

ΠΑΝΗΓΥΡΙΣ



ΠΑΝΗΓΥΡΙΣ

ΠΑΝΗΓΥΡΙΣ

A

Collegium Hungaricum
Societatis Europaeae Studiosorum
Philologiae Classicae

II. országos konferenciáján
elhangzott előadások

Szerkesztette:

Mészáros Tamás
Jutai Péter

Kiadta az ELTE BTK HÖK támogatásával a
Collegium Hungaricum
Societatis Europaeae Studiosorum
Philologiae Classicae



Nyomta és kötötte a Robinco Kft.

Budapest, 2007

Tartalom

Előszó	9
--------	---

EÖTVÖS COLLEGIUM OFFICINA DE IOANNE BOLLÓK NOMINATA

BERKES LAJOS Stílus és propaganda. Caesar prózaritmusa a <i>Bellum Gallicum</i> VII. könyve alapján	15
EGEDI-KOVÁCS EMESE A rejtélyes görög könyv Chrétien de Troyes regényében	21
JUHÁSZ ERIKA Solón, a salamiszi követ	25
LIGETI DÁVID ÁDÁM III. Alexandros és birodalma Livius Róma-képében	29
ÖTVÖS ZSUZSANNA Janus Pannonius <i>Vocabulariuma</i>	33

SZEGEDI TUDOMÁNYEGYETEM OFFICINA FÖRSTERIANA

ILLÉS IMRE ÁRON Egy mellőzött konjektúra a <i>lex Irnitana</i> 27. caputjában	43
LAKOS KATALIN Újabb kérdések a buddhizmus kutatásában	47

SZÉLL GÁBOR	
Hydatius, az V. század gallaeciai krónikása	53
TÓTH IVÁN	
Thébai ostroma Arrhianosnál	57
VAJDA OLGA	
Anya- és dajkaistennők Pannoniában	61
EÖTVÖS LORÁND TUDOMÁNYEGYETEM OFFICINA THEWREWKIANA	
ACÉL ZSOLT	
Midas király ítélete Ovidius <i>Metamorphoses</i> című művében	71
FODOR KRISZTINA	
<i>A Tres Galliae</i> romanizációja a feliratok tükrében	77
JUTAI PÉTER	
<i>A Metamorphoses</i> Daedalus-történetének földrajzi megközelítése	83
KOZÁK DÁNIEL	
Thébai költői: Statius és Pindaros	87
LÁSZLÓ EMESE	
A pontosi Hérakleidész elveszett <i>Περὶ ποιητικῆς καὶ τῶν ποιητῶν</i> című művéről	93
NÉDLI BALÁZS	
Catullus és Babits, a fordító	99
PRESEKA DIOTIMA	
<i>A Fasti</i> és az idő	107
TÓTH ANITA	
Mágikus halottkeltések Apuleius <i>Metamorphoses</i> ében	111

PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM
TRES MONTES

ADORJÁNI ZSOLT	
Lucanus görög műveltsége	119
BUJDOSÓ ÁDÁM	
Nicolaus e Mirabilibus az előre elrendelésről	125
KÖNCZÖL-KISS ERZSÉBET	
Szöveg és kép: gondolatok Philostratos képleírásairól	129
KÖNCZÖL MIKLÓS	
Pleonexia és rétorika Isokratés beszédeiben	133
MARTON JÓZSEF	
A reneszánszkori fordításelmélet sajátosságai Leonardo Bruni írásaiban	139
SCHÄFFER GYÖRGY	
A ῥητορικὴ τέχνη fogalma Michaél Psellosnál	143
Képek a konferenciáról	149

Előszó

Lectori salitem!

A görög „πανήγυρις” kifejezés egyaránt jelenthet gyűlést, tanácskozást, ünnepi gyülekezetet, de egyben ünnepet, népünnepélyt is. A SEC Collegium Hungaricum II. országos konferenciája pedig a szó valamennyi jelentésével kapcsolatba hozható. Gyűlés, hiszen a seregszemlén tagjaink az ország több pontjáról érkeztek, sőt a határon túli magyarság is képviseltette magát. Tanácskozás, mivel a rendezvény lehetőséget biztosított arra, hogy az ókortudománnyal foglalkozó egyetemi hallgatók, fiatal kutatók megvitathassák egymással eredményeiket. Végül ünnep, mert a klasszika-filológia legifjabb nemzedékének ritkán, csak kivételes alkalmakkor adatik meg, hogy hasonló körülmények között találkozzon. Kötetünk címadását – reményeink szerint – indokoltuk, illő most néhány mondatban megemlékeznünk a szélesebb nagyközönség előtt kevésbé ismert előzményekről is.

A Societas Europaea Studiosorum Philologiae Classicae (rövidítve: SEC) elnevezésű nemzetközi diákszervezet 1990-ben Jacques Delors francia miniszterelnöknek, az Európai Bizottság akkori elnökének védnökségével alakult. A szervezet klasszika-filológiai képzésnek helyt adó egyetemeket vett fel tagjai sorába Nyugat- és Közép-Európa számos államából. A SEC anyaegyesületének megalapítását követően Ritoók Zsigmond professzor úr Horváth Lászlót, az Eötvös Collegium akkori diákját, jelenleg kuratóriumi tagját és műhelyvezetőjét kérte fel a hazai tagszervezet megalapítására. A Collegium Hungaricum alapító közgyűléssel egybekötött I. országos konferenciájára 1991-ben került sor az Eötvös Collegiumban, a magyarországi szekció székhelyén. A következő évben Ráckevén már nemzetközi találkozó szervezésére is mód nyílt. A virágzóan ígérkező együttműködés azonban rövid életűnek bizonyult. Anyagi források híján a kezdeti lendület alábbhagyott, az országos szervezetek részben megszűntek, részben – a hazaihoz hasonlóan – tetszhalott állapotba kerültek: jogi értelemben léteztek, de érdemi tevékenységet nem folytattak. Két évvel ezelőtt a SEC magyar szervezetének egykori tagjai, ma többségében egyetemi oktatók felélesztették a Collegium Hungaricumot. A megújult – de jogfolytonossággal rendelkező – SEC azóta négy hazai (Officina de Ioanne Bollók Nominata, Eötvös Collegium; Officina Thewrewkiana, Eötvös Loránd Tudományegyetem; Tres Montes, Pázmány Péter Katolikus Egyetem; Officina Försteriana, Szegedi Tudományegyetem), valamint egy határon túli (Sapientia Egyetem, Csíkszereda) tagszervezetet alapított. Tagjaink folyamatosan részt vesznek

tanulmányi versenyeken, konferenciákon, közreműködnek tudományos pályázatokban, kutatási eredményeiket szakmai folyóiratokban közlik. Az egyes tagszervezetek rendszeres felolvasó ülései adták az ötletet újabb országos konferencia megszervezésére, melyre 2007. április 13-án került sor az Eötvös Collegiumban. Jelen kötet az ott elhangzott előadások közlésére vállalkozott.

Néhány szó a szerkesztési szempontokról. Az előadások kötetben olvasható szövege megtartotta az előadás formáját: bővítést, átdolgozást, lábjegyzeteket nem tartalmaz, csak a legszükségesebb bibliográfiai adatok, mellékletek közlését kértük. Így megmaradt a lehetősége annak, hogy a dolgozatok iránt érdeklődést tanúsító folyóiratok a kibővített és jegyzetekkel ellátott tanulmányokat elsőként tegyék közzé. A tárgyalt területek változatossága kizárta a fejezetek tematikus alapon történő tagolását, ezért a sorrend az előadók esetében az ABC-t követi. Tartalmat érintő változtatás a szerkesztés során nem történt.

Sem a konferencia, sem a kötet nem jöhetett volna létre Farkas Zoltán, Horváth László, Mayer Gyula, Pap Levente tanár urak segítségével és támogatása nélkül – hálás köszönet érte. Köszönjük továbbá Horváth Erika és Juhász Erika konferencia során végzett áldozatos munkáját, valamint az ELTE-BTK Hallgatói Önkormányzata által biztosított anyagi forrásokat.

Úgy tartják, minden könyvnek megvan a maga sorsa. Kívánjuk, hogy jelen könyv sorsa az legyen, hogy idővel egy hosszú sorozat első köteteként emlékezzenek rá!

A szerkesztők

EÖTVÖS COLLEGIUM

OFFICINA DE IOANNE BOLLÓK NOMINATA

Stílus és propaganda. Caesar prózaritmusa a *Bellum Gallicum* VII. könyvének alapján

Előadásomban Caesar egyik stílusesezközeivel, nevezetesen prózaritmusával kívánok foglalkozni. A kiválasztott szemelvények ritmikai elemzésével a prózaritmus és a tartalom szoros kapcsolatának érzékeltetésére törekszem. Bár forma és tartalom viszonyának vizsgálata költői szövegek esetében nem számít újszerűnek, a Caesar-corpus kutatása során, és általában prózai szövegek esetében, amennyire látom, ez a megközelítés nem kapott jelentőségének megfelelő hangsúlyt. A prózaritmust magam többnek tekintem a jó hangzás elérése céljából alkalmazott eszköznél: felfogásom szerint Caesar tudatosan használ bizonyos ritmikai képleteket, hogy olvasója figyelmét felhívja az általa hangsúlyosnak tartott közlés fontosságára. Egy konkrét példa bemutatása előtt áttekintem a prózaritmus kutatásával kapcsolatos módszertani problémákat, valamint a Caesar-kutatásnak a témánkhöz szorosan kapcsolódó műfaji-tartalmi kérdésekben született eredményeit. Az egyes területeket a teljesség igénye nélkül, csupán a vizsgált kérdésre összpontosítva mutatom be. Először is lássuk, hogy milyen módszertani elvek alapján érdemes közelíteni a *Bellum Gallicum* szövegéhez!

Az ókori prózai alkotásokat nem tudjuk kellően méltányolni és megérteni, ha nem vesszük figyelembe ritmikájukat, hiszen ez a szépirodalmi műfajok elengedhetetlen követelményének számított. A közönség ösztönösen érezte, figyelte az elhangzó szövegek prózaritmusát, egy jól sikerült megoldás vagy zárlat esetén lelkes tapssal jutalmazta az előadót. A ritmika a befogadóra is különösen hathatott, hiszen az ókori olvasó, miután elővette „könyvét”, saját magának olvasta fel (vagy olvastatta fel) a művet. Cicero nyilvánvalóvá teszi (Or. 199–200.), hogy egy körmondat ritmikájában nem csupán a zárlat játszik szerepet, hanem figyelembe kell venni az egész *periodus* lejtését is. Mai ismereteink azonban ehhez nem elégségesek, így a kutatók a ritmikus mondatvégekre, a klauzulákra összpontosították vizsgálataikat; eredményeik általában statisztikai számításokon alapulnak, melyek, figyelembe véve a szempontok gyakori ingadozását, nyilvánvalóan nem lehetnek pontosak. A statisztikai alapú megközelítés természetesen fontos eredményekkel is szolgál, kizárólagos alkalmazása viszont azzal jár, hogy a ritmus, mintegy önálló jelenséggént, túlságosan elszakad a szöveg tartalmától. Érdemes tehát a prózaritmus létezését nem csupán nyugtázni, hanem a szövegben betöltött szerepét alaposabban is megvizsgálni. Antik forrásaink,

illetve a ráánkmaradt töredékek alapján megállapíthatjuk, hogy Caesar valószínűleg képzett és tehetséges szónok lehetett, a prózaritmus használata minden bizonnyal a kisujjában volt. Kiváló retorikai képzettségét *commentariusaiban* is kamatoztatta.

A *Bellum Gallicum* szövege propagandisztikus jellege miatt különösen alkalmasnak tűnik a prózaritmus és tartalom összefüggéseinek vizsgálatára. A *commentariusok* műfaji besorolása eleve problémás: Caesar műve céljairól, saját szándékairól nem tesz említést, még a *commentarius* szót sem használja. További nehézség, hogy más *commentarius* nem maradt ránk Caesar írásain kívül. Az ókori Rómában a szónak számos jelentése lehetett, eredetileg valamilyen emlékeztető iratra utalt, annyi biztosnak látszik, hogy a kifejezés valamilyen művészi igény nélkül megfogalmazott egyszerű – jelen esetben valószínűleg hivatali – feljegyzésre utalt.

Caesar kortársainak nyilatkozatai azonban azt mutatják, hogy meghaladta a műfaj korlátait, például Hirtius, a *Bellum Gallicum* folytatója így nyilatkozik a *Bellum Gallicum* VIII. könyvének *praefatiójában*: „qui [t. i. commentarii] sunt editi, ne scientia tantarum rerum scriptoribus deesset, adeoque probantur omnium iudicio ut praerepta, non praebita, facultas scriptoribus videatur”. Azonban a műpróza szabályainak tiszteletben tartása, a kitérők, a függő- és egyenes beszédek használata, illetve váltakozása, a drámai jelenetek és szerkesztés, a mesteri narratíva mind az irodalmi igényű történetíráshoz, a *historiához* közelítik Caesar *commentariusaikat*. Ez az átmenetisége könnyen becsaphatta az ókori, és rászedheti a mai olvasóit, hiszen lehetővé teszi, hogy a *Bellum Gallicum*, mintegy észrevétlenül sokkal jobban hasson az olvasóra, mint amennyire az a cím alapján várható lenne.

A *Bellum Gallicum* hitelességével kapcsolatban már Asinius Polliónak is voltak kételyei. Véleményét Suetonius őrizte meg számunkra: „Pollio Asinius parum diligenter parumque integra veritate compositos putat, cum Caesar pleraque et quae per alios erant gesta temere crediderit et quae per se, vel consulto vel etiam memoria lapsus perperam ediderit; existimatque rescripturum et correcturum fuisse.” (Suet. Caes. 56.) A korábbi kutatás előszeretettel tartotta Caesart kicsinyes manipulátornak. A tények tendenciózus torzításával szemben – legalábbis mai álláspontunk szerint – inkább az önreprezentáció, de nem az önigazolás jellemző a *Bellum Gallicum* szövegére. A szubjektív ábrázolásmód különben is sokkal elfogadottabb volt az ókori Rómában, mint manapság, Caesarnak sokkal kevesebb oka volt saját nézőpontjának leplezésére, mint ahogyan azt ma gondoljuk. Caesar a *Bellum Gallicumban* mint sikeres *imperator* jelenik meg, aki mindig egy lépéssel ellenségei előtt jár, aki erényeivel a római hadvezérideált testesíti meg. Az eseményeket saját nézőpontjából értelmezi, de a szöveg nagyban apellál a rómaiak önérzetére is, hiszen itt nem csak Caesar, hanem a *nostri*, a római nép katonáinak sikeréről is szó van. Az elbeszélő is a hadvezér tapasztalatait, illetve ismereteit alapján, a római sereggel azonosulva számol be az eseményekről, egyértelmű a szubjektivitása.

Caesar irodalmi eszközeit is igyekszik propagandájának szolgálatába állítani: ilyen irodalmi eszközök például az egyenes beszéd; az epizód; a szereplők érzelmeinek/gondolatainak visszaadása; az ige szokatlan mondatbeli elhelyezése; a szókincs költészetből, illetve művészi prózából való gazdagítása; stb. A kutatás kimutatta, hogy ezek az eszközök mind hozzájárulnak Caesar propagandájához, önreprezentációjához. Caesar irodalmi eszközeit tudatos rendezőelvék szolgálatába állította. Így hát felmerül a kérdés, hogy miért éppen a prózaritmussal tett volna kivételt?

A kiválasztott példa bemutatása előtt érdemes tisztázni, hogy milyen klauzulákat vehetünk számba egyáltalán a vizsgálatnál. Mivel a prózaritmussal kapcsolatos ismereteink, meglehetősen bizonytalanok, csupán néhány gyakoribb klauzulára szűkítettem a vizsgálatot, amelyeket, ha a *Bellum Gallicum*-ban Caesar valóban kihasználja a ritmika nyújtotta lehetőségeket, nagy valószínűséggel használt. A Kr. e. III. századi kanonizálódást követően, a következő klauzulák tekinthetők standardnak: *dicreticus* (2cr.), *ditrochaeus* (2tr.), *creticus+trochaeus* (cr.+tr.). Szintén számbaveendők a *creticus+ditrochaeus* (cr.+2tr.), illetve a történetíróknál gyakori *dispondeus* (2sp.). Mindezek mellett az egyes klauzulák feloldott változataira is tekintettel kell lennünk.

Mindenképpen különös figyelmet kell szentelnünk minden mű zárásának, ezért a következőkben a *Bellum Gallicum* Caesar írta részének utolsó két *caput*-ját (89–90.), Vercingetorix és a gallok megadását és a mű zárófejezetét mutatom be a ritmika és a tartalom összefüggéseire összpontosítva. Választásomat motiválhatja, hogy itt együttesen jelenik meg a hetedik könyv két főszereplője: Vercingetorix és Caesar. A két fejezet szövegében az általam számba vett ritmikus elemeket kiemeléssel jelölöm.

89. *Postero die Vercingetorix concilio convocato id bellum se suscepisse non suarum necessitatum, sed communis libertatis causa demonstrat* (2sp.), *et quoniam sit fortunae cedendum* (2sp.), *ad utramque rem se illis offerre, seu morte sua Romanis satisfacere seu vivum tradere velint. Mittuntur de his rebus ad Caesarem legati* (2sp.). *Iubet arma tradi, principes produci* (2sp.). *Ipse in munitione pro castris consedit* (2sp.): *eo duces producuntur* (2sp.); *Vercingetorix deditur, arma proiciuntur. Reservatis Aeduis atque Arvernīs* (2sp.), *si per eos civitates recipere posset* (2tr.), *ex reliquis captivis toto exercitui capita singula praedae nomine distribuit.*

90. *His rebus confectis in Aeduos proficiscitur; civitatem recipit* (2cr.). *Eo legati ab Arvernīs missi quae imperaret* (2tr.) *se facturos pollicentur* (2tr.). *Imperat magnum numerum obsidum* (2cr.). *Legiones in hiberna mittit* (2tr.). *Captivorum circiter viginti milia Aeduis Arvernisque reddit* (2tr.). *Titum Labienum duabus cum legionibus et equitatu in Sequanos proficisci iubet: huic Marcum Sempronium Rutilum attribuit. Gaium Fabium legatum et Lucium Minucium Basilum cum legionibus duabus in Remis collocat, ne quam ab finitimis Bellovacis calamitatem accipiant. Gaium Antistium Reginum in Ambivaretos, Titum Sextium in Bituriges, Gaium Caninium Rebilum in Rutenos cum singulis legionibus mittit. Quintum Tullium Ciceronem et Publium Sulpicium Cabilloni et Matiscone in Aeduis ad Ararim rei frumentariae causa collocat. Ipse Bibracte hiemare constituit. His rebus ex Caesaris litteris cognitis* (2cr.) *Romae dierum viginti supplicatio redditur* (2cr.).

A mű végéhez közeledve, az alesiai csata leírásában a drámai elemek, illetve különböző stílusesszók egyre fontosabb szerepet játszanak Caesar cselekvésének és teljesítményének kiemelésében. Ugyanez a jól leplezett önreprezentáció tapintható ki a *Bellum Gallicum* két utolsó fejezetében is. A 89. *caput*-nak pontosan a közepén helyezkedik el Caesar személye: „Mittuntur de his rebus ad Caesarem legati.” A mondatot a *commentarius* műfajra nem jellemző előrevetett állítmány is kiemeli. Vercingetorix a gyűlésen előadott beszédét egy hosszú körmondatban közli: meg kell hátrálni *Fortuna* előtt, a szöveg azt sugallja, hogy aki Caesarral

szembeszáll, annak az istennő vagy a sors (értelmezés kérdése) ellen kell harcolnia. Ezt követően megérkeznek a követek Caesarhoz, és stílusterés következik be: rövid és határozott mondatokat olvasunk, az események gyorsan haladnak, a győztes hadvezér a megszokott könnyed gyorsasággal intézi a gallok megadását. Érdekes megjegyezni, hogy a tömör mondatok legalább annyira fokozzák is a helyzet drámaiságát, mint ahogyan Caesar intézkedéseinek hatását jelzik. Itt is élénkíti a szöveget az előrevetett állítmány (*iubet*), azonban miután Caesar kikerül az eseményekből (azaz leül: *consedit*) ismét helyreáll a szórend. Az utolsó mondat újra hosszabb: Caesar kegyelmet gyakorol a Haeduusokkal, illetve az Arvernusokkal, persze nem céltalanul, hanem római államférfihoz méltóan szem előtt tartva saját és a római nép érdekeit. Végül megjelenik a jó hadvezér képe is: egész seregének zsákmányt oszt a foglyokból.

Egészen az utolsó mondatig csak dispondeus-klauzulákkal találkozunk, a megadás gyászos légköre a ritmika szintjén is megjelenik. Különös figyelmet érdemel a mondat, amely a Caesarral való szembeszállást szinte a *Fortunával* való szembeszegüléssel azonosítja; a súlyos tartalmú okhatározói mellékmondat majdnem holospondaikus. (Itt csupán utalni szeretnék a spondaikus soroknak a költői szövegekben betöltött szerepére.) Az utolsó mondatban, mikor a keserves fegyverletétel után már újra Caesarról, a cselekvő hadvezérről van szó megélenkül a ritmus: egy ditrochaeus jelzi a témaváltást. A következő *caput* első szakaszában, míg meg nem kezdődik a téli szálláshelyek felsorolása, tovább folytatódik az aktív cselekvés szakasza: ezt dicreticusok és ditrochaeusok sora jelzi. Megint rövid és gyors mondatokkal találkozunk, melyek itt Caesar határozott és eredményes tevékenységét érzékeltethetik. (Érdekes újra felhívni a figyelmet az állítmány előrevetésére: *imperat*.) Ezután következik az egyes legatusok kiküldésének részletes leírása: hosszasan kerülnek felsorolásra a törzsek, mintha Caesar műve zárása előtt még egy megnyugozó körképet szeretne nyújtani, hogy hány törzset sikerült Galliában római iga alá hajtania. A *Bellum Gallicum* zárómondata, a hosszas felsorolás után frappánsan zárja a művet: „Huius anni rebus <ex Caesaris> litteris cognitis Romae dierum XX supplicatio redditur.” A hely szövegkritikailag problémás, mindenesetre úgy tűnik, hogy – a különböző olvasatok függvényében – akár egy, akár két dicreticust veszünk számba, a stilisztikailag száraz és sokáig klauzulák nélküli részt követően a mű egy erősen ritmikus résszel zárul, amely összekapcsolódik a Caesar sikerei miatt elrendelt húsznapos könyörgéssel.

Bár a korlátozott terjedelem miatt csupán egy példát mutattam be, talán sikerült rávilágítanom a caseari szöveg néhány ritmikai tendenciájára, melyeket más szemelvények elemzése is igazol (pl. BG 7, 4–13.; 75–90.). A leggyakrabban egyértelműen dispondeusokkal és ditrochaeusokkal találkozunk. A spondaikus ritmus gyakran valamilyen negatív színezetű eseményhez kötődik, míg a ditrochaeus valamilyen aktív cselekvéshez. A creticuson alapuló ritmusok (dicreticus, creticus+trochaeus, creticus+ditrachaeus) szintén összekapcsolhatók intenzív cselekvésekkel, tevékenységekkel. Összességében megállapíthatjuk, hogy bár ezeket a tendenciákat – a *Bellum Gallicum* kevert műfaji jellege miatt – nem lehet minden ponton egyértelműen megállapítani, mégis úgy tűnik, hogy a ritmikus elemek használata – mint általában az irodalmi eszközöké *Bellum Gallicum*-ban – Caesar önreprezentációját és propagandisztikus céljait is szolgálja. Azonban ahhoz, hogy Caesar prózaritmusának szerepét pontosan tisztázhassuk, kíváncsok volna az egész Caesar-corpus minden ritmikus elemre kiterjedő szisztematikus feldolgozása különös tekintettel a tartalommal való összefüggéseire.

Bibliográfia:

F. E. Adcock: Caesar as Man of Letters. Cambridge 1956.

F. Bömer: Der Commentarius. Zur Vorgeschichte und literarischen Form der Schriften Caesars. *Hermes* 81 (1953) 210–253.

S. Busch: Who are 'We'? Towards Propagandistic Mechanism and Purpose of Caesar's *Bellum Gallicum*. In: *The Manipulative Mode. Political Propaganda in Antiquity. A Collection of Case Studies*. Ed.: *A. E. Enenkel-Karl–I. L. Pfeijffer*. Leiden-Boston 2005. (*Mnemosyne. Supplementum* 261.) 143–166.

J. H. Collins: Caesar as Political Propagandist. In: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neuen Forschung*. I/1. Bd. Hrsg.: *H. Temporini*. Berlin-NewYork 1972. 922–966.

K. Deichgräber: *Elegantia Caesaris*. Zu Caesars Reden und „Commentarii“. In: *Caesar*. Hrsg.: *D. Rasmussen*. Darmstadt 1967. (*Wege der Forschung* 43.) 208–223.

K. Freitag: Prosarhythmus. In: *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*. Bd. 10. Stuttgart 2001. 433–437.

W. Görler: Ein Darstellungsprinzip Caesars. *Hermes* 105 (1977) 307–331.

A. W. de Groot: Der Antike Prosarhythmus. Groningen 1921. [Reprint: 1967.]

Havas L.: A latin prózaritmus. (A szakkutatás állása az 1990-es években). In: *Bevezetés az ókortudományba IV*. Szerk.: *Havas L.–Tegyey I.* Debrecen 2001. (*ΑΓΑΘΑ VII.*) 75–99.

G. Ihm: Die stilistische Eigenart des 7. Buches von Caesars *Bellum Gallicum*. *Philologus* 6 (1893) Suppl. 2. 767–777.

U. Knoche: Caesars *Commentarii*, ihr Gegenstand und ihre Absicht. In: *Caesar*. Hrsg.: *D. Rasmussen*. Darmstadt 1967. (*Wege der Forschung* 43.) 224–254.

F.-H. Mutschler: Erzählstil und Propaganda in Caesars *Kommentarien*. Heidelberg 1975. (*Heidelberger Forschungen* 15.)

H. Oppermann: Probleme und heutiger Stand der Caesarforschung. In: *Caesar*. Hrsg.: *D. Rasmussen*. Darmstadt 1967. (*Wege der Forschung* 43.) 485–522

W. Richter: Caesar als Darsteller seiner Taten. Eine Einführung. Heidelberg 1977.

H. Wolfgang (ed.) *C. Iulii Caesaris commentarii rerum gestarum*. Vol. I. *Bellum Gallicum*. *Stutgardiae-Lipsiae* 1992. [Repr. 1987.]

A rejtélyes görög könyv Chrétien de Troyes regényében

Chrétien de Troyes XII. századi francia szerző második, *Cligès* című regényének előszavában egy görög könyvet jelöl meg műve forrásaként, melyre állítása szerint a beauvais-i Szent Péter-katedrális könyvtárában bukkant. Az irodalomtörténészek a könyvet nem tudják azonosítani, a kritikai kiadás jegyzete szerint a szerző azt csak kitalálta, mert komolytalanná vált volna, ha szóbeli forrást említ. Bár középkori francia szerzőknél valóban előfordul, hogy kitalált műre hivatkoznak, Chrétien regényénél azonban úgy gondolom, érdemes közelebbről megvizsgálni a kérdést, annál is inkább, mert az ephesos-i Xenophón *Ephesiaka* című görög regényével feltűnő – eddig feltáratlan – hasonlóságot mutat. A vizsgálat két okból is fontos lehet: egyrészt a középkori francia regény születése és formálódása kapcsán egy új, lehetséges tényezőre világíthat rá: nevezetesen az antik görög szerelmi regény hatására. Másrészt Chrétien regényével, a *Cligèsszel* kapcsolatos fontos kérdésre is választ adhat: mi lehet az oka annak, hogy Chrétien, ebben az egy regényében – szembehelyezkedve a korabeli divattal – a szerelemről meglepően új nézeteket vall. A *Cligès* egyik érdekessége ugyanis az, ami miatt a szakirodalom csak „anti-Trisztán”-ként emlegeti, hogy bár az alaphelyzet ugyanaz, mint a *Trisztán és Izolda*ban, mégis a szereplők, kiváltképp a hősnő eltérő gondolkodása miatt a történet a visszájára fordul. (Chrétien egyébként a *Cligès*-t megelőzően maga is megírta Trisztán és Izolda történetét.)

Chrétien regénye két részből áll: az első Cligès szüleinek szerelmét beszéli el, csupán a második rész szól a címadó hősről. Cligès története, a Trisztán legendához hasonlatosan, szerelmi háromszöggel kezdődik. Cligès, nagybátyja kísérőjeként lánykérőbe érkezik a német császár udvarába. A menyasszony – Fénice – azonban a nagybácsi helyett az ifjú Cligès-be szeret bele. A szerelem azonban hiába kölcsönös, Fénice-nek hozzá kell mennie Cligès nagybátyjához. A kiindulópont tehát ugyanaz, mint a *Trisztán és Izolda*ban. Van azonban egy lényegi különbség: míg Izolda elfogadja, hogy Márk király feleségeként Trisztánt titokban szeresse, Fénice számára elképzelhetetlen, hogy szerelmén kívül más férfival is együtt legyen. Átmeneti megoldással dajkája, Thessala szolgál, aki egy bájtalt készít, mely a férjben azt az illúziót kelti, mintha a nászéjszakán együtt lenne feleségével. A probléma azonban továbbra is fennáll: Fénice nem tartozhat egyszerre két férfihoz. A két fiatal ezért szökési tervet eszel ki: Thessala olyan szert ad

Fénice-nek, amelytől környezete halottnak hiszi, a sírból Cligès kiszabadítja, így végre szabadok lesznek. A terv sikerül. Később azonban felfedezik őket rejtékhelyükön, ezért Artúr király udvarába menekülnek. Itt értesülnek Cligès nagybátyjának haláláról, és Konstantinápolyba már mint császár és császárné térhetnek vissza.

A *Cligès*-ben felbukkanó szerelmi háromszögről természetesen nemcsak a *Trisztán és Izolda* juthat eszünkbe. A kor másik divatos történetében, az Artúr király legendában is megtaláljuk ugyanezt a hármast (Artúr–Guinevra–Lancelot). És miként Izolda, úgy Guinevra királyné sem gyötrődik azon, hogy házasságával hűtlenné válik szerelméhez. A *Trisztán és Izolda*ban tehát a házasságtörő, ám mindent elsöprő tragikus szerelem eszménye jelenik meg, a *Cligès* ezzel szemben a szerelem és a házasság tisztaságát, az egymás iránti teljes hűséget hirdeti, mely boldog végkifejlethez vezet. A történet, szellemiségét tekintve, sokkal inkább a görög szerelmi regények világát idézi, mint az udvari szerelem képzetével átítatott *Trisztán és Artúr* elbeszéléseket. A *Cligès* megannyi sajátossága a görög szerelmi regények jellegzetes motívumai közé tartozik (1. szerelem első látásra: Cligès és Fénice, Habrokoméshez és Anthiához hasonlóan, első látásra szeretnek egymásba, nem úgy, mint *Trisztán és Izolda*, akik csak a véletlenül elfogyasztott bájital hatására gyúlnak szerelemre; 2. szerelmi betegség, mely testi tünetekben is megnyilvánul; 3. Erós / Amor, mint tyrannos, aki szemeiken keresztül sebzi meg a szerelmeseket; 4. egymáshoz való testi-lelki hűség; 5. téves halálhír; stb.). Még ha mindez véletlen egybeesés is lenne, a tetszhalál jelenet olyan megdöbbentően szoros hasonlóságot mutat az ephesosi Xenophón regényének egyik epizódjával, hogy az kétségtelenül közvetlen határról árulkodik. Xenophón műve, az antik szerelmi regények alapképletét követve, két fiatalról, Habrokomés-ről és Anthia-ról szól, akik első látásra egymásba szeretnek, menyegzőt ülnek, ám a sors, pontosabban egy haragvó isten, Erós akaratából elszakadnak egymástól. A műfaj követelményei alapján annak rendje módja szerint még a megpróbáltatások kezdete előtt ígéretet tesznek, bármi is történjék, hűek maradnak egymáshoz. És valóban, nincs az a veszedelem és nehézség, amit ne vállalnának azért, hogy esküjüket megtarthassák. Mikor például Anthia már végképp nem tudja elkerülni házasságát a kilikiai csendbiztossal, végső elkeseredésében mérget kér egy orvostól. Az orvos megsajnálja a lányt és titokban méreg helyett csak tetszhalált okozó *pharmakont* ad neki. Anthia a sírban tér magához, ám hamarosan sírrablók törnek rá és magukkal hurcolják. A lány belső vívódása: miként kerülhetné el a nászéjszakát, majd a tetszhalál, mely a nem kívánt házasságból a szabadulás egyetlen útja, kísértetiesen hasonlít az ókori és a középkori kisregényben.

Chrétien elbeszélése mindemellett nem az egyetlen, mely Habrokomés és Anthia történetét idézi. A kor másik nagysikerű regényében, a *Floire és Blanchefleur*ben, szintén találunk hasonlóságot. (Itt nem a tetszhalál-motívum jelenik meg, hanem a halottnak hitt lány sírjának felkutatása. Floire, akárcsak Habrokomés, üresen találja szerelme sírját, ami további keresésre ösztönzi őt.)

A párhuzam a *Cligès* és az ephesos-i szerelmesek története között egyértelműnek látszik. Kérdés azonban, vajon Chrétien hozzájuthatott-e Xenophón művéhez. Mindez annál inkább érdekes, mert a középkori francia irodalmi kutatásokban új távlatokat nyithat. A lovagregények kialakulása kapcsán ugyanis hagyományosan a következő hatásokkal számolnak: 1. kelta mítoszvilág; 2. breton mondakör; 3. antik hatás, amely alatt a latin nyelvű irodalmat – elsősorban Vergiliust, Ovidiust és Statiust – kell érteni; 4. bizánci és keleti hatás; 5. valamint egyetlen görög regény, az *Apollonius tyrusi király története*, melynek létezett középkori latin nyelvű fordítása. A görög

nyelvű irodalom, azon belül az antik görög szerelmi regény közvetlen hatása azonban eddig fel sem merült, noha Bizáncban bizonyíthatóan még a XI–XII. században is olvastak császárkori regényeket, sőt, a XII. században újakat is írtak. Márpedig a keresztes hadjáratok idején, tehát épp az említett időszakban, a frank-bizánci kapcsolatok megélénkültek. A kor irodalmi szempontból is meghatározó személyisége, Aquitániai Eleonóra – férje, VII. Lajos oldalán – maga is részt vett a második keresztes hadjáratban. Eleonórát lenyűgözte a „görög világ”, ezt mi sem bizonyítja jobban, mintsem hogy visszatérte után nem sokkal – bizonyítottan az ő ösztönzésére és támogatásával – egymást követően három görög témájú francia regény is született (*Thèbes*, *Eneas*, *Troie*). Eleonóra a bizánci császártól könyve(ke)t is kaphatott ajándékba. Manuel Komnénosról tudjuk, hogy például a normann király követét megajándékozta. (Eleonóra második férje, II. Henrik maga is normann származású volt, akár családi kapcsolatok révén is eljuthattak görög kéziratok az uralkodó párhoz.) Érdekes lehet és tisztázásra vár, vajon Sebastokratorissa Eiréné, a császár sógornője, és Eleonóra között pontosan milyen kapcsolat volt. Kettejük alakja sok vonást mutat. Eiréné is az irodalom nagy pártolója volt, és akárcsak Eleonóra, ő is irodalmi kört szervezett maga köré. Személyes pártfogoltja volt többek között Prodrómos, a ránk maradt 4 korabeli bizánci szerelmi regény egyikének szerzője. Érdekes módon Bizáncban is épp ekkor születik újjá a szerelmi regény műfaja. A kapcsolat kézenfekvő, mivel nehezen elképzelhető, hogy Eleonóra – konstantinápolyi látogatásakor – ne találkozott volna akár a császárnéval, akit szintén nagyon érdekelt az irodalom, akár Eirénével. Eleonóra közvetlen tőlük is hallhatott a szerelmi regényekről, melyeknek egy-egy motívuma ezen az úton is átvándorolhatott a francia szerzők műveibe.

Mindemellett nyitott kérdés, vajon a nyugatra került görög könyveket tudták-e olvasni, fordítani. Észak-Itália területén több korabeli görög fordító működéséről tudunk. Elképzelhető azonban, hogy maga Chrétien is tudott némiképp görögül. (Biztos latin nyelvtudásáról vall *Ars Amatoria* fordítása.) A fentiekhez természetesen hozzá kell tennem: nem zárhatjuk ki sem a szóbeli hagyományozást, sem azt, hogy Xenophón regénye vagy annak összefoglalása latin fordításban elérhető volt.

A kérdés további vizsgálata talán az antik görög szerelmi regény szempontjából sem érdektelen, hiszen könnyen lehet, hogy a maga korában lenézett, másodvonalbeli műfaj sokkal erősebben érezte hatását a nyugat-európai regény születésénél, mintsem azt eddig feltételezték.

Bibliográfia:

P. A. Agapitos: The Study of Medieval Greek Romance: a Reassessment of Recent Work. Copenhagen 1992.

R. Beaton: The Medieval Greek Romance. New York 1996.

Benton, J. F.: The Court of Champagne as a Literary Center. *Speculum* 36 (1961) 551–591.

Bezzola, R. R.: Les origines et la formation de la littérature courtoise en occident. Paris 1993.

Chrétien de Troyes: Oeuvres Complètes. Paris 1994.

Chrétien de Troyes: Les Romans de la Table Ronde. Introduction de *Michel Zink*. Paris 2002.

G. Cohen: Un grand romancier d'amour et d'aventure au XIIe siècle. Chrétien de Troyes et son oeuvre. Paris 1931.

L. Faral: Recherches sur les sources latines des contes et romans courtois au moyen âge. Paris 1913.

C. Gesner: Shakespeare & the Greek Romance. A study of origins. Lexington 1970.

Ch. H. Haskins: Studies in the History of Medieval Science. New York 1960.

Ch. H. Haskins: The Renaissance of the Twelfth Century. Cambridge, MA 1955.

H. Hunger: Die Hochsprachliche Profane Literatur der Byzantiner. Bd. II. München 1978.

H. Hunger: Antiker und byzantinischer Roman. Heidelberg 1980.

E. M. Jeffreys: The Comnenian Background to the Roman d'Antiquité. In: *Byzantion. Revue Internationale des Études Byzantines*. 50 (1980). 455–486.

Kapitánffy I.–Caruha V.–Szabó K.: A bizánci és az újkörög irodalom története. Budapest 1989.

R. Lejeune: Rôle littéraire d'Aliénor d'Aquitaine et de sa famille. In: *Cultura Neolatina. Bolletino dell'Istituto di Filologia Romanza*. 14 (1954). 5–57.

J. Markale: Aliénor d'Aquitaine. Paris 1983.

Xénophon d'Éphèse: Les Éphésiaques. Paris 1962.

Solón, a salamisí követ

Salamis szigete Kr. e. 480 óta a hazájáért harcoló görögség hősiesség helytállásának szimbóluma. A perzsa sereg fölött aratott diadalban nagy szerepet játszott az a körülmény, hogy a sziget ekkor Athénhoz tartozott. Salamis azonban csak alig egy évszázaddal korábban lett a város birtoka. Mivel a sziget – fekvése folytán – Athén és Megara számára is különösen értékes területnek számított, véres háborúkat vívott érte a Saróni-öböl két legjelentősebb állama.

A hagyomány szerint az athéniai Solónnak köszönhetjük, hogy végül Athénhoz került Salamis. Mikor a város már belefáradt a fölösleges vérontással járó hiábavaló harcokba, a legendás költő versével buzdított egy újabb hadjáratra, sőt – az ókori híradások szerint – személyesen is részt vett a küzdelemben.

A ránk maradt források közül először Aischinész és Démosthenész hozta kapcsolatba Solónt a hadjáratral, de még Eustathios is megemlíti Ilias-kommentárjában a Kr. u. XII. században. Az ókori szerzők közül Plutarchos elbeszélése a legismertebb, aki két változatot is közöl arról, hogyan vállalt Solón tevékeny részt Salamis visszaszerzésében: Athénban az a monda élt tovább, amely szerint Solón Peisistratossal együtt a Kólias-fokhoz csalogatta a megariaikat, és elhitette velük, hogy ott a legelőkelőbb athéni asszonyokat ejthetik fogságba. Mire azonban a megariaiak megérkeztek, már nőknek álcázott ifjak várták őket, ruhájuk alá rejtett törrel. A megariaiak nem vették észre a csapdát, az athéniaiak pedig mind egy szálra lemészárolták őket, majd átkeltek a szoroson, és elfoglalták a szigetet.

Plutarchos másik története szerint Solón ötszáz athéni önkéntest toborzott, akikkel Salamisra hajózott, majd miután a megfigyelésükre kiküldött hajót elfogták, birtokukba vették Salamis városát.

Érdemes azonban a történet korábbi változatait is megnézni. A legkorábbi, Kr. e. 4. századból származó beszámolóban, melyet a stymphalosi Aineiasnak köszönhetünk, még nem esik szó Solónról. Az ő elbeszéléseben Peisistratos csalja csapdába a megariaikat, és egyedül diadalmaskodik a hadjáratban. Ráadásul nem Salamis, hanem Nisaia, a megari kikötőváros elfoglalása az athéniaiak célja, és az események sem a Kólias-fokon, hanem Eleusisban játszódnak. Ezt a hagyományt követte később Justinos és Frontinus is. Solón először csak a Kr. u. I–II. század fordulóján Plutarchosnál lesz főszereplő, és veti be hadicselét Salamis megszerzése érdekében.

A fentiek alapján tehát pusztán annyit fogadhatunk el történelmi tényként, hogy Athén megújuló háborúkat vívott Megarával Salamis birtoklásáért, és a sziget végül Athénhoz került. Valószínűsíthető, hogy a háborúk során egy kedvező kimenetelű hadjáratához valamilyen módon hozzájárult a később híressé vált államférfi is, fellépését azonban az utókor már színes részletekkel tarkított anekdotává formálta.

Az egyetlen biztos pont, amire mai olvasó támaszkodhat, Solón elégiája, aminek mindössze pár sora maradt fenn, Plutarchos és Diogenész Laertios tolmácsolásában:

Mint követ érkezem én Salamis gyönyörű szigetéről,
érveitekre hozom válaszul énekemet.

...

Lennék bár pholegandroszi ember vagy sikiníta,
lenne hazám bármily kis sziget és ne Athén!
Mert azt érzük meg, hogy ránk ujjal mutogatnak:
„Nézd ez athénit, ez is veszni hagyá Salamis!”

...

Menjünk hát Salamis gyönyörű szigetére, hogy érte
harcoljunk s döntsünk: szégyen-e vagy becsület?

(Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása)

A két császárkori szerző érdeme nemcsak abban áll, hogy ezt a csekély, ám fontos részletet megőrizték számunkra; a vers keletkezésével, és előadásával kapcsolatban is számos különlegességgel szolgálnak.

A két beszámoló egyik közös érdekessége, hogy miután az athéniaiak a legsúlyosabb büntetést helyezték kilátásba, ha valaki újabb háborút merne kezdeményezni Salamisért, Solón egy örült látszatát keltve kerülte el a törvény által kiszabott halálbüntetést. A jelenet több szempontból is elgondolkodtató. Salamis fontossága miatt már egy ilyen törvény megléte is meglepő az athéni joggyakorlatban. Plutarchosnál a büntethetőség bolondsápkával történő kijátszása már-már valószínűtlenül hat, s még fogósabb az a kérdés, miképpen válhatott éppen a legendás törvényhozóból ilyen ravasz törvényszegő.

Ennek (egy lehetséges) megválaszolásához a Kr. e. IV. századig kell visszanyúlnunk, amikor példátlan tekintélynek számított a nagy államférfi. Ebből a korból származik Démosthenész Aischinész elleni beszéde, amelyben azzal vádolja követársát, hogy Philippos megvesztegette. A beszéd előzményét Aischinésznek Timarchos – s rajta keresztül Démosthenész – ellen indított támadása jelentette; Aischinész ennek során említette meg Solón salamiszi szobrát – amelyen kezét ruhája redőibe rejtette –, hogy az ő méltóságteljes testtartását állítsa szembe feslett erkölcsű ellenfelével. Démosthenész aztán saját fegyverét fordítja Aischinész ellen, akit mint hazaárulót állít szembe a hazájáért a halálra is kész nagy előddel. Démosthenész nem mondja, hogy Solón örültként adta volna elő költeményét, azonban mégis lehet, hogy az ő szövege szolgáltatott alapot a későbbi félreértésekhez. A szembeállítást ugyanis egy furcsa gondolattal folytatja: büntetlenséget még kalappal a fején sem remélhet ellenfele:

„Nem, Aischinés, ne beszéd közben tartsa az ember ruhája alatt a markát, hanem inkább követsége alatt tartsa szépen eldugva. De te ellenkezőleg, akkor bezzeg kinyújtottad, oda tartottad, szégyent hoztál összes itt jelenlevő honfitársaidra, s íme, most még neked áll följebb, s azt hiszed, elég némely siralmas mondásodat bemagolni, eléjük szavalnod, hogy meg ne lakolj olyan roppant gaztettekért! Meglakolsz bizony, még ha kalappal a fejedre szaladgálsz is szerteszét, úgy szidalmazol.” (Gyomlay Gyula fordítása)

Az idézetben szereplő „kalap” (görögül *πικίδιον*) szó kulcsszerepet játszik a plutarchosi elbeszélésben is. (Megjegyzendő ugyanakkor, hogy Plutarchos Solónjának romlott szövegét Bryan egészítette ki az adott helyen, éppen Démostenésre hivatkozva, de a konjektúrát – mivel egyelőre nem született jobb megoldás – általában elfogadják a filológusok.) Ha tehát elhiszük, hogy Plutarchos is *πικίδιον*-t írt elődje nyomán, akkor meg kell vizsgálnunk, mit jelenthetett a szó.

Démostenés koráig két szerzőnél találkozunk a *πικίδιον*-nal. Először Aristophanés *Acharnaibeliek* című drámájában fordul elő, ahol Dikaiopolis koldusgúnyját kunyerál Euripidéstől, és a rongyok mellé fejedőt is kér kiegészítésül. Sajnos Aristophanés nem határozza meg pontosan, hogy ez milyen jellegű ruhadarab lehetett, mýsiai jelzője csak arra utal, hogy Euripidész elveszett *Téléphos* című drámájának címszereplője Mýsiában élt, és ennek a színdarabnak a kellékeit kéri kölcsön Dikaiopolis. A szövegösszefüggés alapján a sapka funkciója mégis világos: viselője nyomorult helyzetét fejezi ki, szánalmat kelt iránta és egyfajta védelmet nyújt számára.

A második forrásunk, Platón *Állama* a gyógyítással hozza kapcsolatba a *πικίδιον*-t: „Ha azonban valaki nagyon hosszadalmas kúrát rendel neki, gyapjúkendővel (*πικίδιον*) csavargatja körül a fejét...” (Szabó Miklós fordítása) Sajnos nem tudhatjuk, hogy pontosan milyen képzeteket keltett ez a korabeli görögségben.

A Démostenés-szöveg esetében felvetődött az is, hogy a *πικίδιον* iróniát fejez ki; elképzelhető ugyanis, hogy a IV. századra már elterjedt a szónak az orvosi gyakorlatban való használata, és a beteg, majd ezt továbbfejlesztve: örvölt emberhez tartozó tárgynak gondolták.

Végül, egy egészen más sapkatípusra alkalmazhatta a szót a Démostenés-kortárs Antiphanész. Elveszett *Antaios* című vígjátékának egyik töredékében egy idős görög férfi öltözetét jellemezte, s minthogy a többi ruhadarabot mind pozitív jelzővel illette, az életes férfiú *πικίδιον*-ja is tekintélyt parancsolhatott viselőjének.

Melyik sapkatípusra gondolhattott hát Démostenés? Tökéletesen egyik sem illik a kontextusba, ezért nem elképzelhetetlen, hogy a szóban forgó kalap inkább a követek védettséget biztosító, szokásos viselete lehetett. Ezen értelmezés szerint tehát Démostenés arra figyelmezteti Aischinést, hogy ezúttal még a követruha sem fogja megvédeni.

A „követ” szó előfordul Solón fennmaradt versrészletében is. Értelmezéséhez térjünk vissza egy kicsit az elégia szövegéhez: „Mint követ (*κῆρυξ*) érkezem én Salamis gyönyörű szigetéről...” Ennek alapján több modern kutató is elképzelhetőnek tartja, hogy Solón nagyobb nyilvánosság előtt lépett föl, és elégiája egy politikai beszédet helyettesített a népgyűlésben. Bowie azonban nem tartja elképzelhetetlennek, hogy a szónak csak metaforikus értelme van. Párhuzamként említi Archilochost, aki *ἑρόπων*-nak, és Theognist, aki kancának nevezi magát versében. Bowie az elégia előadását inkább egy *symposion* keretébe ágyazná. Nagyjából ezt az álláspontot képviseli Marco Fantuzzi is, aki azt állítja, hogy a második sorban szereplő *ἀντ’ ἀγορῆς θέμενος* fordulattal egy az *Odysszeiából* is jól ismert kifejezésre utalhatott Solón. Egyéb párhuzamok alap-

ján rámutat, hogy itt nem egy népgyűlési jelenetet, hanem pusztán prózai előadásmódot kell sejtenuk a szavak mögött, és ezzel állítja szembe a költő a maga művészien megszerkesztett énekét.

Α κῆρυξ szó és az ἀντ' ἀγορῆς θέμενος együttes szerepeltetése tehát félreértésekhez vezetett, és az elégia szövegéből kiindulva a későbbi szerzők úgy képzelték, hogy Solón az ἀγορά-n, követként adta elő a művét. Ha pedig követ volt, akkor – akárcsak Aischinésnek – πιλίδιον-t (vagyis sértetlenségét biztosító fejedőt) kellett viselnie. Ezzel pedig magyarázatot találtak arra a kérdésre is, amelynek megválaszolásával Démostenész adós maradt, hogy miért nem sújtották Solónt a törvény által előírt halálbüntetéssel. A πιλίδιον-t a szó jelentésváltozása vagy jelentésbővülése miatt a későbbiekben már az örölség jelének tartották, ami azt eredményezte, hogy a Kr. e. I. században Philodémosz és Cicerónál Solón már örölként szerepelt. A bölcs államférfi esetében azonban ez a motívum magyarázatot kívánt, ezért aztán Solón zseniális ötletének tüntették fel az esetet, mint aki tisztában volt vele, hogy ha örölként képviseli ügyét, nem eshet bántódása.

Solón láthatóan azon politikusok közé tartozott, akik világosan látták, hogy Salamis birtoklása Athén számára létkérdés, és versével biztatott a háború folytatására. Az ő szerepe azonban valószínű ezen a ponton lezárult. Az elégiájából fennmaradt csekély töredéket pedig nem csupán annak köszönhetjük, hogy az utókor nagyra tartotta Solón felismerését. A néhány sor megőrzésében kulcsszerep jutott annak a valóságtól fokozatosan elrugaskodó és egyre színesedő anekdotának, melyet a szöveg hagyományozói alakítottak ki az előadás külső körülményeiről és Solón hadvezéri tevékenységéről.

Bibliográfia:

- J. A. Almeida: Justice as an Aspect of the Polis Idea in Solon's Political Poems. A Reading of the Fragments in Light of the Researches of New Classical Archeology. Leiden 2003.
- E. K. Anhalt: Solon the Singer. Politics and Poetics. Lanham (Md.) 1993.
- E. L. Bowie: Early Greek Elegy, Symposium and Public Festival. JHS 106 (1986) 19.
- C. M. Bowra: Early Greek Elegists. Cambridge 1960. 76–77.
- D. A. Campbell: Greek Lyric Poetry. A selection of early greek lyric, elegiac and iambic poetry. Bristol 1982. 232.
- H. Fränkel: Early Greek Poetry and Philosophy. Oxford 1975.
- H. Hommel: Solon – Staatsmann und Dichter. Symbola I. Kleine Schriften zur Literatur- und Kulturgeschichte der Antike. Hildesheim 1976.
- R. Kreis-von Schaewen: Pílos. RE XX/2. Stuttgart 1950. 1330–1333.
- M. L. Lefkowitz: The Lives of the Greek Poets. London 1981.
- R. P. Legon: Megara. The Political History of a Greek City-State to 336 B.C. Ithaca-London 1981.
- H. Maehler (ed.): Solone Frammenti dell' opera poetica. Milano 2001. 223–233.
- M. Manfredini –L. Piccirilli: Plutarco: La vita di Solone. Lorenzo Valla 1995. 131.
- A. Mastrocinque: Gli stracci di Telefo e il cappello di Solone. StItal 77 (1984) 25–34.

III. Alexandros és birodalma Livius Róma-képében

Előadásom témája első pillantásra talán meglepőnek tűnik, mivel felmerülhet bennünk a kérdés: foglalkozhatott-e egyáltalán Livius történeti művében III. Alexandrosszal és birodalmával? Jól tudjuk, hogy a pataviumi történetíró elsődleges célja Róma történetének összefoglalása volt, ennek megfelelően idegen hatalmak helyzetével, politikájával csak abban az esetben foglalkozik, ha a *res publica* valamilyen szinten érintett a kérdésben. Mivel azonban Nagy Sándor nem játszott szerepet a Kr. e. IV. századi Róma történelmében, liviusi említése váratlannak, sőt szokatlannak tűnik. Mindezen szempontok ellenére Livius mégis megjeleníti a világhódító makedónt művében.

III. Alexandros liviusi említéseit két csoportra oszthatjuk: az első kategóriába az Ab Urbe condita fennmaradt 35 könyvének Nagy Sándorra vonatkozó *elszórt utalásait* oszthatjuk. III. Alexandrost két ízben említi Livius a nyolcadik könyv folyamán, míg a harmadik, valamint a negyedik *decas* során kisebb jelentőségű említések fordulnak elő. A nyolcadik könyvben Nagy Sándorról nagybátyjával, molossosi Alexandrosszal kapcsolatban olvashatunk, aki Épeiros uralkodójaként több sikertelen hadjáratot vezetett Dél-Itáliába. Végül Kr. e. 327-ben a lucanusokkal vívott harcban esett el. Nyilvánvaló, hogy molossosi Alexandros többszöri említése, és halálának részletes leírása annak a ténynek köszönhető, hogy Olympias révén Nagy Sándor közeli rokona volt, aki ugyanekkor keleten sikert sikerre halmozott. Livius az épeirosi király kudarcának leírásával burkoltan a makedón hatalom kritikáját fogalmazhatta meg.

Ez a gondolat vezet át bennünket a fennmaradt liviusi életmű legfontosabb Alexandros említésének vizsgálatához, az ún. *Alexandros-digresszió* szövegéhez. A kilencedik könyv 17–19. fejezetében Livius az ókorban is történelmietlennek tekintett kérdés keretében azt vizsgálja, hogy mi lett volna Nagy Sándor és Róma háborújának kimenetele, ha a világhódító makedónnak módjában állt volna tervezett nyugati hadjáratát is megvalósítani? A szövegrészt azért tekinthetjük digressciónak, mert ez a három fejezet megszakítja a kilencedik könyv kronologikus rendjét; Livius kizárólag a fiktív háború körülményeit írja le. A szembenálló feleket három szempont alapján veti egybe: összehasonlítja a római hadvezérek és Nagy Sándor szerencséjét, tehetségét és bátorságát, az utolsó témakörhöz pedig a két hadsereg komparációját végzi el. Livius elemzése végén természetesen arra a következtetésre jut, hogy minden tényező tekintetében Róma fölénye igazolódott volna, így a hadjárat III. Alexandros teljes vereségével ért volna véget.

Livius a digresszióban igen negatív színben ábrázolja Nagy Sándor alakját: nyomatékosan hangsúlyozza rossz tulajdonságait, és – bár kitűnő hadvezéri mivoltát készségesen elismeri – a világhódító makedón erényeit is relativizálja. A pataviumi történétíró rámutat arra, hogy Nagy Sándor sikereit egyeduralgoként érte el, és csak korai halála miatt nem kellett szembesülnie a vereséggel. Livius Alexandros legendás bátorságát az önfeláldozás római példáival, a két Decius említésével gyengítette. Mindezen tények arra mutatnak, hogy Livius a Nagy Sándor hagyománykörből összegyűjtötte a negatív elemeket, majd ebből – fennmaradt ókori forrásaink adataihoz képest – egy gyökeresen új Alexandros képet alakított ki.

Mindez különösen annak fényében szokatlan, hogy a kortárs aranykori költők magát *Augustust* is szívesen hasonlították a világ népeinek hódolatát fogadó *κοσμοκράτωρ Alexandroshoz*. A polgárháborúban történt szörnyűségek után Livius kortársai a *res publica* egységét helyreállító, és a világbékét elhozó *princeps* személyében egy *Alexander redivivust* fedezhettek fel. A princeps kultúrpolitikája szintén támogatta az effajta azonosításokat, így szövegrészünk több fontos kérdést is fölvet. Miért szánta el magát Livius Alexandros éles bírálatára? Milyen tényezők készítették ennek a bírálatnak a megfogalmazására éppen monumentális történeti munkájában? Kérdéseinkre csak részben ad választ a digresszió.

A 18. fejezetben Livius vitába bocsátkozik néhány „igen könnyelmű göröggel”, akik azt állították, hogy Róma képtelen lett volna akár Nagy Sándor nagyságának is ellenállni. Bár Livius nem nevesítette ezeket a görög szerzőket, töredékes forrásanyagunk alapján két személy, Timagenés és Metrodóros lehetnek a pataviumi történétíró vitapartnerei. Mindketten élesen bírálták a kialakuló *principatus* rendszerét, sőt magát Augustust is előszeretettel kritizálták. Feltételezhető, hogy igen sok görög a parthus uralmat is jobban elfogadta volna, mint Rómáét. A görögök elkeseredettsége az általuk elszenvedett történelmi trauma tekintetében érthető: szűk három évszázad alatt a hellenizált világ idegen megszállás alá került. Ez a tény különösen III. Alexandros dicsőséges uralkodása tükrében volt nyomasztó és elkeserítő. Igen valószínűnek tűnik, hogy emiatt merülhetett fel a görögökben a gondolat: Nagy Sándor nyugati hadjárata nem pusztán a világ meghódításának befejezését, hanem ennek a később végzetesnek bizonyuló nyugati veszélygócnak a felszámolását is jelentette volna. Az Alexandros-digresszió folyamán Livius ezzel a vélekedéssel száll szembe, és így mintegy apológiát mond a *res publica* érdekében: Róma nem kizárólag *fortunájának* köszönhetette hódításait; képesek lettek volna III. Alexandrost legyőzni annak nyugati hadjárata során.

Livius azzal, hogy kiemeli Nagy Sándor negatív tulajdonságait és birodalomépítésének káros hatásait, paradox módon burkolt Augustus kritikát is megfogalmaz. Belső érvek alapján az Alexandros-digresszió szövegét Kr. e. 25 és 23 közé datálhatjuk, vagyis a principatus születésének idején írhatta ezt a kitérőt Livius. Mégis III. Alexandros egyik fő hibájának rója fel a pataviumi történétíró, hogy isteni származást hazudott magának. A korábban már említett augustusi törekvések fényében és a *gens Iulia* hasonló szándékait figyelembe véve meglepő Livius kijelentése. A pataviumi történétíró tudatosan torzítja III. Alexandros hellenisztikus politikájának elemeit, például a tömeges makedón–perzsa házasságokban kizárólag elfajzást lát, és nem ismeri el Nagy Sándor egységes birodalmat létrehozni kívánó szándékait.

Ezek a gondolatok azonban a princeps számára is szolgálhattak figyelmeztetésül. Livius a 17. fejezet során kifejti, hogy Nagy Sándor egyeduralgoként azért sem győzhetett volna a *res*

publica ellen, mert az, *senatusa* révén hatékonyabb kormányzati formával rendelkezett, mint a despotikus Makedónia. A római *senatus* fölénye a tervek, tanácsok, szándékok egyeztetése terén mutatkozik meg: a *patres* intenciói, meglátásai, *horribile dictu* vitái a római államot *erősítik*. Nagy Sándor esetében a tehetség és egyedulalom kombinációja egyszerre okozta hihetetlen győzelmeit, ugyanakkor halála után birodalma gyors összeomlását is alapvetően ez a tényező idézte elő. – Nem lehet nem észrevenni a rejtett figyelmeztetést a zsenge korú principatus vezetője részére. Livius a több évtizedig elhúzódó polgárháborúk után továbbra is tartott a belviszálytól, így számára Augustus uralma nem hozta el az új aranykort. Ugyanezt az aggódó gondolatot figyelhetjük meg a digresszió lezárása során: Livius kijelenti, hogy Róma minden külső támadást el fog hárítani, amennyiben elcsendesednek a polgárháborúk.

Összegezve elmondhatjuk, hogy a pataviumi történetíró Alexandros kemény hangvétellű, nyers bírálatával amellet tett hitet, hogy a győzedelmes *pax Romana* állapotában lévő római principatus állama jóval tartósabb lesz, mint Nagy Sándor kártyavárként összeomló birodalma, így a *translatio imperii* gondolattal összhangban lévő liviusi világképben Nyugat és Kelet ádáz küzdelme vitathatatlanul és megkérdőjelezhetetlenül Róma győzelmével ér véget. Livius Nagy Sándor birodalmára, amely pillanatnyi idő alatt született, ellenszenvvel tekintett, és annak gyors felbomlásában komoly figyelmeztetést láthatott – saját kora és hazája számára.

Bibliográfia:

- H. R. Breitenbach: Der Alexanderkurs bei Livius. MusHelv 26 (1969) 146–152.
Havas L.: Egy Alexandros- vagy Caesar-paródia Florusnál. AntTan 43 (1999) 175–193.
Ligeti D. Á.: Titus Livius az alternatív történetírás atyja. Az ún. Alexandros-digresszió elemzése (IX, 17–19). Első Század 5. évf. 1. szám. 2006. 20–34. Elérhető: hok.eltebtkt.hu/cikk/2007421.aspx (2007. IV. 18.)
T. J. Luce: Livy: The Composition of his History. Princeton, 1977.
R. Morello: Livy's Alexander Digression (9, 17–19): Counterfactuals and Apologetics. JRS 92 (2002) 62–85.
S. P. Oakley: A Commentary on Livy. Books VI–X. Vol. III. Book IX. Oxford. 2005.
F. Santoro L'hoir: Heroic Epithets and Recurrent Themes in Ab Urbe Condita. Transactions and Proceedings of the American Philological Association 120 (1990) 221–240.
W. Suerbaum: Am Scheideweg zur Zukunft: Alternative Geschehensverläufe bei römischen Historikern. Gymnasium 104 (1997) 36–54.
S. C. R. Swain: Plutarch's de fortuna Romanorum. CQ 39 (1989) 504–516.
W. Weissenborn (ed.): T. Livi Ab Urbe condita libri. III/2. köt. 5. (kommentált kiad.) Berlin. 1890.

Janus Pannonius *Vocabulariuma*

Dolgozatomban a bécsi Osztrák Nemzeti Könyvtár Suppl. gr. 45. jelzetű kéziratával kapcsolatos nyitott kérdéseket tekintem át, a kutatás további lehetőségeit keresve. A *vocabularium* címlapján a következő adatokat olvashatjuk: *Lexicon graeco latinum, Supplement. XVI. (autogr. Jani Pannonii)*. A címnek megfelelően a 329 *folium*ból álló kézirat nagy részét egy alfabetikus görög-latin szójegyzék teszi ki, majd egy tematikus, faneveket tartalmazó görög-latin szószedet következik. Ezután latin-görög szójegyzéket olvashatunk, végül pedig összefüggő görög szöveggel zárul a kézirat.

A címlapon szereplő zárójeles megjegyzés alapján, amely szerint ez a szószedet magának Janus Pannoniusnak az *autographonja*, a szótárat a humanista költőnek tulajdonították. A kódexhez Michael Denis könyvtáros a XVIII. században a következő megjegyzést írta: „codex...hanc notitiam praefert: Ἰαννός ὁ παννόνιος ἰδίᾳ χειρὶ ἔγραψεν ὅταν τὰ ἐλληνικὰ γράμματα μαθεῖν ἔμελεν, Janus Pannonius propria manu scripsit, quando graecas litteras discere cura fuit.” (A görög mondat magyarra fordítása előtt érdemes megjegyezni, hogy Denis az ἔμελεν alakot nyilván a μέλω igéből származtatja, ezért fordítja a *cura fuit* kifejezéssel. Azonban ez nyelvtanilag kifogásolható, az ige személyes datívussal szerkesztve fordul elő inkább. Ezért veti fel Kapitánffy István, hogy talán helyesebb lenne a μέλλω igéből származtatni az alakot, amely jól beleillik a mondatba és nyelvtanilag is kifogásolhatatlan. Mivel a korabeli görög kiejtésben nem volt különbség a gemináták és az egyszerű mássalhangzók ejtésében, a két ige kiejtése megegyezett. Így a mondat fordítása: „Janus Pannonius saját kezével írta, amikor a görög betűk megtanulásához fogott hozzá.”) Bár a Denistől idézett bejegyzés mára elveszett, Josef Bick az 1920-ban megjelent *Die Schreiber der Wiener griechischen Handschriften* című munkájában Janus Pannoniust a görög-latin szójegyzék *scriptoraként* említi. Ezért szerepelhet Janus másolóként több, reneszánszkori *scriptorokat* felsoroló listában is. A XVIII. századi bejegyzésből még merészebb következtetést vont le Csapodi Csaba *Janus Pannonius könyvei és pécsi könyvtára* című tanulmányában. Szerinte a *Vocabulariumnak* köszönhetően „egy olyan nagy terjedelmű kézirat áll rendelkezésünkre, amely gazdag anyagot ad Janus Pannonius latin és görög autográfiájának megismeréséhez és egyúttal kezünkbe adja Janus görög és latin alapszókincsének

az anyagát.” Csapodi feltételezése szerint tehát Janus nem egyszerűen a másolója, hanem a szerzője volt a *Vocabularium*nak.

Mindezt azonban Kapitánffy István 1991-ben, az Irodalomtörténeti Közleményekben megjelent írásában cáfolta. Bebizonyítja, hogy a bécsi kódex másolat, amelyet egy VII. századi kódexre, a *Harleianus 5792* jelzésűre vezethetünk vissza. Az alapművet Georgius Goetz publikálta a *Corpus Glossarium Latinorum* című munkájában. Goetz *Praefatió*jából kiderül, hogy a VII. századi kódexnek van egy IX. századi, Galliában keletkezett másolata is, a *cod. Laudunensis 444*. Ezen kívül további tíz XV. és XVI. századi másolat maradt fenn, köztük a Bécsben őrzött *Vocabularium* is.

A Janus szerzőségére vonatkozó álláspontok ismertetése után tekintsük át a *Vocabularium* szerkesztését a 224. *folium* versójának írásképe alapján (1. kép)! Világosan elkülönülnek egymástól a bal oldali, görög lémmákat és a jobb oldali, latin megfeleléseket tartalmazó *columnák*. Egy lap általában 26 *versus*t tartalmaz. A görög szavakon jelölték a hehezetet és a hangsúlyt is, bár tévedések előfordulnak. Rövidítések használata a görög főszövegben nagyon ritka, a latin *lémmáknál* viszont általános jelenség. A görög és latin megfeleléseket nem vízszintes soronként írta a *scriptor*, hanem először a görög oszlop készült el, majd utána a latin. Az eljárást jellegzetes hibák bizonyítják: például a 174. *folium* versóján (2. kép) jól látható, hogy a latin *columna scriptorának* a 6. *versus*ban egy sorral lejjebb „ugrott” a szeme, és a hetedik görög *lémmához* tartozó latin megfelelőt írta be a hatodik görög tétel mellé. A tévedését a nyolcadik *versus*ban vette észre, ekkor a hatodik sorban a két oszlop közé írta be a $\mu\eta\tau\iota$ helyes latin megfelelőjét, a *nequidet*. Ezután pedig egy-egy vonallal – ahogy azt egy megfeleltetős iskolai gyakorlatban tennénk – összekötötte a görög *lémmákat* a hozzájuk tartozó, elcsúszott latin értelmezéssel. Továbbá már Kapitánffy István rámutatott, hogy a *columnákat* különböző tollal írták: a latin szavakat puhábbal, a görög szavakat keményebbel, mert azok egyenletesen vékony vonalakból állnak.

Mindezek alapján egyértelmű, hogy először a görög *columnát* írták be és csak azután a latint. Már azért sem valószínű, hogy Janus volt a *scriptor*, mert egy nyelvtanuló valószínűleg inkább vízszintes soronként haladt volna, hogy a másolás folyamata közben is bővítse a szókincsét. Sőt, az sem kizárt, hogy két külön kéz munkája a görög, illetve a latin írás. De hogy magyarázhatjuk akkor Michael Denis bejegyzését? Kapitánffy István szellemes érvelése szerint a megjegyzés igazat állít, de nem a *Vocabularium* egészére vonatkozik, hanem csak önmagára: Janus a Ἰανὸς ὁ παννόνιος ἰδίᾳ χειρὶ... kezdetű mondatot írta a saját kezével, frissen szerzett görög nyelvtudását próbálgatva. A bejegyzés tehát azt nem bizonyítja, hogy Janus saját használatára maga állította össze a szószedetet, de még csak azt sem, hogy ő másolta volna, csupán azt támasztja alá, hogy a szótár valóban Janus tulajdonában volt, ő is használta.

A görög és a latin *lémmákat* tartalmazó *columnákon* kívül számos, főleg a margóra írt bejegyzést is olvashatunk a *Vocabulariumban*, amelyeket nem a főszöveg *scriptorai* írtak. Ezek a széljegyzetek láthatóan nem egyetlen kéztől származnak, csábító a feltételezés, hogy az egyik írás Janus kezét rejti. A feltevést azonban nehézkes bizonyítani, mert a humanista költőtől nem maradt fenn számottevő írásminta.

A legtöbb széljegyzet egy görög kéztől származik. Miként az a 174. *folium* versójának bal margóján is jól látszik (2. kép), az írás lendületes, folyamatosan haladó. Bejegyzései jobbára rövid,

olykor terjedelmesebb görög idézetek, illetve szómagyarázatok latin fordítás nélkül. A leggyakrabban Aristophanés-*scholion*okból idéz, ezt néha *ar.*, *in ar.* vagy *aristoph.* rövidítésekkel jelzi. Kapitánffy István megállapítása szerint az esetek többségében *Nubes*- vagy *Plutos-scholion*okból vesz át idézeteket a bejegyző, ebből következik, hogy olyan kódexet használhatott, amely a két komédiát a *scholion*okkal együtt tartalmazta. A *scholion*ok nagyrészt a Triklinios-féle második kiadásból származnak. Elvértve idéz még más Aristophanés-komédiákból is (*Aves*, *Acharnenses*, *Vespaë*), illetve más auktoroktól is: így Plutarchostól, Xenophóntól, Platónról, Thukydidéstől. Ezeket az idézeteket azonban a *Suda-lexikon* közvetítette. Összegzőképpen elmondhatjuk, hogy a görög margináliák bejegyzője – dinamikus írásképe alapján is – jól tudott görögül, a latin fordítást is fölöslegesnek ítélte. Több szerző kéziratát tekintve a *Suda-lexikon*t használta munkájához. Különösen érdekelték Aristophanés komédiái. Ezekből a mozaikokból Kapitánffy Istvánnal arra következtethetünk, hogy Janus aligha lehet a széljegyzetek készítője, semmi nyoma sincs ugyanis annak, hogy ennyire érdekelte volna az attikai komédia. Kapitánffy felvetése szerint Guarino Veronese a margináliák szerzője. A kérdés megnyugtató tisztázása azonban további kutatásokat igényel.

A bejegyzők személyét kutatva egy harmadik görög kezdet is feltártunk. Az írás fegyelmezett, mintha a szerző arra törekedett volna, hogy gondosságával hasonlítson a görög *lémma*k írásképehez. Ez a kéz inkább grammatikai jellegű információkat jegyez fel, leggyakrabban a két *columna* között. Több -μν végű ige mellé megadja az -ω végű alternatívát is, vagy feltünteti az adott *lémma* aoristosát, futurumát, ritkábban perfectumát (3. kép). Főneveknél néha megadja a genitivusi alakot, vagy a bal margóra a főnévhez tartozó határozott névelőt illeszti be, ezzel jelezve az adott főnév nemét. Előfordul, hogy rövid meghatározást is fűz a görög alapszóhoz, általában a *Sudából* idézve. A bejegyzések arról árulkodnak, hogy szerzőjük talán még bizonytalan volt a görög grammatikában, ezért igyekezett a rendhagyóbb ragozásoknál jegyzeteket illeszteni a főszöveghez, egyfajta önmegegerősítésként, vagy akár a későbbi tájékozódás céljából. Ezekről a jegyzetekről tehát könnyebben elképzelhető, hogy Janus maga készítette, hiszen Denis feljegyzése azt mutatja, hogy a szótárt görög tanulmányai elején kezdte el használni.

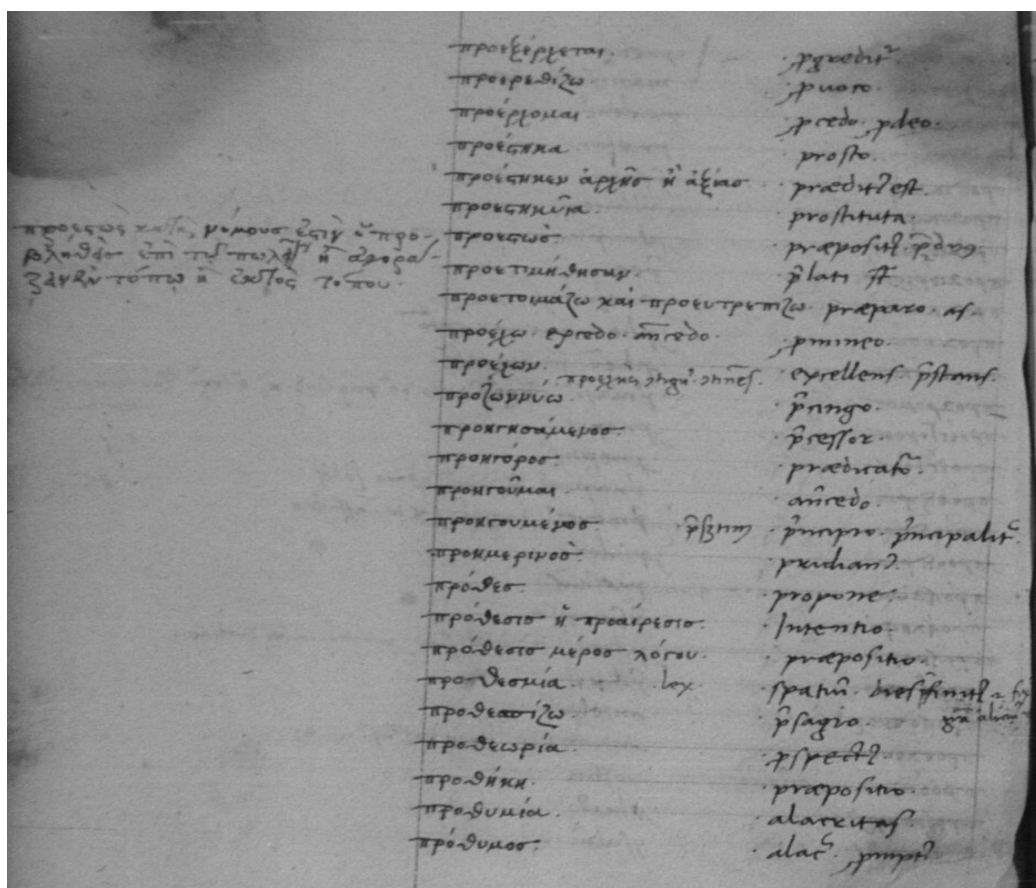
Mindemellett olyan széljegyzeteket is látunk, amelyeket a *Vocabularium* szóanyagának a kiegészítésének tekinthetünk. Ezekben az esetekben egy görög szót magyaráz egy vagy több latin szó. Ezek a bejegyzések néha a margón találhatók, akár több is egyszerre, de olyan is előfordul, hogy a kiegészítő szópárt a 26. tétel alatt, mintegy 27. *versus*ként – ráadásképpen – írták be. Az ilyen kiegészítések talán egy, az elkészült másolatot és az eredetét összevető *emendatortól* származnak, aki a *scriptoroktól* kihagyott tételeket eképpen, utólagosan illesztette be. De az is lehetséges, hogy a szótár egy későbbi használójának bejegyzéseit látjuk, amelyeket saját szókincséből, gyűjtéséből merített.

Az eredeti latin *columnát* író *scriptoron* kívül további egy vagy több latin kéz is elkülöníthető a *Vocabulariumban*. Ezek a széljegyzetek általában szinonímái a görög *lémma* latin megfelelőjének, vagy a görög alapszó további jelentéseit adják meg, néha pedig rövid meghatározások, vagy nyelvtani vonatkozású bejegyzések.

Érdemes még megemlíteni, hogy a görög és latin széljegyzeteken kívül elvértve olasz bejegyzésekkel is találkozunk, pl. *il sonaglio dell'aqua* (220'), *ho male* (206'), *la campagna* (207'). Előfordul az is, hogy latin és olasz elemekből összetett „makaróni” kifejezés kerül a margóra: *vas da lavare*

(217ⁿ). Kapitánffy István szerint ezekből az olasz bejegyzésekből arra lehet következtetni, hogy a másolóműhely Itáliában volt.

Miként a fentebb elmondottakból kiderült, Kapitánffy István eredményei meghatározóak a görög-latin szószedet tanulmányozásában. Kutatásaink, melyek az Eötvös József Collegium Bollók János Klasszika-filológia Műhelyének keretein belül indultak, egyelőre a főszöveg átírására és a széljegyzetek felfejtésére koncentrálnak. Előttünk áll a kezek részletesebb vizsgálata, pontos elkülönítésük, remélt beazonosításuk. Kapitánffy István a jobbára Aristophanés-scholionokat idéző kéz bejegyzéseinek csupán a negyedét azonosította, így ennek is a végére kell még járni. Minthogy a bécsi szótár a VII. századi *codex Harleianus*nak csak a közvetett másolata, további kézirati kutatásokra van szükség, hogy meghatározhassuk a helyét a Goetz *Praefatió*jában felsorolt tíz XV., illetve XVI. századi változat között. Ha pedig mindent sikerülne tisztázni, talán az is kiderülhet, hogy milyen kapcsolata volt Janus Pannoniusnak a *Vocabularium*mal, hagyott-e benne valamilyen széljegyzetet esetleg az utókor számára, bevonhatjuk-e a *Vocabularium* szókincsét vagy annak elemeit Janus görög-latin fordításainak vizsgálatába.



1. A *Vocabularium* 224. foliumának versója

μαφομαι το	μαφομαι το	
Η μαρινης οπαρτες φροτος οφισμου δεσποτος. fili. hōm		
μαρος		romus.
μαρινα		keatū. romulū
ματε		neu. ne ut. neq.
ματηρ		mat.
ματι	nequid.	nequid nā.
ματι αρα		nequus.
ματις		mulna.
ματρη		
ματρον φονος		matricida.
ματροπολις		metropoli.
ματρός αδαφν		matrica.
ματρυια		noīca.
ματρως		matrib.
μαχηρικος		machinaci?
μαχηρ	machina. rogatio. machina to	
μαχυνμα		machinamtu. mo
μαχανημα		machinō. mōhō.
μαια		vna.
μαια ημισ ουγκια		setumna.
μαιφορος		homnida.
μαίρω		gramiāt fano. m
μαίριος		Inquinal.
μαρος		dir. fidept.
μασμα		Inquāntuz. graqm
μαγνός μωμ μέγας		maico.

2. A 174. folium versója

пѣна	grum.
пѣруша	barco. figo.
пѣрушъ ꙗзъ ꙗко мѣхъ пѣхъ	figo. gelo. as. gela.
пѣхъ	gubmarulū. temo.
пѣхъ	salus.

3. A harmadik kéz írása

Bibliográfia:

- J. Bick*: Die Schreiber der Wiener griechischen Handschriften. Wien-Prag-Leipzig 1920. 54–55.
- Csapodi Cs.*: Janus Pannonius könyvei és pécsi könyvtára. In *Kardos T.–V. Kovács S.* (szerk.): Janus Pannonius (Tanulmányok). Budapest 1975. 192.
- Csapodi Cs.*: A Janus Pannonius szöveg hagyomány. Budapest 1981.
- G. Goetz* (szerk.): Corpus Glossarium Latinorum. Vol. II. Leipzig 1888.
- D. Holwerda* (szerk.): Scholia vetera in Nubes. In *W. J. W. Koster* (szerk.): Scholia in Aristophanem. Pars I fasc. III 1. Groningen 1977.
- Horváth L.*: Eine vergessene Übersetzung des Janus Pannonius. *AAntHung* 41 (2001) 199.
- Husztí J.*: Janus Pannonius. Pécs 1931.
- Kapitánffy I.*: Janus Pannonius görög szótára. *ItK* 95 (1991) 178.
- Kapitánffy I.*: Aristophanes, Triklinios, Guarino und Janus Pannonius. *AAntHung* 36 (1995) 351.
- W. J. W. Koster* (szerk.): Scholia recentiora in Nubes. In *W. J. W. Koster* (szerk.): Scholia in Aristophanem. Pars I fasc. III 2. Groningen 1974.

SZEGEDI TUDOMÁNYEGYETEM

OFFICINA FÖRSTERIANA

Egy mellőzött konjektúra a *lex Irnitana* 27. caputjában

Kr. u. 73/74-ben Vespasianus latin jogot adományozott egész Hispaniának, majd ezt az általános jellegű rendelkezést – melyet fiai is megújítottak – Domitianus végül a *municipium*ok belső életét részletesen szabályozó törvénnyel váltotta fel. E törvény alapszövege Kr. u. 82/83-ban keletkezett Rómában (ez az ún. *lex Flavia municipalis*), és ez a szöveg szolgált alapul az egyes városok törvényeinek. Az alaptörvény szövegét csak kis mértékben változtatták meg az egyes városok saját viszonyaihoz történő adaptálás során, ez a fennmaradt törvénytöredékekből világosan látszik, hiszen a több törvénytöredéken is fennmaradt caputokban (*lex Irnitana* 21–29. ~ *lex Salpensana* 21–29., *lex Irnitana* 59–69. ~ *lex Malacitana* 59–69.) csak a *municipium* nevében, bizonyos, az adott *municipium*ra jellemző számadatokban és egyes íráshibákban találunk eltérést. Miután a törvény szövege Rómában megszületett, papiruszon vagy viasztáblán vitték Hispaniába, Baetica esetében valószínűleg Cordubába, és innen juttatták el az egyes *municipium*okhoz, ahol a megfelelő változtatások elvégzése után bronztáblákra vésték. Ez a folyamat éveket vett igénybe – egyes becslések szerint több, mint 350 településről van szó –, pl. a *lex Irnitana terminus post quem*je Kr. u. 91. október 11.

Az előadásomban a *lex Flavia municipalis* 27. caputjának konjektúráját fogom megvizsgálni, ez a caput fennmaradt az 1851-ben feltárt *lex Salpensana*, és az 1981-ben megtalált *lex Irnitana* szövegében is. A caput szövege a következő:

IIIB (52) <XXVII.> R(ubrica) De intercessione Ilvirorum et aedilium et quaestorum

(53) Qui Ilviri aut aediles aut quaestores ei[us] municipi erunt, ii[s] Ilviris

(54) inter se et cum aliquis alterutrum eorum aut utrumque ab ae-

(55) dile aedilibus aut quaestore quaestoribus appellabit, item aedi-

(56) libus inter se, [item quaestoribus inter se] intercedendi, in triduo proximo quam appellatio

IIIC (1) facta erit poteritque intercedi, quod adversus h(anc) l(egem) non fiat, et dum ne

(2) amplius quam semel qui<s>que eorum in eadem re appelletur, ius potestas-

(3) que esto, neve quis adversus ea, quit, qu[o]m intercessum erit, facito

(*lex Irnitana* IIIB.52–IIIC.3)

Az 56. sorban található XIX. sz.-i konjektúrát a *lex Irnitana* kiadói nem fogadják el, hiszen a problémás rész mindkét szövegből hiányzik. Véleményem szerint azonban a konjektúra helyes, és az ellene felhozott érvek vitathatóak.

Mindenképpen a konjektúra helyessége mellett szól a *caput* megszövegezése, különösen az 52. sor, ahol a *quaestorok*ra egyértelműen mint *intercessióra* jogosult személyekre történik utalás. Valamint az 53. sor, mivel az itt szereplő *Ilvire*kre az *ii[s] Ilviris* utal vissza, az *aedilisekre* az 55-56. sorok *item aedilibusa*, míg a konjektúra nélkül a *quaestorok*ra semmi (az 55. sor *aedilisei* és *quaestorai* nem az 53. sorra utalnak vissza, hanem a *Ilvirin intercessio* hatókörét jelölik ki). Ezek alapján bizonyos, hogy eredetileg a *quaestorok* is szerepeltek a szövegben mint *intercessióra* jogosult *magistratusok*. De ha ez valóban így van, akkor mivel magyarázható az a tény, hogy mind a *lex Irnitana*, mind a *lex Salpensana* szövegéből hiányzik ez a rész? A kérdés megválaszolásához érdemes megvizsgálunk az egyes törvénytörödékekben található azonos íráshibákat.

A törvények egymást átfedő részeiben több azonos íráshibát is találhatunk, ezek egy része a hasonló képzésű hangok felcseréléséből adódik: *aliut* az *aliud* helyett (*Irn.* VIIB.4 és *Mal.* D.5); *quit* a *quid* helyett (*Irn.* VIIB.6, VIIB.31 és *Mal.* D.9, D.39). Van példa haplográfiára illetve homoioteleutonra is: *det eum* a *det et eum* helyett (*Irn.* IIIC.18 és *Sal.* B.32); *nisi decurionum sententia* a *nisi de decurionum sententia* helyett (*Irn.* VIIA.41 és *Mal.* C.64); *tum erunt* a *tum fuerunt erunt* helyett (*Irn.* VIIB.20 és *Mal.* D.25). Illetve előfordulnak olyan esetek is, hogy más alak vagy más szó szerepel, mint amit a mondat értelme kíván: *municipum eius municipi* a *municipi eius municipi* helyett (*Irn.* IIIB.50-51 és *Sal.* B.9-10); *quam* a *quom (cum)* helyett (*Irn.* IIIC.3 és *Sal.* B.18); *optumae* (*Irn.* IIIC.11, az *a* az *e* fölött) ill. *optume* (*Sal.* B.26) az *optumo* helyett; *habeat* az *abeat* helyett (*Irn.* IIIC.30 és *Sal.* B.40); *petet* a *petent* helyett (*Irn.* VIIA.9 és *Mal.* C.22); *ab* az *a* helyett (*Irn.* VIIC.10 és *Mal.* D.72); *municipes* a *municeps* helyett (*Irn.* VIIIA.11 és *Mal.* E.67-68). A különböző törödékek azonos helyein található azonos íráshibák arra utalnak, hogy a hiba már egy közös mintapéldányban is szerepelt. A szövegromlásra több lehetőség is volt, hiszen – mint fent is említettem – a Rómában hozott alaptörvényt papiruszon vagy viasztáblán juttatták el Hispaniába, és itt másolatokat készítettek róla (igen kicsi az esélye annak, hogy egy szövegpéldánnyal járták be egész Hispaniát). A vitatott szövegrész egy homoioteleuton-jellegű hiba következtében könnyen kieshetett a szövegből, hiszen az írrok szeme az *aedilibus inter se*-ről a *quaestoribus inter se* után következő *intercedendi*-re ugorhatott az *inter se* ismétlődése miatt. Ezek alapján úgy vélem, hogy szigorúan belső érvekre támaszkodva nem lehet egyértelműen elvetni a konjektúrát, hiszen egyrészt láttuk, hogy a *caput* eleje kifejezetten utal a *quaestorok*ra, másrészt a két különálló törödékből mutatkozó hiány magyarázható egy közös mintapéldány hibájával is.

A következőkben vizsgáljuk meg a szakirodalom által a konjektúrával szemben felvetett ellenérveket, illetve a *quaestorok* hiányára utaló magyarázatokat!

González véleménye szerint a *quaestorok* mellőzése magyarázható azzal, hogy nem minden *flaviusi municipiumban* voltak *quaestorok*. Az az állítás, hogy nem minden *flaviusi municipiumban* voltak *quaestorok*, véleményem szerint is helyes (a *Digestá*ból is ismert tény, hogy bizonyos városokban nem voltak *quaestorok*, ezekben az esetekben vagy a polgárok látták el *personale munus*ként a *quaestori* teendőket, vagy a magasabb *magistratusok*), de ha a *quaestorok*at szándékosan hagyták volna ki a törvény szövegéből azért, mert *Irniben* és *Salpensában* nem volt

ilyen tisztség, akkor ennek az „átdolgozásnak” nem csak ezt az egy caputot kellett volna érintenie, hanem a többi olyan helyet is – vagy ezen helyek legalább egy részét – ahol *expressis verbis* szerepelnek *quaestorok* (l. pl. 20., 26., 27., G, J, 52., 53., 54., 59., 60., 86. és 87. caputok). Mivel ezek a helyek érintetlenek, a *quaestorok* mindenképpen szerepeltek a törvényben, függetlenül attól, hogy az adott városban volt-e ilyen tisztség, hiszen a *lex Flavia municipalis*-hoz hasonló, a városok széles körére vonatkozó átfogó törvény nem minden esetben lehetett tekintettel az egyes városok közötti kisebb-nagyobb különbségekre. Így ez az ellenvetés nem helytálló.

Szintén González hívja fel a figyelmet arra, hogy a törvényben nincs más utalás arra, hogy a *quaestorok*nak lenne vétőjoguk. Ez szintén jogos megállapítás, de figyelembe kell vennünk, hogy a törvényben arra sincs más utalás, hogy a *Ilvirek*nek vagy az *aedilisek*nek lenne vétőjoguk (egyedüli kivétel az 58. *caput ne quis intercedito* kifejezése, de itt nincs megjelölve, hogy mely *magistratusokról* van szó). Így nem várhatunk el utalást a *quaestori intercessió*ra sem, és ennek hiányát semmiképpen sem tekinthetjük a *quaestorok intercessiójával* szemben felhozható érveknek.

Végül González, d’Ors és Lamberti is megemlíti, hogy a *quaestorok*nak nem is lehet vétőjoguk, hiszen alacsonyrangú tisztviselőként nem tartoztak bele az *aedilisek* és *duumvirek* alkotta *quattuorviri collegiumba*. Ez az ellenérv több szempontból is problematikus. Egyrészt a fenti szerzők mindegyike forrás- vagy szakirodalmi hivatkozás nélkül közli ezt a megállapítást, nyilvánvalóan a *quaestorok* hiányának indoklására kidolgozott magyarázatként. Ezt az állításukat azonban csak az támasztja alá, hogy a vitatott helyen nem szerepelnek a szövegben a *quaestorok*, így végeredményben a *quaestorok* hiányát a *quaestorok* hiányával magyarázzák... Ráadásul általánosan elfogadott, hogy a *quaestorok*nak a *par potestas* alapján egymással szemben vétőjoguk volt. Másrészt nagyon kevés információval rendelkezünk arról, hogy mi a tényleges különbség a *duumvirek* és a *quattuorvirek* között, (a *duumvirek* vezette városokban a négy fő*magistratus* a két *duumvir iure dicundo* és a két *aedilis* volt, a *quattuorvirek* vezette városokban a két *quattuorvir iure dicundo*, és a két *quattuorvir aedilicia potestate*). Több hipotézis is született erre vonatkozóan (pl. a *coloniákban duumvirek*, a *municipiumokban quattuorvirek*, vagy az eredetileg két fő tisztviselővel rendelkező városokban *duumvirek*, a többiben *quattuorvirek* stb., igen valószínű, hogy különböző területeken és különböző korokban is más volt a *duumvirek* és a *quattuorvirek* viszonya), de egyik sem tudja maradéktalanul tisztázni a kérdést. Még kevesebbet tudunk arról, hogy ennek a különbségnek volt-e hatása a *quaestorokra*, ezen belül a *quaestorok intercessiójára*. Vitathatatlan, hogy a *quattuorviri collegium* tagjai magasabb rangúak voltak, mint a *quaestorok*, de ez nem jelenti azt, hogy a *quaestorok*nak ne lett volna egymással szemben vétőjoga. Továbbá a *quattuorvirek* által vezetett *municipiumok* – ahogy az Curchin monográfiájából világosan kitűnik – Hispaniában elenyésző kisebbségben voltak a *duumvirek* vezette *municipiumokkal* szemben, sőt az epigráfiai források alapján úgy tűnik, hogy a Flavius-korra a *quattuorvirek* már teljesen eltűntek a hispaniai *municipiumok* éléről. Vagyis nem lehet kapcsolatot kimutatni a *quattuorvirek* és a *quaestori intercessio* között, de ha lenne is ilyen kapcsolat, az a Flavius-kori Hispaniában – a *quattuorvirek* hiánya miatt – már nem játszhatna szerepet.

Remélem, a fentiekkel elég meggyőzően bizonyítottam, hogy az 56. sor konjektúrájával szemben felvetett ellenérvек egyike sem perdöntő. Bár el kell ismernem, hogy a jelenleg rendelkezésünkre álló forrásanyag alapján a kiegészítést – részben konjektúra volta miatt – nem lehet teljes bizo-

nyossággal igazolni, de az ellene eddig felhozott érvek alapján egyértelműen cáfolni sem, ennek megfelelően a konjektúrát elfogadom és helyesnek tartom. Mivel már eddig is számos apróbb, a *lex Flavia municipalis*hoz tartozó töredék került elő Spanyolország területén, jó esély van arra, hogy a kérdést a jövőben megnyugtatóan tisztázni lehessen.

Bibliográfia:

- L. A. Curchin: *The Local Magistrates of Roman Spain*. Toronto 1990.
- A. d'Ors: *La ley flavia municipal (texto y comentario)*. Romae 1986.
- A. d'Ors–J. d'Ors: *Lex Imitana*. Santiago de Compostela 1988.
- M. W. Frederiksen: *The Republican Municipal Laws: Errors and Drafts*. JRS 55 (1965) 183–198.
- J. González: *The Lex Imitana: A New Copy of the Flavian Municipal Law*. JRS 76 (1986) 147–243.
- J. González Fernández: *Bronces jurídicos romanos de Andalucía*. Sevilla 1990.
- Illés I. Á.(ford.): *A lex Imitana (egy Flavius-kori municipium törvénye)*. Szeged 2007.
- F. Lamberti: *'Tabulae Imitanae' municipalità e 'ius Romanorum'*. Napoli 1993.
- W. Langhammer: *Die rechtliche und soziale Stellung der Magistratus Municipales und der Decuriones*. Wiesbaden 1973.
- W. Liebenam: *Städteverwaltung im römischen Kaiserreiche*. Amsterdam 1967.
- Th. Mommsen: *Römisches Staatsrecht I*. Leipzig 1887.
- Th. Mommsen: *Die Stadtrechte der latinischen Gemeinden Salpensa und Malaca in der Provinz Baetica*. In: *Th. Mommsen: Gesammelte Schriften*. 1. Abteilung: Juristische Schriften 1. Band. Berlin 1905. 263–382.
- Th. Mommsen: *Abriss der römischen Staatsrechts*. Darmstadt 1982.
- E. M. Morales Rodríguez: *La municipalización flavia de la Bética*. Granada 2003

Újabb kérdések a buddhizmus kutatásában –

A buddhizmus gazdasági és társadalmi hátterének néhány kérdése

Mindig érdekes kérdés az, hogy miben rejlenek egy vallás, adott esetben a buddhizmus létrejöttének eredői és milyen társadalmi-gazdasági viszonyok teszik lehetővé megerősödését és viszonylag gyors elterjedését. Ehhez elemezni kell a Buddha-kori társadalmi, gazdasági és egyéb viszonyokat.

Ez a kor nem csak egy erőteljes urbanizációt mutat, hanem az igazi államok kialakulásának és a szervezett kereskedelemnek a kezdetét is. Mind a városiasodás, mind pedig a kereskedelem keletkezése és fellendülése összefügg egyfajta mezőgazdasági, gazdasági többlettel. A kérdés viszont éppen az, hogy ez a többlet honnan származott? Ezen a ponton elsősorban három neves kutató; Ram Sharan Sharma, Richard Francis Gombrich és Romila Thapar nézetét, elméletét szeretném bemutatni. A korban megfigyelhető volt az a tendencia, hogy a civilizációs központok fokozatosan lejjebb húzódtak a Gangesz mentén, amely sokkal csapadékosabb terület volt és mindez nagyobb mezőgazdasági potenciált eredményezett.

Sharma úgy érvel, hogy a mezőgazdasági többlet elsősorban a technika fejlődéséből, a vas, az ekevas és egyéb vaseszközök használatából – a dél-bihári gazdag vaslelőhelyekre hivatkozva –, másrészt pedig a nedves rizstermesztés és a rizspalánták átültetéséből adódott. Az előbbivel kapcsolatban kifejti, hogy már a Maurja-korszak előtti, korai páli szövegekben számos, a vasnak nemcsak a háborúban történő használatára utaló kifejezés előfordul. Felsorolja és ismerteti az ásatások során előkerült vaseszközöket is, ugyanakkor abban látja a legnagyobb nehézséget, hogy a korabeli szövegekből kihámozható, a vaseszközökre és használatukra utaló kifejezéseket nem lehet régészeti leletekkel teljes mértékben igazolni és megerősíteni Buddha korára nézve. Sharma szerint ennek elsősorban két oka van; az egyik az éghajlatra vezethető vissza, a maró, nedves, alluviális talajban magas a korrózió foka, a kevés vaseszköz pedig, amit találtak, néhány évi használat után erős rozsdásodásnak indult. A másik ok pedig az, hogy idáig többnyire nagyobb igazgatási, kereskedelmi és kulturális központokban (pl.: Campā, Vaiśālī, Rājgir, Varānasi, Kauśāmbī és Śrāvastī) történtek ásatások, ahol kevés számban került elő vaseke és más, elsősorban a mezőgazdaságban használt vaseszköz. Elsősorban a vidéki és a falusi településeken kellene ásatásokat végezni, hiszen ott nagyobb az esély arra, hogy találjanak a

mezőgazdaságban használt munkaeszközöket. A Középső-Gangesz vidékén, az ásatások során talált mezőgazdasági eszközök viszonylag kevés száma ugyanakkor nem jelenti azt, hogy ne ismerték volna ezeket Kr. e. 300 előtt, azaz Buddha korában. Sharma külön kiemeli a vaseszközök szerepét az erdőirtások során. Néhány kutató – így Romila Thapar is – ugyanakkor utalnak arra, hogy az erdőtisztítás módszereként sokszor felgyújtották azokat, és ez a korabeli forrásokban is szerepel. Az erdők felégetésének problémája Sharma szerint az, hogy nehéz eltávolítani a fák felgyújtása után maradó fatönköket. A Középső-Gangesz vidékén a fák gyökerei mélyre nyúlnak, így a terület teljes megtisztítása szinte elképzelhetetlen vaseszközök használata nélkül.

A nedves rizstermesztés és a rizspalánták átültetésével kapcsolatban Sharma azt mondja, hogy a korai páli szövegekben ekkor jelenik meg a *ropana* és *ropeti* fogalom (növel, növekedés, gyarapodás), amely a rizs sarjhajtásának a veteményes ágyból a vízzel teli területre történő átültetését jelöli. A védikus *vr̥hi*, amely az esős évszakban termő rizs, abban különbözik a késő védikus *śāli*-tól, a téli időszakban termő rizstől, hogy míg az előbbire nem, addig az utóbbira jellemző volt az átültetés. Amikor a nedves rizstermesztés már Asszám felé is elterjedt, akkor a *śāli* szóból levezethető asszámi *xali* szót használták általánosságban az átültetett rizsre. Ahhoz, hogy rizst ilyen formán tudjanak termelni, jól meg kellett szántani és gondosan elő kellett készíteni a kemény alluviális földet az átültetés számára. Az ilyen földterületet *kedāra*-nak nevezték és hogy mennyire fontosnak számított a földterület gondos előkészítése a rizs átültetéséhez, arra a későbbi időszakokban keletkezett történetek és mesék is utalnak (pl: *Sāli Kedāra Jātaka*).

Gombrich azt mondja a nagyobb mezőgazdasági többletről és az ezzel összefüggő gazdasági és társadalmi változásokról, hogy a forrásokban kevés utalás van vaseszközökre ebben az időben, így sajnos nem adható pontos évszám a vas gyakoriságára, elterjedésére, minőségére vonatkozólag sem. Problémát jelent továbbá a régészeti leletek szűkössége is, és ezek nélkül, az irodalmi utalások egyoldalú képet nyújtanak a vaseszközökre vonatkozólag Buddha korában. Gombrich úgy érvel, hogy Bihárban és Uttar Pradés térségeiben használták a vasat a Kr. e. 700-tól kezdve, ekevas viszont csak Kr. e. 500 tájáról maradt ránk. Azt Gombrich is megjegyzi, hogy mindez persze azzal is magyarázható, hogy az itteni éghajlat, elsősorban a nedvesség a vasnak és az acélnek is halálos ellensége. Mégis ezeken az ásatag, kevés számban előkerült leleteken alapulhat a kulturális változás elmélete.

A nedves rizstermesztéssel kapcsolatban – amelynek átvétele Buddha korában kezdődött volna, és ami a gazdasági többlet egyik alapvető feltétele volt Sharma szerint – Gombrich azt mondja, hogy mindez csak feltevés, nincs meggyőző bizonyíték ezzel kapcsolatban és a nedves rizstermesztés technikáját Buddha koránál már korábban használták (Kr. e. 1000 körül már van nedves rizstermesztés) – de sajnos ez nem bizonyított. Gombrich szerint tehát annyi ugyan bizonyosnak látszik, hogy Buddha korában nagy számban jelennek meg letelepülők a Gangesz középső, alluviális térségében, a Buddha-kori anyagi élet megértésében, a gazdasági többlet keletkezésében a döntő érvet azonban nem is annyira a technika fejlődésében és a vaseszközök használatában kell elsősorban látni, hanem ennek a lakosságnak a Gangesz középső folyása területén történő megjelenésében, amely aztán persze jobb feltételeket teremtett a mezőgazdaság számára is. Városok jöttek létre elsősorban mint az emberek települései. Az emberek megélhetése azonban nem egyértelműen a mezőgazdaságból vezethető le. Ezek a városok elsősorban politikai és kereskedelmi központok voltak, amelyek nem tudtak volna kereskedni egyfajta gazdasági

többség nélkül, de úgy tűnik, hogy ez a kereskedelem szükségszerű feltétele volt a városok keletkezésében. Azt sem szabad azonban elfelejteni, hogy a kereskedelem függ egyfajta szervezettől; kommunikációtól, infrastruktúrától, törvényi és biztonsági alapoktól és mindenekelőtt egy viszonylag stabil politikai háttértől.

Romila Thapar összefoglaló munkájában úgy érvel, hogy a mezőgazdasági és a gazdasági többlet egyrészt a nedves rizstermesztésből vezethető le. Ugyanakkor megjegyzi azt is, hogy a nedves rizstermesztés technikája valóban fontos, de nem az elsődleges és egyetlen szempont a mezőgazdasági többlet keletkezésének kérdésében, de nem fejt ki nézetét részletesebben. Nem tér ki a fogalmak – a nedves rizstermesztés – esetleges megjelenésére a korra vonatkozó szanszkrit és páli nyelvű szövegekben. A vaseszközökkel és a vastechnológia megváltozásának a mezőgazdasággal kapcsolatos összefüggéséről azt mondja, hogy a vafejsze révén minden bizonnyal könnyebbé vált az erdők megtisztítása a termelés számára, illetve a vaskapa hatásos mezőgazdasági munkaeszköznek bizonyult, az ekevas feltalálása pedig azért volt jelentős, mert mélyebben lehetett vele szántani a nehéz talajt, mint a faekével. Ő is hozzáteszi még azt, hogy viszonylag kevés vaseszköz került elő a régészeti ásatások során. Egészében úgy látja a problémával kapcsolatban, hogy mind a mezőgazdasági növekedés, mint pedig a vas fontos, de nem elegendő tényezők a szükséges gazdasági többlet keletkezéséhez, vagyis mindez még nem lehetett elegendő ahhoz, hogy meginduljon egy erőteljes városiasodás. Ahhoz, hogy ez a folyamat beinduljon, szükség volt az egyes társadalmi csoportok közötti viszony megváltozására is, elsősorban azok között, akik részt vettek a termelésben, és akik úgymond irányították a munkafolyamatokat.

Érdemes feltenni ezen a ponton azt a kérdést is, hogy valójában kikhez szólt Buddha, kikhez fordult üzenetével? Azt lehet mondani, hogy elsősorban az új és megváltozott szerepű társadalmi csoportokhoz szólt. Ezen a ponton Sharma, Gombrich és Romila Thapar is úgy érvel, hogy a faluból városba, majd még nagyobb városba történő áttelepedés a munka és a foglalkozás több, összetettebb felosztását, tagozódását vonja maga után, újfajta társadalmi szerveződés alakul ki. Annyi biztosan elmondható, hogy meglehetősen gyakori Buddha korában a tendencia, a zárt közösségtől való eltávolodás egy sokkal nyitottabb társadalom felé. A Gangesz-medence települései és városai nem voltak úgymond impozánsak és pompásak, nem használtak égetett téglát sem. A *nigama*, *nagara* (város) szavak előfordulnak a korai páli szövegekben és a korai szövegekből az is kiderül, hogy egyre jobban nő a különbség a *grāma* (falu) és a *nagara* (város) között. De az biztos, hogy a városok és a nagyobb területi központok nem alakulhattak volna ki, nem tudtak volna létezni egy erős falusi bázis nélkül. A gazdaságban végbemenő változások persze maguk után vonták a társadalmi változásokat is.

Érdemes ezen a ponton a *śreshti* és a *grha-pati* (páli: *gahapati*) fogalmakat egy kicsit közelebbről megvizsgálni. Ezzel kapcsolatban Kosambi azt mondja, hogy a Kr. e. VI. században a Gangesz-völgyben a védikus pásztorok, a *vaisják*, akik egy törzsön belül éltek parasztokká lettek. A törzs többé már nem bírt számukra jelentőséggel. A kereskedők olyan gazdagokká lettek, hogy egy város legfontosabb embere általánosságban a *śreshti* volt. Ez a terminus korábban más jelentéssel bírt (eredeti jelentésben: kiváló, kimagasló, fölényben lévő, különb). A késő védikus irodalomban a *śreshti* egy falu (szanszkrit: *grāma*) főnöke, feje volt, vagy akár egy egész kláncsoport feje. Akkoriban még semmi kapcsolata nem volt pénzügyekkel. A kifejezés időben történő változása

valahol érthető, hiszen az említett csoport feje rendelkezett a csoport vagyona felett is. A *śreshti* a városokban egy bankár, pénzügyi ember volt, akár egy kereskedői céh feje is. Fontos embernek számított, bár közvetlen politikai befolyása nem volt.

A fent említett új és megváltozott szerepű társadalmi csoportok jelenlétének legfontosabb jellemzője a *gahapati* (szanszkrit: *grha-pati*, angol: *master of the house, householder*, német: *Herr des Hauses, Hausherr*, v. ö: római *pater familias*) szó jelentésváltozása. A védákban és a *bráhmanákban* a *gahapati* a nagy áldozatok védője és szervezője volt. Buddha korában a szó már egy nagy, patriarchális háztartás urát jelentette és teljesen mindegy volt, hogy a *gahapati* melyik *varná*ból jött, mert hatalma miatt szenteltek neki figyelmet. Nem volt szerepe annak, hogy ez a gazdagság honnan származott, kereskedelemből, kézművességből vagy földművelésből. Már amúgy sem az állat volt a gazdaság mércéje. A *gahapati* vagyonával tetszése szerint rendelkezett, a háztartáshoz tartozó személyek – amelybe a szolgák és egyéb alárendeltek is beletartoztak – ellátásáról még gondoskodott és vér szerinti rokonaihoz az örökség jogán még kötve volt, de törzsének törvényei már nem kötötték. Ha ókori szöveg említ ilyen *gahapatit*, akkor ezalatt az első három *varná*ba tartozó családok vezetőit kell érteni, a többi család ugyanis nem számított társadalmi kategóriának. Mivelhogy a *bráhmanák* és a *ksatriják* a társadalomnak viszonylag kis részét tették ki, ezért a fogalom inkább a bráhmaizmus által „bekategorizált”, osztályozott *vaisja* család fejeire vonatkozott. A *vaisja* fogalom (páli: *vessa*) ritka a buddhista irodalomban. Ha előfordul, akkor is inkább, mint a *bráhmana* minősítést fejtegető vitákban és beszédekben szerepel, semmint az egyszerűbb társadalmi osztály egyfajta megjelöléseként. Az biztos tehát, hogy a kanonikus *gahapati* fogalom egy család fejét jelentette, de semmiképpen nem *bráhmanát*. Gombrich szerint annyi biztosan elmondható a *gahapatikról*, hogy a legtöbbjüknek volt saját földje, de gyakran voltak munkásaik, dolgozók is, akik a fizikai munkát elvégezték. Így a *gahapati* sokszor úgymond üzleti úton volt. Mindenképpen ők az első példái annak, hogyan lehet meggazdagodni a mezőgazdaságból és az üzleti tőke fejlesztéséből. Az átlag *gahapati*, aki Buddhát és a *Szanghát* anyagilag támogatta, egyfajta saját városban vagy faluban élő, házzal rendelkező farmtulajdonos (*gentleman-farmer*) volt.

Itt térek vissza a fenti állításhoz; miszerint Buddha elsősorban az új és megváltozott társadalmi szerepet betöltött társadalmi csoportokhoz szólt. Úgy tűnik tehát, hogy a Buddhát és a *Szanghát* támogató jómódú városi elemek és sok esetben a jómódú családok művelt nőtagjai is, jobban megtalálták számításaikat, nagyobb és szabadabb mozgáslehetőséget láttak a buddhizmusban, mint a védikus vallásban. A korai buddhizmus megoldásokat tudott kínálni a szociális egyenlőtlenségekre. Abban számos neves kutató egyetért, hogy a *Szangha* nem létezhetett volna a világi hívőkhöz való szoros kapcsolat nélkül, hiszen az ő adományaiktól függtek. Téves lenne azt mondani, hogy a buddhizmus elsősorban az elnyomottak és az elesettek vallása lett volna, mint ahogy azt egyesek állítják. Ugyanakkor azt is hangsúlyozni kell, hogy Buddha nem volt a szó modern értelmében vett „társadalmi újíto”, aki azon munkálkodott volna, hogy a kasztrendszer vagy a despotikus királyságokat megváltoztassa.

Bibliográfia:

H. Bechert: Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus. Frankfurt am Main-Berlin 1966.

H. Bechert: The dating of the historical Buddha = Die Datierung des historischen Buddha. Göttingen 1991.

R. F. Gombrich: Theravada Buddhism: a Social History from Ancient Benares to modern Colombo. New York 1988. 49–59.

R. F. Gombrich: The World of Buddhism: Buddhist Monks and Nuns in Society and Culture. Ed. by H. Bechert and R. Gombrich. Texts by R. Gombrich. London 1984.

D. D. Kosambi: Das alte Indien: seine Geschichte und seine Kultur. Berlin 1969. 87–116.

E. Lüders: Buddhistische Märchen aus dem alten Indien./ausgew. und übertr. von E. Lüders. Reinbeck/H. 1992.

R. S. Sharma: Die Entwicklung der Produktivkräfte und ihre sozialen Folgen in Indien im 1. Jahrtausend. v. u. Z. (unter besonderer Berücksichtigung von Buddhas Zeit). Produktivkräfte und Gesellschaftsformationen in vorkapitalistischer Zeit. Berlin 1982. 209–222.

R. S. Sharma: Perspectives in Social and Economic History of Early India. New Delhi 1983. 118–127.

R. Thapar: The Penguin History of Early India: from the Origins to AD 1300. London 2002. 137–174.

Wojtilla Gyula: Az ókori ind mezőgazdaság fejlődésének néhány kérdése. (Megjegyzések M.S. Randhawa „A History of Agriculture in India” c. könyvének 1. kötetéről. In: AntTan. 34 (1989/90).

Wojtilla Gyula: The Ard-plough in Ancient and Early Medieval India. Remarks on its History Based on Linguistic and Archaeological Evidence. In: Tools and Tillage 6:2. Copenhagen 1989. 94–106.

Hydatius, az V. század gallaeciai krónikása

Hydatius *Chronicája* – az egyik legkorábbról fennmaradt darab ebben a műfajban – egyedülállóan részletes beszámolót nyújt az V. századi Hispania történetéről és a korabeli császári hatalom felbomlásáról. Ez a történeti munka azért is páratlan, mert elárulja, hogyan gondolkodott a kor egyik vezető személyisége a bemutatott eseményekről azon a területen, ahol a római hatalom törést szenvedett. Ez a tanulmány néhány olyan érdekes probléma bemutatására vállalkozik, amely rávilágít a *Chronica* politika- és egyháztörténeti jelentőségére.

Hydatius az események elbeszélését ott kezdi, ahol Hieronymus *Chronicája* befejeződött: Valens halálánál és a hadrianopolisi csata leírásánál, amikor *féktelen barbárok törtek be a rómaiak földjére zűrzavart és pusztulást okozva* (Hyd., *Chron.*, *praef.* 4; 6). Hydatius ezért hangsúlyozottan kezeli Theodosius uralkodását, akinek a Maximus, Eugenius és a gótok fölött aratott győzelmeiről a constantinopolisi *annalesek* alapján tájékozódhatott, ennek ellenére keveset beszél uralkodásáról, és még kevésbé foglalkozik Arcadius és Honorius uralmának első szakaszával (3; 12; 16–17; 24). A 395–409 közötti politikai eseményekről alig esik szó, leginkább az egyház helyzetéről és annak vezető személyiségeiről olvashatunk (5; 8; 13; 15–16; 18; 31; 35; 37–40).

Az első jelentős történeti esemény, amelyet Hydatius feljegyez Theodosius halála után, a vandálok, az alánok és a szvévek hispaniai betörése. Nem említi a korábbi, 406-os galliai betörést, és nem beszél a korszak hispaniai polgárháborújáról sem. Feltehető, hogy szándékosan hagyja el ezt a bevezető részt, és mellőzi az előzményeket, fokozva így a későbbi támadások jelentőségét. Hasonlóképpen elhagyja, milyen korábbi támadásokat indítottak a gótok Róma 410-es kifosztása előtt, az eseményt viszont – a barbárok betöréséhez hasonlóan – 409-re datálja. Hydatius számára mindkét támadás váratlan katasztrófaként jelenik meg a Római Birodalom történetében, egyúttal fordulópontot is jelez az események sorában (42).

Hydatius érdeklődésének középpontjában a hispaniai események állnak, a püspökké avatása utáni időszakból különösen sok információval rendelkezik, ahogyan ezt saját maga is megvallja a bevezetőben (*praef.* 5–6). A felszentelés évéből, 428-ból két olyan drámai eseményt is idéz, amikor a barbárok megsértették a templomokat és azok védőszentjeit, magukra vonva ezzel az égiek haragját: az első esetben Gunderic, a vandálok királya próbálja meg kifosztani Hispalis

templomát, ezért büntetésből megszállja az ördög. Gunderic korai halála után Gaiseric megkezdte a vandálok áttelepítését Africába. A vandálok költözésével magyarázható, hogy Hydatius ettől az eseménytől kezdve – a barbár népek közül – elsősorban a szvévek történetével foglalkozik. Amikor egyik vezetőjük, Heremigarius megpróbálta kizsákmányolni a visszavonuló vandálokat, Gaiseric váratlanul visszavágott és le tudta győzni őt, mivel korábban megsértette Emerita szent vértanúját, Eulaliát (89–90). A két epizód feltehetően a mondai hagyományból ered, mert egyértelműen eltér Hydatius írói stílusától.

Hydatius nagy érdeklődéssel ír a gótok tevékenységéről, akik annak ellenére, hogy 419-ben Aquitániában telepedtek le, továbbra is állandó szereplői maradtak a hispaniai eseményeknek. A szerző továbbra is veszélyesnek tartja őket, pedig számos esetben – legalábbis látszólag – a rómaiak érdekében harcoltak. Az V. század elején több példával is igazolja, hogy a gótok megbízhatatlanok: 422-ben a gót segédcsatások cserbenhagyták Castinus hispaniai seregét, 446-ban pedig Vitusnak kellett nélkülöznie a gótok csapatait a szvévek elleni hadjáratban (77; 134). Hydatius megemlíti a szvég Rechiarius és a gót Theoderic 449-es házassági szerződését, amelynek köszönhetően Rechiarius hatalmának csúcspontjára került, és intenzív támadásokat tudott indítani a római hatalom ellen, de szövetséget kötött a rómaiak másik ellenségével, a bagaudákkal is, hogy megtámadhassa a stratégiai fontos Tarraconensis tartományát. A szerző fáradhatatlanul dicsőíti a rómaiak erőfeszítéseit, ugyanakkor megveti és elítéli a féktelen lázadókat, akiknek a béke megszegéséért bűnhődniük kellene (125; 128; 140–141; 158).

Hydatius egyedülálló módon ábrázolja az V. századi Hispania vallási helyzetét is: beszámol a fontosabb eretnekmozgalmak tevékenységéről, és felsorolja a korszak egyházi vezetőit. Kevés forrásunk van Gallaecia egyházi szervezetére vonatkozóan; amit tudunk erről, azt Hydatiusnak köszönhetjük. A szerző szerint a *catholicus* vallás hanyatlása és az eretnekmozgalmak terjedése szorosan összefügg a barbár népek hódításaival (praef. 6). Munkájában különösen azok a mozgalmak kapnak helyet, amelyek a korabeli Gallaecia életében is fontos szerepet játszottak; így olvashatunk bővebben az ariánusok, a priscillianusok és a manicheusok tevékenységéről.

Hydatius nemcsak elveiben – és a *Chronica* soraiban – állt ki a *catholicus* eszmék mellett, hanem személyesen is részt vett az eretnekmozgalmak elleni harcban. Thoribius, Asturica püspöke 445-ben levelet írt Hydatiusnak és egy kevésbé ismert püspöknek, Ceponiusnak, melyben mély megdöbbenéssel számolt be szülőföldje vallási helyzetéről. Elmondta, hogy jó néhány tartományban tett már zarándoklatot, és mindenütt azt látta, hogy a *catholicus* egyház egységesen lépett fel az eretnekmozgalmak ellen, méghozzá úgy, hogy az eretnekeket kényszerítették, hogy térjenek vissza gyülekezetükbe, ha pedig ellenálltak, kiátkozták őket. Szülőföldjén azonban teljesen más a helyzet: a tiltott tanítások újra terjedni kezdtek, különösen a manicheizmus és a priscillianizmus kapott rendkívül nagy népszerűséget. Úgy látta, hogy a gallaeciabeli püspökök túlságosan engedékenyek az eretnekekkel szemben, vagy egyszerűen nem is akarnak tudomást venni róluk. Thoribius említett levelében ezért azt kérte Hydatiustól és Ceponiustól, hogy figyeljenek az ártalmas tanításokra, és – első lépésként az eretnek írások megsemmisítésével – térítsék jobb belátásra az embereket. Hydatius lelkesen követte Thoribius utasítását, és kihallgatta azokat a manicheusokat, akik korábban néhány évig bujkáltak, akik pedig eretneknek bizonyultak, elküldték Emerita érsekéhez, Antoninushoz (130).

Különös, hogy ezeket a manicheusokat miért éppen Emeritába, Lusitania székhelyére irányították, hiszen Gallaecia fővárosa ekkor Bracara volt; további kérdés az is, hogy Bracarának ekkor

volt-e egyáltalán püspöke. Elképzelhető, hogy politikai tényezők akadályozták Bracarában az érsek tevékenységét, hiszen a város ekkoriban a szvévek központja volt. Elképzelhető az is, hogy nem nézte jó szemmel Hydatiusék eretnekekkel szembeni fellépését. Thompson elsőként figyelt fel arra, hogy Hydatius egyáltalán nem beszél a *Chronicában* Bracara egyházáról vagy annak püspökeiről, ez alapján feltételezhetjük, hogy a gallaeciabeli püspökök nem támogatták Thoribius kezdeményezését.

Két évvel később, 447-ben Thoribius egyik *diaconus*át, Pervincust azzal a kéréssel küldte a római pápához, hogy segítsen neki az eretnekség elleni harcban. Leo azonnal *szétküldte a manicheusokról szóló jelentéseket* Gallaecia püspökeihez (133). Thoribius levele elveszett, fennmaradt viszont Leo válasza, amelyből következtethetünk Thoribius soraira is. A püspök valószínűleg rávilágított arra, hogy a priscillianizmus Gallaeciában már nemcsak széles tömegeket hódított meg, hanem a papság jelentős részét is megfertőzte. A pápa válaszában biztosította őt arról, hogy határozottan fog fellépni az *eretnekségek istenkáromlásával kapcsolatban*, és megbízta Thoribiust, hogy hívjon össze egy zsinatot Hispania püspökeinek részvételével, ahol dönthetnek az eretnekmozgalmak elleni fellépésről, vagy – ha ez nem lehetséges – Gallaeciában szervezzen egy szűkebb körű püspöki tanácskozást (135).

Gallaecia püspökei ugyan elfogadták a pápa nyilatkozatát, de nem tanúsítottak különösebb érdeklődést Thoribius kezdeményezése iránt. Valószínűleg ez a közönyösség készítette a következő évben Antoninust az erélyesebb fellépésre, ugyanis *Pascentius, egy Róma városából való manicheus elmenekült Asturicából, de Emeritában Antoninus püspök elfogta, majd kihallgatta és elűzte Lusitania tartományból* (138). Hydatiusnak ez az utolsó feljegyzése a *Chronicában* a hispaniai eretnekség elleni harcról. Lehetséges, hogy a gallaeciabeli püspökök ellenállása miatt végül is kudarcba fulladt Thoribius és Hydatius kezdeményezése. Ezek figyelembevételével világos, az eretnekségek terjedése hogyan kapcsolódhatott össze Hydatius szerint a barbárok – s mivel Gallaeciáról van szó, elsősorban a gótok és a szvévek – hódításaival. Tranoy feltételezése szerint a priscillánusok és a szvévek szövetséget is kötöttek egymással, erről viszont Hydatius szándékosan hallgat.

Az eretnekek és a barbárok közötti szövetség meglétére utal két 433-as gallaeciai esemény. Az első esetben *Hermeric Symphosius püspököt küldte követként az udvarhoz*. Tranoy szerint ez a püspök azonos azzal a Symphosiuszal, aki 400-ban megtagadta priscillánus hitét Toletumban, és ez megmagyarázza azt is, miért hajlott később a Hermerickel való együttműködésre. A másik esemény 433-ban, hogy *Lucus kolostorában Pastort és Syagriust szentelték fel püspökké a város püspöke, Agrestius akaratával szemben*. Hydatius nem árul el részleteket az esetről, az viszont egyértelmű, hogy a provincia egyháza ebben az időben erősen megosztott volt (102). A priscillánusok és a szvévek szövetsége mellett szól még az is, hogy amikor 460-ban Frumarius csapata kifosztotta Aquae Flaviae városát, és elfogta a *catholicus* Hydatiust, az egyik besúgó Dictynius volt, aki feltehetően azonos a priscillánusok egyik 396-ból ismert vezetőjével (201).

Leo Thoribiushoz írt levelében a zavaros helyzetet azzal magyarázza, hogy már a püspökök jó része is támogatja az eretnekséget, és hogy a *catholicus*ok a világi hatalomtól sem kapnak segítséget az eretnekség terjedésének megállításához. Ez az elképzelés teljesen ellentétben áll azzal, amit Hydatius próbál elhitetni velünk a *Chronicában*. Hozzáállása érthetővé teszi, miért ezt a vallási elfajzást tartja a barbár betörések legsúlyosabb következményének. Méltán fájjalja

annyira, hogy Gallaeciában az egyházi rendet *meggondolatlan kinevezések mocskolták be*, és hogy *a dicső szabadság* elbukott (praef. 6).

A püspöki kinevezésekkel kapcsolatban Hydatius említ egy 441-es eseményt, miszerint a szvévek elfoglalták Hispalist, majd a város püspökét, Sabinust *fondorlat útján* megfosztották hivatalától, és *helyére, inkább csellel, mint joggal, Epiphaniust választották*. Hydatius nem árulja el, hogy a püspökök cseréjét ténylegesen a szvévek hajtották-e végre, vagy csak egyszerűen a város bukása ösztönzött cselekvésre valakit. Különösen érdekes, hogy Sabinus csaknem húsz évvel később, amikor a gótok betörték Baeticába, *visszatért Galliából saját templomába*, Hispalisba. Ebben az esetben egyértelmű, hogy a politikai változások és a püspöki kinevezések között szoros kapcsolat van (124; 192a).

Hydatius – egy püspöki hivatal vezetőjeként – a szigorúan vett *catholicizmus* híve volt, vallási elvei pedig összhangban álltak politikai nézeteivel. Teljes meggyőződéssel bízott a császári hatalom erősségében, és őszintén hitte, hogy a világi intézmények Isten akarata szerint – helyesen – működnek. Hydatius – egyházi vezetőként és történetíróként egyaránt – igyekezett mindig lelkiismeretesen a *catholicusok* védelmében eljárni, jóllehet, Gallaeciában többnyire csak a törvénnyel szembeszálló és hitszegő emberekkel találkozhatott. A *Chronicában* meggyőződhetünk Hydatius nagyfokú hozzáértéséről és a történetírásban való tájékozottságáról. Kortársai közül egyedül ő alkotott munkájában teljes értékű történeti bevezetőt, a műfaj hagyományos kereteit pedig az elbeszélés részletességével és páratlan események ábrázolásával lépi át.

Bibliográfia:

R. W. Burgess: The Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana. Oxford 1993. 70–123.

J. P. Migne (ed.): Leo: Epistula 15. In: PL (54) Paris 1844–1865. 677–692.

J. P. Migne (ed.): Thoribius: Epistula ad Hydatium et Ceponium. In: PL (54) Paris 1844–1865. 693–695.

Th. Mommsen (ed.): Hydatii Lemici continuatio chronicorum Hieronymianorum. In: MGH, Auctores Antiquissimi XI., Chronica Minora IV–VII saec., 2. Berlin 1894 (repr. Munich 1981). 1–36.

S. Muhlberger: The Fifth-Century Chroniclers. Prosper, Hydatius and the Gallic Chronicler of 452. Leeds 1990.

Széll G.: Hydatius: Chronica. Documenta Historica 68. Szeged 2005. 15–54.

E. A. Thompson: Romans and Barbarians. The Decline of the Western Empire. Madison, Wisconsin 1982.

C. Torres-Rodríguez: El Reino de los Suevos. La Coruña 1977.

A. Tranoy: Hydace: Chronique. I–II., SC 218–219. Paris 1974.

Thébai ostroma Arrhianosnál

A történészek a Kr. u. II. szd.-ban alkotó nikomédiai Arrhianos Ἀνάβασις Ἀλεξάνδρου című munkáját III. Alexandros történetének legbecsesebb forrásaként tartották/tartják számon. Ennek legfőbb oka, hogy Arrhianos műve megírásánál a hadjáratban is résztvevő Aristobulos és Ptolemaios mára már elveszett beszámolóira támaszkodott. Az utóbbi évtizedek kutatásai azonban azt bizonyítják, hogy Arrhianos és forrásai korántsem olyan megbízhatóak, mint azt korábban gondolták: a nikomédiai történetíró igyekezett Alexandrost minél kedvezőbb fényben feltüntetni olvasóközönsége előtt. Jól példázza ezt Thébai ostromának leírása. A boiótiai város elestéről, Diodóros és Plutarchos mellett (Iustinus leírása nagyon felületes) Arrhianos kínálja a legrészletesebb, de nem feltétlenül a leghitelesebb beszámolót. Dolgozatomban az eddigi kutatások eredményeit felhasználva, és azokat néhány ponton kiegészítve kívánom bemutatni, egyrészt az elbeszélés apologetikus vonásait, másrészt Arrhianos történetírói „módszereit”. Végül arra a kérdésre keresem a választ, hogy miért lehetett fontos Arrhianos számára, hogy Alexandros thébai tetteit megszépítse.

Kr. e. 335-ben az ifjú makedón király megostromolta, majd porig rombolta Thébait. A város elpusztítása sokkolta a görög világot, emléke évszázadokkal később is kísértett. Arrhianos a triballok, illírek és geták elleni makedón hadjárat elbeszélése után tér át a thébai események tárgyalására. Röviden beszámol a felkelés kitörésének körülményeiről (1,7,1–6), ezután következik az ostrom leírása (1,7,7–8,8), amit a Thébai sorsát vizsgáló kitérő követ (1,9,1–8), végül az elbeszélést a szövetségi tanács döntése zárja (1,9,9–10).

Forrásaink egymással összezsengve állítják, hogy Alexandros nem első szándékból tört Thébai falaira, hanem kezdetben még hajlott a békés megegyezésre (vö. Arr. 1,7,7; Diod. XVII,9,2–4; Plut. *Alex.* 11,7; Iust. XI, 3,6). Plutarchosnál arról olvashatunk, hogy először ultimátumot intézett a thébaiakhoz, majd miután a thébaiak az ultimátumra ultimátummal feleltek, továbbá felhívást bocsátottak ki a görög *polis*okhoz, hogy csatlakozzanak a makedónellenes felkeléshez, Alexandros nem habozott tovább és megkezdte a város ostromát (*Alex.* 11,7–8). Hasonló módon számol be a történekről Diodóros is (XVII,9,5–6). A fenti két forrástól azonban az események teljesen eltérő olvasatát adja Arrhianos: nem említi az ultimátumot, helyette mindvégig hangsúlyozza Alexandros már-már kiolthatatlannak tetsző békés szándékait. E néhány soron belül (1,7,7–7,11) feltűnően sokszor tesz utalást rá, hogy Alexandrosnak nem állt szándékában megtámadni a vá-

rost. Hogy végül mi készítette, hogy Thébai falaira törjön, a 8. caput bevezetőmondataiból tudjuk meg. Arrhianos, Ptolemaiosra hivatkozva azt állítja, hogy Perdikkas parancs nélkül megrohanta a thébai sáncokat, majd miután az ellenség bekerítette, Alexandros kénytelen volt beavatkozni a harcba (1,8,1–2). Arrhianos tehát azt sugallja, hogy a makedón király, Perdikkas elhamarkodott támadása miatt, *önkéntelenül sodródott* bele a harcokba, hogy saját katonáit mentse. A többi forrás azonban ellentmond a fenti leírásnak: Plutarchos, aki szerint a város megrohanása Alexandros döntése volt, nem tesz említést Perdikkas támadásáról, Diodóros viszont arról tudósít, hogy Perdikkas Alexandros *parancsát követve* vonult a város egyik oldalsó kapujához (XVII,12,3).

Jóllehet Ptolemaiosról a királyról sokat tudunk, a történetíróról annál kevesebbet. Történeti műve nem maradt ránk, csak hivatkozásokból ismerjük, melyek szinte kivétel nélkül Arrhianos *Anabasis*ához köthetők. A kutatók véleménye ma megegyezik abban, hogy Ptolemaios beszámolója távolról sem lehetett olyan hiteles és megbízható, mint ahogy azt Arrhianos az *Anabasis* előszavában láttatni kívánja. Ptolemaios amellett, hogy saját érdemeit eltúlozta, hadvezértársainak tetteit elhallgatta, és/vagy igyekezett őket befeketíteni. R. M. Errington szerint ez történt Thébai ostromának leírása kapcsán Perdikkasszal is, aki az Alexandros halálát követő hatalmi harcokban Ptolemaios egyik legádázabb ellenfelévé vált. A. B. Bosworth egy másik fontos eseményre hívja fel a figyelmet. Kr. e. 316-ban Kassandros Thébai újjáépítésével próbált népszerűsége szert tenni a görögök körében (Diod. XIX,53,1–54,3; Paus. IX,7,1–2). Ptolemaios csatlakozott a kezdeményezéshez: jelentős adományokat küldött a városnak, s egy oltárt is emeltetett Ammon számára (Paus. IX,16,1). Thébai újjáépítése azonban nem minden makedónnak volt szívügye: Antigonos, Thébai felépítését tartotta Kassandros legsúlyosabb bűnének, és közösen a makedón népgyűléssel határozatot hozott a város újbóli lerombolásáról (Diod. XIX,61,2). Ezzel a határozattal világosan kinyilvánították nézetüket, miszerint Thébai lerombolása Alexandros akarata volt. Ha figyelembe vesszük, hogy Ptolemaios, Kassandros mellett maga is tagja volt az Antigonos-ellenes szövetségnek, akkor érthetővé válik, hogy elbeszélésében miért ítélte meg teljesen másképp Alexandros szerepét Thébai ostrománál.

Ptolemaios beszámolójának hitelessége tehát több szempontból is vitatható, mindazonáltal fontos tanúságokkal szolgál Arrhianos forráskezelésére vonatkozóan. Feltűnő, egyfelől hogy e kulcsfontosságú esemény leírása előtt Arrhianos pontosan megnevezi forrását ezzel is megerősítendő beszámolójának hitelességét, másfelől viszont hogy a *ptolemaiosi* elbeszéléstől eltérő hagyományról hallgat, noha Thébai ostromának történetét nyilvánvalóan nemcsak Ptolemaios leírásából ismerte. Ez utóbbi feltételezést a következőkkel támaszthatjuk alá: Arrhianos előszavában kifejti, hogy bár elbeszélésének vezérfonalát Ptolemaios és Aristobulos beszámolóí képezik, történeti munkájába a feljegyzésre méltó és hihető elbeszéléseket is felveszi. Hogy a thébai események leírásánál ilyen másodlagos forrást is használhatott arra a következő mondat utal: „Azt beszélik, hogy Alexandros megkímélte Pindaros házát és leszármazottait a költő iránt érzett tisztelete jeléül.” (1,9,10) A λέγουσιν kifejezés mögött valószínűleg ezek a másodlagos források bújnak meg. De vajon Arrhianos másik fő forrása, Aristobulos is Perdikkast okolta az ostrom megkezdésével? Aligha. Jóllehet csak *argumentum ex silentio* támasztja alá feltevésünket, mégis megalapozottnak tűnik arra gondolnunk, hogy Aristobulos sem írt Perdikkas balul sikerült támadásáról. Ha Aristobulos említést tett volna róla, akkor Arrhianos minden bizonnyal az ő

nevét is idézi, hogy beszámolójának hitelességét megerősítse. Ptolemaios elbeszélése valószínűleg teljesen eltért a többi hagyománytól, és Arrhianosnak ezt tudnia kellett – mégis az eltérő beszámolókról hallgatott, noha művében nem egy esetben veti össze az egymásnak ellentmondó forrásokat.

Az apologia nem ér véget Perdikkas támadásának leírásával: az ostromot követő véres mészárlásért Arrhianos – Diodórosszal ellentétben (vö. Arr. 1,8,8; Diod. XVII,13,1) – nem a makedónokat, hanem a bosszúszomjas phókisiakat, plataiaiakat és boiótokat teszi felelőssé, ahogy a város lerombolásáért is. A makedón király ugyanis – Arrhianos szerint – a szövetségeseire bízta Thébai ügyeinek rendezését, akik kihasználva a helyzetet régi sérelmeikért bosszút álltak: a várost földig rombolták, a gyerekeket, az asszonyokat és az életben maradt férfiakat rabszolgasorba döntötték, és csak Alexandros közbenjárásának volt köszönhető, hogy legalább Pindaros házát és leszármazottait megkímélték a pusztulástól (1,9,9–10). Plutarchos, aki az események értékelésénél úgy tűnik kevésbé volt elfogult erről a következőket írja: „[Alexandros] a történeteket azzal szépítgette egyébként, hogy szövetségesei felhívásának volt kénytelen eleget tenni.” (Alex. 11,11; Ford.: Máthé Elek)

Arrhianos azonban Plutarchossal ellentétben arról próbálja meggyőzni olvasóit, hogy Thébai sorsa nem Alexandros kezében volt, és hogy ezt bizonyítsa még „az isteneket is segítségül hívja.” A harci események leírása után egy kitérőt illeszt be elbeszélésebe, melyben Thébai sorsáról elmélkedik. A kitérőben a görög történelem – legfőképp Athén – balszerencsés kimenetelű eseményeit hasonlítja össze Thébai sorsával, majd arra a megállapításra jut, hogy a város pusztulását valószínűleg isteni bosszú okozta (1,9,6). A thébaiak ugyanis – írja Arrhianos – így bűnhődtek meg a méd és a peloponnésosi háborúban a görögök ellen elkövetett bűneik miatt (1,9,7). Thébai pusztulását tehát, ha követjük Arrhianos gondolatmenetét az isteni akarat beteljesüléseként kell értelmeznünk, s ez esetben a makedón királyt nem terhelheti felelősség: Alexandros és makedónjai legfeljebb eszközök lehettek az istenek kezében. Mi több a thébaiak, mint azt a hosszú bűnlajstrom bizonyítja, nagyon is rászolgáltak a büntetésre. Ez a motívum, ti. hogy Thébait az isteni bosszú söpörte el a többi forrásban nem jelenik meg, és nagyon különös hogy éppen Arrhianos hivatkozik rá, aki követve a görög történetírói hagyományt szinte teljesen mellőzi művében az isteneket. Hogy az isteni akaratot, mint az eseményeket befolyásoló tényezőt – tőle szokatlan módon – beemeli az elbeszélésbe azon igyekezetéről tanúskodik, hogy olvasóit meggyőzze Alexandros ártatlanságáról.

Arrhianos minden eszközt megragad, hogy főhősét tisztázza: ha kell többször ismételi egy állítást, ha kell tekintélyes forrására hivatkozik, ha kell más forrásokról hallgat, ha kell másokra hárítja a felelősséget és ha kell az istenekhez fordul. De miért lehetett számára olyan fontos, hogy Alexandros tetteire mentségeket keressen? Erre a kérdésre részben talán a kor szelleme adja meg a választ, amelyben Arrhianos alkotott. A második szofisztika korában a politikai függetlenségét elveszített görögség nosztalgiával gondolt vissza saját múltjára, és ebben a nosztalgiázásban a makedón királynak fontos szerep jutott: Alexandros, aki nemcsak, hogy meghódította az ismert világ nagy részét, de hódításai nyomán a görög kultúra eljutva az *oikumené* legtávolabbi pontjaira gyökeret is eresztett, kiváló alkalmat nyújtott a szónokok és történetírók számára, hogy a jelentől elfordulva megidézzék a dicsőséges görög múltat. Ez a múltidézés volt a célja a görög közönségnek író Arrhianosnak is. Thébai elpusztítása éppen ezért lehetett különösen kényes

téma. Alexandros, a *philhellén* király ugyanis nem egy barbár várost tett a földdel egyenlővé, hanem egy *görögöt*. Ezt meg kellett magyarázni. Arrhianos leírásán végig érezhető ez a szándék. Talán többek között ezzel magyarázható az is, hogy az Ἀνάβασις-ban a *prooimion*t, melyben a szerző megjelöli témáját, rendhagyó módon nem a mű elején olvashatjuk, hanem csak az első könyv 12. caputjában, amikor Alexandros már Trójában van. Achilleus sírja és a perzsák elleni hadjárat kezdete minden bizonnyal méltóbb háttérrel nyújtott Arrhianosnak egy Alexandrost dicsőítő előszó megírásához, mint Thébai romjai és a görög városok leigázása (melyről egyébként feltűnő módon igen szűkszavúan ír).

Arrhianos elbeszélését olyan szerzők alapján (Ptolemaios, Aristobulos) fogalmazta meg, akik maguk is gyakran elfogultan nyilatkoztak Alexandrosról. Ez azonban nem szolgál másolást jelentett, és nem is egy kezdő történetíró „ujjgyakorlatát”. A thébai ostrom leírásából kitűnik, hogy Arrhianos minden részletre ügyelve igyekezett olvasóival saját Alexandros-képét elhitetni. Ezért fontos, hogy Arrhianost a *történetírót* minél jobban megismerjük, s így talán közelebb juthatunk hőiséhez.

Bibliográfia:

- A. B. Bosworth: A Historical Commentary on Arrian's History of Alexander I. Oxford 1980. 73 skk.
E. L. Bowie: Greeks and their Past in the Second Sophistic. P&P 46 (1970) 3–41.
P. A. Brunt (trans.): Arrian: Anabasis of Alexander II. London 1983. 552.
R. M. Errington: Bias in Ptolemy's History of Alexander. CQ 19 (1969) 233–242.
J. R. Hamilton: Plutarch Alexander: a Commentary. Oxford 1969. 30.
N. G. L. Hammond: Three Historians of Alexander the Great. Cambridge 1983. 13 skk.
J. M. Marincola: Some Suggestions on the Proem and 'Second Preface' of Arrian's Anabasis. JHS 109 (1989) 186–189.
P. A. Stadter: Arrian of Nicomedia. Chapel Hill 1980. 60 skk.

Anya- és dajkaistennők Pannoniában

Kutatásom témája a Pannoniában ismert termékenységkultuszok, ezen belül az anya- és dajkaistennők tisztelete. A legtöbb Pannonia vallásával foglalkozó írásban az anyaistennőkről annyi olvasható mindössze, hogy kultuszuk igen elterjedt volt, azt a legtöbb kutató a kelta néphez köti, eredetét pedig a vaskorban keresi. Az egyes istennők emlékanyagainak alaposabb vizsgálata során azonban vallástörténeti szempontból jóval színesebb képet kapunk.

Földművelő és állattenyésztő népek körében nem meglepő, hogy a termékenységkultuszok széles körben elterjedtek, igen tág azon istenek köre, akiktől a bő termést, a nagy állatszaporulatot, a jó időt várták az ókori népek. A földközi-tengeri területektől egészen Egyiptomig, az Anatóliai-fennsíktól Iránon át Indiáig ezeknek az istennőknek sokféle alakjával találkozhatunk. Az indoeurópai területeken tisztelt számos anyaistennő, mint például Atargatis, a sumér Innan, az akkád Istar ábrázolása, valamint az eddigi legrégebbi anatóliai ábrázolások Hačılarról, és Čatal Hüyükrről igen egységes képet mutatnak. Ezek a különféle, és egymástól független istenségek többnyire visszavezethetők egy egységes figurára, ez esetben egyes kutatók véleménye szerint a Nagy Anyáról van szó. J. J. Bachofen *Mutterrecht* című munkájában arra a megállapításra jutott, hogy a görög pantheon különféle női alakjai is egy ősi istennőre, vezethetők vissza. Az ősi anyaistennő hatáskörébe egyaránt beletartozott a természeti világ, valamint az emberek termékenységének a biztosítása.

Pannonia területén már a római kort megelőzően is vannak emlékei az anyaistennők tiszteletének. Hiszen már a paleolitikum idején nagy tiszteletnek örvendtek a termékenységkultuszokhoz köthető istenalakok. Az őskor úgynevezett Vénusz-szobrai az istennőket legtöbbször gyermekek nélkül ábrázolták, egyedül az eltúlzott nemi jelegek hangsúlyozásával utaltak a termékenységben betöltött szerepükre. De például a Lengyeli kultúra korszakából származó mintegy 6500 éves zengővárkonyi Madonna már csecsemőt tart a karjában, mint azt a római kori anyaistennők esetében is számtalan esetben tapasztalhatjuk.

Pannoniában legelterjedtebb Terra Mater, Magna Mater, Matres és Nutrices kultusza. A régészeti leletanyagokat elsősorban feliratok, különféle fogadalmi emlékek, valamint terrakotta szobrok alkotják. Az egyes anyaistennőket említő irodalmi források is nagy jelentőséggel bírnak, bár azok

a pannoniai vallási szokásokról nem adnak megfelelő képet. Ezek alapján csupán következtetéseket vonhatunk le a helyi kultuszokról, rítusokról. Különösen lényegesek az irodalmi utalások Magna Mater és Terra Mater esetében, őket számos klasszikus forrás említi – Magna Mater esetében gondoljunk például Catullus Attisára, Lucretius, vagy éppen Ovidius leírásaira, vagy a Terra Matert említő számtalan rövidebb utalásra – Nutrices és Matres azonban nem jelenik meg irodalmi művekben.

A Pannoniában is tisztelt anyaistennők a termékenység más-más területéért felelősek. Provinciánkban Terra Mater és Magna Mater esetében konkrét anyaistennői aspektusuk – a gyermekek óvása – nem olyan jellemző, mint például a görög, vagy éppen a római világban. A provinciában a halálhoz és a túlvilági léthez kötődik erősebben kultuszuk. Ezzel szemben Nutricest minden esetben gyermekekkel együtt ábrázolták, tőlük vártak segítséget az utódok táplálásában.

A régészeti emléanyag vizsgálata során elsődleges feladat, hogy pontosan meghatározzuk az ábrázolt nőalak kilétét. Azokban az esetekben, amikor semmilyen felirat nem ad felvilágosítást arról, hogy a gyermekkel együtt ábrázolt nőalak egyszerűen csak egy anya, anyaistennő, vagy esetleg dajka/szülésistennő-e, kizárólag a dajkaviselet, illetve a különféle isteni attribútumok meglétére hagyatkozhatunk, ezek hiányában azonban nem állapítható meg teljes bizonyossággal, hogy kit takar az ábrázolás. Az ókorban az a szokás terjedt el, hogy szüléskor a haját és a ruhát megoldották, így ha a gyermeket tartó istennőt kiengedett hajjal ábrázolták, az nagy valószínűséggel istenanya volt, ezzel szemben a dajkák megszokott viselete a fejkendő, hajukat kontyba fogva hordták. Hadzisteliu Price monográfiájában mintegy 50 olyan istenséget különített el, akiket a görögök κορυττόφοο-ként tiszteltek, hozzájuk imádkoztak az állapotos asszonyok, majd a sikeres szülés után hálából nekik áldoztak. Szinte valamennyi istennőt tiszteltek az idők folyamán anyaistennőként, aki maga is anya volt. Így például a rómaiak Lunót is, Lucina melléknéven, de a Parcát és a Fatát is kapcsolatba hozták a termékenységgel, a szüléssel, a gyermekekről való gondoskodással.

Ugyancsak lényeges feladat az istennők etnikum szerinti szétválasztása, mely a leletek térképre vetítése, illetve kultuszszokásaiknak mélyreható vizsgálata során határozható meg a legbiztosabban. Görög, római, kelta, illyr és keleti elemek egyaránt fellelhetők kultuszaikban – legtöbbször azonban eredetük nem állapítható meg egyértelműen, mivel az idők folyamán különféle hatások alatt fejlődött ki a Pannoniában elterjedt tiszteletük. Az istennők elnevezése sem mérvadó e téren, hiszen a rómaiak vallási gyakorlata, az *interpretatio Romana* szokása jól ismert: nem latin isteneket illeltek latin névvel, mert hasonlóságot fedeztek fel közte és saját istenségük közt.

Az anyaistennők közül most a Nutrices kultusza kapcsán felmerülő problémákról beszélnek. Az ugyanis több kérdést vet fel: elsőként, hogy Pannoniában miért csak Poetovioban van feliratokon megnevezve. Kultuszának emlékei a birodalom északnyugati provinciáiban, Africa provinciában, valamint Poetovioban és környékén kerültek elő, tehát nagyon elszigetelt területeken terjedt el tisztelete.

Ehhez a kérdéshez szorosan kapcsolódik a következő, nevezetesen, hogy honnan kerülhetett ide a kultusz. Az istennő kelta eredetében egyetértenek a kutatók, ám ez nem ad magyarázatot a kultusz sajátos elterjedésére, valószínűleg sajátos, helyi színezetet kapott kultuszról van szó.

Érdekesség, hogy a név többes számban szerepel a feliratokon, de csak egy istennőt ábrázoltak. A reliefeken ugyan általában három nőalak jelenik meg, de tulajdonképpen csak az egyik az istennő, míg a gyermeket az istennő felé nyújtó alak talán maga az anya, a másik pedig egy szolgáló. A feliratokon megjelenő Nutrices többes szám alapján három istennőnek is gondolhatjuk őket, mert összekapcsolhatjuk őket a három isteni kelta Matresszel, akiket különböző nevek alatt imádtak szerte a kelta világban. Talán a számuk korlátlan is lehetett, mindegyikük felelős lévén a gyerek szellemi-testi fejlődésének különböző fázisaiért és/vagy aspektusaiért, beleértve számos fordulópontot, vagy különféle életkörülményt és bizonyos helyzeteket, amelybe gyerekek és fiatalok kerülnek, például betegségek, vagy lehetséges veszélyek.

A kultusz vizsgálata során fontos megvizsgálni Nutrices tisztelőinek körét. Általában férfiak állítottak reliefeket, a feliratok megnevezései alapján leggyakrabban fiúgyermekük születésekor, általános, hogy a gyermek neve azonos az apáéval – tehát az első gyermek egészségéért – *pro salute ... votum solvit libens merito* formulával. Mindenféle társadalmi osztályba tartozó állítató megjelenik itt, a rabszolgától a magasrangú tisztségviselőig. Ugyanakkor néhány esetben nők is szerepelnek a feliratokban.

A következőkben egy konkrét példával szemléltetném a leletek pontos meghatározása során felmerülő nehézségeket. A gödrekeresztúri terrakotta 1965-ben került elő Baranya megyében egy késő római, IV. századi temető egyik női sírjából.

Sárgásfehér színű pipaföldből készült, ezt az anyagot általában szakrális esetekben használták, a terrakotta ex votók készítésénél általánosan használt nyersanyag volt. A 30 cm magas terrakotta egy szalagfüllel ellátott agyagedény. Csecsemőt szoptató nőalakot ábrázol, amint egy fonott, támlás széken ül. A nőalak bő, redős szoknyát visel, ruhája hosszú-, bőujjú, mely leginkább a *dalmaticához* áll közel. Ruháján különféle besimitott díszítések láthatók. Bal lábát jobb térdén átveti, lábai alatt kis *sabellum* helyezkedik el.

A nőalak fejét diadém díszíti, amely egyben a szájerem-kiöntő is. Ez alól kilátszik a közepén elválasztott hullámos haj, amelyet a fülek mögé simítva a tarkón összefogva ábrázoltak. A fiatal anya bal karján, mindkét kezével alátámasztva tartja csecsemőjét, aki a bő ruhaujjat visszahajtva a nő bal melléből jut táplálékhoz. A csecsemő szinte teljesen meztelen, derekán alig látható módon tűnik fel a besimitással jelzett *fascia*. A támlás karszék, a nőalak lábai alá helyezett kis zsámoly a szoptatás műveletéhez tartozó bútordarabok. A Kr. u. II–III. század fordulójára keltezhető darab pontos funkciója egyelőre kérdéses.

A Gödrekeresztúrról előkerült példány meglehetősen egyedi darab, sehonnan nem ismert párhuzama. Sz. Burger Alice a darab ismertetése során több lehetőséget is felvet az anyaistennő meghatározásával kapcsolatban, így Isis, a Matres, Rumina és Luno Lucina személyét is. Azonban véleményem szerint kialakítása, a karszék megléte, a csecsemő elhelyezkedése, illetve az istennő viselete alapján leginkább a galliai Nutrix-terrakottákhoz áll a legközelebb. A bemutatott példányon kívül több pannoniai terrakotta is besorolható az istennő emlékei közé, ami alapján mára már egyértelmű, hogy Nutrices esetében nem egy Poetovioban elszigetelten működő kultuszról van szó.

Általánosságban a kisszámú lelet tehát nem az anyaistennők kultuszának hiányára utal, hiszen ezek alapján nyilvánvaló, hogy Pannoniában is elterjedt tiszteletük, hanem sokkal inkább a kuta-

tások hiányosságaira. Gallia, Germania provinciák területén hatalmas mennyiségű leletanyaguk ismert – nem valószínű, hogy a hagyományaihoz olyan erősen ragaszkodó nép, mint a kelta, ősi vallását ilyen könnyen elhagyta volna.

További kutatások szükségesek többek között azzal kapcsolatban, hogy az egyes anyaistennők tisztelete hogyan függ össze a nő általában, illetve szűkebb értelemben az anya és a dajka társadalmi szerepének változásával, valamint hogy a születéssel kapcsolatos rítusok Pannoniában hogyan érvényesültek. Ez utóbbi megítélése azonban csupán a régészeti leletek alapján lehetetlen, így csak a klasszikus római forrásokra hagyatkozhatunk. Végezetül, de nem utolsósorban a jövőbeni kutatás feladata annak a tisztázása, hogy az anyaistennők hogyan kapcsolódnak a túlvilági léthez, milyen szerepet töltenek be a halotti rítusokban.



1. Nutrices-relief Poetoviából



2. *Nutrices*-relief Poetoviából (részlet)



3. A gödrekeresztúri terrakotta



4. A gödrekeresztúri terrakotta

Bibliográfia:

- J. J. Bachofen*: Das Mutterrecht. Frankfurt am Main 1993⁸.
- J. Bauchhenn*: Matres, Matronae. LIMC VIII/1. Suppl. (1997) 808–816.
- P. Borgeaud*: Muttergottheiten. Der Neue Pauly 8 (2000) 561–563.
- Sz. Burger A.*: Terrakotta ex-voto Gödrekeresztúrról. AÉ 95 (1968) 13–28.
- E. Diez*: Nutrices. LIMC VI/1. (1992) 1936–1938, VI/2 (1992) 620–622.
- Gesztelyi, T.* Tellus-Terra Mater in der Zeit des Prinzipat. ANRW II.17.1 (1981) 429–456.
- T. Hadzisteliu Price*: Kourotrophos. Cults and Representations of the Greek Nursing Deities. Stud. Dutch Arch. and Hist. Soc. 8 (1978).
- B. Jevremov*: Vodnik po lapidariju (A Guide to the Lapidarium) I. Ptuj 1988.
- H. von Petrikovits*: Nutrix. RE VIII.1 (1937) 1491–1502.
- M. Šašel Kos*: Nutrices Augustae Deae. In: uő: Pre-Roman Divinities of the Eastern Alps and Adriatic 1999, 153–192.
- G. Schauerte*: Terrakotten mütterlicher Gottheiten. BJ Bh 45 (1985).
- G. Schauerte* (szerk.): Darstellungen mütterlicher Gottheiten in den römischen Nordwestprovinzen. BJ Bh 44 (1987).
- M. J. Vermaseren*: Corpus cultus Cybelae Attidisque. Leiden-New York-København-Köln 1989.
- J. Webster*: Interpretatio: Roman Word Power and the Celtic Gods. Britannia 26 (1995) 153–161.

EÖTVÖS LORÁND TUDOMÁNYEGYETEM

OFFICINA THEWREWKIANA

Midas király ítélete Ovidius *Metamorphoses* című művében

Midasnak, Phrygia VIII. század végén élő királyának az egykorú görög és mezopotámiai emlékek által is igazolt hatalma, sokak által irigyelt gazdagsága, majd a kimmer betörést követően az addig biztosított nyugalom és jólét váratlan megroppanása, az uralkodó rút halála mély nyomot hagyott a görögség emlékezetében: hamarosan megindult a legendaképződés Midas alakja körül. A görögök számára ő lett a mesebeli gazdag király, a bölcsességre intő példa, a misztériumok avatott ismerője, másrészt pedig – talán a görögöknek a phrygekről később alkotott nem túl hízelgő képének megfelelően – Midasra ruházták rá az esetlen bolond komikus szerepét. A bölcs és az ostoba alakja keveredett a király figurájában: a bölcs Midas az elfogott Silenostól tudást akar szerezni (és meghallja a görög pesszimizmus legendás válaszát: legjobb meg sem születni), míg az ostoba Midas esetlen kívánsággal fordul Silenoszhoz. A bölcs Midas önnön gazdagságára tekintve az élet értelmén töpreng, míg az ostoba Midas keze alatt még az étel és ital is haszontalan arannyá változik. A bölcs Midas a phryg fuvola használatával ajándékozza meg az emberiséget, míg az ostoba Midas Apollón és Pan versengésében szerencsétlen ítéletével kivívja maga ellen a megsértett isten haragját.

Ovidius a *Metamorphoses* tizenegyedik énekében szerepelteti Midas királyt (11, 93–193). Az ovidiusi feldolgozás – nem meglepő – a komikus vonásokat emeli ki a phrygiai uralkodó alakjából. Cicero kifejezéseivel élve (*De orat.* 2, 218–219) az ovidiusi *perpetua festivitas* finom utalásokra, nyelvi játékokra építő, kimódolt szellemessége a Midas-történetben *dicacitasszá*, harsány komikumká, rikító színű humorrá élesedik. Az Orpheus halálát követő, éppen száz soros Midas-epizód két azonos terjedelmű részből áll. A *Midas aureus* történetében olvasható, amint Silenos teljesíti Midas szerencsétlen kívánságát, majd az arannyá változtatás kényszerű hatalmától megrémült, éhező és szomjazó király Dionysoszhoz imádkozik, kinek intését követve a Paktólos folyóban megtisztul a meggondolatlan kívánság átkától. A *Midas auritus* története pedig Apollón és Pan költői versengéséről számol be: Midas Apollón ellenében Pannak ítéli a művészi elsőbbséget, Apollón pedig azzal bünteti a műítészt, hogy számárfület növeszt neki.

A terjedelmében és kidolgozottságában is igen jelentős Orpheus-történet (10, 1–11, 67) árnyékában meghúzódó Midas-részlet eddig nem sok figyelemben részesült. A Midas-történetben fel-

lelhető motívumok számbavételén, az ovidiusi szöveg lehetséges forrásainak felsorolásán túl Walther Ludwig felhívta a figyelmet arra, hogy Midas két ostobasága egyfajta szatírájátként zárja le Orpheus tragédiáját, és így – Apollón és Dionysos közös szerepeltetésén túl – a *variatio*, a hangulati ellensúlyozás elve köti össze Orpheus és Midas történetét. Felbukkan, de további elemzés nélkül marad az a megállapítás, hogy Midas valamiképpen összefügg a *Metamorphoses* hatodik könyvében szereplő Marsyas alakjával (6, 393–400). A Marsyas-Midas párhuzammal szemben nem túlságosan meggyőző Pygmalion és Midas figurájának Brooks Otis által említett szembeállítás: Pygmalion teremő zseniként, Midas nyárszolgádként való értelmezése a zseniesztétika utóromantikus bővületében fogant, elnagyolt megállapításnak tűnik. Franz Bömer szerint Ovidius a Midas-hagyományban kirajzolódó bölcsességkérdést művészetkérdéssé alakította: az állítás annyiban finomításra szorul, hogy Ovidiustól függetlenül is megjelenik az antikvitásban a művész Midas alakja, de Bömernek abban feltétlenül igaza van, hogy az ovidiusi műben Midas nem pusztán ostoba, hanem olyan valaki, aki nem ért a művészethez, *artis nescius*. Minden bizonnyal Ovidius volt az, aki a művészi érzéketlenséget kifejező szárfül motívumát Midas történetéhez kötötte. Végül egészen más irányból közelíti meg a *Metamorphoses* részletét Jean-Marie Frécaut, aki ismételten Midas történetére hivatkozott, mint ami kiváló példát nyújt arra, hogy a felsorolás, a metafora és a megszemélyesítés hogyan válik Ovidiusnál a szellemesség forrásává. Az arannyá változtatás hatalmában gyönyörködő király gyerekes viselkedésének szóismétlésekre építő leírása (106–117), a királyi fülek titkát a saját kezével ásott gödörbe sűgő borbély *agricola* metaforával való említése, akit a jó termés árult el (*prodidit*), holott éppen a bőséges hozam szokta az *agricola* elvárásait teljesíteni (192), az Apollón és Pan között ítélkező Tmólos hegy – Vergilius hasonló jellegű leírásához (*Aen.* 4, 246–251) képest – meglehetősen bizarrnak tűnő megszemélyesítése (157–159; 164) mind-mind a Midas-történet komikus erejét növelik.

A fentebbi elemzések tanúságos adalékokkal szolgálnak az ovidiusi Midas-történet elemzéséhez, azonban nem adnak választ arra a kérdésre, hogy mi is ennek az epizódnak a szerepe és jelentősége Ovidius művében.

A *Metamorphoses*-irodalom visszatérő észrevétele a mű hármasszthatóságának felismerése. A szereplők, a központi helyszínek és a történetek jellege alapján háromszor öt könyvből álló műben az egyes *pentasok*at lezáró könyvek különleges jelentőségűek. Az ötödik, tizedik és tizenötödik könyv egy-egy hosszabb beágyazott elbeszélést tartalmaz, amelyeket sűrű motívumhálózat köt össze. Mindhárom könyvet olyan szövegek követnek (Arachné, Orpheus halála és a mű epilógusa), amelyek a hatalomnak kiszolgáltatott művész végzetét fogalmazzák meg. Még a mű hármasszthatását elutasító nézet is különleges szerepet tulajdonít a tizenegyedik könyvnek, hiszen az istenek és mitikus hősök világát felvonultató tíz könyv után itt vált a *Metamorphoses* történetvezetése a római előtörténetként előadott trójai mondakörre: a mítosz a tizenegyedik könyvben adja át helyét a történelemnek. Ovidius művében Midas az utolsó olyan figura, aki nem kapcsolódik a római előtörténethez. Így a Midas-epizód nem új témát nyit meg, inkább az eddigieket variálja, azokra felel, vagyis nem más, mint zárlat, befejezés. A befejezések pedig sajátos súllyal rendelkeznek, hiszen összefoglalnak, értelmeznek, és hangulati, érzelmi, értelmi végkicsengéssel meghatározzák a műről alkotott összképet. Hogyan és mit is zár le Midas története?

A kilencedik ének közepétől (9, 447) kezdve a *Metamorphoses* az emberi vágy különleges, gyakran tragikus formáit állítja a mű középpontjába: ebben a szakaszban szerepel Byblis és Iphis, valamint Orpheus is, akinek az énekét, Kyparissos, Hyakinthos, Pygmalion, Myrrha, Adonis és Atalanta történetét ugyancsak a sajátos, esetenként végzetes vágyakozás motívuma határozza meg. A Midas-történet első fele, a király pénzvágya, szerencsétlen kívánsága az *amor inconcessus* témájára ad komikus feleletet. És talán az sem véletlen, hogy a gazdagságában telhetetlen Midas története Orpheus éneke után szerepel, hiszen Orpheus – többek között – a szerencsétlen sorsú Kinyrusról is énekel, márpedig a végtelenül gazdag Midas és Kinyras királyokat Tyrtaios (Frg. 12, 6) és Platón (*Leg.* 660e) is együtt említi. A költő és a filozófus e két király példájával igazolja: a gazdagság nem jelent sem erényes, sem pedig boldog életet.

Nemcsak a sóvárgó *Midas aureus*, hanem az epizód második felében ostoba műítésként felléptetett *Midas auritus* figurája is záró jellegű: ahogyan a két részre osztható ovidiusi Midas-történet első fele a végzetes vágyakozás előző két könyvben középpontba emelt témájára felel, úgy az epizód második fele a művészsorsot és a féltékeny istenek pusztító hatalmát megjelenítő történetek sorába illeszkedik. Ebből a szempontból fontos a *Metamorphoses* hármastagolása, hiszen a *pentasokra* való osztás elve a hatodik és a tizenegyedik könyv között rokonságot tételez föl. Valóban, nem csak Orpheus halála, hanem Midas ítélete is felidézi Arachné történetét. Arachné és Athéné vetélkedésének motívuma Apollón és Pan versengésében tér vissza; a Midas-féle számfűtelek komikus témája pedig Arachné tragikus bűnhődésére játszik rá: mindketten egy haragvó, művészetükre féltékeny isten játékszereivé válnak. Ezen a motivikus párhuzamon túl a tizenegyedik könyv és a hatodik könyv közötti szoros viszony éppen Midas történetében válik a legvilágosabbá, hiszen a hatodik könyvben – ha érintőlegesen is – de szerepel Marsyas története. Márpedig Marsyas alakja a mitológiában keveredik a phryg hangszer kitalálójaként említett Midas figurájával (Fulg. *Myth.* 3, 9).

A hatodik és tizenegyedik könyvben megfogalmazódó, Marsyas és Midas alakjához kapcsolódó művésztörténet a *Metamorphoses* értelmezése szempontjából kitüntetett jelentőségű: mindkét esetben egy aulos- és egy kithara-játékos vetélkedése fogalmazódik meg. A *carmen deductum* és a *carmen perpetuum* feszültségében íródó *Metamorphoses* sokszor és sokféle formában idézi föl az ellentétes esztétikai irányzatok és műfajok, leginkább az elégikus és az eposzi világ küzdelmét. Midas történetében mindezt az *aulos* és *kithara* közötti esztétikai vita keretében teszi. A monda szerint az Athéné által elhajított *aulost* Phrygiában találta meg Marsyas, akit a művészetében megsértett *kitharódos* Apollón elevenen megnyűzott (Apollod. *Bibl.* 1, 4, 2; Plut. *Mus.* 1132f; Pind. *Pyth.* 12, 11–13; Plat. *Pol.* 8, 1341a; Plin. *Nat. hist.* 34, 57). Az Ovidius által is ismert és feldolgozott történet (*Ars.* 3, 505–506; *Fast.* 6, 690–710) a *Metamorphoses* hatodik könyvében a szenvedés és fájdalom történeteinek sorába illeszkedik: ennek megfelelően Ovidius Marsyas esetében csak a kínhalál gyötrelmére koncentrálnak. A tizenegyedik könyvben viszont a Marsyas-Midas történet művészetelméleti oldalát emeli ki, és ezzel Midas epizódját az ókor egyik jelentős esztétikai hagyományába emeli: Pan és Apollón versengése az *aulos* és *kithara* sokszor variált témájára utal.

A phrygiai eredetű fúvós-hangszer Kr. e. 586-as pythói játékokon történő szentesítése óta többször fogalmazódott meg a görögségben az *aulostól* való tartózkodás elmélete. Pratinasnak a szatírdramák megújítására vonatkozó idézetétől (Frg. 708) kezdve Platón és Aristotelész erkölcsi,

neveléstani és államelméleti szempontból meghozott negatív ítéletéig – amellyel ezt a veszélyes hangnemet is átfogó, ellenőrizhetetlen hatású, ὀργιαστικός, illetve nem jellemábrázoló, nem ἠθικός hangszert elvetették – megfogalmazódott a *kithara aulosszal* szembeni elsőbbsége (Plat., *Rep.* 3, 399d–e; Aristot. *Pol.* 8, 1341). A *kithara* az igazi görög hangszer, amely az *aulos* fentebb felsorolt negatív tulajdonságaival szemben még azzal az előnnyel is rendelkezik, hogy biztosítja a dallam és az értelmes szó egységét, hiszen míg az ἄλλογος aulos mellé az αὐλωδία-hoz külön énekes szükségeltetik, addig a κιθαρωδία-hoz egy ember elegendő (Ath. *Deipn.* 16, 621b).

Az ovidiusi Midas-epizód rájátszik az *aulos* és *kithara* kapcsán megfogalmazott művészetelméleti szövegekre, és ezzel az elégia és eposz kettősségében fogant *Metamorphoses* azon történetei közé illeszkedik, amelyek az egymással ellentétes művészetek harcát, illetve az e mögött húzódó hatalmi küzdelmet írják le. Ez az a pont, ahol Midas ítélete csatlakozik Orpheus jelentőség-teljes történetéhez. Ovidius Eumolpos, az eleusisi misztériumok alapítója révén kapcsolja Midas alakját Orpheushoz (11, 92–93), de ez az átmenet – mint a *Metamorphoses* történetkapcsoló elemei általában – csak felületes viszonyt teremt a két epizód között; az igazi tartalmi kötődés kimondatlan marad. Ahogyan az arany iránt sóvárgó Midas a szerelmi vágytól kínozott Orpheus alakjára felel, úgy Pan és Apollón harca Orpheus pusztulását idézi föl, hiszen a thrák költő úgy hal meg, hogy a testi sértetlenségét biztosító *kithara*-hangot a keleti fúvós és ütőhangszerek zaja elfedi (11, 15–19). Orpheus, aki egyébként maga is a *plectrum gravius* és *levior lyra* (10, 148–154) műfaji feszültségében énekel, a κιθαρωδία-ját túlharsogó, ὀργιαστικός művészet áldozatává válik. Vagyis a hagyományosan *aulosszal* megjelenített elégiaköltészet Ovidiusnál az eposz rangjára emelkedik, hiszen ugyanúgy az értelmes *kitharához* kötődik, mint az eposz: mindkettő kiszolgáltatott a zajjal teli, alaktalan pusztulásnak.

Midas története ugyanazt a három témát mutatja be, amit Orpheus éneke: a végzetes vágyódást, a pusztító istenek féltékenységét és az ellentétes művészetek párharcát. A *Metamorphoses* köznépső *pentasára* jellemző motívumokat variálja Orpheus tragikus és Midas komikus története is. Ovidiusra pedig igencsak jellemző, hogy ezekben a súlyos témákban az utolsó szó nem Orpheusé, hanem Midasé: nem a gyászé, hanem az élcelődésé.

Bibliográfia:

- W. D. Anderson*: Ethos und Education in Greek Music. Cambridge 1966.
- D. F. Bauer*: The Function of Pygmalion in the Metamorphoses of Ovid. TAPhA 93 (1962) 1–21.
- F. Bömer* (komm.): Ovidius: Metamorphosen. Buch X–XI. Heidelberg 1982.
- J-M. Frécaut*: L'esprit et l'humour chez Ovide. Grenoble 1972.
- K. Galinsky*: Ovid's Metamorphoses. An Introduction to the Basic aspects. Oxford-Berkeley 1975.
- I. Jouteur*: Jeux de genre. Leuven 2001.
- W. Ludwig*: Struktur und Einheit der Metamorphosen Ovids. Berlin 1965.
- S. Michaelides*: The Music of Ancient Greece. London 1978.
- B. Otis*: Ovid as an Epic Poet. Cambridge 1966.
- A. Riethmüller*: Musik zwischen Hellenismus und Spätantike. In: *A. Riethmüller, F. Zaminer* (Hrsg.): Die Musik des Altertums. Regensburg 1989. 207–325.
- Ritoók Zs*: Griechische Musikästhetik. Quellen zur Geschichte der antiken griechischen Musikästhetik. Frankfurt am Main 2004.
- L. E. Roller*: The legend of Midas. ClAnt 2 (1983) 299–313.
- G. Tronchet*: La Métamorphose à l'oeuvre. Recherches sur la poétique dans les Métamorphoses. Louvain-Paris 1988.

A *Tres Galliae* romanizációja a feliratok tükrében

Először is kezdjük a meghatározással: mit értünk romanizáció alatt? A romanizáció egy hosszú és lassú folyamat volt – amiként a *Tres Galliae* meghódítása is –, ami a leigázott népek társadalmának és kultúrájának római mintára történő átalakulásával járt. Azonban a dolog nem ilyen egyszerű. Az archeológiai és epigráfiai bizonyítékok tükrében egyrészt kiviláglik, hogy nem beszélhetünk egyszerűen kultúracseréről, sem a társadalmi berendezkedés teljes átalakulásáról, hiszen a gallok jobbra éppúgy megőrizték társadalmi hierarchiájukat, mint kultúrájuknak a római hódítás előtti korból származó elemeit. Másrészt az is nyilvánvaló, hogy, noha a romanizáció a birodalom egységességét volt hivatott elősegíteni, e folyamat bizonyos területeken intenzívebb volt, míg más területeket kevésbé érintett. És hogy mi ennek az oka? Egyebek mellett valószínűleg az, hogy a romanizáltabb régiók illetve népcsoportok szorosabb kapcsolatban álltak a hódítókkal, mint a kevésbé romanizáltak.

A római kultúra átvételéhez szorosan kapcsolódott a latin nyelv meghonosodása is a meghódított területeken, ennél fogva a feliratokat régóta a romanizáció, pontosabban fogalmazva, a nyelvi romanizáció fokmérőjének tekintik. Egyrészt a feliratok területi megoszlása, sűrűsége, másrészt a feliratokon elkövetett nyelvi hibák, barbarizmusok utalnak egy adott régió, vagy népcsoport romanizáltságának szintjére. Maga a felirat-, illetve emlékműállítás elterjedése is a rómaiaknak köszönhető, hiszen a hódítás előtt ez egyáltalán nem volt általános gyakorlat, sőt Észak-Galliában szinte teljesen ismeretlen volt egészen Augustus uralkodásának idejéig. A feliratállítás egyik előfeltétele az írás ismerete és használata, azonban ennek elterjedése is csak lassan, közösségről közösségre történt és gyakran az is előfordult, hogy két szomszédos nép közül az egyik írástudó volt, a másik írástudatlan. A legkorábbi írásos gall emlékek, melyek görög betűkkel, többnyire cserépedényekre vésett kelta nyelvű graffitik voltak, a Kr. e. III. századból a mai Marseillesből és környékéről származnak. Noha ilyen jellegű feliratokat Gallia északi részén is találtak, ezek sokkal későbbre datálhatók és mennyiség tekintetében is jóval alatta maradnak a Dél-Galliában találtaknak. Az első latin betűs kelta nyelvű feliratok a Kr. e. I. században keletkeztek, és ugyancsak erre az időszakra tehető az első latin nyelvű feliratok megjelenése is, melyeknek feltűnésével egy időben eltűntek a görög betűs kelta feliratok. A hódítás nyomán elterjedő

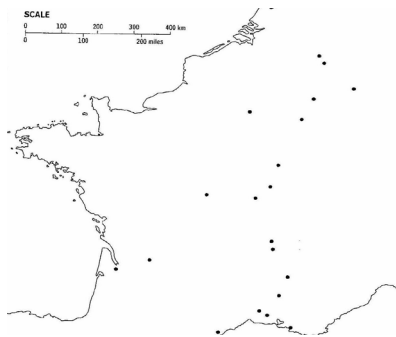
római kultúra létrehozott egy presztízsbeli különbséget az írott nyelv, azaz a latin (mely beszélt formájában a közigazgatás és az oktatás nyelve volt) és a beszélt nyelv, a kelta között, mely a népesség többségének körében egészen a Kr. u. IV–V. századig megmaradt (sőt, egyes kutatók szerint a Kr. u. VII–VIII. századig).

A feliratállítás szokása szorosan kapcsolódik a polgársághoz, illetve annak elterjedéséhez is (a római polgár kötelessége volt ugyanis, hogy megemlékezzen elhunyt családtagjáról, barátjáról), ami jól látszik abból, hogy a ránk maradt feliratok többsége a Kr. u. II. század második feléből és a Kr. u. III. század első feléből származik, a Caracalla 212-es *Constitutio Antoniniana*-ját követő időszakból. Ez a rendelet ugyanis a birodalom majd minden polgárára kiterjesztette a római polgárjogot. A polgárjog megléte azonban önmagában még nem volt elégséges ahhoz, hogy valaki feliratot készíttessen, szükségeltetett még ehhez a megfelelő anyagi és kulturális háttér is, amivel, az uralkodó réteg mellett, leginkább a középosztály tagjai, kereskedők, iparosok, katonák és felszabadított rabszolgák rendelkeztek. Ahogy ebből is látszik és amint azt a galliai feliratok is tanúsítják, a társadalomnak csak egy kis rétege volt képes arra, hogy feliratot állíttasson. Itt azonban meg kell jegyeznünk azt, hogy azok közül, akiknek lehetősége nyílt erre, sem mindenki készíttetett magának ilyen emléket, amint azt az előkerült feliratok kis mennyisége is bizonyítja. Ma úgy becsülik, hogy a társadalomnak mindössze 0,1 %-a képviselteti magát ezeken a feliratokon, és még ha figyelembe vesszük is azt, hogy az előkerült feliratok csak egy töredék képezik a ténylegesen létezett mennyiségnek, akkor is csak a teljes populáció 1–10 %-áról beszélhetünk! Ráadásul igen egyenlőtlen eloszlású az egyes társadalmi rétegek reprezentációja a feliratokon, és szinte mindenütt a felszabadított rabszolgák emlékművei vannak túlsúlyban. Ezt általában azal indokolják, hogy az egyre komplexebbé és mobilisabbá váló társadalom érzékenyebbé tette őket arra, hogy újonnan nyert státusukról megemlékezzenek.

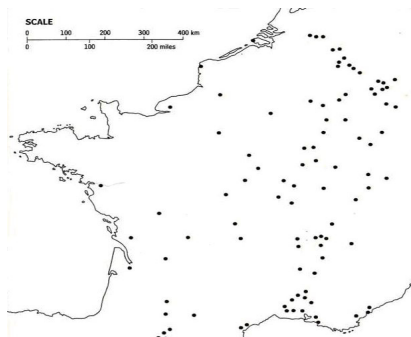
A Tres Galliae területén előkerült feliratok mennyisége más provinciákhoz viszonyítva igen csekély. Míg például Itáliában 100 hektárra átlagosan 13, Africa provinciában 12, Gallia Narbonensisben 6,1 felirat jut, addig ez Aquitaniában és Gallia Lugdunensisben csupán 1,1, Belgicában pedig 1,9. Ezen értékek alacsony volta elsősorban a feliratok rendkívül egyenlőtlen eloszlásának köszönhető. Az epigráfiai sűrűség ugyanis az urbanizmussal és a hadsereggel, valamint geográfiai tényezőkkel áll szoros összefüggésben. A feliratok koncentrációja a legnagyobb a főbb útvonalak mentén épült városokban, amelyek általában közigazgatási és kulturális központok is voltak, illetve ezek vonzáskörzetében, a katonai övezetekben (határvidékeken), földrajzi tekintetben pedig a (hajózható) folyók menti völgyekben (Rajna-vidék, Rhône-völgye), míg a feliratok száma jelentősen csökken a falvakban, a hegyvidékes területeken és a főbb útvonalaktól távol eső, elszigetelt körzetekben. Mint azt az ábrákon láthatjuk, rendkívül kevés azon városok száma, ahol legalább 100 feliratot találtak, 200-nál több felirat pedig csak az olyan nagyvárosokból került elő, mint amilyen Bordeaux, Trier vagy Lyon, viszont igen sok olyan, kisebb város van, ahol a ránk maradt feliratok száma eléri a 20-at. Emellett az is jól kivehető ezeken az ábrákon, hogy a feliratok koncentrációja a közép-keleti területeken a legsűrűbb, míg a nyugati, észak-nyugati régiókból csak nagyon kevés felirat került elő. Ezt általában annak szokták tulajdonítani, hogy míg a nyugati területek úgymond demilitarizáltak voltak, addig északon és észak-keleten, a határvidékeken a katonaság közelsége, illetve közvetlen jelenléte gyakorolt nagy hatást a feliratállítási szokásokra.

A romanizáltság fokát más módon is vizsgálhatjuk, így például a nevek tanulmányozásával, ti. hogy milyen arányban képviselteti magát a római *tria nomina* szemben a *nomen* + *cognomen* együttessel, illetve a csupán egyetlen elemből álló névvel. Ez Gallia Belgicára nézve, ahol is az emlékművek, feliratok $\frac{3}{4}$ -e három néptörzs, a Leuci, a Treveri és a Mediomatrici területeiről került elő, a következőképpen alakul. A *tria nomina* tekintetében a legromanizáltabb törzs a Treveri 25 %-kal, őket követik a Nervii, a Morini és az Ambiani, majd 9 %-kal a Mediomatrici, a sort pedig a Remi népcsoport zárja 1,5 %-kal. Az ilyen típusú nevek többségében a városokból előkerült feliratokon fordulnak elő, és noha nyilván akadnak köztük Itáliából bevándorolt személyek is, túlnyomórészt a helybelieket és Gallia más vidékeiről idevándoroltakat reprezentálják, amint azt az olyan nevek is mutatják, mint Titus Attius Andecarus vagy Titus Ianuarius Tasgillus, de sok az olyan romanizált név is, mint Dagissius, Teddiatus vagy Solimarius. A *nomen* + *cognomen* típusú nevek tekintetében is a Treveri törzs jár az élen 35 %-kal, őket követi a Tungri 25 %-kal, majd a Mediomatrici 15 %-kal. Meg kell azonban említenünk egyrészt azt, hogy a neveknek a *praenomen* elhagyásával történő rövidítése igen gyakori jelenség volt a 2. században (még a római katonák körében is), másrészt pedig, hogy az ilyen kéttagú nevek többségénél legalább az egyik elem nem római, hanem kelta eredetű. Gyakran fordult elő az, hogy az utód az apa kelta nevét kapta a latin *-ius* képzővel bővítve, így lett például Censorinius Andecarus fia Andecarius Nocturnus. Bár egyaránt számottevő mennyiségben találunk a feliratokon három- és kéttagú neveket, ezek többsége a Treveri népcsoport területéről származik, míg a többi törzs, így a Mediomatrici, a Leuci és Remi túlnyomórészt megőrizte a hagyományos egy elemből álló személyneveket. Noha nyilvánvaló, hogy a gallok igyekeztek társadalmilag és kulturálisan egyaránt asszimilálódni a hódítókhoz, amint azt a romanizált nevek is mutatják, azért saját tradícióikhoz sem lettek teljesen hűtlenek, amint arról a nagy számú kelta név is tanúskodik.

Mind a feliratok területi eloszlása, mind a gall *nomenclatura* vizsgálata arra utal, hogy a romanizáció a *Tres Galliae* területén térben és időben, valamint társadalmi rétegenként egyaránt nagy eltéréseket mutat a földrajzi adottságoktól, az urbanizáció fokától és a Rómával való összeköttetéstől függően. A romanizáció folyamatának összetett voltából adódóan azonban nem elégséges csupán a feliratok tanulmányozása, emellett az archeológiát segítségül hívva választ kéne adnunk az olyan, a romanizációval szorosan összefüggő kérdésekre, mint például, hogy milyen fokú volt az urbanizáció az egyes néptörzsek területén a hódítást megelőzően, és ez mennyire befolyásolta a romanizáció terjedésének ütemét, vagy hogy a katonaság állandó jelenléte egyes régiókban, illetve más területek demilitarizálása Gallia meghódítása után, milyen hatást gyakorolt az őslakosok társadalmi és kulturális fejlődésére. Ha, többek között, ezekre a kérdésekre sikerülne válaszolnunk, úgy gondolom, közelebb kerülnénk a romanizáció folyamatának jobb megismeréséhez és megértéséhez.



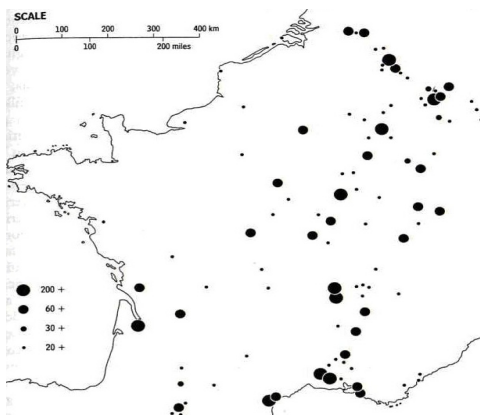
1. Legalább 100 felirattal rendelkező városok



2. Legalább 20 felirattal rendelkező városok



3. Nagyobb városok Galliában és Germániában



4. A feliratok eloszlásának sűrűsége

Bibliográfia:

M. Millett: Romanization: Historical Issues and Archeological Interpretation. In: The Early Roman Empire in the West. Oxford 1990. 35–41.

R. Reece: Romanization: a Point of View. In: The Early Roman Empire in the West. Oxford 1990. 30–34.

E. M. Wightman: Gallia Belgica. Berkeley 1985.

G. Woolf: Power and the Spread of Writing in the West. Literacy and Power in the Ancient World. Cambridge 1994. 84–98.

G. Woolf: Monumental Writing and the Expansion of Roman Society in the Early Empire. JRS 86 (1996) 22–39.

G. Woolf: Becoming Roman: the Origins of Provincial Civilization in Gaul. Cambridge 1998.

A *Metamorphoses* Daedalus-történetének földrajzi megközelítése

A *Metamorphoses* Daedalus-történetének olvasása közben két nyelvi és tartalmi szempontból érdektelennek tűnő szöveghely vizsgálata és egyre alaposabb körüljárása hívta életre ezt az előadást. A szóban forgó szöveghelyek a *Metamorphoses* VIII. énekének egyik legtöbbet elemzett és tárgyalt részében találhatók, egészen pontosan a Daedalus-mítosz leírásában a 206–207., valamint a 220–222. sorokban.

A szöveget olvasva pusztán kíváncsiságból utánanéztem, hogy az említett szigetek pontosan hol is fekszenek. Kiderült, hogy Daedalus, aki a hagyomány szerint athéni származású volt, és fiával, mint arra Ovidius a 184. sorban utal (*tactusque loci natalis amore*), Athénba is tartott, a kis-ázsiai partok közelében bukkan fel. A szöveghez írt kommentárok legnagyobb része egyáltalán nem foglalkozik ezzel a problémával, amelyik mégis, az általában elfogadhatatlan, olykor komikusnak tetsző magyarázatokkal szolgál. Johannes Sibelisnél azt olvassuk, Ovidius ötletszerűen nevezte meg a szigeteket, Adrien Hollis szerint a költő nem tudta feloldani azt az ellentmondást, hogy Daedalus Athénba indult, ugyanakkor Ikária, a fiáról elnevezett sziget Kis-Ázsia partjainál fekszik.

Az útvonalat látva jogosnak tűnik a kérdés, hogy Ovidius vajon miért éppen ezeket a szigeteket nevezte meg. A *Metamorphoses*ben szép számmal található felsorolások, például az Orpheus-történetben található fák katalógusa, vagy a Philemon és Baucis mítosz több mint harminc, fa-nevekkal játszott allúziója adta az ötletet, hogy a szigetek neveit megfejtésre váró mitológiai utalásokként olvassam, ha már valós földrajzi helyeket ebben a kontextusban feltehetően nem jelenthetnek. A tudós és ugyanakkor játékos költőtől egyáltalán nem lenne meglepő, hogy nem csupán esztétikai élménnyel kívánja megajándékozni olvasóját, hanem olyan játékra hív minket, amely a felfedezés örömét nyújtja nekünk. Eme szellemi játék célja kettős: miközben mi örömmel fedezzük fel és fejtjük meg az allúziókat, Ovidius szerény, de igen hatásos módon vívja ki a *poeta doctusnak* kijáró tiszteletünket.

Rátérve a szigetek felsorolására: az elsőként említett Samosról maga a költő állítja, hogy Iuno kedves szigete. Iuno alakja Ovidiusnál leginkább a megcsalt feleség alakjához közelít. Számos mítoszt ismerünk, ahol Iuppiter minden eszközt igénybe vesz, hogy féltelen vágyát kielégítse

anélkül, hogy Iuno tudomást szerezne a félrelépésről. Iuppiter szeretői azonban egyben áldozatok is: azzal, hogy halandó létükre istennel kerülnek kapcsolatba, *hybrist* követnek el – akár akarva, akár akaratlanul válnak a főisten szeretőivé. A Samusszal megidézett Iuno így, különösen a *Metamorphoses* korábbi történeteit – például Io vagy Callisto mítoszáat – figyelembe véve, felidézheti a *hybrist* és az azt követő büntetést, aminek a továbbiakban még jelentősége lesz.

A következő sziget Delos, Apollo és Artemis szülőhelye. A testvérekhez kapcsolódó mítoszok közül a *Metamorphoses* hatodik énekének 146. sorával kezdődő Niobe-történet juthat eszébe az olvasónak, ahol egyrészt szintén meghatározó vonás a *hybris*, ráadásul a szülő vétke miatt elpusztuló gyermek további kapcsolatot teremt Daedalus és Niobe között.

A harmadik állomás, Paros szigete szintén előkerül a *Metamorphoses*ban, a hetedik és nyolcadik könyv ugyanis részben Minos mondakörét mutatja be. Az eddigiekkel szemben Paros a *hybris* és a büntetés megidézése helyett egyértelmű utalás Icarus halálára: a Daedaluszt is fogva tartó Minos király ugyanis éppen Paroson tartózkodva vesztette el Androgeos nevű fiát.

A két rejtélyes sziget, Lebinthus és Calymne neve valószínűleg nem mitológiai utalások miatt került a szövegbe, hiszen ezek a szigetek Ovidius előtt sem szépirodalmi, sem tudományos műben nem kerülnek említésre. Felsorolásuk több céllal is történhetett. Egyrészt Ovidius bizonyíthatta tudós költő mivoltát azzal, hogy olyan szigeteket nevezett meg, amelyekről – nyugodtan állíthatjuk – még a műveltebb olvasók is csak a szövegkörnyezetből következtethették ki, hogy hol találhatóak. Másrészt a költő éppen azáltal, hogy ilyen szigeteket sorol fel, kényszeríthette arra olvasóját, hogy – hozzám hasonlóan – végiggondolja, merre is repült tulajdonképpen Daedalus és Icarus. A száraz felsorolásba beiktatott szigetek így az egész repülési útvonalnak teljesen új értelmet adnak – sőt. Éppen így adnak neki értelmet, hiszen arra kényszerítik a felületes olvasót, hogy ugorjon vissza néhány sort és értelmezze a helyet, amely első pillantásra semmi értelmezni valót nem kínált.

A következő részlet, amellyel foglalkozni kívánok, a 206. sorral kezdődő szemelvény, ahol Daedalus figyelmezteti fiát, hogy mely csillagképeket kell elkerülnie repülése során.

A csillagképeknek a szigetekhez hasonló felsorolása joggal vetheti fel a kérdést: nem lehetséges-e, hogy az említett csillagképek is másodlagos jelentést hordoznak? Sőt, hogy akár a szigetekhez hasonló tartalmú utalások lennének?

Helicevel, azaz a Nagy Medve csillagképpel kapcsolatban nem is csalódunk: a *Metamorphoses* második énekének közepén a 401. sortól kezdődően maga Ovidius írja le, hogy került a Nagy Medve csillagkép az égre. Eszerint Callisto nimfa azáltal, hogy áldott állapotba került Iuppitertől, *hybrist* követett el, amit Iuno azzal torolt meg, hogy medvévé változtatta férje szeretőjét, akire nemsokára saját fia, Arcas emelt fegyvert vadászat közben. Noha Iuppiter megakadályozta az anyagiylkosságot, és csillagképpé változtatta mindkettejüket, Iuno az égen sem hagyott nyugovást egykori vetélytársának és elérte, hogy a Nagy Medve csillagzat soha ne nyugodhasson le.

Orionhoz, a csillagképnek nevet adó mitikus vadászhoz két *hybris* is köthető: egyrészt azzal kérkedett, hogy nincs olyan állat, amelyet ő ne tudna elejteni, másrészt Orionba beleszeretett Artemis, és a Hold istennője elfelejtette éjjel megvilágítani a földet. Apollo, aki részint féltékeny lett a hatalmas vadászra, részint pedig attól tartott, hogy felborul a világ rendje, addig mesterkedett, míg egy variáció szerint Artemisszel, más változat szerint a Skorpió csillagzattal gyilkoltatta meg Oriont.

A harmadik csillagkép, az Ökörhajcsár vizsgálata érdekesebb eredményt hoz. A Bootes csillagkép egy mítoszvariáns szerint, melyre maga Ovidius is utal a tizedik könyv 451. és azt követő soraiban, egy Icarus nevű ifjú megistenülése által jött létre, aki önhibáján kívül halt meg, amikor barátai, akiket borral lerészegített, megölték, mivel azt hitték, hogy meg akarja mérgezni őket. A mítoszban levő utalás egy másik mítoszra valóban tudós költőhöz méltó teljesítmény, hiszen Ovidius az Icarus kapcsán megidézett Ökörhajcsár csillagkép aitiológiájával egy értő olvasó számára csavarosan, de egyszerűen és igen egyértelműen utal előre a mítosz végkifejletére.

Végül még egy utolsó kérdésre térek ki. A Daedalus és Icarus-mítosz fenti értelmezésével azt a nézetet kívántam újabb szöveghelyekkel megerősíteni, mely szerint a két főszereplő *hybriszt* követ el. Ovidius a szöveg két helyén áthajlással is hangsúlyozottá teszi, hogy apa és fia azzal, hogy repülnek, az istenek szerepébe helyezkednek. A 220. sorban a költő egyértelműen kimondja, hogy az emberek Daedalus és Icarus isteneknek hiszik (*credidit esse deos*), akik a 189. sorban olvashatók szerint új természeti törvényeket alkotnak (*naturamque novat*). Daedalus, a mester, teremtő erejét soha nem fogta vissza, noha azzal olyan találmányokat alkotott, mint a Pasiphaenak készített tehén vagy a szárnyak, amelyek a természet istenek felügyelte rendjét, azaz magukat az isteneket sértették meg. A korlátokat nem ismerő művész alakjában Ovidiusra ismerhetünk, aki költői tehetségének nem volt hajlandó határt szabni. A párhuzam Daedalus és Ovidius között azonban azzal tehető teljessé, ha arra a kérdésre is választ tudunk adni: kit sértett meg Ovidius és milyen isten büntetésétől kellett félnie? A válasz a szerző életrajzánank ismeretében egyértelműnek látszik. A költő Kr. u. 8-ban fejezte be a *Metamorphosest* és ugyanebben az évben kényszerült száműzetésbe vonulni. Ovidius bizonyára tudta, hogy a hatalom egyetlen birtokosa nincs jó véleménnyel költeményeiről, hiszen azokban a költő tudatosan az Augustus által propagált eszmények ellen fordult. Hogy mennyiben jelenti ez a *princeps*szel való szembe fordulás az istenek megsértését? Caesar megistenülése és azután, hogy Augustus egyenesen nevébe foglalta az isteni Caesar fia kifejezést, a *princeps* és valamely isten azonosítása nem erőltetett, hiszen maga Ovidius is többször párhuzamot vont az égi szférát irányító Iuppiter és a földi világot irányító Augustus között. Augustus az actiumi csata után Apollót választotta védőistenének, a *princeps* uralkodása alatt az isten megkülönböztetett tiszteletben részesült. Ovidius költői szándékát nem rekonstruálhatjuk, de a szövegben a csillagképek és szigetek felsorolásában is találunk utalásokat Apollóra és Augustusra. A csillagképek közül Orion Apollo mesterkedései miatt hal meg. Az Ökörhajcsárról Suetoniusnál olvashatjuk, hogy az Augustus mellkasán levő anyajegyek ezt a csillagképet formálták. A szigetek közül Delos Apollo szülőhelye, így invokálja az istent, Samos pedig Augustus kedves szigete volt, hiszen az actiumi csata után (és még utána többször) itt töltötte a telet, a szigetről szervezte újjá egész Ázsia és Afrika közigazgatását. A *princeps* római polgárjogot adományozott Samos lakóinak, akik ezért cserébe „Új Alapító” néven istenként tisztelték őt és templomot állítottak neki. A költői szándék feltárással tett reménytelen kísérlet lenne azt kérdeznünk, hogy ezekben az utalásokban Ovidius később valóban beigazolódott félelmeit kívánta-e burkolt formában megfogalmazni, vagy csak az életrajz ismeretében adunk ilyen értelmet a soroknak. Mindenesetre elmondhatjuk, hogy Ovidius tudós költői szemlélyiségétől a *vates* szerep sem lenne idegen.

Bibliográfia:

F. Bömer (komm.): Ovidius: Metamorphosen. Heidelberg 1969–1986.

Gloviczki Z.: Icarus. AntTan 46 (2002). 109–117.

E. Gowers: Talking Trees: Philemon and Baucis Revisited. *Arethusa* 38 (2005). 331–365.

A. S. Hollis (ed. with introduction and commentary): Ovid: Metamorphoses Book VIII. Oxford 1970.

Ritoók Zs.: Daedalus és Icarus története a Metamorphosesban. In: *Keresztény Éva* (szerk.): A latintanítás időszerű kérdései. I. Budapest 1987, 17–26.

W. Schubert: Explizite und implizite Mythendeutung (Ovids Daedalus–Icarus-Erzählung. Met. 8, 183–235). *Eirene* 28 (1993) 25–31.

J. Siebelis: P. Ovidii Nasonis Metamorphoses. Auswahl für Schulen mit erläuternden Anmerkungen und einem Mythologisch-Geographischen Register. Zweites Heft Buch X–XV und das Mythologisch-Geographische Register enthaltend. Leipzig 1888.

Thébai költői: Statius és Pindaros

„Statius azáltal, hogy Thébairól írt eposzt, különleges, már-már személyes kapcsolatba került Pindarossal, a város leghíresebb költőjével is.” Ez a kijelentés nyilván kevésbé hangozna meggyőzőnek egy olyan előadás bevezetőjeként, mely a két költő művei között igyekszik filológiai módszerrel kapcsolatot kimutatni; csak hogy maga Statius az, aki így nyilatkozik egyik versében. A következőkben tehát a Statius és Thébai, illetve Pindaros közötti kapcsolattal mint statiusi kijelentéssel szeretnék röviden foglalkozni.

A *Thebaist* befejezve Statius új epikus mű, a végül befejezetlenül maradó *Achilleis* megírásába fog. Közben azonban időről-időre megszakítja a munkát, és újabb darabokkal gazdagítja lírai verseinek gyűjteményét, a *Silvaet* is. A 4. könyv 7. versében Statius támogatójának, Vibius Maximusnak gratulál fia születésének alkalmából. A költemény első strófájának mûzsainvocatíója pontosan az említett szituációt, az eposzírás átmeneti megszakítását vázolja. A költő arra kéri Eratót, hogy függessze fel az epika széles mezején való korlátok nélküli vándorlást, és helyette, legalábbis átmenetileg, kisebb köröket írjon le a lírai költészet versenypályáján:

lam diu lato spatia campo
fortis heroos, Erato, labores
differ atque ingens opus in minores
contrahe gyros.

A „kisebb körök” képét a kocsiversenyre való utalásként értelmezhetjük (Coleman 1988, *ad loc.*). E költészet-metafora természetesen nem statiusi találmány, de ez esetben talán egyedi funkciót is kaphat: a sportra és ezáltal közvetett módon az *epinikion*-költészetre való utalással előkészítheti a második strófa explicit Pindaros-*invocatió*ját:

Tuque, regnator lyricae cohortis,
da novi paulum mihi iura plectri,
si tuas cantu Latio sacravi,
Pindare, Thebas.

Az a kapcsolat, melynek meglétét e sorok feltételezik, nem Statius és Pindaros költeményei, hanem maguk a költők között áll fenn. Alapja közös kötődésük Thébai városához mint témához, illetve mint szülővároshoz; és e kapcsolatra hivatkozva kéri Statius a legnagyobb lírikusnak titulált költőelődnek mint ihletadónak a segítségét. A két költő közötti viszony azonban némileg ambivalensnek tűnik: nem biztos, például, hogy Pindaros valóban személyes szívességgént értékelné azt, hogy Statius eposzban örökítette meg Thébai mitikus múltjának legsötétebb fejezetét: Oidipus fiainak a városra nézve is végzetes konfliktusát. Erre a lehetséges problémára mintha a költő is célozna: hiszen a szövegben használt *sacrare* ige a „híressé tenni” mellett „elátkozni” jelentéssel is bír.

A *Silvae* 4.7-ben olvasható Pindaros-*invocatio*nak azonban van egy további érdekessége is. Noha Statius költőelődei közül Pindarost említi név szerint, egy másik, római költőelődje nyomdokaiba lép, amikor Pindarost éppen egy sapphói strófában írt vers 8. sorának első szavával nevezi meg (Wimmel 1960, 318; Coleman 1988, ad 4.7.5). Horatius pontosan ugyanígy tesz a 4.2. ódában (5–8):

Monte decurrens velut amnis, imbres
quem super notas aluere ripas,
fervet immensusque ruit profundo
Pindarus ore.

Csak hogy Horatius éppen a Pindaros-utánzás veszélyeire figyelmeztet ebben a versben; Statius pedig, úgy tűnik, megfogadta elődje figyelmeztetését. Nem kifejezetten pindarosi ihletet, sőt, még csak nem is ihletet kér Pindarostól; vagy ha mégis, annyi akkor is bizonyos, hogy nem a költői ihlet hagyományos metaforáit alkalmazza. A *Silvae* 4.7-ben Pindaros elsősorban nem ihletforrásként, hanem inkább egyfajta tisztségviselőként jelenik meg, aki egy előkelő, zártkörű társaság élén áll, és ebben a minőségében adhat engedélyt Statiusnak arra, hogy egy számára új műfajban alkosson. Persze, ha erre az engedélyre szükség van, a műfaj pedig új, az egyben azt is jelenti, hogy költőnk, bár lírai költeményeinek már három kötetét publikálta, mégsem tagja a lírikusok *cohors*ának. Itt tehát egy olyan, szűkebb líra-definícióról beszélhetünk, melynek a *Silvae* alkalmi, túlnyomórészt hexameteres költeményei nem tesznek eleget (vö. Coleman 1988, ad 4.7.6); Statius nem is korábbi lírai munkásságára, hanem a Thébai-eposzra hivatkozik, hogy Pindaroshoz intézett kérésének súlyt adjon. Az éppen születő vers azonban – már csak a választott versformának: a sapphói strófának köszönhetően is – e szűkebb líra-definíciónak is megfelelhet. Ha a költemény Pindaros engedélyével és Erato segítségének köszönhetően jól sikerül, azzal a költőnek a Pindaros-*invocatio*ban csupán implicit módon megfogalmazott kérése is teljesülhet: tagjává válhat a görög költő elnökölte exkluzív társaságnak, a lírikusok *cohors*ának.

Statius és Pindaros *Silvae* 4.7-ben körvonalazott kapcsolatában tehát a következő jellemzők dominálnak: Statiusnak a görög költővel szembeni egyértelmű alárendeltsége, illetve az, hogy egyelőre legalábbis kívülről kénytelen szemlélni egy olyan társaságot, melynek maga is tagjává szeretne válni. Ezt a képet érdemes összehasonlítani az *Achilleis prooemium*ával, tehát azzal a szöveggel, melynek írását Statius a lírai költemény kedvéért megszakította, és amelyet egyébként a *Silvae* 4.7. hatodik strófájában meg is említ (21–4). Az Achilleus-eposz bevezetőjében ugyanis Statius és Thébai merőben más viszonyának körvonalai rajzolódnak ki; és ezzel

egyidejűleg, noha Pindaros neve itt nem hangzik el, a két költő kapcsolata is új megvilágításba kerülhet.

Az *Achilleis*, csakúgy, mint a *Silvae* 4.7-es, többszörös *invocatio*val kezdődik (a harmadik, Domitianushoz intézett *invocatio*t jelen írásban nem tárgyalom). A narrátor először itt is a mûzsát szólítja meg, bár nem nevén nevezve, hanem csak *divaként*. Ehhez az *invocatio*hoz kapcsolódik a tárgymegjelölés is, mely szerint a mû Achilleus egész életét elbeszéli majd. Ahhoz azonban, hogy ez sikerüljön, még valakinek a segítségére szüksége lesz a költőnek. A 8. sorban újabb *invocatio* kezdődik, melynek címzettje Apollo:

Tu modo, si veterem digno deplevimus haustu,
da fontes mihi, Phoebe, novos ac fronde secunda
necte comas: neque enim Aonium nemus advena pulso
nec mea nunc primis augescunt tempora vittis.

Feltűnő a retorikai hasonlóság a *Silvae*-költemény Pindaros-*invocatio*jával. Mindkét szövegben a korábbi epikus műre, a *Thebais*ra hivatkozik a költő, amikor Pindaros, illetve Apollo támogatását kéri. Alapvető különbség azonban, hogy a *Thebais* és az éppen születő mû között az *Achilleis*ben nincs olyan műfaji különbség, mint a *Silvae*-vers esetében volt. Statius továbbra is hazai terepen: az epika mezején jár. Ennek megfelelően ezúttal fel sem merül, hogy a költőnek újonnan kellene pályáznia a *cohors epica* tagságára. Éppen az ellenkezőjét hangsúlyozza: nem holmi jövevény ő, hanem már jól ismeri a mûzsák ligetét.

Ez a liget szerencsés módon éppen Boiótiában, a Helikónon található: azaz közel Thébaihoz. A költőnek a várossal való kapcsolata tehát újabb elemmel bővül itt: Thébai nemcsak az előző eposz tárgya, hanem földrajzi értelemben is jól ismert vidék (Heslin 2005, 77). Az *Achilleis-prooemium* következő két sorában pedig Statius elindul – persze képletesen – a Helikónról, hogy végül megérkezzen Thébaiba:

Scit Dircaeus ager meque inter prisca parentum
nomina cumque suo numerant Amphione Thebae.

Statius e sorokban ismét szorosabbra fûzi kapcsolatát Thébai városával. Most már mint thébai polgárt, és következésképpen: mint Pindaros polgártársát mutatja be magát. A görög költő születésénél fogva volt a város polgára: Statius Thébaiért tett szolgálatai – vagyis a *Thebais* megírása – révén érdemelte ki ugyanezt polgárjogot.

Annak ellenére, hogy ebben a szövegben a *Silvae*-költeménnyel ellentétben Pindaros neve nem hangzik el, több jel mutat arra, hogy talán mégis érdemes a *prooemium* olvasása közben, Thébai említésekor a város híres költőjére is gondolkodni. Az *Achilleis* kutatói mindig a mû legfontosabb forrásai között tartották számon Pindarost, pontosabban a 3. *nemeai ódát*; Statius ugyanis – részben magának Achilleusnak az elbeszélésében – részletesen bemutatja hőse Cheirónnál eltöltött gyermekéveit (1.158–97, 2.96–167). Ennek a mítosznak a legfőbb és legkorábbi forrása az említett Pindaros-óda lehetett (Kuerschner 1907, 23–4; Dilke 1953, 10); a két szöveg kapcsolata bizonyos helyeken szövegszerűen is kimutatható. Gondolhatunk azonban Pindarosra azért is, mert a *prooemium* megfogalmazása, amint arra Alessandro Barchiesi felhívta a figyelmet, két

ponton is Pindarost említő horatiusi szöveghelyeket idéz fel (Barchiesi 1996, 54; vö. Dilke 1953, *ad loc.*). „Dirké földjének” említése a *Silvae* 4.7-tel kapcsolatban már említett 4.2. *carmen* „dirkéi hattyúját”, azaz magát Pindarost juttathatja eszünkbe; az Apollóhoz intézett kérés pedig – *si veterem digno deplevimus haustu, da fontes ... novos* –, egy nem kevésbé érdekes Lucretius-hely (1.927–8) mellett Horatius 1.3. *epistuláját* idézheti, melyben a költő Titiusról állítja: nem ijedt meg attól, hogy Pindaros forrásából kortyoljon: *Pindarici fontis ... non expalluit haustus* (10).

Ha ezeket a nyomokat követve úgy olvassuk az *Achilleis-prooemiumot*, hogy az nemcsak Statius és Thébai, hanem Statius és Pindaros elképzelt kapcsolatáról is szól, akkor igen érdekes következtetésekre juthatunk, különösen a két költőnek a *Silvae*-versben vázolt kapcsolatát figyelembe véve. A lírai költeményben Statius egyértelműen alárendelt szerepbe került, és Pindarosnak mint költőelődnek a segítségét kérte. Az *Achilleis*-ben egészen más a helyzet. Statius ugyanis nemcsak thébai indentitást konstruál magának, hanem egy jelentős időbeli ugrást is végrehajt. A Flavius-kori költő nem saját kora Thébájának újdonsült polgáraként mutatja be magát, hanem olyan polgárként, akire a thébaiak mint őszükre tekintenek, és akinek közvetlenül a városfalat a mitikus múltban felépítő Amphiön mellett van helye. Mindketten a költészet segítségével építettek fel egy várost: Amphiön kövekből, Statius a *Thebais* szavaiból mint építőkövekből. Ha azonban Statius a thébai ősök egyike, abból az is következik, hogy ennek az általa felépített, irodalmi Thébainak a történelmében a költő Pindarossal való kapcsolata is megfordul. Nem neki kell költőelődként tekintenie Pindarosra, hanem az utóbbi – hasonlóan Thébai többi polgárához – gondolhat úgy Statiusra, mint őstre és elődre: hiszen ő építette fel a város falait, nyilván évszázadokkal Pindaros születése előtt. Statius tehát egy érdekes kronológiai játék révén, ha fogalmazhatunk így, thébaibbá válik itt a híres thébai költőnél, akihez az idézett *Silvae*-versben még mint rangban egyértelműen fölötte álló tisztségviselőhöz intézett kérést.

Ez a játék a történeti és irodalomtörténeti kronológiával az *Achilleis-prooemiumban* azért különösen érdekes, mert Statius a végül befejezetlenül maradó eposzban később is hasonló stratégiát követ: legyen szó akár művének Catullus 64. *carmenéhez* való kapcsolatáról (Hinds 1998, 125–9), akár a már említett pindarosi költeménynek, a 3. *nemeai ódának* és az *Achilleisnek* a kapcsolatáról (ez utóbbival készülő disszertációmban foglalkozom). E rövid írás lezárásaként Statiusnak az *Achilleis-prooemiumban* konstruált thébai identitását nem is ebbe a kontextusba, hanem a költő életrajzában kontextusába szeretném belehelyezni – bár természetesen mindig fokozott óvatossággal kell eljárunk, ha az irodalmi műben megszólaló költői hang és a költői életrajz kapcsolatát vizsgáljuk. Mi természetesen római költőként gondolunk Statiusra; ám érdemes figyelembe vennünk, hogy egy, görög identitását a principátus idején is őrző itáliai városban: Nápolyban született. Apja a görög irodalom tanára, illetve görög nyelven alkotó rétor és költő. Statius tehát görög kulturális környezetben nőtt föl; és költőként ebből a környezetből indulva jutott el – földrajzilag és képletesen is – Domitianus Rómájába (vö. Hardie 1983, 2–12). Rómaisága tehát ugyanúgy tudatosan választott öntudat, mint az *Achilleis* narrátora által a mű *prooemiumában* felvázolt thébai identitás; Statius mint költő így egyszerre lehet görög és római mind életében, mind pedig műveiben.

Bibliografía:

A. *Barchiesi*: La guerra di Troia non avrà luogo: il proemio dell'*Achilleide* di Stazio. *AION* (filol) 18 (1996) 45–62.

O. A. W. *Dilke* (ed.): Statius, *Achilleid*. Cambridge 1953.

P. *Heslin*: The Transvestite Achilles. Gender and Genre in Statius' *Achilleid*. Cambridge 2005.

S. *Hinds*: Allusion and Intertext: Dynamics of Appropriation in Roman Poetry. Cambridge 1998.

H. *Kuerschner*: P. Papinius Statius quibus in *Achilleide* componenda usus esse videatur fontibus. Marburg 1907.

A pontosi Hérakleidés elveszett

Περὶ ποιητικῆς καὶ τῶν ποιητῶν című művéről

A vizsgálódásunk tárgyát képező szövegről, a pontosi Hérakleidés Περὶ ποιητικῆς καὶ τῶν ποιητῶν című művével kapcsolatos antik forrásként egyedül Diogenész Laertios életrajza áll rendelkezésünkre (V. 86–94), melyben megtalálhatjuk a negyedik század derekán élt, Platón iskolájához tartozó Hérakleidés műveinek felsorolását. A beszámoló szerint a meglehetősen vegyes tárgyú μουσικὰ συγγράμματα között Hérakleidés *A költői mesterségről és a költőről* címmel egy könyvből álló poétikai tárgyú művet is írt. A címnél többet azonban nem őrzött meg az antik szöveghagyomány, és ahogy Fritz Wehrli a Hérakleidés működéséhez kapcsolódó testimóniumoknak és fragmentumoknak máig mérvadó szövegkiadásából is megtudható, csupán a mű egykori létezését állíthatjuk teljes bizonyossággal.

Amikor viszont 1923-ban Christian Jensen Philodémos Περὶ ποιημάτων című műve ötödik könyvének rendkívül töredékes első felében Hérakleidés nevét két helyen is rekonstruálta, konjektúrájával heves vitákat váltott ki. Néhány évvel későbbi tanulmányában pedig már az ugyanezen szövegrészben olvasható kritika tárgyául Hérakleidés Περὶ ποιητικῆς καὶ τῶν ποιητῶν című művét tette meg: ezt a merész azonosítást azonban azóta is kétségek övezik. A Hérakleidés-kérdés szempontjából kulcsfontosságúnak tekinthető szöveghelyet, vagyis a Περὶ ποιημάτων ötödik könyvének első tizenkét caputját illetően egymással ellentétes nézetek fogalmazódtak meg a szakirodalomban. Jelen előadásommal viszont nem az a célom, hogy eldöntsek egy régóta húzódó szövegkritikai vitát, vajon Hérakleidés költészetelméleti művét támadja-e Philodémos a Περὶ ποιημάτων kérdéses helyén, vagy sem. Elsősorban az érdekel, hogy akár Hérakleidés az ellenfél, amire több meggyőző érvet sorakoztattak már fel, akár nem, milyen következtetéseket lehet levonni a kritizált szerző álláspontjára és művére vonatkozóan ebből a szövegrészből.

Az egyszerűség kedvéért tehát Hérakleidés-kritikának nevezett philodémosi hely rendelkezésünkre álló (olvasható) részeinek tanúsága szerint Philodémos figyelme három nagyobb tematikus egységre irányul ellenfele költészetelméleti nézőpontját vizsgálva, és ezek köré szisztematikusan rendezve építi fel a kritika sokszor nehezen követhető gondolatmenetét. A három, viszonylag jól elkülöníthető egység közül az elsőben (V. 1. 1–6. 10) a jó költő (ἀγαθὸς ποιητής)

által választandó költői téma határesetztétikai problémáit veszi szemügyre; ezzel szorosan összefügg, és mintegy ellenpontját képezi a harmadik (V. 10. 15–12. 10) egység, melyben a formalista alapú költészettelfogás problematikusságára tér ki; a második egységben pedig (V. 6. 13–9. 34), melynek legfontosabb hozadéka egy – a költemények stílári alapon történő hármias felosztására épülő – sajátos stíluselmélet körvonalazódása, a költői mesterség jellemzőivel foglalkozik.

A kritika első felében Philodémos a költőtől megkívánt ποιητικὴ τέχνη-n kívüli ismeretanyag túlméretezettsége és a költemények pusztán hasznos és nevelő funkciója ellen érvel. Röviden összefoglalva Philodémos saját álláspontját, olyan költészettelfogást láthatunk kibontakozni, melyben a költői mű formai kidolgozottsága és a benne megfogalmazott költői mondanivaló egyensúlyt képez: az ő költészetelmélete a költemény bármely vonatkozását érintő, bármiféle aránytalanságtól tartózkodik. Az első szakasz legelején (V. 1. 1–3. 14) kritizált ellenfél viszont filozófiai, retorikai és egyéb szakismereteket vár el a tökéletes költőtől. Philodémos kritikai megjegyzései ebben a rövid szakaszban ugyan közvetlenül talán nem vonatkoztathatók Hérakleidésre, de, mint a későbbiekből kiderül, közvetve az ő költészetelméletét is érinti a szakasznyitó kritika. A legelső szakasz egyes pontjai – párhuzamba állítva a későbbi részek megállapításaival – sok szempontból problematikusak. Philodémos ugyanis az első két caputban a filozófiai és egyéb szakismeret ποιητικὴ τέχνη-n kívüli voltát axiómaként kezelve a költeményen belül a tudományos szakismeretek elsődleges szerepét, vagyis az ellenfél által a költészettől megkövetelt vegytisztán παιδευτικὴ-jelleget kétségbe vonja, és a költői szerep definiálása során az ilyen ismeretekre vonatkozó követelményt mereven elutasítja. Az ellenfél által a költőkkel szemben felállított követelmény kulcsfogalma ebben az esetben a πρᾶγμα, vagyis azon tényismereteknek a köre, melyek a valóság, a reálisan megtörtént és bekövetkező dolgok/események tudományos kutatással megragadható tartományát határolja (és amely fogalom a Hérakleidés-kritika során többször előkerül). Ezek a jó költőtől elvárható hasznos és tanító/tanítható ismeretek a műalkotás egészének tudományos spektrumát olyannyira kitágítják, hogy az alapján – érvel Philodémos – sok filozófus sem ütné meg a tökéletes költő mércéjét (V. 1. 1–8). Hogy ebben az esetben nem pusztán a tankölteményekre vonatkozó tudományos ismeretek köréről van szó, azt nagyon jól mutatják a szakasz Homéros-hivatkozásai. Néhány caputal később Philodémos ismételtelen hasonló rigorózus nézettel vádolja Hérakleidést, vagyis hogy ha rajta múlna, az általa felállított követelmények alapján a legjobb költők legszebb költeményei kiszorulnának a költői erényből. A két szövegrész közötti párhuzam nyilvánvaló, a megfogalmazás módjában viszont terminológiai különbségek mutatkoznak: az előző caputok παιδευτικὴ kifejezését innentől kezdve az ὠφελεῖν (használni) kifejezés veszi át, melynek szemantikai mezejét produktívabban lehet párhuzamba állítani a τέρπειν (gyönyörködtetni) ige jelentéstartományával. A költemény hasznosságára vonatkozó tételnek tehát Hérakleidés költészetelméletében minden bizonnyal szerepet kellett játszania, viszont egészen sajátos módon kapcsolódhatott össze az a műalkotás gyönyörködtető funkciójával.

Ahogy Philodémos az ötödik könyv legelején, és más kritikai vizsgálódásaiban utal is rá, a költemény hasznossága a παιδευτικοὶ λόγοι-jal hozható összefüggésbe: elsősorban a mű tartalmi vonatkozásait érinti. Egy szöveghely utal a Kratés-kritikában arra, hogy a költemény beszédmódját, vagy nyelvi megformáltságának minőségét is össze szokás kapcsolni a hasznosság követelményével. Erre vonatkozóan viszont Philodémos szűkszavúan és fenntartásokkal nyilat-

kozik, hiszen mindenfajta önmagáért való „utilitarizmusnak” ellene van, viszont hozzáfűzi még, hogy a λέξις mellékesen hasznos tudást közlő beszédet utánozhat, (V. 25. 30–26. 3) viszont ez a kijelentés sem magára a λέξις voltaképpen minőségére, megformáltságára vonatkozik, hanem ismételten az általa mimetikusan közvetített tartalmi vonásokra. Ha viszont az ötödik könyv első tizenkét fejezetét egységes, összetartozó, egyetlen elméleti nézőpontra koncentráló szövegegésznek tekintjük, akkor Hérakleidés a költemények didaktikai jellegét a tényleges nyelvi megformáltság minőségével, a hangzással és a szófűzéssel hozhatta összefüggésbe. Talán éppen ezért hívta ki maga ellen Philodémos csipős kritikáját és ellenszenvét, hiszen Philodémos szerint a költemény mint költemény (καθὸ ποιήμα) sem az általa közvetített gondolatokkal, sem nyelvi kifejezőmódjával nem hordozhat önmagért való hasznót, és nem közvetíthet etikai viszonyulást sem, vagy ha mégis, az nem a költői intenció hozadéka, pontosabban a költő nem mint költő felelős érte (V. 25. 31–35). Arra, hogy az ὠφέλεια Hérakleidésnél valószínűleg nem elsődlegesen a πρᾶγμα-val, vagyis a költemények gondolati aspektusával áll kapcsolatban, egyrészt a negyedik caputban történik utalás, ahol Philodémos megemlíti, hogy ellenfele adós maradt az általa használt fogalmak (ὠφέλεια, τέρψις) jelentéseinek definíciójával, másrészt a kritika záró sorai teszik teljesen egyértelművé a szöveg első és utolsó harmada közti elméleti disszonanciát. Az utolsó rész fényében Hérakleidés költészetértelmezésében a művek megformálása annak ellenére nagyobb súllyal esett latba, hogy az első szakaszban Philodémos még a költemények tartalmi-gondolati vonatkozásainak túlméretezettségét és a költemény hasznosságának követelményét tette szóvá. Richard Janko értelmezése szerint Hérakleidés feltehetően azon az állásponton volt, hogy a jó költő feladata hallgatóinak szórakoztatása, de a költemény kiválóságának nem a gyönyörködtetéssel, hanem a hasznossággal kellett kapcsolatban állnia. (Janko 138.) Ha Hérakleidés egyéb tudományos tevékenységére is vetünk egy pillantást, kiderül, hogy a Περὶ ποιημάτων-ban olvasható szövegrésznek ilyen értelmezését bizonyos szempontból alátámasztják más műveiből származó fragmentumok. Hérakleidés nagy hatású fizikai tárgyú és csillagászati munkáiról az antikvitásban az a nézet élt, hogy jelentős szerep jutott bennük a művek esztétikailag és irodalmilag csiszolt voltára. Az egyik legolvasottabb és legkedveltebb szerzők közé tartozott a hellenisztikus korban a platóni dialógusok hatását tükröző élénk cselekményszövésszerű, színes jellemábrázolású, párbeszédes formában írt tudományos műveinek köszönhetően, melyekben hallgatóságát nem csak elméleti okfejtéseivel kötötte le, hanem a lelkük lenyűgözésére (ψυχαγωγεῖν) is nagy hangsúlyt fektetett (vö.: Diogenész Laertios V. 89. 18; Cic. *Ad Att.* XV. 13. 3). Amikor a Περὶ ποιημάτων ötödik könyvének legelején azt olvassuk, hogy Hérakleidés szerint a szórakoztató, de használni nem tudó költő költői ugyan, de nincs tisztában a πρᾶγμα-val (V. 4. 32–5. 5), a tökéletes műalkotás megteremtéséhez *poeta doctus* szá kell válni, és mindenfajta τέχνη ismeretével rendelkezni kell, nos, ezt az elvárást talán nem teljesen ok nélkül hozhatjuk összefüggésbe Hérakleidés egyéb tudományos működésével.

Rátérve a Hérakleidés-kritika középső harmadának stíluselméleti fejtegetésére (V. 6. 13–9. 34) meg kell említeni, hogy Philodémos ellenfele a költeményen belül két egymástól elkülönített aspektushoz rendelt stílus minőségeket: a προνοούμενον-nak nevezett aspektushoz, vagyis a költő számára eleve adott, rendelkezésre álló anyaghoz, amelybe feltehetően beletartozhatott a μῦθος, a tömörséget és még egy, pontosan nem azonosítható (nem olvasható) stílusérényt rendelt. A másik aspektushoz pedig, melyet az előzőre túlságosan egyértelműen ri-

melő νόημα kifejezéssel nevezett meg, a meggyőzőerőt és a világosságot rendelte, mindkét kategóriát egyaránt a τέχνη-hez és a költőhöz tartozónak tekintve. Zárójelben jegyzem meg, hogy ez a megfogalmazás, mely ebben a szövegrészben többször is előfordul (τῆς τέχνης καὶ τοῦ ποιητοῦ εἶναι), kísértetiesen hasonlít a hérakleidési mű címéhez (Περὶ ποιητικῆς καὶ τῶν ποιητῶν). A felosztást érdemes összevetni a néhány caputtal később olvasható neoptolemosi τέχνη-felosztással. Feltűnő, hogy míg Neoptolemosnál a költői tehné εἶδος-ai egyenrangú, egymás mellé rendelhető aspektusok, addig Hérakleidésnél akár kvalitatív-kvantitatív, akár logikai vagy esztétikai különbség, alá-fölrendeltség mutatkozik a két kategória között. Az alapvetően tehát hierarchikusan rendezett osztályozásban viszont a költői mű megalkotója (ποιητής) eltérően a neoptolemosi felosztástól, a költői mesterség mellett egyenértékű εἶδος-nak tekinthető az alkotás folyamatában. Egy ilyen rendszerben, mely alapvetően eltér a mai költészetről és alkotásmechanizmusról való képüktől, tulajdonképpen az a legmegfoghatatlanabb, hogyan is működhet mintegy önállóan, függetlenül egy olyan τέχνη-jellegű elvont szabályrendszer, mely a költeményre vonatkozó duális felosztást magával a költővel is vonatkozásba hozza. Philodémos megfogalmazása azt sejteti, hogy az alkotás folyamatának arra a fázisára vonatkozik a hérakleidési felosztás, melyben a költő számára eleve adott „nyers” történetesémák (Philodémos szavaival) a költő keze nyomán egyénien feldolgozott történetegésszé állnak össze. A két, időben és/vagy esztétikailag különböző fázis között pedig egy olyan folyamat zajlik, melyben kulcsszerepet a költő egyéniségéből és sajátos körülményeinek összességéből adódó válogatás (ἐκλογή) játssza.

A hérakleidési stílusvizsgálatot tárgyaló szövegrész második fele az előbb elmondottakra építve osztályozza a költeményeket. A felosztás szembevetően hasonlít a későbbi antik stíluselméletekből ismert három stílusnemre és négy stílusereyre vonatkozó tanításokra. (Lausberg 519–524.) A szövegolvasatok bizonytalansága miatt azonban a költemények Hérakleidés általi hármas felosztásának értelmezésére több elfogadható megoldás kínálkozik. Mivel a kritika ezen szakaszának vizsgálata hosszabb kifejtést igényelne, a hérakleidési stílusvizsgálat tüzetesebb kifejtése nélkül csupán jelezném, hogy a terminológiai bizonytalanságok több okra vezethetők vissza: egyrészt Hérakleidés vizsgálódásai még nem tűnnek szisztematikusan végigvezetett stíluselméletnek, illetve lehetséges, hogy Philodémos markáns megfogalmazása nem annyira a hérakleidési megnevezések ellen irányul, mint az első látásra tűnik, hanem inkább a stílusnemek hármas felosztása helyett kettős osztályozás propagálását tűzi ki célul.

Bárkinek a művét kritizálja is azonban a philodémosi szöveg, és bármilyen volt is Hérakleidés elveszett Περὶ ποιητικῆς καὶ τῶν ποιητῶν című műve, a máig Hérakleidés-kritikaként számon tartott szövegrész interpretációja egy szempontból mindenképpen hasznosnak tűnik: beszámol a Platón és Aristotelész utáni költészettelfogás egy igen izgalmas állomásáról, és vizsgálatával közelebb kerülhetünk a Kr. e. I. századi költészetelméleti viták felderítéséhez, valamint a hellenisztikus kori esztétikák pontosabb megismeréséhez is.

Bibliografía:

K. Barwick: Die Gliederung der rhetorischen τέχνη und die Horazischen Epistula ad Pisones. *Hermes* 57 (1922) 1–61.

H. B. Gottschalk: Heraclides of Pontus. Oxford 1980.

R. Janko (ed.): Philodemus, On Poems. Book I. Oxford 2000.

Ch. Jensen: Herakleides vom Pontos bei Philodem und Horaz. Sitzungsberichten der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse. Berlin 1936. 292–320.

Ch. Jensen (ed.): Philodemos, Über die Gedichte. Fünftes Buch. Dublin-Zürich 1973.

H. Lausberg: Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft. Stuttgart 1990.

C. Mangoni (ed.): Filodemo, Il quinto libro della poetica. (PHerc 1425 e 1538). Napoli 1993.

F. Wehrli (ed.): Die Schule des Aristoteles. Band 7: Herakleides Pontikos. Basel 1953.

Catullus és Babits, a fordító

A XX. század elején nagyjából a modern költészeti paradigma kialakulásával egyidőben az irodalmi fordításban is megfigyelhető egy minőségi változási folyamat. Ez a folyamat a *Nyugathoz* kötődő új költőnemzedék, leginkább Babits Mihály, Kosztolányi Dezső, Tóth Árpád, később Szabó Lőrinc műfordítói munkásságában, elsősorban versfordításaikban érhető tetten. Külső jele a fordítás formahűségének követelménye, vagyis az, hogy az antik versformákban íródott műveket a fordítók igyekeznek a magyar nyelv prozódiai szabályainak figyelembe vételével antik formákban fordítani. (A formahűség tekintetében természetesen korántsem volt egységes a korszak fordítóinak és kritikusainak álláspontja.) Ennél sokkal fontosabb viszont az a belső jellemző, hogy a fordító egyénisége messzemenően átsugárzik a lefordított versebe. A műfordításról szóló írásaikban a fordítók gyakran hangsúlyozzák lelki rokonságukat a lefordított szerzővel. A nyugatos fordítói eszmény szerint ugyanis a versnek az olvasóra tett hatását kellett a fordítónak közvetlenül reprodukálni, ha másképp nem, a pontos szöveghűség feláldozásával. Ezt a szemléletet Kenyeres Zoltán szintetikus műfordításnak nevezi, (szemben a Devecseri által képviselt, későbbi, analitikus műfordításnak nevezett szemlélettel.) Polgár Anikó a *Catullus noster* című könyvében ugyanezt már integratív fordítói technikának nevezi, mert a fordító saját irodalomszemléletének megfelelően integrálja a fordított művet. Babits szerint például egyetlen tökéletes fordítás létezik csak, de ez nem a pontos nyelvi megfeleltethetőségen alapul, hanem a szubjektív költői olvasaton. A *Pávátollak* című fordításgyűjteményének előszavában ezért írja a kötetről: „Egy részét csak azért merem műfordításnak nevezni, mert eredetinek nem merem.”

Catullustól Babits három, bizonyos nézőpontból négy, valójában öt verset fordított magyar nyelvre. Különböző okok miatt nem egyértelmű ugyanis, hogy pontosan hány fordításról van szó. Babits neve alatt az *Erato* című műfordítás-gyűjteményben három Catullus fordítás olvasható. A világirodalomból válogatott erotikus versek gyűjteménye 1921-ben jelent meg Bécsben, 500 példányban. Kereskedelmi forgalomba nem került, csak előfizetők, barátok juthattak hozzá. A Magyarországra kerülő példányokat a hatóságok elkobozták. Itthon csak 1947-ben jelenhetett meg a versgyűjtemény, igaz akkor kétnyelvű kiadásban. Az *Erato*-ban szereplő versek fordítását Babits 1920 körül (előtt) készítette. A versgyűjtemény ugyan mindig az ő neve alatt jelent meg, de 5 vers bizonyíthatóan Szabó Lőrinc fordítása. 20 vers esetében nem lehet eldönteni, hogy Babits vagy Szabó Lőrinc a fordító, de esetlegesen szóba jöhet Tóth Árpád neve is. (Musset, A

hold balladája című versének lábjegyzetében ugyanis ez olvasható: „E költemény első részét (a csillaggal jelölt helyig) Tóth Árpád engedélyével az ő fordításában közlöm. B. M.”) Az 1939-ben megjelent *Babits Mihály kisebb műfordításai* című kötetbe, amely az életműsorozat 9. része, Babits csak az „Asszonyt nem tudhat jobban...” kezdetű Catullus fordítását vette föl. Mivel a gyűjteményes kötetbe csak saját fordításai közül válogatott verseket, ez a fordítás biztosan Babits műve. Az „Óh jaj Lesbia...” kezdetű verset (58. *carmen*) nem vette föl későbbi műfordításköteteibe, de a fennmaradt kézirat bizonyítja, hogy ezt a fordítást is ő készítette.

58.

Caeli, Lesbia nostra, Lesbia illa,
illa Lesbia, quam Catullus unam
plus quam se atque suos amavit omnes,
nunc in quadriuiis et angiporis
glubit magnanimi Remi nepotes.

Lesbiáról

Óh jaj Lesbia, az én Lesbiám, a
drága Lesbia, az, akit Catullus
forróbban szeretett, mint önmagát, mint
minden édes-övét: most sarkon, utcán
....kolódik egész nemes Rómával!...

A fordítás során Babits számára a *glubo* ige magyarítása okozta a fő problémát. A kéziron olvasható első változatban szaggatott vonalakkal jelölte csak a szó helyét, majd az utolsó két sort először hullámos vonallal húzza át, később egyenes vonallal is. Majd ismét egy áthúzott, meglehetősen szókimondó próbálkozáson keresztül jut el a „....kolódik” változathoz, amit a sor végleges változatában alkalmaz. A *glubo* ige jelentése 'fakérget, háncsot lehánt, állatot megnyúz, bőrét lehúzza, átv. kifoszt'. Még átvittebb értelemben, amit Lesbia csinál a rómaiakkal. A szókimondó, de áthúzott próbálkozás bizonyítja, hogy Babits pontosan értette, miről van szó a versben. Nem nyelvi, hanem elvi-erkölcsi nehézségei voltak tehát a fordítás közben. (Figyelemre méltó az is, hogy az ebben a korszakban készített fordításainak fennmaradt kézíratainak meglepően kevés javítás látható. Ugyanezen a kéziratlapon olvasható a „Kérded, hány ölelésed...” kezdetű vers, a 7. *carmen* fordítása. Ebben összesen 3 szó fölött olvasható alternatív szóváltozat, átfirkálás nélkül.)

Tény, hogy az életműsorozatban megjelent kötetbe Babits nem szerkeszti bele a teljesség igényével minden fordítását. Az előszó tanúsága szerint: „Itt elhagytam ezekből mindazt, ami pusztán fordítás, ha mégoly sikerült is. Csupán oly darabokat vettem föl, melyeket saját költői művem részének s fejlődésem adalékának tekintek. Ezeket azonban fölvettem akkor is, ha mint fordítások nem felelnek meg mindenben a hűség igényeinek.” Nem mondja ki, de az összkiadásba nem vette föl az *Eratoból* azokat a versfordításokat sem, amelyek a kor közízlését valamilyen szempontból sérthették. Valószínűleg ez lehet az oka, hogy nem közölte újra az 58. *carmen* fordítását, mint ahogy a következő Martialis epigramma fordítását sem:

Phyllis

Ketten mentek a szép Phyllishez, s meztelen érték:
mindenik elsőnek vágyta ölelni a lányt.
„Mindenik első lesz!” – szólt Phyllis. – Jánus a szép nő,
és kétarcú a kéj: hátra s előre tekint.

A forrásszöveg tartalmi szempontból meglehetősen szabad kezelésére jó példa a 7. *carmen* fordítása. A vers már az 1920-as *Pávatollak* című műfordításkötetben is megjelent.

Quaeris, quot mihi basiationes
tuae, Lesbia, sint satis superque.
quam magnus numerus Libyssae harenae
lasarpiciferis iacet Cyrenis
oraclum louis inter aestuosi
et Batti veteris sacrum sepulcrum;
aut quam sidera multa, cum tacet nox,
furtivos hominum vident amores:
tam te basia multa basiare
vesano satis et super Catullo est,
quae nec pernumerare curiosi
possint nec mala fascinare lingua.

Kérded, hány ölelésed kéne nékem
ahhoz, Lesbia, hogy szivem betelljék?
Kérdjed, hány a homokszem a kiégett
pálmás Libya messze sívatagján,
hol bús nap tüzesíti ős királyok
sírlát, s templomok ódon kőpárkányát,
kérdjed, hány lesi csillag titkos éjen
emberek gyönyörét, s dugott szerelmét:
annyi kéne szegény Catullus örült
szívének ölelésed, hogy betelljék;
annyi, hogy se kíváncsi ész ne tudja
számon tartani azt, se rontó, rossz nyelv.

A latin eredeti gondolati szerkezete egy alapján véve értelmetlen kérdésre adott értelmes válasz. Értelmetlen a kérdés, mert van-e értelme azt kérdezni egy szeretőtől, mennyi ölelés lenne elég neki? Hiszen mi mást is válaszolhatna, mint azt: nagyon sok. A homokszemek és a csillagok száma, pontosabban megszámlálhatatlansága – a kívánt csókok mennyiségén túlmutatva – a kérdés értelmetlenségét is jelzi. A fordításban ez a szerkezet módosul. A kérdés értelmetlenségét itt az azt követő felszólítások világítják meg, vagyis hogy van-e értelme megkérdezni, mennyi

homokszem van a sivatagban? És mennyi csillag van az égen? A kérdés értelmetlensége így fontosabbá válik, mint az ölelések, (az eredetiben csókok) mennyisége.

Ezen túl példaértékű hűtlen fordítói megoldás a latin eredeti sivatagra vonatkozó bonyolult és mitológiai információkkal terhelt helymeghatározásának fordítása is a 3–6. sorban. Még az átlagos antik mitológiai ismeretekkel rendelkező olvasó számára is problémát okozhat a helymeghatározás pontos megértése. Babits fordításában a tulajdonnevek által hordozott konkrét információk helyére általános információk kerülnek: a szilfiumtermő Kyrene helyett pálmás Lybia, Iuppiter szentélye helyett templomok köpárkánya és Battos sírja helyett ős királyok sírja olvasható. A műfordítás olvasója bizonyára tudni fogja ugyanis, merre van Lybia, és mi az a pálmafa, ellenben a szilfium nevű fűszernövényről feltehetően kevesebb információval rendelkezik. A tartalmi lényeg azonban, a sivatag a fordításban is megmarad. Devecseri Gábor (tartalmilag pontosabb) fordításával összevetve Babits szövegét, mindez még szembetűnőbb:

„Hány porszem van a pusztaságban, izzó
Jósló Juppiter és az ősi Battus
szent sírhalma között, a szilfion-dús
Cyrene mezején?”

Így válik lehetővé, hogy a műfordítás olyan közérthető magyar nyelvű szöveggé funkcionáljon, amely bizonyos szinten megtartja az ókori költőre jellemző gondolkodásmódot, és ezért megmarad műfordításnak is. (Természetesen ez nem jelenti a vers fordításának leértékelését egy magyar költő magyar nyelvű verséhez képest, csak annak megállapítását, hogy ez a versfordítás ebből a szempontból kétféle olvasásra ad lehetőséget: az eredeti tudatában, esetlegesen ismeretében olvasható műfordításként, és magyar nyelvű versként is.) A vers tipikus példája lehet annak is, hogy (fordítási elvei ellenére?) Babits képes a tartalmi hűség rovására tökéletesen működő magyar szöveget létrehozni. És Révay József egy a *Nyugat* 1924. évi 7. számában megjelent írásában éppen ennek a versnek emeli ki két sorát, megállapítva: „Ez maradék nélkül Catullus s minden ízében Babits!” Érdemes ugyanakkor megjegyezni, hogy Babits nem érezhette a fordítást minden ízében Babitsnak, mert nem válogatta be az életműsorozat műfordításkötetébe.

Más jellegű problémákkal szembesít az „Asszonyt nem tudhat jobban szeretője szeretni...” kezdősorú fordítás. A vers elemzésére Polgár Anikó is kitér könyvében. Szerinte Babits igazi jelentősége a Catullus-fordítások költői nyelvének megújításában áll. Négy vagy öt fordításnak tagadhatatlanul lehet nyelvezetújító hatása is, főleg Csengery nyelvezetéhez viszonyítva. A vers nem egy, hanem valójában két epigramma fordítása, a 87.-é és a 75.-é. A három fordítás így lehet négy. Ismertek Babits nyilatkozatai, hogy a neki tetsző szövegeket fordítja, hogy a fordított szöveggel saját ízlésének megfelelően meglehetősen szabadon bánik. Úgy tűnik, itt a kiváló lehetőség az összehasonlító értelmezésre, és nyomába lehet eredni az invenciónak. Azonban bármennyire is jó magyar költemény Babits verse, Polgár Anikó egy megjegyzése gyanúra ad okot: a 89. oldal 14. lábjegyzete szerint „Ugyanezt a Catullus-carment korábban Molnár Ferenc olvasztotta egybe fordításában.” Ha valaki alaposabban utánanéz, további adatokat is találhat az összeolvasztásról. A költeményt ugyanis nem csak Molnár Ferenc „olvasztotta” egybe, hanem Csengeri János is az 1880-as fordításkötetében. És ha felütjük Csengeri 1901-es átdolgozott kiadását, ezeket a verseket már külön, és újr fordítva olvashatjuk. A jegyzeteket olvasva az ösz-

szeforrasztás ténye is lelepleződik. Nem Babits, sem Molnár Ferenc, de nem is Csengeri leleményéről van szó, hanem szöveghagyományról. A humanista Julius Caesar Scaliger *coniecturáján* alapul az a szövegváltozat, amelyet Lachmann is átvett 1829-es Catullus-kiadásában. Ez a kiadás lett aztán a XIX. századi szövegkiadások alapja. Ezek után Babits „összeforrasztását” semmiképpen sem tekinthetjük önálló invenciónak. Legfeljebb azt lehet vizsgálni, hogy Babits tisztában volt-e a kétféle szöveghagyománnyal, és amennyiben igen, miért döntött mégis a régebbi, filológiaiilag már akkor sem elfogadott változat lefordítása mellett. Babits más fordításait vizsgálva találhatunk hasonló összeolvasztásos eseteket. A *Megbánás* címen Tibullustól fordított vers például három szöveg részleteinek összeillesztése. Mindeddig nem sikerült olyan latin szövegváltozatot találnom, amely a szöveget ebben a változatban tartalmazná.

Tibullus: *Megbánás*

Esküszöm – és ne szeress, ne legyen rám gondja szivednek,
mely még pár nap előtt híven epedt szivemért,
hogya egész fiatalságom ezer ostobasága
jobban bánt valaha, mint az a tegnapi egy
bánt: hogy csóktalan elmentem tőled haragomban
és letagadta magát ajkamon a szerelem.

Mert hiába kívánnám borral búmat elűzni:
könnyé válik a bor, s én csupa könnyet iszom.
És hiába kívánnék mást ölelni, ha szivem
rab már, s más mellett cserbehagy az ölelés.
Csak te vagy aki nekem még tetszhetsz; nincs szemeimnek
széplány Rómában: csak te magad vagy a szép.

Ne tibi sim, mea lux, aequae iam fervida cura
ac videor paucos ante fuisse dies,
si quicquam tota commisi stulta iuventa,
cuius me fatear paenituisse magis,
hesterna quam te solum quod nocte reliqui,
ardorem cupiens dissimulare meum.

Tibullus III. 18. = IV. 12.

Saepe ego temptavi curas depellere vino:
at dolor in lacrimas verterat omne merum.
Saepe aliam tenui: sed iam cum gaudia adirem,
admonuit dominae deseruitque Venus.

Tibullus, I. 5. 37–40.

Tu mihi sola places, nec iam te praeter in urbe
Formosast oculis ulla puella meis.

Tibullus III. 19. = IV. 13. 3–4.

Babits jelöletlen negyedik (ötödik) Catullus fordítása, a 34. *carmen*, a *Laodameia* című drámájának egyik kardala, pontosabban a kardal első *semichorusa*. Fordítási és intertextuális szempontból a dráma különösen érdekes. Ugyanennek a kardalnak a második *semichorusa* ugyanis Sapphó egy versének fordítása, de találhatóak további jelöletlen fordítások is a szövegben, az ókori szerzők közül például Horatiustól. Rába György könyvének 106. oldalán ezt írja a versről: „A Laodameiának ez a részlete rendkívül költői, formahű fordítása Catullus versének.” Polgár Anikó ezzel szemben parafrázisnak tartja ezt a fordítást.

Dianae sumus in fide
puellae et pueri integri:
Dianam pueri integri
puellaeque canamus.

o Latonia, maximi
magna progenies Iovis,
quam mater prope Deliam
deposivit olivam,

montium domina ut fores
silvarumque virentium
saltuumque reconditorum
amnumque sonantum:

tu Lucina dolentibus
luno dicta puerperis,
tu potens Trivia et notho es
dicta lumine Luna.

tu cursu, dea, menstruo
metiens iter annuum,
rustica agricolae bonis
tectis frugibus explens.

sis quocumque tibi placet
sancta nomine, Romulique,
antique ut solita es, bona
sospites ope gentem.

Artemis követői, szűz
lányok, zengjék az istennőt:
ó szűz Artemis, ó szűzek
istennője, imádunk.

Létó leánya, kit egykoron
hús olajfa alatt anyád
Zeusz sarjának a földre szült
Délós szent szigetében,

erdők asszonya hogy te légy,
s zöldellő hegyek asszonya,
s teknős rejtekü völgyeké,
zengő nagy folyamokkal:

te segíted az új anyát
kínja közt; a keresztúton
te lengsz éjszaka; fényedről
Holdnak hívnak a földön.

Lengve hónapos úton
mérni a kerek év szakát,
munkás földművelő szerény
házát gazdagon áldod.

Könnyítsd kívül az éjszakát,
bús szívünkben a rettegést
s gyász egünkre aranyszínű
fénynek hozd fel a holdat.

Összevetve a latin és a magyar nyelvű szöveget, három fontos változtatás figyelhető meg. Az első versszakban Babits fordításában csak lányok szerepelnek, míg a latin eredetiben *puellae et pueri* van. Ennek oka, hogy a fordítás a kardalon belüli *semichorus*, tehát a lányok félkarának szövege. A második lényeges eltérés a latin istennevek (*Diana – Artemis, Iuppiter – Zeus*) görögre váltása, mivel a *Laodameia* cselekménye görög környezetben játszódik. Ettől eltekintve a fordítás az utolsó versszak kivételével tartalmilag meglehetősen hűen adja vissza az eredetét. A zárlatban viszont Babits elhagyja a római rítusra jellemző fohászkodást, és teljesen új versszakot illeszt a szöveghez. Ezt akár a fentebb bemutatott egyszerűsítő fordítói megoldásnak is tekinthetjük, mint a 7. *carmen* sivatagi helymeghatározásának esetében. De sokkal inkább az lehet a változtatás oka, hogy Babits a Catullus szöveget maradéktalanul integrálja saját szövegébe, ezért szükséges az új befejező versszak. A vers a szép hűtlenség (forrásszöveg-orientált) nézőpontjából valóban formahű fordítás, azonban a jelöletlenség, de még inkább a saját szövegbe integráltság (célszöveg-orientált) nézőpontjából sokkal inkább parafrázis.

Babits Catullus-fordításai eltérő fordítói gyakorlatokat példáznak. Az „Óh jaj Lesbia...” érdekessége az elfogadható szövegváltozat megtalálásáért folytatott küzdelem. A „Kérded, hány öle-

lésed...” egy hagyományos értelemben vett szép hűtlen fordítás, amelyre igaz lehet akár az is, hogy Babits saját verse. Az „Asszonyt nem tudhat...” látszólagos összeolvasztása két versnek, valójában az első példához hasonló szép hűtlenség, mivel az összeragasztás nem Babits leleménye, hanem egy szöveghagyományon alapul. A forrásszöveg összevágásának gyakorlatára viszont jó példa a Tibullustól fordított vers. Az utolsó példa pedig egy latin szöveg fordításának, parafrázisának szerepeltetése egy saját szövegben. Ezzel éppen ellentétes gyakorlat, amikor Babits az *Eratoban*, tehát egy fordításkötetben közöl egy állítólagos ismeretlen zsidó szerzőtől származó *Énekek éneke* című verset, amelynek a *Canticum canticorum* latin nyelvű szövege alapján ugyan beazonosítható néhány sora, de nem azonosítható a teljes eredetije. Ugyanezt a verset viszont egy évvel korábban a *Nyugtalanság völgye* című verseskötetében még saját verseként szerepeltette.

Bibliográfia:

Babits M.: Erato. Az erotikus világköltészet remekei. Wien 1921.

Józan I.: „Az igazi apát megnevezni”. Babits a fordításról. In: A „boldog Bábel”. Tanulmányok az irodalmi fordításról. Szerk. *Józan I.*–*Szegedy-Maszák M.* Budapest 2005, 203–225.

Kenyeres Z.: Költői műfordításunk negyedszázada. *Kritika* VIII/2 (1970) 13–25.

Polgár A.: Catullus noster. Catullus-olvasatok a 20. századi magyar költészetben. Pozsony 2003.

Rába Gy.: A szép hűtlenek. Babits, Kosztolányi, Tóth Árpád versfordításai. Budapest 1969.

Szilágyi J. Gy.: A műfordítás mint irodalom. *AntTan* 25 (1978) 85–88.

Szilágyi J. Gy.: Az antik klasszikus költészet fordításának aktualitása. *Holmi* XVI/11 (2004) 1327–1332.

A *Fasti* és az idő

A naptár egy nép identitásának, kulturális emlékezetének kifejezője, a kollektív módon átélt idő tükrözője. Az emlékezet a folytonosságra koncentrál, igyekszik elkendőzni a szakadásokat, míg ezzel szemben a történetírás a változást, a múlt és a jelen közötti különbséget hangsúlyozza. A naptár tehát egyrészt a kulturális emlékezet hordozója, hiszen szerkezeti jellegénél fogva folyamatosságra épül, másrészt az ünnepek jelzésével tagolja az évet, elkülöníti egymástól a szent és a profán időt. Az ünnepek alkalmával a végrehajtott rítus változatlan formában reprodukál egy már kiszabott rendet, melyet a mitikus, szent időben az istenek hajtottak végre. Ennek hátterében az az archaikus hit húzódik, hogy csupán a mitikus időben lejátszódott események valóságosak és meghatározóak, míg az azóta történtek (vagyis a történelem) csak ennek leképeződései.

Ovidius a *Fasti*-ban a mű témájánál fogva folyamatos időt ábrázol: egyrészt ezt bizonyítja a naptár-szerkezet, másrészt pedig, mivel a szöveg az *aitionok* segítségével kapcsolatot teremt a mitikus, szent idő és a jelen között. Ovidius azonban mindig úgy fogalmazza meg őket, hogy múlt és jelen kölcsönösen hasson egymásra: egyrészt a múlt magyarázza a jelen, másrészt a jelen határozza meg, hogy milyen eredetet, milyen legitimációt képzel el magának.

Ebből a szempontból érdemes azt a kérdést is vizsgálni, hogy miért ad meg többféle értelmezést Ovidius egy-egy szokás magyarázatánál. Vajon akadályozza-e ezáltal a költő a múlt és jelen közötti rituális kapcsolatot? A *Parilia* ünnepe hagyományosan Róma „születésnapjának” számított, eredetére vonatkozólag azonban számos magyarázat létezett egymás mellett. Valószínűleg kezdetben a *Parilia* pásztori ünnep volt, melyet később, mikor a római hatalom megerősödött, a város születésnapjává értelmezték át, míg Hadrianus császár alatt már csupán ez az értelme maradt meg és ezzel együtt neve is megváltozott, *Pariliából Romaia* lett. E példából jól látszik, hogy az egymás mellett élő értelmezések nem teszik problematikussá a múlt és a jelen kapcsolatát, hanem az ünnep folyamatos átalakulásának, azaz elevenségének bizonyítói.

A *Parilia* napján Ovidius is többféle magyarázatot kínál nem az ünnep eredetére vonatkozóan, hanem azon szokással kapcsolatban, hogy a szertartás alkalmával a résztvevők az égő tüzet háromszor átugorják (4, 785–806). Először egy kozmogóniai magyarázattal szolgál, a másik variáció szerint a tűz Phaethont, míg a víz Deucaliont jelképezi, a harmadik értelmezés szerint a tűz Trója felégetésére utalna. Végül utolsóként megemlíti azt a változatot is, melyet maga is a legvalószínűbbnek ítél, miszerint Róma alapításakor a lakosság régi házait felégette.

Ezen *aition*okkal kapcsolatban két dologra szeretném felhívni a figyelmet. Egyrészt mindegyik szorosan kötődik nem csupán magához a szokáshoz, hanem tágabb értelemben az egész ünnep lényegéhez, hiszen mindegyik a teremtés, alapítás, kezdet fogalomköréhez tartozik. A kozmogóniai magyarázatra, ill. a Deucalion-történetre tett utalással Róma történelmének kezdetét a világteremtéssel kapcsolja egybe. Róma egyenlő a világgal, mely gondolathoz a történet végén, Róma hatalmának dicsőítésénél ismét visszatér (4, 857–862). Másrészt viszont érdemes arra felfigyelnünk, hogy bár mindenegyes *aition* megteremti a mitikus idővel a kapcsolatot, felidézi a szokás múltját, mégis az egész szöveget olvasva feltűnik, hogy az *aition*ok kronológiai sorrendbe vannak rendezve. Ezt a lineáris történelmet Ovidius a kozmogóniai magyarázattal kezdi, majd Trója pusztulása után rátér Róma alapítására és egészen Augustus koráig eljut. A *Fastin*ak eme részletében tehát azt láthatjuk, hogy a történeti és rituális idő egyszerre jelentkezik, sőt a kettő nincs ellentmondásban egymással, sokkal inkább erősítik, és még inkább kiemelik az ünnep lényegét: Róma születését és örök hatalmát.

A magyarázatok sokfélesége tehát nem teszi problematikussá a jelen és múlt viszonyát, hiszen mindegyik valamilyen formában az ünnep lényegét ragadja meg. Találkozunk azonban a *Fastiban* olyan részletekkel, ahol az egyes *aition*ok elbeszélői stílusa élesen elválik egymástól, vagy pedig a megidézett mítoszok kevésbé kapcsolódnak az adott ünnep múltjához. Ilyen részlettel találkozhatunk a *Caristia* ünnepén, ahol Ovidius görög mitológiai alakokat sző a himnikus ima szövegébe (2, 623–630), mely technika sokkal inkább a tudós-költőhöz, mint a *vates* szerephez illik. Tehát az ünnep múltja és jelene közötti feszültséget az egyes történetek tartalma okozza, nem a többféle magyarázat, hiszen ez, ahogy például a *Parilián* láthattuk, még szorosabbra is fűzheti múlt és a jelen kapcsolatát.

Már a *Parilia aitionjaiból* is jól látszik, hogy a *Fastiban* az ünnepi idő mellett nagy hangsúllyal jelenik meg a történelmi, lineáris idő is. Az a történelem, melyet a *Fasti* feldolgoz, nem kizárólag a rómaiak története, bár a műben kétségtelenül ez részletesebben kerül elő. A *Metamorphoses*hez hasonlóan Ovidius a *Fastiban* is a világteremtéssel kezdi el művét és saját koráig, Augustus és Tiberius principátusáig jut el. A *Fastiban* Ianus az első isten, akivel a költő párbeszédet kezd, ő beszél a világteremtésről, sőt magát az ősi Chaosszal azonosítja (1, 103–112). Ily módon egyaránt Ianuszal veszi kezdetét a költemény és a történelmi idő is. Míg azonban a *Metamorphoses*ben az események fővonala lineárisan halad a kozmogóniától, a mitikus időn át Augustusig, addig a *Fastiban* a naptár jellegből adódóan a történetek nem lineárisan követik egymást, hanem töredezett formában. Ez egyértelműen következik a naptár szerkezetéből, mégis érdemes felfigyelni arra, hogy a töredezett kronológiai rend nem lenne mindig szükségszerű. Erre láthatunk példát a *Lupercalia* ünnepén, ahol Ovidius három epizódot is elbeszél Romulus életéből, ezek kronológiai sorrendjét azonban szándékosan felborítja. A naptár-keret Ovidius számára nagyon is alkalmas költői forma volt, hiszen ennek segítségével valóra tudta váltani a kallimachosi műfaji-, esztétikai elvárásokat. A római történelemről nem eposzt írt, hanem a lineáris időt tördelte és elégitikus keretbe foglalta.

Róma mitikus-történeti múltja különösen fontos helyet kapott Augustus propagandájában, a *princeps* támogatta a római hagyomány feltárását szorgalmazó antikváriusokat, de mindeközben azt is elérte, hogy az egyes eseményeket olyan lineáris és teleologikus sorba rendezzék, melynek célja, kiteljesedése az ő uralma. Ezt a szemléletet tükrözi a *forum Augustin* felállított két

szoborcsoport is, melyek Róma dicső történelmi múltját és a *Iulia gens* ebben folytatott kiemelkedő részvételét mutatták be. A két szoborcsoport első tagjai Aeneas és Romulus.

Ovidius *Fasti*jában a két mitikus hős közül Aeneasszal szinte egyáltalán nem találkozunk, Romulust pedig, bár vele számtalan történet foglalkozik, általában mint műveletlen, egyedül a háborúskodás iránt fogékony királyt mutatja be, akinek tudatlanságból elkövetett hibái szerencsétlenséget hoztak a római népre. Aeneas elhanyagolásának oka természetesen az, hogy Vergilius *Aeneide* után Aeneas alakjával igen nehéz lett volna hosszabb terjedelemben foglalkozni, feltűnik azonban a *Fasti*ban egy új mitikus-történeti személy, Euander, aki mintha a vergiliusi főhős szerepét venné át. Aeneasszal szemben tehát Euandert kínálja alternatívaként Ovidius, míg Romulusszal szemben megjelenik Numa király. Ovidius történelmi ideje tehát nem egyezik az augustusi propaganda fő irányvonalával, ezzel azonban csupán alternatívát kíván nyújtani, mely nem egyenlő az Augustus-ellenességgel.

Euander a *Fasti* több történetében is szerepel és Ovidius minden alkalommal hangsúlyozza arcadiai származását és az arcadiai nép ősi eredetét (1, 469; 2, 289–290; 5, 89–90). Ezzel Ovidiusnak nem lehetett más célja, mint hogy a rómaiaknak a trójainál ősbibb eredetet találjon. Az 1. könyvben találkozhatunk először vele a *Carmentalia* ünnepén, mikor Ovidius Euander száműzetéséről ír. Ekkor hangzik el Carmenta jóslata (1, 509–536), ami felvázolja az eljövendő Róma történelmét: elbeszéli a trójaiak, Aeneas eljövetelét és Euander fiának, Pallasnak a halálát is (1, 521–522). A jóslat arra figyelmezteti az olvasót, hogy Róma történelme nem egyvonalú, hanem számos elágazással, alternatívával rendelkezik: Euander elindított egy fejlődési irányt a jövőendő Róma területén, de ez Pallas halálával és Aeneasék megérkezésével megszakadt és a trójaiakkal egy új történelmi szál vette kezdetét.

Hasonló alternatívát kínál Numa király, akit a költő Romulusszal állít szembe. Numa volt az, aki a romulusi hibás, tíz hónapos naptárt kijavította, ő volt, aki a rómaiakat megtanította az istenek tiszteletére (3, 277–284) és, aki luppitertől elnyerte a *pignus imperiit*, mely örökre biztosítja Róma hatalmát.

Az elbeszélés kiindulópontját az a kérdés képezi, hogy miért fejezik be a Salus-papok éneküket a *Mamurium* kifejezéssel? A több mint száz soros történetben azonban a kérdéssel csupán az utolsó pár sor foglalkozik, egészen addig elsősorban Numa jelleméről van szó. Az elbeszélés kezdetén Ovidius Egeria segítségét kéri és elmondja, hogy a nimfa ligetében található forrásból ő is ivott, sőt maga az istennő nyújtotta számára az italt (3, 274–276). E kijelentéssel Ovidius egyrészt biztosítja a múzsa legitimációt művének, másrészt megteremti múlt és jelen kapcsolát. Egeria alakjával összeköti a két időt, hiszen a nimfa a mitikus időben Numa tanácsadója, a jelenben pedig a költő segítője.

A szakrális időnél azonban nagyobb hangsúly kerül az elbeszélésben a lineáris, történeti időre. Az elbeszélés túl hosszúra nyúlt ahhoz képest, amit a szokás magyarázatára fordít, sőt a történet maga nem is itt kezdődik, hanem a 3. könyv elején, amikor Ovidius Romulus születéséről beszél. Ekkor a város alapításával fejezi be a részletet és megemlíti, hogy a rómaiak Romulus biztatására igen nagy gondot fordítottak Mars és a harc tiszteletére (3, 79–80). Az ezt követő kétszáz sorban Ovidius a *Matronaliáról*, ill. az itáliai városok eltérő hónapbeosztásairól beszél, Numa történetében azonban újra visszatér a félbehagyott „történelemhez”, amit jelez, mikor az elbeszélést azzal kezdi, hogy Numa a harcias rómaiakat az istenek tiszteletére nevelte. Ha széttörede-

zett formában is, de világosan kivehető az ovidiusi műben egy történelmi szál, mely nem csak a naptár keret miatt törik meg folyton, hanem annak műfaja és gondolatvilága miatt is: Euanderrel véget ért egy fejlődés, mely Aeneas letelepedésével más irányt vett. Ehhez hasonlóan Numa is elindított egy a romulusitól gyökeresen eltérő kulturális fejlődést, mely halálával megszakadt és visszatért a romulusi irányvonalhoz. (Talán az is a numai irány megszakadását jelzi, hogy Ovidius a szokásostól eltérően nem utal a jelenre, azaz Augustusnak a birodalmat fenntartó és oltalmazó szerepére, ahogyan ezt más esetekben teszi, mikor a római hatalom nagysága kerül elő.)

Numa történetében, ahogyan a *Parilián* is, megfigyelhető, hogy a két időszemlélet, a rituális és a történelmi együtt jelentkeznek. Mindezek ellenére megállapíthatjuk, hogy a lineáris, történelmi időre nagyobb hangsúly kerül. A *Parilia* kapcsán láthattuk, hogy Ovidius minden magyarázattal az ünnep lényegi tartalmát hangsúlyozza, ugyanakkor az *aition*okat kronológiai sorrendbe rendezte, melyek csúcspontja a Róma alapítását elbeszélő történet. Ezáltal a lineáris idő, a történelmi fejlődés kapott nagyobb szerepet. Numa történeténél ez még szembeötlőbb, melynek egyik oka, hogy az elbeszélés nem az ún. abszolút múltban játszódik, ahogyan ez a *Fasti* legtöbb története esetében szintén megfigyelhető. Az Ovidius által előadott történetek többnyire Róma múltjára, Aeneas és Euander megérkezésére és a királyok korára esnek, így módon ezek az elbeszélések egyaránt beletartoznak a mitikus és a történelmi időbe. Ugyanakkor az a történelmi idő, melyet Ovidius a *Fasti*ban ábrázol, nem folyamatos, hanem törésekben, alternatívákban gazdag. E gondolatot erősíti a választott műfaji, szerkezeti forma, az elégikus naptár.

Bibliográfia:

J. Assmann: A kulturális emlékezet. Budapest 1999.

A. Barchiesi: Discordant Muses. PCPhS 37 (1991–1992) 1–21.

A. Barchiesi: The Poet and the Prince. Ovid and Augustan Discourse. London 1997.

M. Beard: A Complex of Time: No More Sheep on Romulus' Birthday. PCPhS 33 (1987) 1–15.

M. Eliade: Az örök visszatérés mítosza. Budapest 1993.

M. Eliade: A szent és a profán. Budapest 1987.

D. Feeney: Literature and Religion at Rome. Cambridge 1998.

Ph. Hardie: The Janus-Episode in Ovid's *Fasti*. MD 26 (1991) 47–64.

M. Labate: Tempo delle origini e tempo della storia in Ovidio. In: La représentation du temps dans la poésie augustéenne. Ed. by J. P. Schwindt. Heidelberg 2005. 177–203.

J. Miller: Ritual Direction in Ovid's *Fasti*: Dramatic Hymns and Didactic Poetry. CJ 75 (1980) 204–214.

M. Pasco-Pranger: A Varronian Vatic Numa? Ovid's *Fasti* and Plutarch's *Life of Numa*. In: Clio & the Poets. Augustan Poetry and the Tradition of Ancient Historiography. Ed. by D. S. Levene–D. P. Nelis. Leiden-Boston-Köln 2002. 291–312.

P. Zanker: The Power of Images in the Age of Augustus. Michigan 1988.

Mágikus halottkeltések Apuleius *Metamorphoses*ében

Apuleius híres regénye, a *Metamorphoses*, vagy ahogy magyarul is ismert, *Az aranyszámár*, bonyolult szerkezetével nem kevés vitát váltott már ki a szakirodalomban. A főcselekmény kanyargós szálára felfűzött epizódok sokfélesége hol az egységes koncepció, hol a szórakoztatás mint elsődleges írói szándék megfogalmazása felé terelte a kutatókat. Újabban azonban már kevesen vitatják a regény egységének tényét, ezért azt magam is kiindulópontként tekintem előadásomban.

E nézet szerint a *Metamorphoses* célja Isis kultuszának propagálása, és a főhős, Lucius életébe fordulatot hozó 11. könyv előtt olvasható világi, szórakoztató és sokszor pikáns történetek fontos kellékei mind Lucius, mind az olvasó „megtérítésének”.

Apuleius a *fortuna*, a *voluptas* és a *curiositas* veszélyeinek bemutatása mellett különféle istenek és vallások felvonultatásával, sőt, lejáratásával tereleti főhősét és olvasóját a mindenható Isis oltalma felé. Közéjük tartozik a mágia is mint a *prava religio* egyik formája. Előadásomban a mágia regényben történő bemutatkozását elemzem röviden.

Bevezetesképp érdemes pár szóban kitérni arra, hogy hogyan beszél Apuleius a mágiáról *Apologia* vagy *De magia* című védőbeszédében. Amikor rátér a mágia ellene felhozott vádjára, először elmondja, szerinte ki is a mágus (a szövegeket Détsy Mihály fordítása szerint idézem): „Mert ha a mágus a perzsák nyelvén ugyanazt jelenti, mint nálunk a pap, ugyan miért bűn az, ha pap valaki, és kellően megtanulta, tudja és ismeri a szertartások előírásait, az áldozatok szabályait és a vallás törvényeit.” (25, 9)

A folytatás pedig még érdekesebb: „Hallottátok hát, mi az a mágia, amivel ti vakmerően vádoltok engem? A halhatatlan isteneknek is kedves tanítás, amelyből megtudhatjuk, hogyan kell őket tisztelnünk és imádnunk. Vallásos és isteni dolgokról szóló tudomány a mágia, amelyet már az is magasztossá tesz, hogy szerzője Zoroaster és Oromazes, és az istenek nevében szól.” (26, 1–2), majd így folytatja: „De ha vádlóim a közfelfogásnak megfelelően tulajdonképpen azt tartják mágusnak, aki a halhatatlan istenekkel érintkezik és társalog, és így a varázsének hihetetlen erejével mindenre, amit csak akar, hatalma van, szörnyen csodálkozom, hogy nem féltek olyan embert megvádolni, akiről azt vallják, hogy ekkora hatalommal rendelkezik.” (26, 6)

Apuleius tehát az égi és földi Venushoz hasonlóan (12, 1–5) kétféle mágiára tesz utalást, melyek közül tudatlan vádlói (és az átlagemberek) csupán a „fekete” mágiát ismerik. A következő két részlet is erről a kétféle mágiáról szólhat: „Platonak is elhiszem, hogy az istenek és az emberek között helyzetüket és természetüket nézve valahol félúton léteznek isteni hatalmasságok, akiknek a hatáskörébe tartoznak a mindenféle jövőndölések és mágikus csodatételek.” (43, 2) – ez lenne az égi, isteni lények által működtetett, nemesebb mágia; a most következő pedig a törvények által elítélt, gonosz szándékkal űzött „fekete” mágia: „A mágiának ezt a nemét, úgy tudom, a törvény üldözi ... Így hát nemcsak titkos, hanem egyúttal fertelmes és borzasztó üzemek is ezek, amelyeket éjnek idején, virrasztva, a sötétség leple alatt, avatatlanok szeme elől rejtőzködve, és varázsigéket mormolva szoktak végrehajtani” (47, 3).

A mágia két arca a *Metamorphoses*ben is megjelenik, bár szerzőnk elsősorban annak sötét oldalát hangsúlyozza, amitől elriasztani kívánja olvasóját és mindenre elszánt főhősét – ez utóbbit hiába. Az *Apologia* ambivalens mágia-képének tanulmányozása nélkül talán el is kerülné figyelmünket az „isteni” mágia rövid felbukkanása, amellyel a regényben megtalálható számos halottkeltési jelenet egyikében találkozhatunk.

Ezek közül az elsőt a Meroe nevű boszorkány és társa végzi el Socratesen az első könyv első történetében, miután egy áldozati szertartás keretében megölték: torkát elvágva felfogták a vérét, majd egy szivaccsal betömték a sebet. Másnap reggel Aristomenes, Socrates társa egészségesnek látja feléledő barátját, pedig több jel utal arra, hogy éjszakai kalandjuk nem csupán rémálom volt, ahogy Aristomenes gondolja. Maga Socrates mondja, hogy nagyon erőtlen, és hogy ő is saját meggyilkolásáról álmodott. Ezután veszi észre Aristomenes barátja halálos sápadtságát (az idézetek Révay József fordításából származnak): „észrevettem, hogy még jobban megsoványodott és sárgán-sápadtan bágyadoz. Úgy eltorzította a halotti sápadtság, hogy nekem ijedtemben az első kis falat kenyér ... torkomon akadt.” (1, 19). Socrates pedig váratlan fordulattal, a boszorkányok átkának mégis megfelelően hal meg ismét. A boszorkányok tettét Socrates hűtlensége és tervezett menekülése miatti bosszúvágyuk vezérelte, következménye pedig Socrates kettős halála és Aristomenes új élete, önkéntes száműzetése lett.

Két további halottkeltéssel találkozhatunk Thelyphron történetében, a második könyvben. Az egyiket azok a boszorkányok végzik el, akiktől Thelyphron védelmezi a rá bízott holttestet, a másikat egy Zatchlas nevű egyiptomi varázsló, a történet befejezésében. A boszorkányok tet-teiről részben Thelyphron, részben a meggyilkolt férj elbeszéléséből értesülünk. Az ifjú számol be arról, hogy a menyét látogatása után halálosan mély álom szakadt rá („...ebben a pillanatban mélységes álom feneketlen szakadékába zuhantam, úgyhogy maga a delphi-beli jóisten sem tudta volna egykönnyen eldönteni, hogy kettőnk közül, akik ott feküdtünk, melyik halott inkább.”)

A történetet később a halott férfi folytatja: miután őrzője elaludt, a boszorkányok a nevéen szólították őt („Aztán engem mindaddig kitaróan szólítottak nevemen, míg végre érzéketlen tagja-im s megmerevedett testrészeim nehézkes erőlködéssel már-már hajlottak a bűbajos varázslat parancsaira”), de mivel az alvó ifjút épp ugyanúgy hívták, „neve hallatára gyanútlanul fölkelt és halotti szellem módjára készségesen” (2, 30) ment az ajtóhoz. Ott pedig megszabadult orrától és füleitől, melyeket a boszorkányok mágikus szertartásaikhoz loptak el és viaszmasolattal helyettesítettek.

A halottkeltés tehát nem volt teljesen valódi: a meggyilkolt férj teste csak majdnem engedelmeskedett a kényszerítő erőnek, míg az őrző „halálos álomban ugyan, de mégiscsak” (2, 30) élőként cselekedett a halott helyében. Aristomeneshez hasonlóan az ő „jutalma” is az önkéntes száműzetés lett.

Csak futólag említjük a halott kecskékből készült börtömlők – szintén célt tévesztett – felélesztését a harmadik könyvből. A szeretett ifjú helyett ezek a börtömlők engedelmeskednek Pamphile, a boszorkány mágikus parancsainak: „És ekkor varázs-tudományának ellenállhatatlan hatalma és a szolgálatára kényszerített istenségek vak önkényeskedése révén azokba a testekbe, amelyeknek szőrszájai füstölögve elsercentek, egyszerre csak emberi lélek költözik.” (3, 18)

Látjuk tehát, hogy a mágikus halottkeltés célja bosszú, kéjvágy vagy a későbbi szertartásokhoz szükséges kellékek beszerzése, és további halált, csonkítást, hontalanságot és más halálos veszedelemet eredményez. Olvashatunk a regényben azonban egy másféle halottélesztésről is – ezt pedig Zatchlas, az egyiptomi varázsló vezeti le a Thelyphron által őrzött férfin, azzal a céllal, hogy fény derüljön halálának okára.

A következőképp mutatja be a lenvászon köpenybe burkolt, pálmalevélből font szandálba bújt, kopasz fejű ifjút a gyászoló öreg, aki valószínűleg a halott apja: „Bízzuk az igazság kiderítését isteni bölcsességre. Van itt egy Zatchlas nevű fő-fő egyiptomi varázsló, akivel, busás fizetség fejében, már előbb egyességet kötöttem, hogy kis időre visszahozza ennek szellemét az alvilágból, holttestét megeleveníti s feltámasztja halottaiból”. Majd könyörögni kezd neki: „Az égi csillagokra, az alvilági szellemekre, a természet elemeire, az éjszakai némaságra, a koptus szentélyekre, a Nílus áradásaira, Memphis titkaira, Isis csörgettyűire: könyörülj, főpap, könyörülj rajta! ”.

A varázsló-pap erre valamiféle füvet helyezett a halott szájára és mellére, majd „keletnek fordult, magába mélyedve imádkozott az életet adó fölséges naphoz” (2, 28) és felélesztette őt: „Íme már hullámosan emelkedik a melle, már ruganyosan ver az ütőere, már végigömlik a testen az élet: most fölemelkedik a holttest”.

Amikor az elhunyt azt kéri, hagyják békében nyugodni, Zatchlas megfenyegeti őt: „Vagy azt hiszed, nincs módomban ráolvasásaimmal a fúriákat idéznem s fáradt testedet meggyötörnöm?” (2, 29) Ennek a kényszerítésnek engedelmeskedve meséli el a halott az elmúlt éjszaka történetét.

Mágikus vagy vallásos szertartás tanúi voltunk? Lehetetlen elkülöníteni a kettőt. Mágikus volt, mivel tipikusan mágikusnak tartott cselekményről van szó: varázsszer és valamiféle isteni hatalom segítségével vitte véghez egy boszorkányos képességekkel rendelkező varázsló. Ha pedig a mágia jellemző eszközének ismerjük el a kényszert, be kell látnunk, hogy ez a halott is csupán a fenyegetésnek engedett.

Ugyanakkor vallásosnak is nevezhetnénk ezt a rítust, hiszen maga az apa is *sacerdos*-nak hívja Zatchlast, aki – többek között – Isis nevében, a Naphoz imádkozva idézi elő a bűnös leleplezését hozó „happy endet”.

A bosszúért esengő apa is összemosza ezt a két dolgot könyörgésében, melyben „az égi csillagokra ... a koptus szentélyekre, a Nílus áradásaira, Memphis titkaira, Isis csörgettyűire” a vallás világát idézik, míg „az alvilági szellemekre, a természet elemeire, az éjszakai némaságra” a mágia képzetét élesztik fel.

Vajon mi lehet az, ami miatt nem égetnivaló boszorkánymesternek, hanem *sacerdos*-nak, *propheta primarius*-nak tartják e mágikus eszközökkel élő varázslót? Két oka lehet: az egyik, hogy a szertar-

tást nem pusztán homályos „alvilági szellemek” segítségével végzi el, hanem bevett és elismert egyiptomi istenségek nevében, azok valamelyikének – esetleg Isis – papjaként. Másrészt pedig célja nem gyilkolás, csonkítás vagy ágyba kényszerítés, hanem a szörnyű bűn leleplezése.

Így válik tehát a regényben is vallásossá egy mágikus tett. E szorosan összetartozó két terület csupán az aktuális általános világkép révén különül el egymástól: egy és ugyanazon jelenség arcai. Apuleius minden bizonnyal felismerte ezt a kettősséget, amikor az *Apologiában* a mágiát isteni tudományként is bemutatja. Mégis, mind ott, mind a *Metamorphoses*ben egyértelműen elhatárolódik e mesterség „fekete” oldalától, és ettől óvja az olvasót is.

De mi végre került a regénybe ez a sok boszorkányos történet? Nyilvánvalóan izgalmas és szórakoztató epizódok, ám ennél azért magasabb rendű célok is vezették a szerző kezét. Lucius kíváncsisága a mágiát is magában foglaló természetfelettre irányul. Először boszorkányokkal hozza össze balsorsa, tehát először a mágiával tesz próbát. Apuleius regényének célja azonban Isis kultuszának propagálása, ezért a mágia „fekete” oldalának átkos következményeit részletezi, zsákutcaként mutatva be azt. Ezek a történetek és Lucius későbbi sorsa mind arra figyelmeztetnek, hogy vissza kell fordulni, és más úton keresni a nem erőszakkal napvilágra rángatott, hanem a maguktól megnyilatkozott isteni titkokat. Hogy merre? Nos, a megoldás előtt Apuleius még sok más zsákutcát is bemutat a *Metamorphoses* labirintusában.

Bibliográfia:

- Apuleius*: Aranyszamár. Ford. és a bev. tanulmányt írta Révay J. Budapest 1963.
- Apuleius*: A mágiáról. Virágoskert. Ford. Détshy M.; a verseket ford. Kárpáty Cs., Szepessy T. Utószó: Szepessy T. Budapest 1974.
- K. Bradley: Law, magic and culture in the Apologia of Apuleius. Phoenix 51/2 (1997) 203–223.
- R. Helm (ed.): Apulei Platonici Madaurensis Metamorphoseon libri XI. Lipsiae 1968.
- R. Helm (ed.): Apulei Platonici Madaurensis Pro se de magia liber (Apologia). Lipsiae 1959.
- C. M. Mayrhofer: On two stories in Apuleius. Antichthon 9 (1975) 68–80.
- P. Mirecki(ed.): Magic and ritual in the ancient world. Leiden 2002.
- F. Norwood: The magic pilgrimage of Apuleius. Phoenix 10 (1956) 1–12.
- J. B. Rives: Magic in Roman law. ClassAnt 22/2 (2003) 313–339.
- T. Sapota: The magic and religion in works of Lucius Apuleius of Madaura. Eos 86/2 (1999) 339–346.
- J. Tatum: The tales in Apuleius' Metamorphoses. TAPhA 100 (1969) 487–527.
- H. S. Versnel: Some reflections on the relationship magic-religion. Numen 38 (1991) 177–197.
- J. J. Winkler: Auctor and actor. A narratological reading of Apuleius' Golden ass. Berkeley 1985.

PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM

TRES MONTES

Lucanus görög műveltsége

A Vaccának tulajdonított Lucanus-életrajz a következőképpen foglalja össze a költő szónoki képességeit: *declamavit Graece et Latine cum magna admiratione audientium*. Ismerte a *Pharsalia* erőteljes rétorikus vonásait, nem lehet kétséges, hogy Lucanus szónoki képzése és költővé válása nem választhatók el egymástól. Mindazonáltal a görögös műveltség nyomainak feltárását történelmi eposzában a kutatás hosszú ideig elhanyagolta. A felismerést, hogy Lucanus görög szerzőket is bevon sajátos idézési módszerébe, Lausberg az *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 1985-ös évi kötetében (ANRW II 32. 3) megjelent tanulmánya hozta meg. A szerző azonban e terjedelmes írásban is csak a homérosi eposzok lucanusi átértelmezését tárgyalta. A következőkben ezért két olyan helyet elemzek, ahol Homéroson túl más görög előképek is felmerülnek. Mindez nemcsak a sorok megértését, hanem a költő görög olvasottságáról kialakított képet is gazdagíthatja. Először az első könyv Pompeiust bemutató hasonlatát, majd a hetedik könyv vezető jelenetét elemzem, mely a republikánus vezért a pharsalosi csata előestjén ábrázolja.

A *prooimion* részeként a két ellenlábás eltérő fajsúlyát Lucanus képszerű *synkrisisszel* érzékelteti, melyben Pompeiust tölgyfához, Caesart villámhoz hasonlítja. Az előbbiről így ír:

stat magni nominis umbra,
qualis frugifero quercus sublimis in agro
exuvias veteris populi sacrataque gestans
dona ducum nec iam validis radicibus haerens
pondere fixa suo est, nudosque per aera ramos
effundens trunco, non frondibus, efficit umbram,
et quamvis primo nutet casura sub Euro,
tot circum silvae firmo se robore tollant,
sola tamen colitur.

(*Phars.* I 135–143)

A hős tölgyhöz történő hasonlítása jól ismert epikus kép. Pompeius fája azonban sajátos, mert nem ereje teljében lévő, dús lombozatú, gyökérzetével a Tartarosba nyúló tölgyet ábrázol, hanem olyat, melynek csak pusztja törzse vetette árnya nagy. Jóllehet még lógnak rajta a régi dicsőséget idéző trófeák (*exuviae*), gyökereivel már bizonytalanul kapaszkodik a földbe. Mindjárt

a hasonlat felütése jelképes: *stat magni nominis umbra* (135). A *magni nominis umbra* nemcsak köznévként: a nagy név árnya (G. *possessivus*) vagy a nagynevű árny (G. *qualitatis*), hanem tulajdonnévként: *Magni nominis umbra*, azaz: *Magnus* nevének árnya is felfogható. Pompeius így egyszerre hasonlít a tölgyhöz és azonos vele, tölgy és név árnyéka egyszerre kapcsolja a képet a közvetlen-érzéki valósághoz és emeli túl azon. Ezért a párhuzamok keresésében helyénvaló túllépni a pusztá tölgyhasonlaton, és olyan előzményeket is számba venni, ahol az élő vagy holt fa szimbolikus minőségben jelenik meg.

Pompeius tölgyével szemben Caesar villáma áll. A villámhasonlat történetileg is jelentőségteljes. A Scipio-dinasztia legalább annyira magyarázta nevét a σκῆπτρον-ból, mint a σκηπτός-ból. Caesar feltartóztatathatlansága ezt a σκηπτός-minőséget képviseli. A σκῆπτρον–σκηπτός fogalompáros azonban akár Lucanus tudatában is ott munkálhatott, s így a *synkrisis* szervezőelvévé válhatott. A következő párhuzam – amennyiben megállja helyét – azt bizonyítaná, hogy míg Caesar σκηπτός-villámhoz hasonlatos, Pompeius a σκῆπτρον-nal rokon.

Az *Ilias* első énekében Achilleus a kezében lévő jogarra esküszik, hogy Agamemnón még visszszakítvánja őt a csatamezőre:

ναὶ μὰ τῷδε σκῆπτρον – τὸ μὲν οὐ ποτε φύλλα καὶ ὄζους
φύσει, ἐπεὶ δὴ πρῶτα τομὴν ἐν ὄρεσσι λέλοιπεν,
οὐδ' ἀναθλήσει· περὶ γὰρ ῥά ἐ χαλκὸς ἔλεψε
φύλλα τε καὶ φλοιόν· νῦν αὖτέ μιν νῆες Ἀχαιῶν
ἐν παλάμῃς φορέουσι δικασπόλοι, οἳ τε θέμιστας
πρὸς Διὸς εἰρύεται.

(Hom. A 234–239)

Achilleus jogara több közös vonásban osztozik Pompeius tölgyével. A σκῆπτρον tulajdonosa utal a tárgy természeti eredetére: valamikor az erdőben mint fa állott, de kivágták, és most már nem fog sarjat hajtani, mert a vas megfosztotta leveleitől és kérgétől. Pompeius tölgyét ugyan (még) nem vágta ki, de belső odvassága folytán önmaga árnyaként levéltelenül szomorkodik. Ám ahogy a jogar, mint holt fa is a jog és törvény kifejeződése s így közmegebecsülés tárgya, úgy övezi feltétlen tisztelet Pompeiust is. A hiányzó lombozatot régi triumphusok emléke és a vezérek hálaajándékai helyettesítik, s miként a jogart a bíró keze, úgy fogja körül a tölgyet egy egész erdő. A fát szemlélők a fiatal sarjjal nem törődve egyedül neki adóznak hódolattal (*sola* [...] *colitur*: 143), a δικασπός-ok pedig a jogarban Zeus rendeleteit tisztelik (θέμιστας [...] εἰρύεται: 238 sk.).

Pompeius tölgye tehát már nem is élő fa minőségében, hanem mint σκῆπτρον, a kegyelet szimbolikus tárgya hat a körülállókra. Ugyanakkor tudjuk, hogy a lucanusi Caesar több vonásban rokon a homérosi Achilleusszal. Eszerint a római költő kiveszi a tomboló Achilleus-Caesar kezéből a jogart, villámot ad helyébe, ezzel elismerve személyes karizmáját, ám a σκῆπτρον-t mint a méltóság és hagyomány jelképét Pompeiusnál helyezi el. Amennyiben a Homéros-hely a hasonlat egyik lehetséges előképe, úgy a tölgy ellensége nem is a villám, hanem a vas. *Vaticinatio ex eventu* ez a javából: Pompeius tölgyének nemcsak lombozatát, de egész koronáját fogja levágni az egyiptomi király *satellésének* kardja.

E párhuzam is azt az értelmezést támogatja, mely szerint Pompeius megjelenése fogyatékos-
ságai ellenére is tiszteletet parancsoló. A vesztes ügy páthosza lengi be az öregedő tölgy képét,
melyet jobban fogunk érteni-értékelni, ha egy távolinak tetsző, valójában annál közelebb párhuzamot vonunk Pindaros *Negyedik pythói ódájának* Démophilosával. A költő a kardal befejező részében a száműzött kyrénéi visszahívásáért emel szót Arkesilasnál. A nemes ifjút olyan tölgyhöz hasonlítja, mely a sors mostoha csapásai között is megőrizte méltóságát:

εἰ γάρ τις ὄζους ὀξύτομῳ πελέκει
ἐξερεΐψειεν μεγάλας δρυός, αἰσχύνοι δέ οἱ θαητὸν εἶδος,
καὶ φθινόκαρπος ἐοῖσα διδοῖ ψᾶφον περ' αὐτῶς,
εἰ ποτε χειμέριον πῦρ ἐθίκεται λοίσθιον,
ἢ σὺν ὀρθαῖς κίονεσσιν δεσποσύναισιν ἐρειδομένα
μόχθον ἄλλοις ἀμφέπει δύστανον ἐν τείχεσι
ἐὼν ἐρημώσασα χώρον.

(Pind. *Pyth.* IV 263–269)

Démophilos tölgye – akárcsak Pompeiusé – lombtalan, s miként Homéros fája kivágatása, úgy az övé száműzetése miatt nem állhat a helyén. Ám bármerre vetődjék is, vessék tűzre vagy építsék be oszlopnak az úr házába, mindig mindenütt maga marad és tanúskodik tölgyfa voltáról. Pindaros egyáltalán nem szerepel Lucanus előképei között, de nem látom okát, amiért eleve ki kellene zárunk. Különösen a *Negyedik pythói óda* volt mindig is az epikusok figyelmének tárgya, s így ismeretét Lucanusnál is okkal-joggal feltételezhetjük. Nem pusztán külső-formai megfelelésről van itt szó: Lucanus és Pindaros egyesülnek abban a méltóságteljesen arisztokratikus páthoszban, mellyel a régi dicsfény leáldozó napja által vetett árnyékokra tekintenek.

Ez a páthosz fokozódik *miseratió*vá a pharsalosi csata előestjén a hetedik énekben. Pompeius alakja itt tragikus hőssé magasztosul, aki bűnös-bűntelenül beleegyezik a nyílt megütközésbe, mely a római köztársaság és tulajdon sorsát pecsételi meg. Jellemrajzának megemelésére több mitikus és irodalmi párhuzam fog össze.

Lausberg elsősorban az *Ilias* Agamemnónjához fűződő hasonlóságot tartja említésre méltónak. Ekképpen a hetedik ének egyformán lenne ellendarabja az *Ilias* és a *Pharsalia* második énekének. A *diapheira*-jelenetben a görög fővezér ugyanúgy próbát tesz a sereg lelkiületével, mint Pompeius az eposz második énekében (529 skk.). Agamemnón próbatétele túlságosan „jól” sikerül, a görögök kis híján odahagyják Trója ostromát. Pompeius kudarcot vall: nem találja még elég harcra késznek a sereget, így kénytelen visszavonulni. Közös azonban mindkét jelenetben a harci kedv hiánya a katonákban. A *Pharsalia* hetedik énekében éppen ellenkezőleg: itt a sereg – ellentétben vezérével – alig bírja tartóztatni magát az összecsapástól. Cicero gyűjtő beszédének hatására Pompeius ismét fiaskót szenved: be kell adnia derekát és meg kell fújatnia a harci kürtöket.

Pompeius lelki tusája a csata előestjén látott csalóka álomtól a döntés meghozataláig igen finoman kidolgozott. A kényszerű helyzet tragikumát két sor ragadja meg:

hoc placet, o superi, cum vobis vertere cuncta
propositum nostris erroribus addere crimen?

(Phars. VII 58–59)

A gondolat világos: amikor az istenek el akarják veszejteni az embert, a merő tévedést (*error*) tudatos bűnnel (*crimen*) tetézik meg. Lucanus tehát az okfejtésből nem zárja ki teljesen az isteni beavatkozást, de rámutat, hogy az ember a tévedést magáévá tévén válik valósággal bűnössé. A külső okságnak belsővé válása azonban az irodalomtörténet nyelvén az eposz és a tragédia, az epikus és tragikus élethelyzet különbségét jelzi.

Epikus Agamemnón helyett ezért én többeztmondónak érzem a tragikus Agamemnónnal való összevetést. Jóllehet Aischylos és *Oresteiája* szintén nem szerepel Lucanus előképei között, de mint a görög páthosz klasszikus szerzője – úgy hiszem – nem is zárható ki teljesen. Az *Agamemnón* parodosa pedig E. Fraenkel és A. Lesky olvasatában éppen a mitikus okságot és lélektani hitelességet házastíja össze, bemutatva, hogyan veszi át a személyes-emberi döntés a külső-isteni befolyás drámai motívumát. Aischylos Agamemnónja a kényszer igájában ugyan, de *saját* elhatározásra jut: feláldozza leányát a görögség ügyében.

ἐπεὶ δ' ἀνάγκας ἔδω λέπαδνον
φρενὸς πνέων δυσσεβῇ τροπαίαν
ἄναγνον, ἀνίερν, τόθεν
τὸ παντότολμον φρονεῖν μετέγνων·
βροτοὺς θρασύνει γὰρ αἰσχρόμητις
τάλαινα παρακοπὰ πρωτοπήμων·
ἔτλα δ' οὔν θυτὴρ γενέ-
σθαι θυγατρός, γυναικοποιί-
ων πολέμων ἄρωγὰν
καὶ προτέλεια νάων.

(Aischyl. Ag. 218–227)

Pompeius kényszer diktálta döntése hasonlóan a trójai háborút megpecsételő aulisi eseményekhez a közösség érdekében történik, de éppen ezzel szakad pusztulás a közösségre. A haza és Pompeius viszonya a reménytelen szeretet vagy szerelem jegyében áll:

donassent utinam superi patriaeque tibi que
unum, Magne, diem, quo fati certus uterque
extremum tanti fructum raperetis amoris.

(Phars. VII 30–33)

Míg Agamemnónt hűtlen és ármányos felesége várja otthon, Pompeiusért szerető Rómája eped. Pompeius és Róma *amorjának* gyümölcse, a lemondás és az értelmetlen áldozat tárgya pedig nem lehet más, mint a *res publica*. Míg Agamemnón leányát, Iphigeneiát áldozza fel a görögség nevében, addig a Pompeius-tragédiát jellemző tragikus páthosz nem dönti el, hogy ő áldozza-e

fel a *res publicát* vagy a *res publica* őt, s legkevésbé azt, hogy minek a nevében. Az istenek csele és a sors kényszere mellett azonban emberi rábeszélés is közrejátszik. Lucanus Pompeiusát az azonnali csata mellett kardoskodó Cicero buzdítja (VII 68–85). Minden olvasó megütközik a szónok felléptetésén, ami egyszerűen ellenkezik a történeti valósággal. Elégedjünk meg magyarázatként azzal, hogy Lucanus az aristotelési tanítás értelmében nem azt ábrázolta, ami megtörtént, hanem azt, ami megtörténhetett? A tragikus párhuzam azonban mást sugall: ahogy Cicero Pompeiust, úgy utasítja Kalkhas Agamemnónt (Aischyl. Ag. 198 skk.). Amennyiben Pompeiust a tragikus Agamemnónnal azonosítjuk, Cicero, mint a jövőt előre látó Thestoridész ironikus színfolt a pathetikus tablón. Az arpinumi mindenről, csak nem *vateshez* illő történelmi tisztánlátásáról volt híres.

Pompeius jellemfejlődésének nem ez a végpontja. A tölgyfahasonlat és a pharsalosi döntéshozatal azonban megágyaz annak a pathetikus ábrázolásmódnak, mely Lucanus hőseit minden gyengesége ellenére egyre magasabb régiókba emeli. Ennek a páthosznak dolgozik az a néhány görög előkép, melyek ismeretét és mély értését az előbbieken megpróbáltam hihetővé tenni. Lucanus nemcsak Homéroszt, de Pindarost és Aischylost is olvashatta, s ha olvasta, úgy bármikor hírhedt allúziós technikájának szolgálatába állíthatta őket. Az óvatos fogalmazásmód azonban mindenképpen indokolt: az értelmező nem tud közvetlenül beférkőzni Lucanus tudatába, hogy azt mondhatná: itt és itt ténylegesen ez és ez járt a költő fejében. Amit állít, azt csak a költői szöveg tükrén megjelenő kép alapján állíthatja. Ezekkel a határokkal magam is számot vettem. Éppen ezért – aristotelianus fogalmazásmódban – nem azt kutattam, hogy mire gondolt Lucanus, hanem hogy mire gondolhatott.

Bibliográfia:

- F. M. Ahl: The Shadows of a Divine Presence in the *Pharsalia*. *Hermes* 102 (1974) 566–590.
- M. von Albrecht: Der Dichter Lucan und die epische Tradition. In: M. Durry (ed.): *Lucain. Sept exposés suivis de discussions* (Entretiens sur l'antiquité classique) Vandœuvres-Genève 1970, 269–308.
- Borzsák I.: Lucanus-tanulmányok I–II. *AntTan* 24 (1977) 163–181 [= *Dragma*. Válogatott tanulmányok II. Budapest 1996, 187–202].
- D. C. Feeney: *Stat magni nominis umbra*. Lucan on the Greatness of Pompeius Magnus. *CQ* 36 (1986) 239–243.
- E. Fraenkel (ed.): *Aischylos: Agamemnon I–III*. Oxford 1950.
- C. M. C. Green: *Stimulos dedit aemula virtus*: Lucan and Homer Reconsidered. *Phoenix* 45 (1991) 230–254.
- M. Lausberg: Lucan und Homer. *ANRW* II 32. 3 (1985) 1565–1622.
- W. D. Lebek: *Lucans Pharsalia*. Dichtungsstruktur und Zeitbezug. (*Hypomnemata*. Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben 44) Göttingen 1976.
- A. Lesky: Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos. (*SHAW* 1961, 4) Heidelberg 1961.
- E. Malcovati: Lucano e Cicerone. *Athenaeum* 41 (1953) 288–197.
- E. Narducci: Ideologia e tecnica allusiva nella *Pharsalia*. *ANRW* II 32. 3 (1985) 1538–1564.
- M. Rambaud: L'apologie de Pompée par Lucain au livre VII de la *Pharsale*. *REL* 33 (1956) 258–296.
- J. A. Rosner-Siegel: The Oak and the Lightning: Lucan, *Bellum Civile* 1. 135–157. *Athenaeum* 61 (1983) 165–177.
- W. Rutz: Lucans Pompeius. Der altsprachliche Unterricht 11 (1968) 5–22.
- K. Seitz: Der pathetische Erzählstil Lucans. *Hermes* 93 (1965) 204–232.
- D. R. Shackleton Bailey (ed.): *M. Annaei Lucani: De bello civili libri X*. (BSGRT) Stuttgart 1988.

Nicolaus e Mirabilibus az előre elrendelésről

A bécsi Udvari Könyvtár őriz egy eddig kevés figyelmet kapott, de annál jelentősebbnek mondható kéziratot: Nicolaus e Mirabilibus *Az előre elrendelésről* című traktátusát.

A mű 1493-ban született. A szerző, a domonkos Nicolaus, Magyarország főinkvizitora volt ekkor. Keresztelő Szent János ünnepén II. Ulászló király és a prelátusok jelenlétében tartott prédikációja állítólag annyira jól sikerült, hogy többen megkérték őt a főpapok közül, hogy írásban is hagyja azt az utókorra.

A művel és annak művelődéstörténeti jelentőségével már több neves személyiség is foglalkozott, mint például Ábel Jenő, Carl Johann Jellouschek vagy Fehér Mátyás Jenő, mi azonban most a filozófia szemszögéből kívánjuk megvizsgálni.

A prédikációnak – következésképpen magának a traktátusnak is – a központi problémája az a kérdés, hogy *vajon megjelölhető-e valamiféle oka annak, amiért az igazságos Isten egyeseket az örök életre rendel, azaz predestinál, másokat viszont nem.*

Magának a predestináció fogalmának a tisztázása nem okoz problémát Nicolaus számára, hiszen azt Aquinói Szent Tamás már egyértelműen definiálta: a predestináció Isten előzetes megfontolása, amely révén az embert eljuttatja természetfeletti céljához: az örök életre. Tamás szemléltetésként a nyilvánvaló példáját említi: a nyilvánvaló arra való, hogy elejtse a vadat, erre azonban egymaga nem képes, mert ez meghaladja természetes képességeit; szüksége van a vadászra, aki az íjból kilőve a célba juttatja. Hasonlóképpen az ember természetes képességeit is meghaladja, hogy eljusson az üdvösségre. Az ember célba jutásához van szükség a predestinációra.

A predestináció pontos meghatározása tehát adva van. A problémát Nicolaus számára a predestináció okának a megjelölése jelenti. Tamás szerint a predestináció oka egyedül Isten. Vagyis nem lehetnek okai a mindenható Isten által előre látott jó cselekedetek sem. Az ember érdemszerző tetteinek előzetes ismerete azért nem tudható be a predestináció okaként, mert minden jó végső soron Istenre vezethető vissza. A tomista Nicolaus el kell, hogy fogadja Tamás állítását: a predestináció egyedüli oka Isten. Ez azonban ellentmondáshoz vezet, mert ha nem számítanak a jó cselekedetek, akkor az *egyén* üdvözülésében nincsen semmi *egyéni* érdem, azaz Isten önkényesen dönt arról, hogy ki üdvözl és ki nem, vagyis Isten személyválogató. Ez viszont el-

lentmond mind a Szentírás szavának, amely szerint Isten előtt nincsen személyválogatás, mind pedig Szent Ágoston véleményének, amely szerint, „aki megteremtett téged nélküled, az nem fog üdvözíteni téged nélküled.”

Nicolaus arra vállalkozik, hogy feloldja az ellentmondást, pontosabban, hogy bebizonyítja, hogy az ellentmondás csak látszólagos: vagyis a predestinációnak valóban Isten az egyedüli oka, de lehet találni valami egyéni érdemet is a predestinált részéről.

Nicolaus kétféle megoldási lehetőséget lát. Biztosan ismerte Averroësnek a Tamás által is elfogadott elméletét a *kettős igazságról*. Ennek lényege az, hogy bár csak egy igazság van, ehhez az egy igazsághoz kétféleképpen juthatunk el. A jobb út a filozófia. A filozófiai érvelést azonban csak kevesen értik. A többiek vallási formában, a hit tanítása révén kell, hogy elfogadják az igazságot.

Nicolaus az Averroës-féle felosztást szem előtt tartva először a teológiában járatlanoknak ad választ a kérdésre, hogy mi az oka, hogy Isten az egyik embert predestinálja, a másikat viszont nem. „A műveletlenek érék be Ágoston válaszával: »Isten miért ezt vonzza magához és miért nem azt? Ne akard eldönteni, ha nem akarsz tévedni!«” És ezt a tanácsot adja: „Ha be akarsz menni az életre – mondja Krisztus – tartsd meg a parancsokat!”

Ez a vallási formában megfogalmazott válasz azonban nem győzi meg a filozófiában és teológiában jártasokat, ezért Nicolaus rátér tudományos érveire. Ha a predestináció egyedüli oka Isten, de valamiképpen az ember is oka kell, hogy legyen, akkor a megoldás az okok helyes filozófiai felosztásában rejlik. Ezt a megfelelő felosztást a domonkos Nicolaus egy scotista ferences, Petrus Aureolus szentenciakommentárjában találja meg. Petrus szerint, ha a predestináció egyedüli oka Isten, de a predestinált részéről is kell, hogy legyen valamiféle oka, akkor az ellentmondás csak úgy küszöbölhető ki, ha Istent pozitív oknak, az embert pedig negatív oknak nevezzük. Ennek az elgondolásnak az alapja – amint arra Nicolaus fel is hívja a figyelmet – Aristotelésnél található. Aristotelés ui. a *Fizika* második könyvében a következőt mondja: „...gyakran ellentétes hatásoknak ugyanaz a dolog az okozója (...) Mint például, ha a hajó megmenekülésének oka a kormányos jelenléte, akkor a hajó pusztulásának oka a kormányos távolléte.” A kormányos jelenléte tehát a hajó megmenekülésének pozitív oka, a távolléte pedig a hajó pusztulásának negatív oka, hiszen ha ott lenne, megakadályozhatná a hajó pusztulását. Hasonlóképpen Petrus szerint a predestinációnak az ember részéről nem lehet oka semmiféle pozitív érdemszerző tett, hiszen minden jó cselekedet Istentől ered. A predestinációnak az ember részéről negatív oka van. A pozitív és negatív ok szemléltetésére a Napot hozza példaként. „A Nap sugarai az egész légteret megvilágítják, ha azonban útjukat állja egy ház, akkor felmerül a kérdés: Miért nincsen odabent világos? Az ok pozitív ok: ti. azért nincsen világos, mert a falak akadályt képeznek és az ablakok is zárva vannak. Ha azonban belül világos lenne, az ok csakis mindenféle akadálnak a hiánya lenne.” Ha tehát az ablakok nem lennének zárva és nem állnák útját a Nap sugarainak, akkor a házban világos lenne, vagyis az ablakok kinyitása a benti világosság negatív oka. Így Petrus szerint a benti világosságnak két okát tudjuk megnevezni: egy pozitív okát (*causa positiva, causa affirmativa*), ti. a napsütést, és egy negatív okát (*causa negativa, causa privativa*), ti. hogy semmi sem akadályozza a Napot abban, hogy megvilágíthassa a ház belsejét.

A Petrus példájában szereplő Nap Isten, a napsugarak pedig az ő kegyelme. Miként Isten egyaránt felkelti Napját a jókra és a rosszakra is, és a napsugarak mindenkihez eljutnak, hacsak

nem állja valami az útjukat, ugyanúgy a kegyelem is árad mindenkire, aki nem állít akadályt az útjába.

Az az ember tehát, aki nem állja útját az isteni kegyelemnek – bár bizonyos értelemben érdemszerző tettet hajt végre – ezzel mégis csak negatív oka lehet a predestinációnak, a pozitív oka egyedül az, aki a kegyelmet adja; ez pedig Isten.

Isten tehát gondviselésével és kegyelmi adományaival juttatja el az embert annak természetfeletti céljához. Ez mindenképpen Isten érdeme, hiszen az ember magától nem lenne képes erre, miként a nyílvevő sem képes egymaga elejteni a vadat. Istent döntésében nem befolyásolja az ember semmilyen pozitív érdemszerző tette, ezért az üdvösségnek valóban Isten az egyetlen pozitív oka. Az ember érdeméről csak annyiban beszélhetünk, hogy Isten ingyenesen áradó kegyelmének semmiféle akadályt sem állít az útjába. Ez azonban az üdvösségnek csak a negatív oka, a pozitív ok továbbra is egyedül Isten.

Nicolaus Aquinói Szent Tamás eredeti definíciójának, valamint Petrus Aureolus Aristotelés felismerésén alapuló filozófiai distinkciójának felhasználásával most már meg tudja válaszolni a legfontosabb kérdést: *Miért predestinál Isten egyeseket az örök boldogságra, másokat pedig miért nem?*

A válasz az, hogy Isten – mindentudásából fakadóan – előre látja, hogy ki lesz az, aki útját állja kegyelmének, és ki lesz az, aki nem. Akik nem fogják útját állni a kegyelmének, azokat predestinálja az örök életre, vagyis elhatározza, hogy ő maga célba fogja juttatni őket, hiszen a maguk erejéből nem lennének képesek célba jutni.

Végezetül azt kell mondanunk, hogy Nicolaus e *Mirabilibus Az előre elrendelésről* című művében már 1493-ban filozófiailag elégséges magyarázatot talál a predestinációval kapcsolatos akkori talán legnagyobb problémára: sikerül megcáfolnia az Isten igazságossága ellen érvelők vádjait, miközben Aquinói Szent Tamás tanításához is hű marad.

A szöveg osztrák kiadója, Jellouschek a kiadás előszavában – úgy gondolom – jogosan hívja fel a figyelmünket arra a tényre, hogy Nicolaus traktátusa Luther Mártonnak a *Római* és a *Galata levél*hez írt kommentárjai előtt jó két évtizeddel keletkezett. Jellouschek talán arra akar célozni, hogy ha Luthernek kezébe kerül Nicolaus műve, akkor esetleg másként alakul a reformáció története?

Bibliográfia:

Ábel Jenő: Nicolaus e Mirabilibus élete és munkái. in: Két magyarországi egyházi író a XV. századból. Andreas Pannonius – Nicolaus e Mirabilibus. Irodalomtörténeti Emlékek I. Budapest 1886. XXIII–XLVIII.

B. Geyer: Die patristische und scholastische Philosophie. Berlin 1928.

Goldziher I.: Az iszlám kultúrája II. Budapest 1981.

G. P. Goold (ed.): Aristotle: The Physics I–II. Loeb Classical Library, London, 1980.

G. P. Goold (ed.): Platon: Philebus. Loeb Classical Library, Cambridge, London, 1990.

M. Grabmann: Die Geschichte der scholastischen Methode II. Berlin 1988².

C. J. Jellouschek: Des Nicolaus e Mirabilibus O. Pr. Abhandlung über die Prädestination. Wien 1918.

C. J. Jellouschek (ed.): Petri Aureoli Commentaria in I Sententiarum. In: Des Nicolaus e Mirabilibus O. Pr. Abhandlung über die Prädestination. Wien, 1918. 51–57.

J.-P. Migne (ed.): Aurelii Augustini De dono perseverantiae. PL 45. Brepols, 1991. col.

J.-P. Migne (ed.): Aurelii Augustini De praedestinatione sanctorum. PL 44. Brepols, 1993.

J.-P. Migne (ed.): Aurelii Augustini Sermo 163. Patrologiae Latinae Tomus 38. Brepols, 1993.

E. Nestle–B. Aland–K. Aland (edd.): Novum Testamentum Graece. Stuttgart 1995²⁷.

Sancti Thomae Aquinatis Summae Veritatis Catholicae Fidei contra Gentiles Libri Quatuor. Romae, 1894.

Sancti Thomae de Aquino Summa Theologiae. Torino, 1999³.

Szöveg és kép: gondolatok Philostratos képleírásairól

Az idősebb, vagy lémnosi Philostratos Εἰκόνες című műve két könyvben hatvannégy kép leírását tartalmazza. Bevezetőjében a szerző röviden összefoglalja a mű keletkezésének körülményeit. Eszerint a képek egy négy, vagy ötszintes, a Tyrrhén-tengerre néző nápolyi galéria falait ékesítették, ahol Philostratos néhány évet töltött el egy vendégbarátjánál. A galéria képanyagáról annyit jegyez meg, hogy több festő keze nyomát véli felfedezni az összegyűjtött képeken, a válogatás pedig láthatóan gondos volt és jó ízlésre vall (*Prooimion* 4.).

Nem tudjuk, hogy a galéria létezett-e a valóságban, ahogyan azt sem, hogy a képleírások valódi képek leírásai-e. Ennek latolgatásával sokat foglalkozott a Philostratos-filológia, számos érv sorakozik mindkét oldalon. Mindazonáltal a mű feldolgozásában, vagy befogadásában e kérdés nem számít. A leírt jelenetekhez hasonló kompozíciók megjelennek más ábrázolásokon, akár vázaképeken is, melyeket láthatott, a leírások pedig bőségesen tartalmaznak irodalmi utalásokat, melyeket olvasott, akár irodalmi *ekphrasis* formájában. Így ha nem is egy galériában összegyűjtve, mindenképpen találkozhatott az egyes darabokkal képeken, vagy az irodalomban.

Philostratos leszögezi, hogy e művet elsősorban ifjak tanítására szánja, s köztük is elsősorban házigazdájá kisfiának, aki arra kérte, magyarázza el neki a képeket („...ἐδιδότο μου ἐρμηνεύειν τὰς γραφάς...”, *Prooimion* 5.). A gyermeket és idősebb tanítványait is arra buzdítja, hogy szójának közbe és kérdezzenek bátran, hogyha nem beszél világosan. Így a mű részben dialógussá válik: Philostratos mindvégig tanítványához beszél, a tízéves fiúcskához, gyakran megszólítja, magyaráz is neki. A gyermek csak egyszer-egyszer szól, vagy kérdez (pl.: I. 13. 1), ebben némileg eltér a jólismert dialógus formától.

Aphthonios azt írja az *ekphrasis*ról, hogy „a leírt dolgokat *pontosan utánozva* ábrázoljuk” (ford.: Bolonyai Gábor), Philostratos azonban, ahogyan a későbbiekben is látni fogjuk, túllép az egyszerű és tárgyilagos leíráson. Nem pusztá *imitatio*: sokkal inkább *interpretatio*, amit művel. Műve célja a tanítás, amit ő maga hangsúlyoz a *Prooimion*ban, de nem csak *ekphrasis*okat mutat meg és gyakoroltat, a képek élvezetére tanít. Nem csupán elmondja, amit lát, amit a tanítványokkal együtt mindannyian láthatnak, megtanítja észrevenni és kiemelni az érdekesebb, vagy arra érdemesebb részleteket. Éppen ezért nem egyszer a festészet elméletével, vagy a festő

gyakorlatával foglalkozó észrevételeket is tesz, már a *Prooimion*ban (*Prooimion* 1–2.), de bele-
szövi az *ekphras*isokba is: párhuzamot von irodalmi művekkel (pl.: I. 1. 1), felhívja a figyelmet az
ábrázolási technikára (pl.: I. 4. 2) és sokszor arra biztatja tanítványát, hogy igyekezzék meglátni
a cselekmény folyamatát, melyet a festő egyetlen kiválasztott pillanatba sűrített (pl.: I. 1. 1).

A *Prooimion*t a Simónidés óta szinte kötelező *topos* kifejtésével kezdi a költészet és festészet
hasonlóságáról, s azok kivételes tulajdonságáról, hogy egyszerre tudják megmutatni a hősök
alakját és tetteit. A művészet az istenektől származó találmány (εὑρημα), gyökere az utánzás
(μίμησις) melynek legősibb és legközelebbi rokona a természet maga (φύσις).

A μίμησις-nek két fajtáját különbözteti meg: a πλαστική-t, amit magyarul képzőművészetnek,
vagy szűkebb értelemben inkább szobrászatnak nevezhetünk, és a ζωγραφία-t, vagyis festé-
szetet. Utóbbi eszköztára sokkal bőségebb. Elsősorban azért, mert szemben a πλαστική-
vel, sok színnel dolgozik, így a költészethez hasonlóan képes az árnyalatokat is ábrázolni. A
festő meg tudja jeleníteni azt is, ami körülveszi a figurát: a szoba berendezését, a tájat, sőt a
levegőt is, tud játszani a fénnel és árnyékkal, valamint meg tudja mutatni az emberek arcát és
tekintetét, ami kifejezi a lelkiállapotot és meghatározza akár az egész képet. A második könyv
harmincegyedik leírásában például Themistoklés a susai udvarában éppen a perzsa nagykirály-
lyal beszélget, s Philostratos feltételezi, hogy perzsául szól. Ezt éppen Themistoklés, illetve az
őt körülvevők tekintetéből és arcából olvassa ki. „Ha nem hiszed (ti. azt, hogy perzsául beszél),
nézd csak azokat, akik hallgatják, szemeikkel elárulják, hogy jól megértik. Nézd Themistoklés
arcát, mely olyan, mint a beszélőké lenni szokott, nézd szemeinek elrévedő tekintetét, mint aki
csak mostanában tanult nyelven szól.” (II. 31. 2)

Philostratos képei elsősorban mitológiai jeleneteket ábrázolnak (pl.: I. 15, Ariadné; I. 22, Midas;
I. 23, Narcissus, stb.), ritkábban a földi világhoz kapcsolódó csendéleteket, vagy a történetírók-
ból ismert jeleneteket (pl.: II. 6, Arrichion, II. 17, A szigetek, II. 26, Vendégajándékok; II. 31,
Themistoklés, stb.), vagy olyan *topos*okat, mint a vadászat, vagy a költő születése (pl.: I. 13,
Halászhalka, I. 28, Vadászat II. 12, Pindaros, stb.).

Az egyes képek irodalmi forrása gyakran azonosítható, sokszor maga Philostratos is utal rá, s
a korábbi fordítók kommentárjaikban e párhuzamokra fel is hívják a figyelmet. Világossá válik,
hogy a festők, akár közvetlenül is, egy-egy irodalmi szöveg, vagy költői leírás alapján dolgoztak,
kiszélesítve a szöveg szavak által meghatározott ábrázolási lehetőségeit. A kép bevonja a látást
is az érzékelésbe, mintegy újabb érzékelési síkot. Fontos adalék ez, hiszen bármilyen részletes
is a leírás, a szöveg a jelenetnek egyszerre csak egyetlen részletére tud ráközelíteni, míg a kép
ugyanazt a jelenetet képes egészében bemutatni, minden aprólékosan kidolgozott részletével
együtt, s nem utolsó sorban egyetlen pillantásra megmutatja a napszakot, a helyszínt és a jelen-
lévő szereplőket. A kép maga is *ekphras*isszá válik így: a képi nyelv elemeivel jeleníti meg, írja
le, sőt *interpretálja* is a szöveget.

Philostratos tovább megy. Egy szinttel feljebb lép és a látott képet meséli el újra tanítványainak,
sokszor emlékeztetve annak irodalmi eredetijére is, újra megelevenítve a megdermedt jelenetet,
ezáltal pedig belecsempészi a képekbe az *időt*. Leírásában nem csak a kép jelene van benne,
megjelenik a múlt, sőt még a jövő is. Éppen ezért a leírást olvasva néha nem könnyű eldön-
teni, mi az, amit tényleg láthat a képen és mi az, amit csak odalop a múltból, vagy a jövőből.

Philostratos maga az első könyv tizenkettedik képleírásában így fogalmazza ezt meg: „... a festmény azt ábrázolja, ami van, lesz és lehetne...” (I. 18. 5)

Az idő mellett játszik a térrel is. Ha nem elégszik meg a festő által megjelenített térrel, vagy helyszínnel: tovább megy, vagy máshová is benéz, ahogyan például az első könyv második képénél teszi. A leírásból kiderül, hogy éjszaka van, Kómos, a *daimón* félig egy aranyozott kapunak, félig a házfalnak dőlve, állva alszik, kezében égő fáklyával, körülötte sötét van. Abból, amit fáklya fénye nem világít meg, nem látunk semmit. Philostratos meghallani véli a zenét és a kereplő hangját, amit a mulatozók használnak, és a hangok elvezetik (ő pedig minket vezet el) a mulatságba is. Arra a helyre, ami a képen már nincsen rajta.

Nem ritka, hogy Philostratos megszólaltatja a képet. Szeret játszani a hangokkal, ahogy az illatokkal és színekkel is. Ezzel pedig még tovább fokozza a szöveg és kép érzékletességét. Ahogyan a szöveghez képest a képi *ekphrasis* bevonja a látványt, a látást az érzékelésbe, Philostratos be tudja vonni a hallást és a szaglást is. A látvány nyújtotta lehetőségeket pedig fokozottan kihasználja: mindazt a lehetőséget, amit a fény és árnyék játéka, valamint a színek jelentenek. Az imént említett jelenetben Kómos a térde magasságában, karját elernyesztve tartja a fáklyát, melynek fénye megcsillan az aranyozott kapun, a *daimón* arca pedig nem látszik, mert árnyékba került. Ez nem feltétlenül Philostratos leleménye, philostratosi azonban az, ahogyan kihasználja az árnyak nyújtotta lehetőségeket. Kómos arca nem látszik, talán szükségtelen is volna, a fény az ajtóra esik, az kap nagyobb hangsúlyt. Az ajtó sejteti, hogy lakodalomból érkezett Kómos, ahogyan azt is, hogy odabent az ifjú házasságok tértek nyugovóra. A sötétben megbújó mulatozókat sem látjuk, az ő fáklyáik is csupán a földet világítják meg táncos lábaik alatt. Nem az emberek fontosak tehát itt sem, csak a tánc, s erre Philostratos is felhívja a figyelmet.

A színek és illatok játékának jellemző példája az első könyv hatodik képe, amely egy almaszüretet ábrázol. A nymphák almáskertjében a kis erószok szüretelik az almát. A leírás első részében, ahol még csak közelít a képhez, megérez egy *illatot*, ez vonzza tulajdonképpen a kerthez, s tanítványát is kérdezzeti: érzi-e már. (I. 6. 1) Ahogy pedig egyre közelebb ér, a *színekkel* hívja fel a figyelmet a fontosabb részletekre: az ágakon *aranyló* piros almák, és felakasztott *arany* tegzek és *arany* nyílveesszők lógnak, a levetett *színes* ruhácskák, mint ezernyi virág hevernek a fűben – mondja Philostratos, sőt az erószok szárnyacskái is *bíbor* és *arany* színekben ragyognak. Amit tehát Philostratos ki akar emelni a képből, vagy éppen bele akar csempészni, az illatos, hangos, színes – erőteljes színű, de mindenképpen kontrasztban van a háttérrel, vagy akár a sötétből sejlik elő, illetve ott bújkál meg.

Végezetül pedig Philostratos egy megjegyzésére szeretném felhívni a figyelmet. Az első könyv kilencedik képe egy mocsarat ír le. Philostratos sorra veszi a növényeket, állatokat, a süvítő szelet és a pallón átkelő embereket. Megdicséri a kompozíciót, majd hozzáfűzi: „... Ha a kecskéért dicsérné az ember a festőt, mert kergének és vadnak festette őket, vagy a juhokért, mert azoknak nehézkes járást adott, mintha gyapjuk terhét cipelnék, vagy ha a pásztorsípról szólnánk, vagy azokról, akik fújják, hogy milyen csinosan formált ajakkal teszik, csak kevésbé dicsérnénk a festményt, épp csak annyira, amennyi az utánzásnak szólna, és nem magasztalnánk a művészi gondolatot és ügyességet, ami pedig igen fontos a művészetben.” (I. 9. 5) Kevésbé dicsérné tehát a képet és a művészt, ha csak a *μίμησις* pontosságát emelné ki, mert előbbre való a művészetben a *σοφία* és a *καίριος*, azaz a művészi gondolat és ügyesség. Philostratos ezt

követi is *ekphrasis*aiban. Leírásai csak ritkán szorítkoznak arra, hogy egyszerűen elmondja, mi van a képen. Ahogy korábban is láttuk, sokkal inkább törekszik a valóság tárgyilagos visszaadása helyett arra, hogy interpretálja számunkra, illetve tanítványai számára a képet. Ahogyan a *ζωγραφία*-nak sem egyszerűen az a feladata, hogy lemásolja a környezetet, vagy a természetet: túl kell lépnie a tárgyilagos leíráson és fel kell hívnia a figyelmet a maga eszközeivel a fontosabb dolgokra.

Csak a gyermek marad meg a kép elsődleges értelmezésénél. De meglátni a lényegét nem egyszerű feladat. A már említett kisfiú a *Prooimion*ban arra kéri Philostratest, tanítsa meg megérteni a képeket. Philostratos pedagógiai programja, avagy művének célja a képleírás gyakoroltatása mellett megtanítani a művek élvezetét. Ennek feltételeként bevezet a művek értelmezésébe, ilusztrálja kép és szöveg lehetséges kapcsolatait – ezáltal pedig saját képleírásainak jelentőségét is tudatosítja, mintegy kinevelve azok közönségét.

Bibliográfia:

A. Billaut: L'Univers de Philostrate. Collection Latomus, vol. 252. Latomus, Revue d'Études Latines, Bruxelles 2000.

Bolonyai G. (szerk.): Antik szónoki gyakorlatok. Budapest 2001.

M. Conan: The *Imagines* of Philostratus. *Word and Image* 3 (1987), 162–171.

S. Maffei: La *σοφία* del pittore e del poeta nel proemio delle *Imagines* di Filostrato Maggiore, *ASNP* 21 (1991/2), 591–619.

A. Manieri: Colori, suoni e profumi nelle *Imagines*: principi dell'estetica filostratea. *QUCC*, NS 63 (1999), 111–121.

O. Schönberger: Philostratos, Die Bilder. Griechisch-Deutsch. Nach vorarbeiten von Ernst Kalinka, herausgegeben, übersetzt und erläutert von Otto Schönberger. München 1968.

Pleonexia és rétorika Isokratés beszédeiben

A következőkben a *pleonexia* fogalmának néhány előfordulását szeretném közelebbről szemügyre venni a görög rétorikában, ezen belül Isokratés beszédeiben. Ennek során először röviden vázolom a fogalom használatával kapcsolatban hagyományosan fölmerülő kérdéseket, majd áttekintem a szónoklatokban betöltött szerepét. Ezután megvizsgálom Isokratés *pleonexia* szempontjából érdekesnek látszó szöveghelyeit.

A *pleonexia* kifejezés és a szóbokor többi tagja által felidézett magatartáshoz vagy viszonyhoz a kifejezés első irodalmi megjelenésénél – Hérodotosnál – kivétel nélkül negatív értékítélet társul: az argosiak a spártaiak *pleonexiájára* hivatkozva utasítják vissza az isthmosi szövetség segítségkérését (7, 149, 3), ahogy a syrakusai *tyrannos*, Gelón is λόγος πλεονέκτης-nek nevezi a hozzá ugyanabból a célból érkező követek beszédét (7, 158, 1), s a szerző maga is úgy utal Themistoklész különböző pénzszerző akcióira, hogy a hadvezér οὐ...ἐπαύετο πλεονεκτέων (8, 112, 1). Ezt követően a fogalom használata már korántsem ilyen egységes: elsősorban a πλεονεκτεῖν ige szokott semleges értelemben előfordulni a Hérodotos utáni szövegekben, pusztán „fölényt” vagy „előnyt” fejezve ki – az értékelés ez esetben nagyrészt attól függ, hogy kivel szemben és milyen eszközökkel kerül valaki ilyen kedvező helyzetbe. Anélkül, hogy sorra venném az összes releváns szöveghelyet, csak utalok a kérdés monográfusának, Heinz-Otto Webernek a rendszerezésére, aki az értékítéleten kívül a *pleonexia* statikus és dinamikus értelmét különbözteti meg, előbbin magát az előnyt vagy (valakihez képest) előnyös(ebb) helyzetet, utóbbin pedig az ilyen helyzetre való törekvést értve. A Weber által Isokratésig felvázolt fejlődés nagyjából egyenes irányban halad a tisztán negatív értelemről a semleges, ill. pozitív felé: a fogalom továbbra is leggyakrabban előforduló negatív értékelése fokozatosan egészül ki az ettől eltérő jelentésárnyalatokkal. Mindez természetesen csak a magára a *pleonexia* kifejezésre vonatkozik, hiszen a πλεονέκτης főnév végig megőrzi kizárólag negatív konnotációját, szemben pl. a mindig pozitívan értékelt πλεονέκτημα-val. A továbbiakban magam is a *pleonexia* szóra koncentrálok, és – újabb és régebbi filológiai eredmények figyelembevételével – azt vizsgálom, mennyiben tarthatók vagy egészíthetők ki Weber Isokratésre vonatkozó megállapításai.

Weber a *pleonexia*-val kapcsolatban jelentős újítást tulajdonít Isokratésnak, amennyiben a rétor szerint „magát a *pleonexia* szót is – dinamikus értelemben – pozitívan használja, méghozzá

nem a szofisták szempontjából, hanem erkölcsi tekintetben”. Mielőtt rátérnék az általa említett szöveghelyek vizsgálatára, néhány szóban összefoglalom a szónoklatok tanulságait a *pleonexia* szempontjából.

Talán nem érdektelen megjegyeznünk, hogy a *pleonexia* etimológiai rokonaként számontartott *pleonektéma* kifejezés először Gorgiasnak a *Palamédés védelmében* elmondott beszédében jelenik meg, egyértelműen pozitív értelemben. A tíz szónok beszédeiben a *pleonexia* kivétel nélkül negatív értelemben szerepel, igazságtalan, mértéktelen többre vágyást fejezve ki. A *πλεονεκτεῖν* ige használata valamivel árnyaltabb: egyaránt vonatkozhat a féktelen harácsolásra és valakinek az előnyös helyzetére. Ezzel kapcsolatban figyelmet érdemel az, ahogyan az ige részt vesz a *narratio* mellett a tárgyalási szituáció megjelenítésében is: példaképpen Hypereidés *Lykophrón melletti beszédét* említhetjük, ahol a beszélő egy kitérőt szentel vádló és vádlott helyzete összehasonlításának: természetesen az utóbbi helyzete az előnyösebb (*πλεονέκτουςιν ἐν τοῖς ἀγῶσιν οἱ κατήγοροι τῶν φευγόντων*) – itt a *pleonexiával* való etimológiai rokonság akár a „vétkesség leheletét” is felidézheti, ami korántsem idegen a beszéd gondolatvilágától.

Ami mármost Isokratést illeti, az esetek túlnyomó többségében ő maga is negatív értékítéletet társít a *pleonexiához*. Weber azt a megállapítását, hogy ti. Isokratés újítást hoz a kifejezés használatában, három szöveghellyel támasztja alá: a *Περὶ εἰρήνης*, a *Νικοκλῆς* és az *Ἀντίδοσις* egy-egy részletével. Ami ezeket a kifejezés többi előfordulásától megkülönbözteti, az – az ő szavaival élve – a „*pleonexia* reflektált használata”. A *pleonexiával* kapcsolatos reflexió jelenik meg a *Παναθηναϊκός* végén is, ahol egy hallgató vitába száll a szónok Spártát illető bírálatával. Vegyük most sorra ezeket a helyeket!

(1) A Nikoklés nevében írt beszéd (or. 3.) bevezetőjében Isokratés azzal az állítással szemben veszi védelmébe a szónoklást, mely szerint a művelt ember az ékesszólással nem az erény, hanem az előny kedvéért (*οὐκ ἀρετῆς ἀλλὰ πλεονεξίας ἕνεκα*) foglalkozik. Válaszában először megkérdőjelezi, hogy ez inkább jellemezné a szónoklást, mint más tevékenységeket: „ha az előnyök zavarják őket (*εἰ γὰρ αἱ πλεονεξίαι λυποῦσιν αὐτούς*), azt tapasztaljuk, hogy több és nagyobb haszon származik a tettekből (*ἐκ τῶν ἔργων*), mint a beszédekből (*ἐκ τῶν λόγων*).”
(3, 1) Másodszer az erény és a haszon közti ellentmondás látszólagos voltára mutat rá: nem azt kell szidni, aki erényesen tesz szert – vagy: törekszik – előnyre (*μετ’ ἀρετῆς πλεονεκτήσειεν*), hanem aki helytelen cselekedetekkel, vagy hamis szavakkal jut kedvező helyzetbe.

(2) A *Περὶ εἰρήνης* (or. 8.) gondolatmenete szintén erősen támaszkodik a helyes és helytelen *pleonexia* szembeállítására. Már a beszéd elején (8, 7) leszögezi a szerző: az embert a haszon reménye (*αἱ δοκοῦσαι εἶναι πλεονεξίαι*) annyira elvakítja, hogy képtelen beérni a már megszerzett javakkal. A továbbiakban (8, 17) aztán azt ígéri, meggyőzi hallgatóit arról, hogy milyen oktalanok azok, akik az igazságtalanságot előnynek tartják (*πολλὴν ἄνοιαν καὶ μανίαν τῶν τὴν ἀδικίαν πλεονεξίαν εἶναι νομιζόντων*).

(3) Az *Ἀντίδοσις*-ban (or. 15.) ismét az ékesszólás védelmével kapcsolatban jelenik meg a *pleonexia* értelmezése: a szónoklás mestersége – állítja Isokratés – igenis jobba teheti az embereket abban az értelemben, hogy az előnyre vágyakozzanak (*τῆς πλεονεξίας ἐπιθυμήσαιεν*), de nem arra, amit a bolondok neveznek így, hanem a valódi *pleonexiára* (15, 275). Néhány bekezdéssel később visszatér a kérdésre, és nyomatékosítja, hogy nem a gonosz ember az, aki előnyre

tesz szert (πλεονεκτεῖ), hanem a jó, hiszen valódi előny csakis az erényből származhat (15, 281).

(4) A Παναθηναϊκός (or. 12.) annyiban lóg ki a sorból, hogy ott nem Isokratés, hanem egy hallgatója él a *pleonexia* többértelműségében (ἄμφιβολία) rejlő lehetőséggel, mikor azt állítja (12, 240skk.), hogy a spártaiak szemére vetett *pleonexia* voltaképpen nem vád, hanem dicséret, hiszen a helytelenül viselkedő ember nem lehet πλεονεκτικός, mert magatartásával semmiféle előnyt sem ér el. Ezzel szemben tény – így az *interlocutor* –, hogy mindenki jót akar magának, illetve szeretteinek, a legnagyobb jónak pedig mindenki azt tartja, ha „többje van” mint másoknak (πλέον ἔχειν τῶν ἄλλων): éppen ezért a spártaiak, a királyok és a *tyrannosok pleonexiája* kíváncsatos (εὐκτὴ) dolog.

Kérdés, hogy mennyiben támasztják alá ezek a szöveghelyek Weber azon tézisé, hogy Isokratés olyan módon értelmezi újra a *pleonexiát*, hogy lehetővé teszi a fogalom pozitív értelmű használatát, s ennek kifejezéséhez magát a *pleonexia* főnevet is igénybe veszi, méghozzá „többre való törekvés” értelemben (ezt nevezi Weber dinamikus jelentésnek).

A kérdés második felére, amelyik a *pleonexia* szó használatával kapcsolatos, könnyen adhatunk választ, csak azt kell eldöntenünk, mennyire „dinamikus” a kifejezés értelme: „előnyt” vagy „előnyre törekvést”, „többet birtoklást” vagy „többre vágyást” jelent. Az első három szöveghely esetében semmilyen kényszerítő erejű érvet sem látok amellett, hogy „dinamikus” értelmet kellene tulajdonítanunk a *pleonexia* főnévnek: mindhárom gondolat tökéletesen értelmes (sőt: értelmesebb) akkor, ha a *pleonexiát* „előny”-ként értjük, és akként összegezhetőek, hogy valódi előny (πλεονεξία) csakis helyes cselekedetekből származhat, éppen ezért a *pleonexiát* nem kapcsolhatjuk értelmesen az igazságtalansághoz, az úgy szerzett előny ugyanis csak látszólag válik megszerzője javára. Ebből egyfelől (a Περὶ εἰρήνης kontextusában) az következik, hogy nincs értelme jogtalan haszonra törni, másfelől pedig (a másik két beszédben) az, hogy az igazi haszon csakis erkölcsileg helyeselhető lehet, ezért a retorikai képzés haszonorientáltságával érvelő kritikusok célt tévesztenek. Mi a helyzet a negyedik szöveghellyel? Itt a *pleonexia* vitathatatlanul az előnyös helyzetre való törekvést jelenti, s Isokratés hallgatójának érve éppen azon alapul, hogy ha a valódi előnyt (πλεονεξία) nem lehet kifogásolni, akkor az arra való törekvést (πλεονεξία) sem. A szituáció, melyben a gondolatmenet elhangzik, mindazonáltal talányos. A spártaiakat illető kritikája jogosságát fontolgató mesterrel vitába szálló ifjú nagy tetszést arat a beszélgetés többi hallgatója körében – Isokratés viszont hangsúlyozza visszatekintésében, hogy bár megdicsérte a fiatal ember természetes adottságait és mesterségbeli jártasságát, az elhangzottak tartalmát illetően nem nyilvánított véleményt. Ez a kijelentés persze egymással szögesen ellentétes következtetésekre sarkallta a beszéd magyarázóit. Weber – eddig kifejtett véleményével összhangban – úgy foglal állást, hogy a spártai hallgató voltaképpen Isokratés nézeteinek ad hangot, minthogy pedig az ifjú rámutat, hogy a Παναθηναϊκός nem egyéb, mint vitaindító, melynek során a tanár szándékosan provokálja tanítványait, akár jobb meggyőződésével ellentétes nézetek hangoztatásával (12, 235 sk.), ez a végkifejlet végső soron a szerző oktatói sikereit hivatott illusztrálni.

Jóllehet a spártai gondolatmenete formáját tekintve megfelel a Νικοκλῆς és az Ἀντίδοσις *pleonexiára* vonatkozó érveinek, a tartalmi egyezés – és Isokratés ez alapján feltételezett egyetértése – több szempontból is vitathatónak látszik.

Túlzásnak tartom egyfelől azt a megállapítást, hogy Isokratés a beszéd során egyébként számára elfogadhatatlan téziseket képviselne. A spártaiak *pleonexiáját* (mint éppen a boldogság elérését akadályozó jellemvonást) többek között a Βούσιρις-ban (11, 20) is szónáteszi, a Παναθηναϊκός-ban pedig sehol sem utal rá, hogy megváltoztatta volna véleményét: ha (esetleg) úgy gondolja, hogy a spártaiak bírálata elvetette a sulykot, akkor az minden bizonnyal inkább a *pleonexia* vádjának visszavonására kellene, hogy ösztönözze. A hallgató képességeit és felkészültségét joggal illeti dicséret: szerencsésen használja ki a *pleonexia* szó kétértelműségében rejlő lehetőséget. Érvelésében viszont figyelmen kívül hagyja az előnyre való törekvés elfogadható és el nem fogadható eszközei közti különbségtételt, hiszen abból, hogy mindenki azt tartja a legnagyobb jónak, ha maga másoknál előnyösebb helyzetben van, még nem következik, hogy ennek érdekében bármilyen eszközzel élhetnénk: éppen e törekvés módja határozza meg azt, hogy valódi, vagy csak látszatelőnyre teszünk szert.

Másfelől az isokratési retorikaelméletben alapvető fontossággal bíró ἀμφιβολία – az érvek kétértelműsége, amire a spártai hallgató is hivatkozik – alkalmazása korántsem problémamentes a Παναθηναϊκός esetében. A kétértelműség ugyanis nem egyenlő az önellentmondással: márpedig ha Isokratés egyértelműen felrója a (dinamikus értelemben vett) *pleonexiát* a spártaiaknak, akkor ugyanabban a kontextusban ugyanaz a jellemvonás aligha értékelhető pozitívan. A *pleonexia* kétértelműségében rejlő – Isokratés által nemegyszer szerencsésen alkalmazott – retorikai-pedagógiai potenciál éppen annak köszönhető, hogy azonos kifejezés használatával teszi hangsúlyossá azt a tanulságot, hogy a gátlástalan önzés (πλεονεξία) nem vezethet olyan haszonhoz (πλεονεξία), amiért érdemes volna gátlástalanul önzőnek lenni. Csak ez az erkölcsi igény szolgáltathat alapot a retorikai képzéssel szemben gyakran megfogalmazott vád isokratési elutasításához: ha az előnyök valódiak, akkor a hozzájuk vezető út – a retorika – morális szempontból szükségképpen elfogadható és méltó arra, hogy tisztességes emberek foglalkozzanak vele.

Véleményem szerint tehát nem tartható Weber állítása, mely szerint Isokratés ezeken a szöveghelyeken „előnyre törekvés” vagy „többre vágás” értelemben használná a *pleonexia* főnevet – következésképpen az az erősebb állítása sem, hogy egészében véve tagadná az így értett *pleonexia* negatív voltát. Ezzel talán megfosztjuk Isokratést a radikális újítás dicsőségétől, viszont megvédjük a következetlenség – ugyancsak Weber által megfogalmazott – vádjától: ha ugyanis igaz volna, hogy egyszerűen csak más jelentést tulajdonít a „dinamikus értelemben vett” *pleonexiának*, azt állítva, hogy a „haszonlesés” voltaképpen nem rossz, hanem jó tulajdonság, azzal ugyanazt a hibát követné el, mint a spártai hallgató a Παναθηναϊκός-ban. Ha viszont megmaradunk a pozitívan értékelt *pleonexia* „statikus” értelménél, akkor világossá válik, hogy hogyan állíthatja szembe a negatív dinamikus és a pozitív statikus értelmet, fölhíva a figyelmet a kettő fölcserélésének veszélyére, egy sajátosan retorikai eszköz segítségével támasztva alá azt a sokat hangoztatott nézetét, hogy az ékesszólás elsajátítása az erkölcsi képességeket is fejleszti.

Bibliografía:

- E. Alexiou*: Die Kommunikation mit dem Publikum: Dialogszenen bei Isokrates. WJ 25 (2001) 85–98.
- J. A. E. Bons*: Ἀμφιβολία. Isocrates and written composition. Mnemosyne 46 (1993) 160–171.
- P. Constantineau*: La doctrine classique de la politique étrangère. La cité et les autres. Paris–Montréal 1998.
- C. Eucken*: Leitende Gedanken im isokratischen Panathenaikos. MH 39 (1982) 43–70.
- H.-O. Kröner*: Dialog und Rede. Zur Deutung des Isokrateischen Panathenaikos. A&A 15 (1969) 102–121 = Friedrich Seck (Hrsg.): Isokrates. Darmstadt 1976, 296–328.
- Y. L. Too*: The Rhetoric of Identity in Isocrates: Text, Power, Pedagogy. Cambridge 1995.
- H. O. Weber*: Die Bedeutung und Bewertung der Pleonexie von Homer bis Isokrates. Diss. Bonn 1965.
- F. Zucker*: Isokrates' Panathenaikos. Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse, Bd. 101, Heft 7. Berlin 1954 = Friedrich Seck (Hrsg.): Isokrates. Darmstadt 1976, 227–252.

A reneszánszkori fordításelmélet sajátosságai Leonardo Bruni írásaiban

A reneszánsz azon alapvonásai közül, melyek egyértelműen az antik kultúra újjászületését jelzik, kevésbé ismert a humanisták igyekezete a görög irodalom újrafelfedezése iránt. A középkor szűk körű, elsősorban a görög filozófiát célzó – mondhatni – szakmai érdeklődése helyett már Petrarcánál fölmerült az igény, úgy tudni érteni és élvezni a görög klasszikusokat, mint a rómaiakat. Ahhoz azonban, hogy ez beteljesedjen, s a görög irodalom elnyerje helyét a reneszánsz világában, a humanisták újabb nemzedékére volt szükség, akik elődeik nyomán haladva személyes kapcsolatba kerültek a kor jelentős görög tanáraival, tudósaival. A tudomány egyöntetű állásfoglalása szerint éppen ennek köszönhető, hogy a görög szellemiség – mindenekelőtt történetírói, morálfilozófiai örökségével, esztétikai-stilisztikai hozományával – olyan erővel hatott a reneszánsz-humanizmusra, hogy az két évszázados történelme során a leggyökeresebb változásokat az első két generáció között élte meg. A humanisták második nemzedékének, sőt az egész *quattrocento*-nak egyik legkimagaslóbb alakja, akinek munkássága nemcsak hűen tükrözi a változás ezen jegyeit, hanem annak létrejöttében görögből készített fordításai révén elévülhetetlen érdeme volt, a firenzei Leonardo Bruni (1370–1444). Bruni e jelentőségét nemcsak fordításainak száma és színvonala adja, még csak nem is aligha vitatható elsősége a humanista fordítók sorában, hanem az a reneszánszra általában jellemző fordítástechnikai módszer is, melynek mind konkrét elméleti kidolgozása, mind első gyakorlati megvalósítása az ő nevéhez fűződik.

Ezen újszerű fordítói szemlélettel foglalkozva az elsőrendű feladat annak elméleti alapvetését föltárni. Erre Bruni két értekezése és mintegy harminc fordításához írt előszava ad lehetőséget, melyek közül az előbbiek a helyes fordítás alapfeltételeiről és főbb jegyeiről, utóbbiak azonban Bruni fordítói elvéről, módszeréről is szólnak. *De interpretatione recta* (1420 körül) címen ismert traktátusát Bruni kifejezetten azzal a szándékkal írta, hogy mintegy programot adva pontosan sorba szedje, mitől lesz helyes egy fordítás, s egyben állást is foglaljon a középkori, azaz skolasztikus – szerinte – torzításokkal szemben, melyek vagy rosszul értik a görög eredetit, vagy rosszul adják vissza. Ezért elsőrendű kritérium a két nyelv alapos ismerete, melynek kapcsán Bruni elsősorban a szavakban rejlő jelentéstartalomra, különösen a szófordulatok és a szóalakzatok (*tropi figuraeque loquendi*) helyes használatára hívja föl a figyelmet, de a görög kifejezések túlzott alkalmazását is kifogásolja. Az, hogy mindezt szövegek figyelmes, személyes élménnyel

váló olvasásával sajátíthatjuk el, tipikusan humanista fölfogásnak tartható. A reneszánszkori fordítástörténet sajátosságait tekintve igen jellemző és újszerű a második kritérium, melyet programjában Bruni talán a leginkább kiemelt: ez pedig az eredeti szöveg stílusának jó fordítói érzékkel megfelelő módon történő visszaadása. E pontnál Bruni fölfogása az ókori retorikaelméletekből látszik eredni, hiszen azok a hosszas fejtegetések, melyek a szerzői stílusjegyeket (*propria dicendi figura*), a választékosságot (*elegantia, copia*), az ékesszólást (*eloquentia, facundia*), a hangzást (*concininitas*) vagy a prózaritmust (*numeri soluta in oratione*) taglalják, mind a római szónoklattanok *elocutio* tárgyköréhez kötik. Mindezek mellett a stílus részeként fontos szerepet játszik Bruninál a műben megnyilvánuló esztétikum is, mint például a báj (*venustas, deliciae, suavitas*) vagy a sokat hangoztatott külcsín (*ornatus, nitor, decus, color*). Bár e jegyek fordítása-ihoz készített előszóiban is rendre föltűnnek, sőt több esetben Bruni e stíláriis-esztétikai jegyekkel magyarázza, miért éppen az adott művet választotta, jelen esetben mégis az előszók azon megjegyzéseit érdemes áttekinteni, melyek a helyes fordítás módszertanáról vallanak. Bruni számára a szöveg szavak és értelem alkotta, meghatározott rend alapján fölépülő szerkezet. Az *Ilias* IX. énekének fordítása kapcsán csak utal arra, hogy e három pillér közül az értelem és a rend mellett a szavak csak másodrendűek, egy Plutarchos-fordítás előtt azonban egyértelműen kimondja, hogy a szöveg értelmét kell visszaadni, a szavak pusztá átforgatása csak gyerekeknek való játék. Az értelem és a szavak, pontosítva az értelem szerinti és a szó szerinti fordítás között látható módon fönnálló elsőbbségi vitát Bruni egy levelében teszi egyértelművé, és pedig lehetőség szerint ugyan mindkettőhöz ragaszkodva, végső esetben azonban az értelem javára döntve el a kérdést:

„Primo igitur sententias omnes ita conservo, ut ne vel minimum quidem ab illis discedam; deinde si verbum verbo sine inconcinnitate aut absurditate reddi potest, libentissime omnium id ago; sin autem non potest, non equidem usque adeo timidus sum, ut putem me in crimen lesae majestatis incidere, si servata sententia, paulisper a verbis recedo, ut declinem absurditatem.”
(Thiermann 1993, 160.)

Mielőtt e fordítói szemléletnek sajátos újdonságait röviden elemezném, érdemes kitekinteni lehetséges előzményeire az itáliai reneszánsz görög kapcsolataiban. Még ha túlzásnak is tarthatjuk a firenzei humanisták írásaiban rendszeresen fölbukkanó véleményt, miszerint Itáliában hétszáz éven keresztül nem ismerték a görög irodalmat, annyiban mégis igazat kell nekik adnunk, hogy a reneszánszra e téren a dél-itáliai bazilita hagyomány, nem utolsó sorban pedagógiai sikertelensége miatt nem fejtett ki jelentős hatást, Itália és Bizánc kapcsolatát pedig főként a politikai jelleg határozta meg. Az áttörést a firenzei századforduló kiemelkedő programadó-szervező kancellárja, Coluccio Salutati és az ő meghívására a városba érkező görög tudós tanár, Manuel Chrysoloras együttműködése hozta meg. Chrysoloras jelentősége tanítói módszerében rejlik, tanítványainak görög tudását ugyanis görög szövegek latinra fordításán csiszolta, akik – köztük „legbuzgóbb és legtehetségesebb tanítványa”, Bruni – e gyakorlat során egy a középkorival szemben a modern fölfogást tükröző technika alapjait sajátították el. Azon utalások szerint ugyanis, melyek betekintést engednek tanóráiba, a szó szerinti, ún. *ad verbum* fordításokat kevésre becsülte, mert azok az eredeti szöveg értelmét gyakran kiforgatták, s helyettük az értelem szerinti, ún. *ad sententiam* elvet vallotta követendőnek. Aztán ugyan maga Salutati is próbálkozott fordítással, de nála az

eredményénél figyelemre méltóbb az az elv, mely alapján átdolgozta Plutarchos egy művének (*De cohibenda ira*) középkori latin változatát. Salutati ugyanis esztétikai alapon közelítve meg a kérdést azt állapította meg, hogy a középkori szószerinti fordításokban a görög eredeti elveszti szépségét, ezért az új fordításoknak egyfelől ugyan a tartalomra kell koncentrálnia, másfelől azonban arra, hogy a latin fordítás is tükrözze az eredeti stílusát. Másképpen fogalmazva a szöveg jelentését nem kötötte szigorúan a mondatszerkezethez, a szavakhoz, hanem azt éppannyira a stílusbeli jegyekkel is összekapcsolta. Így fonódik egybe a Bruni fordítástechnikai újítását előkészítő két szál: amit Chrysoloras, Bruni görög mestere a tartalmi tévedés miatt helytelenít, az ugyanaz, amit vele egy időben Salutati, Bruni szellemi atyja az esztétikum nevében utasít el – és pedig az *ad verbum* fordítási elv.

Annak a kérdésnek megválaszolására pedig, hogy miben is áll konkrétan Bruni fordításelméletének újdonsága, a korábbi skolasztikus gyakorlattal szembehelyezve értelmezzük az eddig kiemelt két sajátosságot. Hogy időben is mennyire friss Bruni módszere, szemléletesen mutatja az, hogy még Boccaccio görögktanára, Pilato is a szószerintiség elvet követte. Fölmerül azonban a kérdés: mégis pontosan, elemeiben mi is új ebben az alapelvben, ha maga Bruni sem rugaszkodott el a szövegghűségtől, sőt traktátusában nem is foglal állást ezen ügyben? A döntő eltérést abban kell látni, ki hova helyezi a főhangsúlyt a fordításban, mi határozza meg a szövegghűséget: a szó vagy a jelentés, amit ebben az esetben pontosan kifejez a két elnevezés is. A két fölfogás közti különbséget alapjában véve a nyelvről alkotott eltérő nézetek okozzák. A skolasztikus gondolkodásban a nyelv csupán egy általános érvényű, időtlen jelentés hordozója, sőt egyedül ezen keresztül létezik, ezért maga a nyelvi kifejezőmód csak másodlagos. A skolasztikára jellemző logika jegyében maga a nyelvtan is egyre inkább univerzális illetve spekulatív jelleget ölt, ahol a nyelvi jelenségeket a logika szabályai szerint igyekeznek magyarázni. Ennek megfelelően a fordítást – úgymond – nem a filológiai jelleg határozza meg, hanem a filozófiai, amit minden egyes szó (*verbum*) magában hordoz a benne rejlő *ratio* miatt. E mellé állítva a Bruni-féle *recte traducere* alapkritériumait, azok szigorúan filológiai jellegét, szembeötlő a két fölfogás ellentétessége. A humanisták számára ugyanis a nyelv nem valami absztrakt szabályrendszer, hanem egy történeti fejlődés eredménye, melynek kezdetén egy kor illetve egy szerző áll, a végén pedig évszázados hagyományozás után a jelen a fordítóval. Így a szöveg sem különálló szavak halmaza, melyek magukban hordozzák rögzült jelentésüket, hanem értelmi egységekből, mondatokból, bekezdésekből összeálló egész. Ezért nem a szavakat kell külön-külön megérteni és lefordítani, hanem ezeket az értelmi egységeket (*sententiae*). Az értelmezésnek ez az új szemlélete pedig, azaz hogy a szavakat, mondatokat csakis az adott szöveggörnyezetben lehet helyesen értelmezni, kétségtelenül Bruni nevéhez köthető. Aztán a másik sajátosság, a stílus jelentőségén haladva újdonságnak számít a humanistáknak az ókori szövegekhez való sajátos viszonyulása. Bruni szerint ugyanis egy szöveg csak úgy adható vissza más nyelven teljesértékűen, ha a fordító beleképzeli magát a szövegbe, a szerző énjébe. Ez a fajta személyesség Petrarca óta jellemző, s maga Bruni is fordításai előszavában több alkalommal szinte rajongva szól az ókori nagyokról.

Összegezve ki kell emelni, hogy a humanisták Brunit mindenekelőtt ezen újszemléletű fordítás-technika kidolgozása miatt tartották nagyra. Azon túl ugyanis, hogy a szöveg értelmének elsőbbségét a humanista fordítások vitathatatlanul alapelvükké tették, az utókor elismerését bizonyítja fordításainak széleskörű és gyors elterjedése. S hogy fordítói módszertanának másik sarkalatos elemét is mennyire gyakorlattá tudta tenni, mutatja, hogy előző érdeme mellett a reneszánsz

tiszta, közérthető latinsága és kifinomult stílusa miatt értékelte Brunit, aminek legbiztosabb jele Erasmus dicsérete: „Leonardus Aretinus mihi videtur alter Cicero.” (Thiermann 1993, 170.)

Bibliográfia:

- H. Baron*: The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny. Princeton 1966.
- H. Baron*: Leonardo Bruni Aretino. Humanistisch-philosophische Schriften. Wiesbaden 1969.
- A. Birkenmajer*: Der Streit des Alonso von Cartagena mit Leonardo Bruni Aretino. In: Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Band XX. Heft 5. Münster 1922, 129–210.
- J. Burckhardt*: Die Kultur der Renaissance in Italien. Berlin 1928.
- H. Gerl*: Philosophie und Philologie. Leonardo Brunis Übertragung der Nikomachischen Ethik in ihren philosophischen Prämissen. München 1981.
- G. Griffiths–J. Hankins–D. Thompson*: The Humanism of Leonardo Bruni. Selected Texts. Binghamton-New York 1987.
- J. Hankins*: Translation Practice in the Renaissance: the Case of Leonardo Bruni. In: Actes du colloque. Méthodologie de la traduction: de l'Antiquè á la Renaissance. Études classiques Fascicule IV. Rencontres Scientifique de Luxemburg 1992. 3. Luxemburg, 1994, 155–175.
- H. Harth*: Leonardo Brunis Selbstverständnis als Übersetzer. In: Archiv für Kulturgeschichte 50 (1968), 41–63.
- G. Highet*: The Classical Traditional Greek and Roman Influences on Western Literature. London -New York 1978.
- M. Pade*: Revisions of Translations, Corrections and Criticisms. Some Examples from the fifteenth Century Latin Translations of Plutarch's „Lives”. In: Actes du colloque. Méthodologie de la traduction: de l'Antiquè á la Renaissance. Études classiques Fascicule IV. Rencontres Scientifique de Luxemburg 1992. 3. Luxemburg, 1994.
- J. E. Seigel*: Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism. The Union of Eloquence and Wisdom, Petrarch to Valla. Princeton. 1968.
- K. M. Setton*: The Byzantine Background to the Italian Renaissance. ProcAmPhilSoc 100 (1956), 1–76.
- P. Thiermann*: Die Orationes Homeri des Leonardo Bruni Aretino. Leiden 1993.
- W. Ullmann*: Chrysoloras' Two Letters to Colluccio Salutati. In: Studies in the Italian Renaissance. Storia e letteratura 51. Roma. 1973, 277–281.
- G. Voigt*: Die Wiederbelebung des Klassischen Altertums oder das erste Jahrhundert des Humanismus. I–II. Berlin, 1880–1881.
- R. Weiss*: Medieval and humanist Greek. Padova 1977.
- R. G. Witt*: „In the Footsteps of the Ancients”. The Origins of Humanism from Lovati to Bruni. Studies in Medieval and Reformation Thought, Vol. 74. London-Boston-Köln 2000.

A ῥητορικὴ τέχνη fogalma Michaél Psellosnál

τῇ καλῇ πηγῇ

Az antik rétorikának és a vele töretlen folytonosságot ápoló bizánci ékesszólásnak az utóbbi években mind erőteljesebbé váló kutatása adta a késztetést, hogy vizsgálatom tárgyául a XI. század kimagasló gondolkodója, Michaél Psellos szónoklattani tevékenységét válasszam. Ösztönzően hatott az a kedvezőtlen és igazságtalan Bizánc-kép is, amely sajnálatos módon nemcsak a közgondolkodást, de az irodalmi szemléletet is mind a mai napig áthatja.

A bizánci ékesszólás és ezen belül Psellos ilyen tevékenységének kutatása természetesen nem előzmények nélküli. Figyelemreméltónak bizonyultak Jeffrey Walker rövid tanulmányának gondolatai, amelyet Psellos Περὶ τῆς ῥητορικῆς c. tankölteményének angol fordítása elé írt. Munkájának fontos újdonsága, hogy – hivatkozva Kaldellis munkájára is – árnyalni igyekszik a már szinte közhelyszerű módon újplatónistaként megfestett Psellos-képet. Szöveghehellyel alátámasztva hangsúlyozza, hogy Psellos talán megpróbált szembeszállni kora filozófiai szemléletével. Az újplatónizmus iránti elkötelezettségét illetően pedig arra az álláspontra helyezkedik, hogy ez csak mintegy kitérőt jelentett a tudós életében.

A másik, fontos támpontot nyújtó munka Helena Cichocka könyve volt, amelyben részletes választ próbál adni arra a kérdésre, mely antik, illetve későrómai-korabizánci előképekre támaszkodott elsősorban a bizánci szónoki gyakorlat.

Jelen kutatásom általános célja volt annak megvizsgálása, vajon Psellos, aki tudós, szónok, filozófus és tanár volt, a maga klasszikus műveltségével pusztán utánzója-e az ókori előképeknek, vagy pedig önállóan gondolkodott a szónoklás szerepéről. A szöveghehelyek vizsgálata során kiderült, hogy valójában mennyire fontos is Psellos szemében e kettő: filozófia és rétorika. Kérdéses volt azonban, hogy ő maga melyiket tartotta fontosabbnak. Munkám első fő célja az volt, hogy – a megvizsgált szövegek alapján – megkíséreljek választ adni erre a kérdésre.

A második, amit megpróbáltam kideríteni, vajon milyen viszonyban állott Psellos gondolkodásmódjában az ókori, pogány bölcsesség és korának keresztény felfogása.

A harmadik célom volt választ találni arra kérdésre, hogy található-e a Psellostól idézett helyeken olyan tényleges szónoklattani gondolat, kifejezés, amely értelmezésében *eltér* az antik előképektől.

E kérdések megválaszolására megkerestem, és kiválasztottam azokat a szöveghelyeket, amelyekben Psellos az ékesszólásról értekezik. Vizsgálatnak vetettem alá továbbá azokat az antik szerzőket, és az őket bíráló későrómai-korabizánci kommentátorokat, így pl. Marcellinust, Sópatért, Troilost, Athanasioszt, akik a retorikát illetően magáallapításokat tettek, s akikre Cichocka véleménye szerint a bizánci szónoklás leginkább támaszkodott. A psellosi szöveghelyek tanulmányozása négy olyan téma képét rajzolta ki, amelyekkel a tudós maga láthatóan szívesen foglalkozott: 1. ῥητορικὴ τέχνη és császár 2. ῥητορικὴ τέχνη és filozófia 3. ῥητορικὴ τέχνη és νομικὴ τέχνη 4. antik és keresztény ῥητορικὴ. A ῥητορικὴ τέχνη és császár, illetve ῥητορικὴ és νομικὴ τέχνη tárgykörére jelen munkámban hely hiányában nem térhetek ki. Azt azonban mindenképpen meg kell jegyezni, hogy a maga sajátosságai miatt különösen ez utóbbi téma kínálkozik további kutatás tárgyául. Filozófiai-logikai értekezései közül ugyanis a második szentel több figyelmet e két τέχνη összehasonlításának. Ez az összevetés jellegében és kifejezéseit tekintve olyan páratlan sajátosságokat mutat, amelyek mindenképpen érdekesnek látszanak alaposabb vizsgálatra. Tudjuk, hogy Psellos jogi tevékenységet is folytatott, értékelhető megjegyzés megtétele pedig álláspontom szerint csak ezzel kapcsolatos írásai tanulmányozása után lehetséges.

Nagyon fontos téma ellenben, és az első felvetett kérdésre is választ ad, hogy milyen viszonyban áll Psellos gondolkodásmódjában az ékesszólás és a bölcselet. Tanítványi körének szánt beszédekben előszeretettel hasonlítja önnön lelkét vegyítőedényhez, amelyben elegyíti a retorikát és a filozófiát, és tanárként olyan italt kever, amelyből tanítványai merítenek. Nagyon fontos mozzanat, hogy Psellos az ékesszólást vegyíti a filozófiához – és nem fordítva.

Kiderül továbbá, hogy szónoklás és filozófia nincsenek meg egymás nélkül, egyik sem nélkülözheti a másikat. Sokkal több idézet utal arra, hogy Psellos amellett, hogy kölcsönösen nélkülözhetetlennek tartja e kettőt, az ékesszólást inkább a filozófiához vezető út részeként képzei el. Hol nyíltan, hol burkoltan ítéli el azokat, akik a fület az ész elé helyezik. Egyértelmű Psellos hitvallása 6. *panegyricus*-ában: „számomra az értelem előbbre való, mint a fül”. Az első kérdésre tehát azt a választ adhattam, hogy Psellos következetesen a filozófiát helyezi az ékesszólás fölé, vagyis az előbbi célnak tartja, az utóbbit eszköznek. Ehelyütt mindenképpen meg kell jegyezni, hogy a fent említett antik vegyítőedény-hasonlat ellenére, amely azt sugallná, hogy Psellos a retorika borát keverné a filozófia vizéhez, mindez éppen fordítva történik. Psellos ugyanis egyrésztől mindennemű klasszikus műveltsége mellett elsősorban bizánci görög és orthodox keresztény volt, számára a bor és a víz elegyítése a Szent Liturgia cselekményét juttathatta eszébe, ahol a vizet vegyítik a borhoz. Az antik vegyítési módszer erőltetése másrésztől az egyetlen mozzanat volna, amely ellentmond a szövegek sugallta psellosi álláspontnak.

További érdekes eredményeket hozott a pogány és a keresztény bölcselet, illetőleg szónoklás psellosi összevetése. Ő maga – írásai alapján – Teológus (Nazianzosi) Szt. Gergelyt tartotta a legnagyobb szónoknak és a legnagyobb filozófusnak, és rendre fölébe helyezi antik előképeinek, kiemelve azok fogyatékosságait. Ez eddig is ismert tény volt. Az a kérdés azonban, hogy Psellos mennyiben dicséri őszintén és mennyiben használja fel csupán saját újplatónikus nézetei fedezésére, számos vitára adott okot. A mai tudományos közvélekedés ez utóbbi felé hajlik, összhangban a Psellos újplatónikus beállítottságáról vallott képpel. Az elolvasott szöveghelyek alapján és teret engedve Walker nézetének, személy szerint inkább az ellenkező álláspontra he-

lyezkedtem. Ennek alátámasztására két okot soroltam fel, az első nem filológiai: Psellos sorsát inkább befolyásolta a napi politika, és a császári palota intrikáinak szinte állandó életveszélyt jelentő szövevénye, mint az Orthodox Egyház. Psellos *nem kerülte* az összetűzést az Egyházzal és a patriarchával, ezenkívül az újplatonizmus mellett számos olyan kérdéssel is foglalkozott, amelyet az Egyház nem nézett jó szemmel, vagy jobb szeretett saját hatáskörben nyilatkozni róluk, nevezetesen okkultizmussal, mágiával, démonológiával. Mindezek álláspontom szerint elegendő támadási felületet adhattak ahhoz, hogy kevés legyen filozófiai nézeteit illetően a nagy egyházatya mögé bújni. A másik okot a szöveget szolgáltatták. Psellos olyankor is egyértelműen a legnagyobbnak és legelsőnek vallja Teológus Szt. Gergelyt, amikor semmi oka az őszintélenségre, nevezetesen tanítványai szűk köre számára írt beszédeiben. Ezekben inkább az őszinte tisztelet és a kiegyensúlyozott ítélet érhető tetten, semmint valamiféle védekezési szándék. (Hasonló következtetésre jutott egyébként a bizánci retorikával foglalkozó könyvében Ljubarskij is.) Összegezve tehát elmondhatom, ha Psellos újplatonizmusa igazolására használta is fel Szt. Gergelyt, azt legfeljebb nyilvános beszédeiben tette, és ez a szándék az őszinte tisztelet és csodálat mellett csak másodlagos szerepű lehetett.

A szövegek hasonlóan izgalmas – kedvező – válaszokkal szolgáltak arra az utolsó és legizgalmasabb kérdésre, hogy található-e a Psellostól idézett helyeken olyan szónoklattani gondolat, amely értelmezésében eltér az antik előképektől. Feltűnő, hogy milyen következetesen helyezi egymással szembe Platont és halikarnassosi Dionysioszt, vagy – a példa kedvéért – Longinost, utóbbiakat finoman szólva is elmarasztalva. Joggal merülhet fel a kérdés, hogy valóságos szembeállításról van-e szó, és miért teszi ezt Psellos? Első olvasásra valóban úgy látszik, Psellos elítéli azt a fajta ékesszólást, amit – szerinte – halikarnassosi Dionysios is képvisel. Egyszerű statisztikus összevetés alapján is azt tapasztaljuk, hogy Psellos írásaiban Platónhoz képest mondhatni mellőzi Dionysioszt. Mi lehet az oka ennek a szemléletmódnak? Azt nincs okunk állítani, hogy Psellos ne foglalkozott volna komolyan is Dionysiosszal, hiszen fennmaradt tőle egy ugyanolyan, a *De compositione verborum*ot összefoglaló, tanítványai számára szerkesztett *synopsis*, amelyet Hermogenész műveiből is írt. Ez pedig azt sejteti, hogy Psellos nem tartotta nélkülözhetőnek a szónoki nevelésben Dionysioszt.

Hogy a kérdésre pontosabb választ kaphassunk, észre kell vennünk, hogyan értékeli a korai bizánci kommentátorok Dionysioszt. A válasz egyértelmű: Platón és Aristotelész, vagyis a két legnagyobb nézeteit szigorú kritikával illetik szinte valamennyien. Dionysiosszal sokkal elnézőbbek. Marcellinus részletesen elemzi, Sópatér a legjobbnak tartja, amint erre Cichocka utal is. Ő hívja fel arra is a figyelmet, hogy a kommentátorok, amikor maguk is meghatározzák az ékesszólást, Dionysios meghatározását követik, ill. fejlesztik tovább, valamint hangsúlyozza, hogy az általuk képviselt nézet jelentette a Bizáncban elfogadott mintát. Mindezek alapján – és ily módon is alátámasztva Walker nézetét – jogosnak látszik az a következtetés, hogy amikor Psellos Dionysios és Platón szembenállásáról beszél, valójában kortársai szemlélete és a sajátja közötti különbséget jellemzi, vagyis a korai bizánci kommentátorok által támasztott szembeállítást mint formát megőrizve, mégis naprakészen alkalmazta saját korának időszzerű szónoklattani és filozófiagyakorlati problémáira.

Ez, a kor kihívására választ adó, ugyanakkor a hagyományba simuló psellosi hozzáállás kézzelfogható módon is testet ölt a καθ' ἑμᾶς λόγος fordulat esetében. E kifejezés előfordul a

korai bizánci kommentátoroknál, akik saját szónoki szemléletük címkéjeként használják a kifejezést olyankor, amikor szembeállítják más iskolák vagy szerzők meghatározásaival. De mi a helyzet Psellosszal? Ő olyan beszédmód megjelölésére használja ezt a fordulatot, amelynek legfőbb képviselője Teológus Szt. Gergely. Ennyiben nem új az értelmezés, hiszen itt is a „mi” és az „ők” szembeállításával találkozunk. Az újdonság abban áll, hogy ki ez a „mi” és „ők”. A καὶ ἡμᾶς λόγος kifejezéssel Psellos a θύραθεν szót állítja szembe, amely két értelemmel bír. Egyrészt jelöli az antik, pogány, azaz *hellén* irodalmakat, de jelöli azokat is, akik pusztán utánzóik az ókor hagyatékának, azaz saját korának általános szónoki gyakorlatát. Az előbbi eredetiségét nem szükséges kutatni, hiszen valószínűtlen, hogy a XI. századi Psellos lett volna az első, aki szembeállítja egymással a pogány és keresztény irodalmat. Az utóbbi megjegyzés viszont azt mutatja, hogy Psellos képes és hajlandó volt arra, hogy egy olyan fordulatot, amely már a IV–VI. században közhelyszámba ment, időszerű értelemmel ruházzon fel. Ezt a gondolatot Walker tanulmánya is alátámasztja, amikor feltételezi, hogy Psellos tudatosan szembehe-lyezkedik kora szónoki és filozófiai gyakorlatával, és olyan igényekkel lép fel, amelyek a filozófia eredeti mélységeit hivatottak újra megtalálni. Mindezek tehát megerősítik azt a nézetet, hogy Psellos nem utánzója egy letűnt kultúrának, hanem a görögség már akkor is évezredes szellemi hagyatékát hűen felhasználva, és tanári elhivatottsággal szervezve meg tanítványi körét, az ő megfogalmazásával valóban „iható édesvizet készít a keserű tengervízből”, azaz az ékesszólást és a bölcséletet élő, alkotó módon kívánja saját kora közéletének szolgálatába állítani. Ebben pedig számunkra is példával szolgál. Kudarca, amelyet talán legtehetségesebb tanítványának, Ióannés Italosnak 1082-es pere, elítélése és kiközösítése fémjelez, már nem rajta múlt.

Bibliográfia:

G. Aujac: Michel Psellos et Denys d'Halicarnasse: La traité „Sur la composition des éléments du langage”. REB 33 (1975) 257–275.

H. Cichocka: Teorija retoryki bizantyńskiej. Warszawa 1994.

G. T. Dennis (ed.): Michaelis Pselli Orationes Panegyricae. Stuttgart-Leipzig 1994.

J. Duffy–D. J. O'Meara (edd.): Michaelis Pselli Philosophica I. Stuttgart-Leipzig 1992.

P. Gautier (ed.): Michaelis Pselli Theologica I. Leipzig 1989.

A. Kaldellis: The Argument of Psellos' Chronographia. Leiden-Boston-Köln 1999.

A. R. Littlewood (ed.): Michaelis Pselli Oratoria Minora. Leipzig 1985.

Я. Н. Любарский: Томительная риторика. In: *уѡ*: Михаил Пселл личность и творчество. Moszkva 1978, 152–174.

H. Rabe (ed.): Prolegomenon Sylloge. Stuttgart-Leipzig 1995.

Vanyó L. (szerk. és ford.): Nazianzoszi Szent Gergely beszédei. (Ókeresztény írók 17) Budapest 2001.

J. Walker: Michael Psellos on Rhetoric. RSQ 31 (2001) 5–40.

C. Walz (ed.): Scholia ad Hermogenis status seu artem rhetoricam. In: *Rhetores Graeci V.* (Stuttgart 1833; repr. Osnabrück 1968) 1–211.

L. G. Westerink (ed.): Michaelis Pselli Poemata. Stuttgart-Leipzig 1992.

KÉPEK
A KONFERENCIÁRÓL











