 262. n. 5), cf. Kubińska: *i. m.* (18. j.) 43–46.



doktori dolgozatában három keresztény sírfeliratot elemzett, amelynek szerzői azt állították, hogy maguk írták annak szövegét, illetve maguk emelték a síremléket: „elkészítette magának az emlékművet, az emlékeztetés kedvéért íratta a sztélét és maga állította fel azt”; „én építettem ezt a síremléket, és saját kezemmel dolgoztam ezen a művön”; illetve „Gaios ... építette ezt a sírt magának, még életében”.⁸⁹ Mindhárom feliratban az a közös, hogy a szerzők alluzív költői technikát alkalmaztak, amely részben a homérosi eposzokból, részben az Újszövetségből kölcsönzött neveket, szavakat, kifejezéseket vagy akár egész mondatokat. Stange azt is megfigyelte, hogy „az amatőr verselés és a standard görögtől való eltérések valószínűsítik, hogy egyéni irodalmi alkotásokkal van dolgunk”.

A 19. sor felszólítása: „Aki érti [ezt a szöveget] és mindennel egyetért, imádkozzék Aberkiosért” (ταῦθ' ὁ νοῶν εὐξαιτο ὑπὲρ μου πᾶς ὁ συνωδός) ugyancsak nem egyedi jelenség a phrygiai epigráfiában, ahol a sírfeliratok gyakran szólítják fel az arra haladókat, hogy olvassák el szövegüket, és elmélkedjenek rajtuk. Stange megfigyelése szerint ez különösen a Felső-Tembris-völgyben volt népszerű: ἀναγνοὺς ἄπιθι („miután ezt elolvastad, menj tovább”), vagy ἀναγνοὺς μὴ ἀδικήσης („miután ezt elolvastad, ne vétkezz”).⁹⁰ Ami az „imádkozzék értem” (εὐξαιτο ὑπὲρ μου) formulát illeti, az elsősorban Phrygiában és Lycaoniában gyakori, és új jelenségnek tekinthető az ókori epigráfiában.⁹¹ Joggal merül fel azonban a kérdés, hogy pontosan *miért* is imádkozzék a felirat olvasója. Közismert, hogy a halottakért való imádkozás témája explicit módon elsőként a *Makkabeusok második könyvében* tűnik fel.⁹² A keresztény katakombákban talán ezzel függhet össze a rövid imának is felfogható *vivas in deo; vivas in nomen Dei; vivas in Spiritu Sancto; vivas inter sanctis; vivas in pace; vivas in aeterno* stb. formulák alkalmazása. Az ezeknek megfelelő görög kifejezések főként Kelet-Görögországban gyakoriak: ζήσης ἐν θεῷ, ζήσης μετὰ τῶν ἁγίω stb.⁹³ Az Aberkios-feliratban olvasható felhívás azonban nem ennyire specifikus: csak általánosságban beszél az imádkozásról, ami ugyan-

⁸⁹ D. P. Stange: *Partakers in Paideia: Representations of Literacy in the Epigraphy of Christians in Central Asia Minor*. Ph.D. diss. University of Toronto (2022) 152–166; ICG 1267; MAMA 1 382 = SGO III 09/14/01; ICG 1031.

⁹⁰ Stange 10 példát gyűjtött össze mindkét formulára (Stange: *i. m.* [89. j.] 167–168). Különösen érdekes Zótkios epitáfiuma, amely az Aberkioséhoz hasonló kriptikus keresztény nyelven van írva. „Te, aki művelt vagy, elolvashatod ezt az emlékművet, és megtudhatod, miért van az emlékem idevésvé betűkkel” (παιδείας μέτοχος κέ ἀνάγνωθι τοῦτο [τ]ὸ σήμα, | τίνος χάριν μνήμη γράμμασιν ἐν[τε]τύπ[ω]τη, Zemme, Kr. u. 200–300, SERP III, 124,6). A παιδείας μέτοχος (a. m. „a műveltség részese”) szintén egy kettős értelmű kifejezés: bárki érthette rajta a görög műveltséget, de a Szent Íratokban való jártasságot is, amire Pál utalt: πᾶσα γραφή θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν ... πρὸς παιδείαν τὴν ἐν δικαιοσύνῃ (2Tim 3:16). A rogány és keresztény παιδεία összefüggéseiről lásd W. Jaeger: *Early Christianity and Greek Paideia*. Cambridge (1985); G. G. Stroumsa: *Scripture and Paideia in Late Antiquity*. In: M. Niehoff (ed.): *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters*. Leiden (2012) 29–41; R. Criamore: *Why did Christians Compete with Pagans for Greek Paideia?* In: K. Martin – H. M. Goff – E. Wasserman (eds.): *Pedagogy in Ancient Judaism and Early Christianity*. Atlanta (2017) 359–374.

⁹¹ Stange: *i. m.* (89. j.) 170–171. Pl. εὐξαστε ὑπὲρ ἐμοῦ (Paladis presbiter, Comitanassus (Devejuklu Kōy) Lycaonia, Kr. u. II–III. század, ICG 109); εὐχὰς θεσθ' ὑπὲρ αὐτοῦ (Apphia és családja, Apamea, korai II. század, MAMA VI 116 = SGO III 16/04/03 = GVI I 1720 = ICG 1122), Ramsay: *i. m.* (1. j.) 534, no. 387 már felhívta a figyelmet a két formula hasonlóságára; εὔκου [recte: εὐχου] εἰτὲρ ἡμῶν (Ikonion, IV–V. század, MAMA XI 305 = ICG 1504).

⁹² 2Makk 12:43–46, cf. E. Coetzer: *Victorious victims and prayers for the deceased. Possible links between conceptual tension and progressive doctrine in 2 Maccabees 12*. In: N. P. L. Allen – P. J. Jordan – J. Zsengellér (eds.): *Passion, Persecution, and Epiphany in Early Jewish Literature*. London (2020) 31–46.

⁹³ H. B. Swete: *Prayer for the Departed in the First Four Centuries*. *JThS* 8 (1907) 500–502.



akkor értelemszerűen csak az elhunyt túlvilági vagy „végidőkbeli” sorsára vonatkozhat. Bár főként a phrygiai zsidó és keresztény sírfeliratok átokformuláiban találunk sok utalást a túlvilágra vagy a „végidők” eseményeire (feltámadás, végső ítélet, örök kárhozat), nem találunk egyetlen explicit felszólítást sem, hogy imádkozzanak ezekért a dolgokért.⁹⁴

A 20. sorban olvasható tiltás: „senki se tegyen másik [holttestet] a síromba” (οὐ μέντοι τύμβος τις ἐμῷ ἔτερον ἐπιθήσει) közönséges záróelem a phrygiai és lycaoniai sírfeliratokon. Leggyakrabban három részből áll: (1) Az elhunyt sírjának megnevezése *dativusi* alakban vagy εἰς + *accusativus* formában. Itt kell megjegyeznünk, hogy a τύμβος nem volt különösebben kedvelt megnevezése a síroknak, sem a pogányok, sem a keresztények körében (pl. *SERP* 125,7; *MAMA V* 188,2; *ICG* 1692). Ebben a konkrét esetben azonban a τύμβος nyilvánvalóan nemcsak a síremlékre, hanem az egész sírra utalt, amelybe a holttestet elhelyezték. A szó különböző formái tizenkétszer fordulnak elő az *Ilias*-ban és nyolcszor az *Odysseiá*-ban, nem is beszélve az archaizálódó hellenisztikus költészetéről, tehát feltételezhetjük, hogy ezen a ponton az Aberkios-felirat a költői nyelvet használta.⁹⁵ (2) A „más holttest” vagy az „idegen holttest” *accusativusi* alakban hiányzik az Aberkios-feliratról, de Phrygiában leggyakrabban „halott” (νεκρὸν, pl. *ICG* 991, 993), vagy „test” szó (σῶμα, pl. *ICG* 1002; πτώμα *ICG* 2317), illetve csak a „valaki más” (ἕτερον τινα, pl. *ICG* 1029, 1036) fordul elő. (3) Aberkiosnál az ἐπιτίθημι (tkp. ráhelyez) ige található meg, de a τίθημι (elhelyezni) különféle formái mellett a korai phrygiai keresztény sírfeliratokban a βάλλω (dobni) és a θάπτω (temetni) ragozott formái voltak különösen népszerűek. Ez a formula annyira elterjedt volt, hogy néha több eleme is kimarad: pl. „ha valaki elhelyez [ide] egy másik [holttestet]” (εἴ τις δὲ ἕτερον θήσει, *ICG* 1028); vagy egyszerűen „ha másikat” (εἰ ἕτερον, *ICG* 1062).

A phrygiai sírfeliratok standard záróformulája a sírrongálókra és/vagy sírrablókra kirótt büntetési tétel: „Ha valaki mégis így tenne, fizessen a rómaiak kincstárának 2000 aranyat, és szeretett hazám, Hieropolis számára 1000 aranyat” (21–22. sor: εἰ δ’ οὖν, Ῥωμαίων ταμείω θήσε<ι> δισχέιλια <χ>ρυσᾶ) | καὶ χρηστήν πατρίδι Ἱεροπόλει χεῖλια χρυσᾶ).⁹⁶ Ehhez a formulához kapcsolódóan gyakran elhangzik az is, hogy a felirat másolata az archívumban van letétben (τῆς ἐπιγραφῆς ἀντίγραφον ἀπόκειται εἰς τὰ ἀρχεῖα), vagyis ha valakinek kétségei vannak a felirat valódiságával kapcsolatban, ott megtalálhatja az eredeti dokumentumot. A „rómaiak kincstárát” ugyanakkor ritkán említik Phrygiában, helyette általában a „legszentebb kincstárnak / *fiscus*nak”; „a császárok *fiscus*ának”; „a királyi *fiscus*nak” stb. (τῷ ἱερωτάτῳ ταμείῳ; τῷ ἱερωτάτῳ φύσκῳ; τῷ τῶν Καισάρων φύσκῳ; τῷ κυριακῷ φύσκῳ stb.) kifejezések fordulnak elő, főként Hierapolisban. Természetesen érthető, ha a „legszentebb” jelző használatát a kereszt-

⁹⁴ A zsidó feliratokon megjelenő túlvilág-elképzelésekről lásd J. S. Park: *Conceptions of Afterlife in Jewish Inscriptions: With Special Reference to Pauline Literature*. Tübingen (2000); a keresztény feliratokéről lásd J. M. Ogereau: *Soteriology in Early Christian Inscriptions from Asia Minor and Greece*. In: D. du Toit – C. Gerber – C. Zimmermann (eds.): *Sōtēria: Salvation in Early Christianity and Antiquity*. Leiden (2019) 616–641. Az átokformulák tipologizálásához lásd J. H. M. Strubbe: *Curses against violation of the grave in Jewish epitaphs of Asia Minor*. In: P. W. van der Horst – J. W. van Henten (eds.): *Studies in Early Jewish Epigraphy*. Leiden (1994) 70–128.

⁹⁵ Általánosságban lásd C. Sourvinou-Inwood: *“Reading” Greek Death to the End of the Classical Period*. Oxford (1996) 124–135 további szakirodalommal.

⁹⁶ A sírrongálásra használt általános kifejezés a τυμβωρυχία, amely mindenféle jogsértést magában foglal, beleértve az egyéb holttestek sírba helyezését és a sírfeliratok megrongálását is (cf. L. Floridi: *The epigrams of Gregory of Nazianzus against tomb desecrators and their epigraphic background*. *Mnemosyne* 66 (2013) 55–81).



tények igyekeztek elkerülni ebben a kontextusban.⁹⁷ Az Aberkios-feliraton megjelölt *δισχίλια χρυσᾶ* (kétezer arany) azonban különlegesen nagy összeg. Egy hierapolisi szarkofágon „10 aranypénn” (*χρυσᾶ [νομίσματα] δέκα*) büntetésről olvasunk.⁹⁸ Minden egyéb esetben a büntetés összegét ezüst *denarius*okban adták meg. Az általam megvizsgált 65 esetből 21-szer fordult elő 500 *denarius* összeg (32%), 15 esetben pedig 2500 *denarius* (23%). A legalacsonyabb büntetés 100 *denarius* (kétszer), a legmagasabb 5500 *denarius* volt a fennmaradt hierapolisi feliratokon. Arról, hogy ezek a pénzösszegek soknak vagy kevésnek számítottak-e, többet tudnánk mondani, ha ismernénk a feliratok pontos keltezését. Sajnos a legtöbb esetben azt sem tudjuk megmondani, hogy a feliratok a Diocletianus pénzreformja előtti vagy utáni időkből származnak-e. Az mindenesetre bizonyos, hogy Marcus Aurelius idejében egy aranypénn huszonöt ezüst *denariust* ért, vagyis Aberkios „kétezer aranya” 50 000 *denarius* értékű volt, ami a hierapolisi feliratokról ismert legnagyobb összegnek csaknem tízszerese. Nyugodtan kijelenthetjük tehát, hogy az Aberkios-feliratban szereplő büntetés egy „mesés összeg”, a kifejezés minden értelmében, és valószínűleg a sírba temetett személy kivételes nagyságát és fontosságát volt hivatva érzékeltetni. Ebből a szempontból viszont figyelemre méltó, hogy az 1. fejezetben említett Alexandros-epitáfiumon is ugyanerről a hihetetlen összegről tesznek említést, ami megerősíti azt a feltételezést, hogy ez a felirat Aberkios epitáfiumának mechanikus másolata volt.

Ami a Hierapolisnak juttatandó 1000 aranyat illeti, a római császári kincstár után rendszerint a szülőváros intézményeinek (pl. *γερουσία, συνέδριον τῆς γερουσίας, βουλή, δήμος*) kellett befizetni a büntetést. Itt kell megjegyeznünk, hogy a Hierapolisban élő zsidók szemmel láthatólag nem vettek tudomást sem a *fiscus*ról sem saját városukról, hanem egyszerűen kijelentették: „Ha ezt megszegik, a vétkes fél 1000 *denarius* pénzbírságot fizet a zsidók népének” (*ἀποτείσει τῷ λαῷ τῶν Ἰουδαίων προστε<ι>μου ὄν[όμ]ατι δηνάρια χεῖλια, Alt.v.Hier. 69 = IJO II 206*).⁹⁹ Aberkios „szeretett hazáját, Hierapolist” (*χρηστή πατρίδι Ἱεροπόλει*) említi a büntetés másik kedvezményezettjeként. A phrygiai feliratokon a szülővárossal kapcsolatban legtöbbször említett formula a „legdrágább haza” (*γλυκύτετη πατρίς*, pl. *MAMA IV 124; IV 155; VI 146,111; IX 23*). Jó okunk van feltételezni, hogy Aberkiosnál a *χρηστή* jelző használata éppúgy nem véletlen, mint a 16. sorban szereplő *οἶνον χρηστὸν* (kiváló bor) esetében. Ha Aberkios azzal kezdte, hogy ő „a kiválasztott város polgára”, és ahogy láttuk, ez minden bizonnyal a „mennyei Jeruzsálemre” vonatkozott, akkor joggal várhatjuk el tőle, hogy ebben a formulában ne az egész földi Hierapolisra utaljon annak minden pogány intézményével együtt, hanem csak a *χρηστή* (vagyis a „Krisztus-szerű”) városra, mint földi otthonára. (Természetesen a *χρηστή* kétértelmű hivatkozás, mivel a *Χρηστιανή / Χριστιανή* ebben az időben még nem írható ki Hierapolisban.) Ezzel a kifejezéssel mintegy keretbe foglalja a felirat szövegét.

⁹⁷ Phoutios Ailios Martyris szépen faragott III. századi szarkofágján Ikonionban (Konya) találjuk a *ὕποκεισεται τῷ ταμείῳ (δην.) βφ'* (fizessen a kincstárnak 2500 *denariust*) formulát a *ἱερωτάτω* jelző nélkül. A felirat kiadói szerint 9. sorban szereplő *ταμείῳ* T-je kereszt alakú, ami keresztény eredetre enged következtetni (*SEG XVI, 819 = I.Konya 60, no. 183 = ICG 319*).

⁹⁸ Hierapolis, keleti nekropolis, Kr. u. 350–400, *ICG 924*.

⁹⁹ „A sírfeliraton szereplő zsidó házaspár a hierapolisi sírfeliratok szabványos formáját követi, és szabálysértési bírságot ír elő, ebben az esetben egy helyi egyesületnek, amelyhez feltehetően tartoztak”, írja Harland, de amint láthattuk, nem kis mértékben térnek el a helyi epigráfiai szokásoktól (P. A. Harland: *Acculturation and Identity in the Diaspora: A Jewish Family and 'Pagan' Guilds at Hierapolis. JJS 57 [2006] 225*).



4. KONKLÚZIÓ: EGY „SZENT SZÖVEG” SZÜLETÉSE

Margaret Mitchell fontos tanulmánya nyomán általános konszenzus alakult ki abban a kérdésben, hogy Aberkios felirata szándékosan olyan rejtjelezett nyelvet használ, amely sokoldalú megközelítést kíván: egyrészt a szövegnek van egy szó szerinti vagy köznapi jelentése; másrészt át van szöve a Bibliára és egyéb keresztény szövegekre történő utalásokkal; sőt egyes elemeit még a pogány vallások követői is értelmezheték saját szemszögükből.¹⁰⁰ Ugyanakkor Peter Thonemann és mások joggal hívták fel a figyelmet arra, hogy az efféle szimbolikus-metaforikus nyelvhasználat teljesen megszokott a phrygiai feliratok kultúrában, mind pogány, mind keresztény körökben.¹⁰¹ A pogányok által írt sírfeliratok elsősorban a homérosi eposzok nyelvezetére, karaktereire és hivatkozásaira alludálnak.¹⁰² A korai keresztény feliratok, amelyek a legnagyobb számban a konstantini fordulat előtti Közép-Anatóliában kerültek elő, részben megőrizték a Homérosra utaló nyelvezetet, részben bibliai hivatkozásokkal és más nem bibliai keresztény irodalomra való utalásokkal helyettesítették azt.¹⁰³ Az Aberkios-feliratban a homérosi utalások relatíve elhanyagolható szerepet kaptak, mivel a szöveg elsősorban bibliai allúziók rendszerére épül, ami nem csoda, hiszen maga a felirat is hivatkozik a „hit(el)re méltó szövegekre” (6.v. γράμματα πιστά) és az útítárs „Pál” (12.v. Παῦλος) neve alatt is Pál apostol *írásait* kell értenünk. Mindazonáltal a „hit(el)re méltó szövegek” nemcsak a bibliai textusokat jelenthetik, hiszen a szövegben a *Hermas Pásztor*a és *Sibylla-könyvek* hatását is sikerült kimutatni.

A *Vita Abercii* krisztocentrikus verziója alapján azonban Aberkios püspök sírfelirata sokkal többet jelentett a II–III. századi phrygiai keresztények számára, mint egy helyi „szent ember” verses epitáfiuma. A bevezetésben már szó esett arról, hogy a *Vita* csodás elbeszélése szerint a sírhelyre tett oltárt egy démon hozta el Róma egyik hippodromából, amire maga a püspök vésette fel saját sírfeliratát:

Megértve, hogy az Úr előre bejelentette neki halála időpontját, egy sírhelyet készített magának. Az oltárt, amit az ő parancsára a démon hozott át Rómából, a sírra állíttatta, és rávésetett egy az Isten által inspirált feliratot, amely egyrészt érthető és áldásos Krisztus méltó szolgálóinak, másrészt a hitetlenek számára teljességgel érthetetlen. (VA §.76. Chr)

¹⁰⁰ Mitchell: *i. m.* (39. j.); cf. I. Ramelli: L'epitafio di Abercio: uno status quaestionis ed alcune osservazioni. *Aevum* 74 (2000) 191–205; A. Merkt: Doppelte und multiple Identitäten: Ein neuer Akzent in der Deutung der Aberkios-Inschrift und des Verhältnisses von Christentum und Antike. In: B. Edelmann-Singer – H. Koenen (eds.): *Salutationes: Beiträge zur Alten Geschichte und ihrer Diskussion. Festschrift Peter Herz 65. Geburtstag*. Berlin (2013) 125–134; Baslez: *i. m.* (18. j.). A papiruszokon és feliratokban használt kriptikus–szimbolikus keresztény nyelvről lásd I. Ramelli: Ancient christianisme et langage symbolique comme signe de dissidence. In: A. Rolet (ed.): *Allégorie, symbole: voies de dissidence?* Rennes (2012) 167–187; A. E. Felle: Examples of 'in-group' epigraphic language: the very first inscriptions by Christians. *JES* 3 (2020) 131–147.

¹⁰¹ Thonemann: *i. m.* (8. j.); Chiricat: *i. m.* (61. j.).

¹⁰² P. Thonemann: Poets of the Axylon. *Chiron* 44 (2014) 191–232; G. Staab: *Gebrochener Glanz: klassische Tradition und Alltagswelt im Spiegel neuer und alter Grabepigramme des griechischen Ostens*. Berlin (2018).

¹⁰³ A bibliai hivatkozásokról lásd E. Tsalamponi: Citations of Biblical texts in Greek Jewish and Christian Inscriptions of the Graeco-Roman and Late Antiquity: A Case of Religious Demarcation. In: D. Wiebe – P. Pachis (eds.): *Chasing Down Religion: In the Sights of History and the Cognitive Sciences. Essays in Honour of Luther H. Martin*. Thessaloniki (2010) 459–478; A. E. Felle: L'uso dei testi biblici nella comunicazione epigrafica in età tardoantica. In: M. Gabriella – A. Bertinelli – A. Donati (eds.): *La comunicazione nella storia antica: fantasia e realtà. Atti del III Incontro Internazionale di Storia Antica*. Roma (2008) 209–220.



A *Vita* hagiografikus és epigráfiai verziójában mindössze annyi szerepel: „felvessete a síroltár-ra ezt a feliratot” (ἐγχαράξας τῷ τύμβῳ τὴν ἐπιγραφήν ταύτην, Hag); illetve „ezt az oltárt felállította a kőre, és a következő epigrammát vésette rá” (ἐπίγραμμα ἐγχαράξας, Epi). Csakhogy a fentebb idézett változatban a kőbe vésett feliratnak akad egy fontos jelzője is: θεόπνευστον ἐπίγραμμα, amely Pál apostol leveléből vett közvetlen idézet: „a teljes Írás Istentől ihletett” (πᾶσα γραφή θεόπνευστος, 2Tim 3:16 RÚF). Az „Istentől lehel” (θεόπνευστος) újszövetségi *hapax* kifejezi a Szent Íratok isteni eredetét és azok hatóerejét a hívők számára.¹⁰⁴ Mindazonáltal a θεόπνευστος a platóni „inspiráció-tan” híveinek sem ismeretlen kifejezés; és a szót a II–III. századi deuterokanonikus irodalomban is megtaláljuk hat alkalommal.¹⁰⁵

Tehát a IV. században készült legendás Aberkios-életrajz egyik változata ezt állítja a püspök sírfeliratáról, hogy az – bibliai értelemben vett – „szent szöveg”, amivel nyilvánvalóan saját szövegét akarta hitelre méltóbbá tenni. Csakhogy ez nem teljesen légből kapott állítás, amire bizonyíték a bevezetőben említett, határozottan Kr. u. 216-ra datálható Alexandros-felirat, amely tényszerűen bizonyítja, hogy az Aberkios „ősfeliratot” a phrygiai keresztények legalább egy esetben saját sírfeliratukban idézték, vagyis valóban valamiféle „szent szöveggé” tekintettek rá. A „szent szöveg” a zsidó és keresztény értelmezésben természetesen elsősorban az ó- és újszövetségi Szentírást (a Bibliát) jelentette.¹⁰⁶ Ugyanakkor a pogány görög-római világ is ismerte a „szent szöveg” fogalmát, bár ezek leggyakrabban normatív, kultuszokat szabályozó rituális szövegek, valamint jóslás céljára használt textusok voltak.¹⁰⁷ A pogány világ legismertebb ilyen „szent szövege” Homéros volt, amit széles körben használtak jövőmondásra.¹⁰⁸ A „szent szövegek” előállítására különösen jellemző lehetett Phrygiára, ahol egy epigráfiai lelet révén értesülünk egy Zósimos nevű személyről – akiről feltételezhetjük, hogy a *Hypsistarioi* gnóosztikus színezetű judeo-keresztény szektájához tartozott –, aki „szellemi írások” (πνευματικαῖς γραφαῖς) és „homérosi szavak” (Ὀμηρίους [ἐ]πέεσσιν) segítségével pró-

¹⁰⁴ A vonatkozó irodalom összefoglalását lásd R. Wall: Every Scripture is God-breathed. In: R. Herms – J. R. Levison – A. T. Wright (eds.): *The Spirit Says. Inspiration and Interpretation in Israelite, Jewish, and Early Christian Texts*. Berlin – New York (2021) 331–350.

¹⁰⁵ D. J. Bingham: ‘We Have the Prophets.’ Inspiration and the Prophets in Athenagoras of Athens. *ZAC* 20 (2016) 233–235; J. C. Poirier: *The Invention of the Inspired Text. Philological Windows on the Theopneustia of Scripture*. London – New York (2021) 27–66.

¹⁰⁶ Az írások „szentségéről” a késő antikvitásban lásd C. Rapp: Holy Texts, Holy Men, and Holy Scribes. Aspects of Scriptural Holiness in Late Antiquity. In: W. E. Klingshirm – L. Safran (eds.): *The Early Christian Book*. Washington, DC (2007) 194–222.

¹⁰⁷ M. Beard: Ancient literacy and the function of the written word in Roman religion. In: M. Beard – A. K. Bowman – M. Corbier (eds.): *Literacy in the Roman World*. Ann Arbor (1991) 35–58; A. Heinrichs: ‘Hieroi Logoi’ and ‘Hierai Bibloi’: The (Un)Written Margins of the Sacred in Ancient Greece. *HSCP* 101 (2013) 207–266.

¹⁰⁸ A *Homéromanteion* jelenségéről mára kiterjedt szakirodalom áll rendelkezésre (pl. A. Karanika: Homer the Prophet: Homeric Verses and Divination in the Homeromanteion. In: A. Lardinois – J. Blok – M. G. M. van der Poel (eds.): *Sacred Words: Orality, Literacy and Religion*. Leiden [2011] 255–278; C. Salvatore: Rolling Dice for Divination, Gambling and Homeromanteia. *BGSJ* 16 (2022) 431–447 stb.), sok nyoma maradt fenn Pisidia, Lycia, Phrygia és Cilicia epigráfiai anyagában is (J. Nollé: *Kleinasiatische Losorakel: Astragal- und Alphabetschmologie der hochkaiserzeitlichen Orakelrenaissance*. München [2007]).



féciákat adott azoknak, akik ezt tőle igényelték.¹⁰⁹ Ugyanakkor nem derül ki az epitáfium szövegéből, hogy Zósimos a Bibliát és Homéroszt is használta-e a jósláshoz, vagy a homérosi eposzok szövegeit tekintette „szellemi írásoknak”. Aberkios azonban nem egy vidéki zugpróféta, hanem Hierapolis püspöke volt, elismert ördögűző, aki meggyógyította a császár lányát, és „egy igen hasznos oktatókönyvet” hagyott hátra (βίβλιον διδασκαλίας, VA §.74 Chr, Epi), amely „igen áldásos azoknak, akik olvassák” (Chr), továbbá – a krisztocentrikus verzió megdöbbentő fogalmazása szerint – „úgy prófétált, mint egy Isten által vésett másik tábla” (ἄλλης τινὸς χρηματίζειν θεοχαράκτου πλακῶς, VA §.74,542 Hag).¹¹⁰ Ebben az utalásban természetesen Mózes első kőtábláiról van szó, amelyet Isten saját kezével vésett (2Móz 24:12, 31:18, 32:15–16), s amit a próféta a Szináj-hegyről leereszkedve összetört. Mindez talán blaszfémikusnak is tűnhet, de éppen ezért kell jelentőséget tulajdonítanunk annak, hogy Aberkios elnyerte az „apostolokkal egyenlő” (ισαπόστολος) címet, hiszen így minden általa fogalmazott szöveg automatikusan „szent szöveggé” vált.¹¹¹ Ha tehát Aberkios az apostolokkal egyenlő, és maga fogalmazta meg saját sírfeliratát, akkor ennek a szövegnek is apostoli tekintélye van, és joggal nevezhető „szent szövegnek”.

KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS

A kutatás a „*Tekercs a kézben*”. Kísérlet a római sírábrázolások egyik gyakori ikonográfiai motívumának értelmezésére című OTKA-pályázat (NKFI K 135317) támogatásával készült. Köszönetet mondok Mark Wilson (Asia Minor Research Center, Antalya) és Kenneth Tully (Villanova University, Philadelphia) megjegyzéseiért, amit a jelen tanulmány angol változatához tettek.

SUMMARY

The Inscription of Abercius plays an important role in the research of early Christianity, as evidenced by the multitude of commentaries written on it since its discovery in 1883. In this study, we attempt to prepare a new textual commentary, in which we focus on the possible sources of the highly symbolic text of the inscription: primarily on the Bible, as well as the *Shepherd of Hermas* and the *Sibylline Oracles* in addition. At the same time, we also find evidence that the text of the epitaph fits well into the very special epigraphic culture of Phrygia. The original Inscription of Abercius served as the basis for the fourth-century *Vita Abercii*, which invented a miraculous story explaining the origin of the tomb of the

¹⁰⁹ Zósimos magát „a Magasságos népéből valónak” (ἐκ λαοῦ Ὑψίστου) nevezte, amit korábban annak bizonyítékul vettek, hogy zsidó volt. Véleményem szerint azonban a *Hypsistaroí* nevű, gnóosztikus jellegű kultusz-közösség tagja lehetett, lásd T. Grüll: “With spiritual writings and Homeric words”. A Hypsistarian soothsayer in fourth-century Phrygia. *Chiron* 51 (2021) 355–385; cf. E. N. Merisio: L’epitafio di Zosimos: tra versi omerici e ‘scrittura ispirate’. *Prometheus* 48 (2022) 253–266.

¹¹⁰ Az „Isten által vésett tábla” (θεοχαράκτος πλακῶς) természetesen a Tízparancsolat kőtábláira utal, amelyeket először maga Isten jegyzett le, és adott át Mózesnek (Exodus 31:18).

¹¹¹ Az „apostolokkal egyenlő” (ισαπόστολος) eredetileg a bizánci császárok címe volt. Nagy Konstantin, mikor saját temetkezési helyül a konstantinápolyi Szent Apostolok Székesegyházat választotta, valószínűleg ugyancsak az apostoli címre pályázott (Eus. *Vita Const.* IV. 60.2, ed. Winkelmann 141–142).



bishop at Hierapolis. According to the “Christocentric version” of the hagiography, the epitaph written by the bishop, was considered as a text “breathed out by God”. This phrase, borrowed from 2 Timothy 3:16, suggests that the original Inscription of Abercius was regarded as a “holy text” by the Christians of Phrygia, just as the tomb of Abercius was regarded as a “holy place” by the local church.

Keywords: Christian epigraphy, Christianity in Asia Minor, Phrygia, Christian symbols, reception of the New Testament, hagiography, deuterocanonica, *Shepherd of Hermas*, *Sibylline Oracles*

Open Access. A cikk a Creative Commons Attribution 4.0 International License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>) feltételei szerint publikált Open Access közlemény, melynek szellemében a cikk bármilyen médiumban szabadon felhasználható, megosztható és újraközölhető, feltéve, hogy az eredeti szerző és a közlés helye, illetve a CC License linkje és az esetlegesen végrehajtott módosítások feltüntetésre kerülnek. (SID_1)

