

KOPECZKY RITA

A PERZSA KIRÁLYSÁGIDEOLÓGIA EGY ELEME XENOPHÓN ANABASISÁBAN

Az Anab. I. 4. 17-8 Kyros seregének az Eufráteszen való átkelését írja le, ill. az ezzel kapcsolatos reflexiókat a lakosság körében. Az elbeszélés egyetlen párhuzamos szövegben (Ktésias, Plutarchos) sem található meg. A szöveg így szól: Ταῦτα δὲ ποιήσας (sc. Κύρος) διέβαινε· συνείπετο δὲ καὶ τὸ ἄλλο στράτευμα αὐτῷ ἅπαν. Καὶ τῶν διαβαινόντων τὸν ποταμὸν οὐδεὶς ἐβρέχθη ἀνωτέρω τῶν μαστῶν ὑπὸ τοῦ ποταμοῦ. Οἱ δὲ Θασακηνοὶ ἔλεγον, ὅτι οὐπόποθ' οὗτος ὁ ποταμὸς διαβατὸς γένοιτο πεζῇ, εἰ μὴ τότε, ἀλλὰ πλοίοις· ἃ τότε Ἀβροκόμας προῖων κατέκασεν, ἵνα μὴ Κύρος διαβῇ. Ἐδόκει δὴ θεῶν εἶναι καὶ σαφῶς ὑποχωρῆσαι τὸν ποταμὸν Κύρῳ ὥς βασιλεύσοντι.

A szövegrész vallástörténeti értelmezésére H. Smilda tett kísérletet¹, helyesbíteni kívánva az addig uralkodó véleményt, miszerint az Eufrátesz pusztán tisztelettel kívánt adózni a leendő királynak. Ő abból indult ki, hogy az ókori Keleten elterjedt képzet szerint az egyes földi dolgoknak megvan az égi megfelelőjük, így a királynak a főisten, az Eufrátesznek egy égi folyó. Ahogy tehát az égi folyó engedelmeskedik a főistennek, úgy a földi a királynak. Ez a magyarázat, jóllehet helyesen jár el abban, hogy a szöveg értelmezését az ókori Kelet vallási képzeleinek körében keresi, túlegyszerűsíti a problémát azzal, hogy az égi-földi megfelelés elvét a néhány, hivatkozásában is megtalálható pontról mechanikusan (és bizonyára nem eléggé megalapozottan) kiterjeszti.² Egy másik kísérlet W. Knauth nevéhez fűződik³: ő egyfajta, az

¹ H. Smilda: *Varia III. De quadam religione orientali*. *Mnemosyne* 54 (1926) 267.

² Smilda valószínűleg jó nyomon jár, amikor a Xenophón-szövegrészlethez hozzákapcsolja a Hér. VII. 35-öt és 54-et is, azaz azt a két jelenetet, amelyekben Xerxés megkorbácsoltatja és megbilincseli a Helléspontost, ill. később, italáldozat bemutatása után, annak vizébe dob egy kelyhet, egy arany borkeverőt és egy áκινάκης-t. Az kevésbé tűnik helyesnek, hogy ezeket a szöveghelyeket a király és a Helléspontus közti hűbérúr-vazallus kapcsolatból magyarázza — különösen az utolsót, arra alapozva, hogy a perzsa királyok a barátait és udvaroncaikat szokták áκινάκης-szel megajándékozni. Azt azonban nem veszi figyelembe, hogy az effajta ajándékozásról szóló szövegek a fegyvert egyszer sem említik együtt borkeverővel, mindössze egyszer kehellyel (Ail. Var. hist. I. 22), annál többször nyakláncsal és karkötővel (Xen. Anab. I. 8; — ráadásként ruhával: Ktésias, FGrHist 3C 688 F 26, Ail. Var. hist. I. 22, Themist. Eis Konst. 36c; — és lóval: Xen. Anab. I. 2) — amely utóbbiak egyikét sem dobja Xerxés a tengerbe.

³ W. Knauth: *Das altiranische Fürstenideal von Xenophon bis Ferdousi* (Wiesbaden, 1975) 118. n. 36.

uralkodóhoz kötődő manaisztikus erő („orenda”) képzetét hozza fel magyarázatul, amely a királynak minden természeti erő (így folyók és állatok) feletti hatalmában nyilvánul meg. Bizonyára lehetséges azonban a tárgyalt történetnek helyesebb vallás-történeti értelmezése is.

Az a mitikus motívum, miszerint a királyságra kiszemelt egyént valamiféle víz segíti a neki rendelt uralom megszerzésében, és/vagy akadályozza ezt meggátolni kívánó ellenségeit, az iráni *χvarənō* fogalommal függ össze, amely a legitim királyság isteni ismertetőjele és feltétele. Több, az indoeurópai múltban gyökerező mítosz összefüggésével alá lehet támasztani, hogy a *χvarənō*-nak valamiképpen köze van a vízhez, s így módon a víznek hatalmában áll beleszólni királyságok és királyok sorsának alakulásába.

A *χvarənō* szó egy minden legitim királyhoz hozzátartozó, isteni eredetű jelenséget, kisugárzást, felhatalmazást jelent, amely a király villám- és tűztermészetével is összefügg.⁴ Bizonyítja az uralkodó kiválasztottságát, ámde csak addig, amíg a birtokosa méltó rá⁵ — vagy nem akad nála méltóbb. Megléte vagy hiánya eleve determinálja a király boldogulását. A katonai sikerek záloga, ezenkívül biztosítja az ország jólétét és az esőt.⁶ Tulajdonképpen azonos a király, sőt az ország szerencsésével. Az ókori sémi nyelvekben a palmyraiban a *gd*, *gd'*, a punban és héberben a *gd*, a nabateusban a *gd'*, a hatraiban a *gnd'* szóval adják vissza, ami kb. szerencsét jelent (pl. *gd' dy dwr'* — *Gaddā dī Dūrā* — „Dura-Europos Tychéje”).⁷ Ugyan-így a görög és latin is többnyire „szerencse” jelentésű szót (τύχη, *fortuna*) használ hasonló értelemben.⁸

Külsőleg látható jelekben is megtestesül: jelképei az arany⁹, a fény¹⁰ (pl. kelet-iráni érméken és festményeken a király fejét körülvevő aureola)¹¹, a kos (pl. a Sásá-

⁴ G. Widengren: *Die Religionen Irans* (Stuttgart, 1965) 43-4. A *χvarənō*-ra vonatkozó gazdag irodalomból l. mindenekelőtt H. W. Bailey: *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books* (Oxford, 1943) 1—51 (Farrah), 52—77 (Farrah outside the Zoroastrian Books). Bailey a *χvarənō* 19 korábbi értelmezését ismerteti. L. továbbá H. S. Nyberg: *Die Religionen des alten Iran* (Leipzig, 1938) 71 skk.; E. Herzfeld: *Zoroaster and his world, I—II.* (Princeton, 1947) 176—186 (Hvarnah), 562—583 (Apām nāpāt). Herzfeld a *χvarənō* következő értelmezését adja: „tyché, fortune’, later ,fortune, wealth’”. Legutóbb: P. Lecoq: *Le mot farnah- et les Scythes. CRAIBL 1987.* 671—682.

⁵ Pl. az avesztai XIX. Yaštban (34) Yima királyt hazug beszéde miatt hagyja el a *χvarənō* — s ettől kezdve sebezhetővé válik ellenségeivel szemben, végül pedig egyikük szétfűrészezi (46).

⁶ Widengren 54-7.

⁷ Ch. F. Jean—J. Hofijzer: *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l’ouest* (Leiden, 1965) 47. — Ennek megfelelően a középperzsa írásban a fogalmat a 𐭠𐭡𐭣 ideogramma jelöli. Vö. H. F. J. Junker: *Das Frahang i Pahlavik* (Leipzig, 1956) 5.

⁸ Vö. Borzsák I.: *Népmese? Királytörténet? Rituális dráma? Digma* (Bp., 1994) 80: baktriai görög érmék Tyché alakjában ábrázolják a *χvarənō*-t. (A tanulmány eredeti megjelenése: MTA Nyelv- és Irod. tud. OK 33 (1982) 103—110.)

⁹ Borzsák: *Digma* 81.

¹⁰ Borzsák: *Digma* 81, Widengren 58.

¹¹ Widengren 56, 153, 313, 343.

nida dinasztia alapítási mondájában)¹², a Vārṇyan-madár¹³. A *xvarəṇō* jelöli meg a kiválasztott iráni fejedelmeket, ezenkívül attribútuma Ahura Mazdā-nak és még több isteni lénynek, az első három mitikus királynak és egyéb hősöknek.¹⁴ Különösen sokszor szerepel Zaratuštrával kapcsolatban.¹⁵ Utóbb egyes fejedelmi nemzetségeknek is lehetett *xvarəṇō*-juk.¹⁶

A *xvarəṇō*-ról a legtöbb információt az Avestában, a XIX. Yaštban¹⁷ találjuk, amely sorra veszi az isteni legitimáció eme jelének birtokosait és ennek birtokában véghezvitt tetteiket; ezek a világrend (Aša) helyreállításának, ill. fenntartásának szolgálatában állnak. A szöveg a *xvarəṇō*-t többféle módon is kapcsolatba hozza a vízzel.¹⁸

Az első szöveghely (45–54) szerint a *xvarəṇō*, azaz a hatalom megszerzése volt a tétje a jó és rossz szellem (Spuntā Mainyū és Anrā Mainyū) harcának. Mindkét küzdő fél kiküldi képviselőjét, akik feladata ennek megszerzése, de egyikük sem meri megragadni az ellenfél fenyegetései miatt. Ekkor Apām Napāt, a vizek elosztója kap utána, majd Ahura Mazdā Zaratuštrát szólítja fel a *xvarəṇō* megragadására, és ígéretet tesz, hogy annak birtokosát felruhazza a papi, katonai és gazdasági hatalommal egyaránt.¹⁹

Apām Napāt hasonló néven (Apām Napāt)²⁰ szerepel a Rg-vedában (2. 35), melyben a vízben rejlő tűzzel azonosították: a vízmerítés nem lehetséges az ő akarata ellenére.²¹ Ezt a szerepét a kutatás egyrészt az olajjal (*naphtha*) azonosítja²², másrészt a villámmal²³. Ez utóbbi fontos és széles körben elterjedt motívuma a perzsa királyideológiának²⁴: a monda szerint villám csapott a gyermek Mithridatésbe (Plut. Quaest. conv. I. 6. 2)²⁵, sőt Olympiasnak, Nagy Sándor anyjának álmában is ez szerepel (Plut. Alex. 2. 3)²⁶. Apām Napāt egyes kutatók szerint valószínűleg azonos a kelta Nechtannal és a római Neptunusszal²⁷. Ez érthetővé teszi azt, hogy miért lehet szoros kapcsolatban egymással a *xvarəṇō* és a víz. Az édes- és tengervíz közti megkülönböztetést ebben az esetben figyelmen kívül lehet hagyni (vö. Serv. ad Georg. IV. 29: *Neptunus fluminibus et fontibus et aquis omnibus praeest*).

¹² Borzsák: Digma 80, Widengren 58, 313.

¹³ Widengren 58, 313, 335.

¹⁴ G. Dumézil: Mítosz és eposz (Bp., 1986) 74.

¹⁵ Widengren 101-2, Borzsák: Digma 83.

¹⁶ Widengren 35.

¹⁷ L. Fr. Wolff: Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen, I. (Strassburg, 1924) 285 skk.

¹⁸ Vö. Dumézil 74.

¹⁹ Vö. Dumézil 75.

²⁰ Apām Napātról vö. H. Oldenberg: Die Religion des Veda. 3-4 (Stuttgart—Berlin, 1928) 117 skk.

²¹ Dumézil 70-3.

²² Dumézil 90.

²³ Widengren 35-6.

²⁴ Widengren 43-4.

²⁵ Vö. Widengren 237.

²⁶ Vö. Borzsák I.: Zentralasiatische Elemente in dem Alexanderroman. Acta Ant. 28 (1980) 92.

²⁷ Dumézil 86-92, 95-6.

A másik szöveghely a XIX. Yaštban (65-9) a *χvarənō*-t a Kasaoya-tóval hozza összefüggésbe²⁸, amelybe több folyó ömlik. Ehhez a tóhoz kötődik egyébként Astvatarətanak, egy „messianisztikus” szerepű, az isteni legitimációval ugyancsak rendelkező személynek a fellépése, akinek feladata, hogy a világot megszabadítsa a hazugságtól (91-7). A Kasaoya-tavat önmagából alkotó folyóról, a „fehér fodrokat vető, sok árvizet okozó, pompás, csillogó” Haētumantról így szól a himnusz (XIX. Yašt, 68): „Ihm... ist die kavische Herrlichkeit (*χvarənō*) zuteil; und es befindet sich in ihm... soviel kavische Herrlichkeit, daß er hier die nicht-arischen Länder (alle) auf einmal fort und wegschwemmen könnte.”²⁹

Tehát a *χvarənō* jellemző tartózkodási helye valamiféle víz³⁰, többnyire egy-egy meghatározott tó vagy folyó. Az egyik szövegben a *χvarənō* mint egy bizonyos elhatárolható létező foglalt helyet egy tóban, a másikban viszont inkább valami mérhető dologként, erőként jelenik meg, amivel az adott víz kisebb vagy nagyobb mértékben telítve van. Valószínűleg erre a telítettségre, ill. annak megnövekedésére reagál áradással a Haētumant.

G. Dumézil három, egymással összefüggő mítoszt hoz fel a három dolog kapcsolatára.³¹ A történetek közös váza az, hogy a vízben rejtőző erővel (*χvarənō*) olyasvalaki próbál kapcsolatba lépni, aki arra méltatlan; a víz azonban támadóan lép fel a bitorlóval szemben, és megakadályozza céljának elérésében.³²

1. A XIX. Yaštban megkezdett mítosz folytatása (55-64, vö. még 82). A turáni Fraņrasyan, az irániak esküdt ellensége eltökéli, hogy kihalássa a *χvarənō*-t a Vourukaša-tóból, jóllehet ahhoz csak az árja országoknak és Zaraθuštrának van joga. Beugrik a tóba, hogy úszva közelítse meg. Ám az elillan előle, és menekülés közben egy lefolyást húz a tóból. Ez még kétszer ismétlődik, még két új „folyó” ered. Fraņrasyan végül megunja, és lemond a további kísérletezésről.

2. Egy több változatban fennmaradt kelta (ír) mítosz: *Dinnshenchas*, azaz mítikus földrajz a Boyne folyóhoz. Nechtan istennek, Bóand asszony férjének van egy titkos kútja, amelyben egyfajta sugárzás lakozik. Ez egyedül a kút gazdájára és annak három pohárnokára nem jelent veszélyt, de annál inkább azokra, akik hazugsággal

²⁸ Vö. Dumézil 76. Utólag ezt a tavat azonosították a Vourukaša-tóval, ahová Apam Napāt a *χvarənō*-t rejtette (Dumézil 467. n. 15).

²⁹ Wolff 294.

³⁰ Widengren 35; H. Kleinknecht: Herodot und die makedonische Urgeschichte. Hermes 94 (1966) 142-3.

³¹ Dumézil 75–82, 100-14.

³² Vö. Dumézil 115-9. — Nyilván az sem véletlen, hogy Aischylos Perzsák c. drámájában (495–507) az istenség hasonló módszerrel vesz elégtételt Xerxés *hybriséért*: a Hellasból menekülő perzsa sereg útját keresztező Strymón folyó egy éjszaka alatt befagy (október közepén vagy november elején!), ám miközben a sereg átkel, a nap felolvasztja a jeget, s így a próbálkozás katasztrófába fullad. Az, hogy ez az esemény valóban megtörtént volna, valószínűtlen, és források sem említik — de mint költői lelemény érdekes egybecsengést mutat témánkkal.

közelítenek hozzá. Bóand megcsalja a férjét Dagda főistennel, és fiút szül attól; majd hogy hamis bizonyítékot szerezzen ártatlanságára, háromszor körbejárja a kútat. Erre a kút vizéből három hullám lép ki, amelyek megcsonkítják, majd üldözőbe veszik az asszonyt, de csak a tengerparton érik utol. Ebből lesz a Boyne folyó, amelyből a világ összes jelentős folyója táplálkozik.

3. Egy római exmítosz, amely számunkra ismert formájában annyira historizált, hogy alig ismerhető fel, hogy valaha mítosz volt (Liv. V. 15-7, Dion. Hal. XII. 11-7 stb.). Ez az Albai-tó áradásáról szól, ami Veii ostroma idején esett, és annak volt köszönhető, hogy a tó partján lévő Iuppiter Latiaris-templomhoz kapcsolódó szertartásokat az erre kirendelt tisztviselők elhanyagolták. Egy jóslat szerint amíg a víz eléri a tengert, Veii nem győzhető le. Miután a rómaiak elvezették a vizet és kiengesztelték az istent, bevették a várost. (Az utóbbi mozzanat Dumézil szerint már a historizálásból eredő hozzátoldás az eredeti mítoszhoz.³³)

A fenti motívum pozitív formában is megtalálható több nép több elbeszélésében. Vázlata a következő: X, a királyságra kiválasztott személy (többnyire isteni jóslatra vagy felszólításra, csellel) sikeresen elragadja a *χvarə̄nō*-t Y-től, a jelenlegi uralkodótól — az, hogy ezt meg tudja tenni, azt bizonyítja, hogy ezentúl X a jogos tulajdonos. Y üldözteti X-et, hogy visszaszerezze, amit elvesztett. X-et azonban valamiféle víz segíti a menekülésben, Y embereit pedig ugyanez a víz gátolja meg abban, hogy utolérjék.³⁴ A következő mítoszok erre a szerkezetre épülnek.³⁵

1. Perdikkasnak, Témenos fiának, a makedón dinasztia alapítójának története Hér. VIII. 137-8-ból. Két bátyjával együtt száműzötként érkezik Argosból a felső-makedóniai Lebaiába, amelynek királya pásztorként alkalmazza őket. Perdikkasnak (nyilván nem véletlenül) éppen az aprómarha, tehát a *birka* és kecske jut.

A királyné felfigyel arra, hogy a Perdikkas számára dagasztott kenyér mindig kétszer nagyobbra kel az átlagosnál. A király megérti a jelet, és felszólítja a testvérüket, hogy távozzanak. Mikor azok a bérüket kérik, a király a füstnyíláson át a padlóra vetülő *napfénnel* akarja kifizetni őket „nesze semmi, fogd meg jól” alapon. Perdikkas elfogadja a fizetséget: körbevési a fényfoltot a késével, három adagot a ruhája öblébe tesz belőle, majd távoznak. (A *χvarə̄nō* átvétele ezzel megtörtént.)

A király később észbe kap, és *lovasokat* küld utánuk, hogy öljék meg őket; ám

³³ Dumézil 109-14.

³⁴ Knauth (uo.) felhívja a figyelmet két Šāhnāma-helyre, amelyek egyike (VIII. 3 — beosztás R. Levy (ford.): The Epic of the Kings. Shah-Nama the National Epic of Persia by Ferdowsi [Chicago, 1967] nyomán) — leszámítva azt, hogy magát a *χvarə̄nō*-t ezzel kapcsolatban nem említi — egy hasonló folyami átkelést beszél el: a turániak elől menekülő Kai Xosrau és útítársai kelnek át a megáradt Óxoson (miután a képtelen árat követelő hajókölcsonzó megjegyezte, hogy egy folyónak aztán mindegy, hogy király vagy rabszolga akar-e átkelni rajta!), míg üldözőik erre a bravúrra már nem képesek.

³⁵ Az 1. és 3. számú történetet már *Kleinknecht* összekapcsolja a *χvarə̄nō*-val, a másodikat Borzsák teszi hozzá (Drama 79—86 és Elemente 85-9).

egy *folyó*, miután Perdikkasék átláboltak rajta, hirtelen úgy megárad, hogy az üldözők kénytelenek dolguk végezetlenül visszafordulni: 'Ο δὲ ταῦτα ἀκούσας καὶ ὀξυνθεὶς πέμπει ἐπ' αὐτοὺς ἱππέας ἀπολέοντας. Ποταμὸς δὲ ἐστὶ ἐν τῇ χώρῃ ταύτῃ, τῷ θύουσι οἱ τούτων τῶν ἀνδρῶν ἀπ' Ἀργεος ἀπόγονοι σωτήρι. Οὗτος, ἐπεὶ τε διέβησαν οἱ Τημενίδαι, μέγας οὔτω ἐρρῦη ὥστε τοὺς ἱππέας μὴ οἴους τε γενέσθαι διαβῆναι. — A három testvér ezután megérkezik arra a helyre, amelyről kiindulva megkezdik uralmuk megalapozását.

2. A Nagy Sándor-regény egy jelenete (II. 13-5 az L kéziratban). Ammón isten megjelenik Nagy Sándornak álmában, és arra biztatja, hogy inkognitóban, saját követeként látogasson el Dareios udvarába, hogy a döntő csata időpontja felől érdeklődjön. Így is lesz. Útban odafelé Nagy Sándor átkel egy Stranga nevű, egy stadion széles *folyón*. Ennek a folyónak különleges adottságai vannak. Éjszakára befagy, nappal felenged, és olyan erős sodrása lesz, hogy képtelenség rajta átkelni: Οὗτος δὲ ὁ ποταμὸς πῆγνυται ταῖς χιόσιν, ὥστε ἐδαφοῦνται αὐτὸν καὶ πετρώδη γίνεσθαι καὶ διαπερᾶσθαι ἐπάνω αὐτοῦ τὰ κτήνη καὶ ἀμάξας. Εἴτα μεθ' ἡμέρας λύεται βαθύρρους, ὥστε κατασύρειν τοὺς ληφθέντας τῷ ρεύματι διαπερῶντας. — Nagy Sándor a folyót befagyva találja; átkel rajta, megérkezik Dareios udvarába, ahol kis híján istennek nézik. A perzsa király lakomára hívja, ahol a jelenlevők elcsodálkoznak a jövevény apró természetén, nem tudván, hogy az égből való tûz lakozik benne (!).

Írás közben az álkövet a kezébe kerülő *aranykelyheket* sorra eltulajdonítja. Amikor Dareios ennek az okát tudakolja, az arra hivatkozik, hogy Nagy Sándor oda szokta ajándékozni a vendégeinek a kelyheket, amelyekből isznak. Egy időre megfagy a levegő, majd hamarosan felismerik a jövevényt, úgyhogy annak menekülnie kell.

Dareios nemsokára magához tér meglepetéséből, és *fegyvereseket* küld a vendég üldözésére. Sötét az éjszaka, de a menekülőnek megvilágítja az utat az, ami nála van (az eredeti szövegváltozatban a kelyhek — azaz a *χvarᾶν* —, a javítottban egy perzsa kapuőről rabolt fáklyák), míg üldözői közül egyesek szakadékokba zuhannak. Végül Nagy Sándor odaér a még mindig befagyott Strangához. Az épp csak addig marad befagyva, míg ő át nem ér; aztán olyan gyorsan enged fel, hogy a lovát is elragadja, amelyről épp akkor szállt le: 'Ο δὲ Ἀλέξανδρος διασωθεὶς τῇ νυκτὶ ἐκεῖνη φεύγων ἦλθεν ἔωθεν ἐπὶ τὸν Στράγγαν ποταμὸν. Καὶ ἅμα αὐτὸν διεπέρασεν, ἐπὶ τὴν ὁ χθον ἐλθόντος τοῦ πῶλου καὶ τοὺς ἐμπροσθίους πόδας θέντος ἐπὶ τῆς γῆς, ὁ ποταμὸς διελύθη ὑπὸ τῆς τοῦ ἡλίου ἀκτίνος. Καὶ ὁ μὲν πῶλος ἐφέρετο ὑπὸ τοῦ ὕδατος ἀρπαγείς, τὸν δὲ Ἀλέξανδρον ἔρριπεν ἐπὶ τὴν γῆν. Οἱ δὲ Πέρσαι διώκοντες τὸν Ἀλέξανδρον ἦλθον ἐπὶ τὸν ποταμὸν ἤδη διαπεράσαντος τοῦ Ἀλεξάνδρου· αὐτοὶ δὲ μὴ δυνήθεντες διαπερᾶσαι ὑπέστρεψαν. 'Ο γὰρ ποταμὸς ἦν ἀπέρατος πᾶσιν ἀνθρώποις. Így az üldözők már csak Nagy Sándor szerencséjéről számolhatnak be otthon.

3. A Sāsānida-dinasztia alapítási mondája³⁶, amelyet a *Kār-nāmak-i Artaxšēr-i*

³⁶ Vö. Kleinknecht 142-3, Widengren 310-3, Borzsák: Dragma 80.

Pāpakān c. középperzsa regény dolgoz fel. Az utolsó parthus király szolgálatában álló Ardašir egy jóslat miatt megszökik a király egyik ágyasával együtt, aki jókora *arany*-készletet menekít magával a kincstárból. Útközben két asszonnyal találkoznak, akik azt tanácsolják Ardaširnak: siessen a *tenger*hez, mert amint beleteszi a lábát, biztonságban lesz ellenségeitől. A király *üldözi* őket, de hiába. Előbb azt a hírt kapja róluk, hogy egy nagy *kos* rohan utánuk, később már azt, hogy a kos Ardašir lován vele együtt ül. A főpap felvilágosítja, hogy a kos a Kayanidák *χvarəō*-ja, és hogy ezzel a hatalom sorsa eldőlt — ez pedig hamarosan igazolódik.

Tehát a víz szokatlanul engedékeny, ill. ellenséges magatartása ezekben az elbeszélésekben a *χvarəō* jogos birtoklásával vagy (immár) jogtalan kergetésével áll összefüggésben.

A Nagy Sándor-hagyományból még egy „vizes” jelenetet meg kell említeni, amely valószínűleg ugyancsak ebbe a sorba tartozik — de az általunk vizsgált Xenophón-helyhez biztosan kapcsolódik. Ez pedig a pamphyliai tengeren való átkelés jelenete. A racionálisabb szerzők szerint Nagy Sándor az apályt figyelte meg és használta ki, utólag pedig csodás színben tüntette fel az eseményeket, mások azonban arról beszélnek, hogy isteni parancsra visszavonult, ill. kettévált előtte a tenger.³⁷

Ezeknek a mítoszoknak, elsősorban pedig a második, pozitív típusnak a háttere előtt kell megvizsgálni a Xen. Anab. I. 4. 17-8-at is. Annak, hogy az elbeszélés egyedül Xenophónnál van meg, csak az egyik oka az, hogy a többi szöveg a másik fél, azaz a nagykirály szempontjából nézi a dolgot, s ezért kevésbé lehet ismerős azzal, mi történt, mi nem történt Kyros seregével az úton. A másik ok minden bizonnyal ideológiai természetű: a „másik fél” nem szívesen tudott olyasmiről, ami Kyros trónigényének legitimitását támogatta volna, legyen az akár valóság, akár propaganda.

A xenophóni elbeszélésben közel ugyanaz az alaphelyzet, mint a Perdikkas- és a Nagy Sándor-mondákban: egy trónon levő király és egy reménybeli hatalomátvevő szembenállásába szól bele egy vízrajzi objektum. A víz viselkedéséből, mint a fenti mondákból-mítoszokból kitűnt, következtetni lehet arra, hogy a hozzá közeledő fél hatalmi vagy öngazolási igénye jogos-e (akkor a víz mellette áll), vagy pedig alkalmatlan arra, amit el akar érni (ez esetben a víz ellenállásával kell számolnia).

A mítosz itt nem jelenik meg teljes egészében. Hiányzik a *χvarəō* megszerzésének motívuma. A helyzet annyiban fordított, hogy a „jövendő király” nem defenzívában, hanem offenzívában van. Ezért más alakot ölt az ellenfél általi akadályoztatás, valamint ezzel együtt a víz állásfoglalása is. A folyó nem az üldözőket hátráltatja,

³⁷ Idevágó szöveghelyek: Plut. Alex. 17. 6—8 (kritikusan a csodás átkelésben hívó történetírókról), Strabón XIV. 3. 9 (apály esetén járható gázlón kelnek át úgy, hogy a víz csak a köldökükig ér), Menandros frg. 751 K.-Th. (járhatóvá válik a tenger), Arrianos XXVI. 1—2 (kedvező széljárás οὐκ ἔνευ τοῦ θείου), Jos. BJ II. 348 (a tenger Isten akaratából visszahúzódik), Kallisthenész, FGrHist 124 F 31 (a tenger föláll és meghajol az uralkodó előtt).

hanem az előnyomulót segíti szokatlan viselkedésével — annak ellenére, hogy az ellenfél képviselője, Abrokomas, aki a folyó szokásos természetével számol (ti. azzal, hogy azon nem lehet gyalogosan átkelni), kísérletet tesz a trónkövetelő megállítására (felgyűjtja a hajókat). A történet vége pedig, mint tudjuk, ezúttal nem igazolta vissza a víz jóslatát.

Természetesen, mielőtt még Xenophónt mint mythographust kezdenénk vizsgálni, nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy hogyan találkozott ő ezzel a mítosz-szal. Xenophón történetíró, és elsősorban azt írja le, amit ő maga tapasztalt a görög sereg tagjaként. Ez pedig nem több, mint a gyalogos átkelés ténye (ami valóban nem mindennapi, hiszen Nagy Sándor ugyanitt, Thapsakosnál hidak segítségével kelt át). Lévén pedig katonaember, ráadásul görög, nem lehetne csodálni azt sem, ha a perzsa mitológémák teljes nem-ismeretében figyelmen kívül hagyná a thapsakosiai megjegyzését az eseménnyel kapcsolatban.

Az pedig, hogy mégsem így történt, valószínűvé teszi azt, hogy Kyros nem mulasztotta el propagandacéljainak szolgálatába állítani a különleges átkelést, méghozzá éppen abban az összefüggésben, amit fentebb próbáltam vázolni — és bizonyára a mítosz teljes formájának felhasználásával. Természetesen ennek a propagandisztikus alkalmazásnak csak a képzetkört ismerő, tehát perzsa környezetben van értelme és létjogosultsága; ennek ellenére legalábbis a Xenophón által közölt formában eljutott a görög seregrészhez is. Sőt valószínűbb, hogy a királysággal kapcsolatos megjegyzés nem a thapsakosiaktól, hanem Kyrostól vagy az ő legbelsőbb köreiből származik.