

HEREDITAS GRAECO-LATINITATIS II.



TEMPORA MUTANTUR

Tanulmányok az időről és a bűnről

**Debrecen
2015**

HEREDITAS GRAECO-LATINITATIS II.

TEMPORA MUTANTUR

TANULMÁNYOK AZ IDŐRŐL ÉS A BÚNRŐL

HEREDITAS GRAECO-LATINITATIS II.

ACTA OFFICINAE PROGRAMMATE „OTKA” SVSTENTATAE
IN AEDIBVS UNIVERSITATIS SCIENTIARVM DEBRECENIENSIS
REDACTA

SERIEM EDENDAM CURANT

LADISLAUS TAKÁCS ET URSULA TÓTH

Hoc volumen redigit
Ursula Tóth

Lectores
Thomas Gesztelyi, Aurora (Hajnalka) Óbis,
Stella (Csilla) Szekeres, Ladislaus Takács

Adiutrix redactoris
Beatrix Kálny

**HEREDITAS
GRAECO-LATINITATIS
II.**

TEMPORA MUTANTUR

**TANULMÁNYOK AZ IDŐRŐL ÉS A
BŰNRŐL**

DEBRECEN

2015

A DEBRECENI EGYETEM KLASSZIKA-FILOLÓGIAI ÉS
ÓKORTÖRTÉNETI TANSZÉKÉNEK KIADVÁNYA

A kiadvány az OTKA 104789 K sz. pályázat támogatásával
készült.

A borítón: Giulio Romano: *Vittoria, Giano, Crono e Gea*
(J. Paul Getty Museum, Los Angeles)

ISSN 2064-9754
ISBN 978-963-473-891-6

Kiadja a DE Klasszika-filológiai és Ókortörténeti Tanszéke
4032 Debrecen, Egyetem tér 1.
A kiadásért felelős: Dr. Forisek Péter, tanszékvezető egyetemi
docens

Nyomta a Kapitális Kft., Debrecen
Felelős vezető: Kapusi József

TARTALOMJEGYZÉK

LECTORI SALUTEM	9
IDŐSZEMLELET ÉS JÖVŐKÉP A GÖRÖG ÉS RÓMAI GONDOLKODÁSBAN	
MARÓTH MIKLÓS: Az idő szerepe a rétorikában	13
TEGYEY IMRE: A színpadi idő és a valós idő a görög-római vígjátékban	24
PATAKI ELVIRA: Az időtlenség pillanatai: játék múlttal és jövővel Poseidippos epigrammáiban (142, 131, 122 ab)	40
ADORJÁNI ZSOLT: Artemis és Arsinoé. Mitikus és történelmi idő Kallimachos Artemis-himnuszában	69
GÖNCZI GERGŐ: Plótinus és az idő problematikája	90
SZEKERES CSILLA: Idő, időtlenség és boldogság a sztoikus filozófiában	104
CSÍZY KATALIN: Filozófiai iskolák vélekedése a jóslásról Cicero <i>De divinatione</i> című műve alapján	116
NAGYILLÉS JÁNOS: „... <i>venturi me teque legent.</i> ” Lucanus és jövőbeli közönsége	129
SCHILLER VERA: Az idő múlása és változatlansága a szüzi kötelezettségű papnői funkció tükrében	150
LÁZÁR ISTVÁN DÁVID: „... <i>qualibet etate natus esse semper optaverim</i> ” (Francesco Petrarca saját koráról, múltról és jövőről)	164

A BŰN POGÁNY ÉS KERESZTÉNY FOGALOMRENDSZERE	
MARÓTH MIKLÓS: Bűn és büntetés Aisópos meséiben	177
ADORJÁNI ZSOLT: Aias bűne Sophoklés tragédiájában	187
SCHILLER VERA: Bűn és bűnösség az Orestés-mítoszkerben	199
PATAKI ELVIRA: A buja halaktól a szemérmes elefántig: morálfilozófia és elbeszélői stratégia Ailianos állattörténeteiben	211
GRADVOHL EDINA: Bűn-e az abortusz?	253
SZEKERES CSILLA: A <i>mos maiorum</i> körébe tartozó normák megsértésének következményei a Kr. e. 1. századi Rómában	263
GESZTELYI TAMÁS: A bűnös szerelemből végtelen szerelem. Phaedra és Hippolytus	278
DARAB ÁGNES: Marsyas metamorfózisa	297
TAKÁCS LÁSZLÓ: <i>Haec est fides</i> (Suetonius, <i>Nero</i> 49,4)	320
CSEH BALÁZS: A bűn kérdéskörei a hitel kapcsán a klasszikus római és a korai zsidó-keresztény kultúrkörben	328
SZABÓ ÁDÁM ÁGOSTON: Bűnök, melyekre nincs bocsánat? A feloldozás szükségessége Szent Cyprianus műveiben	339
HAMVAS ENDRE ÁDÁM: Bűn és emberi természet Szent Ágoston és Pelagius vitájában	359
KISS SEBESTYÉN: Pogány istenek bűnlajstroma Arnobiusnál	372

CSÍZY KATALIN: A bűn fogalma Szent István <i>Intelmeiben</i>	381
NÉMETH GYÖRGY: Dionysos Tírolban. Hová tűntek az antik istenek?	395
PROKOPP MÁRIA: A bűnök ábrázolása a középkorban	405
A KÖTET SZERZŐI	421

Lectori salutem!

Egy olyan tanulmánykötetet vehet kezébe az érdeklődő olvasó, amely két Debrecenben megrendezett tudományos konferencia előadásaiból válogat. Az első konferenciára 2014 novemberében került sor *Időszemlélet és jövőkép a görög és római gondolkodásban* címmel, melynek során az állt a diskurzus középpontjában, hogyan viszonyultak az antikvitás emberei az időhöz, hogyan vélekedtek múltjukról, jelenükről, milyen jövőképet vizionáltak önmaguk, vagy népük számára. A 2015 májusában megrendezett *A bűn pogány és keresztény fogalomrendszere* című tudományos tanácskozáson a pozitív érték kategóriák ellentétei képezték az előadások tárgyát. Utóbbi konferencia célja az volt, hogy körüljárja és föltárja a klasszikus görögség, a rómaiak, valamint a korai keresztények bűnnel, bűnösséggel, bűnhődéssel, büntetéssel kapcsolatos elképzeléseit, álláspontját, időben változó viszonyát. Mindkét rendezvény során az elhangzott előadások a választott témaköröket különböző aspektusokból világították meg, így az idő és a bűn kérdései irodalmi, történelmi, vallástörténeti, retorikai, művészettörténeti, filozófiai és jogi aspektusból egyaránt elemzésre kerültek, és nem maradt el az antikvitás későbbi korokra gyakorolt szellemi kisugárzásának bemutatása sem.

Tempora mutantur et nos mutamur in illis. E bizonytalan eredetű, ám széles körben ismert mondás a folyton változó időket, az egymást váltó korszakokat egybekapcsolja az erkölcsi normák változásával. Állandó átalakulásban lévő világunkban azonban vannak olyan a klasszikus antikvitásig visszanyúló, időtálló értékek, amelyek alapjaiban határozzák meg nyugati civilizációnk emberi közösségének önazonosságtudatát, s amely értékek felmutatására tanulmányai által e kötet is törekszik.

Takács László és Tóth Orsolya
sorozatszerkesztők

IDŐSZEMLELET ÉS JÖVŐKÉP
A GÖRÖG ÉS RÓMAI GONDOLKODÁSBAN

AZ IDŐ SZEREPE A RÉTORIKÁBAN

MARÓTH MIKLÓS

Aristotelés, az első rétorikai tankönyv szerzője, rendszerezve a korábbi tapasztalatokból leszűrt tanulságokat, és föltehetőleg egyesítve különböző rétorok gyakorlatát, a beszédek három típusát különböztette meg, amikor törvényszéki, dicsérő és tanácsadó beszédekről írt. E három típushoz azonnal három különböző időt is rendelt, ahogyan művében olvashatjuk:

„Mindegyik beszédajtának megvan a maga sajátos ideje: A tanácsadó a jövő (aki valamire rábeszél vagy lebeszél, az a jövővel kapcsolatosan ad tanácsot); a törvényszékié a múlt (ugyanis mindig valamilyen megtörtént eseménnyel kapcsolatban vádolnak vagy védekeznek); a bemutatóé többnyire a jelen, hiszen létező dolgokat magasztalnak vagy feddnek; de gyakran igénybe veszik a múltat is, felidézve azt, és a jövőt, feltételezve azt.

Mindegyiknek külön sajátos célja van: ahogy három féle beszéd van, úgy van három cél is. A tanácsadó célja a hasznos vagy a káros (a rábeszélő ugyanis a jobbat tanácsolja, a lebeszélő a rosszabbtól térít el), ehhez veszi hozzá a többit: az igazságost vagy az igazságtalant, a szépet vagy a rútat. A törvényszékié a jogos vagy jogtalan; és ehhez veszi hozzá a többit. A dicsérőé és a feddőé a szép és a rút, de ezeket is kiegészítik a többivel.”¹

Ha megvizsgáljuk ezeket a szavakat, azonnal látjuk, hogy a törvényszéki beszéd egyértelműen a múlthoz kapcsolódik, és a már elkövetett tetteket írja le és értékeli a jogosság vagy a jogtalanság szempontjából. A tanácsadó beszéd egyértelműen a jövőre vonatko-

¹ Arisztotelész, *Rétorika*, ford. Adamik Tamás, Budapest, 1982. I. 3, 1358 b 13 skk, 19–20.

zik, és azt tárgyalja, hogy a jövőben mit kellene megtenni vagy elkerülni valamilyen haszon vagy előny reményében. Ezzel szemben a bemutató, vagy másképpen dicsérő beszéd alapján véve a jelenre vonatkozik, és valakinek, aki élve vagy holtan jelen van (ide tartoztak ugyanis a temetési beszédek is), erényes, nemes voltát bizonygatja. Eközben azonban nem tud eltekinteni sem a múlttól, sem a jövőtől, mivel az illető múltbeli cselekedeteit mutatja be,² tanulságul és például a jövő számára is. Azaz a jelent szem előtt tartva egyszerűm ind előre is és hátrafelé is tekint. (Ugyanakkor a dicsérő beszéd sajátos célja a másik kettővel szemben hangsúlyosan a jelenlevő hallgatóság gyönyörködtetése is.)

Tulajdonképpen ezt a tanítást ismétli meg Cicero is a *Partitiones oratoriae* című könyvében a hallgatóság felől vizsgálva a kérdést, amikor azt mondja, hogy a hallgatóságot is három csoportra lehet osztani. Az egyik csak gyönyörködni akar a beszédben, a másik, miként a bírák, a múltra vonatkozóan akarnak megállapítani valamit, a harmadik pedig, miként a *senatorok*, a jövőről akar megtudni valamit.³ Azaz a hallgatóság háromféle típusát különbözteti meg: az egyik pusztán gyönyörködni akar a beszédben, a másik megítélni az eseményeket, a harmadik pedig tanulni az elmondottakból. Azaz az idő segítségével nemcsak a beszéd, hanem a hallgatóság is három fajtára osztható.

Aristotelés szavait olvasva azonban a bennük rejlő rétorikai tanulságokon túl nem téveszthetjük szem elől azt sem, hogy Aristotelés egy szóbeli műfajt köt össze egy fizikában tárgyalt jelenséggel, mégpedig úgy, hogy a „beszéd” vagy „szónoklat” fogalmát három csoportra, három fajtára osztja, és a fölosztás alapja az idő. Az idő természetét viszont a fizikában az úttal és a mozgással együtt vizsgálja,

² Ez a hagyomány tulajdonképpen Pindaros költészetére nyúlik vissza, aki egy hős, vagy egy város dicséretét zengve az ősök dicső tetteit, vagy a város fényes múltját ismertette költeménye túlnyomó részében. Vö. J. Martin: *Antike Rhetorik*, München, 1974, 177.

³ Cicero, *Partitiones oratoriae*, in: *Opera rhetorica*, ed. Gu. Friedrich, Lipsiae, 1907, 389–424, ez a hely 3.10. p. 391: *ita aut delectetur qui audit aut ut statuatur aliquid. Statuit autem aut de praeteritis, ut iudex, aut de futuris, ut senator; sic tria haec genera iudicii deliberationis exornationis...*

mégpedig Zénónnak a mozgás lehetőségét tagadni szándékozó paradoxonainak cáfolata keretében.

Zénón állítása szerint ugyanis az idő és az út tovább már nem osztható egységekből épül föl, és ha például most, az idő egy adott egységében, a nyílvevő itt, tehát az út egy adott egységében van, akkor ez azt jelenti, hogy most ott *van*, azaz most nem mozog. Az állítás cáfolataként Aristotelés kidolgozta az út, az idő és a mozgás kontinuitásának elméletét. Ez azt jelenti, hogy az egy pillanatában, azaz most, a nyílvevő a megteendő út egy pontján, azaz itt van. A *most* azonban lezárja a mozgás elvégzéséhez szükséges teljes időből az eddig mozgással eltöltött időszakot, és egyben elkezdí a mozgással majdan eltöltendő időszakot. Az *itt* ugyanígy a teljes megteendő útnak az a pontja, amely lezárja a mozgással megtett útszakaszt, de egyben a kezdőpontja a mozgással még megteendő, hátralevő útszakasznak. Azaz az *itt* is és a *most* is kétarcú: mindegyikük egyszerre része a hátrahagyott és a hátralevő szakasznak. Pontosan ez a kontinuitás fogalmának a lényege.⁴ Mivel Aristotelés filozófusként vizsgálta a rétorika kérdéseit, nem valószínű, hogy az időnek a rétorikában betöltött szerepéről beszélve szem elől tévesztette volna az idő fizikai természetéről alkotott véleményét.

Egy korábbi munkámban már megkísértem bemutatni, mennyire érvényesültek Aristotelés fizikai tanításai esztétikai nézetei kidolgozása során. Aristotelés drámaelméletét vizsgálva ugyanis érdekes hasonlóságot találhatunk a mozgásról vallott filozófiai elvei és a dráma lényegét taglaló mondatai között.⁵ A dráma lényege ugyanis egy ember valamilyen cselekménysorozata, amelynek következtében a boldogság állapotából eljut a boldogtalanság állapotába. Ez a folyamat minőségi változás, és a minőségben bekövetkező változás a fizikából ismert négy mozgás egyik fajtája, mégpedig az, amelyik a „milyenség” kategóriájában megy végbe. Ahogyan Aristotelés fizikájában a mozgást úgy írja le, mint az aktuálisan még az A, de potenciálisan már a B pontban levő nyílvevő útját, amely során a

⁴ Aristotelés, *Physica* 231 a 21–232 a 15; Maróth M., *A görög filozófia története*, Piliscsaba, 2002, 184–185.

⁵ M. Maróth, *Die Poetik und Physik des Aristoteles*, *Acta Antiqua Hung.*, 34, 1993, 95–101.

kiinduláskor tapasztalható teljes potencialitásból teljes realitás lesz, ugyanúgy a dráma elején a teljes boldogság állapotában levő főhős, amikor tragikus tévedését elköveti, már potenciálisan teljesen boldogtalan. Ez a potenciális állapot válik aktuálissá a drámai cselekménysorozat végére.

Most az esztétika egy másik területén, a rétorikában kell magának Aristotelésnek a szavai alapján megállapítanunk, hogy egy műfaj és egy fizikai jelenség, esetünkben az idő és a szónoklat között kapcsolat van, és ennek a kapcsolatnak a mibenlétét kell megvizsgáljunk.

A rétorika esetében is azt tapasztalhatjuk, hogy a tisztán a múlttal foglalkozó törvényszéki beszéd, és a tisztán a jövővel foglalkozó tanácsadó beszéd természete egységes képet mutat, szemben a jelenre vonatkozó bemutató beszéddel, amely a jelen időről beszélve részben visszanyúl a múltbeli eseményekre, hogy tanulságul szolgáljon a jövő számára is. Azaz a dicsérő beszéd természete ugyanúgy kettős, mint az időhöz tartozó *mosté* vagy az úthoz tartozó *itté*: ez képviseli a jelent, amely lezárja a múltat, és egyben elkezd a jövőt, avagy a megtett út végpontja, és egyben a megteendő út kezdőpontja.

A bemutató beszéd a jelenhez szól, mégpedig kettős értelemben. A szónok a jelenlegi polgárok számára dicsér meg valakit, akit személyesen ismerhetnek, de egyszersmind a jelenlevő hallgatóságot is gyönyörködtetni akarja a beszéddel, azaz nekik „mutatja be” a megdicsért személy erényein kívül saját szónoki képességeit is. A *bemutató* beszédnek ugyanis többek közt ez is az egyik célja.⁶ Ugyanakkor a dicsérő beszéd, amint azt a fönti idézetben is láthattuk, már Aristotelés szerint is egyszerre van benne a múltban, amikor a megdicsért személy dicséretének okául szolgáló, és erényeit bizonyító múltbeli cselekedeteit idézi fel, de benne van a jövőben is, amikor a

⁶ Cicero, *Orator*, 11.37–13.42: *quia quasi ad inspiciendum delectationis causa comparatum est*; Quintilianus, *Institutio oratoria*, 3.4.13; 3.7.1: *Ac potissimum incipiam ab ea quae constat laude et vituperatione. Quod genus videtur Aristoteles atque eum secutus Theophrastus a parte negotiali, hoc est πραγματικῆ, removisse, totamque ad solos auditores relegasse; et id eius nominis, quod ab ostentatione ducitur, proprium est*; J. Martin (1974) 177.

bemutatott személyt övező jövőbeli tiszteletről beszél, illetve amikor érényeit a jövő nemzedékeinek például állítja. Azaz a dicsérő beszédben egyszerre zárul le a múlt, amikor valakit korábbi cselekedetei alapján szerzett érényei és hírneve, az őt övező tisztelet miatt példaként állítunk mások elé, és kezdődik el a jövő, amennyiben tetteinek jövőbeli hatását anticipáljuk.

A fizikában mind a mozgás, mind az út egységes szubsztrátumot jelent egy bizonyos fizikai jelenség vizsgálatához. Van-e azonban hasonló egységes szubsztrátuma a szónoklatoknak? Aristotelés a beszédek tárgyával kapcsolatban főtebb idézett szavaiból világos, hogy a szónoklatok emberi cselekedetekre vonatkoznak, és azok különböző aspektusait tárgyalják. A törvényszéki beszédek a cselekedeteket elsősorban a város törvényei szempontjából értékelik: megfelelnek-e azok a város jogrendjének, avagy sem, azaz igazságosak-e avagy igazságtalanok. Ugyanakkor a szöveg utalása szerint ez a beszéd fajta is kitér a többi szempontra, így a hasznosra, a szépre, stb., csak kisebb súllyal. A tanácsadó beszédek azt vizsgálják, hogy egy adott politikai közösségnek, például a városnak, milyen tettek végrehajtása lenne hasznos. Természetesen emellett ezek a beszédek is, mint láthattuk, kitérnek az igazságosságnak és az igazságtalanságnak a törvényszéki beszédeknél előtérben álló szempontjára, de ezek is vizsgálják a szép és a rút problémáját, csak mindezt kisebb súllyal. A dicsérő beszédek esetében viszont a szép és a rút áll a középpontban, de ezek a beszédek sem tévesztik szem elől az emberi cselekedetek többi aspektusát. Azaz a beszédek emberi cselekedetekkel foglalkoznak, mégpedig részben a város, részben az egyén szempontjából. Ezt úgy is mondhatjuk, hogy a beszédek politikai és etikai szempontból vizsgálják az emberi cselekedeteket, hol a politikai, hol az etikai szempontokat tolva előtérbe.

Lehetséges-e azonban, hogy a politikai és az etikai szempontok különbözzenek egymástól? Erre a kérdésre maga Aristotelés is keresi a választ a *Politica* című művében, és hosszas vizsgálódás után ketős eredményre jut.

Egyrészt megállapítja, hogy vannak olyan emberek,

„... akiknél a jó polgár és a derék ember erénye ugyanaz. Azt állítjuk, hogy a derék vezető erényes és meggondolt, és a közügyekkel foglalkozónak is értelmesnek kell lennie.”⁷

Azaz bizonyos esetekben az erényes ember egyszerre jó polgár és jó ember. Más esetekben azonban másként áll a helyzet, mert a jó polgártól a város ügyeinek helyes intézését és képviselőjét várják el, és nem feltétlenül a magánélet minden helyzetében való példamutató viselkedést, bár kétség kívül az ilyen ember a városért folytatott munkájában is könnyebben bizonyul kiválónak. Ugyanakkor a magánéleti példamutató viselkedés többé-kevésbé mindenkinél a négy sarkalatos erény és bizonyos követő erények szerinti életet jelenti (a követő erényekben már lehet az egyes emberek közt különbség), a város érdekében kifejtett tevékenységek különböző természetéből fakadóan azonban az elvárt állampolgári erények minden esetben különbözők, mégpedig a mindenkori föladatok függvényében.⁸

Aristotelés filozófiájából az is világos, hogy a boldogságot az erények gyakorlása révén érhetjük el. Azaz az erényes cselekedetek hasznosak is. Másrészt a törvények is az olyan cselekedeteket minősítik törvényesnek, amelyek egyszerre erényesek, mégpedig elsősorban az igazságosság erénye szempontjából,⁹ avagy az önmagukban vett indifferens cselekedetek esetében összhangban állnak az erényekkel. Azaz végső soron a törvényes, az erényes és a hasznos cselekedetek nagyrészt egybe esnek, ha nem is teljesen azonosak.

Ezt a következtetést megerősíti a szöveg szóhasználata is. Tudjuk, hogy a sztoikus filozófiában a *pulchrum* és a *turpe* szavak a jó, azaz erényes, és a rossz, azaz az erényekkel szemben álló cselekedetek leírására szolgáltak. Tanú erre Cicero *De finibus bonorum et malorum* című művének számos helye. A szó aristotelési jelentésének tisztázásához azonban előbb látnunk kell, mit mond Aristotelés a cselekedetek motívumairól:

⁷ Aristotelés, *Politica*, 1277 a 10–15.

⁸ i. m. 1276 b 20 – 1277 a 10.

⁹ i. m. 1134 a 34–30.

„Három dolog van, amire választásunk irányul, s ugyancsak három, amitől menekülni igyekszünk; és pedig az erkölcsi jó (*kalon*), a hasznos (*sympheron*), a kellemes (*hédy*); ezek ellentétei: az erkölcsi rossz (*aiskhron*), az ártalmas (*blaberon*), a kellemetlen (*lypéron*). Az erkölcsös ember (*ho agathos*) ezek mindegyikében eltalálja a helyeset, a rossz ember pedig (*ho de kakos*) elhibázza a dolgot.”¹⁰

A szövegből egyértelműen kiviláglik, hogy az erkölcsileg jó dolog az arisztotelési terminológiában a „szép” (*kalon*), a rossz pedig a „rút” (*aiskhron*). Ugyanezt az eredményt erősíti meg egy másik hely is, amely így hangzik:

„A bátor ember rendületlen, már amennyire ez emberileg lehetséges. Igaz, hogy félelmet fog érezni még az emberi erőt meg nem haladó dolgokkal szemben is, de azért – amint kell, és amint a szabály parancsolja – megállja a helyét velük szemben, az erkölcsi jó kedvéért (*tou kalou heneka*), mert hiszen az erénynek ez a végcélja.”¹¹

Továbbá föntebb már idéztem azt a helyet, amely szerint az igazságosság (azaz az egyik sarkalatos erény) „csak ott” található meg, „ahol törvény szabályozza a polgárok egymáshoz való viszonyát”, „mert az igazságszolgáltatás nem egyéb, mint az igazságos és igazságtalan cselekedetek elbírálása”. A törvény azonban az igazságos és igazságtalan dolgokon kívül az indifferens dolgokra vonatkozóan is megfogalmaz szabályokat, mégpedig egy bizonyos módon, még ha ugyanazt a kérdést másként is szabályozhatná. Ebben a tekintetben a törvény az erényeknél és az erényességnél távolabbra tekint.

Végül Arisztotelés, bár az igazságosat és a hasznosat bizonyos értelemben megkülönbözteti egymástól,¹² hasznosnak mégis azt tartja, ami mindenki számára igazságos.¹³ Márpedig az igazságosság egyike

¹⁰ i. m. 1104 b 30–34.

¹¹ i. m. 1115 b 11–13.

¹² i. m. 1308 a 13: „Az egyenlőség ugyanis ... nemcsak hogy igazságos, hanem célszerű is.”

¹³ NE 1160 a 14. Hasonlóképp *Politica*, 1282 b 17: „Az állami életben megnyilvánuló jó az igazság, ez viszont az, ami a közösségre hasznos.”

a sarkalatos erényeknek. A politikai közösségnek tanácsot adva tehát a szónok olyan megoldásra akarja a várost rábeszélni, amelyik mindenki számára igazságos, és lebeszélni arról, amely részben vagy egészben igazságtalan.

Az így fölvezetett képet részben színezhetik olyan példák, mint Gorgiás (valóban) bemutató olimpiai beszéde,¹⁴ vagy az élisiekről tartott dicsérő beszéde, amelyekben vagy egy élettelen dolgot (az olimpiai játékokat), vagy élőket (egy város teljes közösségét) dicsér, illetve a tanácsadó beszédekkel szoros rokonságot tartó *consolatio* műfaja. Gorgiás olimpiai beszédében azonban két erényt, a merészséget és a bölcsességet dicséri, a vigasztaló beszédekben pedig egy evilági sorscsapással szemben az örök értékek felsőbbrendűségét szokták a szerzők kiemelni.

Azaz végső soron azt láthatjuk, hogy a rétorika középpontjában az erények és az erényes, vagy azokhoz távolabbról kapcsolódó, azokkal összhangban álló cselekedetek állnak. Az erkölcsi értékek jelentik azt a kontinuum anyagot, amelyből a szónoklatok a témájukat merítik. Ezeknek az örök erkölcsi értékeknek a középpontba állításával a szónoklatoknak ugyanúgy tanítaniuk és nevelniük kell a hallgatóságot, mint ahogyan a drámairodalomnak is ez volt a célja. Ez utóbbi a drámákban rejlő katarzisz révén akarta az emberi lelkeket bizonyos bűnöktől megtisztítani, a szónoklatok ezzel szemben a rétorikai meggyőzés eszközeit alkalmazva igyekeztek minden esetben az erkölcsi értékeket propagálni.

A szónoklatok összekötése az idővel tulajdonképpen nem jelent mást, mint az örök, változatlan erkölcsi értékeknek részben az idő, részben az alkalom és a helyzet változásával párhuzamosan a vizsgálódás szempontjaiban bekövetkező változását megokolni.

A múltbeli, megváltoztathatatlan cselekmények igazságos vagy igazságtalan voltának megítélése a fikatív eseteket tartalmazó rétorikai példatárak tanúsága szerint ugyanúgy kiterjedt a bátorság, a bölcsesség, és más erényekre is, mint a többi beszédek. Az alkalom és a körülmények ezek sajátos, törvények szerinti megítélését teszik szükségessé. A tanácsadó beszédekben az erényes cselekedetek

¹⁴ Gorgias, *Olimpische Rede*, in: *Die Sophisten*, herausgegeben und übersetzt von Th. Schirren und Th. Zinsmaier, Stuttgart, 2003, 76–79.

hasznosságát hangsúlyozva akarunk másokat cselekedetekre ösztönözni, mégpedig az erényekkel és a törvényekkel összhangban. A hallgatóságot cselekvésre a fentebb említett három választási motívum közül ugyanis a hasznossággal akarjuk serkenteni. A bemutató beszédekben pedig az emelkedett, nemes lelkületű személyeket akarjuk követendő példaként mások elé állítani, és a nemes cselekedetekből fakadó kellemes érzés (*hédy*) ígéretével igyekszünk a hallgatóságot meggyőzni.¹⁵

A szónoklatok témája tehát mindig az erkölcsileg értékes cselekedet, célja pedig minden körülmények között az emberek jobbá tétele volt. Az idő változásának függvényében pusztán a cselekedetek megítélésének szempontjai és a cselekvésre serkentés motívumai változhattak.

Ugyanakkor azt sem felejtethetjük el, hogy a cselekedeteknek egy bizonyos idő szempontjából való vizsgálata elsősorban a beszédek három típusra való fölosztásának eszköze volt.

Aristotelés a *Rétorika* harmadik könyvének tizenkettedik fejezetében a következőket mondja a beszédek fölosztásáról:

„De arról sem szabad megfeledkezni, hogy mindegyik beszédformához másmilyen stílus illik. Ugyanis nem ugyanolyan a stílusa az olvasásra, mint az előadásra szánt alkotásnak, és nem olyan a népgyűlési beszédé, mint a törvényszékié. ... Az írott stílus a legnagyobb pontosságra törekszik, az előadásra szánt művek stílusa pedig az előadhatóság legmagasabb fokára.”¹⁶

Ha ezeket a szavakat megfontoljuk, akkor nem téveszthetjük szem elől, hogy a szónoklatok, leginkább írott formájukban, kilépve önmaguk aktuális keretei közül, tulajdonképpen a jövőbe is tekintenek. A törvényszéki beszédben a múltban véghezvitt cselekedeteket ítéljük meg, de megítélésük, és nem utolsó sorban a beszéddel elérni kívánt büntetésük vagy jutalmazásuk, tanulságul szolgálnak mindenki-

¹⁵ Aristotelés, *NE* 1104 b 30 – 1105 b 16.

¹⁶ Aristotelés, *Rhetorica*, 1413 b 3 ssk.

nek a jövőre nézve is. Ugyanez érvényes a bemutató beszédre. Bemutatjuk valakinek a kiválóságát, erényes és mindenki számára hasznos cselekedeteit, de szándékunk szerint az illetőnek a jövő generációk számára is példaként kell szolgálnia. Az erényes cselekedetek minden időben dicséretet, a rossz cselekedetek pedig gáncsot érdemelnek. Ugyancsak a tágabb értelemben vett jövőbe tekint a tanácsadó beszéd is. A tanácsadó beszéd ugyan elsősorban azokhoz szól, akik a beszéd hallgatóságát jelentik, mert őket akarja a szónok meggyőzni arról, mit is kell nekik az adott helyzetben tenniük. Ehhez azonban nem kellene a beszédet leírni. Írott formájában a beszéd iránytűként is szolgál mindenkinek a tágabb értelemben vett jövőben, ha esetleg hasonló helyzetben találja majd magát. Szempontokat kíván adni a helyzet megítéléséhez, és a megoldási javaslatok kidolgozásához.

Azaz az írott beszédek feladata bizonyos értelemben vett bölcsességet, mégpedig minden időben érvényes életbölcsséget tanítani. A bölcsesség kérdését azonban nem a mostani mondanivalónk kifejtése során kell részletesen bemutatnunk, pusztán utalnunk kell arra, amit már másutt kifejtettünk: a retorika célja volt olyan képességet kifejleszteni az emberekben, amelynek segítségével minden élethelyzetben meg tudja találni, mit kell tennie vagy mondania, hogy az adott helyzetből mindig szerencsésen tudjon kikerülni.

A beszédeknek a föntebb említett tanító szándéka tehát egy bizonyos, elsősorban a mindenkori jövőre vonatkozó időtlenséghez is kapcsolódik. Az erkölcsi értékek, a hozzájuk kapcsolódó előnyök és kellemes következmények ebben az értelemben időtlenek, minden generáció számára érvényesek. A beszédeknek tehát olyanoknak kell lenniük, hogy ne csak az aktuális hallgatóság, hanem a mindenkori hallgatóság (pontosabban a mindenkori olvasók) épülését is szolgálják. A minden korban és minden közösségben föllelhető erények és hibák bemutatása révén a jó szónoklat nemcsak az adott kor közönségéhez, hanem a jövőbeli mindenkori olvasókhoz is szól.

Ehhez azonban a szónoknak figyelembe kell vennie az általános emberi természetet is. Szavai ugyanis akkor lesznek meggyőzőek, ha mondandóját az általános ismereteknek, vélekedéseknek és a való-

színúségnek megfelelően adja elő, és így nemcsak a jelenben, hanem a jövőben is bizonyító erővel bírnak.¹⁷

Mindaz tehát, amit Aristotelés mondott fizikájában az idő természetéről, érvényes a rétorikában is, mégpedig akkor, amikor az időt fölosztási alapként használva igyekeznek a beszéd típusait megállapítani. E tan segítségével osztja föl Cicero később a hallgatóságot is három fajtára. Nem játszik azonban szerepet a három idő akkor, amikor a beszédek tanító jellegéről beszélünk. Ez a tanító jelleg azonban legerősebben az írott beszédekben szembeötlő, és leginkább a jövőre vonatkozik.

Ugyanakkor minden szóbeli szónoklat elválaszthatatlanul kapcsolódik a jelenhez, elhangzása pillanatához és az aktuális hallgatósághoz is. Aristotelés szerint figyelni kell arra, kit milyen hallgatóság előtt dicsérünk vagy feddünk. Szavaink eredménye ugyanis nagyban függ hallgatóságunk nézeteitől és értékrendjétől.¹⁸ Másképp kell a művelt, a műveletlen, vagy az átlagos hallgatósághoz szólni. Másképp kell beszélni, ha az adott hallgatóság fáradt, vagy ha friss, ha nem érdekli a téma, vagy ha érdekli.

Minderről a beszédnek a szűkebb jelenhez és az adott konkrét körülményekhez kötött sajátosságairól sokat értekeznek a rétorikai kézikönyvek, amikor a szónok technikai tudását tárgyalják, így ezekre itt nem kell kitérnünk. Azt azonban megállapíthatjuk, hogy az elsősorban a jelenhez szóló, beszédben elmondott beszédeknek jobban kell figyelniük a gyönyörködtetésre, mint a téma pontos és szakszerű kifejtésére törekvő, elsősorban a jövőhöz forduló írott beszédeknek.

¹⁷ Cornificius, 1.16: *Veri similis narratio erit, si, ut mos, ut opinio, ut natura postulat, dicemus; si spatia temporum, personarum dignitates, consiliorum rationes, locorum opportunitates constabunt, ne refelli possit aut temporis parum fuisse aut causam nullam aut locum idoneum non fuisse aut homines ipsos facere aut pati non potuisse. Si vera res erit, nihilo minus haec omnia narrando conservanda sunt, nam saepe veritas, nisi haec servata sint, fidem non potest facere; sin erunt ficta, eo magis erunt conservanda.*

¹⁸ Aristotelés, *Rhetorica*, 1,9,1367 b 7–9; 1415 b 28–32.

A SZÍNPADI IDŐ ÉS A VALÓS IDŐ A GÖRÖG-RÓMAI VÍGJÁTÉKBAN

TEGYEY IMRE

1. A tragédia

A görög tragédiából kell kiindulnunk: ennek poétái arra törekedtek, hogy a hely, az idő és a cselekmény egységét valósítsák meg. Az ezzel kapcsolatos problémák megbeszélését rövidre kell fognunk, elég, ha arra utalunk, hogy az idő egységére vonatkozó, a *Poétikában* említett aristotelési elv, amely nem preskriptív, hanem deskriptív, tehát a tragédiákból leszűrhető tanulságot fogalmazza meg, azt mondja ki, hogy ταύτη διαφέρουσιν: ἔτι δὲ τῶ μήκει ἢ μὲν ὅτι μάλιστα πειράται ὑπὸ μίαν περιόδον ἡλίου εἶναι ἢ μικρὸν ἐξαλλάττειν („Azon felül hosszúság tekintetében: az egyik amennyire csak lehet arra törekszik, hogy körülbelül egy napfordulásnyi időt vegyen igénybe, vagy csak kevéssé térjen el attól,” 1449 b 12–13, Ritoók Zsigmond fordítása). E meghatározás a tragédiát az eposszal állítja szembe, mely „időbelileg nem meghatározott és ebben is különbözik” (1449 b 14). A definíció egyúttal a fejlődés irányát is kijelöli. A közmegegyezés szerint a hármasság egysége olyan művészi eszköznek kell tekintenünk, amellyel a költők *arsuk*, művészetük erejét bizonyíthatják.¹

¹ Vö. M. Heath, *The Poetics of Greek Tragedy*, London, 1987, 33–35; H. Fraenkel, *Die Zeitauffassung in der archaischen griechischen Literatur*, in: Idem, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München, 1955, 11–22; J. de Romilly, *Time in Greek Tragedy*, Ithaca, NY, 1967 (a francia nyelvű változat: *Le temps dans la tragédie grecque. Eschyle, Sophocle, Euripide*, Paris 2009. Az epikus időfelfogásról alapvető: I. J. F. de Jong – R. Nünlist (eds.), *Time in Ancient Greek Literature* (Studies in Ancient Greek Narrative II.), Leiden – Boston, 2007; l. továbbá: A. C. Purres, *Space and Time in Ancient Narrative*, Cambridge – New York, 2010. Az egység szabály áthágásáról: J. C. Kamerbeek, *Aspecten van de tijd in de Griekse*

Hogy ezt a megkötöttséget az attikai tragédia magára vállalta, azal is magyarázható, hogy e műfaj kibontakozását más feltételek is korlátok közé szorították. A művek bemutatása mindenekelőtt egy meghatározott helyhez, a *theatron*hoz volt kötve, amibe beleérthetjük a színházi épületet, a nézők elhelyezését, de még az előadással kapcsolatos elvárásaikat is. Kötött volt az alkalom is, amikor a színpadi műveket bemutathatták – ezek a Dionysos-ünnepek (a Lénaiák és a nagy Dionysia ünnep). Vállalniuk kellett még a tragédia-versenyt, az *agónt* is: az állam által rendezett ünnepen csak a legjobb három alkotást engedték bemutatni, végül valamennyi résztvevőnek azonos színháztechnikai feltételeket biztosítottak.

Hogy az idő eszméje a három tragikus gondolati rendszerében fontos szerepet játszott, azt az is bizonyítja, hogy a *χρόνος* szó több mint négyszázszor fordul elő műveikben.

Az általánosan elfogadott vélemény szerint, bár a korai Aischylos még mutat ingadozásokat e tekintetben, ám a poeta a corpus későbbi darabjaiban, és aztán Sophoklés majd Euripidés is ragaszkodik az idő egységéhez: úgy tűnik tehát, hogy a fejlődés a nagyobb szigorúság felé halad.

Meg kell említenünk, hogy a *consensus philologorum* nem mindig érvényes azok számára, akik a színház felől közelednek a kérdéshez. Itt a legnagyobb hatású Peter D. Arnott, aki azt állítja, hogy „this principle, only superficially true, begins to break down when we examine the plays in detail”.²

Példái: az *Oidipus rex* öreg pásztora nem kerülhet elő olyan gyorsan, mint ahogy eddig hittük; az Agamemnón hírnöke nem teheti meg olyan sebesen a Mykénébe vezető utat, mint ahogy a darab sejteti, és így tovább. Az 1991-ben elhunyt szerző híres volt a görög tragédiákat bábszínházban bemutató előadásairól is. Könyvét sokan – úgy tűnik többé-kevésbé indokoltan – bírálták, ennek ellenére meg-

Tragedie, Speciaal bij Aeschylus, Mededelingen der Kon. Nederl. Akademie, N.S. 26, 1963, 147–158. A megkötöttségekről: J. Latacz, *Einführung in die griechische Tragödie*, Göttingen, 2003², 19–52. Aristotelésről: E. Belfiore, *Dramatic and Epic Time: Magnitude and Length in Aristoteles' Poetics*, in: O. Andersen – J. Haarberg (eds.), *Making Sense of Aristotle*, London, 2001, 25–49; Latacz, i. m., 52–54.

² *Public and Performance in the Greek Theatre*, London – New York, 1989, 148.

fontolandó, amit E. Csapo állít róla: „his practical experience is a valuable antidote to the usual armchair scholarship”.³

A minket most érdeklő kérdésben mellőzhetjük Aristophanés komédiáinak tárgyalását, mert, ahogyan David Wiles⁴ szellemesen mondja, a költő szümbiotikus viszonyban van ugyan a tragédiával, csakhogy annak minden konvencióját az ellenkezőjére fordítja, egyik fő művészi eszköze a tragédia parodizálása.⁵

2. Menandros és az újkomédia

Nem is csoda, hogy az újkomédia és benne mindenekelőtt Menandros, akinek darabjai a korabeli polgári élet *mimésise*, nem az ókomédiához nyúlt vissza, nem annak kusza, fantasztikus cselekményét, torz figuráit mutatta be nézőinek, hanem Euripidészhez, aki vállalta, hogy olyannak ábrázolja alakjait, amilyenek a mindennapi életben. Menandros darabjaiban nagyjából átvette a tragédiából a hármas egységet (a költőnek itt is három színészre van szüksége).⁶

³ *Phoenix* 45, 1991, 261.

⁴ *The Masks of Menander: Sign and Meaning in Greek and Roman Performance*, Cambridge, 1991, 7.

⁵ Vö. továbbá: K. J. Dover, *Aristophanic Comedy*, London, 1972, 222: „In Aristophanes we have grown accustomed to the wholesale exploitation of magic, folklore, and the supernatural, to an insouciant disregard for causal sequence, and to the theatrical representations of eminent living contemporaries, personified abstractions, and entities conjured out of linguistic imagery. – L. ebben az összefüggésben még: Arnott, *Public and performance*, i. m. (2. j.), 142.

⁶ Alapvető: W. G. Arnott, Time, Plot and Character in Menander, *Papers of the Liverpool Latin Seminar* 2, 1979, 343–352; R. Germany, The Unity of Time in Menander, in: A. H. Sommerstein (ed.), *Menander in Contexts* (Routledge Monographs in Classical Studies) 2013, Ch. 7. Továbbá l. még: E. W. Handley, The Conventions of the Comic Stage and Their Exploitation by Menander, in: E. G. Turner, *Ménandre. Sept exposés suivis de discussions* (Entretiens sur l'Antiquité Classique, XVI), Vandœuvres, Genève, 1970, 1–12; Wiles, *The Masks of Menander*, i. m. (4. j.), 215; A. Blanchard, *La Comédie de Ménandre. Politique, Éthique, Esthétique*, Paris, 2007, 119–131.

Az öt felvonás bevezetése

E darabokban egyetlen jelentős változásnak vagyunk tanúi: a bonyolult aristophanési struktúra helyet ad egy egyszerű 5 felvonásos szerkezetnek, amire a kéziratainkban (azaz a papiruszainkban) a χοροῦ megjelölés utal – ezt az általános felfogásnak megfelelően úgy kell értelmeznünk, hogy ez a rész a kórus produkciója volt, valószínűleg énekkel és tánccal töltve ki a szünetet. Arra kell gondolnunk, hogy amit az újkomédia közönsége láthatott, annak nem volt semmi köze sem a darab cselekményéhez, és nem is a vígjáték szerzője találta ki azt.⁷

Hogy a *nea* öt felvonásra volt osztva, azt Horatiusból (*Ars poetica*, 189–190) ismertük, és erre vonatkozólag számos spekuláció látott napvilágot, meglétére azonban bizonyítékot senki sem tudott nyújtani, nem állt ugyanis rendelkezésünkre olyan vígjáték, amelyben világos volt az ötös tagozódás. Bár a χοροῦ színpadi utasítás nyomán már az 1905-ben töredékesen napvilágra került *Epitrepontes* a felvonásokra osztásra utalt, csak az 1960-ban előkerült *Dyskolos*, az első nagyjából teljesnek mondható Menandros-mű alapján győződhettünk meg Horatius igazáról. (Ehhez aztán hamarosan újabb papiruszfragmentumok járultak).⁸

Ez a felismerés szempontunkból két részre osztja az újkomédia darabjait: a színpadi részre, és a kórus által az *orkhésztrá*ban előadott táncos-zenés produkcióra. Menandrosnál a színpadi idő azonos a valódi idővel, időugrások csak a felvonás-szünetekben lehetségesek.

Ha Menandrosról általános érvényű ítéleteket akarunk kimondani, persze mindig szem előtt kell tartanunk, hogy életművének csak töredéke került elő, s hogy corpusában egyetlen teljes darab áll rendelkezésünkre.⁹

⁷ Alapvető: R. L. Hunter, *The New Comedy of Greece and Rome*, Cambridge, 1985, 35–40.

⁸ Vö. W. Beare, *The Roman Stage*, London, 1964, 196 k., kül. 200 k. Voltaképpen itt kell keresnünk a modern színpadi művek felvonásra osztásának végső eredetét, vö. Beare, 168 k.

⁹ Vö. W. G. Arnott, *The Time-Scale of Menander in Epitrepontes*. *ZPE* 70, 1987, 20.

Az idő egysége a színpadi részben

A színpadon zajló cselekmény bemutatásakor tehát Menandros az események időrendjét világos szabályszerűséggel és átlátható rendben jeleníti meg: e tekintetben költőnk tökéletes műgondot árul el, nagyon ritkán találunk olyan helyet, ahol ne lenne egyértelmű a színpadi idő rendje. Ha egy szereplő elhagyja a színpadot, hogy rövid időre eltávozzon a közvetlen szomszédba, akkor hamarosan vissza is tér: pl. a *Dyskolos*ban Sóstratos elindul az 573. sorban, 38 sorral később (611) újra a színpadon találjuk; vagy egy másik példa a *Misoumenos*ban: a 237. sorban elindul Getas, hogy hívja urát, Thrasonidést, visszatérésére elég 22 sor. Tegyük ehhez hozzá, hogy a költő ügyel a hely egységére is: arra, hogy a színész a színpad ugyanazon szárnyán térjen vissza, mint ahol távozott: úgy tűnik, az egyik kijárat általában a piacra, a másik a vidékre vagy a kikötőbe vezetett.¹⁰

Ha valaki messzebbre megy, pl. a piacra, vagy Attika egy másik helységébe, akkor távolléte legalább két felvonásra terjed ki, pl. egy szolga, Parmeno a *Samiában* két felvonáson át távol van, mert ura, Démeas veréssel fenyegette meg.

A költő arra is ügyel, hogy gyakran utaljon az idő múlására: egy darabban többször is pontosítja, milyen napszak van, vagy hogy valamilyen esemény mikor fog pontosan bekövetkezni. Ha a napkeltétől napnyugtáig számított egynapos időrendben a megszokottól eltérő módon jár el a költő, ezt gondosan a közönsége tudomására hozza. A *Misoumenos* pl. az éjszaka közepén kezdődik, amikor Thrasonidés, aki már-már az öngyilkosságra gondol, mert az élettársá emelt rabszolganője nem viszonzozza érzelmeit, elutasítja szerelmét, az Éjszakát, mint halhatatlan istennőt szólongatja, és tudomásunkra hozza, hogy akár éjfélig folytatja a télire fordult, esős időben szerenádját, ha tetszik *paraklausiteronját*. Hogy a hasonló időrend nem volt egyedülálló, azt az antinopolisi papirusztöredék bizonyítja: valaki az éj közepén önti ki szívét az Éj istennőnek. Ezekben az esetekben né-

¹⁰ E kérdéshez újabban vö. N. J. Lowe, *Tragic Space and Comic Timing in Menander's Dyskolos*, *BICS* 34, 1987, 126–34; K. Frost, *Exits and Entrances in Menander*, Oxford, 1988, 103.

hány órával túllép a költő a 24 órás határon, de az, hogy gondosan megjelöli az időt, elfogadhatóvá teszi a normától való eltérést.¹¹

A kórus közjátéka

Ez a felvonások közötti megszakítás lehetőséget ad a költőnek (de persze nem teszi kötelezővé), hogy ez az idő ne realiztikus, ne valódi idő legyen. Erre egyébként vannak jelek a tragédia kardalrészében is. Hogyan kerül sor egyáltalán a közjátékra? A *Dyskolos* 1. felvonásának utolsó beszélője Daos, Gorgias szolgája, elindul, hogy gazdájának jelentse az idegen ifjú feltűnését, és indulását azzal is indokolja, hogy

„mert e hely felé vonul

Pant ünnepelni, látom egy ittas csoport,
zavarni őket, úgy hiszem, nem illenék”

(230–32, Trencsényi-Waldapfel I. fordítása)

Ugyanezt találjuk az *Epitrepontes*,¹² a *Perikeiromené* és az *Aspis* I. felvonásának végén, tehát csak itt említik a kórus feltűnését, a többi megszakításnál azonban nem.¹³

Hogy a *Dyskolos*nál maradjunk, (e darab helyszíne egy attikai fa-lu, Phylé, melynek közelében egy nympa-barlang, benne egy Panszentélllyel) az így létrejött szünetben Sóstratosnak, a főhősnek van ideje, hogy hazamenjen (nem tudjuk pontosan, milyen messze lakik Phylétől), keresse – egyébként hiábavalóan – Getast, a szolgáját, és visszatérjen a színpadra. Ugyanennek a darabnak a 3. és 4. felvonása között kerül sor a piknikre, amit a babonás asszony, a szerelmes ifjú anyjának a kedvéért rendeznek.

¹¹ Vö. Blanchard, *La Comédie de Ménandre*, i. m. (6. j.) 128 kk.

¹² „Éppen erre jön / egy nagy csapat berúgott ifju... gondolom, / beléjük botlanunk egész fölösleges”. (169–172, Devecseri G. fordítása)

¹³ Ennek gyökerei Euripidésre mennek vissza, vö. *Phoinissai* 196 kk.: a megmerekedett formulát a költő több alkalommal is (a *Dyskolos*ban és az *Aspis*ban) különböző drámai célokra használja fel. E problémákra az újabb szakirodalomból kiemeljük N. Zagagi művét: *The Comedy of Menander. Convention, Variety and Originality*, London, 1994, 72–78, amihez vö. W. G. Arnott, *Gnomon* 70, 1998, 156–158.

Menandros egyébként – talán éppen a felvonások közötti szünet lehetőségeire emlékezve – kész arra, hogy a valóságtól és a valóságos időtől elrugaskodva mutassa be a színpadon kívüli utazásokat: Getas, a szolga először a *Dyskolos* 2. felvonásában tűnik fel (402), ekkor a szakácsot, Sikónt kíséri a Pan szentélyhez. Ekkor reggel van, még a reggeli étkezés előtt. Ha Getas Sikónt az athéni agorán bérelte fel – ez a szokásos módja a dolognak – akkor meg kellett tennie a Phyléből Athénba vezető utat, majd ugyanezt az utat visszafelé is, mai értékben valami 40 kilométert, ami abszurd dolog lenne. Itt tehát arról van szó, hogy Menandros, aki – mint láttuk – igen pontosan veszi a színpadi időt, itt nem kíván élni ezzel a megoldással: nyilvánvalóan a közönség sem figyel arra olyan gondosan, hogy mi történik a színpadon kívül.

Amikor nem valósul meg az idő egysége

A nagy gondosság ellenére a színpadi időben is találhatnánk éppen példákat az „időegység” hanyagabb kezelésére, ám ezek a példák többnyire interpretálhatók a színpadi idő egységének másfajta értelmezésével is. Van, aki túl hosszúnak tartja a *Dyskolos*ban a szakács kárörvendő monológját, mialatt folyik Knémón kimentése a kútból (639–665); akad, aki kifogásolja, miért nem találunk valami magyarázatot ugyanebben a darabban Kallipidés kései megérkezésére (773); mások túl rövidnek vélik azt, ahogy Démeas a *Samiában* első haragjában kidobja házából a fiának „megrontásával” vádolt élettársát, Chrysiszt (360–8); fennakadhatunk éppen azon is, hogy amikor a szerelmes ifjú beküldi a házba szolgáját, hogy készítse elő a találgát, az, amit az ifjú a szolga távollétében elmond, ugyanolyan hosszú, mint a visszautasításról szóló beszámoló a szolga részéről, ami nyilván több időt vett igénybe (*Perikeiromené*, 311–316, ill. 317–324). Mindezek megmagyarázhatók, ha nem az olvasó, hanem a színházi néző szemével és fülével ítéljük meg az ilyen jeleneteket: vegyük figyelembe, hogy a színész beszédének tempója változik, míg a leírt sorok némák. Nagy polémiát váltott ki az *Epitrepontes* értelmezésében,¹⁴ hogy Chaireas szolgája azzal küldi el a kitett csecsemővel együtt az

¹⁴ 418–9. sorok.

ifjú gyűrűjét is megtaláló szénégetőt, hogy majd *aurion* („holnap”) mutatja meg azt urának – ezért aztán felvetődött a gondolat, hogy amikor erre sor kerül, már el kellene telnie egy egész éjszakának. Holott az *aurion*-t – egyebek között – nyugodtan értelmezhetjük a kellemetlen vendéget elküldő halogatásnak, de nehezen magyarázhatnánk meg azt is, hogy az említett szénégető miképpen tevékenykedhet a színpadon a következő felvonásban, amikor feleségének előzőleg azt mondta, hogy másnap kora reggel indulniuk kell a munkába (feltehetőleg valamilyen távolabb eső munkahelyre).¹⁵

Miért vállalja a költő az idő (és tegyük hozzá), a tér és cselekmény egységének megtartásával ezt a kötöttséget?

A kérdést annál inkább fel kell vetnünk, mert e megkötöttségek mellett kezdenek kifogyófélben lenni a feldolgozható cselekmények (ne felejtjük, 3 költő 3-3 darabjára van szükség minden fesztiválon!)

Az egyik magyarázat az lehet, hogy Menandros törekedett arra, hogy bizonyítsa: művészete megőrizte a tragédia számos tradícióját: elsősorban Euripidésből merít. Az újkomédiában sok minden tovább él az utolsó klasszikus tragédiaköltő motívumaiból, a civódás férj és feleség, szolga és gazdája között, a váratlan sorsfordulatokból adódó helyzetek, gyermekek kitétele, a nemi erőszak, az *anagnórisis* gyűrűk, nyakláncok és egyéb csecsebecsék révén. De a motívumokon kívül egész jelenetsorok is átkerülnek: például ahogy egy ifjú rejtekhelyéről megfigyel egy parasztlányt, amint vizeskorsóval a kezében jelenik meg, hogy vizet merítsen a forrásból, vagy egy másik férfi jelentést tesz egy népgyűlésen történekről, egy apa, akit felbosszant, hogy fia összejött egy idegenből jött nővel; a *Misoumenos* nyitójelenetében a katona és a szolga éjszakai párbeszéde az auliszi *Iphigénia* kezdetére emlékeztet (itt Agamemnón párbeszédét halljuk öreg szolgálójával). Van arra is példa, hogy egész euripidési sujeket emel át a vígjátékaiba, az *Epitrepontes*be az *Augéből* került át az a cselek-

¹⁵ A. W. Gomme – F. H. Sandbach, *Menander. A Commentary*, Oxford, 1973, 325 k.; W. G. Arnott, Four Notes on Menander's *Epitrepontes*, *ZPE* 24, 1977, 17 k.; Sandbach, *Liverpool Classical Monthly*, 11, 1985, 156–8; Arnott, *The Time-Scale of Menander*, i. m. (9. j.) 19–31; Germany, *The Unity of Time in Menander*, i. m., i. h. (6. j.).

ményszál, hogy a főhős egy éjszakai ünnepen megerőszkol egy polgárlányt, akinek sikerül a támadó ujjáról lehúznia gyűrűjét, és ez lesz a bizonyítéka a megszületendő gyermek származásának. Az *Alopé* c. darabból ismerjük az *Epitrepontes* címét magyarázó jelenetet, amikor egy mit sem tudó nagyapának kell döntenie elcserélt ill. kitett unokája sorsáról – mindezek felidézheték a színházba járó közönségben a tragédia utolsó nagy mesterének darabjait, amiket a Dionysos-ünnepen rendszeresen felújítottak: az *Élektrát*, az *Orestést* vagy a *Hippolytost*.¹⁶

De maguk a szereplők is beszélhetnek a tragédiáról, ily módon sajátos metateatralitást idézve fel. Ugyanennek az *Epitrepontes*nek a szereplői, Daos és Syros, arról vitatkoznak, kit illet meg a kitett csecsemővel együtt talált csecsebecse, ami ismertetőjel lehet. Az új örökbefogadó apa egyik főérve az volt, hogy ezek a csecsebecsék segíthetik később azonosítani a gyereket, ahogy ezt a színházban ki-ki láthatta: a példa Pelias és Néleus, akik egy kecskepásztorhoz kerültek, de később királyok lettek a felismerés alapján. Az utalás pontosan vág Daosra, a pásztorra. De ez még nem elég, az irodalmilag szokatlanul művelt szénégető megtoldja egy újabb érvel: az ilyen jelek már meggátolták, hogy valaki hűgával lépjen nászra. Sajátos dolog, hogy ilyen históriát nem találunk az általunk ismert tragédiákban, annál inkább Menandrosnál, például a *Perikeiromenében* kis híján egy kitett ikerpár, egy fiú és egy leány lép szerelmi viszonyra egymással.

Ehhez jöhetnek finomabb megfigyelések: a tragédiában többször is azt halljuk, hogy az *egy nap*, azaz a dráma által átfogott időtartam jelentős lehet az ember életében: pl. amit Teiresias mond az *Oidipusban* (438), ἡδὲ ἡμέρα... „ez a nap (hoz világra és dönt romba)”; az *Aiasban* Athéna kimondja: „Egy nap képes eltiporni és ismét felemelni (131 kk.); Médeiának is csak ez az egy nap kell (μίαν με μείναι τήνδ’ ἕασον ἡμέραν, 340). A szereplők ennek tudatában vannak és ezt el is fogadják.

Ha felidézzük a tragédiánál mondottakat, Menandros is ezt az *egy napot* hangsúlyozza: A *Dyskolos* 1. felvonásában Pyrrhias, a szerelmes ifjú szolgálja elbeszéli gazdájának, milyen durván bánt vele,

¹⁶ Vö. Tegyei I., *Menandrosz, A lenyírt hajú lány*, Utószó, Budapest, 1986, 298 kk.

miként kergette ki földjéről Knémón (ő a *dyskolos*), akitől azt kérte, értsen szót Sóstratosszal a megszeretett lány dolgában. A Sóstratost kísérő *parasitos* v. barát úgy gondolja, ennek a nehéz életű parasztnak talán csak rossz napja volt, várjanak egy másik alkalomra, „próbálkozzanak majd holnap”. εὖ τοῦτ' ἴσθ' ὅτι πρὸς πάντα πράγματ' ἔστι πρακτικώτερον εὐκαιρία (127–29). A barátnak tulajdonképpen igaza lehet: helyesen jellemezte az öreget – ötletét már-már elfogadnák, csak hogy Menandros nem hághatja át az egynapos princípiumot, nem törheti meg az idő-egységet, így az ifjúnak azonnal munkához kell látnia. Megjegyezzük, hogy ezt az αὔριον-t („holnapot”) költőnknel még egyszer halljuk, amikor ugyanez az ifjú a lány féltestvérének segítségét kéri (538–541), aki félti az ifjú nőt: és csak annyit ígér: „majd holnap”. Ez a szó nemegyszer csak annyit jelenthet, mint manapság a spanyoloknál a *mañana* (azaz az adott helyzettől függően csupán „sohanapján”).¹⁷ – Bár Knémón, az öreg persze övele sem áll szóba, az ifjú folytatja tervét: „Kár is haboznom, véleményem az, ha tett, gyors tett legyen, sok fordulhat meg *egy napon*”. Amit elutasít, az a τὸ... χρόνον... ἐμποεῖν τῷ πράγματι („a dolog elhalasztása”).

Hasonló dolog történik a *Perikeiromenében* is, ahol az imént említett Glykéra a katona brutális tette után elmenekül, és a barátságos szomszéd úrnál, Pataikosnál talál menedéket, aki elmeséli, miként kényszerült arra, hogy ikercsecsemőit kitegye: felesége belehalt a szülésbe, és ugyanakkor hírt kap, hogy hajója „a bős habok zsákmánya lett az Aigeusz tengeren”, s így módon ínséges lett. A lány, aki mindezt hallgatja, szörnyülködik: ἐν ἡμέρα; πῶς; ὃ θεοί, δεινοῦ πό[τμου]! (807) Már a szöveg kiadója, Körte észrevette az egész jelenet euripidési jellegét. Mondani sem kell: az öregről a végén kiderül: ő a szerencsétlen lány atyja.¹⁸

A másik tényező a színpadi egység vállalásában az lehet, hogy Menandros azt szerette volna: nézőinek, az athéni polgárság tagjainak fejében rend uralkodjék, felelősen viselkedjenek, irányíthatóvá

¹⁷ Vö. G. Williams, *Hermes* 84, 1956, 446; W. G. Arnott, *The Time-Scale of Menander*, i. m. (9. j.) 24 k.

¹⁸ Vö. Germany, *The Unity of Time in Menander*, i. m. (6. j.), i. h.

váljanak.¹⁹ Ezért próbálta meg a színpadról is jó irányba terelni városát. Mivel azt gondolta, hogy a demokráciát voltaképpen felszámoló egyeduralmakkal szemben semmi értelme se lett volna össznépi ellenállást hirdetni, ha módja nyílt, azt sugallta, hogy az adott helyzetben nem a politikai cselekvésnek, nem a közösségi fellépésnek van helye, hanem a magánember kiállításának, a helyes személyes magatartás felmutatásának. A színpadi zűrzavar, értetlenség, a színpadon ágáló emberek következetlen viselkedése ezt az elgondolást aligha segítette volna elő. Ezért még többet is tesz: például lemond a helyzetkomikum kihasználásáról a *Dyskolosban*, amikor az istenháta mögötti Phylében egyszer csak egy Athénben felbérelt szakács tűnik fel mesterségének hozzávalóival: hogy világos legyen a furcsa helyzet, előre tudatja publikumával, hogy mindez egy babonás asszony kívánságára történik. Az időrend: a színpadi idő és a valós idő egybevonása költőnkénél az általános rend szolgálatában áll, hiszen az időrend betartásával a nézőknek az a benyomása támadhat, hogy ugyanazon a sebességen élnek és gondolkodnak, mint a színpadi szereplők.

3. A római vígjáték

A *fabula palliata*, amely jórészt az újkomédiából merítette mintáit, mellőzte a jelentéktelenné vált kórust és ezzel együtt többé nem osztotta öt felvonásra a darabokat. Ily módon az eredetileg tagolt művek helyébe most a folyamatos, megszakítás nélküli játék került.²⁰ Antik tudósok már a Kr. e. 1. sz.-tól kezdve megkísérelték a vígjátékokat részekre tagolni, de a modern kiadások öt felvonásos részekre bontása csak a 16. századtól kezdődik. Donatus panaszkodott arról, milyen nehézé vált e művek tagolása azután, hogy Terentius (D. az ő műveihez írt kommentárt) eltávolította a felvonásokra osztást. A

¹⁹ Ehhez lásd: Tegyei I., Menandros és Athén, in: *Fikció és propaganda az antikvitásban*, AAASzeged Suppl. XII, 2010, 73–85.

²⁰ Az operettre vagy musicalra emlékeztető zenés vígjátékká átalakult műfajban a *tibicen*, a *tibiát* megszólaltató zenész, aki az énekes részeket kísérte hangszerével, olykor rövid időre játékaival szórakoztathatta a közönséget, ezáltal rövid pihenőt biztosítva a színészeknek.

modern filológusok sok energiát pazaroltak arra, hogy helyreállítsák az eredeti állapotot: sikertelenségük igazolja Donatus keserveit.²¹

A két legfontosabb szerző tekintetében itt jelentős különbséget találunk. Terentius mögött ott állnak a filhellén *nobiles*: tőlük függ egzisztenciája. Az afrikai származású poétát már a darabok kiválasztásában is meghatározott szándékok vezették, ami nemcsak abban mutatkozik meg, hogy négy darabjában Menandroshoz fordul, hanem abban is, hogy többnyire magasabb éthosú művekre esik a választása, és Menandrost követve az író felsőbbségét vallja. Ő az, aki irányítja a darabot: nem csoda, hogy nála a hármaskör követelmény áthághatatlan irányelvnek számít.²²

Ha kellett, költőnk művészien áthidalta a menandrosi felvonásra osztást: például az *Andriában* (amelybe a *Perinthiából* is átvett egyes részleteket) a 235. és k. sorban a színpad nem üres, így sikerült felgyorsítania a drámai időt, amikor a 205–36. sorok közt Simo elmegy a forumra, találkozik Pamphilusszal, a szerelmes ifjúval, aki ezalatt vissza is tér a házba.²³

Terentius azonban nem mindig követi híven görög példáit. Művészi szándékait éppen azokon a változtatásokon mérhetjük le, amelyeket a görög eredetiken hajtott végre: olykor maga említi, hogy mely más komédiákból vett át egy-egy jelenetet, máskor Donatus kommentárja utal az eltérésekre. A költő gondosan igyekszik a változtatások nyomát elsimítani oly annyira, hogy más bizonyíték híján nem egykönnyen ismernénk fel az eltérést az eredetitől. Terentius nagyobb változtatásainak különböző okai lehettek, olykor ez engedmény volt a közönségnek, máskor azonban a művészi igényesség lehetett a hajtóerő.

²¹ Ehhez legfontosabb: R. L. Hunter, *The New Comedy*, i. m. (7. j.), 37–39; régebbi összefoglalás: C. C. Conrad, *The Technique of Continuous Action in Roman Comedy*, Menasha, 1915, 19–52; G. E. Duckworth, *The Nature of Roman Comedy. A Study of Popular Entertainment*, London, 1994², 98–101.

²² Duckworth, i. m. (előző j.), 127–131; W. Ludwig, *The Originality of Terence and His Greek Models*, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 9, 1969, 169; E. W. Handley, *The Conventions of the Comic Stage*, i. m. (7. j.) 9 k.; A. Blanchard, *Essai sur la composition des comédies de Ménandre*, Paris, 1983, ch. IV: Les adaptations de Térence; J. C. B. Lowe, *Terence, Adelphoe: Problems of Dramatic Space and Time*, *Classical Quarterly* 48, 1998, 470–486.

²³ Lowe, i. m. (előző j.), 472.

Mindenesetre a színpadon kívül végbemenő, a színpadi idő egységét némiképpen áttekinthetlenné tevő mozzanatok, továbbá a személyek színpadra lépését és az onnan való távozását nehezen követhetővé tevő részletek arra engednek következtetni, hogy poétánk valamilyen változtatást hajtott végre mintáján. Ilyen változtatásokra kell gondolnunk Simo a forumra kétszeresen megtett útja látán: a darab kezdetén Sosiával és a bevásárolt élelmiszereket cipelő szolgálkkal együtt tér vissza a piacról (28), majd – mint láttuk – újra visszamegy oda, hogy közölje Pamphilusszal: atyja még aznap meg akarja házasítani (252–54). Kérdezhetjük, miért nem tájékoztatta gazdáját mindjárt az első alkalommal.²⁴

Költőnk a *Heauton Timoroumenos*-ban Menandros azonos című darabját követi, az általános felfogás szerint anélkül, hogy lényeges változtatást hajtott volna végre a darab szerkezetében. A 2. és a 3. felvonás közé beiktatott éjszaka következtében azonban a mű átlépi a megszokott kereteket és két napra terjeszkedik ki. Erre ez az egyetlen példa a Menandrosra visszamenő művek között.²⁵ E jelenség értelmezéséhez fontos a sok problémát felvető *prologus* magyarázata.²⁶

Ezzel szemben Plautus számára – aki vidékről fiatalon került Rómába, majd miután színházi vállalkozóként keresett pénzét kereskedelmi ügyleteiben elvesztette, színészként tevékenykedett, aztán komédiaírásból tartotta el magát, és így irodalmi tevékenységéből élhetett meg – a színdarabírás mesterségének kiterjesztése volt. Ő nem azon volt, hogy a görög tragédia, majd a *nea* tradícióit folytassa: darabjai önmagában álló cselekmények voltak, integrális részei a

²⁴ Lowe, i. m. (22. j.), 472.

²⁵ R. L. Hunter, *The Comic Chorus in the Fourth Century*, *ZPE* 36, 1979, 25–38; Arnott, *The Time-Scale of Menander*, i. m. (9. j.), 22 k.

²⁶ Vö. pl. S. Goldberg, *Understanding Terence*, Princeton, 1986, 136–146; a prologus két enigmatikus kifejezése a *duplex comoedia* (6) és *argumentum simplex* (7) kifejezés. Megfigyelhető, hogy a görög vagy a római poéta az első két felvonásban ismételten figyelmezteti nézőit, hogy már későre jár az idő, kétszer is elhangzik, hogy közeleg a *cena* (δειπνον) ideje; a 248. sorban figyelmeztetést hallunk, hogy *vesperascit* („esteledik”), a 3. pedig azzal kezdődik, hogy *luciscit hoc iam*, 410 („már hajnalodik”), s valamivel később az egyik szereplő meglepetésének ad kifejezést, hogy a „tegnapi” ivászat után beszélgető partnere már ily korán fenn van: úgy tűnik, a költő mindezzel a helyzet szokatlanságát enyhíti. (Arnott, i. m. [előző j.], 23)

római *ludinak*, amibe egyaránt bevonta a római tragédia és az itáliai népi színjátszás egyes elemeit is. Túltehette magát azon az arisztotelési követelményen is, hogy a darab cselekményéé az elsőbbség, és a jellem csak másodlagos; vígjátékainak fordulatait is nagy mértékben hetvenkedő katonák, ravasz kerítők vagy kerítők, szeszélyes hetairák, agyafúrt rabszolgák és hasonlók határozzák meg. E tekintetben Plautus közelebb áll Aristophanéshez, mint Menandroshoz. Emellett igyekezett közönségét is bevonni a darabjaiba: a monológok, a 'félre' szólások, a hallgatóságok azt a célt szolgálják, hogy a főszereplők kettős személyiségek lehessenek: ők nemcsak jellemei, hanem egyúttal értelmezői is a komédiáknak.²⁷

Egy ilyen költőtől nem lehet számon kérni a hármas egységet: miként beszélhetünk a hely és a cselekmény egységéről, ha Plautus – ha úgy tetszik neki – megszakíthatja a történetet és a nézőket egy képzeletbeli utazásra viszi Rómában, ahogy történik a *Curculióban*, a IV. felvonásban. Így vagyunk az idővel is: ha a nyugodt párbeszéd ritmusában előadottakat (ennek versformája a *iambikus senarius*) bármikor megszakíthatja a recitatívo vagy az ária, a néző ezalatt nem követheti a valóságos idő múlását.²⁸ Ugyanakkor az időt – ha úgy hozza – Plautusnál fel lehet gyorsítani. A *Bacchidesben* (két egyaránt Bacchisnak nevezett ikerlány körül forog a cselekmény) a monológ után felvonásköz híján Plautus megelégszik azzal, hogy 4 sorban elintézzze, amint a fiatalember beszámol arról, miként adta vissza a pénzt atyjának (akit kétszer is sikerült becsapniuk, hiszen a görög eredeti címe *Dis exapatón* volt), ma már tudjuk, hogy mindez a római költő leleménye volt.

De az időt ugyanígy le is lehet lassítani, a költő beiktathat késlekedéseket, mókákat, veszekedéseket, dáridózást. Kedvelt fogása, hogy a fontos hírral lélekszakadva érkező rabszolga nem találja meg

²⁷ Tegye I, *Plautus. Miles gloriosus* (Auctores Latini VIII), Budapest, 2004²; N. W. Slater, *Plautus in Performance. The Theatre of Mind*, Princeton, 2000²; D. Wiles, i. m. (4. j.) 6. k.

²⁸ A *Bacchidesbe* pl. belefér egy 52 soros *canticum* Trója pusztulásáról (egyébként van, aki e részletet a római irodalom legragyogóbb hasonlatának tartja, vö. E. Lefèvre, *Plautus-Studien V: Plautus' Iliupersis* [Ba. 925–977], *Hermes* 116, 1988, 209–227).

rögtön azt, akit keres, s amikor rálel, bolondozásba kezd és késik az üzenet átadásával.

Térjünk vissza a *Bacchideshez*! Hallatlan szerencsénkre 1968-ban E. W. Handley közzétett egy papiruszt, amely a plautusi mű mintájául szolgáló Menandros-mű, a *Dis exapatón* 113 sorát tartalmazta. Ez a felfedezés először tette lehetővé, hogy Plautus egy művének részletét egybe vethessük eredetijével. Ami a sarsinai poeta beavatkozását illeti, megváltoztatta a legtöbb nevet, többnyire igen szabadon bánik Menandros szövegével: kétszeresére duzzasztja Mnesilochus monológját, hozzáteszi kérését a rabszolgának nyújtandó megbocsájtásáról, ugyanakkor kivágja Mnesilochus és az atyja közötti dialógusokat.²⁹

A papirusz azt a részt tartalmazta, amikor két barát összehalálkozik: az egyik szerelmes egy Bacchis nevű lányba, s amikor külföldre kell utaznia, rábizza barátjára, hogy tartsa szemmel a hölgyet. Amikor visszatér, borzasztó csalódás éri: megtudja, hogy barátja a gondjaira bízott lánnyal enyeleg. A görög poétánál a barát azonnal észleli, hogy valami nincs rendben a szerelmes ifjúval, az pedig egyenesen rátámad: ἠδίκηκα („hibáztál” v. „vétkeztél”) – mondja. Mi lesz ebből Plautusnál?

A római költő először is felvonultatja az üdvözlés összes konvencionális formuláit: *Estne hic meus sodalis?* (534, „Csak nem a barátom jön itten?”); *Certe is est.* (535); *Adibo contra et contollam gradum. salvos sis, Mnesiloche.* (535–36, „Odalépek hozzá. Nosza üdvözljük”); *Salvos quom peregre advenis, cena detur* (536–37, „a távolról jövőt meg szokás vendégelni”), etc. Ezután a sértett barát egy hosszú rejtvényjátékba burkolt 11 soros deklamációt tart *de moribus amicorum falsorum*, amitől azt reméli, vallomásra bírja a

²⁹ Vö. E. W. Handley, *Menander and Plautus. A study in comparison* (Inaugural Lecture), University College, London, 1968, továbbá pl. D. Bain, „Plautus vortit barbare”, in: D. Westand – A. Woodman (eds.), *Creative Imitation and Latin Literature*, Cambridge, 1979, 17–34; újabban: A. Blanchard, *La Comédie de Ménandre*, i. m. (6. j.), 83–85; E. W. Handley – A. Hurst, *Relire Ménandre. Recherches et rencontres*, Genève, 1990, 173–80; S. Norvegna, *Menander in Antiquity. The contexts of reception*, Cambridge, 2013, 71 kk.; M. Fontaine, *Between Two Paradigms: Plautus*, in: Idem, *The Oxford Handbook of Greek and Roman Comedy*, Oxford, 2014, 516–538.

hűtlennek gondolt társat. Csak ezt követi a nyílt vádaskodás. Eközben Plautusnál nem találjuk meg a Menandrosznál fellelhető csalódottságot, áldozatul esnek a sajnálkozásnak finomabb hangjai.

A *fabula palliata* utóélete azt bizonyítja, hogy az európai dráma egyaránt merített mindkét poéta hagyatékából.

**AZ IDŐTLENSÉG PILLANATAI:
JÁTÉK MÚLTAL ÉS JÖVŐVEL
POSEIDIPPOS EPIGRAMMÁIBAN (142, 131, 122 AB)**

PATAKI ELVIRA

I.

A hellénizmus első generációjához tartozó Poseidippos különös viszonyban áll az idővel, amint azt az alábbi tudománytörténeti anekdota is igazolja.¹ A múlt évezred utolsó évtizedében a neves cambridge-i epigráfusnak, Colin Austinnek a milánói egyetem papirológusa, Guido Bastianini néhány percre bepillantást engedett egy, 1992 óta az egyetem tulajdonában lévő, máig titkolt eredetű múmiatekercsbe (*P. Mil. Vogl.* VIII 309). Austinnak néhány szót sikerült kiolvasnia a két, a késő bizánci filológia által a pella Poseidipposnak tulajdonított vers kivételével ismeretlen epigrammákat őrző forrásból, majd megállapodott kollégájával az ígéretesnek tűnő szöveg közös feldolgozásáról. Az együttműködés során Austinnál komoly szívproblémák lépnek fel, amelyek életmentő, majd stabilizáló műtétek sorozatát teszik szükségessé. Noha orvosai minden munkától eltiltják, felesége titokban becsempészi az intenzív osztályra az Olaszországból folyamatosan érkező anyagot. A versenyfutás az idővel nem eredménytelen: 2001-ben előbb *facsimile* luxuskiadás,² majd 2002-ben görög–angol–olasz nyelvű *editio minor* formájában megjelent az elmúlt évtizedek görög költészettel kapcsolatos egyik legnagyobb felfedezésének számító milánói Poseidippos-

¹ Vö. C. Austin, Back from the Dead with Posidippus, in: K. Gutzwiller (ed.), *The New Posidippus. A Hellenistic Poetry Book*. Oxford, 2005, 67–70.

² *Posidippo di Pella. Epigrammi*. A cura di G. Bastianini – C. Gallazzi con la collaborazione di Austin C., Papii dell’Università di Milano, LED Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, Milano, 2001.

papirusz.³ A 2007-ben egy másik kiemelkedő jelentőségű felfedezés, az Archimédész-*palimpsest* kapcsán Budapesten rendezett konferencián még előadást tartó Austin három évvel később, gyógyíthatatlan betegségben hunyt el.

Az újonnan előkerült corpus attribúciója némiképp megütközést keltett, hiszen a milánói papirusz versei nehezen rokoníthatók az eddig ismert, az *Anthologia Palatina* gyűjteményében olvasható költeményekből kirajzolódó, a borral és a szerelemmel kapcsolatos közhelyeket virtuóz módon megverselő Poseidippos képével. A milánói anyag néhány hagyományosnak tűnő sírfeliraton, tárgyfelajánlason túl ezidáig ismeretlen témákat (ásványok és drágakövek, jósjelek, szobrászat, fogatversenyeken győztes ptolemaida királynők, csodálatos gyógyulások, karakterrajzok) feldolgozó epigrammákat rendez tematikus ciklusokba,⁴ amelyek együttese a világirodalom egyik első tudatos szerzői-szerkesztői elveken alapuló kötetét hozza létre.

A milánói papirusz mintegy hatszáz sora révén immáron négyszerezésére nőtt életmű újraértékelésének szükségességét indokolja az is, hogy az új versekből kibontakozó művészi elvek nem egyeztethetők össze a költőt korábban a kallimachosi esztétika megrögzött ellenfelének tekintő felfogással sem. A régebbi irodalomtörténet egy, az *Aitia* előszavához írott *scholion*ra hivatkozva Poseidipposzt a múzsaitlan, gonosz, Apollón ellen támadó Telchisek közé sorolta.⁵ Ezzel szemben az új corpus éppúgy a kis forma (*λεπτόν*), a változatosság (*ποικιλία*), a koncentráció, a mindenre ügyelő műgond (*πόνος*) s az azt szellemes játékkal oldó könnyedség elvén, valamint a teljes mélységében ismert irodalmi hagyomány újraértelmezésének, az utánzandó, de utol nem érhető múlt jelenné tevésének igényén ala-

³ C. Austin – G. Bastianini (eds.), *Posidippi Pellaei quae supersunt omnia*, Milano, LED Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, 2002. A költeményeket a továbbiakban e kiadás alapján idézem.

⁴ *Lithika* (1–20), *Oiónoskopika* (21–35) *Anathématica* (36–41), *Epitymbia* (42–61), *Andriantopoiika* (62–70), *Hippika* (71–88), *Nauagika* (89–94), *Iamatika* (95–101), *Tropoi* (102–112).

⁵ Legújabbban I. A. Harder (ed.), *Callimachus: Aetia*, Oxford–New York, 2012, 35, 89–91.

pul, miként Kallimachos műfaji megújulást szorgalmazó kísérletei.⁶

Ami a kétezer év lappangás után újra olvasható epigrammák múlttal, jelennel s jövővel kapcsolatos kijelentéseit illeti, a poseidipposi időfelfogás számos nézőpontból lenne vizsgálendő. Ezek egyike az imént jelzett, a hellénizmus költészetére egészében jellemző attitűd. A múlt előtti tisztelgés minden iróniától mentes gesztusán túl a magukat kicsinek s főként megkésettnek elfogadó alkotók előbb kijelölik a hagyomány számukra érvényes, megőrzendő elemeit, hogy azután azokat átrendezve, a velük folytatott párbeszédet jelenkori esztétikai diskurzusuk háttérévé emelve teremtsenek alkalmat, teret saját mondanivalójuk megfogalmazására. E kollektív szellemi örökségen túl az idő jelentheti Poseidipposnál (mint minden lírikusnál, s lényegében minden embernél) az egyéni létet meghatározó személyes időt is, azaz az egyszerűség, a végesség, a halandóság, a *telik, de nem múlik* sokak által megfogalmazott problematikáját. Ezen általános létértelmezési kérdések rendszeres elméleti tárgyalás, kötelező érvényű etikai parancs helyett minden esetben egy-egy valós (vagy fiktív), boldog (még inkább boldogtalan) sors néhány disztichonba sűrített felmutatása révén fogalmazódnak meg.

Az idővel kapcsolatos e két fő terület átfedését a költőként való létezéssel, a múzsai létforma lehetőségeivel kapcsolatos tematika jelenti: ellenállhat-e a dolgokat fizikai mivoltukban megmásító, pusztító időnek a halandó által létrehozott műalkotás, különösképp a leginkább illékony szó? Hozzájárulhat-e a személyes halandóság traumatikus élményének feldolgozásához a művészet, akár annak létrehozó, alkotói aspektusa, akár a sohasem passzív, mindenkor aktualizáló egyéni befogadás révén? Végül az időbeliség egy általánosabb, formai, verstechnikai szempontból fontos mozzanata említendő. Kortársaihoz hasonlóan a műveit a közvetlen, élőszóbeli előadáson túl a majdani újraidézhetőség céljával rögzítő költő gyakran él az olvasás ideje, a szövegben való továbbhaladás előidézte játékkal. A cím nélküli, így a befogadót a vers mibenlétéről, lényegéről előre nem tájé-

⁶ Az első, azóta olykor revidéált értelmezéseket I. B. Acosta-Hughes – E. Kosme-tatou – M. Baumbach (eds.), *Labored in Papyrus Leaves. Perspectives on an Epigram Collection Attributed to Posidippus (P. Mil. Vogl. VIII 309)*, Washington, 2004 és Gutzwiller (2005).

koztató szövegekben szereplő motívumok (a lány, a bor, a sír), amelyek első pillantásra az adott mű jól körülhatárolható, hagyományos verstípusba való besorolásának lehetőségével kecsegtetnek, gyakran megtévesztenek. A szövegben folyamatosan haladó olvasó elvárás-horizontja sorról sorra változik, s az egymásra következő aktuális helyek által előhívott képzettársítások, részjelentések állandó mozgása, átalakulása révén előfordulhat, hogy egy-egy költeményről csupán annak legvégén derül ki valós hovatarozása, amely többnyire a műfaj hagyományos típusainak metszetét jelenti, a W. Kroll által csaknem száz esztendeje a hellenisztikus irodalom egyik legjellegzetesebb vonásaként megjelölt műfajkeresztezés (*Kreuzung der Gattungen*)⁷ jegyében. Az alábbiakban ezen lehetséges, de korántsem kizárólagos⁸ kérdések szemléltetésére kerül sor három jellegzetes, az idő különféle aspektusait megragadó poseidipposi költemény elemzésével.

II.

A hellenisztikus alkotók hagyománnyal szembeni attitűdjének alapvető eleme a megkésetttség érzése: a későn születettek megmásíthatatlan utódhelyzetüknél fogva nem élhetik át a tárgy felfedezésének, első megragadásának élményét, csupán a pillanat elmúltságát, saját lehetőségeik illékonyosságát tudatosíthatják. Talán nem teljesen alaptalan e gondolat képi megjelenítésével összefüggésbe hozni egy régebbiről ismert, a milánói papiruszon nem szereplő, azonban vitathatatlan attribúciójú epigrammát,⁹ amely Kairos Lysippos által készí-

⁷ Vö. W. Kroll, *Studien zum Verständnis der römischen Literatur*, Stuttgart, 1924, 200–204. A mára klisévé vált elv újratárgyalására l. pl. M. Fantuzzi, Theocritus and the Demythologizing of Poetry, in: M. Depew – D. Obbink (eds.), *Matrices of Genre. Authors, Canons, and Society*, Cambridge, 2000, 135–51.

⁸ Hasonlóan fontos lenne pl. a napóravers (52 AB) tárgyalása, erről tájékozódásul l. F. Angio – M. Puelma, Sappho und Poseidippos. Nachtrag zum Sonnenuhr Epigramm 52 AB des Mailänder Papyrus, *ZPE* 152, 2005, 13–15, és ugyanók: Die Sonnenuhr und das Mädchen. Kommentar zu einem Grabepigramm des neuen Poseidippos (P. Mil. Vogl. VIII 309, Kol. VIII 25–30 = *Ep.* 52 AB), *ZPE* 150, 2005, 15–29.

⁹ A szerzőségéről l. L. Prauscello, Sculpted Meanings, Talking Statues: Some Observations on Posidippus 142 AB, *AJPh* 127 (2006) 511–523, főként 512,6. jegyzet.

tett, számos későbbi ábrázolás modelljét jelentő, mára elveszett¹⁰ allegorikus szobrát jeleníti meg. A mitológiában az alkalmat, a *még itt* és a *már nem* közötti, szinte kiterjedés nélküli pontban kínákozó lehetőséget megtestesítő, Hésiodos óta ismert fogalomisten¹¹ szobrát leíró poseidipposi *ekphrasis* a Lysippos-műhöz hasonlóan ugyancsak iskolateremtő jelentőségű alkotás a költői műtárgy-interpretáció műfajában.¹² A szoborleírás a vándor és a mű párbeszédéből bontakozik ki (fr. 142 AB = 19 GP = AP XVI 275):

Τίς, πότεν ὁ πλάστης; – „Σικυώνιος.” – Οὖνομα δὴ τίς; –
 „Λύσιππος.” – Σὺ δὲ τίς; – „Καιρὸς ὁ πανδαμάτωρ.”
 Τίπτε δ' ἐπ' ἄκρα βέβηκας; – „Ἄει τροχάω.” – Τί δὲ ταρσοῦς
 ποσσὶν ἔχεις διφυεῖς; – „Ἴπταμ' ὑπηνέμιος.”
 – Χεῖρι δὲ δεξιτερῇ τί φέρεις ξυρόν; – „Ἄνδράσι δεῖγμα,
 ὡς ἀκμῆς πάσης ὀξύτερος τελέθω.”
 – Ἡ δὲ κόμη τί κατ' ὄνιν; – „Ὑπαντιάσαντι λαβέσθαι,
 νῆ Δία.” – Τάξόπιθεν πρὸς τί φαλακρὰ πέλει; –
 „Τὸν γὰρ ἄπαξ πτηνοῖσι παραθρέξαντά με ποσσὶν
 οὔτις ἔθ' ἱμεῖρων δράζεται ἐξόπιθεν.” –
 Τοῦνεχ' ὁ τεχνίτης σε διέπλασεν; – „Εἶνεκεν ὑμέων,
 ξεῖνε, καὶ ἐν προθύροις θῆκε διδασκαλίην.”¹³

¹⁰ A kései antikvitás szerzői szerint évszázadokkal később a szobrot Konstantinápolyba szállítják, ahol a 476-os óriási tűzvész során pusztul el. Az eredeti mű P. Moreno javasolta rekonstrukciós kísérletét I. LIMC VI/I 920–926, a hellénizmus allegorikus szobrászatáról általában I. E. Prioux, *Regards Alexandrins. Historie et théorie des arts dans l'épigramme hellénistique* (Hellenistica Groningana 12), Leuven, 2007, 138.

¹¹ Cf. *Erga* 694. A *kairos* fogalma több alkalommal feltűnik a kardalköltőknél, meg személyesített formában, istenként azonban csupán a klasszikus kortól, a chiosi Ión egy költeményében (PMG 742) jelenik meg.

¹² Kallistratos Kairos-leírásának ismeretlen, műértő kommentátora (*Ecphr.* 6,4) a névtelen poseidipposi kérdezőt idézi, vö. Prioux (2007) 139.

¹³ – *Honnan jött s ki a szobrászod?* – *Sziküóni.* – *Nevét mondd.* – *Lúszipposz.* – *S te ki vagy?* – *Minden: a Pillanat-Úr!* – *Miért jársz lábujjon?* – *Folyton lohólok.* – *S a bokádon mondd, mire jó ez a szárny?* – *Szállni szelek taraján.* – *Hát a borotva a jobboldban?* – *Hogy lássa az ember, pengénél metszőbb élű vagyok.* – *S a hajad mért hull így a szemedbe?* – *Hogy elkapd és belemarkolj.* – *S tarkód, Zeuszra! Miért eny nyire síma-kopasz?* – *Mert akit egyszer szárnyasan elhagytam, soha már nem kaphat*

A Nagy Sándor különleges becsben tartott udvari szobrászaként ismert Lysippos, akinek *akméj*át 328–325-re teszi Plinius,¹⁴ a művészettörténeti konszenzus alapján egyik főművét alkotja meg ezen, talán utolsó s talán az uralkodó megrendelésére készült, minden bizonnyal Polykleitos korábbi Kairos-ábrázolásával tudatosan szembehelyezkedő munkájában.¹⁵ Az egyes források szerint Lysippos sikyóni műtermének előcsarnokában,¹⁶ mintegy az új szobrászat meghatározó elveinek szemléltetéséül felállított alkotás szélesebb esztétikai kontextusával a makedón udvar szellemi életéhez kapcsolódhat, az aristotelési-theophrastosi iskolához, amelyben a *kairos* a szépség egyik forrásaként szerepel.¹⁷ Amint az a milánói papirusz *Andriantopoiika*-ciklusa alapján rekonstruálható, Poseidippos a görög szobrászat fejlődéstörténetét a valóságghú ábrázolásra való törekvés (*quest for representational truth*) kibontakozásaként értelmezi. E folyamat betetőzője a Kairos-versen túl még három alkalommal, egy frappáns műfaj történeti áttekintésben (62 AB), illetve Alexandros bronzszobrai kapcsán (65, 70 AB) méltatott Lysippos és az általa képviselt *phenomenal idealism*.¹⁸

Az utolsó disztichonjában a votív epigramma eszközkészletének néhány elemét is idéző¹⁹ poseidipposi műtárgyleírás szó és látvány kölcsönhatására, még inkább a plasztikus megjelenítés útján ki nem

el az, bármint marja is értem a vágy. – S miért faragott meg a mester? Kedved töltene, vándor, és okulásodul itt erre a helyre emelt. (Somlyó Gy. fordítása)

¹⁴ Cf. NH 34,61–66.

¹⁵ Vö. P. Moreno, *Lisippo*, Bari, 1974, 19. A szobor vitatott politikai kontextusáról l. Prioux (2007) 214,73. jegyzet.

¹⁶ Más elképzelések szerint Olympiában, a stadion bejáratánál álló Kairos-oltár mellett, vagy Poseidippos szülővárosában, Pellában állhatott a szobor az uralkodói palota (vagy templom, esetleg *gymnasion*, magánház bejáratában), vö. A. S. F. Gow – D. L. Page (eds.), *The Greek Anthology: Hellenistic Epigrams*, Cambridge, 1965, II 500; Prioux (2007) 214, 238.

¹⁷ Moreno (1974) 19–20. A. Zaccaria Ruggiu (*Le forme del tempo: Aion, Chronos, Kairos*, 2006, 80–94) az aristotelési idő- és cselekvésfogalom hatását a Kairoszobor poseidipposi leírására is érvényesnek érzi.

¹⁸ Vö. A. Stewart, *Poseidippos and the Truth in Sculpture*, in: Gutzwiller (2005) 183–205, főként 192 és 196.

¹⁹ L. mindenekelőtt a szobor felállításának tanító célzatát. A dedikációs felirat egyéb fontos elemei (az adományozó neve, a felállításra alkalmat adó konkrét esemény) hiányoznak a versből, vö. N. Livingston – G. Nisbet, *Epigram*, Cambridge, 2010, 65.

mondható gondolatiság verbális közvetítésére épül. A költemény célja szemlátomást nem csupán a hellénizmusban megújuló kultuszú fogalomistenek (Tyché, Eiréné)²⁰ egyike vizuális megjelenítésének minél pontosabb szóbeli visszaadása. A látottak hű szóbeli lekövetésénél lényegesebbnek tűnik a szöveg befogadójában végbemenő mentális interpretációs folyamat megelevenítése,²¹ amelynek során a látványt önmagában értelmezni nem tudó, mindenre rákérdező, naiv pillantású²² ismeretlen szemlélő (s vele együtt a 12. sor többes szám második személyű ὄμῆων személyes névmása által a folyamatba bevont majdani olvasó) és a néma tárgy közötti kapcsolatot a költői szó nyújtotta közvetítés teremti meg. Poseidippos felsorakoztatja Kairos szokásos attribútumainak egy részét (a lábujjhegyen járó, bokáján szárnyat viselő figura borotvát tart a kezében, tarkóján kopasz, elől hosszú fürtű), amelyeknek szimbolikus jelentését maga a költemény előrehaladtával egyre bőbeszédűbb szobor magyarázza el. Más ismertetőjegyek azonban említés nélkül maradnak, így nem esik szó a ma többnyire az eredeti Lysippos-mű részének tekintett, az istenség kezében tartott mérlegről, sem pedig a folyamatosan mozgásban lévő isteni lábhegynek időben és térben egyaránt töredéknyi nyugvópontot biztosító, önmagában azonban ugyancsak instabil, a mozgás folyamatosságát jelképező glóbuszról.²³ Utóbbi kihagyások akár szándékos ellipszisként is értelmezhetők, amint azt sugallja a verset Poseidippos esztétikai manifesztumának tekintő,²⁴ Kairosban az al-

²⁰ Vö. F. Pordomingo, L'épigramme de Posidippe sur la statue de Kairos, AP XVI (Plan.) 275: Image, texte, réalité, *Philologus* 156, 2012, 17–33, főként 30–31.

²¹ A hellenisztikus műtárgyepigrammákra általánosan jellemző, a töredékismeretek rejtvényyszerűsége (puzzlement) alapuló, a minden egyes új olvasás során lejátszódó kognitív folyamatról l. K. J. Gutzwiller, Art's Echo: The Tradition of Hellenistic Epichrastic Epigram, in: M. A. Harder – R. Regtuit – G. C. Wakker (eds.), *Hellenistic Epigrams*, Leuven, 2002, 85–112, főként 95skk.

²² A vizualitás befogadásának hellenisztikus stratégiáiról l. S. D. Goldhill, The Naïve and Knowing Eye: Epichrasis and the Culture of Viewing in the Hellenistic World, in: S. D. Goldhill – R. G. Osborne (eds.), *Art and Text in Ancient Greek Culture*, Cambridge, 1995, 197–223.

²³ Vö. Pordomingo (2012) 23. A Kairos-attribútumok kialakulásáról, a rekonstrukció nehézségeiről l. Prioux (2007) 194, 18. jegyzet, 219–220.

²⁴ L. főként az *oxytēs* és az *akmé* fogalmának metapoetikus interpretációját, Prioux (2007).

kötés döntő pillanatának (cf. Καῖρος ~ κρῖνειν) metapoetikus megjelenítését látó Prioux nagyívű elemzése.²⁵ Olvasatában a szimmetria fogalmát megjelenítő mérlegre való utalás tudatosan marad el az ἀκρίβεια, a pontosság, az éleselméjűség minőségét jelentő borotva mellől: a Kairos-sztereotípiát a korábbi képi megjelenítésekből jól ismerő olvasónak így alkalmá nyílik saját éleselméjűségét, *acumen*jét mozgósítva felfedezni a hiányt, s gondolatban pótolni azt. Mindezek alapján az epigramma a hellenisztikus irodalom sokat emlegetett, egyéb műfajokra is jellemző jelentésképző játékának (*Ergänzungsspiel*),²⁶ illetve az annak alapjául szolgáló, a befogadó aktív rejtvényfejtői közreműködését kívánó, teljes jelentését csupán az interpretáció során elnyerő szövegeinek jellegzetes példája.

A milánói papirusz szoborciklusának egyéb verseivel ellentétben, amelyek központi gondolata a művészettörténet által a hellénizmus realisztikus portrészobrászatára vonatkoztatott új művészetfelfogás (cf. 62,8 AB: καίνοτεχνέων), a Kairos leírásból első pillantásra hiányoznak az új iskola alapértékeinek tekintett jellemzők, amelyeknek programszerű összefoglalását a Hekataios Philitas-szobrára írott, metapoetikus utalások hálózatára épülő költeményben (63 AB) látja a szakirodalom.²⁷ A heroikussal szemben a köznapi téma, a monumentálissal szemben az emberléptékűség (vagy éppenséggel, miként a gemmákkal foglalkozó kötetnyitó ciklusban, a miniatúr) előnyben részesítése, az aprólékos kidolgozás méltatása közvetlenül nem szerepel a Kairos-allegóriában, amelynek újdonsága és ereje a pillanat kimerevítésének kísérletében rejlik. A vers ezzel egy időben *ad absurdum* viszi a valóságghú ábrázolásnak a *szinte megszólal* szokásos frázisával²⁸ kifejezett igényét: a futó idő elvont fogalmának néma

²⁵ Prioux (2007) 187–244. Olvasatában a poseidipposi költemény programjára a kallimachosi *Aitia* hasonlóképp dialógusformában íródott *ekphrasisa*, a délosi Apollón fából készült, kezében a Múzsákat tartó kolosszális szobrának leírása (fr. 114b Pf.) válaszol.

²⁶ Vö. P. Bing, *Ergänzungsspiel in the Epigrams of Callimachus*, *A&A* 41, 1995, 115–131.

²⁷ Ehhez l. pl. H. Bernsdorff, *Anmerkungen zum neuen Poseidipp*, *P. Mil.* Vogl. VIII 309, *GFA* 5, 2002, 11–44; E. Prioux, *Le portrait perdu et retrouvé du poète Philitas de Cos*: Pos. 63 A–B et IG XIV 2486, *ZPE* 166, 2008, 66–72; K. Tsantsanoglou, *The Statue of Philitas*, *ZPE* 180, 2012, 104–116.

²⁸ Ennek példájára l. a Philitas-szobor *ekphrasisát* (63,7 AB).

szobra valóban beszélni kezd.

Az idő megállításának egyik formai eszköze a dialógusforma, amely a számos párbeszéd *ekphrasison*²⁹ túl leginkább a sírepigrammák bevett kerete. E verstípusban a képzeletbeli vándor kérdezi az út menti sírban fekvő, többnyire rég elfelejtett ismeretlent, aki a beszédbe elegyedés révén ideiglenesen visszatér halottaiból. Poseidipposnál paradox módon a soha meg nem álló pillanat időzik hat disztichon erejéig s hagyja magát megszemlélni, kikérdezni az utazó által, akit a szobor az utolsó sor kiemelt pozíciójú kezdőszavában a kapcsolatra, egyfajta sorsközösségre is utaló *ξείτῃ* alakkal szólít meg (12). Ugyancsak az *epitymbia* gondolatiságának jelenlétét érzékelteti az istenség bemutatkozásában szereplő *πανδαμάτωρ* jelző (2), amely egyetlen más alkalommal sem társul a görög irodalomban Kairoshoz, illetve a pillanat fogalmához.³⁰ Mindent leigázó erőként a költők olykor az álmot, esetleg a szerelmi vágyat tüntetik fel,³¹ a *πανδαμάτωρ* jelzővel döntő többségben társuló főnév azonban a *Καιρὸς* ellenfogalmának tekinthető, az idő múlását, kiterjedését hangsúlyozó *χρόνος*. A *πανδαμάτωρ χρόνος* szerkezet az archaikus lírától kezdve³² lényegében minden esetben a gyász kontextusában szerepel, az idővel biztosan elérkező halál mindenek feletti uralmát jelezve.

A műtárgyleírástól való eltávolodást jelzi a záródisztichon is. A szobrász témaválasztását firtató kérdésre Kairos így válaszol: *miattatok alkotott, s helyezett az előcsarnokba (ἐν προθύροις) tanításként, intő jelként*. Az etikai motiváció nyílt vállalása ismeretében az előcsarnok reális-semleges fogalma is átértékelődik. A metapoetikus használatban Pindaros³³ óta ismert építészeti fogalom minden bizonnyal nem csupán az egykori, mára elveszett szobrot óvó profán vagy szakrális,³⁴ privát vagy közösségi térre vonatkozik. Nem is csu-

²⁹ Ezekről l. Prioux (2007) 141,21. jegyzet.

³⁰ A tényt jelzi, de nem magyarázza Pordomingo (2012) 24,28. jegyzet.

³¹ Cf. *Il.* 24,5; *Od.* 9,373; Nonn. 31,143 (álom); Nonn. 34,34 (vágy).

³² Bacch. 13,205; Sim. fr. 26,1,5.

³³ Cf. *Ol.* 6,1; *Pyth.* 3,78 és 138.

³⁴ A hetérákra írott versekben szent és profán kontextusban egyaránt szerepel a szó. Plangón, bizonyára pályafutása végén, Aphrodité szentélyének *jólovú* előterében helyezi el mestersége eszközei gyanánt a korbácsot és a hámot (127 AB = 35 GP = AP V 202: Πορφυρέην μάλιστα καὶ ἦνία σιγαλόεντα / Πλαγγῶν εὐπίπων θῆκεν ἐπὶ

pán a verset záró *διδασκαλίη* (12) fogalma invokálta filozófiai tan küszöbéről lehet szó, amint azt (a Herder 1808-as *an die Pforte des Glücks* fordításának³⁵ metaforikus értelmezését folytató) Prauscello javasolja, akinek olvasatában az *ἐν προθύροις* a tudás szentélyébe vezető metaforikus előcsarnokként értelmezendő, esetleg hedonista-epikureus színezetű *prolegomenaként*.³⁶ A műtárgyleírás felszíne alól átsejtlő sírfelirat egyes jellegzetességeinek jelenléte alapján az *ἐν προθύροις* jelentheti Hádés kapuját is. Ugyancsak erre utalhat az epigráfiai leletek alapján vélhetően a pellai Dionysos-misztériumokba beavatott,³⁷ önmagát *sphragis*-költeményében a misztikus úton Rada-manthys házába érkező, bot nélküli, *helyes szavú* öregként³⁸ ábrázoló Poseidippos különös, az új corpus verseiben is megnyilvánuló³⁹ fogékonysága az eschatológiai kérdések iránt. Az átmenet rítusai, mindenekelőtt az életből való távozás megjelenítésére a költő gyakran alkalmazza az új házba költözés motívumán alapuló térbeli metaforát: a szent titkok beavatottjaként megnevezett Nikostraté a halál kapujába érkezik (43,4: *πύλας τε Αἴδεω*), a nászszoba ajtaja helyett *egészen más kapun* kopogtat Hymenaios a fiata-

προθύρων), Kallistiön pedig arra hivatkozva kéri az istennő pártfogását, hogy soha egy szeretőt sem űzött el kapujából (139,4 AB = 8 GP = AP XII 131: *ἢ τὸν ἐραστὴν / οὐδέποτε' οἰκείων ὄσεν ἀπὸ προθύρων*).

³⁵ Vö. Prauscello (2006) 517,32. jegyzet.

³⁶ Prauscello (2006) 518. Az inkább Asklépiadésszel összefüggésbe hozott hedonizmussal szemben Poseidippos sztoicizmusa mellett érvel K. Gutzwiller, *Poetic Garlands: Hellenistic Epigrams in Context*, Berkeley, 1998, 151–70.

³⁷ A pellai, Persephonénak dedikált aranylemezek egyikén olvasható ΠΟΣΕΙΔΙΠΠΟΣ ΜΥΣΘΗΣ és a költő azonosságáról I. M. W. Dickie, *The Dionysiac Mysteries in Pella*, *ZPE* 109, 1995, 81–86; *idem*, *Poets as Initiates in the Mysteries*. Euphorion, Philicus and Posidippus, *A&A* 44, 1998, 49–77; L. Rossi, *Il testamento di Posidippo e le laminette auree di Pella*, *ZPE* 112, 1996, 59–65.

³⁸ Cf. 118 AB (= *SH* 705 21–22): *αὐτὰρ ἐγὼ / γήραϊ μυστικὸν οἶμον ἐπὶ Παδάμανθον ἰκοίμην... ἄσκιπῶν ἐν ποσσὶ καὶ ὀρθοεπιῆς*. A *rettitudine morale*ként fordított *ὀρθοεπιῆς* Rossi olvasatában egyértelműen a költő beavatottságára utal, (1996) 62.

³⁹ A régi és az új Poseidippos hasonló halál- ill. *pathos*-centralizált világmépéről I. B. Acosta-Hughes, *Alexandrian Posidippus. On Rereading the GP Epigrams in Light of P. Mil. Vogl. VIII 309*, in: Acosta-Hughes – Kosmetatou – Baumbach (2004) 42–56, itt 53. L. még M. W. Dickie, *The Eschatology of the Epitaphs in the New Posidippus Papyrus*, in: F. Cairns (ed.), *Papers of the Langford Latin Seminar 12. Greek and Roman Poetry, Greek and Roman Historiography*, Cambridge, 2005 (ARCA 44), 19–51.

Ion elhunyt Hédeiaért (50,4: οὐ θαλάμου ... ἔκοψε πύλην).⁴⁰ A szóhasználati eltérés ellenére talán nem zárható ki, hogy a Kairos-versben a végtelen idő birodalmának küszöbén maga a tűnő pillanat figyelmeztetheti a mindenkori olvasót halandó mivoltára.⁴¹

III.

Az iménti *carmen longum*-hoz hasonlóan szintén etikai kérdéseket vet fel a fele akkora terjedelmű, gyermekhalált tárgyaló⁴² 131. epigramma (= GP 21 = AP VII 170):

Τὸν τριετῆ παίζοντα περὶ φρέαρ Ἀρχιάνακτα
εἶδωλον μορφᾶς κωφὸν ἐπεσπάσατο·
ἐκ δ' ὕδατος τὸν παῖδα διάβροχον ἄρπασε μάτηρ
σκεπτομένα, ζῶᾶς εἴ τινα μοῖραν ἔχει.
Νύμφας δ' οὐκ ἐμίηνεν ὁ νήπιος, ἀλλ' ἐπὶ γούνοισ
ματρὸς κοιμαθεῖς τὸν βαθὺν ὕπνον ἔχει.⁴³

A költemény attribúciója vitatott, hiszen a szöveg az *Anthologia Palatina* két egymástól távoli pontján Kallimachos és Poseidippos neve alatt egyaránt szerepel. A kutatás ma inkább hajlik a pellaï költő szerzőségének feltételezésére:⁴⁴ a ritka Archianax név ugyanis feltű-

⁴⁰ A házasság mint *passage* metaforikus terének megjelenítésére l. a küszöbmotívumot (47,5: *epi nymphion oudon*), a Hádés-*thalamos* képzetét (49,6).

⁴¹ A Hádés előcsarnoka kifejezés majd a Kr. u. 4. századi Themistiosnál tűnik fel (*De philanthropia Theodosii* 227d6: *νῦν δὲ εἶδομεν ἀνθρώπους ἐκ τῶν τοῦ Ἄιδου προθύρων εἰς τὸ ζῆν ἐπανιόντας*).

⁴² A téma jelenlétéről a hellénizmus irodalmában és képzőművészetében l. S. Schlegelmilch, *Bürger, Gott und Götterschützing: Kinderbilder der hellenistischen Kunst und Literatur*, Berlin, 27–68.

⁴³ *Harmadik éves volt Arkhianaksz, angyali csacskán / álszépsége után vágyva a kútba lehullt. / Nedves csöpp testét rettenve kirántja az anyja, / s nézi a gyermekben élet akadhat-e még. / Nem vádolja a nimfákat megöléssel a gyermek, / mély álomba merült drága szülője ölén.* (Németh B. fordítása, a szöveget a műfordító helyesírást megtartva idézem: *A pellaï Poszeidipposz epigrammái*, Budapest, 2005, 149)

⁴⁴ Vö. Gow–Page (1965) II 501; N. Piacenza, *L'immortalità negata. Osservazioni sull'epigramma VII 170 dell'Antologia Palatina*, *Aevum Antiquum* 11, 1998, 345–350, itt 350; G. Benedetto: *Su alcuni epigrammi di Antipatro di Sidone in relazione al nuovo Posidippo*, *Eikasmos* 15, 2004, 190–225, itt 215.

nik a milánói papirusz hajótöröttekkel kapcsolatos ciklusában is (90 AB), s ugyanott szerepel két *epitaphion* (56–57 AB), amelyekben szintén anya és gyermek kettőse⁴⁵ jelenik meg. A játék közben kútba esett háromévesről szóló vers az időnap előtt meghaltak (παῖδες ἄωροι) valós sírfeliratokról is jól ismert toposzát idézi,⁴⁶ amelyeknek állandó eleme az itt maradókat vigasztaló, a halált eufemizáló szakrális érv: az elhunytat a gyermek vagy az ifjú szépségének, kedvességének ellenállni nem tudó istenek, leggyakrabban a nimfák ragadják magukhoz s biztosítanak az eltávozott számára örök életet, megbecsülést.⁴⁷ Ezen indoklás, főként kamaszok, a felnőttkor határáig el nem jutó fiatalok esetében, gyakran a szerelmi rablás, illetve az azt végrehajtó nimfa, vagy más istenség melletti társisteni, *paredrosi* szerep elnyerésének motívumával egészül ki, a mitológia Gany-médését, Tithónosát, vagy Persephonét idézve.⁴⁸

Míg a korábbi szakirodalom nem zárta ki a költemény tényleges temetkezési kontextusát és hajlamos volt az epigrammát egykor valóban létezett síremlék, szobor feliratának tekinteni (sőt, az anya térdén fekvő gyermektest motívuma miatt abban a későbbi *pietà*-ábrázolások pogány előképét felfedezni⁴⁹), a szöveg mai besorolása szerint a valós sírfeliratok fontos kellékeit nélkülöző, erős érzelmi hatást kelteni szándékozó fiktív narratíva.⁵⁰ A gyermekhalottakról megemlékező *epitaphionok* hagyományos kelléktárából keveset megtartó Poseidippos inkább irodalmi allúziókra épít, egyszerre va-

⁴⁵ Az első esetben a szülésbe behalt anyát követi az alvilágba a hétnapos csecsemő, a másodikban a gyermekágyban elhunyt anya fia megéri az öregkort.

⁴⁶ Általánosságban I. A.-M. Vérilhac monográfiáját: *Paidés aōroi: Poésie funéraire* I–II, Athènes, 1978–1982.

⁴⁷ L. pl. az ötéves Tinéia Hygeia Kr. u. 1–2. századi sírfeliratát, akit, miként a *tavaszi jóillatú rózsabimbóját*, nem Thanatos, hanem a Naisok vittek magukkal, hogy gyönyörűségüket leljék benne (W. Peek, *Griechische Versinschriften*, Berlin, 1955, n° 1344): παῖδα γὰρ ἐσθλὴν / ἤρπασαν, ὡς τερπνὴν, Ναῖδες, οὐ θάνατος.

⁴⁸ Vö. J. Larson, *Greek Nymphs* (2001) 70–71; Wypustek (2013) 125–127.

⁴⁹ Vö. Gow–Page (1965) I 172–179; Piacenza (1998) 347; Benedetto (2004) 215. *Pietà*: Piacenza (1998) 347. Az anya térdén fekvő halott csecsemő ikonográfiai párhuzamaihoz I. T. G. Alfieri-Tonini, *Iscrizioni greche negli epigrammi di Posidippo di Pella*, in: *Acta XII Congressus Internationalis Epigraphiae Graecae et Latinae*, Barcelona, 3–8 Septembris 2002, Barcelona 2007, 31–35, főként 33,20. jegyzet.

⁵⁰ Vö. S. Schlegelmilch (2009) 66.

lósítva meg diakrón és szinkrón imitációt. A férfikort el nem érők vízbehullásának motívuma a Poseidippos-kortársak egy fontos közös témájával rokonítja a verset: a vízbe vesző kis Archianax az Apollónios Rhodios (*Arg.* 1,1207–1214;1221–1239;1324–1325), Theokritos (*Id.* 13) és feltehetően Kallimachos (fr. 596 Pf.) által is megénekelte ifjú Hylas rokona.⁵¹

Ami a hagyományhoz való csatlakozást illeti: a kisfiú neve Hektór vélhetően hasonló korú gyermekét, az *Ilias* 6. énekéből megismert Astyanaxot idézi – Poseidippos ezáltal az arisztokratikus neve ellenére ismeretlen származású gyermek balesetét a Trója bevételkor tudatosan gyilkoló görögök kegyetlenségének áldozatul eső archaikus irodalmi alakkal, a hellenisztikus lírát az archaikus epikával szembeállítja. Lényeges eltérés mutatkozik azonban a homérosi és a poseidipposi gyerekhalál látszólag azonos térkoordinátákat mutató külső körülményei között: a várfalról a mélybe dobott Astyanax sorsa (az *Ilias* határain kívül) a vérvonal, s egyben a hektóri *kleos* megszakadását jelentő teljes megsemmisülésben ér véget, míg a saját képmására kíváncsi Archianax vízbe esése a halhatatlanság lehetőségét hordozza magában.

A vízbefúláshoz, állítja a hellenisztikus és császárkori görög és latin epigrammák eschatológiai vonatkozásait tárgyaló új monográfia, az ókori gondolkodásban nem társul eleve s minden esetben a különlegesség, a kiválasztottság képzete, ehelyett az *aquis submersus* halottakra írott szövegekben sokkal inkább érvényesül a holttest elvesztésének, eltűnésének gondolata, illetve ennek következményeképp a végtisztesség megadásának kényszerű elmaradása, ellehetetlenülése miatti szorongás.⁵² Wypustek általános kijelentése pontosításra szorul: a tengerbe vesztett hajótöröttek esetén valóban dominálhat ez utóbbi gondolat,⁵³ úgy tűnik azonban, egészen más a helyzet a folyó-

⁵¹ A témával kapcsolatban máig mérvadó: A. Köhnken, *Apollonios Rhodios und Theokrit. Die Hylas- und die Amykos geschienten beider Dichter und die Frage der Priorität*, Göttingen, 1966. – A vízben tükröződő arckép vonzerejének motívuma talán az ovidiusi Narcissust is előrevetíti, vö. Piacenza (1998) 348.

⁵² Vö. Wypustek (2013) 161.

⁵³ L. a hajótörött-*epitaphion*okon belül önálló alcsoportot képező, az üres sír motívumára épülő *kenotaphium*-szövegeket, illetve a test teljes vagy részleges eltűnésé-

ba, forrásba vesző halottak esetében, ahol az elmerülés az istenek általi kiválasztottság sajátos *modus rapiendi*-jeként szerepel. A folyóba való eltűnés (*aphanizmos*) a más létszférába való átkerülés, az istenné válást eredményező *rite de passage* gyakori kerete a mitológiában (I. Aeneas⁵⁴ vagy a theokritosi Daphnis halálát), a forrásba veszés pedig elsődlegesen a *nympholépsis*,⁵⁵ a Nimfák általi elrablás bekövetkeztét jelenti. A gyermeket vagy ifjút magával ragadó s áldozatát túlvilági megbecsülésben részesítő forrásistennő alakja a történeti hitelű görög és latin, verses vagy prózai *epitaphionok* s a fiktív, irodalmi gyászversek állandó toposza.⁵⁶ A kétéves Philésiát első személyben megfogalmazott sírfelirata szerint a forrásnimfák ragadják el (Νύμφαι κρηναῖαι με συνήρπασαν ἐκ βίωτοιο), eltűnése azonban nem értelmetlen: *könnyen lehet*, a kislány az őt később megillető kultikus (?) tisztelet érdekében szenved el a halált: *τάχα που τιμῆς εἵνεκα τοῦτ' ἔπαθον*.⁵⁷

nek toposzából kiinduló, a tragikumtól a morbid bőrleszkiig terjedő variációs lehetőségeket.

⁵⁴ Cf. Serv. *Ad Aen.* 4, 620. A folyóba fulladás szakrális szimbolikájához l. I. Borzsák, *Aquis submersus*, *AAntHung* 1, 1951, 201–224, főként 215–216, újabban R. Taylor, *River Raptures. Containment and Control of Water in Greek and Roman Constructions of Identity*, in: C. Kosso – A. Scott (eds.), *The Nature and Function of Water, Baths, Bathing, and Hygiene from Antiquity Through the Renaissance*, Leiden–Boston, 2009, 21–42.

⁵⁵ Fontos megjegyezni, hogy a *nympholéptos* állapot ennél sokkalta gazdagabb jelentéssel bír: az elrablás nem feltétlenül végződik halállal, az ideiglenesen a Nimfák hatókörébe került halandó a találkozás befejeztével visszatalálhat eredeti énjéhez és öntudatához, még lényegesebb, hogy az isteni szférával való érintkezés a jóstehetség, a költészet különleges ajándékában is részesítheti (klasszikus helyként l. a *nympholéptos* Sókratés alakját, *Phaidr.* 238d). A fogalomról bővebben l. W. R. Connor, *Seized by the Nymphs: Nympholepsy and Symbolic Expression in Classical Greece*. *CIA* 7, 1988, 155–189.

⁵⁶ Bővebben Wypustek (2013) 162–165. – A poseidipposi költészet alexandriai miliője ismeretében a vízbefúlás egyiptomi szakrális szimbolikája, amelynek értelmében a Nílusba vesző istenné lesz, ugyancsak figyelmet érdemelne, erről l. F. J. Dölger, *Der Ertrunkene oder zum Osiris gewordene*, *AC* 1, 1929, 174–183. Az egyiptomi–görög vallási *synkretizmus* ezzel kapcsolatos legismertebb példájához, Isidóra Kr. u. 2. századi sírfeliratához (= W. Peek, *Griechische Grabgedichte*, Berlin, 1960, n° 450) l. pl. Bollók J., *Egy Tuna El-Gebel-i sírvers problematikája*, *AT* 18, 1971, 253–258 = *Philologia Nostra*. *Bollók János összegyűjtött tanulmányai* (szerk. Mészáros T.), Budapest, 2013, 9–17.

⁵⁷ Peek (1955) n° 952.

A poseidipposi, a fókusz állandó változtatásán alapuló (a saját képmását bámuló gyerek / a fiát vizsgáló anya / az anya s gyermeke kettősét maga előtt látó olvasó⁵⁸) epigramma ismét a *kairos*, a *még itt* és a *már nem* pillanata kimerevítésének bravúrján alapul. A szövegben nyíltan semmi nem utal Archianax halálának beálltára, semmi sem megváltoztathatatlan, visszafordíthatatlan: a sírvers hagyományos műfaji kellékei (a *stélére*, az azt állítató, megtört szívű családtagokra, a lakhelyre való utalás) teljességgel hiányoznak, csupán a gyereket térdén tartó anyát látjuk, aki azt vizsgálja, él-e még *mély álomba* hullt fia. A βαθὺς ὕπνοσ kifejezés tekinthető az alvilági örök álom kifejezésének, a hellenisztikus költői nyelvhasználatban azonban nem feltétlenül utal a földi élet végére.⁵⁹ A két test térbeli elhelyezése szintén nem tekinthető egyértelmű jelzésnek. Szemben a földi gyász, a szeretett személy elvesztése miatt vigasztalhatatlan halandóra, leggyakrabban az anyára koncentrááló sémával, a valaki más térdén fekvő test a halál helyett utalhat a halhatatlanság elnyerésére is. Ennek kortárs példája a theokritosi 13. *idyll*, ahol a forrás fekete vizébe leszálló Hylas tűnik fel az őt elrabló nimfák térdén, akik szelíd szavakkal csendesítik (szó szerint *hűtik*) a síró, tehát továbbra is élő ifjút, akinek megdicsőülése, istenné válása felől a szöveg nem hagy kétséget.⁶⁰

A felnőtt térdén ábrázolt gyermek alakja egyidejűleg ismét epikus reminiscenciákat ébreszt. Az *Ilias* végén a Hektórt gyászoló Andromaché siratójában az anya vetíti előre immáron félárva kislánya jövődő keserű sorsát (22,487–499); a majdani szenvedések leírásánál csak az keserűbb, hogy az olvasó pontosan tudja, még ezen igazságtalan kiszolgáltatottság sem adatik meg a hódítók által hamarosan meggyilkolt Astyanaxnak. Az anya ezután felidézi a Hektór halálával végérvényesen befejeződött biztonságos gyermekkor boldog képeit, élükön az apja térdén ülő (500: εὐθὲ ἐπὶ γούνασι πατρὸς), mindenkől a legjobbat kapó kisfiúéval, aki, *ha elálmosodott, s odahagyta a*

⁵⁸ Cf. Acosta-Hughes (2004) 54.

⁵⁹ L. pl. Nazianzoszi Szt. Gergely anyja halálára írott epigrammáját (*AP* 8,60). A kifejezés Theokritosnál nélkülözi a halál-utalást (8,65).

⁶⁰ Cf. Theokr. 13,53–54: Νύμφαι μὲν σφετέρους ἐπὶ γούνασι κοῦρον ἔχοισαι / δακρυόεντ' ἀγανοῖσι παρεψύχοντ' ἐπέεσσιν, 72: οὕτω μὲν κάλλιστος Ὕλας μακάρων ἀριθμεῖται.

gyermeki játszást,⁶¹ édes örömmel pihent meg az alvásban (utóbbi helyszíneként Homéros három lehetőséget is megnevez, ágyat, a dajka karját s puha fekhelyet), az álom mélységének, esetleges végtelenségének gondolata azonban Homérosnál nem szerepel.⁶² A homérosi hely hatása az epigrammára nyilvánvaló, erre utal a nevek akusztikai hasonlósága, a térden tartott, illetve az alvó gyermek motívumának közössége, a hellenisztikus imitáció azonban alapvetően más összhatást eredményez. Homéros több idősíkot váltogató jelenetében a férj / apa halálára a jelenben rádöbbenő feleség / anya látja maga előtt a kisfiú vészterhes jövőjét s végképp lezárult, rövid, múltbéli boldogságát. Poseidipposnál az apa figurája teljes egészében hiányzik, a költő az anya–gyermek kapcsolat intimitására összpontosít, múltból és jövőből pedig egyáltalán nem esik szó, a versben kizárólag a *most* kiismerhetetlen, zavaros pillanata van jelen.

Az élet vagy halál, folytatódás vagy bevégeztség eldönthetetlen-ségéből adódó feszültséget Poseidippos váratlan, kizárólag a szóhasználat által sugallt etikai dilemmával teszi súlyosabbá, még inkább elbizonytalanítva olvasóját a történeteket illetően. Az anya kiragadja fiát a vízből (ἄρπασε) – az ige a idő előtt meghaltak gyászverseiben kivétel nélkül a gyerekeket / ifjakat elragadó isteni erő gesztusának terminusa, amely kortárs használatban vonatkozhat a mindent elrabló Hádésra is.⁶³ Az anyai mozdulat a gyerek megmentésére tett kétségbeesett kísérletként, a szülői gondoskodás diktálta ösztönös gesztusként értelmezhető, Poseidippos azonban sajátos szempontból minősíti e cselekvést. Az élet és halál határmezsgyéjén ábrázolt test nem szennyezte be a kutat (οὐκ ἐμίηεν).⁶⁴ A szakrális teret megfertőző, a görög vallásban leggyakrabban a halállal való érintkezésből

⁶¹ *Eljátszottad már kis játékodat, kedves fiú... – olvassuk majd Vörösmarty gyereksíratójában.*

⁶² *Il. 22,500–505: Ἀστυάναξ, ὃς πρὶν μὲν ἐοῦ ἐπὶ γούνασι πατρὸς / μωλὸν οἷον ἔδεσκε καὶ οἰῶν πίονα δημόν· / αὐτὰρ ὄθ' ὕπνος ἔλοι, παύσαιτό τε νηπιαγεύων, / εὐδέσκει' ἐν λέκτροισιν ἐν ἀγκαλίδεσσι τιθήνης / εὐνή ἐνὶ μαλακῇ θαλέων ἐμπλησάμενος κῆρ·*

⁶³ L. a kortárs elégiaköltő, Hérakleitos halálára írott kallimachosi sírverset (*Ep. 2. Pf.: ὁ πάντων ἀρπάκτης Αἰῶης*).

⁶⁴ Németh B. fordítása (2005, 149) ettől eltér.

eredő *miasma*⁶⁵ elmaradásának hangsúlyozása e ponton egyértelműen az olvasó által eddig csupán sejtett Nimfák történetbeli jelenlétét igazolja: a kút szemlátomást az ő szent forrásuk szekularizált, mesterséges, városi⁶⁶ változata. Mindez a történetek minősítésére készíti az olvasót, akinek el kell döntenie, véletlen, profán, minden tragikuma ellenére hétköznapi baleseti halálnak, vagy isteni szándék motíválta, akaratlagos, szent eltűnésnek tekintse-e Archianax történetét. A lehetséges olvasatok közötti döntés szükségességét az utolsó sor (ismét a homérosi Astyanaxot idéző) *νήπιος* alakja erősíti. Hektór fia elalszik, miután felhagy a játékkal (502: ὄθ' ὕπνος ἔλοι, παύσαιτό τε νηπιαχέων). Az epikában a *νήπιος* jelentése életkorok szerinti megoszlást mutat: amennyiben gyermek minősítésére szolgál, miként Astyanax esetében, gondtalanságot, önfeledtséget jelent, felnőttről szólva viszont meggondolatlanságot, balga előre nem látást.⁶⁷ A *παῖδες ἄωροι* sírverseiben rendre feltűnő, szintén a kis halott ártatlan csacskaságára⁶⁸ utaló melléknév Poseidipposnál hímnemben, azaz a kisfiúval egyeztetve szerepel (ő *νήπιος*) – a fentiek alapján azonban kétséges, vajon nem vonatkozik-e a szó az anyára is, aki vélhetően a halandótól várható legnagyobb földi jószándék által vezérelve, a vízből kiragadva gyermekét, megfosztja őt a nimfák mellett rá váró örökléttől.

A hagyománnyal és a kortárs irodalommal létrejövő interakción túl a kis Archianax sírfelirata talán egy másik poseidipposi költeményre is reflektál, az olvasásban való előrehaladás révén valamiféle tartalmi kapcsolatot alakítva ki két, egymástól elkülönített szöveg között, melyek egyike a régi, másika az új poseidipposi *corpus* részét képezi. (*Nota bene*: a két vers életművön belüli helyéről, kronológiájáról, azonos kötetben belüli szerepeltetéséről semmiféle adat nem áll rendelkezésre.) Mint fentebb elhangzott, a heroikus reminiscenciá-

⁶⁵ A témához l. R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, 1983.

⁶⁶ De Nino a kút látszólagos biztonságos jellegét (*apparentemente innocua acqua di un pozzo*) emeli ki, amelyet a folyóba, tengerbe veszőkre váró valós veszéllyel állít szembe, l. M. M. de Nino, *I fiori campestri di Posidippo: Ricerche sulla lingua e lo stile di Posidippo di Pella*, Göttingen, 2010, 93.

⁶⁷ Vö. S. T. Edmunds, *Homeric nepios*. New York–London, 1990, *passim*.

⁶⁸ L. a kis Philésia *νηπία* minősítését, [Peek (1955) n°. 952, 3].

kat keltő Archianax név (vagy annak igen ritka, csupán három feliratról ismert Archeanax változata⁶⁹) szerepel a milánói papirusz *Nauagika* ciklusának⁷⁰ egy költeményében is (90 AB), amely egy tengerbe vesző férfinak állít emléket. A felnőtt, esetleg hajótörést szenvedő Archeanax Skyros szigeténél, talán a part közvetlen közelében⁷¹ próbál kiúszni a szél korbácsolta habokból, Boreas ellenereje miatt azonban nem jár sikerrel, noha maga körül minden oldalon (γῆν ἔνθεν τε καὶ ἔνθεν) látja a megmenekülést jelentő szárazföldet. Hogy eléri-e a partot, kétséges, Poseidippos csupán arra utal, az úszva meglehetően távolság, miként azt a férfit térben és időben messziről szemlélő olvasó is jól tudja, sokkalta nagyobb, mint ahogy az a habok közül látszik. A versben semmiféle utalás nem található a vízbefúlás tényére, csupán az elemekkel küzdő, kétségbeesetten úszó alakot látni. A költő ismét a *még lehetséges – már lehetetlen* közötti töredékidőt, a *kairos* mindent eldöntő pillanatát rögzíti, s hasonlóképpen Archianax történetéhez, nem dönti el az olvasó helyett, megmenekül-e a főhős. A vízbevezetés motívuma és a névhasználat (vagy névazonosság) miatt a hajótörött Archianax története tekinthető a kútba fülő (?) kisfiú szakrális áthallásokban bővelkedő *epitaphion*ja profán ellenpárjának is.

Mindazonáltal a mitológiai vonatkozások csak látszólag hiányoznak a 90. epigrammából, s ez szintén a versek összetartozását valószínűsítheti. A felnőtt halálának földrajzi környezete, Skyros említése a hősepika egy, a hellénizmusban újra felfedezett, Bión *epyllion*ja által is feldolgozott erotikus mozzanatát, a szigeten Lykomédész király lányai között női ruhában rejtőzködő, férfiasságát azonban így is (többek között apává válásával) bizonyító Achilleus ambiguus, nemi szerepek között ingadozó alakját idézi; mindez erotikus színezetet kölcsönöz a hajótörött-versnek. Ugyancsak *eros* és *thanatos* együttes jelenlétére utal Boreas szerepeltetése: a szárazföldre igyekvő hajótöröttet erejével akadályozó szélisten maga is jól ismert szerelmi *raptus*

⁶⁹ Gow–Page az Archianax nevet hozza (1965 II 501), Austin-Bastianininél Archeanax szerepel. Bővebben: De Nino (2010) 116–117.

⁷⁰ A ciklusról l. De Nino (2010) 77–96, a hajótörött Archianaxról uo. 116–126. A névhasználatra további elemzés nélkül Benedetto (2004) is felhívja a figyelmet (215, 109. jegyzet).

⁷¹ Vö. De Nino (2010) 116.

főszereplője, akinek mítoszát a hellénizmusban Apollónios Rhodios eleveníti fel (*Arg.* 1,211–218).⁷²

A két Archianax-vers ismeretében a gyermekkori, a kút motívuma köré szerveződő mű végén a gyermek sorsával kapcsolatban teljes tanácstalanságban hagyott olvasóban esetleg felmerülhet a két történet egybefűzésének, az ismeretlen Archianax életrajza rekonstruálásának gondolata: amennyiben kisfiúkorában nem vész a kútba, Archianax felnőhet, s lehet, hogy férfiként éri a halál a tengeren. A versszituáció azonosságán alapuló párvers kategóriája⁷³ nem ismeretlen a hellenisztikus epigrammában, a tudatosan szegmentált, a narrátor által folyamatosan adagolt információrészekből az olvasó fejében kialakuló fiktív életrajzra pedig az (egyébként névismétléssel, szerepkettőzéssel is gyakran élő) apollóniosi epikából hozhatók példák.⁷⁴ Amennyiben a név- és motívumazonosság tudatos költői szándékra vezethető vissza, az Archianax-versek egymás mellé rendelése és a belőlük kirajzolódó esetleges fiktív *bios* retrospektív módon, a korábban elhangzottak új információkra támaszkodó későbbi interpretációja révén segítheti az életrajz első felében szereplő gyerekkori baleset értelmezését. A folytatás másrészt új megvilágításba helyezheti az első versben vázolt etikai dilemmát. A gyermekét a kútból élve kiragadó anya, mint elhangzott, a halhatatlanság elnyerésének lehetőségétől fosztja meg gyermekét, s örzi meg fiát a földi életre, amelynek végén lényegében megismétlődik a történet: ismét Archianaxot látjuk a hullámok között. E második, immáron végzetesnek

⁷² Az erotikus allúziók és a víz, az úszás motívumának együttes jelenléte egy további, olykor Asklépiadásnek tulajdonított költeményhez (128 AB = AP V 209) is kapcsolhatja a felnőtt Archianax sírversét. Ez utóbbi, a tűz és a víz ellentétére épülő szövegben az eleve szerelmi kontextust evokáló *paphosi* tenger hajjai közt úszó, beszélő nevű lány, Nikó ébreszt *égő vágyat* a hajótörésből épp megmenült Kleandrosban, aki, egészítheti ki az olvasó az epigrammát, ilyen ellenféllel szemben nyilván nem képes majd hadakozni.

⁷³ L. pl. Melagros egymásra felelő tücsökverseit (AP VII 195–196), a *Forsetzungs-epigramm* műfajához l. R. Kirsten, Companion Pieces in the Hellenistic Epigram, in: M. A. Harder – R. F. Regtuit – G. C. Wakker (eds.) *Hellenistic Epigrams* (Hellenistica Groningana 2), Leuven, 113–135.

⁷⁴ L. Makris (IV 535–551, 982–992, 1128–1140, 1170–1181) vagy Butés (I 95–96, IV 914–921) részekre szabdaltnak életrajzát. A névkettőzésre l. a két Argost, a két Ankaioست, a funkciókettőzéshez a két jóst, a két kormányost.

tűnő vízbeesés azonban a víz motívumának egyezése ellenére nem hordozza már a metafizikai átlényegülés lehetőségét. Poseidippos továbbra sem foglal állást, melyik megoldást tekinti előnyben részesítendőnek, a halál elodázását, a gyermek anyai *raptus* lehetővé tette ideiglenes földön maradását, amelynek végén viszont biztos, ráadásul magányos, a végtisztesség lehetőségétől megfosztó halál vár fiára, vagy pedig a fájdalmas elengedés révén megvalósítható korai távozást a halhatatlanságba.

IV.

Az utolsónak elemzendő, szintén a halhatatlanság lehetőségeire rákérdező epigramma a műfajon belüli altípusok ismétlődő elemeinek vegyítéséből létrejövő, az idő mindhárom dimenzióját felölelő költemény (122 AB = 17 GP).

Δωρίχα, ὅστέα μὲν σὰ πάλαι κόνις ἦν ὃ τε δέσμος⁷⁵
 χαίτης ἢ τε μύρων ἔκπνοος ἀμπεχόνη,
 ἢ ποτε τὸν χαρίεντα περιστέλλουσα Χάραξον
 σύγχρους ὀρθρινῶν ἦψαο κισσυβίων.
 Σαπφῶαι δὲ μένουσι φίλης ἔτι καὶ μενέουσιν
 ᾠδῆς αἰ λευκαὶ φθεγγόμεναι σελίδες.
 οὐνομα σὸν μακαριστόν, ὃ Ναύκρατις ᾧδε φυλάξει,
 ἔστ' ἂν ἴη Νείλου ναῦς ἐφ' ἄλδος πελάγη.⁷⁶

A szöveg egy, a beszélő jelenében immáron csont és hamu egykori lány, a nevével adományra, ajándékra utaló Dóricha megidézésével, földi léte tárgyi emlékeinek felsorolásával indít. A hajdani illatos

⁷⁵ Az első sor olvasata a kéziratokban bizonytalan (ὅστέα μὲν ἄπαλά κοιμήσατο δεσμῶν), az idézett szöveg a Casaubon, Jacobs és Meineke javításait figyelembe vévő Austin–Bastianini kiadását követi.

⁷⁶ *Dórikha! Csontod imé por már, hajadat bekerítő / ékes szallagod is, s sálad, az illatozó, / ezzel fontad bé hajdan te a zsenge Kharakszoszt / testre simulva, amint itta a reggeli bort. / Ámde a Szapphó dal strófái örökre maradnak, / tisztán zengve neved, el sose mulsz, te dicső. / Kincsként véd nagy büszkén Naukratisz, annyira őriz, / míg csak a Nílus víz tengeri útra hajót.* (Németh Béla magyar változata, a műfordító helyesírásának megtartásával, 2005, 142–143)

stóla motívumával a szöveg a halál látható, vizuális jelei és közvetetten éreztetett fagyossága által felidézett *epitymbia*⁷⁷ verstípusától eltávolodva az *erótika* felé fordul: e sál takarta egy régi hajnalon a semmiféle adattal, utalással nem egyénített lányt és hasonlóképp ismeretlen szeretőjét, a szép Charaxost. A szövegben való továbbhaladás során az egykori hús-vér, meztelen (σύγχερος) pár helyett élettelen tárgy, a kupa kerül a középpontba, amely a bor motívumához kapcsolódva újabb lehetséges kontextusként a *symptomika* világa felé közelíti a verset. A szerelmes éjszakára virradó hajdani, fázós, borral melegített reggel fontossága egyidejű befejezettségén és az epigramma megírása, illetve mindenkori újraolvasása által biztosított jelenvalóságán alapul. Poseidippos a továbbiakban nem a szerelem örökkévalóságára koncentrál (e téma amúgy sem jellemző a görög lírára), hanem a bort magába foglaló kehelyre. Ennek poseidipposi megnevezése, a κισσυβίων a késő császárkori, naukratisi születésű Athénaios kultúrtörténeti *symposion*jának asztalnemük elnevezésével kapcsolatos adatai szerint fából készült, rusztikus megmunkálású, városi ember által sosem használt kupára utal. A szó az *Odyseia* pásztori környezetben játszódó jeleneteiben, a Polyphémos barlangjában, majd Eumaios tanyáján tűnik fel, majd lappang,⁷⁸ lényegében a kortárs Theokritos 1. *idylljéig*, amelyben a finoman faragott, művészi díszítésű, méztől illatozó, sosem használt kehely a rajta látható képekkel (25–60), különösen a sásból elmélyült, aprólékos műgondal tücsökkalitkát fonó kisfiú ábrázolásával a hellenisztikus esztétika

⁷⁷ Az epigrammát Dóricha naukratisi sírjának felirataként értelmező M. Gabathuler (*Hellenistische Epigramme auf Dichter*, St. Gallen, 1937, 51–52) nyomán erősebb funerális kontextust feltételez D. Sider (Posidippus Old and New, in: Acosta-Hughes – Kosmetatou – Baumbach (2004) 29–41, itt 30), B. Acosta-Hughes (Alexandrian Posidippus. On Rereading the GP Epigrams in Light of P. Mil. Vogl. VIII 309, in: Acosta-Hughes – Kosmetatou – Baumbach (2004) 42–56, itt 44), valamint P. Rosenmeyer (Sapphos' Iambics, *Letras Classicas* 10, 2006, 11–36, itt 23), akik szerint Poseidippost a lány sírjának látványa inspirálja (értve ez utóbbi alatt a Strabón említette, Memphis közelében fekvő, a Hetéra nyughelyeként emlegetett piramist (17,1,33): λέγεται δὲ τῆς ἐταίρας τάφος γεγωνῶς ὑπὸ τῶν ἐραστῶν, ἦν Σαφῶ μὲν ἢ τῶν μελῶν ποιήτρια καλεῖ Δωρίχαν, ἐρωμένην τοῦ ἀδελφοῦ αὐτῆς Χαράξου γεγωνῆαν, οἷνον κατάγοντος εἰς Ναύκρατιν Λέσβιον κατ' ἐμπορίαν, ἄλλοι δ' ὀνομάζουσι Ῥοδῶπιν.

⁷⁸ Cf. *Od.* 9,346; 14,78; 16,52; ill. *Deipn.* 11, 53.

alapelveit illusztrálja.⁷⁹

A négy disztichonból álló szöveg első fele tehát sajátos egyveleg, a hajdani páron túl az archaikus epikát is megidéző, bordalszerű, szerelmes⁸⁰ sírvers. Mindezen túl a bevezető sorok női ruhadarabokat, kiegészítőket említő kis tárgykatalógusa akár a votív epigramma egy ismert altípusát is idézheti, melynek főszereplője a pályája befejeztével foglalkozása emblematikus eszközeit az adott mesterséget pártfogoló istennek / istennőnek felajánló kézműves (halász, szövőasszony), vagy, mint Poseidipposnál több alkalommal látjuk (127, 139 AB), a kurtizán – a szöveg előrehaladtával ez utóbbi lehetséges mozzanat jelenlétének feltételezése beigazolódni látszik.

A folyamatos fókuszváltásra épülő (Dóricha / Charaxos / Sapphó)⁸¹ egységek összekapcsolása a *μὲν* – *δὲ* szembeállító partikulák révén valósul meg. Az enyészet első részbeli képeit a másodikban a továbbbélés gondolata ellentételezi, amelynek reményét a megmaradást jelentő ige jelen, majd jövőidejű alakjának ismétlése hangsúlyozza (*μὲν*οῦσι... ἔτι καὶ μὲνέουσιν). A második rész első pillantásra semmiféle közösséget nem mutat az elsővel. A halott pár egykori teste, tárgyi környezete mégoly halvány emlékként sincs már jelen: amit az olvasó a költemény e pontján lát és hall, az a Sapphó *dalát zengő fehér viasztábla* (ὠδῆς αἱ λευκαὶ φθεγγόμεναι σελίδες), illetve a zárósorokban a Nílus torkolatából a nyílt tengerre kifutó hajó. Poseidippos ennél többet nem közöl: az önmagukban értelmes, látszólag azonban teljesen független egységek koherenciáját csupán a versen kívüli ismeretek bevonásával teremtheti meg az indirekt módon a gondolatmenet rekonstruálására invitált olvasó.

A szövegrészek összefüggésének helyreállítása kizárólag az irodalmi múlt ismerete révén lehetséges, amely, mint látni fogjuk, Poseidippos idő- és művészettelfogásában elválaszthatatlan a jövőtől. A megoldás az első részben megidézett, az *où sont les femmes*

⁷⁹ A szó megjelenik Kallimachos egy töredékében is (fr. 109 Pf.) A theokritosi hely rendkívül gazdag szakirodalmából l. pl. M. Fantuzzi – R. Hunter, *Tradition and Innovation in the Hellenistic Poetry*, Cambridge, 143–44.

⁸⁰ A *symptomika* és az *erótika* vegyítése Kallimachosnál, Asklépiadésnél szintén jellemző, vö. J. J. Clauss – M. Cuypers, *Companion to Hellenistic Literature*, Malden–Oxford, 125.

⁸¹ Vö. Sider (2004) 30, Acosta-Hughes (2004) 43.

d'antant majdani kérdését sugalló, édes-keserű⁸² vágyakozással bemutatott egykori lány s szerelmese nevében rejlik. Az epigrammát hagyományozó Athénaios szerint Dóricha nem más, mint a *szép* Sapphó bátyjának, a lesbosi borral Egyiptomban kereskedő Charaxosnak a szeretője, akit a költőnő fivérének tönkretétele miatt verseiben gyakran elmarasztal,⁸³ s akit Poseidippos maga másutt is, *Aithiopia* című, mára elveszett művében is említ. A naukratisi széplány alakja az archaikus és klasszikus kor több műfajából, a lírából, a történetírásból, majd Kratinos révén a komédiából is ismert, amint arra a *Deipnosophistai* szerzője maga is utal, aki forrásait, így Hérodotoszt is korrigálva igyekszik rendet tenni a hagyományban a Charaxos szeretőjeként egyképp feltüntetett, a kurtizánmesterségre utaló beszélő nevet viselő Rhodópis(ok) és Dóricha között.

A két lírai szerző, Sapphó és Poseidippos közötti távolságot időben áthidaló klasszikus kori prózai hagyomány, a hérodotosi egyiptomi *logos* vonatkozó fejezete (2,135) különösen fontosnak tűnik, hiszen a lesbosi férfit tönkretevő hetéráról szóló feljegyzések a történetírónál a hellenisztikus epigramma alaptémájával rokon, a mulandóság és a megmaradás kérdését felvető szélesebb filozófiai kontextusba illeszkednek. A Sapphó által a sokat becsmért,⁸⁴ trák származású rablány neve Hérodotosnál Rhodópis, akit Charaxos nagy öszszegért vált meg, de nélküle tér vissza Lesbosra: a lány felszabadulása után hetérának áll, s kivételes szépsége folytán nagy vagyonra tesz szert.⁸⁵ Említésére az alkalmat a Cheops fia, Mykerinos által emelt piramisok tárgyalása nyújtja: utóbbiak között van ugyanis egy, amelyet a hagyomány mások mellett a fáraó szeretőjeként is ismert Rhodópis síremlékének tart (2,134). Hérodotos cáfolja, hogy a piramisnak köze lenne a lesbosi borkereskedővel viszonyt folytató heté-

⁸² A sapphói γλυκύπικρος jelző (fr. 130 Voigt) megidézését Poseidipposnál l. 123 AB.

⁸³ Cf. *Deipn.* 13596bc: Δωρίχαν τε, ἦν ἡ καλὴ Σαπφῶ ἐρωμένην γενομένην Χαράξου τοῦ ἀδελφοῦ αὐτῆς κατ' ἐμπορίαν εἰς τὴν Ναύκρατιν ἀπαίροντος διὰ τῆς ποιήσεως διαβάλλει ὡς πολλὰ τοῦ Χαράξου νοσφισαμένην.

⁸⁴ Cf. Hdt. 2,135: Χάραξος δὲ ὡς λυσάμενος Ῥοδῶπιν ἀπενόστησε ἐς Μυτιλήνην, ἐν μέλει Σαπφῶ πολλὰ κατεκερτόμησέ μιν.

⁸⁵ A *Suda* (ι 4) szerint viszont Charaxos felszabadítása után feleségül is veszi a lányt s gyermekük születik: οὔτινος καὶ ἡ Ῥοδῶπις δούλη ἦν, ἦν ἐταίραν γενομένην, Θράσσαν τὸ γένος, Χάραξος ὁ ἀδελφὸς Σαπφῶς ἔλαβε γυναῖκα καὶ ἐξ αὐτῆς γεννᾷ.

rához, azonban tényként említi, hogy Charaxos immáron dúsgazdag Rhodópisa valóban valamiféle emléket akart maga (μνημῖον ἑωυτῆς) után hagyni Hellasban, olyasfajta különleges alkotást (ποίημα), amely még senkinek nem jutott eszébe.⁸⁶ Ennek megvalósításaképp vagyona egytizedéből vasból hatalmas hússütő nyársakat (ὄβελοὺς βουπόρους πολλοὺς σιδηρέους) készíttetett, s azokat Dephoiban helyeztette el, a templom közelében.⁸⁷

A *logos* ezen egységében a történetíró az enyészetnek alárendelt test és a lélek megőrzésének lehetőségeit tárgyalva a testiség, az érzékiség, sőt a szexuális deviancia⁸⁸ motívumát a vizuális emlékhagyás, a *monumentum* képzetével kapcsolja össze.⁸⁹ Ugyancsak az elmúlás-tematika súlyozott hérodotosi jelenlétére utalhat az a késő antik lexikográfiából ismert adat, miszerint a kivételes külsővel rendelkező Rhodópis közmondás megszületéséhez vezető ismertségre tett szert; a *locutio* azonban nem a lány kivételes szépségét hangsúlyozza, hanem e gyönyörű test minden testtel közös mulandóságát. A *minden egyforma, még a szép Rhodópis is* mondás magyarázatakor a *Suda* egyértelműen a halandók sorsnak való egyforma alávetettségére utal.⁹⁰ Hogy Poseidippos ismerte a mondást, biztosan nyilván nem igazolható, bár ez a hellenisztikus költészet irodalom alatti műfajok, illetve a proverbiumokban rejlő *aitionok* iránti érdeklődése ismeretében okkal feltételezhető.⁹¹ Mindenesetre, ha valóban így lenne, a kurtizán nevének cseréje, a *rózsaarcúságról* az *ajándékra* váltás akár a költemény alapmondanivalójával is összefüggésben állhat: Dóricha

⁸⁶ Cf. Hdt. 2,135: Ἐπεθύμησε γὰρ Ῥοδῶπις μνημῖον ἑωυτῆς ἐν τῇ Ἑλλάδι καταλιπέσθαι, ποίημα ποιησαμένη τοῦτο τὸ μὴ τυγχάνοι ἄλλω ἐξευρημένον καὶ ἀνακειμένον ἐν ἱρῷ, τοῦτο <δ'> ἀναθεῖναι ἐς Δελφοὺς μνημόσυνον ἑωυτῆς.

⁸⁷ A különös fogadalmi ajándékról tud Athénaios is: Ἡρόδοτος δ' αὐτὴν Ῥοδῶπιν καλεῖ (2,135), ἀγνοῶν ὅτι ἐτέρα τῆς Δωρίχης ἐστὶν αὕτη, ἢ καὶ τοὺς περιβοήτους ὄβελίσκους ἀναθεῖσα ἐν Δελφοῖς, ὧν μὲνηται Κρατῖνος.

⁸⁸ L. a piramisépítés anyagi fedezetének előteremtése érdekében lányát prostituálód Cheops (2,126), a lányával vérfertőzésben élő Mykerinos (2,131) említését.

⁸⁹ Bővebben I. J. Lidov, Sappho, Herodotus and the Hetaira, *CIPh* 97, 2002, 203–237, itt 207.

⁹⁰ *Suda* ρ 210: καὶ παροιμία: ἅπανθ' ὅμοια, καὶ Ῥοδῶπις ἢ καλή. σημαίνει, ὅτι ταῖς τύχαις ὁμοίως ὑποπεπτόκασιν οἱ θνητοί.

⁹¹ L. mindenekelőtt E. Lelli könyvének Kallimachos-fejezetét: *Volpe e leone. Il proverbio nella poesia greca (Alceo, Cratino, Callimaco)*. Roma, 2006, 135–185.

nem csupán megajándékozhat másokat, de talán olyasvalamiben részesülhet, amiben Rhodópisnak nincs része.

A poseidipposi Dóricha alakja az elmúlt időszak szakirodalmában mindenekelőtt a Sapphó-kutatás előterében jelent meg. Az elemzések szinte mindegyike a lány Sapphónál és Poseidipposnál olvasható, erőteljesen eltérő megítélését hangsúlyozza. Mint láttuk, Hérodotos és Athénaios egyetért abban, hogy a költőnő elmarasztalja (cf. Hdt.: *πολλὰ κατεκερτόμησέ μιν*,⁹² Ath.: *διὰ τῆς ποιήσεως διαβάλλει*) a fivérét érzelmileg magához láncoló, annak jelentős anyagi veszteséget okozó hetérát. Az epigrammában e neheztelésnek nyoma sincs. Poseidipposnál egyesek szerint Dóricha *eulogiumát* olvasni,⁹³ Lidov pedig egyenesen a becsmérlést jelentő hérodotosi *κατεκερτόμησέ* ige újrakontextualizálását tartja szükségesnek, mondván, valójában nem gúnyos megszégyenítésről van szó: a Dóricha bujaságának felelgetésére alkalmat adó műfaj az erotikus csúfolódás motívumait gyakorta alkalmazó, ez esetben Charaxos lakodalmán énekelt sapphói nászdal lehet, miként a poseidipposi epigramma több motívuma is (ruhátlanul összefonódó testek, bor) az *epithalamion*hoz kapcsolódik.⁹⁴

Összetettebb, metapoetikus megközelítésben tárgyalja a verset Acosta-Hughes, aki számára az epigramma az archaikus költészet hellenisztikus recepcióját szemlélteti: olvasatában az első rész női viselethez kötődő tárgyai a sapphói költészet legfőbb esztétikai minőségét jelentő *habrosyné* kellékeit idézik, a *zengő táblákat* hordozó hajók a poseidipposi jelenbe mentik át a múlt örökségét, miként ugyane gondolatot szimbolizálja egy másik emblematisus versben (37 AB) a múlt tengereinek mélységeiből az alexandriai fővenyen

⁹² Ennek alapján tekinti Rosenmeyer a 3., 5., 7, és a Dórichát név szerint említő 15b fragmentumot Sapphó feltételezett *iambos*-költészete részének, s nem zárja ki, hogy az 55. töredék *Pierisek rózsáiból nem részesülő*, holta után elfeledett ismeretlen nőalakja ugyancsak Dóricha lenne, vö. Rosenmeyer (2006) 23–26. A Sapphó-kutatás legújabb felfedezése ugyancsak a Charaxos-ügyhöz kapcsolódik: a 2014. elején előkerült ismeretlen költemények egyikében Sapphó Hérához fohászkodik Charaxos hazatéréseért, vö. D. Obbink, Two New Poems by Sappho, *ZPE* 189, 2014, 32–49. Az új vers magyar fordítását l. Tuhári A., A legújabb Sapphó, *AT* 58, 2014, 363–366.

⁹³ Vö. D. Yatromanolakis, *Sappho in the Making: The Early Reception*, Cambridge – Massachusetts, 2007, 327.

⁹⁴ Vö. Lidov (2002) 219, 222.

partra sodródott, Arsinoének felajánlott, egykoron Arión által megszólaltatott lant.⁹⁵ Ugyancsak az irodalmi mű fennmaradása, illetve a művészet által a mulandó individuum számára lehetővé tett emlékhagyás szempontjából elemzi a szöveget Klooster. Olvasatában a testi mivoltában hangsúlyosan semmivé lett, valaha híresen szép és híresen romlott lány kétszer is elnyeri a halhatatlanságot, Sapphónak és Poseidipposnak köszönhetően, lévén az emlékhagyás kizárólagos lehetősége az irodalom.⁹⁶

E ponton érdemes felidézni a hérodotosi Rhodópist, akinek célja, hogy az enyészettel szemben valami valóban maradandó, különleges alkotást hagyjon maga után: mint láttuk, az egyiptomi *logos*ban szereplő ποίημα kifejezés később a hetéra által Delphoiba küldött *obeliskosokra* vonatkozik. Hogy a hetéra miért e hétköznapisága miatt meglepő tárgyat választja az emlékhagyás eszközeként,⁹⁷ külön vizsgálatot érdemelne. Noha Theophrastos tud Zeusnak felajánlott, smaragdból készült *obeliskosokról* (*De lap.* 24,7), a szinte kizárólag gasztronómiai vonatkozású szövegekben előforduló vasnyárs mint fogadalmi ajándék távolról sem jellemző. A különös *anathéma* értelmezhető viszont a görög-egyiptomi kettős kultúra összefüggésében. A rabsága, majd hihetetlen karrierje és meggazdagodása színnyelven látott monumentális emlékoszlop, obeliszkszerű emeltetése helyett (l. a Hetéra piramisának említett hagyományát!) a méltóságát talán így visszazerezni igyekvő (vagy ezáltal provokálni kívánó?) Rhodópis a szó görög földön ismert jelentésének megfelelő, távolról sem a luxuscikk kategóriájába tartozó⁹⁹ háztartási eszközök sokaságát küldi Delphoiba. Ami a hellenisztikus epigrammát illeti, Poseidippos a prózaíró által a rhodópusi emlékhagyás céljával kapcsolatos általános

⁹⁵ B. Acosta-Hughes, *Arion's Lyre. Archaic Lyric into Hellenistic Poetry*, Princeton, 2010, 3.

⁹⁶ J. Klooster, *Poetry as Window and Mirror: Positioning the Poet in Hellenistic Poetry*, Leiden, 2011, 28–29.

⁹⁷ A történet furcsaságát jelzi, hogy a *Suda* (r 211) különálló szócikként szerepelteti a Ῥοδῶπιδος ἀνάθημα fogalmat.

⁹⁸ Az ὀβελίσκος szó monumentális emlékműkénti jelentésben Hekataios óta ismert, vö. Jacoby F3a 264f25, további példákat l. *LSJ* s.v. ὀβελός III.

⁹⁹ Plutarchos adata szerint (*Fab. Max.* 27,4) a legendás thébai hadvezér, Epameinondas olyan szegény volt, hogy halála után házában csupán vasnyársakat találtak.

alkotásfogalmat tekintheti közvetett, önkéntelen invitálásnak is: epigrammája értelmezhető a Hérodotos jelezte ποίημα-terv sajátos, kézzel nem fogható, immateriális megvalósításaként is. Sapphó és még inkább Poseidippos költeményei révén létrejön az a ποίημα, amely, miként azt az idő többszörösen visszaigazolja, anyagtalanságából adódó látszólagos nemléte ellenére maradandóbbnak bizonyul a vasból készült, szakrális térben elhelyezett nyársaknál.

A Poseidippos versében nem említett, a költő által talán szándékosan mellőzött, az olvasó műveltsége alapján azonban felidézhető, felidézendő nyárs-*anathéma* a Hérodotosnál még csak lehetőségként, aristotelianus értelemben vett *dynamisként* létező, megvalósulását, *telosát* majd a hellenisztikus epigrammában elérő ποίημα fogalmához hasonlóan további metaletterális színezetet kölcsönözhet a versnek. Az ὀβελός s későbbi változata, az ὀβελίσκος szó ugyanis az alexandriai filológia Zénodotos Homéros-kiadása által bevezetett legismertebb szövegkritikai jelei (σημεῖα) egyik legfontosabbjának, a szöveg vitatott autenticitását jelző vízszintes vonalkának a neve is egyben, amelynek bevezetése áttörést hozott a szövegekkel való foglalkozás történetében.¹⁰⁰

Az anyagatlan szavakból teremtő költészet és annak későbbi, lejegyzett, materiálisan rögzített változata megmaradásának kérdésére utalhat Poseidippos a sapphói, illetve hérodotosi Dóricha / Rhodópis alakjának felidezésén túl az epigramma kínálta rejtvény egy közvetettebb rétegében a forrásokban kizárólag Sapphó fivéreként ismert Charaxos nevének ellipikus újraértelmezésével, valamint a szöveget záró városnévvel. A lesbosi férfi neve az antik grammatikusok szerint a χαράσσειν igéből származik,¹⁰¹ amely szilárd felületen többnyire éles, hegyes eszközzel történő vésést, kaparást, vonalazást, vizuális jelhagyást, végső soron írást jelent,¹⁰² s egyéb összefüggéseken túl (leginkább pénzérme vésése) különösen gyakran jelenik meg *epitymbion* szövegében, a sírra, síremlékre véselt feliratra utalva, nem

¹⁰⁰ Cf. *LSJ* s. v. ὀβελός II. A gazdag szakirodalomból I. F. Montanari, From Book to Edition: Philology in Ancient Greece, in: Sh. Pollock – B. A. Elman – Ku-ming K. Chang (eds.), *World Philology*, Harvard University Press 2015, 25–44, az *obelosról* 33–35.

¹⁰¹ Cf. Herodianus *De pros.* 3,1,79: Χάραξος ἀπὸ τοῦ χαράξω.

¹⁰² Vö. *LSJ* s. v. III.

csupán epigrammákban, de egyéb irodalmi műfajokban és valós sírfeliratokon is.¹⁰³ A hellénizmus domináns írásbeliségének fontosságát jól szemlélteti, hogy Timón Homéros-allúziókra, illetve zoológiai metaforákra épülő gúnyverseinek az alexandriai filológus-költőkről szóló részletében a Museion munkatársai ugyancsak vizuális jeleket létrehozó, a Múzsák fonott ketrecében kapirgáló madárszerű lényekként (βιβλιακοὶ χαρακῖται) jelennek meg.¹⁰⁴ Sapphó fivérének a hetératörténet szempontjából eredetileg indifferens neve Poseidippos epigrammájában mintegy értelmet nyer, az epigramma keletkezésének alexandriai jelenéből visszatekintve a múlt ezen esetleges adata jelentéssel telítődik. A régen meghalt Charaxos és szeretője a dalban, még inkább a sapphói hangot rögzítő írásban részese lesz a görög kulturális emlékezetnek s ezáltal egyfajta halhatatlanságnak: az életében oly sokat szidott, kalandos sorsú hetéra halálában immáron *boldognak mondott* (οὔνομα σὸν μακαριστόν), csakúgy, mint az előbbi vers kapcsán említett Hylas Theokritosnál (13,72).

A Nílus deltájában a 7. század második felében a hagyomány szerint milétosiak létrehozták¹⁰⁵ Naukratis említése ugyancsak az öröklét és az írás együttes tematikájához kapcsolódik. A görög-egyiptomi érintkezés első és legfontosabb színterét jelentő, fennállása során különféle görög tájakról érkező telepesei, kereskedői révén pánhellén jellegű vallási-kulturális központtá váló város gazdasági, társadalmi fontosságából Alexandria 332-es alapítását követően jelentősen veszít, s a hellénizmusban, majd a császárkorban leginkább a múlt megőrzését célul tűző, számos természettudóssal, rétorral büszkélkedő múzeumvárosnak tekinthető.¹⁰⁶ Ami Naukratis és a betűk kapcsolatát illeti, a városhoz a görög írás, az íráshordozók fejlődéstörténetének kiemelkedő fontosságú dokumentumai kapcsolódnak. A telepü-

¹⁰³ Cf. AP VII 237, 547, Theocr. *Id.* 23,46, Erin. 5,8, Diod. Sic. 3,44, *IG* 14,297. Az ige társul a Poseidipposnál is szereplő írotábla (σελίς) fogalmával is, *API* 4,293.

¹⁰⁴ Cf. fr. 12. Di Marco: πολλοὶ μὲν βόσκονται ἐν Αἰγύπτῳ πολυφύλῳ / βιβλιακοὶ χαρακῖται ἀπειρίτα δηριόωντες / Μουσέων ἐν ταλάρῳ.

¹⁰⁵ E tradíció kialakításába fontos szerepe lehetett a Poseidippos-kortárs Apollónios Rhodios elveszett alapítás-költeményének.

¹⁰⁶ Bővebben I. B. Redon, *L'identité grecque de Naukratis. Enquête sur la fabrication de la mémoire d'une cité grecque d'Égypte aux époques hellénistique et romaine*, *REG* 125, 2012, 55–93, itt 69–71.

lésen a 19. sz. végi, 20. század eleji brit ásatások számos, a legkorábbi görög írásjegyeket őrző cserépmaradványt tártak fel,¹⁰⁷ s nem véletlen, hogy ugyancsak Naukratis isteneként említi (a szóbeli tudásközlést előnyben részesítő) Platón a betűk, mint a visszaemlékezés csodaszere (275d: ὑπομνήσεως φάρμακον) feltalálóját, Teuthot (*Phaidr.* 274d).¹⁰⁸ Naukratis a Nílus-deltában őshonos papiruszcserjék s a belőlük készített íráshordozó révén a görög könyvkultúra meghatározó területévé válik s marad Poseidippos korára is. Charaxos nevének elliptikus etimológiája, a Dóricha halhatatlanná lett nevét a jövőben is őrző (φυλάξει) Naukratis és a Nílusról kifutó hajó képe a költemény egészét meta-poetikus, pontosabban a szó legszorosabb értelemben vett metaletterális tartalommal ruházza fel, s az írás hatalmát sugalló gondolat minden eddigi műfaji jegyet (bordal, szerelmes dal, sírvers) felülírni látszik. Sapphó hangja a múltó pillanaté, miként a hajdani pár. A viasztáblán, majd a későbbi történeti korban papirusztekercsen¹⁰⁹ rögzített szöveg viszont az idő tengerére kifutó, tovább induló hajóval mint íráshordozóval¹¹⁰ eljuthat mindenhova, kétezer év múlva Milánóba épp úgy, mint az örökkévalóságba.

¹⁰⁷ A városról s az ott folyó feltárásokról a legfrissebb információkat l. a British Museum *Naukratis: Greeks in Egypt* című kutatási projektjének szabad hozzáférésű online katalógusában: http://www.britishmuseum.org/research/online_research_catalogues/ng/naukratis_greeks_in_egypt/introduction/naukratis_a_city_and_port.aspx

¹⁰⁸ Naukratis szerepéről a szóbeliségből az írásbeliségbe való átmenetben legújabban l. R. D. Woodard, *The Textualization of the Greek Alphabet*. Cambridge, 2014, 211–212.

¹⁰⁹ A papirusztekercs és a szerelmeseket takaró stóla képében egyaránt jelenlévő, óvó, gondoskodó betakarás, begöngyölés (*enfolding*) motívumáról l. Acosta-Hughes (2004) 44.

¹¹⁰ A papirusztekercset vagy énekeseket szállító hajó ötletét l. P. Rosenmeyer, *Her Master's Voice: Sappho's Dialogue with Homer*, *Materiali e discussioni* 39, 1997, 123–149, itt 131–132.

**ARTEMIS ÉS ARSINOÉ
MITIKUS ÉS TÖRTÉNELMI IDŐ
KALLIMACHOS ARTEMIS-HIMNUSZÁBAN***

ADORJÁNI ZSOLT

Talán nem túlzás kijelenteni, hogy a mitikus és történelmi idő ketőssége az antik ember időszemléletének legfontosabb jellemzője, mely megkülönbözteti az ókori időfelfogást a modern kor időélményétől, így vizsgálata különösen érdekes lehet számunkra, mert az antik és modern egyik jelentős különbségére világít rá. Jelen dolgozatban egyetlen korra, egyetlen műfajra s annak is egyetlen költeményére összpontosítok, amikor a mitikus és történelmi idő viszonyát, az ebből levonható tanulságokat vizsgálom: a kor a hellénizmus, a műfaj a himnuszköltészet, a költemény Kallimachos Artemis-himnusza.

Az alexandriai költő hat isten-himnuszával, melyek közül a harmadik Artemishez íródott, egyértelműen a Homérosnak tulajdonított himnusz-költészetet igyekszik a Kr. e. 3. század művelt görög közönsége számára újraértelmezni – ez az állítás *communis opinio*.¹

* Jelen dolgozat eredetileg 2014. november 28-án a Debreceni Egyetemen rendezett *Időszemlélet és jövőkép a görög és római gondolkodásban* c. konferencián hangzott el. Az előadott változatot némileg átdolgoztam, ám meghagytam szóbeli jellegét. Az alábbiakban feldolgozott téma hosszabb kutatás kezdetét jelenti, így az itt közölt sejtéseket, melyeket a jövőben szándékomban áll mélyrehatóbban kidolgozni, pusztán egyfajta előzetes beszámolóknak szánom. A szóbeli és írott változat elkészítésében egyaránt a Magyar Tudományos Akadémia Bolyai János Kutatói Ösztöndíja támogatását élveztem.

¹ Vö. legújabban B. Acosta-Hughes – C. Cusset, Callimaque face aux Hymnes Homériques, in: R. Bouchon – P. Brillet-Dubois – N. Le Meur-Weissman (edd.), *Hymnes de la Grèce antique: Approches littéraires et historiques*, Actes du colloque international de Lyon, 19–21 juin 2008 (Collection de la Maison de l’Orient et de la Méditerranée 50, Série littéraire et philosophique 17), Lyon, 2012, 123–133. A régebbi irodalomból a Homéros-imitáció kérdéskörében vö. H. Herter, Kallimachos

Mármost a homérosi himnuszok közege tisztán a mitikus idő, melyben az isten portréja történelmi változásnak alá nem vetett vonásokkal rajzolódik ki. Ha ebbe némileg a történelmi idő is belejátszik, úgy ez a homérosi istenkép antropomorf jellegével függ össze, jelesül, hogy az istennek az emberihez hasonló története van.² Mindazonáltal nem torzít az a kép, mely a homérosi himnuszok isteni szereplőit a mitikus időben helyezi el.

Ezzel szemben a kallimachosi himnuszokban nem kevés utalást találni a jelenre és annak történelmi tapasztalataira. Így aztán az a benyomás alakul ki az olvasóban, hogy Kallimachos egyéni hozzájárulása a himnuszköltészet műfajához abban is megfogható, hogy a tisztán mitikus istenképet kortárs-történeti vonatkozásokkal horgonyozza le a valós időben. Mindez természetesen Kallimachos költészetének ún. udvari jellegével függ össze, amely jól ismert vonása költőnknek és hosszú ideig nem egyszer kritikus-elmarasztaló megítéléssel találkozott.³ Az értékítélet jogosultságának kérdésére a befejezésben még röviden visszatérek. Érdeemes azonban felhívnom a figyelmet arra, hogy az udvari jelleget nem tekintem azonosnak az alkalmival, hiszen a költő utalhat úgy is kortárs-aulikus eseményekre, hogy költeményét nem egy bizonyos alkalomra szánja. Ennek megfelelően nem fogok spekulálni a himnuszok bemutatási körülményeiről vagyis a történelmi időt nem a felolvasási, esetlegesen bemutatási kontextusra vonatkoztatom.⁴ Ami foglalkoztat, azok a himnuszokban a császári udvarra, hogy egészen tárgyyszerű legyenek, a Ptolemaida uralkodóházra tett utalások.

A kallimachosi himnuszoknak ahány értelmezője, szinte ugyanannyi tematikus csoportosítása létezik, s ezek legtöbbje megalapo-

and Homer. Ein Beitrag zur Interpretation des Hymnos auf Artemis, in: *Xenia Bonnensia. Festschrift zum fünfundsiebzigjährigen Bestehen des philologischen Vereins und Bonner Kreises*, Bonn, 1929, 50–105.

² Különösen szembeötlő ez az ún. „nagy” himnuszokban – kiváltképp a homérosi Hermés-himnuszban (4) –, melyek egy-egy epizódot-napot beszélnek el az isten „élettörténetéből”.

³ A kallimachosi költészet „udvari” jellegének klasszikus tárgyalását adja Th. Gelzer, *Kallimachos und das Zeremoniell des Ptolemäischen Königshauses*, in: J. Stagl (ed.), *Aspekte der Kultursoziologie. Festschrift M. Rassem*, Berlin, 1982, 13–30.

⁴ Ehhez néhány gondolat Acosta-Hughes–Cusset (2012) 128–131.

zott. Az alexandriai költőnek sikerült ugyanis himnusz-kötetével belső vonatkozásokban gazdag költői könyvet alkotnia.⁵ Ami azonban első olvasásra is szembeötlik, az az első két és negyedik himnusz szoros összetartozása éppen a történelmi időre kacsintó allúziók tekintetében. Az első himnuszban II. Ptolemaios Philadelphos földi királysága Zeuszéval áll párhuzamban,⁶ a második himnuszban Apollón, aki a költő új esztétikai programját szentesíti (105–112), az uralkodóval összhangban cselekszik,⁷ a negyedik, Délos-szigetéhez szóló költemény tekintélyes terjedelmet szentel II. Ptolemaios dicséretének, aki Apollón szövetségeseként jelenik meg a kelta hordák elleni harcban.⁸ Mindhárom költeményben tehát az uralkodó a dicsőített istennel áll párhuzamban s így az isten dicsőítése egyszersmind az uralkodó magasztalását is magába foglalja, vagyis a költemény

⁵ A *poetic book* fogalmához és esztétikai programjához a himnuszok vonatkozásában vö. M. Depew, *Gender, Power, and Poetics in Callimachus' Book of Hymns*, in: M. A. Harder – R. F. Regtuit – G. C. Wakker (edd.), *Callimachus II* (Hellenistica Groningana 7), Leuven–Paris, 2004, 119. A kutató érzékeny a politikai ideológia megjelenésére az Artemis-himnuszban, ám tudatosan nem akar egyértelmű megfeleléseket teremteni: *One can only point to the inconclusive tendency of various media to represent the most controversial aspects of the early Ptolemaic dynasty – divinisation, sibling marriage, the queen's unprecedented (...) power – in ambiguous and suggestive terms* (131 sk.).

⁶ Kall. h. 1.58–65 (burkoltan) és 86 (ἡμετέρῳ μεδέοντι), ahol a helyhez tartozó *scholionok* (Pfeiffer II 45 *ad loc.*) is említést tesznek erről (περὶ τοῦ Πτολεμαίου ταῦτα λέγει). Vö. még Σ 90ab, ahol az egyik magyarázat (a) az αὐτός névmást Ptolemaiosra, a másik (b) Zeusra vonatkoztatja. Az égi és földi király kapcsolatához vö. még K. Ziegler, *Zum Zeushymnus des Kallimachos*, *RhM* 68, 1913, 336–345.

⁷ Kall. h. 2.26 sk. és Σ 26 (Pfeiffer II 50), ahol az Euergetés hozzátétel valószínűleg *lapsus memoriae* (vö. *in apparatu critico ad 27*), valamint 68 (ἡμετέροις βασιλευσιν) és Σ *ad loc.* (Pfeiffer II 52). Vö. R. Hunter – Th. Fuhrer, *Imaginary Gods? Poetic Theology in the Hymns of Callimachus*, in: F. Montinari – L. Lehnus (edd.), *Callimaque* (Entretiens sur l'antiquité classique 48), Genève, 2002, 153. L. Malten szerint (Kyrene. *Sagengeschichtliche und historische Untersuchungen* [Philologische Untersuchungen 20], Berlin, 1911, 51) a többes számú névmásban Philadelphos és Euergetés egyformán benne foglaltatik.

⁸ Kall. h. 4.162–188. A részletesebb tárgyalást l. alatt. P. Bing szerint (*The Well-Read Muse. Present and Past in Callimachus and the Hellenistic Poets*, [Hypomnemata. Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben 90], Göttingen, 1988, 95 sk.) Apollón és szülőszigete nem választhatók el a kallimachosi poétikától („szövetség Apollón és dalnoka között”), jóllehet – másként mint a második himnuszban – a politikai aspektus, vagyis az isten és Ptolemaios harcias összefonódása lép előtérbe.

mindkét síkon, a mitikus és történelmi összefüggésben is eléri pragmatikus célját: az égi és földi isten dicsőítését.⁹

A harmadik himnusz első látásra nem tartalmaz ilyen egyértelmű történelmi utalásokat, hanem teljes egészében a mítosz szférájában játszódik.¹⁰ Munkahipotézisem kezdettől fogva az volt, hogy ez a történetietlenség csak látszat, mert a költemény rejtett módon mégis kapcsolódik Kallimachos kortárs környezetéhez. Ha a második himnuszban Apollón földi párja Ptolemaios Philadelphos, úgy a harmadik himnuszban Artemis megfelelője Philadelphos testvére kell, hogy legyen, hiszen Apollón és Artemis is egymás testvérei. Philadelphos esetében azonban a történelem azt a sajátos együttállást eredményezte, hogy testvére egyúttal felesége is volt, II. Arsinoé. A Kallimachos-kutatásban Artemis és Arsinoé párhuzama nem teljesen új gondolat, ám mégsem kapott kellő figyelmet. Jellemző például, hogy Bing nagyhatású könyvében mindössze egyetlen jegyzet egyetlen mondata utal erre az értelmezési lehetőségre.¹¹ Részletesebben s nem is túl régen Schlegelmilch foglalkozott vele, ám az ő érvelése nem Kallimachos költészetén, hanem főként a királyi reprezentáció tárgyi emlékein nyugszik.¹² Összességében elmondható, hogy Artemis és a Ptolemaida uralkodónő kapcsolatát, más szóval a mitikus és a történelmi sík összefonódását még nem sikerült sem igazolni, sem cáfolni, mert a gondolatot megpendítő vagy kidolgozni próbáló kutatók nem a himnusz szövegéből, hanem a külső valóságból indultak ki.

⁹ Zeus, Ptolemaios (ἐμῶ βασιλῆϊ) és Apollón együttállása Pindaros első pythói ódájának *prooimion*ját (1–33) is idézi, ahol Zeus, I. Hierón és Apollón alkotnak hasonló együtttest. Vö. Hunter–Fuhrer (2002) 168, 63. jegyz. Az ötödik pythói óda (57–69) szintén felidéződik Apollón *archégétési* szerepkörével, melyet h. 2.65–68 Kyréné alapítása kapcsán említ.

¹⁰ Acosta-Hughes és Cusset (2012) korábban idézett cikke ezért például a harmadikat kivételnek tekinti a ptolemaida hatalomra rendszeresen utaló himnuszok sorában (131).

¹¹ Bing (1988) 126, 57. jegyz.: *This resemblance between the Hymn to Artemis and the Hymn to Delos has led me to suspect that the two poems were originally companion pieces, the one perhaps written for Arsinoe, the other for Philadelphus.*

¹² S. Schlegelmilch, *Bürger, Gott und Gottesschützling. Kinderbilder der hellenistischen Kunst und Literatur* (Beiträge zur Altertumskunde 268), Berlin – New York, 2009, 217–234, főként 224–230 (Ammón isten térdén trónoló leányalak képzőművészeti ábrázolása).

Ugyanakkor máig igen vitatott kérdése a Kallimachos-filológiának, vajon a történelem-közelség azt jelenti-e, hogy a historikus *reliquiák* kívülről szüremlenek be, vagy inkább igaz, hogy a kortárs-alexandriai történelem mintegy belülről teremődik meg irodalmi eszközökkel, amihez a műfaji hagyomány szolgáltat anyagot, anélkül hogy ehhez a történelem külső jeleire kellene hivatkozni. A következőkben igyekszem rámutatni, hogy a harmadik himnuszban az utóbbi a helyzet. Ennek bizonyítására olyan szöveghelyeket hozok a költeményből, melyek erősen amellettt szólnak, hogy Kallimachos Artemis-portréjával – pusztán irodalmi motívumokat hívva segítségül – Arsinoé királynő alakját idézte meg.

A kérdés vizsgálatához hasznos lesz néhány megjegyzést tenni a himnusz szerkezetére vonatkozóan. Hosszú ideig az Artemis-himnuszot tekintették a leglazábban szerkesztett költeménynek a sorozatban, melyet olyan „isteni hosszúság” (*himmlische Länge*) jellemez, melyet Schumann Schubert nagy C-dúr szimfóniája védjegyének tartott. Már Wilamowitz is felhívta a figyelmet arra, hogy a 136 sk. sor (πότηνια, τῶν εἴη μὲν ἐμοὶ φίλος ὅστις ἀληθής, / εἴη δ' αὐτῶς, ἄνασσα, μέλοι δέ μοι αἰὲν αἰοιδῆ) a homérosi himnuszok búcsúformulájára emlékeztet, vagyis itt tulajdonképpen véget is érhetne a költemény, ám az még bő száz soron át folytatódik egy az első részhez képest látszólag kevésbé szigorúan szerkesztett epilógussal.¹³ Ám lazaság és szigorúság hiánya nem olyan tulajdonságok, melyek megférnének a rendkívül tudatos és igényes kallimachosi poétikával. Bing és Köhnken meggyőzően ki is mutatták, hogy a harmadik himnusz éppen olyan jól megkomponált vers, mint bármely Kallimachosmű.¹⁴ Természetesen a költemény egysége maga is különbözőképpen szerkeszthető. Ahhoz azonban nem fér kétség, hogy a 136. sorral kezdődő invokáció fordulópont a versben, mellyel a költő a korábban

¹³ U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Hellenistische Dichtung in der Zeit des Kallimachos II: Interpretationen*, Berlin, 1924, 58: *Hier hätte er aufhören und nur einen kräftigen Schluss machen sollen; aber der Gelehrte hatte noch zu viel Stoff und war in Kallimachos nur zu oft dem Dichter überlegen.* Hasonlóan Herter (1929) 104.

¹⁴ P. Bing – V. Uhrmeister, *The Unity of Callimachus' Hymn to Artemis*, *JHS* 114, 1994, 19–34; A. Köhnken, *Artemis im Artemishymnos des Kallimachos*, in: Harder – Regtuit – Wakker (2004) 161–171.

elhangzott témák nagyszabású, több mint százsoros variációját indítja útjára. Az első rész tehát a himnikus *diégésis*nek, a második a himnikus *aretalogián*ak felel meg. A variációt bevezető újakezdést hamarosan közelebről megnézzük. Most a diégétikus rész tematikus anyagára irányítanám a figyelmet, melyet Kallimachos az istennő tulajdonságait (*aretéit*) megvilágító történettel tölt ki.

A történet humorisztikus-realisztikus vonásai némileg elfedik azt a tényt, hogy Artemis két klasszikus erény mintaképe: az okosság és a bátorságé. Ragyogó intelligenciáját azok a kérések bizonyítják, melyekkel apját, Zeust ostromolja a himnusz első képében (6–25). Artemis egyszerre követelőző-elkényeztetett kislány és ravasz stratégia, aki képes szavait úgy forgatni, hogy azokkal feltétlenül célt érjen.¹⁵ A második jelenetben a kyklópsokat keresi fel, hogy fegyvereket kovácsoltasson magának (46–86). Az óriás mellszörzetébe csimpaszkodó már egynehány évesen is amazón-természetű istennőcske humoros képe ugyancsak némileg elfedi azt a tényt, hogy Kallimachos a harcias és bátor istennő alakját rajzolja meg rendhagyó eszközökkel.¹⁶ Okosság/bölcsesség és bátorság pedig kardinális, sőt uralkodói erények, melyek könnyen vonatkozhatnak – istennőről lévén szó – az első két himnuszban megénekelt Ptolemaios nővéreére és uralkodótársára, II. Arsinoéé. Amit joggal hiányolunk, az némi szövegszerű megerősítés.

Érdekes, hogy Artemisszel kapcsolatban nem merült fel az, ami a Zeus- és Apollón-himnuszokban evidencia, tudniillik a költői etimológiák jelentősége.¹⁷ Az első himnusz első szava Ζηνός (1), az utolsó a sorban az αἰθεῖν. A prológuusz záró sorában (9) Zeusról azt olvaszuk, hogy ἔσοι γὰρ αἰεῖ. E megfogalmazás a keretes szerkezetet is

¹⁵ A *puer praecox* végletesre feszített paradoxonjához vö. A. Ambühl, *Kinder und junge Helden. Innovative Aspekte des Umgangs mit der literarischen Tradition bei Kallimachos* (Hellenistica Groningana 9), Leuven – Paris, 2005, 256.

¹⁶ Vö. az istennő jelzőjét (θαρσαλέη: 80). Ld. még Schlegelmilch (2009) 232, 402. jegyz. (az *ambitionierte kleine παρθένος* és Bereniké mint a *parva virgine magnanimam* [Cat. 66.26] párhuzamba állításával).

¹⁷ A költői etimológiák alexandriai hagyományához vö. J. J. O’Hara, *True Names. Vergil and the Alexandrian Tradition of Etymological Wordplay*, Ann Arbor, 1996, 21–42 (a kallimachosi etimológiákhoz 30–34).

figyelembe véve Zeus nevét értelmezi (Ζηνός, Ζην-: az „Élő”),¹⁸ ami igen lényeges a haláláról szóló híresztelésekkel (8 sk.) szemben. Az isten örökkévalósága pedig rögtön összekapcsolódik az ének/himnusz múlhatatlanságával (αἰδεῖν: 1 ~ αἰί ~ αἰέν: 2 ~ αἰεῖ: 9).¹⁹ A tárgy (Zeus) és a költemény halhatatlanságának összefüggése az epilógusban is visszatér (92 sk.), ezúttal a halandó ember és az örökkévaló isten ellentéte képében.²⁰ A második himnuszban Apollónt pedig Kallimachos egy többszörösen anaforikus sorban a πολύς (*sok, nagy, erős*) szó tövével hozza összefüggésbe: ὄπολλων, πολλοὶ σε Βοηδρόμιον καλέουσι / πολλοὶ δὲ Κλάριον, πάντη δὲ τοι οὔνομα πολυύ· (69 sk.).²¹

¹⁸ Vö. Plat. *Kratyl.* 396 A–B (δι’ ὄν ζῆν αἰεῖ πᾶσι τοῖς ζῶσιν ὑπάρχει). A másik tőalak és a διὰ prepozíció kapcsolatához vö. Hes. *erg.* 2 sk. (Δι’ / ὄν ... δία). Mindkettő szerepel a sztoikus Chrysipposnál (*SVF* II 1062). L. még Ael. *Arist. or.* 43.23 Keil.

¹⁹ Vö. N. Hopkinson, Callimachus’ Hymn to Zeus. *CQ* 34, 1984, 139–141 (további példái Hom. *h.* 10.1–3, Theokr. 16.1–4) és M. Cuypers, Prince and Principle: The Philosophy of Callimachus’ Hymn to Zeus, in: Harder – Regtuit – Wakker (2004) 105. Ugyanez a szójáték (*paronomasia*) található az Artemis-himnusz már idézett sorában: μέλοι δὲ μοι αἰὲν αἰοιδή (137). Az alliteráló és rímelő μέλοι és μοι valamint a μέλοι mögött megbúvó szójáték a μέλος-szal (~ αἰοιδή) szintén említésre méltó.

²⁰ Egy másik feltűnő etimológiai szójáték a himnuszban Árkádia szárazságához kapcsolódik, amiért lakosai neve (Ἀρκαδιῆς: 14) a πίνω vagy inkább a πίδαξ szóval összefüggésben „Forrástalan”-t (Ἀ-πιδ-) jelent. Vö. F. de Ian, *De Callimacho Homeri interprete*, Strassburg, 1893, 80, 1. jegyz. A Πείη (13), ῥόον (16), ἔρρεεν (18) és Πείη (21) cseppfolyós elemet kifejező töve is κατ’ ἀντίφρασιν ezzel látszik kapcsolatban állni, míg a 28 sk. sor végén a Πείη alak az ἐλαφραῖ-jal alkot párt, ami – ismét κατ’ ἀντίφρασιν – arra utalna, hogy míg Rheia megszenvedti a szülést, a földanya fájdalmi könnyűek és gyorsak. Az Ἀρκαδία folyó nevét (20) is magyarázhatjuk a szárazság értelmű ἄρκα szóból (vö. ἄβροχος: 19), ahogy azt a Dionysios Periégetéshez szóló *scholionok* sejtetik (Pfeiffer II 2 in *apparatu loc. par.*), ám lehet, hogy közelebb járunk Kallimachos gondolatmenetéhez, ha itt is a ζην-tövet gyanítjuk („Élettelen”, sőt akár „Zeus-talan”). Vö. még Hopkinson (1984) 141 sk.

²¹ Vö. Depew (2004) 123. Talán még a πόλη / ... πολλοὶ megfelelője (mindkettő a sor végén: 77 sk.) is ide vonható. Ez természetesen nem akadályozza annak, hogy a vers végén Apollón az új esztétikai program értelmében ἁ-πολύς-t („Nem Óriás”) jelentsen, míg a nagyság negatív tulajdonságként az iszapos Euphráttal kapcsolódik össze (πολλά / ... πολλόν: 108). Így Hunter–Fuhrer (2002) 152. Sőt a 101 sk. sorokból még egy harmadik etimológia is kibontakozni látszik, ezúttal Apollón nyilas művészetét foglalva ἔτυμον-ba: τὸν [ti. a pythói sárkányt] μὲν σὺ κατήναρες ἄλλον ἐπ’ ἄλλω / βᾶλλον ὠκὺν ὀϊστόν, ahol a labiális π/β hang és az ἄλλον elem adják ki

Megfontolandónak tűnik ezek után, hogy a költő az ἀρτ-ötvet Artemis nevében szintén etimologikusan értelmezte, sőt kétféle módon – ahogy az eldöntetlen filológiai *zété mák* esetében megszokott eljárás –, s ezt a kettősséget két epikus mozzanattal illusztrálta: Artemis olyan isten, akinek helyén van az esze (mintegy ἀρτίφρων) és akinek helyén van a szíve is, vagyis *A-trem-is* („Nem remegő”). Az ἀρτί előtag ugyanakkor iónos ἀρσι-alakban is megvalósulhat, s ezzel máris Arsinoé nevéhez jutottunk, ami immár a tényleges (nem csak a fiktív-költői) etimológia szerint *éleselméjűt* jelent. Nem tartom kizártnak, hogy Kallimachos a vitatott etimológiájú Artemis nevet az *art-* szókezdő hangcsoport önállósításával és szemantizálásával az értelem/lélek/szív épségével (mint okosság és lélekjelenlét/bátorság) hozta összefüggésbe és Arsinoé császárnő azonosítására használta fel.

Térjünk most rá a *diégésist* lezáró és az *aretalogiát* bevezető második-közbülső invokációra:

πότνια, τῶν εἶη μὲν ἐμοὶ φίλος ὅστις ἀληθῆς
 εἶην δ' αὐτός, ἄνασσα, μέλοι δέ μοι αἰὲν αἰοιδῆ
 τῇ ἐνὶ μὲν Λητοῦς γάμος ἔσσεται, ἐν δὲ σὺ πολλή,
 ἐν δὲ καὶ Ἀπόλλων,²² ἐν δ' οἶ σεο πάντες ἄεθλοι,
 ἐν δὲ κύνες καὶ τόξα καὶ ἄντυγες, αἶ τε σε ῥεῖα
 θηητήν φορέουσιν ὄτ' ἐς Διὸς οἶκον ἐλαύνεις. (136–141)

Úrnőm, ezek (Artemis kegyeltjei) közül legyen barátom, aki igaz, s én magam is közülük való legyek, királynőm, s legyen mindig kedves a dal szívemnek; a dal, melyben benne lesz Létó násza, benne leszél te sokszor és Apollón is, valamennyi tetted, kutyáid, íjad és kocsikasod, melyek gyorsan röpítenek, amikor Zeus házába igyekszel.

az isten nevét. Ezt az etimológiát Platón is ismeri, aki Apollónt többek között Ἀειβάλλον-ként értelmezi (*Krat.* 405C). A himnusz 103. sorában a ἡ ἡ παῖνον magyarázatát láthatjuk az utána álló ἡ βέλος (~ παῖω) buzdításban is (vö. C. Meillier, *Callimaque et son temps. Recherches sur la carrière et la condition d'un écrivain à l'époque des premiers Lagides*, Lille, 1979, 89). Vagyis a vers epilógusa hemzseg a költői etimológiáktól.

²² Itt ismét játék a πολλή és az Απόλλων szavakkal.

E néhány látszólag egyszerű sorhoz többféle kommentárt fűzhetnénk. Megjegyezhetnénk, hogy a mű belsejébe rejtett önreflexív költői megnyilatkozás a homérosi Apollón himnusz délosi és pythói része között elhelyezkedő költő-portrét (Hom. *h. Ap.* 166–178) idézi, s hogy az Artemis-himnusz „újrakezdő” szerkezete némiképpen értelmezhető kallimachosi reflexiónak arról a vitatott kérdésről, hogy a két Apollón-himnusz vajon egyetlen műalkotás-e vagy kettő.²³ Kiemelhetnénk azt is, hogy az év δέ (*benne van*) anafora hogyan idéz műtárgyáról szóló *ekphrasis*okat, ahogy már a homérosi pajzsléírásnak is visszatérő eleme (Hom. Σ 483: év μέν – év δέ és utána a második tag a leírás szervezőelemeként végig).²⁴ Ám itt most elég annyit megjegyezni, hogy a tárgymegjelölés – e néhány sor kétségtelenül az – szintén az epikus hagyományban gyökerező múzsainvokációval rokonítható, s ezt a műfaji konvenciót idézi az igazság szempontjának megjelenése is. A költő figyelmét semminek sem szabad elkerülnie (*λανθάνειν*), ám ezt a semmiről el nem feledkező figyelmet (*ἀλήθεια*-t) csak a Múzsák biztosíthatják mint isteni lények.²⁵ Meghökentő viszont, hogy ebben az esetben Artemis jelenik meg múzsai szerepkörben.²⁶ Erre ugyanis sehol sincs semmilyen adat a görög költészeti hagyományban. Kézenfekvő ezért arra gondolni, hogy Artemis múzsai portróját Arsinoével való rejtett kapcsolata indokolja, aki már igenis ábrázolható Múzsának, csak éppen nem a mítosz időtlen, hanem az alexandriai udvar konkrét-történelmi környezetében: A Múzsához intézett fohász ihletért így átváltozik a királynőhöz intézett hódolat kifejezésévé, amiért az olyan szellemi környe-

²³ F. Dornseiff, *Kallimachos' Hymnos auf Artemis*, *PhW* 56, 1936, 734. Vö. még Bing–Uhrmeister (1994) 29.

²⁴ Míg ott képzőművészeti alkotásra vonatkozik, itt (papiruszra lejegyzett) költői műre. Vö. *Ait. fr.* 75. 64 és Bing (1988) 18 sk.

²⁵ Hom. B 484–492. Így válik érthetővé a himnusz első sorának *parenthesise* (οὐ γὰρ ἐλαφρὸν ἀειδόντεσσι λαθεῖσθαι): Artemis valóban nem felelhető, mert Múzsaként ő maga az emlékezet (οὐ ... λαθεῖσθαι = μὲνᾶσθαι) szubsztanciája. Vö. Bing–Uhrmeister (1994) 27.

²⁶ Ugyanerre utal a himnusz 186. sora (εἰπέ, θεή, σὺ μὲν ἄμμιν, ἐγὼ δ' ἐτέροισιν ἀείσω), mely Theokritost idézi, aki a Múzsát aposztrofálja hasonló módon (22.116 sk.: εἰπέ, θεά, σὺ γὰρ οἶσθα· ἐγὼ δ' ἐτέρων ὑποφήτης, / φθέγγομαι, ὅσσ' ἐθέλεις σὺ καὶ ὅπως τοι φίλον αὐτῆ). Vö. Bing–Uhrmeister (1994) 32.

zetet teremtett, mely az Artemis-himnuszhoz hasonló művek megszületését teszi lehetővé.²⁷ Nem véletlen hát, hogy Arsinoé szobra állítólag tizedik Múzsaként az egyiptomi főváros könyvtárában állott.²⁸

Az invokáció észrevétlenül áttűnik a következő jelenetbe, melyben Héraklés feltűnése az olymposi fogadás-jelenetben (142–148) nem csak a humor egyértelmű forrása, hanem értelmezhető a Ptolemaida-ideológia pecsétjeként is:

ἑοὶ δ' ἐπὶ πάντες ἐκεῖνω
ἄλληκτον γελώωσι, μάλιστα δὲ πενθερῆ αὐτῆ,

²⁷ Így Bing–Uhrmeister (1994) 27 anélkül, hogy Artemis és Arsinoé azonosítását tételesen megfogalmaznák: *Those with ears will, of course, understand the compliment. For without so much as mentioning the Ptolemies or Alexandria, Callimachus has nevertheless identified them with a civic ideal – a place where harmony, both in its political and in its musical sense, is not just a pleasing if unattainable vision but a present reality.* Az urbánus-polgári vonatkozás egyébként is szokatlan védjegy Kallimachos Artemisének, bárhogy értelmezzük is előléptetését városvédő (s ha kell, büntető) istennővé a himnusz 121–135. soraiban a szóban forgó invokációt megelőzően (Bing–Uhrmeister [1994] 25 fejlődéslélektani folyamatot vél kivenni, Köhnken [2004] 163, 169 szkeptikus ebben a tekintetben). A 19. sor állítása viszont, hogy Artemis ritkán jár be a városba (σπαρνὸν γὰρ ὄτ' Ἄρτεμις ἄστρῳ κἀτεισιν), csupán azt jelenti, hogy horizontális kapcsolatot a várossal nem kell feltételeznünk, mert amikor a várost bünteti vagy áldja, pusztító nyilait (122) vagy jótékony tekintetét (129) használja (vö. ὄπι ἄνασσι· εὐὄπι φαεσφόρε: 204 és πόντια Μουνιχίη λιμενοσκόπε: 259), vagyis mindkettő felülről, az isteni szférából érkezik. Artemis városvédő szerepköre egyébként a himnusz-kötet szerkezetéből is adódik: ahogy az ötödik himnuszban Athéné mint vadász-istennő Artemishez hasonul (vö. Köhnken [2004] 168 sk.), úgy a harmadikban Artemis kapja meg Athéné városoltalmazó képességét. A Zeustól neki szánt harminc város (33 sk.: emfatikusan kétszer a sor elején) hármas szorzója egyébként a Ptolemaiosztól uralt városok túlzó, szintén a hármas szám által meghatározott összegére (33.333) is utalhat Theokritosnál (17. 82–84: τρεῖς – τρεῖς – τρισσαῖς – τριάδες – τρεῖς). Vö. Schlegelmilch (2009) 218.

²⁸ Arsinoé múzsai szerepköréhez vö. Bing–Uhrmeister (1994) 24–27. Vö. még Kall. *Ait. fr.* 2a. 1, ahol az eredeti szövegben – már amennyire a töredékes szöveg sejteni engedi – szintén Arsinoé jelenik meg tizedik Múzsaként (vö. M. A. Harder, *Callimachus: Aitia, II: Commentary*, Oxford, 2012, 107 *ad loc.*). A királynő személyéhez mint az alexandriai udvari kultúra mágikus középpontjához és az udvari költészet rehabilitációjához vö. R. Pfeiffer, *Arsinoe Philadelphos in der Dichtung, Die Antike* 2, 1926, 161–174.

ταῦρον ὄτ' ἐκ δίφροιο μάλα μέγαν ἢ ὄγε χλούνην
 κάπρον ὀπισθιδίοιο φέροι ποδὸς ἀσπαίροντα·
 κερδαλέω μύθῳ σε, θεή, μάλα τῷδε πινύσκει·
 ἴβάλλε κακοὺς ἐπὶ θῆρας, ἵνα θνητοὶ σε βοηθόν
 ὡς ἐμὲ κικλήσκωσιν. ἔα πρόκας ἠδὲ λαγωῦς
 σὺρέα βόσκεισθαι· τί δέ κεν πρόκες ἠδὲ λαγωοὶ
 ῥέξειαν; σύες ἔργα, σύες φυτὰ λυμαίνονται.
 καὶ βόες ἀνθρώποισι κακὸν μέγα· βάλλ' ἐπὶ καὶ τοὺς. (148–157)

(...) Az istenek pedig mind végeérhetetlenül nevettek rajta, legkivált anyósa, Héra, amikor a kocsiból természetes bikát vagy vaddisznót emel ki rúgkapáló hátsó lábbal. Téged pedig, istennő, leginkább a következő ravasz beszéddel okít: „Nyilaidat a hitvány állatokra lődd ki, hogy téged is miként engem Segítőnek hívjanak a halandók! Hagyd az őzeket és nyulakat nyugton legelni a hegyekben! Mi rosszat tehetnének őzek és nyulak? A disznók azok, a disznók, melyek a földeket és veteményeseket károsítják. Továbbá az ökrök jelentenek nagy csapást az emberekre, ezekre is vadássz!”

Héraklés jelenlétéhez érdemes felidézni Theokritos 17. idilljének, az ún. Ptolemaios-*enkómion* bevezető képét, ahol egyik oldalról Héraklés, a másiktól Alexandros övezik az Olymposon trónoló egyiptomi uralkodót. Itt az alapvetően komoly jelenet egészül ki humoros vonásokkal: a két világhódító támogatja hálózszobájába a kissé illuminált állapotban lévő félisten elnehezült tagjait:

καὶ οἱ (sc. Ptolemaeo Soteri) χρύσεος θρόνος ἐν Διὸς οἴκῳ
 δέδμηται· παρὰ δ' αὐτὸν Ἀλέξανδρος φίλα εἰδῶς
 ἐδριάει, Πέρσαισι βαρὺς θεὸς αἰολομίτρας.
 ἀντία δ' Ἡρακλῆος ἔδρα κενταυροφόνοιο
 ἴδρυται στερεοῖο τετυγμένα ἐξ ἀδάμαντος·
 ἔνθα σὺν ἄλλοισιν θαλίας ἔχει Οὐρανίδησι,
 χαίρων υἰωνῶν περιώσιον υἰωνοῖσιν,
 ὅτι σφεων Κρονίδης μελέων ἐξείλετο γῆρας,
 ἀθάνατοι δὲ καλεῦνται εἰοὶ νέποδες γεγαῶτες.
 ἄμφω γὰρ πρόγονός σφιν ὁ καρτερὸς Ἡρακλείδας,
 ἀμφοτέρω δ' ἀριθμεῦνται ἐς ἔσχατον Ἡρακλῆα.

τῷ καὶ ἐπεὶ δαίτηθεν ἴοι κεκορημένος ἦδη
 νέκταρος εὐόδοιο φίλας ἐς δῶμ' ἀλόχοιο,
 τῷ μὲν τόξον ἔδωκεν ὑπωλένιον τε φαρέτραν,
 τῷ δὲ σιδάρειον σκύταλον κεχαραγμένον ὄζοις·
 οἱ δ' εἰς ἀμβρόσιον θάλαμον λευκοσφύρου Ἥβας
 ὄπλα καὶ αὐτὸν ἄγουσι γενειήταν Διὸς υἱόν. (17–33)

(...) *Neki (Ptolemaios Sótérnak) arany trónus épült Zeus házában. Mellette a barátságos Alexandros székel, ez a perzsákra vészt hozó, tarka diadémos isten. Átellenben a kentaurölő Héraklés szilárd ércből kovácsolt ülőhelye áll, melyben a többi égilakóval ünnepet ül, fölöttébb örvendezve unokái unokáinak, hogy Kronos fia kivette tagjaikból a vénséget, s halhatatlanoknak híresztelik leszármazottait, bár azok (halandónak) születtek. Mindkettőjük felmenője ugyanis Héraklés erős fia, s mindketten Héraklésra tekintettek mint legtávolabbi ősükre. Így amikor a lakomáról távozni készül szeretett hitvese házába eltelve jószagú nektárral, az egyiknek adja úját és hónalja alá vetett tegzét, a másíknak faragott erezetű vasbuzogányát. Ők pedig a fehérbokájú Hébé ambróziától illatozó hálószobájába viszik fegyvereit s vezetik magát Zeus szakállas fiát is.*

Kallimachosnál ezzel szemben a lényegileg burleszk epizód kap komoly színezetet, amennyiben az istennőt fogadó „haspók” Amphitryóniadés nemcsak saját vacsorájára gondol, amikor arra figyelmezteti (153–157), hogy csak a legnagyobb vadakra vadásszék, hanem egyfajta királytükroöt is tart Artemis, pontosabban földi megfelelője, Arsinoé elé.²⁹ A merész tettekre buzdító és a szürke jelentéktelenségtől óvó tanítás ugyanis olyan nagy uralkodó-ódák tárgya mint Pindaros már említett első pythói ódája, ahol Hierónt királyi bőkezűség gyakorlására szólítja fel (85–94, főként 90–92: εἴπερ τι φιλεῖς ἀκοῶν ἀδείαν αἰεὶ κλύειν, μὴ κάμνε λίαν δαπάναις / ἐξίει δ' ὄσπερ

²⁹ Meillier (1979) 106 sk. ezzel kapcsolatban csupán a társadalmi hasznosság szempontjának megjelenésére utal az eredetileg vad(ász) istennő jellemrajzában. Schlegelmilch (2009) 232, 404. jegyz. viszont már túl messzire megy, amikor a vadászis-tennő, a makedón uralkodóház és Héraklés, a mitikus vadász kapcsolatára hívja fel a figyelmet. Arsinoé thrák-makedón gyökerei ugyanis nem képezték a hivatalos udvari ideológia részét.

κυβερνάτας ἀνήρ / ἰστίον ἀνεμόεν {πετάσαις}. μὴ δολωθῆς, ὦ φίλε, κέρδεσιν ἐντραπέλοις).

Végül még annál a ténynél szeretnék röviden elidőzni, hogy ha Ptolemaios a második himnuszban kimondottan Apollónnal azonosul, úgy szinte kötelező lenne, hogy testvére, Arsinoé Apollón testvérével, Artemisszel alkosson párt.³⁰ Fel lehet-e azonban használni ezt a testvéri kapcsolatot Artemis és Arsinoé azonosításának megerősítésére? Van-e ennek valami szöveges nyoma a himnuszban? Úgy vélem, van. A második, aretologikusnak titulált rész vége felé Artemis mint a *hybris* kíméletlen büntetője lép fel, aki megsemmisíti Lygdamis kimmer hadát, mely az istennő ephesosi szentélyét vette ostrom alá (251–258). Az északról érkező hordákkal folytatott csatározások a Kr. e 7. század derekán az ephesosi Kallinos költészetéből ismerősek,³¹ maga Lygdamis is feltűnik történeti forrásokban,³² így tehát mintha a himnusz végén Kallimachos hidat verne a mitikus és a történelmi idő közé és azt érzékeltetné, hogy Artemis ereje a történelemben is tovább él és hat. Sőt, mintha még ennél többet is állítana. Korábban már utaltam arra, hogy a negyedik, Déloshoz intézett himnusz szintén utal északról érkező népekre, itt a Brennus vezette kelták (gallok) és Apollón tusájára egy szentély, itt a delphoi előtt, amely természetesen az isten győzelmével végződik (171–187). A történet itt is csak látszólag mitikus, valójában kortárs történelmi esemény mitizált kifejezése.³³ A gallok Kr. e. 279-ben vették ostrom alá Del-

³⁰ Vö. Depew (2004) 135.

³¹ Kallin. *fr.* 5a 1. Vö. Hdt. 1.15. A mitikus (Hom. λ 14–19) és történeti kimmer hordák megkülönböztetéséhez vö. A. Heubeck, *Omero: Odissea*. Introduzione, testo e commento (Scrittori Greci e Latini), III 262–264 *ad loc.* Kallimachos ismerhette ezt a homérosi *zétémát*, így a kimmerek említésével valószínűleg tudatosan reflektál a mítosz és történelem ingatag határmezsgyéjére.

³² Vö. Strab. 1.3.21, Hesych. λ 1328 s. v. Egy lyd felirat Dugdammê néven ismeri. Legkorábbi görög előfordulása éppen a kallimachosi (vö. még *Ait. fr.* 75.23 és Harder [2012] 605 *ad loc.*).

³³ Vö. Ambühl (2005) 252, 120. jegyz.: *der Mythos [ist] historisiert und das historische Ereignis mythisiert*. Kallimachosi ihletésűnek nevezhető a Delphoira támadó gallok vereségének leírása a palatinusi Apollón-templom *ekphrasis*ának részeként Propertiusnál (2.31.13), mely – akárcsak a Délos-himnuszban, csak éppen implicit módon – a földi uralkodó győzelmével, itt Octavianus actiumi sikerével áll párhuzamban.

phoit, de vereséget szenvedtek, Ptolemaios Philadelphos pedig 274-ben számolt le azokkal a rebellis kelta csapatokkal, akiknek szolgálatait féltestvére, Magas elleni hadjáratában igénybe vette. Ezt a syntagmatikus megfelelést Kallimachos paradigmaticusra váltja (Apollón és Ptolemaios párhuzama), s így az isten és az uralkodó szövetségeként jelenik meg az elbeszélésben.³⁴ A Délos-himnuszban a még meg nem született Apollón jövendő a jövendőbeli Ptolemaiosról (ἔσσομενε Πτολεμῶε: 188),³⁵ akit harcos társának aposztrofál az ádáz galaták ellen folytatott küzdelemben. Apollón és Brennus konfliktusának párhuzama Artemis és Lygdamis ellentétével félreismerhetetlen,³⁶ s így éppen a negyedik himnusz egyértelmű utalása kortárs eseményekre segít Artemis történelmi képmásának megtalálásában. Ha ugyanis Apollón szövetségese a kelták elleni csatában Ptolemaios, úgy Apollón leánytestvérenek földi mása és – az elbeszélés logikája szerint – segítője a kimmerek elleni háborúban az aránypár szerint csakis Ptolemaios testvére, Arsinoé lehet.

Előző érvünk – jóllehet tökéletesen szövegközeli maradt – immár túllépett a vizsgálat középpontjában álló harmadik himnusz szövegén és a negyediket hívta segítségül, ám mindeközben a himnuszok

³⁴ A *scholionok* (Pfeiffer II 70 sk. ad 175–187) magyarázata ezt a mitikus-paradigmatikus synchroniát visszaváltoztatja történelmi-syntagmatikus diachroniára, s ezzel könnyebben elmesélhető, epikus eseménysort teremt: Brennus ki akarja fosztani a delphoi szentélyt, ám az isten elpusztítja seregét. Az életben maradt keltákat *később* (a syntagmatikus elbeszélés jele) Ptolemaios bérlí fel zsoldosseregként, ám azok újra ki akarják játszani az egyiptomi uralkodót is, mire az a Nílus deltájában szigeteli el őket, ahol elpusztulnak.

³⁵ Ez a kiszólás (*apostrophé*) Ptolemaioshoz mint a történelmi időben (a vers fiktív idejéhez képest a jövőben, a költő személyéhez képest viszont a jelenben) elhelyezhető személyhez egyrészt aitiologikus vonás, másrészt levezethető az archaikus kardalköltészetben (főként a pindarosi *epinikionban*) gyakori *deixis ad oculos* módszeréből, mely a vers alkalmi jellegével áll összefüggésben. A deiktikus elemek műfaji kérdéseiről (Apollónios Rhodios és Pindaros kapcsán) vö. Adorjáni Zs., Euphemos, Pindar und Apollonios Rhodios. Zu *Arg.* 4,1731–1772, *RhM* 155, 2012, 108–112.

³⁶ Ephesos és Delphoi, gallok és kimmerek párhuzamához vö. Bing (1988) 127, 57. jegyz. és Schlegelmilch (2009) 216 (*h.* 3.253: ψαμάθῳ ἴσον ~ *h.* 4.175: νιφάδεσσιν εὐοικότες ἢ ἰσάριθμοι / τεῖρεσιν). Meillier (1979) 113 sk. szkeptikus, szerinte a *hybris* büntetése konvencionális himnikus motívum (az Artemis-himnuszban egyébként sem lát semmit, ami az uralkodó-dicsőítés fele mutatna).

könyvén belül maradt. Az eljárást éppen a himnuszkötet igen jól szerkesztett, egységes és belső vonatkozásokkal terhes felépítése indokolta. Most még egy utolsó, merészebb lépést kell tennünk, amikor a kallimachosi életmű egy másik darabjával igyekszünk alátámasztani az Artemis–Arsinoé-vonatkozást. Az *Ectheosis Arsinoes* (fr. 228) alkalmi költemény témája a császárnő megdicsőülése. A vers középpontjában Philótera, a császárnő korábban elhunyt leánytestvére áll, akit halála után Démétérrel azonosítottak. Ennek megfelelően itt is úgy jelenik meg mint aki a szicíliai Henna felől érkezik és Lémnoson (43 sk.) lesz figyelmes az egyiptomi partokon égő máglyára. E jelenet alapján az értelmezők joggal gondolnak arra, hogy Kallimachos a verset a lányát kereső Démétér alakja köré építi,³⁷ ami Arsinoénak Persephoné szerepkörét juttatná. Arsinoé megistenülésének leírása azonban a költemény elején (5 sk.: νόμφα, σὺ μὲν ἄστεριαν ὑπ’ ἄμαξαν ἦδη / ... κλεπτομέν]α παρέθει σελάνα)³⁸ azt sugallja, hogy az Artemissel való azonosításnak is van szövegalapja. Artemis és a Hold kapcsolata annyira szoros, hogy bizonyításától eltekinthetünk, a νόμφα megszólítás pedig nemcsak a fiatal menyasszonyként³⁹ stilizált királynőre illik, hanem a szűzies

³⁷ Vö. R. Pfeiffer, *Kallimachosstudien. Untersuchungen zur Arsinoe und zu den Aitia des Kallimachos*, München, 1922 (Die Entrückung der Arsinoe, 1–37), 30–37 (a Démétér-vonatkozáshoz), újabban pedig A. R. Hunter, *Theocritus: Encomium of Ptolemy Philadelphus*. Text and Translation with Introduction and Commentary, Berkeley – Los Angeles – London, 2003, 50 sk.

³⁸ Pfeiffer (1922) 7 helyesen állapítja meg, hogy Arsinoé megistenülése holdtöltekor történik. A Hold és a ptolemaida királynők kapcsolatára utalhatna Cat. 66.5 sk., amit K. Gutzwiller (*Callimachus’ Lock of Berenice: Fantasy, Romance, and Propaganda*, *AJPh* 113, 1992, 377 sk.) Seléné és Isis (a királynő egyiptomi *hypostasis*) azonosításával magyaráz. Figyelmet érdemel továbbá, hogy a Hold szférája az eschatologikus hagyományban néha az élysiumi mezőknek felel meg mint a föld és a felső levegőig között elterülő, a tisztulási folyamatnak kedvező köztes tartomány (vö. *Ov. met.* 15.848 és *Luc. Phars.* 9.6 sk. valamint E. Norden, *P. Vergilius Maro: Aeneis Buch VI* [Sammlung wissenschaftlicher Commentare], Stuttgart–Leipzig, 1927³ [repr. 1995⁹], 23–26), ami szintén Persephoné és Arsinoé egybefonódását igazolná: Persephoné mint az alvilág úrnője a Hold élysiumi szférájához is tartozik, Arsinoé pedig ennek megfelelően mint a Holdba repülő egyiptomi „Persephoné” jelenik meg.

³⁹ Így Pfeiffer (1922) 7, 2. jegyz. Az *Aitia* harmadik könyvének elején (fr. 383+254 SH) a főnév II. Berenikére vonatkozik (νόμφα, κα[σιγνή]των ιερὸν αἶμα θεῶν: 2).

Artemisre is.⁴⁰ A költemény szintén fennmaradt *diégésise*⁴¹ szerint Arsinoét a Di-oskurok ragadták el,⁴² ami viszont óhatatlanul Phoibé és Hilaeira, Leukippos lányainak elragadását idézi, akiket nevük és apjuk neve alapján szintén Artemis *hypostasis*ainak szokás tartani.⁴³ Magától értetődően a Persephoné- és Artemis-vonatkozás nem kizárják, inkább kiegészítik egymást, hiszen a termékenységadó képesség, mely Persephonének anyai örökségként eleve sajátja, nem idegen Arte-mistől sem, akinek jótékony (ἰλαος)⁴⁴ tekintete biztosítja a földek gyümölcsözését és az állatok szaporaságát (*h.* 3.129–132).

Most, hogy Artemis és Arsinoé kapcsolata talán biztosabb-szövegszerűbb alapokon áll mint korábban, feltehetjük a kérdést: milyen célzat vezérelte a költőt, amikor Arsinoé dicsőítéséhez éppen Artemis alakját választotta? Rögtön pontosítanám is a megfogalmazást, hiszen a költői célzat pszichologizáló fogalma rendszerint alkalmatlan a műalkotás megismerésére. Ha a célzat nem mindig világosan felismerhető, az elért hatás rendszerint kézenfekvő és elemezhető. Az Artemis-himnusznál is ez a helyzet. A császárnőt már életében Aphroditével azonosították és Kr. e. 270 nyarán bekövetkezett halála után férje Aphrodité Zephyritisként emeltetett neki szentélyt az Alexandria közelében tengerbe nyúló kis félszigeten.⁴⁵ Nem kívá-

⁴⁰ Az Artemis-himnusz központi témája és egyik fénypontja éppen a nimfák körében táncoló istennő (*h.* 3.170–182). A νόμφοι szót egyébként – a Délos-himnusz mellett – ebben a versében használja legtöbbször a költő. Gelzer (1982) szerint a szó változatos jelentésárnyalataival kiválóan alkalmas az emberi és isteni lét közötti átmenet érzékeltetésére (24).

⁴¹ Pfeiffer I 218 *in apparatu*: φησιν δὲ αὐτὴν ἀνηρπᾶσθαι ὑπὸ τῶν Διοσκοούρων (...).

⁴² Vö. a 46. sor megszólítását: ὃ δαίμοσιν ἄρπαγίμα. Az elragadás motívuma ráadásul visszatérő téma éppen a ptolemaida császárnők megistenülése kapcsán (I. Berenikét Aphrodité ragadja el [Theokr. 17.46–52], II. Bereniké hajfürtjét pedig Aphrodité-Arsinoé parancsára Zephyros [Kall. *Ait. fr.* 110.52–58]).

⁴³ Depew (2004) 126, 45. jegyz. a Dioskurok kapcsán Arsinoé és Helené rokonságára hívja fel a figyelmet és utal az ikertestvérek lehetséges párhuzamára Ptolemaios Philadelphossal és Euergetésszel Theokritos 22. idilljében. Hasonló kapcsolat valószínűsíthető Ptolemaios és Héraklés között Theokritos 24. idilljében (*Hérakliskos*). Vö. Bing (1988) 95, 8a jegyz.

⁴⁴ Vö. fentebb a leukippida Hilaeira nevét.

⁴⁵ Halála utáni kultusza nyilván már életében kialakult legendából táplálkozhatott (vö. Gutzwiller [1992] 365). Arsinoéhoz mint Aphrodité Zephyritishez vö. Kall. *Ait. fr.* 110.51–58 (~ Cat. 66.51–57), *ep.* 5, Poseid. 12–13 G–P, Theokr. 15.110 sk.

nok a himnusz kronológiájához hozzászólni, hogy vajon még Arsinoé életében, tehát a 70-es években, Kallimachos pályája csúcán, amikor nagy valószínűséggel a többi himnusz is született, vagy röviddel a királynő halála után íródott a költemény, leginkább azért nem, mert az Arsinoé-vonatkozás nem ügyszó a himnusz datálása szemszögéből. A hatás ugyanis mindkét esetben ugyanaz lehetett és ez a meglepetés volt, mely jellegzetesen kallimachosi törekvés.⁴⁶ A költő olvasójával ezúttal is félig komoly, félig tréfás játékot űz.⁴⁷ Lassan ismerteti fel vele, hogy Artemis alakja olvasható úgy is mint Arsinoé-hommage, s a felismerés zavarba ejtő: hiszen nem az erotikus kisugárzású Aphrodité a mitikus képmás, ami Arsinoé ikonografikus ábrázolásának megfelelne, hanem a szűz istennő,⁴⁸ aki intellektusával és bátorságával fegyverez le, s nem is valamely fel-

(Arsinoé mint az Adónis-ünnep szervezője anyjának is hódol, aki szépségét Aphroditénél kapta [17.36 sk.], és maga is Aphroditével azonosul, amikor Aphrodité kedvesének kedvét keresi [ἀπιτάλλει: 111]), Strab. 17.1.16 és Steph. Byz. 296.1 s. v. Ζεφύριον.

⁴⁶ Szerepéhez a harmadik himnuszban vö. Köhnken (2004) 164–167. Mint a kallimachosi költészet általános jellemzője: M. W. Haslam, Callimachus' Hymns, in: M. A. Harder – R. F. Regtuit – G. C. Wakker (edd.): *Callimachus* (Hellenistica Groningana 1), Groningen, 1993, 113.

⁴⁷ Komolyság és tréfa keveredéséhez az uralkodódicseretben, ami még a gyanúját is távol tartja minden rosszízű talpnyalásnak és Kallimachos művét igazi költészetté avatja, vö. B. Effe, Alexandrinisches Herrscherlob: Ambivalenzen literarischer Panegyrik, in: G. Binder – B. Effe (edd.), *Affirmation und Kritik. Zur politischen Funktion von Kunst und Literatur im Altertum* (Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium 20), Trier, 1995, 113–115.

⁴⁸ Ez is egyfajta stratégia lehetne a testvérházasság legitimálására (Apollón és Artemis ugyanúgy testvérek mint Ptolemaios Philadelphos és II. Arsinoé), ahogy erre rendszerint Zeus és Héra nászának mitikus előképét volt szokás használni (vö. Theokr. 17.131–134; negatív paradigmaként Sodat. fr. 1 P; reflexió a párhuzamban rejlő veszélyekre Kall. *Ait. fr.* 75.4–9; vö. Harder [2012] 584). Hunter, aki Apollón és Artemis himnuszának szomszédsága alapján szintén felveti Arsinoé és Artemis párhuzamát (Hunter–Führer [2002] 182 sk. [vita jegyzőkönyve]), végül visszahőköl következtetésétől, mondván, hogy *there is, unfortunately, very little evidence for Artemis' importance or association with Arsinoe at Alexandria, where the bliss of mutual marital affection was given a far higher status than Artemis' stern chastity* (183). Nem veszi észre, hogy Kallimachos éppen a váratlan hatásra törekszik. A váratlanság pedig a korabeli kultuszok és a vers szövege közötti feszültségen alapul.

nőtt istennő, ami a nem éppen fiatal királynőhöz illenék, hanem a gyermek-Artemis.

Ám kérdésünket megfogalmazhatjuk általánosabban is, s ezzel már a kallimachosi himnusz-költészet helyét firtatjuk az életmű egészében és újszerűségét a görög irodalomtörténetben: miért helyezett el Kallimachos király- és királynőportrékat az istenek himnikus galériájában avagy miért ötvözte a mitikus időben játszódó himnusz műfaját történelmi személyekre-eseményekre célzó utalásokkal? A választ talán a jellegzetesen hellenisztikus műfaji keveredés (*polyei-deia*) adhatja. Az uralkodók dicsérete ugyanis olyan téma, mely nem a homérosi himnusz-költészetből vezethető le, hanem inkább a pindarosi *epinikion*ból, melyek tekintélyes hányada szól uralkodókhöz. Jó bizonyítéka ennek a pindarosi kapcsolatnak, hogy Kallimachos másutt is a győzelmi óda eszköztárához nyúl, amikor mondanivalójának kortárs történelmi vonatkozást akar adni: például az *Aitia* harmadik könyvének elején, ahol II. Bereniké királynő nemeai kocsihajtó győzelméről zeng ódát elégikus mértékben.⁴⁹ Meglátásom

⁴⁹ Az *epinikion* továbbéléséhez Kallimachos elégikus költészetében vö. Th. Fuhrer, *Die Auseinandersetzung mit den Chorlyrikern in den Epinikien des Kallimachos* (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 23), Basel – Kassel, 1992. A hellenisztikus költészet azon általános törekvéséhez, hogy korábban változatos versmértékben írott műfajok történetét folytassa hexameteres formában vö. Acosta-Hughes–Cusset (2012) 131. Az *Aitia* harmadik könyve élén álló *Victoria Berenices* egyébként a latin költőket is megihlette: Vergilius *Georgicája* harmadik könyvének prológusát így a kocsihajtó győzelem metaforikus képével gazdagítja, párhuzamba helyezve saját költői kiválóságát az uralkodóéval (*georg.* 3.17 sk.). Ezzel egyformán merít a pindarosi képvilágból (vö. Adorjáni Zs., *Pindars sechste olympische Siegesode*. Text, Einleitung und Kommentar [Mnemosyne Suppl. 370], Leiden, 2014, 116) és finoman utal az *Aitia* könyvszerkezetére is (vö. R. F. Thomas, *Virgil's Pindar?*, in: P. E. Knox – C. Foss [edd.], *Style and Tradition: Studies in Honor of Wendell Clausen* [Beiträge zur Altertumskunde 92], Stuttgart, 1998, 99–120; R. K. Balot, *Pindar, Virgil, and the Proem to Georgic 3, Phoenix* 52, 1998, 83–94), más szóval világosan látja a pindarosi *epinikion* és a kallimachosi elégia kortárs-alkalmi vonatkozásának rokonságát. Propertius elégiái harmadik könyvének nyitóversében szintén felbukkan a múzsai kocsihajtás motívuma (8–12), ezúttal azonban a *recusatio* részeként (15–20), mellyel a költő elutasítja az uralkodó dicséretét (a pindarosi hagyományt), mondván, hogy ő más babérokra pályázik, amit Kallimachossal (és Philéasszal) kapcsol össze (1). A vergiliusi *prooimion* és a propertiusi elégia motívumazonosságaihoz vö. W. Wimmel, *Kallimachos in Rom. Die Nachfolge seines apologetischen Dichtens in der Augusteerzeit* (Hermes-

szerint a kallimachosi himnusz szintén tekinthető a homéroszi himnusz és a pindaroszi *epinikion* keresztezésének, mégpedig úgy, hogy az összetevők arányai megfordulnak. Pindaros ódája a jelenből indulnak ki, az aktuális győzelemből mint történeti mozzanatból, ám a mítosz révén, mely szerves részük, a jelen áttűnik a mitikus múltba, ahol nemcsak a mitikus hősök, hanem az istenek magasztalása is fontos szerepet kap: a győzelmi óda így himnikus elemekkel gazdagodik.⁵⁰ Kallimachos himnuszaiban éppen fordított a helyzet: az isten himnikus dicsőítése lesz az elsődleges műfaji keret s ebbe illeszkedik a pontszerű történelmi utalások sorozata.⁵¹

Ez a pindarosi leszármazás pedig világosan kijelöli azt a helyet, melyet a himnuszos könyve az életműben betölt, s azt is megvilágítja, hogyan tekintett Kallimachos az ún. udvari költészetre. Az életművet alkotó művek, vagy kötetek sorrendjét valószínűleg maga a szerző határozta meg s így nem lehet véletlen, hogy az *Aitia* könyvei nyitják, a *Himnuszok* zárják a sort. Az ölelő szerkezet magyarázható a mitikus és történelmi időhöz való hasonló viszonytal: ahogyan az *Aitionok* is a mitikus múltból építkeznek és folyamatosan haladnak a jelen legaktuálisabb eseményei felé, hogy végül a császárnő fűrtjének csillaggá válásával záruljanak,⁵² akként a himnuszos is az örök isteni világot éneklék meg, miközben ezzel párhuzamosan a történelmi kontingenciáról is nyilatkoznak, a történelmet pindarosi módon felemelve a mitikus-időtlen előképekhez-ideákhoz. Ha viszont a

Einzelchriften 16) Wiesbaden, 1960, 216–218. A kallimachosi „*epinikion*” utóéletéhez a római költészetben (Catullus, Vergilius, Propertius, Statius) vö. R. F. Thomas, Callimachus, the *Victoria Berenices*, and Roman Poetry. *CQ* 33, 1983, 92–103 (= uő, *Reading Virgil and His Texts. Studies in Intertextuality*, Ann Arbor, 1999, 68–85).

⁵⁰ J. M. Bremer, Traces of Hymn in the Epinikion, *Mnemosyne* 61, 2008, 1–17.

⁵¹ Vö. J. K. Newman, Pindar and Callimachus. *JCS* 10, 1985, 189.

⁵² Az *Aitia* ilyen teleologikus szerkezetéről és általában a költő törekvéséről, hogy a könyvek felépítését is mondanivalója szolgálatába állítsa, vö. M. A. Harder *Aitia*-kiadását (Callimachus: *Aitia*, I: Introduction, Text, and Translation, Oxford, 2012, 2–12), továbbá a kommentárt (2012) 796 a *Plokamoshoz*: *Thus the Aitia ends with a suggestion of continuity: just as the events of the past provided the poet with aetiological stories in this work, so the events of today are the aetiological stories of the future. The fact that this future orientated aition focuses on Berenice and her position in the Ptolemaic dynasty also seems to be an important encomiastic element.*

történelmi vonatkozást a hellénisztikus költő olyan kimagasló hagyományhoz és alkotóhoz kapcsolta mint a győzelmi óda és Pindaros, úgy aligha lehet kétséges, hogy az udvari szolgálatot nem lealacsonyító költői feladatnak tekintette, hanem ellenkezőleg olyan tettnek, mely valami általános törvényszerűségnek állít emléket: annak, hogy a mitikus idő nem hermetikusan elzárt a történetitől, hanem a mítosz a jelenben, az isteni világ az emberiben tükröződik.⁵³ Ez a felfogás pedig némileg módosítja a himnuszokban kifejezésre jutó kallimachosi vallásosság megítélését is.⁵⁴ Érdemesebb ugyanis ama némileg akadémikus kérdés boncolgatása helyett, vajon van-e Kallimachos himnuszi mögött szubjektív vallásos élmény, inkább arra felfigyelni, hogy a történelmi interpretáció új, objektív értelmet ad magának a vallásosság fogalmának is: az olymposi istenek antropomorf valósága nélkül is létezik azok elvont hatalma, melynek látható kifejeződése a költő szemszögéből éppen Philadelphos uralma, aki hatalmát illetően a földi Zeus, irodalom pártoló elkötelezettségének köszönhetően az alexandriai Apollón. Ebbe az összefüggésrendszerbe illeszkedik Artemis–Arsinoé alakja. Ez az, amiben Kallimachos valóban *hisz*.

Végezetül – inkább gondolatébresztőnek – egy izgalmas utóéleti vonatkozás, mely szintén alaposabb kidolgozást igényelne. A híres Tudor-kori költő, Edmund Spenser *The Faerie Queene* című elbeszélő költeményében, mely az angol irodalom leghosszabb műve, köztudottan I. Erzsébetnek állított allegorikus emlékművet, akiben az uralkodói erények megtestesülését látta. A szűz királynő (egyik) megfelelője az eposzban Britomart alakja (az ötödik könyvben), akinek nevét a költő Kallimachoshoz hasonlóan szintén etimologikusan értelmezte mint a Britonok harcias (Mars, Mart-) természetének kifejezését. Britomartis alakja pedig az antik mitológiában Artemis egyik *hypostasisa*, akiről a hellénisztikus költő is megemlékezik himnuszában mint Britomartis-Diktyn(n)a (*h.* 3.189–203). Mivel a

⁵³ G. Vestrheim az isten jelenben is ható erejének ábrázolását a topikalizáció műszavával jelöli (Meaning and Structure in Callimachus' Hymns to Artemis and Delos, *SO* 75, 2000, 76–78).

⁵⁴ A két szélsőséges nézethez (eleven kultikus vonatkozás vs. irodalmi fikció) és az áthidaló középhez (az irodalmi hagyomány tisztelete mint a vallásosság intellektuális formája) vö. Bing (1988) 26 sk., 38 jegyz.

kréai nimfa történetének legillusztrisabb (leghosszabb és legismer-
tebb) feldolgozása éppen a kallimachosi (a Britomartis név a Dic-
tynnától eltérően nem fordul elő a latin irodalomban), felvetődik a
kérdés, hogy Spenser éppen a harmadik himnuszról inspirálódott,
persze az is lehet, hogy nem közvetlen hatást, hanem mitológiai ké-
zikönyvek segítségét kell feltételeznünk.⁵⁵ Ám ha Kallimachos volt a
forrás, lehet, hogy megsejtett valamit az allegóriából és saját király-
nőjére alkalmazta, vagy – ami valószínűbbnek tűnik – önállóan alakít-
totta ki Britomart-allegóriáját. Bárhogy is lett légyen, izgalmas fel-
ismerés, hogy két alkotó, akiket mintegy ezerhétszáz év választott el
egymástól, egyformán Artemis alakjára találtak, amikor uralkodók
lényét akarták szimbolikus alakba önteni.⁵⁶

⁵⁵ Spenser görög nyelvtudásáról l. R. H. F. Carver, *The Protean Ass. The Metamorphoses of Apuleius from Antiquity to the Renaissance*, Oxford, 2007, 413 sk.

⁵⁶ A recepciótörténet ilyen véletlen egybeeséseket közös „csillagalakzatokba” rendező felfogásához vö. előző konferenciaelőadásomat a sorozatban (eltérő esettanulmánnyal): Adorjáni Zs., „Szerelemtől táplálva...” Egy antik motívum vándorúton, in: Havas L. – Tóth O. (edd.), *Hereditas Litteraria Totius Graeco-Latinitatis II* (Agatha 28), Debrecen, 2014, 69–79.

PLÓTINOS ÉS AZ IDŐ PROBLEMATIKÁJA

GÖNCZI GERGŐ

A pogány bölcsélet a 3. század közepén, az egyre erősödő kereszténység árnyékában komoly és erős támaszra lelt az újplatonistákban. Plótinos alapította első iskolájukat Rómában Kr. u. 244/245 körül, aki csaknem negyedévszázados működése során mindig arra törekedett, hogy a platóni tanok újraértelmezésével és alátámasztásával a szellemi világ metafizikai elsődlegességét igazolja az aristotelési és a sztoikus hagyományokkal szemben, amelyek az anyagi világba helyezték az ontológiai princípiumot.

Ez a szándék vezérli a filozófust az örökkévalóságról és az időről [Enn. 3,7 (45)] írott értekezésében is, amely pályájának vége felé, Kr. u. 268-ban keletkezett.¹ Miután alaposan körüljárta, mi is az örökkévalóság (Enn. 3,7,3–6.), az idő felé fordul (Enn. 3,7,7–13.).² Az értekezésben Plótinos célja világos: a görög filozófiai hagyományban uralkodó kozmológiai-fizikai időtéóriák megcáfolása után pszichológiai megközelítéssel definiálni az időt.

A megértés végett én is hasonló utat követek. Először a fizikai időfogalmakkal szembeni plótinosi érvelést ismertetem, majd rátérek a filozófus pszichológiai típusú időértelmezésére, amelynek definíciója: *az idő a Lélek élete*. Ebből a meghatározásból kiindulva érthetjük meg aztán a *kettős-évéπεια* modelljét, majd kitérek arra, miképp lehet az idő az örökkévalóság képmása. Végül az idő egységességére és a fizikai világtól való ontológiai függetlenségére kívánok magyarázatot adni.

¹ Plótinos, Az örökkévalóság és az idő, Bene László fordításában, bevezetésével és jegyzeteivel, *Ókor – Folyóirat az antik kultúrákról*, IX/2, 2010, 52.

² Jelen tanulmányban kizárólag az idő aporetikus és konstruktív vizsgálatának elemzésével foglalkozok, az örökkévalóság részletes vizsgálatával nem, csupán eredményeit veszem majd alapul *az idő, mint az örökkévalóság mozgó képmása* definíció tárgyalásánál.

Χρόνος aporetikus vizsgálatának kezdetén Πλότινος megállapítja, hogy a korábbi időteóriák a fizikai mozgás felől közelítik meg az időt. Ezek három csoportra oszlanak: vagy a *mozgással*, vagy a *mozgó tárgygal* (főként a mindenség gömbjével), vagy a *mozgás valamiként* (főként a mozgás *kísérőjeként*, *kiterjedéseként* vagy *mértékeként*) azonosítják.³ E csoportok közül Πλότινος számára a harmadik az igazi kihívás, mivel ennek képviselői az időt a mozgástól teszik ontológiailag függővé.

Az *idő* = *mozgás* definíciója kapcsán Clark szerint Πλότινος valószínűleg senkire sem gondol határozottan, csak tárgy megközelítésének szokásos argumentációs sémáját követi.⁴ Érvei az *idő* = *mozgás* ellen jobbra verbális szintű, logikai érvek. Először is, sem a rendezett, sem az összes mozgás nem mondható időnek, mert létezik olyan mozgás, ami nincs időben (pl. az Értelme időtlen mozgásai), hanem valami másban van, így maga a mozgás nem idő.⁵ Másodsor a mozgás abbamaradhat, szünetelhet, de az idő nem.⁶ Harmadsor az égi szférák mozgása sem lehet idő, mert egy teljes körmozgás (amikor az ég körforgása visszatér a kiindulási pontba) ideje nem egyezne meg például a körmozgás felének idejével, holott mindkettő az égi szférák mozgása, ráadásul a szférák eltérő sebességű mozgással, gyorsabban vagy lassabban haladhatnak, így a többféle égi mozgás több, különböző időt feltételezne.⁷

³ Plot. *Enn.* III. 7. 7, 19–26: “*Ἡ γὰρ κίνησις ἢ λεγομένη, ἢ τὸ κινούμενον λέγοι ἄν, ἢ κινήσεώς τι τὸν χρόνον· τὸ γὰρ σάσιν ἢ τὸ ἐστηκὸς ἢ στάσεώς τι λέγειν παντάπασι πόρρω τῆς ἐννοίας ἄν εἴη τοῦ χρόνου οὐδαμῆ τοῦ αὐτοῦ ὄντος. Τῶν δὲ κίνησιν λερόντων οἱ μὲν πᾶσαν κίνησιν ἄν λέγοιεν, οἱ δὲ τὴν τοῦ παντός· οἱ δὲ τὸ κινούμενον λέγοντες τὴν τοῦ παντός ἄν σφαιραν λέγοιεν· οἱ δὲ κινήσεώς τι ἢ διάστημα κινήσεως, οἱ δὲ μέτρον, οἱ δ’ ὄλως παρακολουθοῦν αὐτῇ· καὶ ἢ πάσης ἢ τῆς τεταμένης.*”

⁴ G. H. Clark, *The Theory of Time in Plotinus*, *The Philosophical Review* Vol. 53, No. 4, 1944, 337.

⁵ Plot. *Enn.* III. 7. 8, 1–6: *Κίνησιν μὲν οὐχ οἷόν τε οὔτε τὰς συμπάσας λαμβάνοντι κινήσεις καὶ οἷον μίαν ἐκ πασῶν ποιοῦντι, οὔτε τὴν τεταμένην· ἐν χρόνῳ γὰρ ἢ κινήσις ἐκάτερα ἢ λεγομένη—εἰ δὲ τις μὴ ἐν χρόνῳ, πολὺ μᾶλλον ἄν ἀπέιη τοῦ χρόνος εἶναι—ὡς ἄλλου ὄντος τοῦ ἐν ᾧ ἢ κινήσις, ἄλλου τῆς κινήσεως αὐτῆς οὔσης.*

⁶ Plot. *Enn.* III. 7. 8, 7–8: *κινήσις μὲν ἄν καὶ παύσαιτο καὶ διαλίποι, χρόνος δὲ οὐ.*

⁷ Plot. *Enn.* III. 7. 8, 9–19: *Εἰ δὲ τὴν τοῦ παντός κίνησιν μὴ διαλείπειν τις λέγοι, ἀλλὰ καὶ αὐτῆ, εἴπερ τὴν περιφορὰν λέγοι, ἐν χρόνῳ τινί· καὶ αὐτῆ περιφέροιο ἄν εἰς τὸ αὐτό, οὐκ ἐν ᾧ τὸ ἡμισυ ἦνυσται, καὶ ὁ μὲν ἄν εἴη ἡμισυς, ὁ δὲ διπλάσιος, κινήσεως τοῦ παντός οὔσης ἐκάτερας, τῆς τε εἰς τὸ αὐτὸ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ καὶ τῆς εἰς τὸ ἡμισυ*

Clark az *idő* = *mozgó tárgy* meghatározást pythagoreus eredetűnek tartja, amely az időt magával az éggömbbel azonosítja.⁸ Bene szerint azonban Plótinus ezt az elképzelést annyira komolytalannak tartja, hogy tárgyalásra sem méltatja, és rögtön átugorja.⁹

De az *idő* = *mozgás valamije* definíció már problémásabb. Clark szerint Plótinus itt több filozófusra reflektál, akik az időt a mozgás kísérőjeként, kiterjedéseként vagy mértékeként határozták meg.¹⁰ Plótinost az idő, mint kísérőjelenség egyáltalán nem foglalkoztatja, annál inkább érdekli a mozgás kiterjedéseként vagy mértékeként való meghatározása.

Az *idő*, mint *mozgás kiterjedése* (*διάστημα*) sztoikus eredetű tan: Zénón az időt a mozgás távolságaként illetve a gyorsaság és a lassúság mértékeként, míg Chrysippos a világ mozgásával járó intervallumként határozta meg. De Plótinus számára ezek a megközelítések elégtelenek. Egyrészt a rendezett mozgások kiterjedése különböző, így megint csak különböző és sokféle időt kapnánk, és a mindenség mozgásának intervalluma kapcsán is csak mozgásról, és nem időről beszélünk.¹¹

Másrészt a kiterjedés értelmezése is problémás: felfoghatjuk vagy mozgásban levő sajátosságként, vagy egy mozgáson kívüli dologként, aminek mentén a mozgás vele együtt halad. Első esetben érvelhetnénk a kiterjedés mellett úgy, hogy mennyiségi aspektus, így az idő a *mozgás mennyisége* (*τοσῆδε*) lenne. De ez a mennyiség vagy a megtett távolságban mutatkozna meg, ami nem idő, hanem tér (*τόπος*),¹² vagy a mozgás tömegét (*ὄγκος*), azaz magát a mozgást jelentené,

ήκούσης. Καὶ τὸ ὀξυτάτην δὲ καὶ ταχίστην λέγειν τὴν τῆς ἐξωτάτης σφαίρας κίνησιν μαρτυρεῖ τῷ λόγῳ, ὡς ἕτερον ἢ κίνησις αὐτῆς καὶ ὁ χρόνος. Ταχίστη γὰρ πασῶν δηλονότι τῷ ἐλάττονι χρόνῳ τὸ μείζον καὶ τὸ μέγιστον διάστημα ἀνύειν· τὰ δ' ἄλλα βραδύτερα τῷ ἐν πλείονι ἂν καὶ μέρος αὐτοῦ.

⁸ Vö. Clark (1944) 337–338.

⁹ Bene L., *Idő és örökkévalóság Plótinosz filozófiájában*, Gondolat, 2011, 98.

¹⁰ Clark szerint több filozófus is idesorolható: Archytas, Platón, Aristotelés és a sztoikusok közül kitioni Zénón, vagy Chrysippos. Vö. Clark (1944) 338.

¹¹ Plot. *Enn.* III. 7. 8, 29–33: *Εἰ δὲ τῆς τεταγμένης, οὐ πάσης μὲν οὐδὲ τῆς τοιαύτης· πολλαὶ γὰρ αὐταί· ὥστε καὶ πολλοὶ χρόνοι ἅμα ἔσονται. Εἰ δὲ τῆς τοῦ παντὸς διάστημα, εἰ μὲν τὸ ἐν αὐτῇ τῇ κινήσει διάστημα, τί ἂν ἄλλο ἢ ἡ κίνησις ἂν εἴη.*

¹² Plot. *Enn.* III. 7. 8, 33–35: *τὸ δὲ τοσόνδε τοῦτο ἦτοι τῷ τόπῳ, ὅτι τοσόνδε ὄν διεξῆλθε, μετρηθήσεται, καὶ τὸ διάστημα τοῦτο ἔσται· τοῦτο δὲ οὐ χρόνος, ἀλλὰ τόπος·*

αμνελ νισζατερνένκ α μάρ κοράββαν ελντεττ *ιδό* = *μολζγás* δεφινί-
 όζο. ¹³ Α μásοδίκ εσετβεν, ηα α μολζγás ες αζ ιδό „εγυύττ φυτ”, ες αζ
 ιδό νεν α μολζγás κιτερjedése λεννε, ηανεν ναλμνι μásé, ακκορ ίγυ
 αζ ιδό λένυεγέρολ σενμνιτ σεν τυδνάνκ. ¹⁴ Κσακ αζτ állαπνιτανάνκ μεγ,
 ηογυ α μολζγás κιτερjedése *ιδόβεν* ναν, ες αζ ιδό φυοαλμνα μέγ ννκς
 τνστάζνα.

Ηαρμáδρέστ αζέرت νς ελέγτελεν Πλότννος αζ *ιδό* = *α μολζγás κν-
 τερjedése* δεφινίό, μερτ σζερντε α νυγυαλομνκ νς ναν κιτερjedése.
 Πέδλάνυ ηα κέτ τεστ κóζυλ αζ εγυκ μολζογ, α μásνκ νυγυσζνκ, ακκορ
 μολζγás ες νυγυαλομ νδεγε αζονοσ λεννε. ¹⁵ Τεηάτ α κιτερjedés νονα-
 κοζásαβαν αζ ιδότ κσπán ναλμννεκ α γάρυλέκává δεγρადάλνánκ, ες
 σενμνιτ σεν τυδνάνκ μεγ ναλόδν μνβενλέτερολ. Ράαδásυλ, ηα αζ ιδότ
 κσακ α μολζγás κιτερjedéseκέντ φυογνάνκ φυλ, νεν νεννένκ φυγελεμβε
 αζ ιδό εγυσέγέτ ες ομνννρεζενκνίáζτ. ¹⁶

Εννεκ τνστάζásα υτán τερ ρά Πλότννος αζ *ιδό* = *α μολζγás μέρτεκε*
 δεφινίόρα, αμννεκ κερεσζττυζέβεν Αρνστοτελέσ ιδόφυοαλμνα áll: *αζ ιδό
 α μολζγás σζάμα αζ ελόββν ες αζ υτόββν σζερντ* (Αρνστ. *Phys.* 219b1–2).
 Εζ α τέτελ Πλότννος σζάμáρα τóββ σζεμποντβόλ νς ελφυοαδηατλαν.

Ελόσζορ νς μνλνεν μολζγásοκ μέρτεκε αζ ιδό? Α σζαβályοσáκé,
 ναγυ μνδεν μολζγásé? Ηα αζ υτόββν, ακκορ α κυλόνφυέλε μολζγásοκ
 εγυσεγές μέρτεκέυλ κσακ εγυ αβσζρακτ σζάμ σζολγάληατνα: άμ εζζελ
 κσακ αζτ μονδανάνκ μεγ, μνλνεν μολζγásοκατ μέρυνκ ιδόνυελ, ες αζ
 ιδό λένυεγέρολ τολάββρα σεν τυδνάνκ σενμνιτ. ¹⁷

¹³ Plot. *Enn.* III. 7. 8, 44–48: Ούτως οὖν καὶ πλῆθος κινήσεως ὡς δεκάς, ἢ ὡς τὸ ἐπιφαινόμενον τῷ οἴον ὄγκῳ τῆς κινήσεως διάστημα, ὃ οὐκ ἔχει ἔννοιαν χρόνου, ἀλλ’ ἔσται τὸ τοσόνδε τοῦτο γενόμενον ἐν χρόνῳ, ἢ ὁ χρόνος οὐκ ἔσται πανταχοῦ, ἀλλ’ ἐν ὑποκειμένῳ τῇ κινήσει, συμβαίνει τε πάλιν αὐτὴ κίνησιν τὸν χρόνον λέγειν·

¹⁴ Plot. *Enn.* III. 7. 8, 54–55: Εἰ δὲ τὸ διάστημα τῆς κινήσεως λέγοι τις χρόνον, οὐ τὸ αὐτῆς τῆς κινήσεως, ἀλλὰ παρ’ ὃ αὐτῆ ἢ κίνησις τὴν παράτασιν ἔχει οἶον συμπαραθέουσα ἐκείνῳ, τί δὲ τοῦτο ἔστιν οὐκ εἴρηται.

¹⁵ Plot. *Enn.* III. 7. 8, 65–67: Ὅσον γὰρ κινεῖται τι, τοσοῦτον ἂν σταίη καὶ ἄλλο, καὶ εἴποις ἂν τὸν χρόνον ἐκατέρου τὸν αὐτὸν εἶναι, ὡς ἄλλον δηλονότι ἀμφοῖν ὄντα.

¹⁶ Vö. Bene (2011) 99.

¹⁷ Plot. *Enn.* III. 7. 9, 1–13: Ἀριθμὸς δὲ κινήσεως ἢ μέτρον—βέλτιον γὰρ οὕτω συνεχοῦς οὕσης—πῶς, σκεπτέον. Πρῶτον μὲν οὖν καὶ ἐνταῦθα τὸ πάσης ὁμοίως ἀπορητέον, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τοῦ διαστήματος τῆς κινήσεως, εἴ τις τῆς πάσης εἶναι ἐλέγετο. Πῶς γὰρ ἂν τις ἀριθμήσειε τὴν ἄτακτον καὶ ἀνώμαλον; ἢ τίς ἀριθμὸς ἢ μέτρον ἢ κατὰ τί τὸ μέτρον; Εἰ δὲ τῷ αὐτῷ ἐκατέραν καὶ ὅλως πᾶσαν, ταχεῖαν, βραδεῖαν, ἔσται ὁ ἀριθμὸς καὶ τὸ μέτρον τοιοῦτον, οἶον εἰ δεκάς εἴη μετροῦσα καὶ

Másodszor itt van a *mérték* fogalma. Ha az idő úgy nagyság (*μέγεθος*), mint mozgással együtt futó vonal, akkor arra jutunk, hogy csak annak a mozgásnak a mértéke, amelyikkel együtt fut, a többinek viszont nem.¹⁸ Ha viszont az idő a mozgásban van, akkor a *megmért mozgás* (*κίνησις μεμετρημένη*) lenne, de ez maga után vonná azt a problémát, hogy ki végzi a mérést, és mi az a nagyság, amivel a mérést végezzük. Ezek után akkor mi lenne az idő? A megmért mozgás? A nagyság? A mérést végző lélek, amely felhasználja a nagyságot? Az első kettő közül egyik sem lehet, mert a mozgást a nagyság méri, ami további mértékre (ez esetben a számra) szorul, hogy a mérést elvégezhesse. Így azonban nem az idő, hanem a *szám* (*ἀριθμός*) lesz a mozgás mértéke, amivel egy bizonyos nagyságú időszakaszt, időegységet kapunk.¹⁹

Ráadásul az aristotelési definícióban szereplő *előbb-utóbb* időbeli terminusok előfeltételezik magát az időt, tehát a mozgás száma már logikailag sem lenne azonosítható az idővel. Ezért így módosíthatnánk Aristotelés fogalmát: a mozgás száma az előbbi és az utóbbi szerint *egy bizonyos időegység, időszakasz vagy időmennyiség lesz, nem maga az idő*. Véleményem szerint Clark jól látja, hogy Plótinus az *idő = mozgás mértéke vagy száma* meghatározás elutasításakor különbséget tesz *idő* és *időegység* között, amit a korábbi görög filozófusok elmulasztottak.²⁰ Sőt, Aristotelés és követői fordítva határozták meg idő és mozgás viszonyát mondván: *idő = a mozgás mértéke*, de valójában *mozgás = az idő mértéke*, tehát az időnek rendelődik alá a mozgás, és az idő ezért magasabb ontológiai státusszal bír.

Plótinus tehát elégtelennek tartotta az idő meghatározását kozmológiai és fizikai síkon, mert így csak egy mérőfogalomhoz jutunk el, nem magához az idő lényegéhez. Ezt Plótinus szerint csak a Lélek felől ragadhatjuk meg, így szerinte: *idő = a Lélek élete*. Ahhoz, hogy az idő pszichológiai fogalmát megértsük, ismernünk kell a plótinosi létezőket és dinamizmusaikat, az idő és a kozmosz születésének mí-

ἵππους καὶ βοῦς, ἢ εἰ τὸ αὐτὸ μέτρον καὶ ὑγρῶν καὶ ξηρῶν εἶη. Εἰ δὴ τοιοῦτον μέτρον, τίνων μὲν ἐστὶν ὁ χρόνος εἴρηται, ὅτι κινήσεων, αὐτὸς δὲ ὁ ἐστὶν οὐπο εἴρηται.

¹⁸ Plot. *Enn.* III. 7. 9, 21–22: *Καὶ βέλτιον τίθεσθαι καὶ πιθανώτερον οὐκ ἐπὶ πάσης, ἀλλ' ἢ συνθεῖ.*

¹⁹ Vö. Bene (2011) 103.

²⁰ Vö. Clark (1944) 346.

toszát, és azt, hogy a filozófus a Lélek egész hiposztázisára gondol-e, amikor a Lélek életéről beszél.

A plótinosi metafizikában három ontológiai sík, hiposztázis²¹ különül el hierarchikus viszonyban. A csúcson az Egy (vagy Jó) áll, alatta az Értelem szintje helyezkedik, ahol ideák, szellemi létezők élnek, és a harmadik szinten a Lélek van.

A Lélek alatt foglal helyet az élettelen anyag, ami csak az alábukó lelkek révén részesedik a létből. A lelkek az anyaggal keveredve formákat öltenek, és dinamikus mozgásokba lendülnek, amelyek a Lélek és az Értelem dinamizmusaival homonimák, de ontológiailag értéktelenebbek. Míg a testi világ dinamizmusa a fizikai mozgás, addig a Léleké a pszichikai idő, az Értelemé az örökkévalóság. E dinamizmusok vagy „mozgások” hordozójuktól és a fölöttük álló princípiumoktól függenek, tehát a felsőbb szintek ontológiailag feltételezik és körülfojgják az utánuk jövőt. Vagyis a fizikai világ és a mozgásai *időben*, a Lélek és az idő az *örökkévalóságban*, az Értelem és az örökkévalóság az *Egyben* vannak.²²

A plótinosi rendszerben így az alacsonyabb létszintek az emanáció (kiáradás) folyamatával jönnek létre, amelynek során az egység fokozatosan szétaprózódik a különféle létsíkokon egyre tökéletlenebb sokféleséggé. A lefelé tartó, vertikális mozgással szemben azonban van egy felfelé irányuló mozgás is, amely közvetlenül mindig a magasabb létszintre, közvetve pedig az Egyre irányul az újra-egyesülés reményében.

A három hiposztázis és a testi világ szintjeinek rövid áttekintése után rátérhetünk arra, hogy Plótinos milyen Lélekről is beszél az idő kapcsán. A Lélek, amelynek élete az idő, nem a Lélek egész hiposztázisát, és nem is az egyéni lelkeket takarja. A plótinosi időfogalomban Bene szerint az *univerzális Lélekre* kell gondolnunk, ami a

²¹ A hiposztázis Plótinosnál „önálló létezés” jelent, és az értelemmel felfogható dolgok bírnak vele. Az Egy esetében kiterjesztett értelemben alkalmazhatjuk, mivel az Egy csak negációk útján ragadható meg, túlnyúlik az értelmen és lételetti. Vö. Bene (2011) 25.

²² A bekezdést bővebben lásd Bene L., *Mozgás és idő Plótinosznál*, *Magyar Filozófiai Szemle* 42, 1998, 31–33.

világlélek és az egyéni lelkek közös princípiuma, amely működésében hozza létre az időt és az érzéki világot.²³

Ezt a működést az idő és a kozmosz születésének mítosza kapcsán érthetjük meg: „Korábban”, még az idő születése előtt, a Lélek²⁴ és az idő az örökkévalóság kiterjedés nélküli egységében pihent, tehát nyugalomban volt.²⁵ Azonban a Léleknek egy „okvetetlen természete”, amely önmaga akart lenni, úgy döntött, megmozdul. A Lélek e nyughatatlan erejével mozdult meg az idő is, amely ezt követően mindig a más és más felé törekszik, mert mindig változást kíván elérni a korábbihoz képest. Ez a nyughatatlan erő lesz Bene szerint a Lélek második, temporális jellegű működése,²⁶ amely az idő primer formájának, a pszichikai időnek is a helye.²⁷ Ennek az erőnek a révén kerül először a Lélek az időivé válás fázisába, amit a kozmosz megalkotásának fázisa követ, és a folyamatot végül a kozmosz időnek való alávétése zárja.²⁸

²³ Vö. Bene (2011) 10.

²⁴ A továbbiakban a „Lélek” alatt az univerzális Lelket értem, nem az egész hiposztázist.

²⁵ Jonas nyomán a „korábban”-t Bene helyesen értelmezi „kauzális prius”-ként, vagyis ontológiai prioritásként, amely egy magasabb ontológiai sík viszonyát jelöli az alacsonyabbhoz a metafizikai idő (és nem a szukcesszív idő) tekintetében. Vö. Bene (2011) 143–144.

²⁶ Mivel az univerzális Lélek is a szellemi világ „lakója” volt, elsődleges működése egy felfelé (az Értelem felé) irányuló és atemporális szemlélődés (*νόησις*).

²⁷ Vö. Bene (2011) 180.

²⁸ Plot. *Enn.* III. 7. 11, 11–35: *ὡς πρότερον, πρὶν τὸ πρότερον διη τοῦτο γεννῆσαι καὶ τοῦ ὕστερον δεηθῆναι, σὺν αὐτῷ ἐν τῷ ὄντι ἀνεπαύετο χρόνος οὐκ ὢν, ἀλλ’ ἐν ἐκείνῳ καὶ αὐτὸς ἡσυχίαν ἦγε. Φύσεως δὲ πολυπράγμονος καὶ ἄρχειν αὐτῆς βουλομένης καὶ εἶναι αὐτῆς καὶ τὸ πλεόν τοῦ παρόντος ζητεῖν ἐλομένης ἐκινήθη μὲν αὐτῆ, ἐκινήθη δὲ καὶ αὐτὸς, καὶ εἰς τὸ ἔπειτα αἶε καὶ τὸ ὕστερον καὶ οὐ ταῦτόν, ἀλλ’ ἕτερον εἶθ’ ἕτερον κινούμενοι, μήκός τι τῆς πορείας ποιησάμενοι αἰῶνος εἰκόνα τὸν χρόνον εἰργάσαμεθα. Ἐπεὶ γὰρ ψυχῆς ἦν τις δύναμις οὐχ ἡσυχος, τὸ δ’ ἐκεῖ ὀρώμενον αἶε μεταφέρειν εἰς ἄλλο βουλομένης, τὸ μὲν ἀθρόον αὐτῆ πᾶν παρεῖναι οὐκ ἠθελεν ὡσπερ δ’ ἐκ σπέρματος ἡσύχου ἐξελίττων αὐτὸν ὁ λόγος διέξοδον εἰς πολὺ, ὡς οἶεται, ποιεῖ, ἀφανίζων τὸ πολὺ τῷ μερισμῷ, καὶ ἀνθ’ ἐνὸς ἐν αὐτῷ οὐκ ἐν αὐτῷ τὸ ἐν δαττανῶν εἰς μήκος ἀσθενέστερον πρόεισιν, οὕτω δὴ καὶ αὐτῆ κόσμον ποιοῦσα αἰσθητὸν μιμήσει ἐκείνου κινούμενον κίνησιν οὐ τὴν ἐκεῖ, ὁμοίαν δὲ τῇ ἐκεῖ καὶ ἐθέλουσαν εἰκόνα ἐκείνης εἶναι, πρῶτον μὲν ἑαυτὴν ἐχρόνωσεν ἀντὶ τοῦ αἰῶνος τοῦτον ποιήσασα· ἔπειτα δὲ καὶ τῷ γενομένῳ ἔδωκε δουλεύειν χρόνῳ, ἐν χρόνῳ αὐτὸν πάντα ποιήσασα εἶναι, τὰς τοῦτου διεξόδους ἀπάσας ἐν αὐτῷ περιλαβοῦσα· ἐν ἐκείνῃ γὰρ*

Ebben, az egymásra következő fázisok közötti vertikális dinamikában rejlik a szukcesszív idő jövőre irányultsága, ami alapján az idő az univerzális Lélek élete, működése, törekvés-struktúrája.²⁹ Ezt az életet egy olyan lelki mozgásnak kell elképzelni, amellyel a Lélek az egyik létszintről a másik, az előzőhöz képest alacsonyabb létszintre lép át.³⁰

Az idő = a Lélek élete (ζωή) definíciót ezek után így interpretálhatnánk: az univerzális Lélek (a világlélek és az egyéni lelkek ontológiai eredője) szakított az örökkévalóság kiterjedés nélküli, változatlan jelenlétével, és saját akaratóból, vágyainak eleget téve, mindig a más felé törekvő, a későbbi felé irányuló haladásba kezdett, egy állandóan változó működésbe, ami ontológiailag alantasabb volt a szellemi világ felé irányuló időtlen szemlélődéséhez képest.

Ez az interpretáció azonban az időt, mint folytonos változást csupán egy törekvés-struktúra lényeként adná vissza, és nem tér ki ennek a működésnek a kettős oldalára. Ezt pótolja a *kettős-énéργεια* (vagy más néven *δύναμις-énéργεια*) modellje.

Eszerint az időt létrehozó Lélek temporális, szukcesszív működése kétféle. Van egy immanens, belső aktusa, amivel a változásra vágyó Lélek a fentebb tárgyalt mítosz szerint időivé teszi magát. Ez a működése a *belső-énéργεια*, amely a Lélek elsődleges, pszichikai ideje, vagyis a plótinosi időfogalom alapján maga a *Lélek élete* (ζωή).

Viszont van egy kifelé irányuló, kreatív működése is. Ez a *külső-énéργεια* vagy *δύναμις*, amely Bene szerint nem úgy külső, hogy a Lelken kívül van, hanem úgy, hogy az érzéki világban hat.³¹ Jobban leegyszerűsítve tehát: az első működés maga a dolog lényege, míg a második a dolog lényegéből fakadó, szükségszerű, teremtő erővel bíró működés.³² Vagyis a Lélek természetében rejlő teremtő képes-

κινούμενος—οὐ γὰρ τις αὐτοῦ τοῦδε τοῦ παντός τόπος ἢ ψυχῆ—καὶ ἐν τῷ ἐκείνης αὐτῷ ἐκινεῖτο χρόνος.

²⁹ A „törekvés-struktúra” megnevezést Gloy nyomán használja Bene. Vö. Bene (1998) 21.

³⁰ Plot. *Enn.* III. 7. 11, 43–45: *Εἰ οὖν χρόνον τις λέγει ψυχῆς ἐν κινήσει μεταβτικῆ ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλον βίον ζῶην εἶναι, ἄρ' ἂν δοκοῖ τι λέγειν;* Lásd bővebben: A. Smith, *Eternity and Time*, in: *The Cambridge Companion to Plotinus*, 1996, 210.

³¹ Bene (2011) 189.

³² Bene (2011) 191.

ség a temporális funkciójának megkezdésével együtt tör felszínre, hogy aztán *tevékeny agens*ként megalkossa az alatta álló kozmoszt, és időbe helyezze azt.³³ Ezzel a kreatív működéssel jelenik meg a Lélek másodlagos ideje, a fizikai idő, ami az égi mozgásokkal mérhető.

A nyughatatlan Lélek temporális működése tehát ambivalens: egyrészt negatív, centrifugális erő abban az értelemben, hogy az örökkévalóság nyugalmának és szimultán jelenlétének tagadása jellemzi; másrészt pozitív, centripetális erő is, mert a szellemi világban látottakat akarja átvinni az érzéki világba, amely így a szellemi képmása lesz.³⁴ A fizikai világhoz képest a Lélek előbb vált időivé, így a pszichikai időtől az érzéki világ ideje (vagyis a fizikai idő) ontológiailag függ. Sőt, utóbbi csak azért van, mert a Lélek miután megteremtette a kozmoszt, alávetette, szolgájjává tette az időnek. A mítosz alapján tehát a következőkre jutunk: a kozmosz az *időben van*, nem ő az idő hordozója, a fizikai mozgásokkal csak az idő múlását tudjuk mérni, és az így kapott mértéket nem azonosíthatjuk magával az idővel.

Hiszen az idő a Lélek temporális működésében önállóan is létezik, és létének nem szükségszerű következménye, hogy az érzéki világban is megjelenjen. Tehát az idő előfeltételezi a kozmosz létét, de nélküle is meg lenne. Ugyanakkor, ha a Lélek nyughatatlan természet nem törekedne többé a másra, nem akarna változni, hanem újra egy helyben akarna maradni, akkor megszűnne a „korábbi” és a „későbbi”, tehát sem az idő, és így közvetve az érzéki világ sem létezne, csak az örökkévalóság.³⁵

³³ A Lélek nyughatatlan ereje a *kettős-énergia* modelljében már nem degradáló vagy alábukó, hanem teremtő erőként jelenik meg. Vö. Bene (2011) 193.

³⁴ Vö. Bene (2011) 180–181.

³⁵ Plot. *Enn.* III. 7. 12, 4–13: *Εἰ δὴ πάλιν τῷ λόγῳ ἀναστρέψαι ποιήσαιμεν τὴν δύναμιν ταύτην καὶ παύσαιμεν τοῦδε τοῦ βίου, ὃν νῦν ἔχει ἄπαστον ὄντα καὶ οὐποτε λήξοντα, ὅτι ψυχῆς τινος αἰεὶ οὐσης ἐστὶν ἐνέργεια, οὐ πρὸς αὐτὴν οὐδ' ἐν αὐτῇ, ἀλλ' ἐν ποιήσει καὶ γενέσει—εἰ οὖν ὑποθίμεθα μηκέτι ἐνεργοῦσαν, ἀλλὰ πασαμένην ταύτην τὴν ἐνέργειαν καὶ ἐπιστραφέν καὶ τοῦτο τὸ μέρος τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ ἐκεῖ καὶ τὸν αἰῶνα καὶ ἐν ἡσυχίᾳ μένον, τί ἂν ἔτι μετὰ αἰῶνα εἴη; Τί δ' ἂν ἄλλο καὶ ἄλλο πάντων ἐν ἐνὶ μινάντων; Τί δ' ἂν ἔτι πρότερον; Τί δ' ἂν ὕστερον ἢ μέλλον.*

A *kettős-ἐνέργεια* modellje révén tehát azt tapasztaljuk, hogy Plótinós két időfogalmat is használ: egy pszichikai időt, amely az univerzális Lélek felsőbb részét határozza meg, és egy fizikai időt, amely az univerzális Lélek alsóbb, érzéki világban ható részéhez tartozik. A pszichikai idő ontológiailag megelőzi a fizikait. Így a fizikai idő nem az elsődleges idő, és nem a Lélek élete.³⁶

Az *idő = a Lélek élete* a plótinosi időfogalomnak azonban csak az egyik oldala, ami a sztoikus és az aristotelési időteóriákra adott reflexió. A 3. századi filozófus időértelmezését jelentősen befolyásolta még Platón dialógusa, a *Timaios* is: az Atya megalkotta az örökkévaló istenek szentélyét, és arra gondolt, a mindenséget is hozzá hasonlóvá teszi, de ezt az örökkévalóságot nem tudta tökéletesen átruházni a világra, csak *az örökkévalóság mozgó képmását* alkotta meg, és az ég berendezésekor *időnek nevezte el* (Plat. *Tim.* 37c–d). Majd így folytatódik: az ég megalkotásával aztán létrejönnek a nappalok, éjjelek, hónapok és évek, amik az idő részei, ahogy a „volt” és a „lesz” is, mivel az örökkévalóhoz csak a „van” illik (Plat. *Tim.* 37e–38a).

Platón tehát az időt az örökkévalóság mozgó képmásaként azonosítja, amelyet az égi szférák körmozgásaival mérhetünk. De Plótinós szerint híres elődje a mérhetőséget nem tekinti az idő lényegének: az égitestek mozgásai, nappalok és éjszakák váltakozásai csupán az idő megmutatására jöttek létre, és hogy így az idő mértékei legyenek, viszont az idő a lényegét tekintve nem mérték.³⁷ Az *idő = az örökkévalóság mozgó képmása* azonban már közelebb visz az idő lényegéhez, de hogy miként lehet az atemporális örökkévalóság mintaképe a

³⁶ A bekezdést lásd bővebben: A. Trotta, *Il problema del tempo in Plotino, Pubblicazioni del Centro di Ricerche di Metafisica – Temi metafisici e problemi del pensiero antico* 62, Milano, 1997, 280.

³⁷ Plot. *Enn.* III. 7. 12, 25–37: *Εἰ δὲ τις λέγοι χρόνους λέγεσθαι αὐτῶ καὶ τὰς τῶν ἄστρον φορὰς, ἀναμνησθήτω, ὅτι ταῦτά φησι γεγονέναι πρὸς δήλωσιν καὶ διορισμὸν χρόνου καὶ τὸ ἴνα ἡ μέτρον ἐναργές. Ἐπεὶ γὰρ οὐκ ἦν τὸν χρόνον αὐτὸν τῇ ψυχῇ ὀρίσαι οὐδὲ μετρεῖν παρ’ αὐτοῖς ἕκαστον αὐτοῦ μέρος ἀοράτου ὄντος καὶ οὐ ληπτοῦ καὶ ἀλλιστα ἀριθμεῖν οὐκ εἰδόσιν, ἡμέραν καὶ νύκτα ποιεῖ, δι’ ὧν ἦν δύο τῇ ἑτερότητι λαβεῖν, ἀφ’ οὔ ἐννοιά, φησιν, ἀριθμοῦ. Εἴθ’ ὅσον τὸ ἀπ’ ἀνατολῆς εἰς τὸ πάλιν λαμβάνουσιν ἦν ὅσον χρόνου διάστημα, ὁμοιοῦ ὄντος τοῦ τῆς κινήσεως εἶδους ὅτῳ ἐπεριεδόμεθα, εἶναι καὶ οἷον μέτρον χρώμεθα τῷ τοιοῦτῳ· μέτρον δὲ τοῦ χρόνου· οὐ γὰρ ὁ χρόνος αὐτὸς μέτρον.*

folytonos változást magában hordó időnek, arra Plótinos szerint Platón nem adott kielégítő választ.

Első ránézésre ugyanis teljesen ellentétei egymásnak. Az örökkévalóság (*αἰών*) részekre nem oszló teljes egész, nem változik, örök jelenben nyugszik, semmi nem múlt el belőle és nem jön létre ezután sem, mert akként van, ami, emellett végtelen, teljes és kiterjedés nélküli élet: a Létező³⁸ létben nyugvó élete.³⁹ Az idő (*χρόνος*) ezzel szemben, ahogy már fentebb láthattuk, a jövő felé törekszik állandó változást hordozva magában. Hogy lehet akkor hasonló az örökkévalósághoz?

A kérdés megválaszolásában segítségünkre lehet Helene Weiss tanulmánya. Weiss részletes vizsgálat alá vette az *Enn.* III. 7. 6-ban sűrűn előforduló (és egyben az *αἰών* tövét is adó) *αἰεί* terminust, és arra jutott, hogy két jelentése is van. Az egyik szerint olyan öröklétet jelent, amelyben nincs szukcesszió, azaz egymásra következés, és minden egyben van. A latinban ennek az *aeternitas* felel meg. A másik jelentése viszont egy alacsonyabb értékű jelenlétet takar, mert az egymásra következés módjában sokaságot sejtet, és folytonos haladása egyik szintről a másikra soha nem szünetel, és nem szakad félbe. A latinban Weiss szerint ezt a jelentést a *sempiternitas* meríti ki.⁴⁰

Ezek alapján azt mondhatjuk, hogy az értekezésében Plótinos az örökkévalóságot az *aeternitas*, míg az időt a *sempiternitas* értelmében használja. Weiss szerint már Platón is *sempiternitasként* tekint az időre a *Timaiosban*.⁴¹ Sőt, Weiss geometriai metaforával nyomatékosítja elképzelését: az örökkévalóság a pont, ami egyben van (tehát egység), míg az idő a vonal, aminek egydimenziós kiterjedése van.⁴²

Az idő tehát olyan értelemben képmása a Létező életének, hogy annak végtelenségét és tagolatlanságát igyekszik soha nem múló,

³⁸ A plótinosi metafizikában az igazi Létező az Értelem hiposztázisa, mivel benne élnek az ideák és a szellemek.

³⁹ Plot. *Enn.* III. 7. 3, 37–40: *Γίνεται τοίνυν ἢ περὶ τὸ ὄν ἐν τῷ εἶναι ζωῇ ὁμοῦ πᾶσα καὶ πλήρης ἀδιάστατος πανταχῆ τοῦτο, ὃ δὴ ζητοῦμεν, αἰών.*

⁴⁰ A bekezdést bővebben lásd H. Weiss, *An Interpretative Note on Passage in Plotinus' on Eternity and Time (III. 7. 6.)*, *Classical Philology*, 36/3, 1941, 231.

⁴¹ Vö. Weiss (1941) 233.

⁴² Vö. Weiss (1941) 238.

jövő felé irányuló mozgásával, kiterjedésével utánozni. Az idő kiterjedésével persze nem tér vissza az intelligibilis világ örökkévaló azonosságába (hiszen így megszűnne), hanem az érzéki világ (amely, mint már fentebb említettük, *időben van*) sokaságának állapotává válik. Ennek oka a kozmosz létrejöttéért felelős világlélek, aki az érzéki világot időbe helyezi, és így közvetve az értelemmel felfogható világ képmásává is teszi. Clark szerint ezért nemcsak az idő, hanem a világlélek által a kozmosz is, mint egész, az örökkévalóság másolata, mivel az égitestek körmozgásai számszerűsíthető, örökkévaló folytonosságban zajlanak.⁴³ Ezekkel a mozgásokkal válik mérhetővé az idő jövő felé tartó múlása is, aminek révén idő az örökkévalósághoz hasonlóan végtelen lesz. Vagyis az idő a végtelen felé tartó haladásával és folytonosságával az örökkévalóság képmása.⁴⁴

Megállapítottuk tehát, hogy idő és örökkévalóság egyaránt végtelen életek, mégis különböző értelemben. Véleményem szerint Alessandro Trotta foglalja össze a leghelyesebben különbségüket: az örökkévalóság *kvalitatív* (minőségi) értelemben végtelen, míg az idő az örökkévaló végtelenséget utánozza úgy, hogy egy olyan szukceszszív folyamatot teremt, ami *kvantitatív* (mennyiségi) értelemben végtelen.⁴⁵ Tehát amíg az örökkévalóságban a teljesség attribútuma az időtlen jelen, addig az idő csak a „jövőbeli teljességgel” kecsgetet, vagyis az idő a teljességet mindig a jövő felé irányuló haladásában keresi.

Az időnek, mint lelki működésnek, és mint az örökkévalóság képmásának megtárgyalása után Plótinos két kérdés körüljárásával zárja le értekezését: tartható-e még, hogy az idő a mozgás és a nyugalom mértéke, és miért elfogadható, hogy az idő egy.

Az első kapcsán Plótinos megállapítja, hogy a mozgások tévesen vezették rá Aristotelést és követőit arra, hogy az idő az, amit a mozgás mér, mert ők a mozgás járulékává degradálták az időt, holott valójában a *mozgás az idő mértéke*, és nem fordítva. Plótinos a fordított értelmezés (vagyis *idő = mozgás mértéke*) okának azt tartja,

⁴³ G. H. Clark, Plotinus on the Eternity of the World, *The Philosophical Review*, 58/2, 1949, 133; 138.

⁴⁴ C. Rau, Theories of Time in Ancient Philosophy, *The Philosophical Review*, 62/4, 1953, 520.

⁴⁵ Vö. Trotta (1997) 289.

hogy a régiek nem írták le világosan, hogyan is értik az idő járulékoságát, és elmulasztották megadni az idő lényegét.

A nagy példakép, Platón persze nem tekintette az időt mérőnek, vagy mért dolognak, noha elismerte, hogy az égi körforgással megadható az idő mennyisége, amelynek egységei a nappalok, az éjjelek, a hónapok és az évek. Az idő lényege kapcsán azonban Platón is csak odáig jut, hogy az égbolttal együtt jött létre, mint az örökkévalóság mozgó képmása.

Az idő pszichológiai fogalma és az elődök hallgatása után tehát téves lenne azt állítani, hogy az idő a fizikai mozgásban levő *korábbi* és *későbbi* alapján adható meg, hiszen így a lélektelen mozgásról kéne elismerni, hogy az idő benne van, és nem ő az időben. De mivel Plótinus a Lélek életét, működését tekinti időnek, így a *korábbi* és a *későbbi* szerinti mozgás ontológiailag a Lélekben elsődleges, nem az érzéki világban. Tehát a Lélek mozgása nemzette az időt,⁴⁶ így az idő bír elsődlegesen kiterjedéssel, és az idő az, amelyben a többi dolog van.⁴⁷

Azonban felmerül a kérdés: ha az idő az univerzális Lélek élete (így nem csupán a világlélek, hanem az egyéni lelkek életéhez is hozzátartozik), akkor miért csak egy idő van? Plótinus egy rendkívül egyszerű logikai választ ad értekezése végén: az időből minden egyéni lélek részesedik, és mivel minden lélek természete szerint egy, így időből is csak egy van.⁴⁸

Plótinus tehát az örökkévalóságról és az időről (*Enn.* III. 7. [45]) szóló értekezésében megalkotta az antik bölcselet első, pszichológiai típusú időfogalmát. Azonban a 3. századi filozófusnak az aristotelési idődefiníciót (az égi körmozgások folytonos tapasztalása miatt) nem sikerült teljes egészében megcáfolnia, sőt maga is használja az időt, mint a fizikai mozgás relativumát más értekezéseiben (pl. *Enn.* VI. 3-ban). Mégis Plótinus nyomdokain haladva alkották meg saját pszichológiai időértelmezéseiket olyan antik filozófusok, mint Iamblichos és Augustinus, akik aztán jelentősen inspirálták a 20. századi gondolkodókat is.

⁴⁶ Plot. *Enn.* III. 7. 13, 45–46: *Πρώτη οὖν αὐτῆ εἰς χρόνον καὶ χρόνον ἐγέννησε καὶ σὺν τῇ ἐνεργείᾳ αὐτῆς ἔχει.*

⁴⁷ Plot. *Enn.* III. 7. 13, 63–65: *Τοῦτο τοίνυν τὸ πρότως καὶ τὸ ἐν ᾧ τὰ ἄλλα· αὐτὸ δὲ οὐκέτι ἐν τῷ· οὐ γὰρ ἔστι.*

⁴⁸ Plot. *Enn.* III. 7. 13, 66–69: *Ἄρ' οὖν καὶ ἐν ἡμῖν χρόνος; Ἡ ἐν ψυχῇ τῇ τοιαύτῃ πάσῃ καὶ ὁμοειδῶς ἐν πάσῃ καὶ αἱ πάσαι μία. Διὸ οὐ διασπασθήσεται ὁ χρόνος·*

BIBLIOGRÁFIA

- Plotinus, Enneads III. 1–9., *Plotinus In Six Volumes*, Vol. 3, trans. A. H. Armstrong, Cambridge – Massachusetts – London, 1980, 291–357.
- Plótinus, Az örökkévalóság és az idő, Bene László fordításában, bevezetésével és jegyzeteivel, *Ókor – Folyóirat az antik kultúrákról*, IX/2, 2010, 52–68.
- Bene L., *Idő és örökkévalóság Plótinosz filozófiájában*, Budapest, 2011.
- Bene L., Mozgás és idő Plótinosznál, *Magyar Filozófiai Szemle* 42, 1998, 9–57.
- G. H. Clark, Plotinus on the Eternity of the World, *The Philosophical Review*, 58/2, 1949, 130–140.
- G. H. Clark, The Theory of Time in Plotinus, *The Philosophical Review* 53/4, 1944, 337–358.
- C. Rau, Theories of Time in Ancient Philosophy, *The Philosophical Review*, 62/4, 1953, 514–525.
- A. Smith, Eternity and Time, in: *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. L. P. Gerson, Cambridge University Press, 1996, 196–217.
- A. Trotta, Il problema del tempo in Plotino, *Pubblicazioni del Centro di Ricerche di Metafisica – Temi metafisici e problemi del pensiero antico* 62, Milano, 1997.
- H. Weiss, An Interpretative Note on Passage in Plotinus' on Eternity and Time (III. 7. 6.), *Classical Philology*, 36/3, 1941, 230–239.

IDŐ, IDŐTLENSÉG ÉS BOLDOGSÁG A SZTOIKUS FILOZÓFIÁBAN

SZEKERES CSILLA

E rövid tanulmány azt vizsgálja, hogy az *idő* a (korai és középső) sztoikus filozófiában milyen etikai problémákkal kapcsolódik össze, milyen megoldások születtek ezekre, végül ezek a megoldások vajon összhangba hozhatók-e az időre vonatkozó természetfilozófiai nézeteikkel?

A hellénisztikus filozófiai iskolák nagy hangsúlyt helyeztek arra, hogy az emberi élet végső célját mindenki számára elérhető *telos*ként jelöljék ki. Eme törekvésük jegyében az epikureusok szinte teljes mértékben, a sztoikusok pedig maradéktalanul függetlenítették a végső jót, az *eudaimoniát* a külső körülményektől: a sztoikus *areté* kizárólag a lélek diszpozíciójától függ, így az erény szempontjából közömbösnek minősülnek a lelki, a testi és a külső javak egyaránt, úgy mint az egészség, a betegség, a gazdagság, a szegénység, a gyönyör és a fájdalom. Ebbe a sorba illeszkedik sztoikus felfogás szerint az élet és a halál, következésképpen az élet hossza is.¹ Az idővel kapcsolatos etikai problémák egyikére tehát világos válasszal szolgálnak a forrásaink: az élet és annak tartama *adiaphoron*nak minősül.

Felmerül azonban két másik *idő*vel összefüggő kérdés is, amelyekre már korántsem adnak ilyen egyértelmű választ a szövegeink. Az egyik a legfőbb jó, az erény időtartama, vagyis a bölcs életének a hossza, a másik pedig: hogyan, mennyi idő alatt következik be a bölcsésé válás?

A Sztoa filozófusai rendkívül büszkék voltak arra, hogy filozófiájuk részei éppen olyan szerves egységet alkotnak, mint amilyen organikus egész a *kosmos* maga. A *chronosszal* kapcsolatos fejtegeté-

¹ Vö. *SVF* III 136,70,124,127,124.

seiket sem vizsgálhatjuk önmagukban, hanem etikájuk, de legalábbis a *telos*-tan tágabb összefüggésrendszerében.

Ennek vázlatos leírását olvashatjuk Marcus Tullius Cicero *De finibus bonorum et malorum* című művének harmadik könyvében, ahol a szerző a sztoikusként számon tartott Marcus Porcius Cato² szájába adva a szót a (korai) sztoikus etika egészének összefüggő bemutatására vállalkozik.³

Cato előadásának két fő pillére az *oikeósis*-elmélet (16–25; 62–66), valamint a sztoikus *telos*-tan (26–62). Ez utóbbi, *telos*-tannal foglalkozó fő résznek a magja az a számos más forrásunkból is jól ismert gondolat, miszerint a végső jó, az emberi élet célja azonos az erkölcsi jóval (*kalon, honestum*), vagyis magával az erénnyel (*areté, virtus*).⁴ Az erkölcsi jó – ami maga a „jóllét”, hagyományos fordítása alapján: boldogság – (*eudaimonia, beate vivere*) – az egyedüli jó, az egyedüli rossz (*kakon-malum*) pedig a hitványság (*turpe-aischron*,) (27–28).⁵ A sztoikus *summum bonum* definíciója szerint a természetel összhangban lévő, a természetnek megfelelő életet jelenti (26: *hoc sit extremum, congruenter naturae convenienterque vivere*), vagyis – ahogyan Cicero ezt a 31. §-ban részletesebben is kifejti – a legfőbb jó azon dolgokra vonatkozó tudás alkalmazása, amelyek a természetből fakadóan következnek be (*natura eveniunt*), mégpedig oly módon, hogy az ember – tehetjük hozzá: e tudás birtokosa, vagyis a bölcs – azt választja, ami természetes, ami pedig természetellenes, azt elveti.⁶ Az erkölcsi jóra nem valamilyen más cél érdekében, hanem önmagáért kell törekedni, míg a hitványságot önmagáért kell

² Vö. Cic. *Mur.* 62.

³ A korai sztoikus etikára vonatkozóan Cicerón kívül mindössze két hosszabb, összefüggő szövegünk van: Diogenész Laertios (7,84–131) és Stobaios (*Ecl.* 2,57–116).

⁴ Vö. DL 7,101.

⁵ *Fin.* 3,27: *quod bonum sit, id etiam honestum sit*; 28: *honestata vita beata vita sit (...)* ita, *si beata vita honestate cernitur, quod honestum est, id bonum solum habendum est.*; 29: *solum bonum esse, quod honestum sit, idque esse beate vivere: honeste, id est cum virtute vivere.*

⁶ *Fin.* 3,31: *summum bonum sit vivere scientiam adhibentem earum rerum, quae natura eveniant, seligentem, quae secundum naturam et quae contra naturam sint reicientem, id est convenienter congruenterque naturae vivere.*

kertülni (38).⁷ A *vita beata*-hoz a peripatetikusoktól eltérően nem tartoznak hozzá sem a lelki, sem a külső, sem a testi javak (43.§), következésképpen – tehetjük hozzá – az erény mint a lélek diszpozíciója (*diathesis*⁸) autark, önmagának teljesen elégséges.⁹ A dolgok kizárólag egyetlen szempontból különböznek egymástól: vagy erkölcsileg jók (*honesta*) vagy hitványak (*turpia*).¹⁰

Eme *summum bonum*-ra vonatkozó megállapítások fontos eleme, hogy az erény birtoklásában megnyilvánuló boldogság semmilyen értelemben nem fokozható, semminek a hozzáadásával, így időtartamának megnövelésével sem gyarapítható.¹¹

A szakirodalom már régen felfigyelt a sztoikus erénytan rejtett ontológiai vonatkozásaira, amelyek a platonizmuson keresztül egészen a parmenidési filozófiáig vezethetőek vissza:¹² a sztoikus *areté* egy,¹³ teljes, tökéletes,¹⁴ oszthatatlan és változatlan¹⁵; nincsenek

⁷ *Fin.* 3,38: *nihil est enim, de quo minus dubitari possit, quam et honesta expetenda per se et eodem modo turpia per se esse fugienda.*

⁸ *SVF* I 202: τὴν ἀρετὴν τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς διάθεσίν τινα καὶ δύνανται γεγεννημένην ὑπὸ λόγου ... ὑποτίθενται; *SVF* II 393 (41–42) = LS 47 S (10–11); LS 61 B (8).

⁹ Vö. *Fin.* 1,61: *virtutem (...) ad beate vivendum se ipsa esse contentam*; *SVF* III 49,50.

¹⁰ *Fin.* 3,25: *tenere autem virtutes eas ipsas quarum modo feci mentionem, nemo poterit, nisi statuerit nihil esse, quod intersit aut differat aliud ab alio, praeter honesta et turpia.*

¹¹ *Fin.* 3,43: *ne eorum quidem bonorum, quae nos bona vere appellemus, frequentia beatiorem vitam fieri aut magis expetendam aut pluris aestimandam*; 45: *recta effectio (...), item convenientia, denique ipsum bonum (...) crescendi accessionem nullam habet*; 48: *crescere bonorum finem non putamus (...)* negant nec virtutes nec vitia crescere; 46: *ut enim oportunitas illa, sic haec, quibus dixi, non fiunt temporis productione maiora, ob eamque causam Stoicis non videtur optabilior nec magis expetenda beata vita, si sit longa, quam si brevis*; vö. 34: *hoc autem ipsum bonum non accessione neque crescendo aut cum ceteris comparando, sed propria vi sua et sentimus et appellamus bonum.*

¹² Vö. Krämer 1971, 222sk.; Gigon – Straume-Zimmermann 1988, 487.

¹³ *Fin.* 3,14: *si una virtus (...) si solum est bonum.* Az erény egy, egyedüli és egyetlen (*SVF* I 188), ekképpen a különböző erényfajták az egy és ugyanazon erény különböző aspektusai, ebből következően aki egy erényt birtokol, birtokolja az összeset.

¹⁴ Vö. 3,33: *ego adsentior Diogeni, qui bonum definiērit id, quod esset natura absolutum*; DL 7,94; *SVF* I 199; Sen. *Ep.* 66,8–9 és 46.

fokozatai: valaki vagy teljes egészében birtokolja (a bölcs), vagy teljességgel híján van (ostoba);¹⁶ nem lehet elveszíteni (eltekintve néhány kivételes esettől).¹⁷ Az erényt semmi sem növelheti, semmi sem csökkentheti, mert ha azok, amik az erényen kívül vannak, növelhetnék vagy csökkenthetnék, megszűnne egyedüli jó lenni.¹⁸ Eképpen az időben sem lehet fokozni, vagyis az erény és az erényben megvalósuló boldogság teljesen független az időtartamától. Amiként Plu-tarchos írja,¹⁹ a sztoikusok szerint a hozzáadott idő nem növeli a jót, hanem ha valaki csak rövid időre válik is bölccsé, a boldogság tekintetében semmit sem veszít el ahhoz képest, aki örökké és boldogan él az erénnyel.

Egy másik szöveg alapján Chrysippos úgy gondolta, hogy az erényes ember számára egyetlen nap, vagy inkább egyetlen óra hosszú idővel ér fel,²⁰ sőt – ismét Plutarchosra hivatkozom – többször is azt állította, hogy a több idő semmivel sem növeli a boldogságunkat, hanem ez a boldogság pontosan egyenlő azoknak a boldogságával, akik egy oszthatatlan pillanatig élvezik azt.²¹ Stobaios alapján a sztoikusok úgy vélték, a jók *eudaimoniája* semmiben sem különbözik az istenekétől, és – Chrysippos szavával élve – egy pillanatra sem kü-

¹⁵ Vö. *Fin.* 3,50: *virtus stabilitatem, firmitatem, constantiam totius vitae complectatur*; *SVF* I 202 τὴν ἀρετὴν... λόγον οὖσαν αὐτὴν ὁμολογοῦμενον καὶ βέβαιον καὶ ἀμετάπτωτον ὑποτίθενται.

¹⁶ Vö. *Cic. Parad.* 3,22: *una virtus est consentiens cum ratione et perpetua constantia. nihil huic addi potest quo magis virtus sit, nihil demi ut virtutis nomen relinquatur. etenim si bene facta recte facta sunt, et nihil recto rectius, certe ne bono quidem melius quicquam inveniri potest.*

¹⁷ *SVF* III 237, 238.

¹⁸ *Sen. Ep.* 66,16 *Nam, si quae extra virtutem posita sunt, aut minuere illam aut augere possunt, desinit unum bonum esse, quod honestum.*

¹⁹ *SVF* III 54 (Plut. *de comm. not.* 8 p. 1061f)=LS 63 I ἀγαθὸν ὁ χρόνος οὐκ αὖξει προσγινόμενος, ἀλλὰ κἂν ἀκαρῆς τις ὥρας γένηται φρόνιμος, οὐδενὶ πρὸς εὐδαιμονίαν ἀπολειφθήσεται τοῦ τὸν αἰῶνα χωρμένου τῆ ἀρετῆ καὶ μακαριῶς ἐν αὐτῇ καταβιῶντος.

²⁰ *SVF* III 54 (Themistius *Orat.* VIII p. 101 d) Χρῆστυπος δὲ ἄχρι τῶν ῥημάτων ἔοικεν ἀνδρίζεσθαι, ταῦτόν δυνασθαι φάσκων, ἀνδρὶ σπουδαίῳ μίαν ἡμέραν, μᾶλλον δὲ καὶ μίαν ὥραν πολλοῖς ἐνιαυτοῖς.

²¹ *SVF* III 54 (Plut. *de Stoic. repugn.* cp.26 p. 1046c) Ἐν πολλοῖς εἰρηκῶς (sc. Chrysippos) ὅτι παρὰ τὸν πλείονα χρόνον οὐδὲν μᾶλλον εὐδαιμονοῦσιν, ἀλλ' ὁμοίως καὶ ἐπίσης τοῖς τὸν ἡμερῆ χρόνον εὐδαιμονίας μετασχοῦσιν.

lönbözik Zeus boldogságától, amely semmivel sem kívánatosabb, semmivel sem szebb és magasztosabb, mint a bölcs embereké.²²

Az eddigiek alapján tehát úgy tűnik, hogy a bölcs élete – függetlenül a halála időpontjáig számon tartott időtől – az örökkévalóságnak felel meg.

Ez a gondolat önmagában is magyarázatra szorul, ám felvetődik egy másik, igencsak nyugtalanító probléma, amely az elmélet ókori bírálóit is felettébb foglalkoztatta: hogyan lehet szert tenni az erényre, hogyan, mennyi idő alatt válhat valaki bölccsé?²³

A sztoikus cselekvésemélet alapján a bölcsesség, következőképén maga az erény *választás* kérdése:²⁴ a tökéletes cselekedet (*katorthóma, rectum factum*) attól „tökéletes”, „helyes”, hogy a bölcs helyesen ítélő, ép elméje (*orthos logos*) birtokában kivétel nélkül, mindig helyesen, a kozmikus logossal, másképpen a végzettel tökéletes összhangban²⁵ választ, dönt.²⁶ Választásainak „anyagát” az erkölcsi jó és annak ellentéte, a hitványság között elhelyezkedő közömbös dolgok halmaza adja.²⁷ Ezen dolgok közül választanak a nem bölcssek is, akiknek hatalmas tábora (gyakorlatilag az egész emberiség) Phalaristól Aristeidésig a nem bölcssek kategóriájába tarto-

²² SVF III 54 (Stobaeus *Ecl.* II 98,17 W) Δι'ὅ και πάντως εὐδαιμονεῖν ἀεὶ τῶν ἀνθρώπων τοὺς ἀγαθοὺς, τοὺς δὲ φαύλους κακοδαιμονεῖν. και <ἐκείνων> τὴν εὐδαιμονίαν μὴ διαφέρειν τῆς θείας εὐδαιμονίας, μηδὲ τὴν ἀμερῖαιάν ὁ Χρῦσιππὸς φησι διαφέρειν τῆς τοῦ Διὸς εὐδαιμονίας, <και> κατὰ μηδὲν αἰρετοτέραν εἶναι μῆτε καλλίω μῆτε σεμνοτέραν τὴν τοῦ Διὸς εὐδαιμονίαν τῆς τῶν σοφῶν ἀνδρῶν. Vö. Krämer 1971, 221.

²³ Vö. LS 61 N

²⁴ Vö. *Fin.* 3,12: *virtutis hoc proprium est, earum rerum, quae secundum naturam sint, habere delectum*; 3,50; 3,61: *nam bonum illud et malum, quod saepe iam dictum est, postea consequitur, prima autem illa naturae sive secunda sive contraria sub iudicium sapientis et dilectum cadunt, estque illa subiecta quasi materia sapientiae.*

²⁵ *Fin.* 3,55: *sapientia est conveniens actio.*

²⁶ *Fin.* 3,59: (*sc. sapiens*) *numquam fallitur in iudicando*; *Mur.* 61: *sapientem (...) nulla in re falli*; SVF III 560 (=LS 61 G).

²⁷ Vö. 3,59: *atque perspicuum etiam illud est, in istis rebus mediis aliquid agere sapientem*; 61: *bonum illud et malum (...) postea sequitur prima autem illa naturae sive secunda sive contraria sub iudicium sapientis et dilectum cadunt, estque illa subiecta quasi materia sapientiae.*; SVF III 491 = LS 59 A; *Sen. Ep.* 66,15; 33 és 39.

zik.²⁸ Ám a korai sztoa szerint az *insipientes* genusán belül igenis vannak különbségek, ahogyan a közömbös dolgok halmazán belül is: ha nem így volna, akkor a bölcsességnek nem volna anyaga, amiből választhatna.²⁹ Cicero más forrásainkhoz hasonlóan nagy hangsúlyt helyez arra, hogy a szkeptikus Pyrrhón és a vele együtt emlegetett disszidens sztoikus, Aristón nézetét cáfolva³⁰ kifejtse: bár egyedül az a jó, ami *honestum*, egyedül az a rossz, ami *turpe*, a köztük lévő dolgoknak pedig semmilyen jelentőségük nincs a boldog vagy boldogtalan élet szempontjából, az utóbbiakon belül mégis van különbség, amennyiben három kategóriába sorolhatóak: *proégmena* (*aestimabilia, producta, promota, praeposita, praecipua*), *apoproégmena* (*inaestimabilia, remota, reiecta*) *adiaphora* (*neutrum, indifferens*).³¹ A bölcsék és a nem bölcsék egyaránt a *proégmena* (az előnyben részesítendő, természetes, természetnek megfelelő dolgok) közül választanak, ezért cselekedeteik egyformán *kathékonnak* minősülnek.³² Ám míg a bölcsék választása – mint láttuk – tévedhetetlen, ezért az ő tetteik „tökéletesek”, „teljesek” (*kathékonta teleia, katorthómata*), a nem bölcsék választásai, amelyek híján vannak a helyes értelemről (*orthos logos, recta ratio*) fakadó összhangnak (*convenientia, homologia*), egyszerűen „helyénvaló cselekedetek” (*kathékonta, officia incohata, officia media*). A nem bölcsék között a helyénvaló cselekedetek, az *officia media* szintjén van különbség: ezt támasztja alá a *prokopé* fogalma.³³

²⁸ SVF III 535.

²⁹ Vö. *Fin.* 3,12: *cum enim virtutis hoc proprium sit, earum rerum, quae secundum naturam sint, habere delectum, qui omnia sic exaequaverunt, ut in utramque partem ita paria redderent, uti nulla selectione uterentur, hi virtutem ipsam sustulerunt.*

³⁰ *Fin.* 2,43; 3,12–14; 50; vö. LS 58 F.

³¹ *Fin.* 3,50: *aliquid tamen, quod differret, esse voluerunt, ut essent eorum alia aestimabilia, alia contra, alia neutrum*; 51–53. Vö. SVF III 501 (= LS 59 M)

³² Vö. *Fin.* 3,20; 3,59: *quoniam se ipsi omnes natura diligant, tam insipientem quam sapientem sumpturum, quae secundum naturam sint, reiecturumque contraria. ita est quoddam commune officium sapientis et insipientis, ex quo efficitur versari in iis, quae media dicamus.*

³³ *Sen. Ep.* 75,8: *inter ipsos quoque proficientes sunt magna discrimina*; SVF III 529 (Stob. *Ecl.* 2,113,18 W) ἴσων δὲ ὄντων τῶν ἀμαρτημάτων εἶναι τινὰς ἐν αὐτοῖς διαφοράς. Vö. Luschnat 1958, 187.

Maga a terminus azonban megtévesztő: az úton járó ember képzetét kelti, aki elindul, majd egy bizonyos távolság megtétele után *bizonyosan* eléri célját. A sztoikus filozófia „haladója” ilyen egyszerűen nem juthat el az erényhez,³⁴ mivel a bölcs és az ostoba között nincs átmenet, ahogyan ezt Cicero *De finibus*-ának (48.§) példái is bizonyítják: a közvetlenül a víz felszíne alatt lévő ember semmivel sem képes inkább levegőt venni, mint aki a mélybe merült; a kutya-kölyök, amely már közel van ahhoz, hogy kinyíljon a szeme, semmivel sem lát jobban, mint az, amelyik éppen csak megszületett.³⁵ Ezekből az exemplumokból nem csupán az világlik ki, hogy a „haladók”, bármekkora utat tettek is meg az erény felé vezető úton, egyformán a nem bölcsök táborába tartoznak,³⁶ hanem az is, hogy az erényhez való eljutás nem mennyiségi kérdés. A bölcs és a nem bölcs két különböző *genust*³⁷ alkotnak, amiképpen a Cicero példáiiban szereplő fuldokló és szabadon lélegző, a látó és a nem látó. Kétségtelenül a sztoikus etikának alap gondolata az, hogy az erény az egyetlen, ami az ember hatalmában van, ami egyedül rajta áll, és aminek elérésére szüntelenül törekednie kell.³⁸ Ugyanakkor az erény felé vezető úton véghezvitt erőfeszítései, fáradozásai – melyek során a helyénva-

³⁴ Vö. *Fin.* 4,67: *vestri (sc. Stoici) autem progressionem ad virtutem fieri aiunt, levationem vitiorum fieri negant*; LS 61 N(2)

³⁵ *Fin.* 3,48: *itaque consentaneum est his, quae dicta sunt, ratione illorum, qui illum bonorum finem, quod appellamus extremum, quod ultimum, crescere putent posse— isdem placere esse alium alio et sapientiorem itemque alium magis alio vel peccare vel recte facere, quod nobis non licet dicere, qui crescere bonorum finem non putamus. ut enim qui demersi sunt in aqua nihilo magis respirare possunt, si non longe absunt a summo, ut iam iamque possint emergere, quam si etiam tum essent in profundo, nec catulus ille, qui iam adpropinquat ut videat, plus cernit quam is, qui modo est natus, item qui processit aliquantum ad virtutis habitum nihilo minus in miseria est quam ille, qui nihil processit.* Vö. *Fin.* 4,64; LS 61 T; Pohlenz 2010⁸, 154.

³⁶ Vö. *SVF* III 560 (=LS 61 G)

³⁷ *Fin.* 3,24: *vita agenda est cero genere quodam, non quolibet; quod genus conveniens consentaneumque dicimus*; 3,34: *bonum hoc, de quo agimus, est illud quidem plurimum aestimandum, sed ea aestimatio genere valet, non magnitudine. nam cum aestimatio, quae aucta dicitur, neque in bonis numerata sit nec rursus in malis, quantumcumque eo addideris, in suo genere manebit. alia est igitur propria aestimatio virtutis, quae genere, non crescendo valet.*

³⁸ DL 7,91 alapján az erény tanulható (*SVF* III 223=LS 61 K). Vö. LS 2,383.

ló cselekedetei megszokottá, tartóssá válnak³⁹ – csupán a nem bölcseket és a bölcseket elválasztó *határig* juttatják el őt.⁴⁰ Arról, hogy ekkor miként történik meg a bölccsé válás, Plutarchos tudósít. Eszerint ez *egyszerre* és olyan gyorsan következik be, hogy egy ideig a bölcs előtt is rejtve marad, hogy egy kicsivel korábban a lehető legnagyobb és legoktalanabb volt, most egyszerre bölcs és boldog lett.⁴¹ Mindez – az ember saját *logos*ának és a kozmikus *logos*nak a teljes összhangja, voltaképpen egyé válása – olyan nagyon rövid idő alatt megy végbe,⁴² hogy ez a „pillanat” egy, a szakirodalomban megjelenő álláspont szerint már voltaképpen nem is időtartam, hanem *időtlenység*.⁴³

Eme időtlen átmenet eredményeként az emberi lélek teljes összhangba kerül a kozmikus természettel,⁴⁴ az erénnyel nem bíró emberből erényes lesz, a *phauloi/insipientes* genusából átlép a *sapientes* genusába és ezzel elnyeri az örök boldogságot.

Az eddigieket összefoglalva: az idő a sztoikus etikában az emberi élettel összefüggésben három szempontból jelent problémát.

³⁹ SVF III 510 (=LS 59 I) Vö. Luschnat 1958, 186.; Hossenfelder 67.

⁴⁰ Vö. Sen. Ep. 75,8–9: *inter ipsos quoque proficientes sunt magna discrimina: in tres classes, ut quibusdam placet, dividuntur: primi sunt, qui sapientiam nondum habent, sed iam in vicinia eius constiterunt. tamen etiam qui prope est, extra est.*

⁴¹ LS 61 U (Plut. de comm. not. 1062 B) τοῦτο δ' οὐκ ἂν μάλιστα θαυμάσαις αὐτῶν ἀλλὰ ὅτι τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς εὐδαιμονίας παραγινομένης πολλάκις οὐδ' αἰσθάνεσθαι τὸν κτησάμενον οἴονται διαλεληθῆναι δὲ αὐτὸν ὅτι μικρῶ πρόσθεν ἀθλιώτατος ὢν καὶ ἀφρονέστατος νῦν ὁμοῦ φρόνιμος καὶ μακάριος γέγονεν.

⁴² LS 61 S (2) (vö. SVF III 539: Plut. *Quomodo quis in virtute sentiat profectus* cp. 1 p. 75c) καὶ γὰρ ἀκαρεῖ χρόνου καὶ ὥρας ἐκ τῆς ὥς ἐνι μάλιστα φαυλότητος εἰς οὐκ ἔχουσαν ὑπερβολὴν ἀρετῆς διάθεσιν μεταβαλὼν ὁ σοφός, ἧς οὐδ' ἐν χρόνῳ πολλῶ μέρος ἀφείλε κακίας ἅμα πᾶσαν ἐξαίφνης ἐκπέφραγε. A SVF III 537 (32) alapján a *logos* kifejlődése 7 vagy 14 éves korban ugyancsak hirtelen következik be. Luschnat 1958, 204. szerint „Aber offenbar gerade wegen der Schwierigkeit, diese Grenze festzulegen, ist man darauf verfallen, auch hier ein μέσον anzusetzen.”

⁴³ Vö. Krämer 1971, 222 „Die Eudämonie ist deshalb eine zeitenthobene Größe, weil auch die sie tragende Arete jeder quantitativen und daher auch zeitlichen Differenzierung entrückt ist. Aus der Nichtgraduierbarkeit der Arete folgt ferner, daß es trotz der προκοπή zwischen ἀρετή und κακία kein Mittleres und keine gleitenden Übergänge gibt, sondern nur einen plötzlichen Umschlag, der im Nu eines Augenblicks – gleichsam zeitlos – von der größten κακία unvermittelt zur größten ἀρετή führt.” Lásd továbbá Hossenfelder 1985, 210. 14.j.

⁴⁴ Vö. Goldschmidt 1953, 202–3.

1. Az élet hossza. – Mint láttuk, az élet és a halál a közömbös dolgok közé tartozik, s bár az élet az előnyben részesítendő, míg a halál az előnyben nem részesítendő sorába illeszkedik, ennek a legfőbb jó szempontjából nincs jelentősége.

2. A legfőbb jó, az erény időtartama, a bölcs életének a hossza. – Szövegeink alapján a legfőbb jót semmi sem növelheti, így teljesen független az időtartamától. A bölcs boldogsága tehát örök.

3. Hogyan, mennyi idő alatt következik be a bölccsé válás? – Plutarchos alapján úgy tűnik, egyetlen, oszthatatlan pillanat alatt, észrevétlenül válik az ostoba bölccsé.

A következőkben arra kell választ adnunk, hogy vajon az itt vázolt kép időről, időtlenségről, örökkévalóságról – melyet Plutarchos, illetve részben Cicero referátumaira alapoztunk – helytálló-e? Közelebb juthatunk a válaszhoz, ha megvizsgáljuk, hogy az iménti gondolatmenet összhangban áll-e az idő természetfilozófiai megközelítésével.⁴⁵

Az idő a sztoikus fizikában is – akárcsak Platónnál⁴⁶ és Aristotelésnél⁴⁷ – a mozgással kapcsolódik össze. Zénónról mindössze annyit tudunk, hogy az időt minden (tetszőleges) mozgás kiterjedéseként (intervallumaként) határozta meg, míg Chrysippos a zénóni definíciót pontosítva a *kosmos* mozgásának kiterjedéseként,⁴⁸ vagy a *kosmos* mozgását kísérő kiterjedésként. Chrysippos szerint amiként az üresség végtelen, akképpen az idő is az mindkét irányban: ugyanis

⁴⁵ Az utóbbihoz l. Wildberger 2006, I 204sk; Tzamalikos 1991, 536–542.; Rist 1969, 273–28.

⁴⁶ Plat. *Tim.* 37d6–8: (sc. ζῶν ἀίδιον) διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ’ ἀριθμὸν ἰούσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὄν δὴ χρόνον ὀνομάκαμεν.

⁴⁷ Arist. *Phys.* 4,11,219b1–2 τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. Platón és Aristotelés idő-felfogásáról l. Leyden 1964 megvillágító erejű tanulmányát.

⁴⁸ *SVF* I 93 (Stob. *Ecl.* 1,104,7 W); LS 51 A (Simpl. in Arist. *Cat.* 350,14–16 = *SVF* II 510 részben) τῶν δὲ Στωικῶν Ζήνων μὲν πάσης ἀπλῶς κινήσεως διάστημα τὸν χρόνον εἶπε, Χρῦσιππος δὲ διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως.; LS 51 B (Stob. *Ecl.* 1,106, 5–23=*SVF* II 509).

mind a múlt, mind a jövő végtelen.⁴⁹ Az idő végtelensége a *kosmos* pusztulhatatlanságával, örökös mozgásával függ össze.

Vagyis ha valaki bölcsé lesz, azaz *logosa* egygé válik a kozmikus *logosszal*, akkor a saját *logosának* az egyedi mozgása (amin természetesen feszültségi mozgást kell értenünk), következőképpen a saját egyedi ideje is megszűnik, hiszen *logosának* a mozgása immár teljes összhangba kerül a *kosmos* mozgásával; a bölcs ideje így azonossá válik a *kosmosnál* fennálló idővel. Márpedig ez az idő végtelen.

Ha helyesen rekonstruáljuk a sztoikus gondolatmenetet, akkor eddig a pontig úgy látszik, hogy nincs ellentmondás az etikán és a természetfilozófián belüli idő-felfogás között. De hogyan történik az átmenet, melynek során az ember az egyik *genusból* (ostoba) a másik *genusba* (bölcs) lép át? Vajon valóban egy oszthatatlan „pillanat” alatt következik-e be, amiként azt Plutarchos leírta?

Chrysippos (és általában a sztoikusok) szerint az idő kontinuum (*synechon*), következőképpen végtelenül osztható.⁵⁰ Nincs számukra legkisebb idő, részekből nem álló „most”,⁵¹ „időatom”. Bár a későbbi sztoikusok közül Archedemos – aki valószínűleg a babyloni Diogenés tanítványa volt – feltehetően Aristotelés hatására beszél „most”-ról, azt a múlt és a jelen egyesülésének (*harmé kai symbolé*)⁵² nevezi. Az első a sztoikusok közül, aki forrásaink alapján határozottan arról írt, hogy a múlt és a jövő határolt, mégpedig egy kiterjedés nélküli határpont választja el őket, az a középső sztoikusként számon tartott Poseidónios.⁵³ Amikor tehát Plutarchos arról ír,

⁴⁹ SVF II 509 (Stob. Ecl. 1,106,11–13 W.), vö. Stob. Ecl. 1,161,22 W (LS 49 A):

⁵⁰ LS 51 B 3 (Stob. Ecl. 1,106, 15–17 W) ἐπει γὰρ εἰς ἄπειρον ἡ τομὴ τῶν συνεχοντῶν ἐστὶ, κατὰ τὴν διαίρεσιν ταύτην καὶ πᾶς χρόνος εἰς ἄπειρον ἔχει τὴν τομὴν.

⁵¹ LS 51 C (részben) τὸ δὲ νῦν ὄλως μηδὲν εἶναι. (2) καὶ μὴν τοῦτο συμβαίνει τοῖς Στωικοῖς ἐλάχιστον μὴ ἀπολείπουσι μηδὲ τὸ νῦν ἀμερὲς εἶναι βουλομένοις.

⁵² LS 51 C 4.

⁵³ LS 51 E (Stob. Ecl. 1,105,17–106,4 W= Pos. fr. 98) (1) Ποσειδωνίου. Τὰ μὲν ἐστὶ κατὰ πᾶν ἄπειρα, ὡς ὁ σύμπας χρόνος τὰ δέκατά τι, ὡς ὁ παρεληλυθὸς χρόνος καὶ ὁ μέλλον· κατὰ γὰρ τὸν παρόντα μόνον ἐκάτερος πεπεράνται. (3) καὶ ἦ πως ἔχει τὸν ἐπινοούμενον κατὰ τὸ πότε τοῦ χρόνου τὸν μὲν εἶναι παρεληλυθότα, τὸν δὲ μέλλοντα, τὸν δὲ παρόντα, ὅς ἐκ τινος μέρους τοῦ παρεληλυθότος καὶ τοῦ

hogy a bölccsé válás észrevétlenül rövid idő alatt következik be, akkor forrása talán Poseidónios lehetett. Ahogyan az ostoba és a bölcs között is egy kiterjedés nélküli határ húzódik, akképpen a múlt és a jövő között is. Az azonban kétséges, hogy ezt a kiterjedés nélküli időhatárt Poseidónios vagy bármely más sztoikus időtlenségként foghatta volna fel. Amiként ugyanis az idő a mozgással, úgy az időtlenség a mozdulatlansággal kapcsolódik össze a görög filozófiában (Parmenidésre vagy Platónra gondolhatunk).⁵⁴ A sztoikus fizikában azonban nincs helye a mozdulatlanságnak, hiszen a *kosmos* – amely azonos a logossal, a végzettel, az istennel – örök, ekképpen a mozgása is végtelen. Másrészt a bölccsé válás voltaképpen a lélek feszültségi mozgásának (*toniké kinésis*) megváltozása, változás pedig kizárólag az időben mehet végbe.

Megnyugtató választ tehát a feltett kérdésre – hogyan, mennyi idő alatt következik be a bölccsé válás, miként lehetséges az ostobákat és a bölcseket elválasztó határt átlépni – szövegek híján aligha adhatunk, ám a probléma jelentősége miatt feltétlenül továbbgondolásra érdemes.

μέλλοντος περι τὸν διορισμὸν αὐτὸν συνέστηκε· τὸν δὲ διορισμὸν σημειώδη εἶναι.
Vö. Wildberger 2006, 112–114.

⁵⁴Az időtlenség problémájáról a görög filozófiában l. Sorabji 1983, 98sk.

BIBLIOGRÁFIA

- O. Gigon – L. Straume-Zimmermann (hrsg. übers. und komm.), *Marcus Tullius Cicero Über die Ziele des menschlichen Handelns / De finibus bonorum et malorum*, München – Zürich, 1988.
- V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l' idée de temps*, Paris, 1953.
- M. Hossenfelder, *Die Philosophie der Antike. Stoa, Epikureismus und Skepsis*, München (Geschichte der Philosophie, Hrsg. von Wolfgang Röd, Bd. III), 1985.
- H. J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Mainz, 1971.
- W. von Leyden, Time, Number, and Eternity in Plato and Aristotle, *The Philosophical Quarterly* 14, 1964, 35–52.
- LS = A. A. Long – D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 1–2, Cambridge, 1987.
- O. Luschkat, Das Problem des ethischen Fortschritts in der alten Stoa, *Philologus* 102, 1958, 178–214.
- M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, 2010⁸.
- J. M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969.
- R. Sorabji, *Time, Creation and Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, London, 1983.
- P. Tzamalikos, Origen and the Stoic View of Time, *Journal of the History of Ideas* 52, 1991, 535–561.
- SVF = H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta I–IV*, Stuttgart, 1903–24.
- J. Wildberger, *Seneca und die Stoa: Der Platz des Menschen in der Welt*. Bd. 1: Text, Bd. 2: Anhänge, Literatur, Anmerkungen und Register, Berlin – New York, 2006.
- H. G. Zekl (hrsg.), *Aristoteles' Physik. Vorlesung über Natur*, Erster Halbband: Bücher I (A)–IV (Δ), Hamburg, 1987.

FILOZÓFIAI ISKOLÁK VÉLEKEDÉSE A JÓSLÁSRÓL CICERO *DE DIVINATIONE* CÍMŰ MŰVE ALAPJÁN*

CSÍZY KATALIN

A görög-római vallás egyik izgalmas kérdése, hogy miként viszonyult a klasszikus ókor a jövendőmondáshoz, a jövő előre látásához és esetleges befolyásolhatóságához. A jóslás különféle módozatai, az istenekkel, avagy az istenivel kialakított kapcsolat mindig is foglalkoztatta az embereket, s ez kiváltképp igaz az antikvitás társadalmára. Mind a görögök, mind a rómaiak különböző módon próbálták fürkészni, előre megtudni az eljövendő eseményeket azzal a céllal, hogy mi kívánatos, s mi az, ami tiltott, vagy csupán kedvezőtlen következményekkel jár. A római állami életben különösen fontos szerepet töltött be a vallásosság, ehhez kapcsolódóan az istenek tanácsának, utasításának kikérése. Jelen tanulmány azt a problematikát vizsgálja, hogy a görög gondolkodás – elsősorban a filozófusok, az egyes filozófiai iskolák milyen hatással voltak a köztársaság-kor végének világára, jöllehet csupán egy szűk keresztmetszet az, amit Cicero *De divinatione* című írása nyomán nyerhetünk, mégis a jeles politika-filozófus műve pro és kontra érvelésével élénk tárja azt a viszonyt, amely a Krisztus előtti első századot jellemezte. Végeredményben nem csupán a különféle filozófiai nézetekre vagyunk kíváncsiak, hanem arra is, hogy a szerző miként vélekedett a jóslásról.

A Kr. e. 45–44-ben keletkezett *De divinatione* nem sokkal a *De natura deorum* után, avagy azzal egy időben íródott.¹ E kettőhöz kapcsolódik továbbá *A végzetről* (*De fato*) szóló értekezés, amint Cicero maga is összetartozónak tekinti e három munkát (*Div.* 2,1,3).

* A tanulmány az *Erkölc, kötelesség és bűn fogalomrendszerének hálózata Cicerótól Szent Istvánig* című pályázat (OTKA 104789 K) támogatásával készült.

¹ Marcus Tullius Cicero, *A jóslásról*, ford., jegyzetek, utószó: Hoffmann Zs., Szeged, 2001, 158.

Az *istenek természete* egyébiránt az első latin vallásfilozófiai mű,² az író a jóslásról szóló opust a *De natura deorum* kiegészítésének szánta.³ Fontos megjegyezni, hogy Cicero *auguri* tisztséget töltött be,⁴ amikor megfogalmazta két könyv terjedelmű érvelését.

Az írás apropója egy beszélgetés, amelyet Marcus Tullius öccsével, Quintusszal folytatott Tusculumban, családi birtokán. A *De divinatione* első része Quintusnak a jóslás védelmében felsorakoztatott argumentációját tartalmazza, míg a másodikban Cicero úgy mond, a saját véleményét adja elő a témáról.⁵ Elgondolkodtató, hogy a szerző valóban a jövődömondás létjogosultságának cáfolatát kívánta-e értekezésével demonstrálni, avagy maga is kétségek között lévén, csupán jó rétor módjára mutatta be a témát *in utramque partem*, így valójában nem tudjuk meg valódi álláspontját. Vagy mégis? A filozófusok véleménye és a két könyv tanulságai talán választ adnak erre a kérdésre.

Cicero egyes filozófiai problémák megoldása során fontosnak tartotta, hogy az olvasó elé tárja a különféle megközelítési módokat, s csak ezek után vonja le következtetését, hiszen ő a szkeptikus Új Akadémia larissai Philón által képviselt ág követőjének vallotta magát.⁶ Számára legtöbbször a valószínűség, a *probabile* / *pithanon* az, ameddig eljuthatunk egy kérdést illetően, s a választást, ill. a válaszadást ezáltal a hallgatóságra bízta. Ez a kétkedő, s ugyanakkor a másik véleményének teret adó filozófusi magatartás egybevág Cicero politikai tevékenységével, amennyiben a köztársaság híveként a szabad véleményalkotást, a toleranciát a legmesszebbmenőkig tiszteletben tartotta. E sokszínűség, a különféle nézőpontok felsorakoztatása

² Marcus Tullius Cicero, *Az istenek természete*, ford., jegyzetek, utószó: Havas L., Szeged, 2004, 251.

³ Cicero (2004) 229.

⁴ Kr. e. 53-tól tagja az *auguri* testületnek. Cicero (2001) 129.

⁵ Az első könyv feltehetően még Caesar életében keletkezett, míg a második már halála után, ez utóbbi bevezetője alapján Cicero reménykedik abban, hogy visszatérhet a politikai életbe. Cicero (2001) 158 sk.

⁶ J. Graff gyűjtötte egybe azokat a szöveghelyeket, ahol Cicero maga nyilatkozott hovatartozásáról. Philón azért is kitüntetett Cicero számára, mert ő a retorikát meglehetősen nagyra becsülte. Szekeres Cs. – Kendeffy G., *Fejezetek a római filozófia történetéből*, in: Havas L. (szerk.), *Bevezetés az ókortudományba IV.*, Agatha VII., Debrecen 2001, 403 skk.; J. Graff, *Ciceros Selbstauffassung*, Heidelberg, 1963.

kiváltképp igaz a *De divinatione* című munkájára, ahol a bizonytalanságnak – a jövőről lévén szó – egyébként is megvan a maga létjogosultsága.

A mű segítségével megismerhetjük az ókor szinte valamennyi nagy filozófiai iskolájának a jósláshoz fűződő viszonyát, mindezek alapján érdekes kép bontakozik ki abban a tekintetben, hogy Cicero kikre hivatkozik, kiket említ név szerint, láttatva ezzel egyrészt a köztársaság-kor végének sokszínűségét, másrészt fontos tényező, hogy kikre nem hivatkozik a szerző: Brutus, Varro, sőt Lucretius neve egyáltalán nem hangzik el a beszélgetés során.⁷ A *De divinatione*, Cicero más műveihez hasonlóan, abból a szempontból is figyelemre méltó, hogy sokszor a hellenisztikus filozófia elveszettnek hitt elméleteit közvetíti számunkra.⁸

Cicero bevezetőjében a jóslás görög terminusát magyarázza, miszerint a *mantiké*, az elkövetkező dolgok megsejtéséből, a megszállottságból ered, míg a rómaiak a jóslást az isten szóval hozták összefüggésbe (1,1,1).⁹ A szónok-politikus *ab ovo* kételkedik a *divinatione*ban, mégis hangoztatja, ha nem fogadja el, akkor az istentelenség, ha pedig elfogadja, az babonáság (1,4,7 – *impia, superstitio*).¹⁰

Cicero Quintus két hipotetikus szillogizmusából indul ki: Ha igazak a jóslás fajtái, akkor vannak istenek. — Ha vannak istenek, akkor vannak, akik jósolni tudnak (1,5,9). Cicero véleménye arra a Quintus által tett sztoikus megállapításra, hogy „ha van jóslás, vannak istenek”, az, hogy „a természeti jelenségek isteni közbenjárás nélkül is

⁷ Szekeres – Kendeffy (2001) 395.

⁸ Szekeres – Kendeffy (2001) 408.

⁹ 1,1,1 *Vetus opinio est iam usque ab heroicis ducta temporibus, eaque et populi Romani et omnium gentium firmata consensu, versari quendam inter homines divinationem, quam Graeci μαντική appellant, id est praesensionem et scientiam rerum futurarum. Magnifica quaedam res et salutaris, si modo est ulla, quaque proxime ad deorum vim natura mortalis possit accedere. Itaque ut alia nos melius multa quam Graeci, sic huic praestantissimae rei nomen nostri a divis, Graeci, ut Plato interpretatur, a furore duxerunt.*

¹⁰ 1,4,7 *Nam cum omnibus in rebus temeritas in adsentiendo errorque turpis est, tum in eo loco maxime, in quo iudicandum est quantum auspiciis rebusque divinis religionique tribuamus; est enim periculum, ne aut neglectis iis impia fraude aut susceptis anili superstitione obligemur.*

jelezhetik a jövőt, másrészt (...), istenek ugyan vannak, de a jóslás képességét nem adományozták az emberi nemnek.” (1,6,10)¹¹

Mielőtt belekezdzenék az egyes filozófusok nézeteinek ismertetésébe, lássuk, hogy Quintus miként definiálja a jóslást! (Az idézett szöveghelyeket Hoffmann Zsuzsanna műfordítása alapján közlöm.) „Létezik ugyanis egy bizonyos természeti erő, amely egyrészt hosszú időn át megfigyelt jelekből, másrészt valamilyen isteni ösztönből és sugallatból előre jelzi a jövőt.”¹² A jóslás két fajtáját különbözteti meg, azaz a mesterséges (béljóslás, madárjóslás, villámok, intő jelek, ugyanakkor ide sorolhatjuk a csillagjóslást is) és a természetes (ál-mok, révület) *divinatiót* (1,6,11–12). Ez utóbbira vonatkozóan azt mondja, hogy ennek során a lélek egyfajta izgalmi állapotban elválik a testtől, mintegy megérez (*sagire*) bizonyos dolgokat (1,31,65).¹³ Quintus a mesterséges jóslást tudományosnak, míg a természetest tudománytalannak tekinti, azonban rögvést azt is hozzáteszi, hogy az isten nem azt akarja, hogy megértsük, hanem azt, hogy felhasználjuk (1,18,34–35). A szerző öccse a pythói jósdá tekintélyét igen nagyra értékeli, hangsúlyozva, hogy a természetes jóslás itt megfelelően működik, hiszen a hely többek között ennek is köszönheti népszerűségét (1,19,37). A jóslásra vonatkozóan egy másik definíciót is találhatunk, ez az egyébiránt a műben több ízben említett sztoikus Chrysipposé: „az istenek által az emberek számára küldött jeleket felismerő, átlátó, magyarázó képesség” (2,63,130).¹⁴

¹¹ 1,6,10 „*Arcem tu quidem Stoicorum,*” inquam, „*Quinte, defendis, siquidem ista sic recipiuntur, ut et, si divinatio sit, di sint et, si di sint, sit divinatio. Quorum neutrum tam facile quam tu arbitraria conceditur. Nam et natura significari futura sine deo possunt et, ut sint di, potest fieri ut nulla ab iis divinatio generi humano tributa sit.*” Atque ille: „*Mihi vero,*” inquit, „*satis est argumenti et esse deos et eos consulere rebus humanis, quod esse clara et perspicua divinationis genera iudico.*”

¹² 1,6,12 *Est enim vis et natura quaedam, quae tum observatis longo tempore significationibus, tum aliquo instinctu inflatuque divino futura praeuniat.*

¹³ 1,31,65 *Sagire enim sentire acute est; ex quo sagae anus, quia multa scire volunt, et sagaces dicti canes. Is igitur qui ante sagit quam oblata res est, dicitur prae-sagire, id est futura ante sentire.*

¹⁴ 2,63,130 *Chrysippus quidem divinationem definit his verbis: „vim cognoscentem et videntem et explicantem signa, quae a dis hominibus portendantur”; officium autem esse eius praeoscere, dei erga homines mente qua sint quidque significant, quemadmodumque ea procurentur atque expientur.*

Elsőként vegyük szemügyre a pythagoreusok vélekedését. Pythagoras mesterének, Pherekydésnek a földrengésre vonatkozó előrejelzése Quintus szerint nem jóslás, hiszen tudományos alapon következtetett („meglátta a bővizű forrásból eltűnni a vizet, kijelentette, hogy földrengés fenyeget” 1,50,112).¹⁵ Ugyanakkor amellet érvel, hogy a pythagoreusok elfogadták a jóslást, mert Pythagoras maga is *augur* volt (1,3,5). Cicero az álmokkal kapcsolatban hivatkozott a pythagoreusokra, akik csakúgy, mint Platón követői, azt tanácsolják, hogy éljünk megfelelő étrenddel ahhoz, hogy megbízható álmot lássunk (2,58,119).

A természetfilozófusok az epikureusokhoz hasonló ellenszenvvel fordultak a jósláshoz. Thalés, Anaxagoras és más természetfilozófusok – mondja Cicero – nem hitték volna el, hogy véres eső hullott (2,27,58). Quintustól tudjuk meg, hogy az antropomorf isteneket elutasító Xenophanés elvetette a jóslást (1,3,5).¹⁶ Anaximandros ugyan földrengésre figyelmeztette a spártaiakat, de ez nem tekinthető jóslásnak – mondja a szerző öccse (1,50,112). Cicero szerint a természetfilozófusok egyenesen szégyenkeznek amiatt, hogy a sztoa a *sympatheia*-tannak megfelelően hirdeti, hogy a májból lehet bizonyos következtetéseket levonni (2,14,33–34).¹⁷ Jóllehet azt maga

¹⁵ 1,50,112 *cum vidisset haustam aquam de iugi puteo, terrae motus dixit instare.*

¹⁶ 1,3,5 *Colophonius Xenophanes unus, qui deos esse diceret, divinationem funditus sustulit.*

¹⁷ 2,14,33–34 *Si enim extis pecuniae mihi amplificatio ostenditur idque fit natura, primum exta sunt coniuncta mundo, deinde meum lucrum natura rerum continetur. Nonne pudet physicos haec dicere? Ut enim iam sit aliqua in natura rerum contagio, quam esse concedo (multa enim Stoici conligunt; nam et musculorum iecuscula bruma dicunt auferi, et puleium aridum florescere brumali ipso die et inflatas rumpi vesiculas, et semina malorum, quae in iis mediis inclusa sint, in contrarias partis se vertere; iam nervos in fidibus aliis pulsibus resonare alios, ostreisque et conchylus omnibus contingere ut cum luna pariter crescant pariterque decrescant, arboresque ut hiemali tempore cum luna simul senescente, quia tum exsiccatae sint, tempestive caedi putentur; (34) quid de fretis aut de marinis aestibus plura dicam, quorum accessus et recessus lunae motu gubernantur? Sescenta licet eiusdem modi proferri, ut distantium rerum cognatio naturalis appareat) – demus hoc: nihil enim huic disputationi adversatur; num etiam, si fissum cuiusdam modi fuerit in tecore, lucrum ostenditur? Qua ex coniunctione naturae et quasi concentu atque consensu, quam sympathieian Graeci appellant, convenire potest aut fissum iecoris cum lucello meo aut meus quaesticulus cum caelo, terra rerumque natura?*

Quintus is kijelentette, hogy a sztoikusok nem fogadják el a *haruspexek* és az *augurok* valamennyi magyarázatát (1,52,118).

Az atomista Démokritos azt állította, hogy „az eljövendő dolgok megsejthetők” (1,3,5). Cicero hangsúlyozza, hogy Démokritos egyenesen élcelődik a természetfilozófusokkal, amiatt, hogy az eget kémlelik, s közben nem veszik észre, ami a lábuk előtt hever (2,13,30). Quintus véleménye az, hogy Démokritos elismeri az áldozati állatok belső részeiből történő jóslást (1,57,131), majd Cicero a második könyvben Démokritos tudományos alapú magyarázatait tartja mértekadónak (2,26,57).

Sókratés *daimónion*ja érvként hangozik el (1,54,122) (vö. Plat. *Ap.* 31), Quintus szerint ez a filozófus jövendölésbe vetett hitének bizonyossága, hiszen Sókratés maga is Apollón jósdájához irányította Xenophónt, amikor az tanácsot kért tőle, hogy kövesse-e Kyrozt (1,54,122 – *Anab.* 3,1,4), majd pedig egy másik alkalommal Kritónnal kapcsolatos előérzetének adott hangot (1,54,123).¹⁸

Platón Sókratés börtönbeli álmáról számolt be, amelyből azt tudta meg, hogy három nap múlva meghal (1,25,52) (Kritónnak mondja Sókratés, hogy álmában egy nőalak kereste fel.). Quintus arra felhozott érve, hogy a platonisták mennyire komolyan veszik az álmokat az, hogy Platón követője, Xenophón az *Anabasis*ban saját álmáról is beszámolt (Cic. 1,25,52 – *Anab.* 3,1,11; 4,3,8). Quintus véleménye, hogy elalvás előtt nem szabad semmiféle zavart kelteni a lélekben (1,29,60).

Cicero csupán ügyes jövendölésnek tartja azt a jóslatot, miszerint Platón ékesszóló lesz, mert gyermekkorában méhek szálltak az ajkára (2,31,66).

¹⁸ 1,122–123 *Hoc nimirum est illud, quod de Socrate accepimus, quodque ab ipso in libris Socraticorum saepe dicitur: esse divinum quiddam, quod daimonion appellat, cui semper ipse paruerit numquam impellent, saepe revocanti. Et Socrates quidem (quo quem auctorem meliorem quaerimus?) Xenophonti consulenti sequereturne Cyrum, posteaquam exposuit quae ipsi videbantur, „Et nostrum quidem,” inquit, „humanum est consilium; sed de rebus et obscuris et incertis ad Apollinem censeo referendum, ad quem etiam Athenienses publice de maioribus rebus semper rettulerunt. (123) Scriptum est item, cum Critonis, sui familiaris, oculum adligatum vidisset, quaesivisse quid esset; cum autem ille respondisset in agro ambulanti ramulum adductum, ut remissus esset, in oculum suum recidisse, tum Socrates: „Non enim paruisti mihi revocanti, cum uterer, qua soleo, praesagitione divina.”*

Quintustól értesülünk, hogy Platón tanítványa, a pontosi Hérakleidés hitelt adott az álmoknak, amikor Phalaris anyjának mesélte el álmát (1,23,46). Cicero Platón egy másik követőjére, Eudoxosra hivatkozik, akiről azt mondja, hogy nem hihetünk a kaldeusoknak, amikor valakinek a születéséből következtetnek a sorsára, annak ellenére, hogy a platonista tudós magas színvonalú munkát írt az asztrológiáról (2,42,88).

A bevezetőben hangzik el, hogy az Akadémia tanítását képviselő Cotta, Panaitios unokaöccse alapvetően cáfolta a sztoikusokat (1,5,8).¹⁹

Karneadás (214–129) vagy Epikuros szükséges-e ahhoz, hogy ne higgyenek a Tages-mítoszban? – teszi fel a kérdést Cicero a második könyvben, hiteltelenítve az etruszk jós születéséről adott beszámolókat (2,23,50–51).

A peripatetikusokról a következőket tudhatjuk meg: Quintus említi, hogy Aristotelés írt arról, hogy barátja, a ciprusi Eudemos miféle álmodót látott betegen, mert ekkor teste elvált lelkétől (1,25,53 – vö. Plut. *Dion.* 22). A peripatetikus Dikaiarchos és Kratippos, Cicero jó barátja csak az álomból és révületből való jóslást, azaz a természetes jóslást fogadta el (I,3,5), ők a jóslás két fajtáját tartották számon (1,50,113).²⁰ Cicero ugyan hitelt ad Dikaiarchos és Kratippos azon állításának, miszerint az emberekben lehet valamiféle jóstehetség, amelynek segítségével meg lehet érezni a jövőt (2,48,100), később

¹⁹ 1,5,8 *Quibus de rebus et alias saepe et paulo accuratius nuper, cum essem cum Q. fratre in Tusculano, disputatum est. Nam cum ambulandi causa in Lyceum venissemus (id enim superiori gymnasio nomen est), „Perlegi,” ille inquit, „tuum paulo ante tertium de natura deorum, in quo disputatio Cottae quamquam labefactavit sententiam meam, non funditus tamen sustulit.” „Optime vero,” inquam; „etenim ipse Cotta sic disputata ut Stoicorum magis argumenta confutet quam hominum deleat religionem.” Tum Quintus: „Dicitur quidem istuc,” inquit, „a Cotta, et vero saepius, credo, ne communia iura migrare videatur; sed studio contra Stoicos disserendi deos mihi videtur funditus tollere.”*

²⁰ 1,50,113 *Nec vero umquam animus hominis naturaliter divinat, nisi cum ita solutus est et vacuus, ut ei plane nihil sit cum corpore; quod aut vatibus contingit aut dormientibus. Itaque ea duo genera a Dicaearcho probantur et, ut dixi, a Cratippo nostro; si propterea quod ea proficiscuntur a natura, sint summa sane, modo ne sola; sin autem nihil esse in observatione putant, multa tollunt quibus vitae ratio continetur. Sed quoniam dant aliquid, idque non parvum [vaticinationes cum somniis], nihil est quod cum his magnopere pugnemus, praesertim cum sint, qui omnino nullam divinationem probent.*

azonban arra hivatkozik, hogy Dikaiarchos azt is mondta, hogy jobb a jövőt nem tudni (2,50,105 – az istenek viszont tudják a jövőt). Cicero Kratipposhoz mint barátjához szól, amikor elismeri, hogy: „A lelkek ellenben, amikor révületben vagy álomban meglátják az igazságot, ezt a véletlen szerencse révén érik el. Kivéve, ha úgy gondolod, hogy talán ezek, akik az álmokat álmoknak tekintik, és ha az álmokból valamikor valami beteljesül, majd elfogadják, hogy az nem véletlen volt.” (2,53,108), vagyis előfordulhat, hogy nem a véletlennek köszönhető a jóslalom.²¹ Utána Cicero azt állítja, hogy az előérzet csakis véletlenszerű lehet (2,53,109),²² majd pedig annak ad hangot, hogy „Az istenek a mi érdekünkben teszik, hogy képesek legyenek előre látni a jövőt.” (2,50,124).²³

A sztoikusok a legmesszebbmenőkig elfogadják a jóslást, s majdnem mindegyik formájukat védelmükbe vették, annak ellenére, hogy eleinte ez az iskola is elvetette a mantikát.²⁴ Cicero külön kitér arra, hogy Zénón vetette el e gondolat magvát, majd Kleantés fejtette ki, Chrysippos kettő, a babilóni Diogenés egy, Antipater kettő, Poseidónios pedig öt könyvet írt a jóslásról. Panaitios, aki bizonyos értelem-

²¹ 2,53,108 *Vide, quaeso, Cratippe noster, quam sint ista similia; nam mihi non videntur. Oculi enim vera cernentes utuntur natura atque sensu; animi, si quando vel vaticinando vel somniando vera viderunt, usi sunt fortuna atque casu; nisi forte concessuros tibi existumas eos, qui somnia pro somniis habent, si quando aliquod somnium verum evaserit, non id fortuito accidisse.*

²² 2,53,109 *Adsumit autem Cratippus hoc modo: „Sunt autem innumerabiles praesensiones non fortuitae.” At ego dico nullam: vide, quanta sit controversia; iam adsumptione non concessa nulla conclusio est. „At impudentes sumus, qui, cum tam perspicuum sit, non concedamus.” Quid est perspicuum? „Multa vera” inquit „evadere.” Quid quod multo plura falsa? Nomen ipsa varietas, quae est propria fortunae, fortunam esse causam, non naturam esse docet?*

²³ 2,50,124 *Sed haec quoque in promptu fuerint; nunc interiora videamus. Aut enim divina vis quaedam consulens nobis somniorum significationes facit, aut coniectores ex quadam conveniente et coniunctione naturae, quam vocant συμπόθεια, quid cuique rei conveniat ex somniis, et quid quamque rem sequatur, intellegunt, aut eorum neutrum est, sed quaedam observatio constans atque diuturna est, cum quid visum secundum quietem sit, quid evenire et quid sequi soleat. Primum igitur intellegendum est nullam vim esse divinam effectricem somniorum. Atque illud quidem perspicuum est, nulla visa somniorum proficisci a numine deorum. Nostra enim causa di id facerent, ut providere futura possemus.*

²⁴ P. Barth, *A sztoa filozófiája*, Budapest 1998, 36 skk., különösen 48 sk.

ben Cicero mesterének tekinthető (vö. *De officiis*), kételkedett a jóslásban, bár elfogadta azt (1,3,6). A sztoikus Boethius pedig az előérzetek magyarázatára tett kísérletet (1,8,13). Quintus elmondja, hogy Chrysispos, Antipater és a szofista Antiphón, Sókratés ellenfele több különféle álommagyarázatot is összegyűjtött, bár ezeket kritizálja, mondván, nem voltak túl jelentősek, noha magyarázatuk szellemes volt (1,20,39). Ugyancsak Quintustól tudhatjuk meg, hogy a sztoikusok Simonidés jósálmát is emlegetik (1,27,57), valamint azt, hogy Poseidónios szerint a haldoklók képesek haláluk előtt jóslatokat mondani, ezzel kapcsolatban három tényezőre hivatkozik, miszerint a lélek maga is isteni eredetű, a levegőben halhatatlan lelkek vannak, az istenek pedig beszélnek az alvókkal (1,30,64).²⁵

A sztoikus Antipater Sókratés jóslatait gyűjtötte egybe (1,54,123). Poseidóniosnál az áll, hogy az istenségre, a végzetre és a természetre kell visszavezetni a jóslás minden hatását (1,55,125).

A szónok-politikus ítélete, hogy a sztoikusok minden okoskodása értelmetlen, hiszen a rosszat kár előre jelezni, ha pedig van végzet, akkor azon úgyszemint lehet változtatni (2,9,24).

Cicero egyenesen szégyenkezik amiatt, hogy a sztoikus bölcselők, így Chrysispos, Antipater és Poseidónios elfogadták azt, hogy a jóslatok tekintetében valamiféle isteni erő vezet (2,15,35).²⁶ Marcus amiatt sajnálkozik, hogy a sztoikusok lehetőséget adtak az epikureusoknak, hogy gúnyolódjanak rajtuk. A szerző szerint az epikureusok következetesen elvetik a jóslást, míg a sztoikusok szemére hányja, hogy ők nem konzekvenssek, okoskodásuk *sophisma* (2,17,38–40). Cicero nem sokkal ezután arra hivatkozik, hogy a sztoa a villámlás és mennydör-

²⁵ 1,30,64 *Divinare autem morientes illo etiam exemplo confirmat Posidonius, quod adfert, Rhodium quendam morientem sex aequales nominasse et dixisse, qui primus eorum, qui secundus, qui deinde deinceps moriturus esset. Sed tribus modis censet deorum adpulsu homines somnari: uno, quod provideat animus ipse per sese, quippe qui deorum cognitione teneatur; altero, quod plenus aer sit immortalium animorum, in quibus tamquam insignitae notae veritatis appareant; tertio, quod ipsi di cum dormientibus conloquantur. Idque, ut modo dixi, facilius evenit adpropinquante morte, ut animi futura augurentur.*

²⁶ 2,15,35 *Pudet me non tui quidem, cuius etiam memoriam admiror, sed Chrysispi, Antipatri, Posidoni, qui idem istuc quidem dicunt quod est dictum a te, ad hostiam deligendam ducem esse vim quandam sentientem atque divinam, quae toto confusa mundo sit.*

gés korabeli tudományos magyarázatát is megadta (2,19,44), jóllehet Boethius és Poseidónios ilyen előjelek magyarázatával is foglalkozott (2,21,47). Van ahol Chrysippos is tudományos magyarázatot ad, pedig hisz a jóslásban, szerinte semmi lehetségest nem kell csodajelnek tekinteni (2,28,61). Cicero a jóstáblácskákkal kapcsolatban egyenesen babonásnak tekinti a sztoikusokat (2,41,86). Panaitiosról elismerően mondja, hogy egyetlen közülük, aki elveti az asztrológiát (2,42,88; 2,47,97). A sztoikus Diogenés pedig elismeri, hogy a kaldeusok az egyén természetét meg tudják állapítani a születés alapján (2,43,90). A sztoa vélekedését Cicero összességében babonásnak találta (2,48,100),²⁷ amely sok tekintetben a hasonlósági elv alapján működik (2,70,145).²⁸

Quintus részben Epikuros jóslással szembehelyezkedő magatartása miatt több helyütt becsmerli a kert filozófusait, így Epikuros szemére veti, hogy nem gondolkodik választékosan és emelkedetten (1,30,62), sőt erkölcstelennek tartja őt (1,39,87), s mint mondja, az epikureusoknak köszönhető az a nézet, hogy „nem kell hinni az álmodoknak” (1,39,99). Quintus hangoztatja is, hogy Epikuros és Karneades cáfolata kíván lenni (1,49,109). Cicero viszont a jóslással összefüggésben az epikureusokról több helyen elismerően nyilatkozik, mert ők alapvetően nem értettek egyet a *divinatio*val (1,3,5). Cicero argumentációjában a mindenség és a természet végtelenségéről szóló releváns epikureus érvelés (2,50,103–104),²⁹ valamint a kétértelműséget elvető racionális Epikuros tűnik elénk (2,56,116).

²⁷ 2,48,100 „*Mihi vero,*” inquit, „*placet; his enim quae adhuc disputasti prorsus adsentior, et, vere ut loquar, quamquam tua me oratio confirmavit, tamen etiam mea sponte nimis superstitiosam de divinatione Stoicorum sententiam iudicabam.*”

²⁸ 2,70,145 *An ea quae dixi et innumerabilia quae conlecta habent Stoici quicquam significant nisi acumen hominum ex similitudine aliqua coniecturam modo huc, modo illuc ducentium? Medici signa quaedam habent ex venis et ex spiritu aegroti multisque ex aliis futura praesentiunt; gubernatores, cum exsultantis lolligines viderunt aut delphinos se in portum conicientes, tempestatem significari putant. Haec ratione explicari et ad naturam revocari facile possunt, ea vero, quae paulo ante dixi, nullo modo.*

²⁹ 2,50,103–104 *Videsne Epicurum, quem hebetem et rudem dicere solent Stoici, quem ad modum quod in natura rerum omne esse dicimus id infinitum esse concluderit? „Quod finitum est” inquit „habet extremum.” Quis hoc non dederit?— „Quod autem habet extremum, id cernitur ex alio extrinsecus.” Hoc quoque est*

Összegzésként elmondhatjuk, hogy csaknem ugyanannyi érv szól a jóslás mellett, mint ellenében. Cicero maga sem dönt, számára a *pietas* jegyében megfogalmazott igazi vallásosság áll szemben a babonassággal (*deisidaimonia – superstitio*).³⁰

A szónok-politikus elismerően nyilatkozik öccse sztoikus érveléséről, külön megdicséri azért, mert hazai példákra hivatkozott, ennek ellenére tagadja, hogy van jóslás (2,3,8).³¹ Kijelenti, hogy bölcsesség és erény dolgában nem a jósokhoz kell fordulni (2,4,10–11).³² A jósoknak csupán az marad, amit szakértelemmel nem lehet eldönteni, s egy görög verssort idézve mondja: „Szerintem az a legjobb jós, aki

concedendum. „At, quod omne est, id non cernitur ex alio extrinsecus.” Ne hoc quidem negari potest. „Nihil igitur cum habeat extremum, infinitum sit necesse est.” (104) Videsne, ut ad rem dubiam concessis rebus pervenerit? Hoc vos dialectici non facitis, nec solum ea non sumitis ad concludendum quae ab omnibus concedantur, sed ea sumitis quibus concessis nihilo magis efficiatur quod velitis. Primum enim hoc sumitis: „Si sunt di, benefici in homines sunt.” Quis hoc vobis dabit? Epicurusne?

³⁰ Cicero (2001) 164.

³¹ 2,3,8 *Atque ego: „Adcurate tu quidem”, inquam, „Quinte, et stoice Stoicorum sententiam defendisti, quodque me maxime delectat, plurimis nostris exemplis usus es, et iis quidem claris et inlustribus. Dicendum est mihi igitur ad ea quae sunt a te dicta, sed ita nihil ut adfirmem, quaeram omnia, dubitans plerumque et mihi ipse diffidens. Si enim aliquid certi haberem quod dicerem, ego ipse divinarem, qui esse divinationem nego.”*

³² 2,4,10–11 *De illis vero rebus quae in philosophia versantur, num quid est quod quisquam divinorum aut respondere soleat aut consuli quid bonum sit, quid malum, quid neutrum? Sunt enim haec propria philosophorum. (11) Quid? de officio num quis haruspice consulit quem ad modum sit cum parentibus, cum fratribus, cum amicis vivendum, quem ad modum utendum pecunia, quem ad modum honore, quem ad modum imperio? Ad sapientes haec, non ad divinos referri solent. Quid? quae a dialecticis aut physicis tractantur, num quid eorum divinari potest, unusne mundus sit an plures, quae sint initia rerum, ex quibus nascuntur omnia? Physicorum est ista prudente. Quomodo autem „mentientem”, quem ψευδόμενον vocant, dissolvat aut quem ad modum soriti resistat (quem, si necesse sit, Latino verbo liceat „acervalem” appellare; sed nihil opus est: ut enim ipsa „philosophia” et multa verba Graecorum, sic „sorites”, satis Latino sermone tritus est), ergo haec quoque dialectici dicent, non divini. Quid? cum quaeritur qui sit optimus rei publicae status, quae leges, qui mores aut utiles aut inutiles, haruspicesne ex Etruria arcessentur an principes statuent et delecti viri periti rerum civilium?*

helyesen következtet.” (2,5,13).³³ Érvekkel és következtetésekkel kell mindent igazolni (2,11,27), majd a második könyv vége felé kijelenti, hogy az okok keresésére van szükség (2,28,60).

A fenti példatár önmagáért beszél abban az értelemben, hogy Cicero a pythagoreusokról, a platóni és a peripatetikus filozófiáról egyáltalán nem vélekedik negatívan, s a sztoának is csupán egyes állításaival szemben foglalt állást, viszont a legterjedelmesebben erről az iskoláról beszél.

Az epikureusokkal egyetérteni látszik a jóslás kérdését illetően, de más tekintetben degradálja őket. Cicero részéről alapvetően a természetes jóslást, különösképpen az álomlátást éri kritika. Hiszen Pythia révületben, s nem álomban jósolt, Delphoi tekintélyét még Cicero sem merte megkérdőjelezni. A mesterséges jóslásnak pedig elsősorban Rómában volt hazája, így az *augur* szónok-politikus ezt a válfajt kevésbé támadta, legalábbis, ami a filozófusokat illeti.

Jóllehet Cicerót eklektikusnak tartjuk, s ez a szó Zellertől kezdve negatív előjellel szerepelt a köztudatban, az újabb kutatás azonban filozófiáját már a vélemények sokszínűségét bemutató, s a maga számára az adott témában a legmegfelelőbb irányzatot elfogadó, azaz válogató (vö. *eklegein*) rendszernek tekinti.³⁴ Ennek megfelelően Cicero sem tett mást, minthogy a jóslást illetően ránk bízta a választást. Ebből a szempontból többet nyom a latban az első könyv, Quintus által megfogalmazott érvrendszere, amelybe a szerző saját írásait is bele-beleszötte, mint pl. a *Prognostica* című művét (1,8,13), valamint a *De natura deorum*-ban elhangzó *providentiára* vonatkozó szakaszt (1,51,117). Ebben a tekintetben megkülönböztetett figyelmet érdemel az első könyvben szereplő Kr. e. 63-as consulságáról írott költemény, jóllehet erre reflektálva Cicero azt mondja Quintusnak a cáfolatban, hogy „saját versemmel gyötörsz” (2,20,45). Ez a vers azonban kulcsot adhat a *De divinatione* értelmezéséhez abban a tekintetben, hogy Cicero miként vélekedett a jóslásról. Bollók János ezt a verset asztrológiai szempontból vizsgálta, s arra a megállapításra jutott, hogy Cicero költeményének egy szakasza „a

³³ 2,5,13 *Vide igitur, ne nulla sit divinatio. Est quidam Graecus vulgaris in hanc sententiam versus: „Bene qui coniciet, vatem hunc perhibeo optimum.”*

³⁴ Szekeres – Kendeff (2001) 407–409.

hellénisztikus csillagjós-lás-irodalom – bátran mondhatjuk – átlagon felüli ismeretére vall... A verstöredék ugyanis nemcsak Cicero asztrológiai ismereteire és általában a korabeli asztrológiai irodalom jellegére vonatkozóan becses forrás, hanem arra is jó példa, hogy az asztrológia ez idő tájt mennyire szervesen beépült a sztoikusok *divinatio*-elméletébe.”³⁵

A görög gondolkodók iránti tisztelet, ugyanakkor a politikai-filozófus jóslást elvető érveléstechnikai bravúrja: e kettősség jellemzi a *De divinatione* című munkát, amelyben a szerző jóllehet a jóslással szembehelyezkedő álláspontot képviseli, de a sorok között olvasva éppen az ellenkezőjét vallja, amennyiben csupán a jósláshoz fűződő babonáságot, a *superstiti*ót kívánja száműzni, ugyanakkor Róma vallási intézményrendszerét a legmesszebbmenőkig igyekszik oltalmazni, amelyről ő maga a következőképpen vélekedett a mű zárszavában: „A bölcs ember kötelessége ugyanis az ősök intézményeinek a védelmezése, a szent szertartások megőrzése. Továbbá a világmindenség szépsége és az égi jelenségek szabályossága, kötelez annak elismerésére, hogy létezik egy hatalmas és örök természet, s az emberiségnek ezt tisztelettel és csodálattal kell szemlélnie.” (2,72,148)³⁶

³⁵ Bollók J., A *De consulatu suo* asztrológiai vonatkozásai, in: Havas L. (szerk.), *Cicero öröksége. Hereditas Ciceroniana*, Agatha I., Debrecen 1995, 231.

³⁶ 2,72,148–149 *Multum enim et nobismet ipsis et nostris profuturi videbamus si eam funditus sustulissemus. Nec vero (id enim diligenter intellegi volo) superstitione tollenda religio tollitur. Nam et maiorum instituta tueri sacris caerimoniisque retinendis sapientis est, et esse praestantem aliquam aeternamque naturam, et eam suspiciendam admirandamque hominum generi pulchritudo mundi ordoque rerum caelestium cogit confiteri.* (149) *Quam ob rem, ut religio propaganda etiam est quae est iuncta cum cognitione naturae, sic superstitionis stirpes omnes eligendae.*

„...*VENTURI ME TEQUE LEGENT*” LUCANUS ÉS JÖVŐBELI KÖZÖNSÉGE

NAGYILLÉS JÁNOS

A *Pharsalia* számtalan támponttal szolgál Lucanus időszemléletére és ezen belül jövőképre vonatkozólag, melyek egységes rendszert látszanak alkotni. Ha Lucanus történeti eposzát egy exemplumgyűjtemény *carmen perpetuum*-ának tekintjük, azt látjuk benne, amit a múlt felé irányuló költői tekintet szemlél, és úgy, ahogy azt szemléli és mutatja: a polgárháború eseménysorának exempláris formátumúvá alakított szakaszait.¹ Az exemplumok múltbeli példákat közölnek okulásul a jövőnek.² Az exemplumok lejegyzője ebbéli tevékenységére újra és újra fölhívja a figyelmet, érzékelhető, hogy jövő-

¹ Az exempláris formátum érdekében Lucanus nem egyszer engedi meg magának egyegy alak elrajzolását. Tanulságos rész tanulmány ehhez Brena cikke, mely Lucanus Q. Mucius Scaevola pontifex meggyilkolásáról szóló értesülését vizsgálja meg, és kimutatja, hogy a költő benne jelentősen eltért a feltárható történeti hagyománytól bizonyos irodalmi minták követése kedvéért: Brena (1995) 307–321. Exempláris és egyúttal elemző elbeszélésmódjával a lucanusi történeti eposz a történetírás felé közelít – de, mint Joseph (2012) monográfiája bemutatja, a történetírás műfaja is nyitott az epikus költészet felé.

² A szónoklattani exemplumok lucanusi használatának elemzésében Rutz külön fölhívja a figyelmet a lucanusi elbeszélésmód exempláris jellegére, amit a költő kifejezetten hangsúlyoz is például a 2,67-ben: *Atque aliquis magno quaerens exempla timori...*: Rutz (1968) 251 sk. E költői szándék meghatározó jellegére mi sem jellemzőbb, mint az, hogy Lucanus a cselekménysorba történeti forrásokból nem adatolható elemeket vesz föl: például az Epirusba tartó Pompeius visszatekint Itália felé – ezzel a Karthágót elhagyó Aeneas gesztusát ismétli meg: Rutz (1968) 253 sk. Von Albrecht hasonló szellemben nyilatkozik Lucanus költői céljáról: a költő nem valami pamfletet ír a polgárháborúról, célja egy példákat nyújtó, formai szempontból tökéletes eposz alkotása: von Albrecht (1970) 299. Hömke ugyanakkor Scaeva *aristeiájának* példáján igyekszik bizonyítani, hogy a Lucanus által bemutatott exemplumok jellege abba az irányba mutat, hogy a pozitív erkölcsi példák ideje lejárt, Hömke (2010).

beli közönségét valamiképpen elképzeli. Ennek már csak azért is így kell lennie, mert – mint az antik szónoklattani elmélet rámutat – a szónoknak (s vegyük most a szót minél általánosabb értelemben) a közönség jellegével, ismereteivel, természetének, tudatának feltételezhető tartalmával számolva kell megformálnia mondanivalóját.

A történelem Lucanus eposzában szüntelenül áradó események folyama, melyeket a költő egyrészt rögzít, másrészt általános tanulságait is levonja. Ennek folytán – mint Aristotelés *Poétikája* fogalmaz³ – a költő elbeszélése általánosabb, egyetemesebb a történet-

³ 1451b: *Az elmondottakból az is nyilvánvaló, hogy a költő dolga nem az, hogy a megtörtént dolgokat mondja, hanem hogy olyan dolgokat, amilyenek megtörténhetnek, vagyis amelyek a valószínűség vagy a szükségszerűség szerint lehetségesek. b A történetíró és a költő ugyanis nem abban különböznek, hogy versben vagy nem versben beszélnek – hiszen Hérodotosz művét is versekbe lehetne foglalni, és semmiel sem lenne kevésbé valami történeti munka versben, mint anélkül –, hanem abban különböznek, hogy az egyik megtörtént dolgokat mond el, a másik pedig olyanokat, amilyenek megtörténhetnek. Ezért a filozófiához közelebb álló és magasabb rendű a költészet, mint a történetírás, mert a költészet inkább az általánosot, a történetírás meg az egyedit mondja. Az általános az, hogy milyen személyekhez értelemszerűleg milyen dolgok mondása vagy cselekvése illik a valószínűség vagy a szükségszerűség szerint, márpedig a költészet éppen erre törekszik, még ha több neveket ad is; az egyedi pedig az, hogy Alkibiadész mit tett vagy mi történt vele. ... Nyilvánvaló tehát ezekből, hogy a költő inkább mesésköltője kell, hogy legyen, mint verské, amennyiben az utánzás alapján költő, utánozni pedig a cselekvéseket utánozza. És nem kevésbé költő akkor sem, ha történetesen megtörtént dolgokat formál is költeménnyé, hiszen semmi akadálya, hogy a megtörtént dolgok közül némelyek olyanok legyenek, amilyen dolgok a valószínűség szerint történnek meg, azaz lehetséges, hogy megtörténjenek – és ennyiben ő ezeknek a költője* (ford. Ritoók Zsigmond). Lucanus történelem-ábrázolását ebből az aristotelési fejtegetésből kiindulva elemzi Pierre Grimal, érintve Quintilianus hasonló szellemű, de inkább stilisztikai irányultságú megállapítását is: *Historia quoque alere oratorem quodam uberi iucundoque suco potest. Verum et ipsa sic est legenda ut sciamus plerasque eius virtutes oratori esse vitandas. Est enim proxima poetis, et quodam modo carmen solutum est, et scribitur ad narrandum, non ad probandum, totumque opus non ad actum rei pugnamque praesentem sed ad memoriam posteritatis et ingenii famam componitur: ideoque et verbis remotioribus et liberioribus figuris narrandi taedium evitat.* (Quint. inst. 10,1,31) Grimal teljes elemzését ebből kiindulva vezeti le megállapítva, hogy Lucanus költő-mivolta szoros kapcsolatban áll filozofikus szemléletével: *„Lucain fut, croyons-nous, poète parce qu’il était philosophe, et cette double qualité qui lui permet d’être, aussi, un historien, au sens où nous l’entendons aujourd’hui.”* [Grimal (1970) 53–55]. Häußler nagy figyelmet szentel könyvének „Das historische Epos in der grammatisch-rhetorischen Theorie” című fejezetében az Aristotelés által

íróénál, s – Michael von Albrecht szavaival – kozmikus költeményt ír,⁴ s ennek jegyében hágja át az eposz egyes műfaji tradícióit s velük együtt a mitológia hagyományos korlátait is.⁵ A történelem szakadatlanul áradó folyamában a megfigyelő helyzete jelöli ki, mi a múlt, a jelen és a jövő. Ha a költő e folyam partján a torkolat felé néz, a jövőt szemléli, a pont, ahol áll, a jövőből szakadatlanul múlttá változó jelen pillanata, mely feltartóztathatatlanul múlttá alakul. A forrás felé tekintve szemléli a múltat. Az időfolyamot az okok mindent átszövő láncolata, a sztoikus *heimarmené* alkotja: Lucanus a múltbeli okokból vezeti le a jelent és következtet, ha akar, a jövőre.⁶ A történeti eposz költőjének nézőpontja különleges: az események idejébe helyezkedve a *divinatio* gesztusával fordul az egész jövő felé, beleértve azt az időt is, amely az eposz valódi alkotási idejének szempontjából már múlt. A tanulmányom elsősorban a költő jövőszemléletére és Lucanus saját jövőbeli közönségéről alkotott képére összpontosít, de lévén, hogy a múlt nem más, mint már átélt és megismert hajdani jövő, ez előtt a vizsgálat előtt a költő múltszemléletére is érdemes egy pillantást vetni.

A *Pharsalia* epikus világában nagy formátumú hősök a történelem mozgatói, az alájuk rendelt tömeg szerepe elvileg kimerül abban, hogy az elbeszélés hérószainak akaratát kivitelezi. A történelem azonban, úgy látszik, Lucanus számára nem egyszerűen a legnagyobb világformáló szándékának megvalósulása. A tömeg, a katonák és a lakosság a harcban vagy a harctól szenved, s az elbeszélésben megjelennek vágyai, céljai és félelmei.⁷ A hadsereg mint közös-

fölvetett probléma antik elméletekben felfedezhető megoldásának: Häußler (1978) 212–251.

⁴ von Albrecht (1970) 271 sk.

⁵ von Albrecht (1970) 300 sk.

⁶ Lucanus sztoicizmusának alapos áttekintő elemzését adja a nemrégiben elhunyt kiváló dán klasszikus filológus, Otto Steen Due: Steen Due (1970) 203–232.

⁷ Lucanus Itália lakosságának főbb csoportjait hosszú kitérőben szólaltatja meg. Az anyák panaszát (*Phars.* 2,16–42vv.) a hadra fogható férfiaké követi (2,43–64vv.), majd a költő egy Marius és Sulla korának borzalmait megélt agg szájába adja az akkori szörnyűségek elbeszélését (2,64–233vv.): ez *prodigium*-szerű felidézése a megisméltödni készülő borzalmaknak [Joseph (2012) 8]. Az utóbbi részletes elemzése: Conte (1972) 224–253. A szakaszt újabban az epikus és tragikus *Iliupersis*-irodalom kontextusában helyezi el Ambühl (2010).

ség többször áll azon a ponton, hogy szembeszálljon vezérei sorsfordító céljaival,⁸ sőt meg is teszi, de Itália lakossága, az otthon maradt aggok és asszonyok is rettegnek a háború rájuk váró borzalmaitól.⁹ A hadsereg nem azért lázong, mert nem ért egyet vezére céljaival, hanem mert a katonák úgy érzik, az életük java eltelt a harcban, és velük mint egyénnel még semmi sem történt – nem lehettek egyéni céljaik: feleségük, családjuk, gyermekeik, földjük – egyszerűen életük.

Éppen e félelmek és szenvedések juttathatják a költő eszébe a tömeget mint a polgárháború ábrázolásának lehetséges tárgyát. A katonák szenvedése e sötét kor fájdalmainak egyik egyebütt keveset emlegetett oldala, de Lucanus, mint láttuk, nem feledkezik meg más egyszerű emberekről: az anyákról és az aggokról sem, akikkel a történelem egyszerűen csak „megtörténik”.

A történelemmé vált múlt tehát Lucanus számára nem csak az állam, a politika és a politika formálójának története: az említett egyéni és „közösségi” sorsok is hozzá tartoznak. Ugyanígy hozzá tartozik azonban az életet a közjóért végzett tevékenységként elképzelő római

⁸ A költő beszámol Caesar seregének egyet nem értő morájáról Itália lerohanása előtt (*Phars.* 1,352–56vv.: 352sq. *at dubium non claro murmure volgus | secum incerta fremit*), a rettenetes harcvágy (1,355v. *diro ferri revocantur amore*) és a vezér félelme (1,356v. *ductorisque metu*) azonban legyőzi őket, s mégis folytatják a harcot. A közember szempontjából értékeli a Pompeius halála után kialakult helyzetet a Cato seregéből dezertálni akarók beszéde: 9,227–52vv. A katonák normális életre való jogos vágya mellett azonban más történelmi beszámolók szerint jóval anyagiasabb szempontok is felmerültek a római sereg bizonyos alakulatainak tagjaiban: vö. Brunt (1976) 160 skk. Kr. e. 49-ben az egyik legrégebb óta szolgáló légió, a IX. lázadt fel arra hivatkozva, hogy belefáradt a harcba. Dio (41,26sq.) szerint az elégedetlenséget az váltotta ki, hogy Caesar nem engedte meg nekik a fosztogatást, ezért kompenzációképpen még 500 denarius pénzadományt is követeltek. Brunt óvatosságra int a katonák Lucanus által emlegetett békevágyával kapcsolatban.

⁹ Lucanus a 2. ének első szakaszát epikus költeményben szokatlan módon a lakosság egyes csoportjai félelmeinek szenteli, s miközben mély empátiával merül el a panaszok részleteiben, az elbeszélés e részét a történelmi helyzet, múlt és jelen történelmi hátterének gazdagítására is felhasználja. Előbb a *matronák* panaszát szólaltatja meg, melyet egyikük mint szószóló beszédével zár (*Phars.* 2,38–42vv.). A hadköteles korúak szószólója kifejti, hogy bárcsak születek volna inkább a pun háborúk idején (2,45sq.), csak ne kellene polgártársaik ellen harcolni (2,52sq.). Végül azok a férfiak jutnak szóhoz, akik Marius és Sulla időinek szemtanúi voltak, s már tudják, milyen borzalmakkal fenyeget a polgárháború.

számára a sors által rá szabott feladatát végző vezetője is. Példa erre Pompeius eposzban kibontakozó képe, melynek meghatározó vonása a történetírói források által is rögzített *amékhania*.¹⁰ Pompeiust, a Caesarral ellentétben már lendületét veszített hőst, szakadatlanul a magánélet nyugalma kísérte.¹¹ Sorsának egyik lehetséges kifutása, csakúgy mint Kazantzakis Jézusáé, a sorsdöntő tettek utáni békés visszavonultság, amit szeretett hölgye oldalán töltene. Ez érhető tetten a csatába indulása előtti utolsó, Corneliával együtt töltött éjszaka elbeszélésében (Pompeius szavai Corneliához).¹² E kettősség halvány visszfénye, hogy az elbeszélésbeli Pompeius meggyilkolása

¹⁰ Lucanus az 1. énekben majd' harminc soros *synkrisist* szentel a két férfi helyzete és motivációja összehasonlító elemzésének (*Phars.* 1,129–157vv.). Kijelenti, hogy nem egyenlő felekként csaptak össze (129v. *nec coiere pares*). Pompeius fölött eljárt az idő (129sq. *uergentibus annis / insenium*), túl hosszú ideig volt távol a harctól és élvezte a polgári létet (130sq), korábbi híreből élt, sokat adott a nép kegyére, s ezzel ki is szolgáltatta magát annak (131–133vv.). Ennek az elemzésnek a része a sokat elemzett tölgy-hasonlat (135–143vv.), mely érzékelteti Pompeius statikus, de újbóli cselekvésre már képtelen nagyságát. A sor közepén (142v.) megszakított hasonlattal a vezér energiájához fogható hévvel állítja szembe Caesar mindent maga alá gyűrő dinamizmusát, amit a rövid, találó jellemzés Pompeius leírásának fő pontjaival szembevetett sorozatos tagadásával tesz szemléletessé: *sed non in Caesare tantum / nomen erat nec fama ducis, sed nescia virtus / stare loco, solusque pudor non vincere bello*, 143–145vv. Ádáz és féktelen, a remény és a harag mozzgatja (146v.), kíméletlen, hajszolja a szerencsét, s mindent elpusztít, ami útjában áll, míg a csúcsra tör (147–150vv.). Az összevetést záró, Caesarra használt villám-hasonlat (151–157vv.) a fentiek mellett érzékelteti azt is, hogy a természeti jelenséghez hasonlóan az ő dühe is saját közege ellen fordul (155v. *in sua templa furit*).

¹¹ A két alak alapvető különbségét jól jellemzi az 1. ének tölgy- és villám-hasonlata. Az előbbi Pompeius, az utóbbi Caesar eposzbeli jellemzését vetíti előre. A Pompeiusra alkalmazott statikus tölgy-hasonlat a hős *amékhanijára* jellemző, melynek jellegzetes megnyilvánulása a *mora*. L. Miura (1981): a két hasonlat összevető elemzése: 212–214; a Pompeiusszal kapcsolatos, egész eposzon végighúzó *mora*-motívum: 214–220. A legendás *celeritas Caesariana* lucanusi ábrázolásának hátterét különösen tanulságosan elemzi Borzsák (1977) 46 sk. Szintén Borzsák István szolgál tanulságokkal arra nézve, hogy hogyan mozgósítja Lucanus az irodalmi hagyományt Caesar kifinomult jellemzésében [Borzák (1983) 25–32]. Pompeius ilyen értelemben való lucanusi jellemzéséhez vö. Rolim de Moura (2010) 86–88.

¹² *Phars.* 5,743–795vv. A jelenet kifinomult elemzése a lehetséges vergiliusi és ovidiusi referencia-szövegek háttere előtt: Bruère (1951) 223–226.

közbeni belső monológiában¹³ a szörnyűséget végignéző családja mellett a világ nagyjaitól viselkedési példákat váró jövőbeli szemlélő – megkockáztatom: az eposz majdani olvasói előtt *egyszerre* képzelet el magát. Caesar ábrázolásában ezt a vonást hasztalanul keressük:¹⁴ Lucanus még rajongva szeretett lánya, Pompeius Cornelia előtti, a szülés komplikációiba belehaló felesége, Iulia iránti érzéseinek sem szán a hadvezér/ Caesar jellemzésében semmiféle szerepet.¹⁵ Caesar ilyen értelemben nem esik ki a Lucanus által neki szánt szerepből, de jellemzése pontosan emiatt egysíkúbb is: a hatalom megszerzésének útját habozás nélkül végigjáró gépezet, a szó szoros értelmében emberi tulajdonságok nélkül. Gyűlölhetőbb, mint Pompeius, de szeretni semmiért sem lehet. Lucanus még humánus gesztusait is elvetemült tettetésre magyarázza,¹⁶ és az egyetlen helyen, ahol megmutatkozhatna emberi oldaláról, az alexandriai történetben, Kleopátra is csak kihasználja.¹⁷

A társadalom felső rétegéhez tartozók: mind a nők, mind a férfiak élete az eposz világában kimerül közösségi feladatuk teljesítésében. Ez persze csupa lemondás, de a római módra áthangszerelt sztoiciz-

¹³ Pompeius belső monológja meggyilkolása alatt: *Phars.* 8,622–36vv. *'saecula Romanos numquam tacitura labores / attendunt, aevumque sequens speculatur ab omni / orbe ratem Phariamque fidem: nunc consule famae. / fata tibi longae fluxerunt prospera vitae: / ignorant populi, si non in morte probaris, / an scieris adversa pati. ne cede pudori / auctoremque dole fati: quacumque feriris, / crede manum soceri. spargant lacerantque licebit, / sum tamen, o superi, felix, nullique potestas / hoc auferre deo. mutantur prospera vita, / non fit morte miser. videt hanc Cornelia caedem / Pompeiusque meus: tanto patientius, oro, / claude, dolor, gemitus: gnatus coniunxque peremptum, / si mirantur, amant.'* talis custodia Magno / mentis erat, ius hoc animi morientis habebat.

¹⁴ Lucanus szereplőinek ábrázolásakor csak az alakok körvonalait tartja meg, sok, a történelmi személyiséghez tartozó karakterjegyről és adatról lemond egyfajta karikatürisztikus ábrázolás kedvéért. Caesar személye különösen alkalmasnak bizonyult a „natural fiction” bevetésére: Walde (2006) 47.

¹⁵ Iulia eposzbeli ábrázolásának újabb átfogó elemzése Sannicandro (2010).

¹⁶ Vö. például *Phars.* 9,1062sq. (Caesar beszédének bevezetése, amikor megmutatják neki Pompeius fejét): *nec non his fallere uocibus audet / adquiretque fidem simulati fronte doloris.*

¹⁷ Cleopatra Caesarhoz intézett beszédének költői kommentárja: 10,104–10vv. Lucanus a számára elképzelhetetlenül bűnös helyzetet és kapcsolatot, beleértve az egész helyzet abszurditását meghatározó Cleopatra romlottságát is, már csak úgy tudja ábrázolni, hogy a szatíra eszközeihez nyúl: Coffey (1996) 889–93.

mus mindennek elviselésére felkészíti a korabeli római embert. Cato a filozófia viselkedési paradigmáit az életszentség szigorával ölti magára,¹⁸ Pompeius ugyanezt már nem a Catóéhoz fogható tökélytel tesz (fogalmilag megragadva ő a sztoikus *proficiens* avagy *progre-diens* példája), Caesar hatalomvágya kizárólag saját hatalmi céljaira koncentrál, akár a klasszikus római *mores*, akár a velük összhangban álló sztoikus erények gyakorlása legfőljebb ha gyanúként merül fel alakja ábrázolásában. Ezen eszmények érvényesítése megvalósítjukból személyes exemplumot – ha úgy tetszik, elevenemlékművet farag.¹⁹ Ilyeneket ábrázol Lucanus a polgárháború csataterain, és említ jelzésszerű példázataiban, ehhez a gondolatkörhöz tartozhat a „római vér” lucanusi használata is,²⁰ amennyiben Róma eszméje a költő szerint e nagy múltú rómaiak összessége. Az ábrázolt események természeténél fogva kevesebb alkalma van megjelenítésükre, de nem feledkezik meg a női életmintákról sem: így lesz Cornelia a 8.

¹⁸ Cato jellemzése: 2,380–91vv.

¹⁹ A költőnek a pharsalusi öldöklés leírásában használt többes számai érzékeltetik, hogy olyan személyek pusztulnak el a csatában, akik letéteményesei egy évszázados köztársasági morális hagyománynak: *Phars.* 7,581–585: [...] *permixta secundo / ordine nobilitas venerandaque corpora ferro / urgentur; caedunt Lepidos caeduntque Metellos / Corvinosque simul Torquataque nomina, rerum / saepe duces summosque hominum te, Magne, remoto.* Az Erichtho által életre keltett katona beszámolójában hasonló alakok, ezúttal pozitív és negatív viselkedési minták embelmái tűnnek fel az Alvilágban: *Phars.* 6,581–596. *inopiaque infernam ruperunt arma quietem; / Elysias Latii sedes ac Tartara maesta / diversi liquere duces. quid fata pararent / hi fecere palam. tristis felicibus umbris / voltus erat: vidi Decios natumque patremque, / lustrales bellis animas, flentemque Camillum / et Curios, Sullam de te, Fortuna, querentem; / deplorat Libycis perituram Scipio terris / infaustam subolem; maior Carthaginis hostis / non servituri maeret Cato fata nepotis: / solum te, consul depulsis prime tyrannis / Brute, pius inter gaudentem vidimus umbras. / abruptis Catilina minax fractisque catenis / exultat Mariique truces nudique Cethegi; / vidi ego laetantis, popularia nomina, Drusos / legibus inmodicos ausosque ingenia Gracchos...*

²⁰ [...] *utinam, Pharsalia, campis / sufficiat cruor iste tuis, quem barbara fundunt / pectora; non alio mutentur sanguine fontes; / hic numerus totos tibi vestiat ossibus agros. / aut, si Romano conpleri sanguinem avis, / istis parce precor; vivant Galataeque Syriique, / Cappadoces Gallique extremique orbis Hiberi, / Armenii, Cilices; nam post ciuilia bella / hic populus Romanus erit. [...] Phars.* 7,535–43vv.

énekekben dicső elődök ivadéka, aki családjá híréhez híven cselekszik, és a mytilénéi asszonyok máris rajongással veszik körül.²¹

Nemcsak események és személyek, hanem egyes helyek is a múlt jó vagy rossz értelemben vett emblémái. Ilyen az eposzban Pharsalus, illetve Thessalia, az imént említett Mytiléné vagy Alexandria. A Pharsalusban és általában Thessaliában történtek a költő átkát idézik e helyekre, Mytiléné lakosai viszont számot tarthatnak az egyetlen olyan város hírére, mely balsorsában is hű maradt a bukott Pompeius-hoz,²² Alexandria pedig, ahol Nagy Sándor sírját őrzik, a költői múlt-értelmezésben a sors gúnyának tárgyává válik.²³

A költő jelenéből szemlélve az időben távoli és még távolabbi emblémák távolsága nem releváns:²⁴ a római eszkatológikus történe-

²¹ Pompeius Corneliát részben múltjára részben saját, rendíthetetlen viselkedésével megszerzendő dicsőségére hivatkozva biztatja kirtartásra: *nobile cur robor fortunae volnere primo / femina tantorum titulis insignis avorum / frangis? habes aditum mansurae in saecula famae. / laudis in hoc sexu non legum iura nec arma, / unica materia est coniunx miser. erige mentem, / et tua cum fatis pietas decertet, et ipsum / quod sum victus ama. nunc sum tibi gloria maior, / a me quod fasces et quod pia turba senatus / tantaque discessit regum manus. [...] Phars. 8,72–80vv. A mytilénéi asszonyok csodálata a városból távozó Cornelia iránt: [...] *quam vix, si castra mariti / victoris peteret, siccis dimittere matres / iam poterant oculis: tanto deuinxit amore / hos pudor, hos probitas castique modestia voltus, / quod summissa <a>nimis, nulli grauis hospita turbae, / stantis adhuc fati vixit quasi coniuge uicto. Phars. 8,153–58vv.**

²² *Phars. 8,109–18vv. tunc Mytilenaeum pleno iam litore volgus / adfatur Magnum. 'si maxima gloria nobis / semper erit tanti pignus servasse mariti, / tu quoque devotos sacro tibi foedere muros / oramus sociosque lares dignere vel una / nocte tua: fac, Magne, locum, quem cuncta revisant / saecula, quem veniens hospes Romanus adoret. / nulla tibi subeunda magis sunt moenia victo: / omnia victoris possunt sperare favorem, / haec iam crimen habent.'*

²³ *Phars. 10,20–28vv. illic Pellaei proles vaesana Philippi, / felix praedo, iacet, terrarum vindice fato / raptus: sacratis totum spargenda per orbem / membra viri posuere adytis; fortuna pepercit / manibus, et regni duravit ad ultima fatum. / nam sibi libertas unquam si redderet orbem / ludibrio servatus erat, non utile mundo / editus exemplum, terras tot posse sub uno / esse viro. [...] Lucanus előszeretettel használja a Nagy Sándor-hagyomány egyes elemeit különösen Caesar ábrázolásában [Borzsák (1980) 68–73], de Cato megjelenítésében is [Rutz (1970) 235–265].*

²⁴ Claudia Wick tanulmányának konklúziója szintén ebbe az irányba mutat: a mitológia Lucanusnál átadja a helyét a fantasztikus-imaginárius látásmódnak, amely azonban nem szabad költői képzelet terméke, hanem a valóság eltorzított és felnagyított darabjaiból építkezik. A kortörténetet a költő a rendelkezésére álló eszközökkel stilizálja és patetikus színezettel ábrázolja, és ezzel kölcsönöz neki mitikus di-

lemszemlélet kezdetén álló homéroszi Trója²⁵ és Dido Karthágója már akkor is éppoly távol van, mint Hannibal városa, de – mint a múltbeli példákat a múlt immár időtlen képébe illesztő költő szemlélete figyelmeztet – a polgárháborúk idején (legalábbis szellemi értelemben) leomló új Trója és a Pompeius részben személyes történetében szintén új, átmeneti Trójaként értelmezett Mytiléné,²⁶ bár akkor még nem távoli múlt, éppúgy az egységes és időtlen, mondhatni exempláris múlt szerves részévé válik a jövő beláthatatlan távlatai felől szemlélve, ahonnan a költő szemléli, beleértve az értelmezésnek ezt a most, e sorok lejegyzésekor történő pillanatát is, mint amilyen a költő számára Hercules és Antaeus harca a 4. énekben,²⁷ vagy a Hesperidák kertje,²⁸ a Léthé folyama²⁹ vagy Medusa³⁰ és Perseus története,³¹ melyeket a 9. énekben idéz fel.

A múlt szemléleti módjának a múlt szemlélőjétől való távolsága tehát nem meghatározó jegye, éppen ezért annak sem, hogy ki a múlt

menziót [Wick (2010) 117]. A mítosz és a történelem ilyenformán egymás közelébe kerül a költői ábrázolásban.

²⁵ Lucanus Caesar trójai látogatása kapcsán beszámol a homéroszi Trója romjairól: *Sigeasque petit famae mirator harenas | et Simoentis aquas et Graio nobile busto | Rhoetion et multum debentis vatibus umbras. | circumit exustae nomen memorabile Troiae| magnaue Phoebei quaerit vestigia muri. | iam silvae steriles et putres robore trunci | Assaraci pressere domos et templa deorum | iam lassa radice tenent, ac tota teguntur | Pergama dumetis: etiam periere ruinae. | aspicit Hesiones scopulos silvaeque latentis| Anchisae thalamos; quo iudex sederit antro, | unde puer raptus caelo, quo vertice Nais | luxerit Oenone: nullum est sine nomine saxum. | inscius in sicco serpentem pulvere riuum | transierat, qui Xanthus erat. securus in alto | gramine ponebat gressus: Phryx incola manes | Hectoreos calcare vetat. discussa iacebant | saxa nec ullius faciem servantia sacri: | 'Herceas' monstrator ait 'non respicis aras?'* *Phars.* 9,961–79vv.

²⁶ Mytiléné mint új, átmeneti Trója (Pompeius háláját kifejező beszéde a mytilénéiekhez) *Phars.* 8,129–33vv. [...] *'nullum toto mihi' dixit 'in orbe | gratius esse solum non parvo pignore vobis | ostendi: tenuit nostros hac obside Lesbos | adfectus; hic sacra domus carique penates, | hic mihi Roma fuit. [...]*'

²⁷ *Phars.* 4,589–600vv. Lucanus a mítosz *ekphrasis*át egyebek mellett a polgárháború hiperbolikus anticipációjaként használja [Asso (2010) 220].

²⁸ *Phars.* 9,348–367vv.

²⁹ *Phars.* 9,355sq.

³⁰ *Phars.* 9,619–699vv. A kiterő újabb értelmezése: Bexley (2010); Lowe (2010) kül. 121–125.

³¹ *Phars.* 9,659–699vv.

szemlélője: az epikus elbeszélő, a korabeli vagy a 21. századi olvasó. Az epikus elbeszélő önrítelmzése szerint *vates*.³² A *vates*-költő a fentebb mondottak értelmében társadalmi, és ebben a társadalmi értelemben irodalmi feladatot teljesít, amikor valakit vagy valamit méltónak vagy méltatlannak ítél a megörökítésre.³³ A lucanusi értelemben vett *fama*-fogalom alapjának bízvást tekinthetjük az epikus költészet *fama*-fogalmát, de míg az epikus költő általában a jó hír megörökítésére törekszik, a lucanusi értelemben vett *vates* jutalmaz vagy büntet a hír megörökítésével.³⁴ E *vatesi* készítése oly erős, hogy mint epikus költő nem pusztán a megörökítést, hanem szó szerinti, tevőleges közreműködését is felajánlja Pompeius hírének fenn-

³² *Phars.* 1,63sq.; 7,553sq.; 9,358–360vv., 980–986vv. Lucanus *vates*ként való önmeghatározásának teljes körű interpretációját l. O’Higgins (1988) 208–226. Lucanus eposza kezdetén és valószínűleg tervezett terjedelmének (12, 16 vagy 18 ének?) középpontja felé nevezi magát *vates*nek, tehát különleges jelentőséget szán ennek a manifesztációnak: O’Higgins (2008) 208.

³³ A költő biztosítja vagy nem biztosítja a hírt: *Phars.* 9,359sq. *invidus, annoso qui famam derogat aevo, | qui vates ad vera vocat.* Vö. 9,982–85vv.: *invidia sacrae, Caesar, ne tangere famae; | nam, siquid Latii fas est promittere Musis, | quantum Zmyrnaei durabunt vatis honores, | venturi me teque legent.* Az epikus költő tevőleges közreműködését is felajánlja Pompeius hírének fenntartásában Pompeius elhamvasztásának költői epilógusában: *Phars.* 8,837–45vv. [...] *si saecula prima | victoris timere minas, nunc excipe saltem | ossa tui Magni, si nondum subruta fluctu | inuisa tellure sedent. quis busta timebit? | quis sacris dignam movisse verebitur umbram? | imperet hoc nobis utinam scelus et velit uti | nostro Roma sinu: satis o nimiumque beatus, | si mihi contingat manes transferre revolvos | Ausoniam, si tale ducis violare sepulchrum.* *Vates*ként Caesarral azonos szintre emelkedik ’creator’-ként: az események alakításában, a 9,980–986vv. *Pharsalia nostra* kitétele e közös műre és a történelemben való közös részvétellel utal, O’Higgins (2008) 216 – ilyenformán még valószínűbb, hogy a megerősödött és az események elbeszélésén túllépő *vates*-figura valóban nagyobb, O’Higgins szellemében az események befolyásolását is jelentő szerepet tulajdonít magának, beleértve a *vates*ként való jutalmazás és büntetés lehetőségét is.

³⁴ *Phars.* 8,837–45vv. (l. előző jegyzet). Epikus költőtől meghökkentő az a személyesség, amellyel Caesart és Nerót egyszerre megszólítva nyilatkozik Lucanus, amikor a hír megörökítésének hatalmáról beszél többek szerint ironikusan (*Phars.* 9,980–986vv.). Kijelentése: „*Nam si quid Latii fas est promittere Musis... a nullo tenebris damnabimur aevo*” (9,983–986vv.), mind hangvételében, mind szóhasználatában Vergilius Nisus és Euryalus-történetének epilógusát (Verg. A. 9,446sq.) idézi: „*Si quid mea carmina possunt | nulla dies unquam memori vos eximet aevo.*” Collignon (1903) 122 sk.

tartásában.³⁵ Nézőpontja történelem fölötti, bizonyos értelemben történelmen kívüli: a költő egyfajta *arbiter*, aki ítéletet hoz, s jutalmazó vagy megtorló szerepkörében elvileg objektívnek kell lennie.³⁶ Ez az objektivitás azonban a *vates* működésében csak annyira valósulhat meg, mint magában a történelemben, a végzetté szövődő sorok szövedékében. A végzet, mint Lucanus bizonyos megjegyzéseiből kitűnik, objektív, mert részvétlen: nem mérlegeli sem a bűnöket, sem az érdemeket. Ha akarata az emberi igazságfogalom kívánalmának nem felel meg, objektív részvétlensége emberi szempontból igazágtalansággként valósul meg. Ebből a szempontból feltétlenül érdemes felülvizsgálni a sokat emlegetett lucanusi pesszimizmus rekvizitumait, felvetve és filozófiai szempontból is megvizsgálva azt a kérdést, hogy e pesszimizmus nem pusztán a sorssal szembeni tehetetlenség beismerésének emberi fájdalom-e.³⁷

³⁵ Ennek az *inpropria persona* történő megszólalásnak a jelentőségét kiemeli Manolaraki (2013) 50. A *vates* személyének előtérbe kerülésére a Múzsák által ihletett epikus narrátorral szemben már Steele (1924) 301–303 is felhívja a figyelmet. A költői hang személyességének fokozódása a próféciák előadásában és kommentálásában is megnyilvánul, O’Higgins (2008) 209.

³⁶ Valójában narrátorként a szónoklat eszközeinek bevonásával az objektív-epikus nézőpontot a szubjektív-lírai irányába tolja el, és személyes elkötelezettségének kifejezésére használja: von Albrecht (1970) 299. Mindeközben ugyanakkor sokat profitál az epikus elbeszélővel szemben támasztott addigi hallgatói elvárásokból és a narrátori szerepével kapcsolatos korábbi tapasztalatokból.

³⁷ Hasonló értelemben nyilatkozik von Albrecht Lucanus tragikus történelemszemléletéről, mely abból fakad, hogy a költő az ábrázolt eseménysort a sztoikus filozófia nyújtotta tágabb történelemszemlélet keretébe illesztette. Mindazonáltal ő is óva int a következtetéstől, hogy Lucanus szemléletében végeredményben minden értelmetlen, hiszen – mint fogalmaz – „*In einem Karfreitagsgemälde braucht kein österlicher Glanz zu sein.*” [von Albrecht (1970) 299]. Henry Le Bonniec Lucanus vallássosságával kapcsolatos vizsgálata összegzésének végkicsengése is hasonló: az ifjú költőnek a sztoicizmus *Providentiá*ba vetett hite miatt optimistábbnak kellett volna lennie, s mint maga az eposz is bizonyítja, ő fáradhatatlanul kereste, s olykor bizonyára megtalálni vélte az igazságot, a történelem azonban olykor megingatta hitét a *Providentiá*ban. Le Bonniec (1970) 194 sk. A Lucanus pesszimizmusára is utaló résztanulmányok eredményei ettől függetlenül nem vonhatók kétségbe. Lucanus pesszimizmusa gyakran jelenik meg az Augustus-kori költészet kontrasztimitációjában (Emanuele Narducci kifejezésével antifrasztikus allúzióiban). E téma gazdag szakirodalmából itt csak a következőkre utalunk. Bohnenkamp (1979) 177 összegzésében az 1. ének záró jóslási jelenetben (1,674–695vv.) mutatja ki a vergiliusi és horatiusi előzmény destrukcióra utaló kontextusba helyezését. Szintén tanulságosak

A végzetről mint az idő foglalataról Lucanusnak pontos, filozófiailag megalapozottnak látszó elképzelései vannak, melyeket a delphoi jósdával kapcsolatos kitérőjében³⁸ fejt ki a legkövetkezetesebben, de további adalékokkal is szolgál Erichtho varázshatalmának ábrázolásában³⁹ kiegészítve Pompeius filozófiai apoteózisának 9. énekbeli leírásával.⁴⁰ Az állócsillagok szférája örökkévaló állandóságának és a Hold alatti szféra változékony, Fortuna hatalmának alávetett történéseinek kettősége⁴¹ összességében az okok láncolatának hatalmas gombolyagaként jelenik meg metaforikusan, melynek szálai közül a jósnő – az isteni ihletettség perceiben, mivel ilyenkor az isten felnyitja a szemét erre a bizonyos értelemben metafizikainak tekinthető igazságra –, képes lesz egy-egy szálát megragadni és kiemelni. A jós tudatállapota tehát egyfajta isteni szemlélet, alighanem rokon azzal, amit a sztoikus értelemben megistenült Pompeius Cicero *Somnium Scipionisa* mennyországában élvez,⁴² és ami egyeseknek, mert böl-

e szempontból Borzsák István (1980) eredményei Vergilius kontrasztimitációjával kapcsolatban. A jelenetezés szintjén is érvényesül a kontrasztimitációs technika, például ahogy Lucanus az *Aeneis* 6. könyvében olvasható Alvilágjárást saját 6. könyvében istentelen halottidézéssel helyettesíti [Danese (1992)].

³⁸A sors az okok láncolatának hatalmas gombolyaga: a jóslásról szóló exkurzus a Phemonoe-jelenetben: *Phars.* 5,174–89vv., 197v. Lucanus *descriptiō*inak szerepéhez vö. Bonner (1966) 278–284.

³⁹A hely (*Phars.* 6,492–499vv.) annyiban kapcsolódik a végzet lényegének témájához, hogy az Erichtho varázshatalmának okait firtató kérdéssor végén (496–499vv.) Lucanus fölveti, hogy vajon minden vagy csak egy bizonyos istent kényszeríthet a boszorkány bűbája arra, amire csak akarja. Ilyen szempontból Erichtho a sors istenek fölötti hatalmát bitorolja. A passzus részletes tárgyalását l. Cassata (1982) 233–236.

⁴⁰Pompeius megistenülésének leírását a platonikus és pythagoreus hagyomány sztoikus adaptációja határozza meg: Le Bonniec (1970) 193–195.

⁴¹A polgárháború lefolyása és kimenetele Lucanus koncepciója szerint a két vezér Fortunájának egymásnak feszülése – e sorsdöntő történeti esemény tehát ilyen értelemben is Fortuna ill. személyes Fortunák kénye-kedve szerint történik. Caesar és Pompeius Fortunájával kimerítő részletességgel foglalkozik Champeaux (1987) „Fortuna–Tyche” fejezetében (Pompeius Fortunája: 236–259; Caesar Fortunája: 259–291) Érdekes és beszédes tény ugyanakkor, hogy Cato Fortunájáról semmit sem hallunk a *Pharsaliában*. Talán mert *deo proximus* minőségében fölötte áll annak?⁴²Vö. Chadwick (1983) 242 sk.]

⁴²*Phars.* 9,5–14vv. *qua niger astriferis conecitur axibus aer | quodque patet terras inter lunaeque meatus, | semidei manes habitant, quos ignea virtus | innocuos vita*

csek, már az égi maggal rendelkező lelkük földi időzése során is megadatik. Ilyen például Cato, éppen ezért Cato, az örökkévaló létet már az árnyékvilágban elővételező keresztény szentekhez hasonlóan halandó szemmel nézve olykor botránnyosan, de legalábbis érthetetlenül viselkedik.⁴³ A költő-*vates* és a jós szemléleti módja között csak fokozatbeli különbség van: egyrészt a *vates* még kevesebbet lát, mint a jós, másrészt a világ történéseiből nemcsak elemeket ragad ki, hanem azok összefüggéseit is elemzi.⁴⁴ Ennyiben közelebb áll a halandó ember idő, társadalom és kultúra által meghatározott látás- és elemzőmódjához. Ideális esetben egy, az akkorihoz hasonló helyzet megítélésében teljesen pártatlan *arbiter*nek kellene lennie, és Lucanus valóban törekszik is erre. Nem elfogult Pompeiusszal szembe szóvá teszi a hatalomhoz fűződő ellentmondásos viszonyát⁴⁵ egyrészt elszórt megjegyzéseiben, másrészt Cato 9. énekbéli *laudatio funebris*-ében,⁴⁶ és ugyanígy nem hallgatja el az ellenoldalon sem egy-egy szereplője személyes *virtus*át, ha létezik, csak célt tévesztett, hordozója rossz cél érdekében mozgósította, mint az Curio vagy Vulteius eseté-

patientes aetheris imi | fecit et aeternos animam collegit in orbes: | non illuc auro positi nec ture sepulti | perveniunt. illic postquam se lumine vero | inplevit, stellasque vagas miratus et astra | fixa polis, vidit quanta sub nocte iaceret | nostra dies risitque sui ludibria trunci. Vö. Seewald (2008) 8 sk.

⁴³ Hogy csak két példát említsünk: „kölcsonadja” Marciát Hortensiusnak, és a 9. könyvben kíméletlenül megfeddi a katonát, aki sisakjában néhány csepp vizet nyújt neki.

⁴⁴ Az eposzban nincs istenapparátus, ezért a mindentudó költő valóban maga is jósol, különben istenek hiányában kizárólag jósök vagy megjelenő árnyak segítségével közölhet próféciákat: Dick (1963) 37 (a költő saját jóslatairól: 46–48). Az istenapparátus hiányának problémáját a sztoikus filozófia összefüggésébe helyezve elemzi Wiener (2010).

⁴⁵ Cato *laudatio funebris*-ének elején nyilatkozik Pompeius hatalomhoz való viszonyáról: *Phars.* 9,190–94vv. *civis obit' inquit 'multum maioribus inpar | nosse modum iuris, sedin hoc tamen utilis aevo, | cui non ulla fuit iusti reverentia; salva | libertate potens, et solus plebe parata | privatus servire sibi, rectorque senatus, | sed regnantis, erat.* [...] Lucanus Pompeius-kritikája korántsem nélkülözte a történeti alapot. Vö. Bowie tömör összefoglalását a vonatkozó helyekről: Bowie (1990) 475–478.

⁴⁶ *Phars.* 9,190–214. Bonner (1966) 276 sk. joggal méltatja a beszédet a szónoki iskolai gyakorlatok költőre gyakorolt hatásának beszédes rekvizitumaként.

ben történt.⁴⁷ A *Fatum* túlhatalmának felismerése ezekre a vétkekre önmagában magyarázat ugyan, de felmentés nem lehet, mert helyes helyzetfelméréssel mindegyik szereplő rájöhett volna, hogy a *virtus* erélyét jó cél érdekében készült-e mozgósítani, még mielőtt mozgósította volna.⁴⁸

Éppen a pártatlanság e fentebb említett megnyilvánulásai mutatnak rá, hogy a lucanusi *vates*-költő történelemszemlélete olyan, pontosabban igyekszik olyan lenni, mintha benne a sors szemlélné önnön alakulását. A költő természetesen nem tud teljesen megszabadulni a halandó státusz és szemlélet kötöttségeitől és fogalmaitól, ezért egyes tettek felett ítélkezik, s amikor ezt teszi, kénytelen viszonyítási rendszert választani, hogy megmondhassa, mi mihez képest jó vagy rossz. Ez a viszonyítási rendszer a *res publica* értékrendje, de lehetséges, hogy általánosabban kellene szemlélni Lucanus köztársaság iránti szimpátiáját, vagy – ha úgy tetszik – nosztalgiáját: Cato dezerálni készülő katonáinak beszédében Lucanus megfogalmazza, hogy a principátus hatalmi struktúrájában is lehet élni, ha az ember elfogadja, hogy szabadsága egyetlen feltétele, hogy elismerje egyetlen *dominus* fensőbbiségét.⁴⁹ Ez csak egy fokkal rosszabb, vagy – mondjuk inkább így – tökéletlenebb, mint az élet a régi értelemben vett köztársaságban. Mivel Lucanus a *res publica* megszűnését újra és újra a *libertas* végeként értelmezi, a történeti szempontból állampolgári (ha úgy tetszik: római), filozófiai szempontból pedig emberi (értsd: emberhez méltó) lét megvalósításának ideális, de talán nem

⁴⁷ Curio *eulogium*ának értékeléséhez vö. Asso (2010) 288, és a szakaszhoz tartozó kommentárt [Asso (2010) 288–293]. Vulteius és katonái öngyilkosságához (*Phars.* 4,402–581) Asso (2010) 189–212; Fantham (2010) 66–68.

⁴⁸ Nem véletlen, hogy a *virtus fatum*nak való alávetettsége a kor bölcse, Cato nyilatkozatában jelenik meg. A ‚*moral luck*‘ itt megjelenő problémájával foglalkozik a korabeli filozófiai diskurzus, és nagyon fontos szerepe van a *Pharsalia* szereplői tetteinek megítélésében: Long (2007) 183–197.

⁴⁹ A Catót elhagyni készülő katonák beszéde: *Phars.* 9,227-249vv., kül. 238-247vv. *sub iura togati | civis eo. quisquis Magno vivente secundus, | hic mihi primus erit. sacris praestabitur umbris | summus honor; dominum, quam clades cogit, habeo, | nullum, Magne, ducem: te solum in bella secutus | post te facta sequar; nec enim sperare secunda | fas mihi nec liceat. fortuna cuncta tenentur | Caesaris, Emathium sparsit victoria ferrum; | clausa fides miseris, et toto solus in orbe est | qui velit ac possit victis praestare salutem.*

egyetlen lehetséges terepének kellett a régi római köztársaságot tekintenie. A *libertas* a történelmi paradigmában a *dominus* nélküli élet, a sztoikus filozófia felfogásában a cselekvés szabadsága a helyesnek tartott élet fenntartásában, beleértve annak lehetőségét, hogy ha az élet az önmagunkkal szembeni morális elvárásoknak való megfelelést lehetetlenné teszi, lemondhassunk róla.⁵⁰

Lucanus tanítását a jövőről az ebből adódó következtetések határozhatják meg, de az eposz írásának körülményeit figyelembe véve a költő szemléletében jövőbeli közönsége aligha lehetett homogén, és maga Lucanus sem tekinthetett rá így. Először is: a történeti eposz tárgyát képező események idejéből nézve saját korának közönsége is jövőbeli közönség, melynek számára Lucanus a múltba helyezkedve jövőként fogalmazza meg a saját koruk viszonyait megalapozó polgárháború történetét. Már ebben az összefüggésben is használja a hír fogalmát abban a kettős értelemben, melyről fentebb szóltunk, de ez a hír valójában csak attól a pillanattól kezd *per definitionem* hír lenni, amikor a Lucanus-korabeli olvasó mellett a mindenkori olvasó számára is azzá lesz. Hogy mikor hogyan fogalmazzák meg az akkori cselekedetek hírért, az eposz recepciójának története mutatja be, mostani vizsgálatunknak azonban ez nem tárgya. Csakhogy – és itt vizsgálatalunk a rétorika tanítására a beszéd tartalmának és megformálásának közönség általi meghatározottságára vonatkozóan – a mondánivaló megformálásának szempontjából korántsem mindegy, hogy Lucanus ott és akkor, amikor az eposzt írta, milyennek tételezte ezt a közönséget.

Ez a probléma további két részre osztható. Az első lényege a következő: Lucanus a Római Birodalom politikai, társadalmi és kulturális közegében gondolkodik, és közönségéből bizonyos jelek szerint a nem rómaiakat eleve kizárja. Amikor egyik Pharsalus utáni eszmefuttatásban Róma jövőjéről elmélkedik, kijelenti, hogy Pharsalusnál annyi igazi római veszett oda – és ebbe a szöveggörnyezetbe illeszkedik az, amit a római emberről mint élő emlékműről, illetve a múlt emblémáiról fentebb mondtunk –, hogy – némi túlzással – a

⁵⁰ Mindez korántsem jelenti azt, hogy ne értenénk egyet Ahllel, aki vitatkozik azokkal, akik szerint Lucanus a velejéig romlott köztársaság felbomlását ne értékelte volna veszteségnek [Ahl (2010) 9].

megmaradt rómaiak valójában már nem is rómaiak. A költő saját magát egy hispániai, lovagrendi, szenátori rangú család tagjaként nyilvánvalóan rómainak gondolja, éppen ezért ezt a gondolatot nehéz másképpen értelmezni, mint úgy, hogy olyan rómaiak vesztek oda a kritikus mennyiségnél nagyobb arányban, akik neveltetésük, kulturális hovatartozásuk, őseik folytán voltak a köztársasági Róma történelmi-politikai, erkölcsi és kulturális hagyományának hordozói és letéteményesei. A nemzethalál többször megjelenő víziója⁵¹ ennek a képzetnek a kifejeződése lehet. Bárhogy is: a mindezzel kapcsolatban megnyilvánuló őszinte fájdalomából kiolvasható, hogy a kulturálisan, sőt etnikailag is addig heterogén Róma (még ha túlzó, vagy inkább jelképesnek értelmezendő is a költői kép) Pharsalusnál megszűnt létezni. Eddig terjed/tart a jövőbeli közönséggel kapcsolatos probléma egyik, konkrétabb, Lucanus történelmi ismeretanyagához szorosabban kötődő aspektusa.

A másik aspektus a következő. Lehetséges, hogy Lucanus jövőbeli közönségét saját korának ismereteivel valahogyan térben is elhelyezte, és ez a Római Birodalom mint politikai tér lett volna. Ennél azonban sokkal fontosabbnak látszik a kérdés szempontjából Róma mint kulturális tér és a római történelem és rómaiság mint szellemi origó, melynek példáit és azok tanulságait a költő az eposzban rögzíti. Lucanus itt bizonyul igazán *vates*nek, és feltűnő, hogy ezzel kap-

⁵¹ Lucanus e megjegyzései az öldöklő pharsalusi csata leírásában és az azt követő események elbeszélésében, részben kommentálásában jellemzők a 7. könyvben: a pharsalusi öldöklés költői kommentárjában: *Phars. 7,540–43vv. [...] vivant Galataeque Syriam, | Cappadoces Gallique extremique orbis Hiberi, | Armenii, Cilices; nam post civilia bella | hic populus Romanus erit.[...]*; a csata leírásában: *7,597sq. hic patriae perit omne decus: iacet aggere magno | patricium campis non mixta plebe cadaver;* a pharsalusi csatához fűzött költői kommentár: *7,632–41vv. non istas habuit pugnae Pharsalia partes | quas aliae clades: illic per fata virorum, | per populos hic Roma perit; quod militis illic, | mors hic gentis erat: sanguis ibi fluxit Achaeus, | Ponticus, Assyrius; cunctos haerere cruores | Romanus campisque vetat consistere torrens. | maius ab hac acie quam quod sua saecula ferrent | vulnus habent populi; plus est quam vita salusque | quod perit: in totum mundi prosternimur aevum. | vincitur his gladiis omnis quae serviet aetas; annak indoklásában, hogy miért dönt Pompeius a csata feladása mellett: *7,654-59vv. nec, sicut mos est miseris, trahere omnia secum | mersa iuvat gentesque suae miscere ruinae: | ut Latiae post se vivat pars maxima turbae, | sustinuit dignos etiam nunc credere votis | caelicolas, vovitque, sui solacia casus. | 'parcite,' ait 'superi, cunctas prosternere gentes. [...]**

csolatos költői látomásai inkább az eposz második felében helyezkednek el. Ha az eposz alkotási folyamatának utolsó időszakában talán már sejthette, hogy a sorsa milyen irányba vezet, elképzelhető hogy ez a szemlélet úgy volt rá jellemző, mint Platón Sókratésére, aki a halál közelségével magyarázza, hogy lelki tekintete a jövőbe réved. Ha akart is tanítani, tanulságokat levonni, Lucanusnak aligha lehetett fogalma róla, hogy azokat kinek kell megfogalmaznia. Azokból a nyilatkozataiból, ahol valódi jövőbeli közönségével teremt kapcsolatot (tehát nem annak a jövőnek a közönségével, mely csak a rögzített események szempontjából jövőbeli, valójában Lucanus kortárs közönsége), és ahhoz, akár egyenesen itt és most, vagyis hozzánk (is) beszél, a közönség mint megfellebbezhetetlen tudású és erkölcsi kultúrájú közösség tételeződik. Nem valami utópikus társadalom közönsége ez, mindössze olyan, amelyik tanulmányozza a történelem tanulságait általában és részleteiben is. Az utóbbira utal például, amikor Cato Marcíája azért mondja el Catóhoz való visszatérésének okait, hogy a történelem leendő kutatóinak ne kelljen hosszasan keresgélniük az ezzel kapcsolatos hiteles értesüléseket.⁵² Ez a közönség megkapja a *vatestől* a hírt: jót is, rosszat is, a költő nem irigyli el az öröklétet egyiktől sem. Folyamatosan tanulmányozza, értelmezi a történelmet, forgatja a forrásokat, és ha rendelkezésére állnak a szükséges információk, azokból képes levonni az igazságnak megfelelő következtetéseket. Az ítéletei alapját képező értékrendszer a költő elvárásai szerint a magáéhoz hasonlóan római és sztoikus: Lucanus jövőbeli közönségét tehát elsősorban e két jeggyel jellemezhetjük, és megállapíthatjuk, a költő közönségének elképzelésében nem állt távol a valóságtól.

⁵² Marcia beszéde: 2,343sq. [...] *liceat tumulo scripsisse „Catonis | Marcia”, nec dubium longo quaeratur in aeuo | mutarim primas expulsa an tradita taedas.*

BIBLIOGRÁFIA

- F. Ahl, Quintilian and Lucan, in: *Lucan's Bellum Civile. Between Epic Tradition and Aesthetic Innovation*, eds. N. Hömke – Chr. Reitz, Berlin – New York, 2010, 1–15.
- M. von Albrecht, Der Dichter Lucan und die epische Tradition, in: *Lucain*, Fondation Hardt, Entretiens sur l'antiquité classique, XV, Vandœuvres – Genève, 1970, 269–308.
- A. Ambühl, Lucan's 'Ilioupersis' – Narrative Patterns from the Fall of Troy in Book 2 of the *Bellum civile*, in: *Lucan's Bellum Civile. Between Epic Tradition and Aesthetic Innovation*, eds. N. Hömke – Chr. Reitz, Berlin – New York, 2010, 17–38.
- P. Asso, *A Commentary on Lucan, 'De bello civili IV'*. Introduction, Edition, and Translation, Berlin – New York, 2010.
- E. Bexley, The Myth of the Republic: Medusa and Cato in Lucan, *Pharsalia 9*, in: *Lucan's Bellum Civile. Between Epic Tradition and Aesthetic Innovation*, eds. N. Hömke – Chr. Reitz, Berlin – New York, 2010, 135–153.
- Borzsák I., Lucan und Horaz, *ACUSD* 14, 1978, 43–49.
 — Lucain – entre Virgile et Tacite, *BAGB*, 1980, 59–73.
 — Lucans Caesar im „Übersturm“. (*Phars.* V 476ff.), in: *Festschrift für Robert Muth zum 65. Geburtstag am 1. Januar 1981 dargebracht von Freunden und Kollegen*, hrsg. P. Händel – W. Meid, Innsbruck, 1983, 25–32.
- K. E. Bohnenkamp, Zu Lucan 1, 674–695, *Gymnasium* 86, 1979, 171–177.
- S. F. Bonner, Lucan and The Declamation Schools, *AJPh* 87, 1966, 257–289.
- A. M. Bowie, The Death of Priam: Allegory and History in the Aeneid, *CQ* 40, 1990, 470–481.
- F. Brena, Das Blut und die Flamme. Anmerkung zu Lucan 2, 126–129, *RhM* 136, 1993, 307–321.
- R. T. Bruère, Lucan's Cornelia, *CPh* 46, 1951, 221–236.
- P.–A. Brunt, Die Beziehungen zwischen dem Heer und dem Land im Zeitalter der römischen Revolution, in: *Zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der späten römischen Republik*, hrsg. H.

- Schneider, Wege der Forschung Bd. CCCCXIII, Darmstadt, 1976. 124–174.
- L. Cassata, *IGNOTA TANTUM PIETATE* (Lucan. VI 495), *Maia* 34, 1982, 233–236.
- H. Chadwick, *Boethius: The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*, Oxford, 1983.
- J. Champeaux, *Fortuna. Recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César. II. Les transformations de Fortuna sous la République*, École Française de Rome, 1987, 236–291.
- M. Coffey, Generic Impropriety in the High Style: Satirical Themes in Seneca and Lucan, in: *Satura Lanx: Festschrift für W. A. Krenkel zum 70. Geburtstag*, hrsg. von C. Klodt, Hildesheim – Zürich – New York, 1996, 81–93.
- A. Collignon, Remarques sur deux passages de la *Pharsale* de Lucain, in: *Mélanges Boissier. Recueil de mémoires concernant la littérature et les antiquités romaines dédié a G. Boissier. A l'occasion de son 80^e anniversaire*, Paris, 1903, 121–125.
- G. B. Conte, La guerra civile nella rievocazione del popolo: Lucano, II 67–233: Stile a forma della *Pharsalia*, *Maia* 20, 1968, 224–253.
- R. M. Danese, L'anticosmo di Eritto e il capovolgimento dell'Inferno virgiliano (Lucano, *Phars.* 6,333 sgg), in: *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, Memoria della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, IX. 3. 3. Roma, 1992, 193–263.
- B. F. Dick, The Technique of Prophecy in Lucan, *TAPhA* 94, 1963, 37–49.
- E. Fantham, Caesar's Voice and Caesarian Voices, in: *Lucan's Bellum Civile. Between Epic Tradition and Aesthetic Innovation*, eds. N. Hömke – Chr. Reitz, Berlin – New York, 2010, 53–70.
- P. Grimal, Le poète et l'histoire, in: *Lucain*. Fondation Hardt, Entretiens sur l'antiquité classique, XV, Vandœuvres – Genève, 1970, 53–118.
- R. Häußler, *Das historische Epos von Lucan bis Silius und seine Theorie: geschichtliche Epik nach Vergil*, Heidelberg, 1978.
- N. Hömke, Bit by Bit Towards Death – Lucan's Scaeva and the Aesthetization of Dying, in: *Lucan's Bellum Civile. Between*

- Epic Tradition and Aesthetic Innovation*, eds. N. Hömke – Chr. Reitz, Berlin – New York, 2010, 91–104.
- T. A. Joseph, *Tacitus the epic successor: Virgil, Lucan, and the narrative of civil war in the Histories*, Mnemosyne Supplements, vol. 345, Leiden–Boston, 2012.
- H. Le Bonniec, Lucain et la religion, in: *Lucain*. Fondation Hardt, Entretiens sur l’antiquité classique, XV, Vandœuvres – Genève, 1970, 161–200.
- A. Long, Lucan and Moral Luck, *CQ* 57, 2007, 183–197.
- D. Lowe, Medusa, Antaeus, and Caesar Libycus, in: *Lucan’s Bellum Civile. Between Epic Tradition and Aesthetic Innovation*, eds. N. Hömke – Chr. Reitz, Berlin – New York, 2010, 119–134.
- E. Manolaraki, *Noscendi Nilum Cupido. Imagining Egypt from Lucan to Philostratus*, Berlin–Boston, 2013.
- Y. Miura, Zur Funktion der Gleichnisse im I. und VII. Buch von Lucans *Pharsalia*, *Grazer Beiträge* 10, 1981 [1983], 207–232.
- A. Rolim de Moura, Lucan 7: Speeches at War, in: *Lucan’s Bellum Civile. Between Epic Tradition and Aesthetic Innovation*, eds. N. Hömke – Chr. Reitz, Berlin – New York, 2010, 71–90.
- W. Rutz, Lucan und die Rhetorik, in: *Lucain*. Fondation Hardt, Entretiens sur l’antiquité classique, XV, Vandœuvres – Genève, 1970, 235–265.
- L. Sannicandro, *Ut generos soceris mediae iunxere Sabinae*: Die Gestalt Julias in der *Pharsalia* Lukans, in: *Lucan’s Bellum Civile. Between Epic Tradition and Aesthetic Innovation*, eds. N. Hömke – Chr. Reitz, Berlin – New York, 2010, 39–52.
- M. Seewald, *Studien zum 9. Buch von Lucans Bellum Civile. Mit einem Kommentar zu den Versen 1–733*, Berlin – New York, 2008.
- R. B. Steele, Lucan’s *Pharsalia*, *AJPh* 45, 1924, 301–328.
- O. Steen Due, Lucain et la philosophie, in: *Lucain*. Fondation Hardt, Entretiens sur l’antiquité classique, XV, Vandœuvres – Genève, 1970, 203–232.
- Chr. Walde, Caesar, Lucan’s *Bellum Civile*, and their Reception, in: *Julius Caesar in Western Culture*, ed. M. Wyke, Oxford, 2006, 45–61.

- C. Wick, *Plus quam visibilia* – Lukans suggestive Nichtbeschreibungen, in: *Lucan's Bellum Civile. Between Epic Tradition and Aesthetic Innovation*, eds. N. Hömke – Chr. Reitz, Berlin – New York, 2010, 105–117.
- C. Wiener, Stoische Erneuerung der epischen Tradition – Der Bürgerkrieg als Schicksal und die Entscheidungsfreiheit zum Verbrechen, in: *Lucan's Bellum Civile. Between Epic Tradition and Aesthetic Innovation*, eds. N. Hömke – Chr. Reitz, Berlin – New York, 2010, 155–173.

AZ IDŐ MÚLÁSA ÉS VÁLTOZATLANSÁGA A SZŰZI KÖTELEZETTSÉGŰ PARNŐI FUNKCIÓ TÜKRÉBEN

SCHILLER VERA

Görög kultúra római párhuzamokkal

A görög-római kultuszok között külön kategóriát alkotnak a szűzi kötelezettségű papnők, akik – úgy tűnik – minden kultúrkörben megtalálhatók. Az istenség halhatatlan, ellenben az őt szolgáló papnő halandó, öregszik. Az örökkévaló istenséghez kapcsolódó kultusz változatlanságát kétféle módon lehet megvalósítani. Vagy úgy, hogy a papnőt viszonylag rövid időn belül újraválasztják, tehát a papnő mindig körülbelül egykorú hasonlóan az istenséghez, vagy úgy, hogy fiatal korban kerül ebbe a funkcióba, és élethossziglan marad benne, de ugyanakkor előfordul az is, hogy egy teljes nemzedéken át tart tisztsége, azután pedig, ha megéri, esetleg ki tud lépni belőle.

A görög kultúrkörben a legteljesebb, egy életre szóló szűzi kötelezettségű papnői feladatkör a lokrisi Aias-leszármazottakat terheli, akik közül azok, akiket erre kisorsoltak, Athéné trójai templomában láttak el papnői szolgálatot. Évente két fiatal lányt küldtek a lokrisiak kárpótlásul azért, mert a mítosz szerint Aias itt, ebben a szentélyben gyalázta meg Kassandrát.¹ Momigliano és Huxley bizonyítja az 1897-ben talált vitrinitais felirat alapján, hogy ez a terhes tisztesség – a lányok Trójába küldésének kötelezettsége – Kr. e. 270–240 között a márvány sztélé felállításának idején még élő kultuszgyakorlat volt.² A lányokat maguk a trójaiak minden lehető módon üldöz-

¹ Lykophrón, *Alexandra* 1139–1154, *Scholia (Tzetzae) in Lycophr.* 1141; Timaios, fr. 66, in: *Fragmenta Historicorum Graecorum I.*, Paris, 1841, 193–233; Kallimachos, fr. 13. d., in: *Callimachea*, vol. II. Lipsiae, 1883; Strab. 6,1,14 (264); 13,1,40 (600–601); Paus. 5,19,5. (E szerint csak elhurcolja a szentélyből.)

² A. Momigliano, *The Locrian Maiden and the Date of Lycophron's Alexandra*, *CQ* 39, 1945, 49–53; G. L. Huxley, *Troy VIII and the Lokrian Maidens*, in: *Ancient*

ték: kövekkel, késsel, kettős bárdal,³ azonban néhányan titokban bevezették őket a szentélybe,⁴ amelyet ezek után csak éjszaka hagyhattak el, és amelyben életük végéig szolgáltak.⁵ (Van olyan mítosz is, hogy egy Trarón nevű lokrisi szüzet a róla elnevezett hegyen értek utol és öltek meg az őt üldöző trójaiak.)⁶

Három másik görög halálig tartó szűziességet követelő papnői funkció Athénben Déméter Thesmophorosé,⁷ az arkádiai Orchomenosban Artemisé⁸ és a boióthiai Thespiaiban Héraklés papnőjéé.⁹

A mítoszok köréből ezekkel párhuzamos Iphigeneiának, Agamemnón lányának története. A trójai háború indításakor Aulisban Artemisnek áldozott – a legtöbb variáns szerint életben maradt¹⁰ – királylány a Fekete-tenger partján Skythiában szolgálta Artemist, akarata ellenére emberáldozatok bemutatásával.¹¹ Ez a szűzi kötelezettségű papnői működés a mítosz szerint élethossziglan tartott, vagy

Society and Institutions Studies: presented to Victor Ehrenberg on His 75th Birthday, Oxford, 1966 147–164.

³ Lykophr. *Alexandra* 1155–1159, 1167–1173, *Scholia (Tzetzae) in Lycophr.* 1141; Timaios, fr. 66.

⁴ Aineias Taktikos, *Poliorketica* 31,24.

⁵ Lykophr. *Alexandra* 1155–1167, *Scholia (Tzetzae) in Lycophr.* 1141; Timaios, fr. 66; Apollodoros, *Bibliotheca* ep. 6,20–22; Plut. *De sera numinis vindicta* 12, in: *Scripta Moralia*, Paris, 1841, vol. III., 663–686; L. Séchan – P. Lévêque, *Les grandes divinités de la Grèce*, Paris, 1966, 336.

⁶ *Scholia (Tzetzae) in Lycophr.* 1159.

⁷ *Scholia in Luciani Dial. meretr.* 7,4.

⁸ Paus. 8,13,1; Susan Guettel Cole, *Landscapes, Gender, and Ritual Space. The Ancient Greek Experience*, University of California, 2004, 131.

⁹ Paus. 9,27,6; J. Martha, *Les sacerdoces atheniens*, Paris, 1882, 27. Susan Guettel Cole (2004) 128–129.

¹⁰ *Kypria* 1,22. = *Procli excerpta ex cycli epici carminibus*, in: *Mythographi Graeci*, vol. I., Lipsiae, 1894, 238–241; Eur. *Iphigeneia in Tauris* 26–30, 770–771, 784–787; *Scholia in Eur. Orestem* 658; Dictys Cretensis, *Ephemeridos Belli Troiani* 1,22; Paus. 9,19,6; Ovid. *Met.* 12,28–34; Servius, *ad Aen.* 2,116; *Scholia (Tzetzae) in Lycophr.* 194; Antoninus Liberalis, *Metamorphóseon Synagógé* 27,3; Eudocia augusta, *Violarium* 490; *Etymologicum Magnum*: Τρωροπόλον; Hyg. *Fab.* 98, 238/1, 261.

¹¹ Paus. 1,43,1. (Neki áldoznak hajótöröttek.) Eur. *Iphigeneia in Tauris* 34–41, 775–776; *Scholia in Eur. Orestem* 658; Hyg. *Fab.* 120/2–4, 261; *Scholia (Tzetzae) in Lycophr.* 183, 194; Pomponius Mela, *De chronographia* 2,11; Eudocia, *Violarium* 490, 913; Servius, *ad Aen.* 2,116; Rachel Aelion, *Euripide heritier d'Eshyle*, Paris, 1983, vol. I., 95–100.

Skythiában, ahol is a Leuké szigeten lett végül Orsilochia néven szűz istennő,¹² vagy Hellasban, ahová hazatért fivére, Orestés társaságában, és ahol megalapította a tauropolisi Artemis-kultuszt az attikai Braurónban, a lakóniai Limnaionban, illetve az achaiái Aigyrában.¹³ [Iphigeneia sorsának kiegészítője Érigonée, aki Aigisthos és Klytaimnéstra lánya, tehát nála harminc évvel fiatalabb féltestvére. Amikor Iphigeneia és Orestés hazatér, Artemis őt ragadja el, hogy (talán Iphigeneia utódjaként) papnője legyen Athénben.¹⁴ Másrészt azonban Érigoné mítoszában ezzel ellentétes elemek is találhatóak, mint athéni vádjai Orestéssel szemben, illetve öngyilkossága,¹⁵ illetve az a hagyomány, hogy van egy Orestésszel közös gyermekük, Penthilos,¹⁶ aki az aiol kivándorlást vezeti apja halála után.¹⁷]

A harminc év már átvezet a római Vestalisok kultuszkörébe. Ez a szent tűz őrzésére kötelezett papnői közösség „Róma alapítójának rokonságából származó papnői rend” (Livius szerint¹⁸). A funkciót eredetileg a királyi család lányai töltik be, a tisztség a királyság bukása után száll át a *senatorok* lányaira.¹⁹ A papnői funkció harminc évig tartott (tíz évig tanulják, tíz évig végzik, tíz évig tanítják szent feladataikat), amely kortárs források (Plutarchos és Dionysios Halikarnasseus) adataiból lesz egyértelmű.²⁰ Hat és tíz év közötti az az előkelő születésű, ép testű és lelkű lány, akit apja felajánlása után ragad el rituálisan a *pontifex maximus* a Vestalisok sorába.²¹ A szent

¹² Antoninus Liberalis, *Met. Syn.* 27,4.

¹³ Paus. 1,33,1; 3,16,7; 7,26,5; *Etymologicum Magnum*: Ταυροπόλον; Eur. *Iphigeneia in Tauris* 1449–1467.

¹⁴ Hyg. *Fab.* 122/3.

¹⁵ *Etymologicum Magnum*: Αιώρα; Dictys Cretensis, 6,4; B. C. Dietrich, A Rite of Swinging During the Anthesteria, *Hermes* 89/1, 1961, 36–50; Eva Cantarella, Myth, Ritual and the Place of Women in Ancient Greece, *Poetics Today*, 1985, vol. 6. (no. 1–2), 93.

¹⁶ Paus. 2,18,6; *Scholia (Tzetzae) in Lycophr.* 1374.

¹⁷ Strab. 13,1,3 (582).

¹⁸ Liv. 1,20.

¹⁹ L. Deroy, Le culte du foyer dans la Grèce mycénienne, *Revue de l'histoire des religions* 137/1, 1950, 32; A. Grenier, *Les religions étrusque et romaine, (Les religions de l'Europe Ancienne, III.)*, Paris, 1948, 165–168.

²⁰ Plut. *Numa* 10,2; Plut. *An seni respublica gerenda sit* 24,1, in: *Scripta moralia*, vol. IV. 956–974; Dion. Hal. 2,67.

²¹ Gellius, *NA* 1,12.

tüzet őrző Vestalisok funkciója tehát negyvenéves korukra véget ért, és akkor akár férjhez is mehettek,²² (Gellius ezt egy Gaia Terentia nevű Vestalisszal kapcsolatban külön hangsúlyozza)²³ de ezzel nem sokan éltek.²⁴ (Az utolsó adat a Vestalisokkal kapcsolatban ismereteim szerint Zósimostól származik, aki úgy tudja, amikor Alarich 410-ben elfoglalta Rómát, a Vestalis Maxima azt az átkot mondta feleségére, hogy haljon meg férjével és gyermekeivel együtt más től.²⁵)

Vannak olyan *coelibatus*ra kötelezett papnői funkciók, amelyek már idősebb korban indulnak és élethossziglan tartanak. Ezek közül a legismertebb a pythiáé. Ez a jós-papnő szűzi kötelezettségű,²⁶ akinél Plutarchos szerint még arra is vigyáznak egész életében, hogy idegekkel ne érintkezzen.²⁷ Ennek ellenére Diodoros Sikeliotés azt a hagyományt mondja róla, hogy Delphoiban erre ötvenévesnél idősebb nőket alkalmaznak ifjú leány öltözkéiben.²⁸ Ezt az adatot mindenesetre alátámasztja az, hogy Aischylos *Eumenides*ének pythiája magát öregasszonynak mondja,²⁹ Euripidés *Iónjának* pythiája pedig a szolgálat hosszú idejét bizonyítja. A csecsemő Iónt a szentély ajtajában megtaláló pythia ugyanis még akkor is hivatalban van, amikor őt csaknem két évtized múlva megtalálja anyja.³⁰ Hogy az önmegtartóztató életmód csak hivatalának megkezdésétől kötelező, azt bizonyítani látszik Memmia Loupa szobra, amelyet a császárkor idején, a 2. század végén vagy a 3. század elején állított fel férje, Phoibianos, Apollón papja, aki azt állítja feliratában, hogy felesége felmenői között volt egy Apollón pap és egy pythia is.³¹

²² A Vestalisokról általában: Virginie Girod, *Les femmes et le sexe dans la Rome antique*, Paris, 2013, 49–50.

²³ Gellius, *NA* 7,7,4.

²⁴ Plut. *Numa* 10,3; Dion. Hal. 2,67.

²⁵ Zosimos, *Historia nova* 5,31.

²⁶ Val. Max. 1,8,10; Tert. *Liber de monogamia* 27; *Scholia in Eur. Orestem* 165; *Scholia in Eur. Phoinissas* 222.

²⁷ Plut. *De defectu oraculorum* 50, in: *Scripta moralia*, vol. III. p. 499–533.

²⁸ Diod. Sic. *Bibliothecae historicae, quae supersunt* 16,26,6.

²⁹ Aisch. *Eumenides* 38.

³⁰ Eur. *Ion*, 41–49, 1320–1325, 1339–1340.

³¹ Anne Jacquemin – Dominique Mullier – Georges Rougemont, *Choix d'Inscriptions de Delphes*, École Française d'Athènes, Paris – Athènes, 2012, 410–411.

Achaiában, Aigyrában Gaia papnője szintén jövendőt mond, és igazmondását bikavér-ivással teszi próbára, mielőtt leszáll a barlangba jósolni. *Coelibatus* a kötelezettsége, de nem a szüziesség. Hivatalba lépésétől élete végéig köteles szigorú érintetlenségben élni, de előzőleg egy férfival lehetett kapcsolata Pausanias szerint.³² Ez a hagyomány ezt a funkciót az idősebb korban kezdett *coelibatusszal* járó papnői funkciókkal azonosítja. Párhuzamos ezzel Plutarchosnak az a kijelentése, hogy az isteni tüzek őrzését a görögök Athénben és Delphoiban egyaránt a szülési koron már túljutott, idősebb nőkre bízzák.³³

Idősebb korban betöltött, *coelibatussal* járó tiszteletreméltó papnői feladatkör az eleusisi *hiereiáé* is. Ő Démétér papnője, a Philleidai királyi családból származik,³⁴ funkcióját beiktatása pillanatától haláláig tölti be, egyenrangú az Eumolpidák nemzetségéből származó *hierophantésszal*, Zeus papjával, vele vesz részt a szent házasság, a *hierogamia* szertartásában,³⁵ privilégiumai vannak még a *hierophantésszal* szemben is, a kultusszal kapcsolatos dokumentumokban *eponymos* (névadó, nevével a misztériumokra vonatkozó emlékeken az évet jelzik), Brillant és Foucart következtetése szerint volt olyan időszak, amikor még egyedül uralkodott, megválasztása pillanatától az eleusisi Akropolison lakik, ő képviseli Eleusis legősibb kultuszát.³⁶ Martha következtetése szerint ő és a *hierophantés* tartoznak azon papi méltóságok közé, akik *coelibatusra* kötelezettek beiktatásuk pillanatától élethossziglan tartó papi funkciójuk folyamán. Mindkettőjükéről tudható, hogy nemzetségük idősebb tagjaiból kerülnek ki, és hogy korábbi házassági kapcsolat nem képezi kinevezésük akadá-

³² Paus. 7,25,13; Plin. *Nat. hist.* 28,(41),147. (E szerint szüziességét bizonyítja minden jóslatadás alkalmával bikavér-ivással.); J. Martha (1882) 27. Susan Guettel Cole (2004) 131.

³³ Plut. *Numa* 9,6.

³⁴ *Suidae lexicon*: Φιλλειῖται (Φ 319); *Photios lexicon*: Φιλλειῖται; S. D. Lambert, *The Attic genos Bakhiadai and the City Dionysia, Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* Bd. 47 h 4, 1998, 395.

³⁵ L. Séchan – P. Lévêque (1966) 148, 153; P. Foucart, *Les mystères d'Éleusis*, Paris, 1914, 217–218.

³⁶ Maurice Brillant, *Les mystères d'Éleusis*, Paris, 1987, 163–166; P. Foucart (1914) 216–217.

lyát.³⁷ Boedromion 14-én az Athénből Eleusisba való vonulás élén ő is felvonul a papnők között Démétér képviselőjében.³⁸ A család ősi, nem szerepel másutt a papi méltóságot betöltő athéni családok feliratai között.³⁹

A szűzi kötelezettségű papnői funkció másik oldalán olyan nőket találunk, akik hangsúlyozottan fiatalok, szűzi kötöttségűek, és papi funkciójuk rövid időn belül véget ér. Egyértelműen ilyen feladatkör Athéné Alea papnőjéé Tegeában, amelyet, mint Pausaniastól tudható, egy pubertás előtt álló lány töltött be.⁴⁰ (Athéna Alea tegeai kultusza egyébként a bronzkor óta folyamatosan létezik.)⁴¹ Ennek a kultuszkörnek volt egyértelműen művelője mítosza alapján Augé, Aleos tegeai király lánya, aki miatt, miután a törvény ellenére – a Hérakléstől elszenvedett erőszak révén – gyermeket fogant és szült, dögvész és terméketlenség támadt az országban.⁴² Troizén városában Poseidónt egy szűz papnő szolgálja addig, amíg el nem éri a házassághoz szükséges életkort.⁴³ Argosban Héra ünnepén az áldozatot Héra fiatal, még szűz papnője végzi, és a fiatal lányok kórusa köszönti őt.⁴⁴ Palaiphatos racionális mítoszmagyarázata értelmében Ió ezt a funkciót töltötte be, és azért menekült el, mert a törvény ellenére teherbe esett.⁴⁵

Ezt a fiatal lányokat illető funkciót néhol nem egy papnő, hanem papnői csoportok töltik be. Attikában két ilyen lánycsoportot is ismerünk, az *arrhephorosok*at Athén Akropolisán, akik ezt a feladatkört

³⁷J. Martha (1882) 27; 158.

³⁸Hugh Bowden, *Mystery Cults in the Ancient World*, London, 2010, 31.

³⁹Paulin Ismard, Les génè athéniens de la basse époque hellénistique: naissance d' une aristocratie?, in: *Groupes et associations dans les cités grecques*, éd. P. Fröhlich – P. Hamon, Paris, 2009, 179, 184, 186, 191.

⁴⁰Paus. 8,47,3; J. Martha (1882) 27. Susan Guettel Cole (2004) 135.

⁴¹Mary E. Voyatzis, *The Early Sanctuary of Athena Alea at Tegea*, Göteborg, 1990, 270–272.

⁴²Apollodoros, *Bibliotheca*, 2,7,4 (146).

⁴³Paus. 2,33,2.

⁴⁴Dion. Hal. 1,21. Tert. *Liber de monogamia*, 17; C. Calame, *Les choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, Roma, 1977, 219.

⁴⁵Palaiphatos, *Peri apistón* 42 (43).

egy évig gyakorolják Athéné Polias papnőjének felügyelete alatt,⁴⁶ illetve az *arktosok*at az attikai Braurónban. Ez utóbbit száfrányszínű ruhát viselő medvének tűnő fiatal lányok gyakorolják, akik házasság előtti áldozattal tisztelik Artemist.⁴⁷ A négyévenként tartott Braurónia Attika legnagyobb ünnepei közé tartozott,⁴⁸ ezért úgy tűnik, hogy ez a szolgálat négy évig tartott. Korinthosban hét fiú és hét szűz szolgált egy évet Héra Akraia templomában, melynek végén kecskét áldoztak és a gyerekek hazatérhettek.⁴⁹

Ephesosban Artemis szolgálatában szintén papnői közösség működött, akiknek szolgálati ideje egy évig tartott.⁵⁰ Párhuzamos ezzel Itáliában a nemi Diana kultuszgyakorlata, ahol is az évenként megült augusztusi nagy ünnepen rózsával koszorúzva, kezükben égő fáklyával vonultak fel azok a nők, akik ezen az ünnepen mentesültek fogaldalmuk alól.⁵¹

A szűzi kötelezettség megszegésének büntetése egyértelműen halál. A Vestalisoknál ez ősi rítus szerinti élve eltemetést jelentett,⁵² amelyet még Domitianus⁵³ és Caracalla⁵⁴ is végrehajtott *pontifex maximus*-i minőségében bűnsnek tartott Vesta-papnőn, sőt még Symmachus is halálra ítélte egy Primigenia nevű Vestalist a 380-as években, pedig ekkor már a császárok lemondtak a *pontifex maximus*-i

⁴⁶ Paus. 1,27,3; *Scholia graeca in Aristoph. Lysistratem* 642; C. Calame (1977) 68; R. Martin – H. Metzger, *La religion grecque*, Paris, 1976, 173; J. Martha (1882) 51–52; P. Decharme, *Mythologie de la Grèce Antique*, Paris, 1886, 89–90; C. Calame (1977) 68, 236–238; Hegyi Dolores, *Polis és vallás*, Budapest, 2002, 48, 60.

⁴⁷ *Scholia graeca in Aristoph. Lysistratem* 645; Hesychius Alexandrinus, *Lexicon: Ἀρκτεία, Ἀρκτεῦειν*; Harpokration, *Lexicon in decem oratores atticos: Ἀρκθεῦσαι*; *Suidae lexicon: Ἄρκτος ἢ βραυρονίως* (A 3958); Susan Guettel Cole (2004) 210–211; C. Calame (1977) 68, 186–188.

⁴⁸ Arist. *Athénaión politeia* 54,7; Aristoph. *Pax* 872–875.

⁴⁹ *Scholia in Eur. Medeiam* 273; C. Calame (1977) 220–222; G. S. Kirk, *A mítosz*, Budapest, 1993, 38.

⁵⁰ Strab. 14,1,22–23 (641); Paus. 8,13,1; Jan Bremmer, Priestly Personnel of the Ephesian Artemision, in: B. Dignas – K. Trampedach, *Practitioners of the Divine*, Cambridge – Massachusetts – London, 2008, 42–46.

⁵¹ Ovid. *Fasti*, 3,269–270; J. G. Frazer, *Origines magiques de la royauté*, Paris, 1920, 14.

⁵² Virginie Girod (2013) 51.

⁵³ Suet. *Duodecim Caesares, Domitianus*, 8; Plin. *Ep.* 4,11.

⁵⁴ Herodianus, *Ab excessu divi Marci libri octo*, 4,6,4.

címről.⁵⁵ Ez a rítus a porta Collina mellett, a falakon belül, a Bűnösök mezején zajlott le. Itt volt az a föld alatti helyiség, ahová a bűnös lefátyolozott papnőt sűrűn lefüggönyözött gyaloghintóban hozták el, és akit a *pontifex maximus* állított rá arra a létrára, amely a sírnak tekintett szobába vezetett, melynek létráját felhúzták, csapóajtóját bezárták és a szobára kintről földet hánytak.⁵⁶ Ugyancsak élve temették el Démétér Thesmophoros bűnös papnőit.⁵⁷

Tarpeiáról, a tarpei szikla névadójáról azt állítják a források, hogy Vestalis volt,⁵⁸ és azért érte el a vég, mert ellenséges sereget bocsátott be a Városba, mégpedig Propertius és Silius Italicus szerint azért, mert az ellenséges sereg vezérével való házasságra gondolt, és az árulást elfogadó ellenséges sereg a rádobott pajzsok révén temette el élve.⁵⁹ Párhuzamos történet a görög kultuszkörből Polykritéé. A délosi Apollón templomában szűzi kötelezettségű papnői szolgálatot teljesítő Polykrité – Naxos katonai parancsnokának testvére – igent mond Diognétos erythrabeli vezér szerelmi ajánlatára azzal a feltétellel, ha beengedi a naxosiakat az őket ostromló milétosiak táborába. A naxosiak az ígéretet úgy teljesítik, hogy a benyomuló csapatok az őket beengedő Diognétossal is végeznek állítólag véletlenül, Polykritét pedig másnap szalagok és drágakövek segítségével temetik el élve, de később egy helyen égetik el őket, Polykritét államköltségen temetik el, és vagyonuk századrészét adják halotti áldozatul.⁶⁰ Vagyis a

⁵⁵ Symm. Ep. 9,147, 148.

⁵⁶ Plut. Numa 10,4; Plut. *Quaestiones romanae* 96, in: *Scripta moralia*, vol. III, 325–359.; Livius, 15, 7; Dion. Hal. 2,67.

⁵⁷ *Scholia in Luciani Dial. meretr.* 7,4.

⁵⁸ Propertius, *Elegiarum libri IV*, 4,15–30. Silius Italicus, *Punicorum libri XVII*, 13,841–849; Varro, *De lingua Latina* 5,41.

⁵⁹ Liv. 1,11; Dion. Hal. 2,38; Val. Max. 9,6,1; Florus, *Epitomae* 1,1; Aurelius Victor (Incertus auctor), *Liber de viris illustribus urbis Romae*, 2,4–7; Servius, *ad Aen.* 8,348; Plut. *Collecta parallela Graeca et Romana*, 5, in: *Scripta moralia*, vol. III., 375–388; Fabius Pictor, *Fragmenta* fr. 4, in: *Fragmenta Historicorum Graecorum*, III., Paris, 1849, 80–93; Fabius Pictor, *Fragmenta* fr. 6, in: Jacoby, *Die fragmente der Griechischen historiker*, III. C. 809, p. 860; Virginie Girod (2013) 32–33; Francesco Marcattali, *Moles Martis, il turpe sepulcrum di Tarpeia e la Luna dell'Arx*, *Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma* CXII, 2011, 21, 25.

⁶⁰ Parthenios, *Narrationes amatoriae* 9, Περὶ Πολυκρίτης, in: *Mythographi Graeci*, vol. II. fasc. I. suppl., Lipsiae, 1902; Plut. *De mulierum virtutibus* 17. Polycrite, in:

szüzességi kötelezettség megszegése mindenképp rituális élve eltemetést kellett hogy eredményezzen, bármilyen okból is került rá sor. A későbbi szakirodalom nem mindig tudja ezt a történetet értelmezni. Wachsler nem érti, hogy miért kell a Parthenios-szöveg szerint a várost megvédő papnőnek a megmentettek kezétől meghalnia, viszont miután a Plutarchos szöveg a lényegi dolgokban azonos ezzel, úgy látja, hogy nem szövegromlásról van szó,⁶¹ Crook pedig csak az elfogott és kiszabadulásával egyben városa megmentését is elérő hősnő mítoszlelemét hangsúlyozza, és csak Plutarchos variánsát emlegeti, a hősnő haláláról nem szól.⁶²

Párhuzamok más kultúrákból

Párhuzamok a gyermekkortól halálig tartó papnői szolgálatra

A perui napszüzek végül is valamennyien napfeleségek. Kerttel körülvett kolostorokban éltek, nyolc–tíz éves korban választották ki őket az Inka Birodalom minden részéből, és egész életüket a Nap szolgálatának szentelték. Csak inka vérből származhattak. Szüzi kötelezettségük megszegésekor élve temették el őket.⁶³ A mezopotámiai Sipparban a *Šamaš-nadītumok* (Šamašnak, a Nap-istennek a papnői) a szent körzetben, a *Gagûmban* élnek, amely Hammurapi uralkodásának idején harmincéves periódus alatt bizonyíthatóan kétszázuknak adott otthont. Miután beavatásuk azonos a házassági szertartással, ők is Nap-feleségnek tekinthetők. Férfiaktól távol tartják őket, közvetítenek istenség és az emberek között, apjuk házának jólétéért

Scripta moralia, III. 300–325. (Plutarchos a papnői szolgálatot nem hangsúlyozza, és a halált igyekszik véletlennek beállítani.)

⁶¹ Arthur A. Wachsler, Parricide and Treason for Love: The Study of a Motif-Complex in Legend and Folktale, *Journal of Folklore Research*, 1987, vol. 24, (No. 1), 62.

⁶² Zeba Crook, Honor, Shame and Social Status Revisited, *Journal of Biblical Literature*, 2009, vol. 128. (No 3.), 605.

⁶³ Garcilaso de la Vega, *Commentarios reales de los Incas*, libro IV. 1–3. (tome II. p. 7–12.), libro VI. 20. (tome II. p. 156–157.); J. G. Frazer (1920) 252–253; L. Boudin, *La religion dans l'empire des Incas*, in: M. Brillant – R. Aigrain, *Histoire des religions* V., Paris, 1962, 78–79; Karsten Rafael, *La civilisation de l'Empire Inca. Un état-totalitaire du passé*, Paris, 1952, 177–178.

imádkoznak. Hosszú életet élnek, közvetítés révén gazdasági tevékenységgel is foglalkoznak.⁶⁴

Párhuzamok a nagyon hosszú időre, de nem feltétlenül halálíg tartó papnői szolgálatra

Amon, a napisten feleségének nevezett papnő Thébaiban az uralkodó fáraó testvére. Watterson híradása szerint a XXI. Tanisi dinasztia uralma óta lehet nyomon követni azt a szokást, hogy a fáraó egyik lányát Amon-isten feleségének utódjául jelöli. Ezt a fáraó-lányt az akkor uralkodó Amon-feleség (a fáraó testvére) – aki szüzességre kötelezett, és akinek kizárólagos joga volt a templomi áldozatbemutatáshoz, és akit királyi apjához méltó módon temetnek el – örökbe fogadja.⁶⁵ Clayton szerint ez az isteni hitves az a hercegnő, aki Amon hitveseként és kultuszának bemutatójaként biztosítja a fáraónak, fivérének jogát a trónra.⁶⁶ Euripidész is ismerteti azt a hagyományt, hogy az egyiptomi uralkodónak egy lánytestvére az istenekkel szoros kapcsolatban levő nagy tiszteletben álló jóstehetségű szűz,⁶⁷ Hérodotos pedig arról ír, hogy Amon feleségének tisztsége Egyiptom perzsa fennhatóságának idején is létezik.⁶⁸ Azt, hogy az isteni hitves funkciója fivére halálával befejeződik, abból lehet sejteni, hogy Sabataka, aki az aithióp dinasztia tagjaként Kr. e. 702 és 690 között uralkodott, elvette feleségül az előbbi Amon-feleséget, I. Amenirdist, apjának testvérét, és később lányukat, II. Sepenupetet jelöli Amon feleségének tisztségére.⁶⁹

Japánban Amaterasu napistennő papnője az, aki az isei szentélyben a „szent hely úrnője” és „császári papnő”. Az új császár trónra lépésekor kiválasztottak egy férjezetlen hercegnőt erre a funkcióra.⁷⁰ A szentélyt őrző Szűz beiktatásán császári küldött vett részt, és a

⁶⁴ Esztári Réka, Imé Sippar emberei kolostorba küldik lányukat, *Sic itur ad astra*, 58, 2008, 65–118.

⁶⁵ Barbara Watterson, *Az ókori Egyiptom istenei*, Debrecen, 2008, 123.

⁶⁶ Peter A. Clyton, *Fáraók krónikája*, Budapest, 2007, 191–192.

⁶⁷ Eur. *Helena*, 8–15, 819–825, 1002–1008.

⁶⁸ Hérodotos, 1,182.

⁶⁹ Peter A. Clyton (2007) 192.

⁷⁰ Nobushige Hozumi, *Ancestor-worship and Japanese Law*, 1912², 36.

lakosztályban a beiktatás éjszakáján lantzene szólt.⁷¹ A kultuszgyakorlat ma sem szűnt meg. 1974-ben a császár özvegy lánytestvére, Kazuko foglalta el ezt a feladatkört, és 1988-ban (halállal végződő betegsége miatt) átadta a címet lánytestvérének, Ikeda Atsukónak. Vagyis napjainkra a szüzi kötelezettség *coelibatus*ra enyhült, végső esetben pedig ez a követelmény sem áll fenn, de a papnő az uralkodó császár lánytestvére kell hogy legyen.

Még távolabbi párhuzam a nyugat-afrikai hausáknál létező „Nagy Anya” szerepköre, aki Frobenius adatközlése szerint az uralkodó lánytestvére, akinek fivére uralma idején férje és gyermekei nem lehettek, viszont tavasszal oda kellett adnia magát rituális akció keretében a királynak és a papoknak. Ha azonban fivérét túlélte, férjhez mehetett, és ha elég fiatal volt, gyermekei is születhettek. Frobenius adatközlései azt mutatják, hogy volt néhány család, amely büszkén vallotta magát egy-egy „Nagy Anya” vérszerinti leszármazottjának.⁷²

Párhuzam az iffjúkori szüzi kötelezettségű papnői funkcióra

Nepáli szüzi kötelezettségű papnők a kumarik, akikben az istennő szelleme addig tartózkodik, amíg nővé nem érnek. A kultuszgyakorlatot a 6. századig lehet visszafelé követni. A királyi kumari a shakaya kasztból (Buddha kasztjából) kell hogy származzon, két és négy év közötti kislányok közül választják ki. Amikor egy kumari nővé érik, elhagyja az istennő szelleme, nyugdíjat állapítanak meg számára, helyébe új kumarit választanak, ő pedig ezután akár férjhez is mehet, amelyet csak az a hit nehezít, hogy a volt kumarik férjei úgy halnak meg, hogy hat hónapon belül vért köhögnek fel (amely hit azonban szerencsére most már kevésbé jellemző lehet, mert sok volt kumari ment férjhez és szült gyerekeket.)⁷³

Tonacayohua papnői Papantla városában (a mai Mexikó Veracruz államának területén, a Mexikói-öböl partjához közel) hatan vagy tizenketten voltak. Szentnek és sérthetetlennek tekintették őket, szü-

⁷¹ Ismeretlen szerző, Iszei történetek, in: *Párnakönyv*, Budapest, 1966, LXIX. 132–135; Takaszue leánya, Szarasina naplója, in: *Párnakönyv*, 223–224.

⁷² Leo Frobenius, *Afrikai kultúrák*, Budapest, 1981, 376–377.

⁷³ K. Debnicki, *Nepál, királyság a fellegek között*, Budapest, 1983, 14, 125, 128–129, 130.

zességi fogadalommal egybekötött papnői működésük – amelyre gyermekkorban választották ki őket – öt évre szólt.⁷⁴

A Húsvét-szigeteken, a „A Nap lejtésének barlangja” nevű szent helyen tartózkodnak hosszú ideig a Neru-szüzek, hogy a különleges vallási ünnepeken sápadtak és fehérek legyenek.⁷⁵

A Kanári-szigetek legnagyobbikán, Gran Canaria-n a harimaguadák szűzi kötelezettségük és vallási tevékenységet folytatnak egy papnő felügyelete alatt. Ennek a tevékenységnek egy nemessel kötendő házasság alkalmával vetnek véget akkor, amikor erre a király (a *guanartewe*) engedélyt ad.

Nyugat-Afrikában (Nigériától Ghánáig) a vaudou kultuszban az istenek szolgálólányai három év után térnek haza családjaikhoz, hogy ezek után férjhez menjenek.⁷⁶

Párhuzam a szüzességi kötelezettség megszegőiről

Arra is akad egy-két példa a görög-római kultuszkörön kívül, hogy a szüzességi kötelezettség megszegőit hogyan éri el a halál. Az előbb említett papantlai kultuszkörből ilyen Tzacoponziza (Hajnali Fényhozó) mítosza. Ő Tonacayohuának, a vetés istennőjének szűzi kötelezettségű papnője volt, az uralkodó Tenitztlí király lánya. Őt egy ifjú herceg, Zkatan-Oxga (Fiatal Szarvas) elrabolta, amikor a templomból kilépett, és a hegyekbe menekült vele. A hegy azonban nem engedte ezt. Tűzokádó szörny és hamueső (vulkánkitörés) állta útjukat, és így kénytelenek voltak visszafordulni. A papok elfogták őket, és azonnal végeztek mind a kettejükkel, vérükből született meg a vanília, kivágott szívüket felajánlották az istennőnek.⁷⁷

Az Antillák szigetén a yumuríak királylánya, Caolina, népe érdekében soha nem lehetett volna szerelmes. Kolostorban nőtt fel idős asszonyok felügyelete mellett, halálbüntetés terhe alatt tilos volt férfival érintkeznie. A szomszéd ország, Camagyei uralkodójának

⁷⁴ Schiller Katalin, Vanília, a fekete virág, *Nyelvvilág*, 2007/5, 26–30; Rodolfo Tefur Zevallos, *Vainilla*. (www.nutricionyrecetas.com/andino/lavainilla.htm)

⁷⁵ Thor Heyerdahl, *Aku-aku*, Budapest, 1963, 68–89.

⁷⁶ Gert Chesi, *Vaudou: force secrète de l’Afrique*, Paris, 1980, 239.

⁷⁷ Schiller Katalin (2007) 26–30; Rodolfo Tefur Zevallos, *Vainilla*. (www.nutricionyrecetas.com/andino/lavainilla.htm)

fia, Nerey mégis eljutott hozzá, és egymásba szerettek. Amint megvallották ezt egymásnak, megremegett a hegy, folyó tört elő, és elragadta őket.⁷⁸

A Kordillerákban egy Chukijantu nevű napszűz beleszeretett egy Akonaiapa nevű larisi pásztorba, megpróbáltak elmenekülni, és (Kalka és Uaijapampa között) egy sziklacsúcson kővé változtak.⁷⁹

Egy némileg pozitívabb végződésű történet Mandaraváé. E tibeti mítosz szerint Sáhor királyának, Arhadharának a lánya palotaszerű kolostorban élt ötszáz udvarhölgye társaságában. Padma szivárványködben jelent meg és tette hitvesévé. A király lányát ezért tüskés gödörbe temettette, a csábítót pedig elégettette. Amikor azonban az elégetett csábító hét nap után kisdedként ült egy tó közepén lótoszvirágban nyolc kislány őrizetében, a király élve eltemetett lányáért ment, és férjhez adta a most már egyértelműen istenségnek elismert kérőhöz.⁸⁰

Összegzés

A szüzi illetve *coelibatus*ra kötelezett papnő funkciójának időtartama többféle lehet. A görög-római kultuskörben éppen úgy, mint számos más kultúrában megjelenik a mindig ifjú korú papnő, akinek feladatköre nővé érésével illetve felnőtt életre való felkészülésével véget ér, és van olyan is, amely teljes életre szól. A görög kultúra szintjén még két kategória létezik. Az idős korú, *coelibatusi* kötelezettségű, élethossziglan tartó papnői funkció, illetve a korán kezdődő, és nagyon nagy időt felölelő, amelynek azonban néha vége szakad, és amelynek végén esetleg visszavonulhat a papnő a magánéletbe.

Ez az utóbbi variáns nagyon sok kultúrkörben megtalálható. Jelenlegi álláspontom szerint ezek a papnők eredetileg királyi testvérük mellett állnak, és ők közvetítenek közte és az istenség között. Ezért fordulhat elő, hogy a királyi testvér halálát követően lehetőségük van

⁷⁸ Kéri András, *Indiánok világa I. Az azték naptár – Az Antillák népe*, Budapest, 168–170.

⁷⁹ A pásztor és a napszűz, in: *Eldorádó. Perui ősmondák*, vál. és ford. Boglár Lajos, Budapest, 1967, 56–62.

⁸⁰ Padmaszambhava, *A nirvana megvalósítása*, Budapest, 1995, 138–145.

arra, hogy visszatérhessenek a magánéletbe, és talán gyerekeket is szülhetnek. A Vestalisoknál a királyi funkció megszűnésekor jöhetett létre a háromszor tíz év meghatározása.

Közös ezeknél a papnői funkcióknál, hogy az azt betöltők nem önként választják, és ha ehhez a feladatkörhöz tartozó szűzi kötelezettségüket megszegik akár önként, akár kényszerből, hazájuk védelmében, vagy hazájuk elárulásaként, sorsuk az élve eltemetés. (Más kérdés, hogy az ilyen szűzi fogadalmú papnőknek vagy más, általában királyi származású szüzeknek a mítoszok és a kultuszok szintjén büntelen fogantatással sokszor mégis gyermekük születik, akikből hősök, kultuszalapítók, városok megalapítói és királyai lesznek.)

„...*QUALIBET ETATE NATUS ESSE SEMPER
OPTAVERIM*”^{*1}
(FRANCESCO PETRARCA SAJÁT KORÁRÓL,
MÚLTRÓL ÉS JÖVŐRŐL)

LÁZÁR ISTVÁN DÁVID

A címben szereplő idézet Petrarca életművének egyik kiemelkedően fontos darabjából, az *Utókorhoz (Posteritati)* szóló írásából való, amelyből – lévén önéletrajz – számos, életére, világszemléletére, érzéseire stb. vonatkozó adatot ismerhetünk meg.² Az idézet így folytatódik: „...*et hanc oblivisci, nisus animo me aliis semper inserere.*” Egyértelműnek látszik tehát, hogy saját korát véli a legrosszabbnak³ (hiszen bármely más korban inkább szeretne élni), s mivel tágabb szövegösszefüggésben a *notitia vetustatis* iránti érdeklődéséről szól, feltételezhetjük, hogy leginkább az antikvitás vonzó számára.

Úgy vélem, Petrarca óhaját semmiképpen sem tekinthetjük a romantika életérzése, az elvágyódás igen korai előképének, ezért inkább arra a kérdésre érdemes választ keresni az életműben, hogy miért utasítja el teljes mértékben saját korát, hiszen életútjának ismeretében ellenérzése nem maguktól értetődőek. Igaz ugyan, hogy

* A tanulmány az *Erkölc, kötelesség és bűn fogalomrendszerének hálózata Cicerótól Szent Istvánig* című pályázat (OTKA 104789 K) támogatásával készült.

¹ F. Petrarca, *Posteritati* 11, a cura di G. Villani, Roma, 1990 (a továbbiakban: *Posteritati*).

² Kérdés természetesen, hogy mennyiben tekinthető az élettörténet hiteles forrásának, illetve, hogy mennyiben alakítja tudatosan Petrarca e művében is az „önarc-képet”. Vö. K. A. E. Enenkel, *Die Erfindung des Menschen (Die Autobiographik des frühneuzeitlichen Humanismus von Petrarca bis Lipsius)*, Berlin–New York, 2008 (különösen: 40–189).

³ Nem ez az egyetlen hely, ahol erőteljesen hangot ad ellenérzéseinek saját korával szemben, életművének különböző műfajhoz tartozó darabjaiban gyakran előkerül ez a gondolat (l. pl. *Secretum, Epistolae familiares*).

gyakran felpanaszolja: száműzetésben született, többet bolyongott élete során, mint Odüsszeusz, nem lelt megnyugvást sehol sem stb., azonban „külső szemlélőként” mégis egy elismerésekben, sikerekben gazdag életpályát látunk magunk előtt.

Vegyünk számba ezek közül néhányat. Családjá kívánságára Bolognában jogot tanult, ám a jogi pályához nem sok affinitása lévén, inkább a költészet felé fordult, s apja halálát követően teljes mértékben az irodalomnak szentelhette magát. Erre lehetőséget nyújtott az is, hogy egyetemi évei alatt számos baráttra tett szert, s ezek a barátságok többnyire hosszú időn át megmaradtak, gyakran élethosszig tartóknak bizonyultak. Ugyancsak már kora ifjúkorában jelentős pártfogókra lelt, először a Colonna család több tagja személyében, így lényegében anyagi függetlenségben tudott élni az élete során neki juttatott javadalmak révén. Költőként és filológusként is megkérdőjelezhetetlen tekintéllyel rendelkezett. Egyik legjelentősebb felfedezése, amely egész további életművére is nagy hatást tett, Cicero levelezésgyűjteményének megtalálása volt Veronában. Kiemelkedően fontos esemény költővé koszorúzása a Capitoliumon 1341-ben, amely antik hagyomány felélesztése volt, így ez a megtiszteltetés több mint ezer év múltán először Petrarcat érte. Az anyagi mellett szellemi függetlenség is osztályrészüln jutott neki, s annak ellenére, hogy többször teljesített diplomáciai megbízatásokat, mégsem volt kénytelen megbízóinak szolgálatába állni, az ilyen irányú tevékenysége lényegében önként vállalt feladatnak tekinthető. Szellemi függetlenségére igen büszke, s ha ebben a vonatkozásban kritika éri, igen határozottan visszautasítja. Ez történt például akkor is, amikor több irányból is az a vád éri milánói tartózkodása idején, hogy zsarnokok (a Viscontiak) szolgálatában áll. Ezt válaszolja:

„Cum illis, non sub illis sum, et in illorum terris, non domibus habito. Nil comune cum ipsis est michi, preter commoda et honores, quibus me largiter, quantum patior, continuo prosequuntur; consilia et executiones rerum administratioque munerum publicorum com-

mittuntur aliis ad hec natis, michi autem nil penitus, nisi otium et silentium et securitas et libertas; hec cure, hec negotia mea sunt."⁴

Szellemi függetlenségét jól jellemzi még az a tény is, hogy bár igen erőteljesen foglalt állást az avignoni pápai udvar moráljával szemben, mégis több pápa több alkalommal jelentős hivatalt ajánlott fel neki, azonban ezeket nem fogadta el.

„Illud sibi preterea obiecare, quod Romanos Pontifices tres proximos pro se quemque certatim me ad sue familiaritatis insignem gradum, nequicquam licet, evocasse, et hunc ipsum qui nunc presidet, Urbanum, de me bene loqui solitum mitissimisque me literis visitasse iam."⁵

Érdemes még megemlítenünk, hogy családi kötelek sem korlátozták abban, hogy az általa választott életmódot folytassa: habár gyermekei születtek, sohasem nősült meg. A nőtlenség előnyeiről, a házasság nehézségeiről több helyen írt, ezek közül itt csak egyet idézek:

„...magne corporis, magne animi vires sunt que simul et literis sufficiant et uxori."⁶

Úgy tűnik tehát, hogy Petrarca akadály nélkül megvalósíthatta volna azt az életformát, amelyet ideálisnak tekintett (és amelyről külön értekezést is írt), a *vita solitariát*, azonban tudjuk, hogy ritkán

⁴ F. Petrarca, *Invectiva contra quendam magni status hominem sed nullius scientie aut virtutis* (a továbbiakban: *C. magni st.*), *Opere latine di Francesco Petrarca* a cura di Antonietta Bufano con la collaborazione di Basile Aracri e Clara Kraus Reggiani, Torino, 1987, (újnyomás, eredeti kiadás: 1975) 1014–1016.

⁵ F. Petrarca, *De sui ipsius et multorum ignorantia* (a továbbiakban: *De ignorantia*), *Opere latine di Francesco Petrarca* a cura di Antonietta Bufano con la collaborazione di Basile Aracri e Clara Kraus Reggiani, Torino, 1987, (újnyomás, eredeti kiadás: 1975) 1042.

⁶ F. Petrarca, *Familiarum rerum libri XX, 4*, in: Francesco Petrarca: *Opere. Canzoniere – Trionfi – Familiarum rerum libri*, Firenze, 1992 (a továbbiakban: *Familiares*).

és viszonylag rövid ideig élvezhette ezt legkedveltebb helyén, Vacluse-ben.

Lássuk tehát most, hogy mi indíthatta Petrarcát mindezek ellenére arra, hogy saját korát elviselhetetlennek tartsa. Erre a leginkább informatív források levelei, továbbá az invektívái, amelyek mindegyike személyét ért támadásra adott válasz, s amelyekből nemcsak azt tudhatjuk meg, hogy vele kapcsolatban kortársai mit illettek kritikával, hanem azt is, hogy ő maga miként vélekedett korának különböző jellemzőiről.

A szakirodalomban „invektívák” vagy „polemikus írások” cím alatt Petrarca négy művét szokták felsorolni: 1. *Invective contra medicum* (1352–53); 2. *Invectiva contra quendam magni status hominem sed nullius scientie aut virtutis* (1355); 3. *De sui ipsius et multorum ignorantia* (1371); 4. *Invectiva contra eum qui maledixit Italie* (1373). Három kifejezetten *invektívának* nevezett műről van tehát szó, továbbá a *De ignorantia*-ról, amelynek műfaji besorolása problematikus, ami abból is látszik, hogy a címe sem utal arra, hogy *invektíva* lenne.

Lássuk most röviden ezek gondolatmenetét.

Az *Invective contra medicum* megírását az ösztönözhette, hogy egy ismeretlen orvos – akinek vélhetően kezébe került Petrarca 1352. március 12-én VI. Kelemen pápához írt levele,⁷ amelyben óvja az egyházfőt a tudálékos és kókler orvosok seregétől – támadást intézett ellene. Ez az írás nem maradt fenn (ahogyan az orvos neve sem), csupán a *Contra medicum* utalásaiból következtethetünk tartalmára. Eszerint nem csupán Petrarca személyét támadja, hanem a költészet is, s a „mesterségek” sorában az orvostudományt messze elé helyezi. Petrarca gyilkos iróniával fogalmazza meg válaszát (I. könyv), amelyre az orvos balga módon reagált, ezzel felingerelve s ismételten írásra kényszerítve a költőt (II–IV. könyv). Ez az írás – azon túl, hogy vitapartnerét műveltségbeli fölénye és iróniája segítségével teljesen megsemmisíti – elsősorban a költészet védelmét tartalmazza, továbbá annak mindenek felettiségét hirdeti. Mindemellett számos morálfilozófiai megállapítást is tesz Petrarca, amelyek közül szempontunkból az alábbiak a leglényegesebbek: a tudatlanság, valamint

⁷ *Familiares* V, 19.

a felületes filozófiai ismeretek felfuvalkodottsághoz, önteltséghez vezetnek, s innen pedig egyenes az út a legfőbb rosszhoz, az istentelenséghez. Ezzel áll szemben a költő alapos tanulmányokra épülő műveltsége, a (többnyire csak vágyott) visszavonult életmód s az ezekből következő jámborság.

Az *Invectiva contra quendam magni status hominem sed nullius scientie aut virtutis* ugyancsak egy személyét ért támadásra adott válasz: egy bizonyos magas állású, ám tudásnak és erénynek híján lévő ember⁸ (aki méltóságát csupán családi kapcsolatainak köszönhette, és hivatalát anyagi haszonszerzésre használta fel) megvádolta Petrarcat, hogy zsarnokokkal (a milánói Viscontiakkal) tart fenn kapcsolatot, és ráadásul még tudatlan is. Nem ismerjük ebben az esetben sem az invektíva megírását kiváltó levelet, s a címzett neve sem szerepel a szövegben. A gúny és az irónia ebben az esetben is megsemmisítő. Petrarca széleskörű műveltségének teljes „fegyvertárát” felvonultatva cáfolja a vádakát, hangsúlyozva szellemi függetlenségét, illetve felvázolva a jámbor tudatlanság fontosságát a végső cél, az üdvösség elnyerése szempontjából.

A *De sui ipsius et multorum ignorantia* műfajának megállapítása – mint már említettem – igencsak problematikus, azonban a szituáció és stílusának hasonlósága miatt véleményem szerint tárgyalható az invektívák között. Ebben az esetben is a Petrarca személyét ért támadás a kiindulópont: az immár idősödő és hírneves költőt négy velencei ifjú (akikkel szoros barátságban állt) megtámadta azzal, hogy „bár jó ember, ám tudatlan”. E vádat (amelynek kiagyalását szerinte az ifjaknak a hírneve iránt érzett irigysége okozta) nem hagyhatta válasz nélkül, s így született meg a *De ignorantia*, amelyet a kutatás az egyik legjelentősebb petrarcai morálfilozófiai írásnak tekint. A négy ifjú „modern”, arisztotelianizmuson alapuló „tudása” (valójában felületes ismereteiken alapuló önteltsége) áll szemben a költő hagyományos műveltségével. Az önteltség szükségszerűen elvezet az istentelenséghez, míg a valós műveltség a jámborsághoz. Mindehhez háttérül szolgál a tudatlanság többféle értelmezése: egyfelől bírái

⁸ Amint a kutatás nagy valószínűséggel igazolta (l. U. Dotti, *Vita di Petrarca*, Bari, 1992², 309) Jean de Caraman, aki korábban apostoli protonotárius, 1350-től pedig bíboros volt az avignoni udvarban, s 1361-ben hunyt el.

tudatlansága, másfelől saját bevallott tudatlansága; mindkettő azonosnak tekinthető az Isten mindentudásához viszonyítva. Míg azonban az ifjak tudatlansága az emberi tudáshoz viszonyítva is valóban tudatlanság, addig Petrarcaé széles körű műveltség: az előbbi nem ismeri fel saját korlátait, ezért istentelenséghez vezet, az utóbbi belátván az ember kicsiny mivoltát, jámborságra int.

Az *Invectiva contra eum qui maledixit Italie* némiképp eltér Petrarca fent ismertetett írásaitól. Részint ugyan ebben is személyes megtámadtatásról van szó, azonban a téma teljesen más, és a tét is lényegesen nagyobb. Nem arról van szó, hogy a költő személye milyen megítélés alá esik – bár számára ez is elsőrendű fontossággal bír –, hanem a pápaság székhelyének visszaköltözéséről Rómába, vagy maradásáról Avignonban. Ezzel kapcsolatban – éppen Avignonban szerzett tapasztalatai alapján – Petrarcanak az a meggyőződése, hogy a pápáknak mindenképpen vissza kell térniük Rómába. E meggyőződése alapján 1366 nyarán levelet írt⁹ V. Orbán pápának, melyben igyekszik meggyőzni az egyházfőt arról, hogy megérett az idő a Rómába történő visszatérésre. A pápa valóban be is vonul 1367 őszén Rómába, azonban 1370 őszén mégis kénytelen volt visszatérni Avignonba – Petrarca legnagyobb fájdalomra.

Csak 1373 januárjában értesült Petrarca Uguccone da Thiene-től, hogy egykori levelére válasz született a cisztercita Jean de Hesdin¹⁰ tollából, s ennek hatására írta meg az *Itália gyalázója ellen* szóló invektívát feltűnően rövid idő alatt, hiszen a datálás szerint március 1-jén készült el vele.

Írásának elején Petrarca csodálkozásának ad hangot, hiszen a téma nem időszerű, V. Orbán már meghalt, s a pápai székhely ismét Avignon. Ezt követően az érdemi kérdésre rátérve tagadja, hogy az általa választott idézet, amellyel a pápának szóló levelét kezdte – „Amikor Izrael népe kijött Egyiptomból”¹¹ – párhuzamba állítható lenne a Hesdin által választott idézettel: „Egy ember ment alá Jeruzsálemből Jerikóba”.¹² Avignont nem lehet Jeruzsálemhez, Rómát

⁹ F. Petrarca, *Epistolae seniles* VII, 1.

¹⁰ A személy azonosításáról I. P. de Nolhac, *Pétrarque et l'humanisme*, Paris, 1907, II, 304–312.

¹¹ *Zsoltárok* 113,1.

¹² *Lukács evangéliuma* 10,30.

pedig Jerikóhoz hasonlítani. Ezt követően korának romlásával szembehelyezi Róma egykori nagyságát, amelyet Avignon – mint egy hálátlan rabszolga – soha nem érhet utol, majd megcáfolja Szent Bernát vádjait, számos antik hivatkozást sorolva fel. Elismeri, hogy Róma szomorú helyzetben van, ám a rómaiak jó szándékúságát kiemeli. Maró gúnnal cáfolja a „barbár” franciáknak azt a feltételezését, miszerint az irodalom és a történetírás terén felette állnának az itáliainak.

Petrarca számos levelében is szól arról, hogy mit tart saját korában elítélendőnek, mely jelenségek zavarják leginkább. Több ízben tesz említést a pénz hatalmáról, amelyet kora szinte kizárólagos értékmérőnek tart. Külön levelet is szentel a témának, melynek témamegjelölése a következő: *Presentis etatis execratio et sequentis omen quantaque sit auri vis.*¹³ Ugyancsak az anyagi javak hajhászásával összefüggésben ítéli el az *avaritiát*, s – mint fentebb, az invektívák áttekintésekor láttuk – e jellemhiba különösen akkor teszi indulatos-sá, ha egyházi méltóságokat érint. Terjedelmes, szemrehányásokkal teli levelet intéz e témáról éppen egy érseknek *Contra avaritia pontificum* címmel. A bűnök közül ezt tartja a leginkább gyalázatos-nak, mivel:

„gula ... ac libido sepe suis fruuntur delitiis, quibus exultant et gaudia fugitiva percipiunt; avaritia nulla re fruitur, nisi curis amarissimis.”¹⁴

Az előbb említett bűnök különösen jellemzőek Petrarca szerint az avignoni pápai udvarra, de nem csak ezek. Mivel ifjúkorában több évet élt itt, és később is gyakran volt kénytelen ellátogatni, kapcsolatban volt magas rangú udvari méltóságokkal, sőt több, egymást követő pápával, tehát közvetlen tapasztalatokkal rendelkezett, ezért úgy vélem, nem túlzás részéről az az állítás, hogy teljes züllöttség, erkölcsi romlottság, intrikák, álnokság mérgezi Avignon mindennapjait, zajos tömeg nyüzsg a városban, ráadásul még orrfacsaró bűz is

¹³ *Familiaries* XX, 1.

¹⁴ *Familiaries* VI, 1, 12.

„...QUALIBET ETATE NATUS ESSE SEMPER OPTAVERIM.”

terjeng. Mindezek indíthaták arra, hogy Avignont leveleiben¹⁵ is számos alkalommal nevezze Babilonnak,¹⁶ amint fentebb, az invektívák áttekintésekor is említettem.

Életének és a korszaknak is meghatározó eseménye volt az 1348-as pestisjárvány, amelyben a kontinens népességének jó része elpusztult, Petrarca is több jó barátját elvesztette, és még Laurát is. Habár a csapások keserűséggel töltik el, mégsem gondolja úgy, hogy a járvány korának vétkeiért kijáró speciális büntetés, annak ellenére, hogy meggyőződése szerint nemzedéke megérdemelte mindezt. Erről így ír:

„meremur hec quidem et graviora, non infitior; sed et maiores nostri meriti sunt, atque utinam non et posteri mererentur!”¹⁷

A pestis tehát nem tette számára gyűlöletesebbé korát, azonban ezt követően jelenét és jövőjét érthető módon sötétebben látta.

Az idő múlásának feltartóztatatlanságáról, az egyén és a világ öregedéséről¹⁸ gyakran olvashatunk Petrarcanál, ez a kérdés láthatóan foglalkoztatta. Az e tematikához tartozó fejtegetései kapcsán értecsülhetünk a jövővel kapcsolatos nézeteiről, amelyekből itt mindössze két mozzanatot emelek ki: Petrarca szerint, mivel a jövőről nem rendelkezhetünk tudással, felesleges aggodalmaskodnunk miatta,¹⁹ továbbá várhatóan a jövő sem lesz jobb a jelennél.

„Unum me solatur, quod si nasci oportuit — et penitus necessarium fuit ut inexorabilis Cloto nos ad predurum vite huius limen impelleret — nec prius in lucem erumpere datum erat, minus

¹⁵ L. többek között *Familiare* XIV, 4; XV, 8; XIII, 8.

¹⁶ E kérdést részletesen elemzi Ertl Péter egyik tanulmányában: Ertl Péter, *A Babilon-toposz Petrarcanál és Boccaccionál*, in: *Boccaccio etal.on*, (tanulmánykötet), Budapest, 2009, 45–54.

¹⁷ *Familiare* VII, 7, 13.

¹⁸ A témához legújabban I. Ertl Péter, *Senectus hominis, senectus Romae, senectus mundi*. Az öregedés témájának néhány aspektusa Petrarcanál, in: *Mikro & makro, fiatal kutatók konferenciája*, (tanulmánykötet), Budapest, 2013, 97–110.

¹⁹ L. pl. *Familiare* II, 7; III, 8.

mali fuerit nunc natos esse quam postea; talia de posteritate coniecto."²⁰

Ha a fentieket összegezve röviden (és természetesen némiképp túlzottan egyszerűsítve) számba szeretnénk venni az okokat, amelyek Petrarca számára gyűlöletessé tették saját korát, a következőket sorolhatjuk fel: megromlott erkölcsök, züllöttség, hatalom- és pénzvágy, pompakedvelés, tudatlanság, műveletlenség, s az ebből következő önteltség, vakhit a természettudományok mindenek felettségében, s az ebből származó istentelenség, irigység a valódi műveltség iránt, egyszersmind ennek öntelt lenézése. Mindezekhez járul még a pápák avignoni fogsága, vagyis Róma vezető szerepének *de iure* és *de facto* megszűnte, továbbá Itália végzetes széttagoltsága, a létét fenyegető belső ellentétek.

Az okok egy része valójában toposz, különböző korok történetíróinál gyakran előkerülnek. Az *avaritiáról* és a pompakedvelésről olvasván Petrarcanál rögtön eszünkbe juthat pl. az általa is kedvelt és gyakran idézett Sallustius *Catilinariájának* egyik helye, ahol Róma züllöttségéről s annak okáról ír:

„...corrupti civitatis mores, quos pessuma ac divorsa inter se mala, luxuria atque avaritia, vexabant."²¹

A többi indok azonban egyáltalán nem közhelyszerű, Petrarca, illetve korára jellemzőek. Kétséges azonban, hogy létezhet-e olyan kor, amelyben mindezek ne jelennének meg, illetve létezhet-e olyan kor, amelyben Petrarcat ne zavarta volna pl. a tudatlanság és a műveletlenség. Mindenesetre a Liviusához szóló levelében²² *expressis verbis* kijelenti, hogy szeretné, ha kortársak lehetnének, egy másik levelében pedig ezt mondja:

²⁰ *Familiares* XX, 1, 2.

²¹ Sallustius, *De coniuratione Catilinae* V, 8.

²² *Familiares* XXIV, 8, 1.

„...QUALIBET ETATE NATUS ESSE SEMPER OPTAVERIM.”

„*inter scribendum cupide cum maioribus nostris versor ... atque hos, cum quibus iniquo sidere datum erat ut viverem, libentissime obliviscor.*”²³

Azt, hogy Petrarca számára az antikvitás (ezen belül is különösen Cicero kora) a leginkább vonzó, jól jelzi leveleinek egy csoportja, amelyet a szakirodalom, és maga a szerző is *antiquis illustrioribus*²⁴ összefoglaló elnevezéssel illet; ezek a fiktív, ám kifejezetten *familiaris* stílusban íródott levelek antik auctorokhoz, többek között magához Ciceróhoz, Liviusához, Senecához, Horatiushoz stb. szólnak. Természetesen nem vetheti fel komolyan az antikvitást igen jól ismerő Petrarca sem, hogy a *Posteritati*ban említett „bármely másik kor” épp a polgárháborúk időszaka lenne, amelyre éppúgy jellemző volt az erkölcsi romlottság, hatalomvágy, széthúzás stb., mint saját korára. Inkább arról van szó, hogy szívesen eljátszik a gondolattal, hogy milyen is lenne, ha az antikvitás nagyjai kortársai lennének (mint fentebb, a Liviushoz szóló levél részletében is láthattuk). Erről így ír:

„*Lusi ego cum his magnis ingeniis, temerarie forsitan sed amanter sed dolenter sed ut reor vere.*”²⁵

Vajon Petrarca teljes egészében elutasítja saját korát, és valóban legszívesebben elfelejtené? Ha az előadásom címében szereplő *Posteritati* helyet kissé bővebben idézzük, választ kaphatunk erre a kérdésre:

„...*nisi me amor carorum in diversum traheret, qualibet etate natus esse semper optaverim.*”²⁶

²³ *Familiares* VI, 4, 5.

²⁴ *Familiares* XXIV, 1, 6.

²⁵ *Familiares* XXIV, 2, 16

²⁶ *Posteritati* 11.

Egy korábbi tanulmányomban²⁷ már írtam arról, hogy Petrarca számára mennyire fontosak voltak barátai, a baráti kapcsolatok. Úgy vélem, hogy az előbbi idézetben szereplő *amor carorum* kifejezés szűkebb értelemben felfogható *amor amicorum*ként is, s ebből a petrarcai barátság-fogalom újabb aspektusát ismerhetjük meg: a barátai teszik elviselhetővé Petrarca számára saját korát.

²⁷ Petrarca és a barátság, in: *Hereditas litteraria totius Graeco-Latinitatis* II. = AGATHA XXVIII, szerk. Tóth Orsolya, Debrecen, 2014, 124–132.

A BŰN POGÁNY ÉS KERESZTÉNY

FOGALOMRENDSZERE

BÚN ÉS BÜNTETÉS AISÓPOS MESÉIBEN

MARÓTH MIKLÓS

A korai görög gondolkodás szerint az emberek sorsa felől az istenek döntenek. Apollodóros szerint Zeus és Themis lányai voltak a Moirák: Klóthó, Lachesis és Atropos (a római hagyományban: Nona, Decima, Morta),¹ akik minden ember születésénél eldöntötték, mi jut neki osztályrészül az életben. A három Moira (latinul: Parcae), amikor megszőtte, kimérte és elvágta az élet fonalát,² akkor egyaránt adott jót és rosszat az embereknek, ahogyan Hésiodos mondja a *Theogoniában*.³ Az ember tehát isteni döntés alapján éli életét:

Megszabták a haláltalanok mindennek a rendjét
múlandók számára a termő földön amúgyis.⁴

Aki az istenek megszabta rend (ή πεπωμένη μοῖρα)⁵ szerint él, helyesen él. E fölfogás szerint az emberi boldogság is valamiféle isteni ajándék lehet, ahogyan erre Aristotelés is céloz a Nikomachosi etikában.⁶ A régi irodalmi forrásokból ugyan nem lehet rendszeres görög theológiát vagy erkölcsstant kiolvasni, de az elmondottakból következőleg az egyes emberek evilági boldogtalansága is, a boldogsághoz hasonlóan, isteni határozat eredménye lehet. A helyes élet-

¹ *Apollodori Bibliotheca*, ed. R. Wagner, Lipsiae, 1894, 1,3; 1,9. A rómaiaknál: Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, 3,16, 9–11.

² Összefoglaló leírásukat görög források és ikonográfiai adatok alapján lásd R. von Ranke-Graves, *Griechische Mythologie. Quellen und Deutung*, Hamburg, 1965⁴, 10. fejezet, 39–40.

³ 218–219: Κλωθώ τε Λάχεσιν τε καὶ Ἄτροπον, αἱ τε βροτοῖσι γεινομένοισι διδοῦσιν ἔχειν ἀγαθόν τε κακόν τε.

⁴ Hom. *Od.* 19,592–593: ἐπι γάρ τοι ἐκάστω μοῖραν ἔθηκαν ἀθάνατοι θνητοῖσιν ἐπι ζεῖδωρον ἄρουραν.

⁵ Hérodotos, 1,91.

⁶ Aristotelés, *NE* 1099b 10: κατὰ τινα θεῖαν μοῖραν.

mód lényege a külső, isteni döntés elfogadása, hiszen abban egyaránt van rossz is, jó is.

Más szöveghelyek alapján azonban úgy látszik, hogy az istenek döntése nem megföllebbezhetetlen végzet, mivel úgy látszik, az ember viselkedésével, ha megváltoztatni nem is, de módosítani tudja sorsa alakulását, és ezáltal keresztezheti az isteni szándékot. Az *Ilias* szerint ugyanis Poseidón a következő szavakkal intette Aineiast, nehogy szembeszálljon Akhilleusszal:

Hátrálj csak mindig, valahányszor elébe vetődöl,
 hogy sorson felül is (ὕπερ μοῖραν) Hádész házába ne hulljál.⁷

E sorok szerint Aineias megfontolatlan, vakmerő cselekedete következtében hamarabb is meghalhat, mint amikor az istenek döntése szerint ennek be kellene következnie. A *κατὰ μοῖραν* kifejezés jelentése tehát „megfelelően az isteni határozatnak”, azaz helyesen, rendben,⁸ míg a *παρὰ μοῖραν* jelentése: „eltérően az isteni rendeltéstől”, azaz helytelenül.⁹ A most látott *ὕπερ μοῖραν* kifejezés pedig az isteni döntéssel megegyező, de annál korábban, később, nagyobb mértékben bekövetkező eseményre utal.

Az *αἴσα* az eddig tárgyalt *μοῖρα* szóval azonos jelentést hordoz, így a *ὕπερ αἴσαν, κατ’ αἴσαν, παρ’ αἴσαν* kifejezések értelme is az előbbieken említettekkel azonos.

Ha valaki átlépi az istenektől neki kiszabott határokat, akár erőszakkal, akár fennhéjázással, arroganciával, akár a szerencsés körülmények nyújtotta lehetőségeknek az isteni döntéstől eltérő eredménnyel járó kihasználásával (*ὕπερ μοῖραν*), az a *hybris* bűnébe esik. Ez történt például Polykratésszal, akit a szerencse annyira a pártfogásába vett, hogy azzal már fölkeltette az istenek irigységét.¹⁰ Ezt fölismerve Amasis fáraó azonnal megszüntette Polykratésszal a vendégbarátságot, félve az annak a nagy szerencséje miatt majdan bekö-

⁷ Hom. *Il.* 20,335–336.

⁸ Hom. *Il.* 1,286; 16,367; *Od.* 22,54 stb.

⁹ Hom. *Od.* 14,509, stb.

¹⁰ Hérodotos 3,39–43, 120–125.

vetkező szomorú végétől. Amasis fáraó félelmét később az események igazolták.

Ahogy Euripidész mondja:

s a góggal is hagyj fel, hisz góg az, semmi más,
ha istennél akarsz erősebb lenni te.¹¹

Azaz az istenek megszabta sors ellen lehet ugyan ideig-óráig sikeresen lázadni, és az ember *παρὰ μοῖραν* átmenetileg többet kaphat a neki szántnál, de ezzel kivívja maga ellen az istenek haragját, akik aztán megbüntetik, és többet vesznek majd el tőle, mint amennyit eredetileg akartak. Azaz a többlet nyereség és az istenek büntetéseként kapott többlet veszteség hosszú távon kiegyenlíti egymást.

Mindent összevetve elmondhatjuk tehát, hogy az emberek boldogsága a külső erőt jelentő istenek döntésének a függvénye, akikől jót és rosszat egyaránt kapnak. Az ember lényegesen nem változtathat a kívülről kapott sorsán, de ha megpróbálja azt, akkor a *hybris* bűnébe esve előbb-utóbb meglakol, és jogtalanul szerzett előnyéért kamatostul megfizet.

Lényegesen megváltozott a boldogság eléréséről alkotott nézet a filozófusok fölléptével. Ők ugyanis az emberi cselekedetek végcéljaként a boldogság elérését jelölték meg, és ennek eszköze az erényes cselekedetek végrehajtása volt. Cselekedetei során azonban az erények figyelembe vételéről vagy figyelmen kívül hagyásáról minden ember maga döntött, így boldogságát vagy boldogtalanságát egyedül önmaga cselekedeteivel alapozta meg. A filozófusok tanítása szerint ugyanis az ember a boldogságot csakis önmaga tudásából származó döntése alapján, erényes cselekedetei eredményeként nyerheti el.

Platón szerint a három lélekrész mindegyikének megvan a maga erénye. Ha mindegyik lélekrész a saját erénye szerint cselekszik, akkor a lélek egészét az igazságosság fogja jellemezni, ami a lélek

¹¹ Euripidész, *Válogatott drámák*, ford. Trencsényi-Waldapfel Imre, 1961, Budapest, 133: ὄβρις τὰδ' ἐστί, κρείσσω δαιμόνων εἶναι θέλειν.

bizonyos értelemben vett harmóniája. A lélek harmóniája pedig maga a boldogság.¹²

Aristotelés szerint a valóban erényes ember örül akkor, ha erényes cselekedeteket hajt végre, és végső soron ez az öröm azonos a boldogsággal.¹³ Az erényes cselekedetek tehát önmagukban hordozzák jutalmukat, a boldogságot.

Lényegében hasonló eredményre jutottak a sztoikusok is: az ember boldogságát csakis erényes cselekedetek révén nyerheti el.¹⁴ Cselekedeteink nagy része azonban az erkölcsileg jó (erény) és az erkölcsileg rossz (hiba) között található, és az „indifferens” kategóriába esik. Ha az ilyen cselekedetek összhangban vannak a természettel, akkor „kötelességnek” nevezzük.¹⁵ A kötelességek tehát olyan cselekedetek, amelyek ugyan önmagukban nem vezetnek el a boldogsághoz, de megcselekedve őket nem kerülünk ellentétbe a természettel, azaz nem leszünk boldogtalanok.

Mindkét filozófus, és velük együtt a sztoikusok nézete szerint is tehát az ember maga hozza létre a boldogságát, következésképp az nem külső tényezőktől függ. Ebben a gondolati rendszerben az isteni döntés, továbbá a hozzá kapcsolódó, eredeti jelentésében vett *hybris* fogalma funkcióját veszítette.

Ha a filozófusok erkölccstanát érintjük röviden, akkor azt is látni kell, hogy nem a filozófia, hanem a rétorika nyújtotta a szélesebb tömegek műveltségét. Mivel azonban a rétorika oktatása mindig szorosan kapcsolódott valamelyik filozófiai iskolához, érthető módon a rétorikai iskolákban oktatott erkölcsi nézetek rendszere szorosan kapcsolódott a filozófusokéhoz. A rétorikai oktatás legkorábbi kiemelkedő alakja volt Isokratés, aki az embereket jó és tetterre kész állampolgárokká akarta formálni, azaz oktatása a tevékenységre, aristotelési terminusokkal élve, a *praxisra*, azaz etikára és politikára irányult. Szerinte a teoretikus tudományok hozzájárulnak ahhoz,

¹² Platón, *Állam* 353B – 354A; G. Striker, *Greek Ethics and Moral Theory*, in: *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, 1996, 174.

¹³ Aristotelés, *NE* 1099a 10–21.

¹⁴ Cic. *Fin.* 3. és 4. könyv, különösképp 3,3,11; 3,8,27–28.

¹⁵ A fogalom definícióját lásd Cic. *Off.* 1,2,7–1,3,10; továbbá Cic. *Fin.* 3,17,20–22; 3,17,58–59; J. M. Rist, *Appropriate Acts*, in: *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1980, 97–111.

hogy a fiatalok az életben eligazodjanak, de túlzásba vitt művelésük „kiszárítja” a lelket.¹⁶ Az oktatás célja azonban szükségképpen a készségek kiművelésére, a problémák megvitatására, és a legjobb döntések meghozatalára irányul.¹⁷ A most említett célokat szerinte a rétorika segítségével lehet leginkább elérni. Az igazi filozófia tehát Isokratés nézete szerint maga a rétorika.

A rétorika tudományának viszont megvoltak az eszközei, amelyek mindenki számára lehetővé tették az elmondottak könnyű és gyors megjegyzését, amelyek lehetővé tették a szónok véleményének mindenki számára könnyen megérthető és meggyőző előadását. Ezen eszközök tárába tartoztak a gnómák (az egy mondatba sűrített bölcsességek), továbbá a *khreiák*, az egy mondatba sűrített bölcseséggel végződő rövid történetek, amelyek azt mondják el, hogyan vágta ki magát valaki egy csak rossz megoldást kínáló dilemmából. Mindkettőből sokat találhatunk a nevelő célzattal is íródott, és a mindenki számára jól ismert Újszövetségben. („Senki sem próféta a saját hazájában”, illetve „A farizeusok megkérdézték Jézus Krisztust, szabad-e a császárnak adót fizetni...” stb.).

A most felsoroltakkal együtt a rétorika eszköztárába tartoztak azonban az Aisópos neve alatt hagyományozott, egységes gyűjteményként viszont a Kr. u. 2–3. századból származó mesék is.¹⁸ Ezt bizonyítja többek közt a gyűjtemény 63. darabja, amely szerint egyszer Démadés, a szónok, amikor észrevette, hogy hallgatósága figyelme lankad, belekezdett egy aisóposi mesébe. Azaz a mese alkalmas volt a hallgatóság elkalandozó figyelmének fölébresztésére, de ugyanakkor azt is látnunk kell, hogy a mese egyszersmind a meggyőzést szolgáló *paradeigma* szerepének betöltésére is alkalmas volt. A mesét tehát sikeresen, de egyszersmind különböző célokkal alkalmazhatták a szónokok.

A *Collectio Augustanában* fönmaradt mesék tulajdonképpen három állandó részből álltak. Az első részt az a mondat jelenti, amelyet *promythium*nak neveznek, és tartalmazza a mese főhősének

¹⁶ Isokratés, *Panathenaikos* 28; *Antidosis* 268.

¹⁷ Isokratés, *Antidosis* 261–267; Ø. Andersen, *Im Garten der Rhetorik. Die Kunst der Rede in der Antike*, Darmstadt, 2001, 182–183.

¹⁸ Äsop, *Fabeln*. (Griechisch – Deutsch), Th. Voskuhl – N. Holzberg, Stuttgart, 2009².

megnevezését, valamint ismerteti a mese történetének legfontosabb körülményeit. Eztán következik maga a mese, majd végül az *epimythium*, a történet egészét lezáró, és az általában erköcsi tanulságot tartalmazó utolsó mondat. Példaként álljon itt a mesegyűjtemény 87. darabja:

Az arany tojást tojó lúd

Valaki szerfölött tisztelte Hermést, ezért megajándékozta őt [az istenség] egy arany tojást tojó lúddal.

Ő azonban nem várta ki a hasznot apró adagokban, ezért abban a hitben, hogy a lúdban belül van az összes arany, haladéktalanul levágta azt. Azonban nem csak várakozásában csalatkozott, hanem a tojásokat is elvesztette. A lúd belsejében csak hús volt.

Így járnak gyakran a többre vágó kapzsiak is: még a kezükben levőt is elvesztik.

Az idézett mesében az első mondat megteremtí a helyzetet, és egyszersmind a mondat főhősenek megnevezése szolgáltatja azt a betűt, amely alapján a mesét az ABC rendje szerint fölépített gyűjteményben az ismeretlen szerkesztő elhelyezte. Eztán következik a mese az arany tojást tojó lúdról, és végül a tanulság levonása arról, miként jár a kapzsiság bűnébe eső ember.

A kapzsiság bűne nem tartozik az erkölcstanok központi témájához, így azokban nem is tárgyalják hosszan. A Pseudo-Aristoteléstől származó *Erények és bűnök* című traktátusban mint az igazágtalanságot követő (*parepomenon*) hiba szerepel.¹⁹ A görög szöveg szerint a *pleonektikos*, azaz a kapzsi, bírvágytól vezérelt ember többet akar, mint amennyit megérdemel. Később megtaláljuk a szövegben a *pleonexia* egy fajtájának a definícióját is: a szerződésekkel kapcsolatos kapzsiság (*pleonexia*) az, amely a jogoson túl elveszi a vitatottat is.²⁰ A kapzsiság azonban nem valamelyik sarka-

¹⁹ Pseudo-Aristotelés, *On Virtues and Vices*, ed. H. Rackham, London–Cambridge – Massachusetts, 1971, 1250a 25: ἀδικία δέ ἐστι κακία ψυχῆς καθ’ ἣν πλεονεκτικοὶ γίνονται τοῦ παρὰ τὴν ἀξίαν.

²⁰ Pseudo-Aristotelés, *On Virtues and Vices*, 1251a 33–34: πλεονεξία δὲ ἡ περὶ τὰ συμβόλαια, παρὰ τὴν ἀξίαν αἰρουμένη τὸ διάφορον·

latos erény ellentéte, hanem az egyiket, az igazágtalanságot követő, azzal együtt járó egyszerű hiba.

A rövid traktátus végén megtudjuk, hogy az erények a lélek erényes diszpozíciójából, a hibák pedig ennek az ellentétéből származnak.²¹ Bár a szöveg nem kapcsolódik egyértelműen egyetlen görög filozófiai iskola tanításához sem, benne félreérthetetlenül találhatók platóni elemek (a lélek három részre osztása, az egyes részek neve, továbbá a szöveg magát Platón is megnevezi),²² de Aristotelés ismeretére utal számos követő erény és hiba megnevezése a definíciójával együtt.²³ Más terminusok, mint például a lélek *dispositi*ója, valamint a követő erények és hibák táblázatba foglalása, mind a sztoikus etika ismeretének irányába mutatnak.

Márpedig a sztoikus iskola abból indult ki, hogy az indifferens dolgok (*adiaphora*) közül a természet szerinti cselekedetek jók, értéket (*axia*) képviselnek, ezért választandók (*proégmena*) és megtenni őket kötelesség, mert ez mindig haszonnal jár; a természettel szembeniek ellenben rosszak és kerülendők (*apoproégmena*), megtételük pedig mindig káros, és éppen ezért az ember romlásához vezet.²⁴ Ha ezeket a helyes cselekedeteket tökéletesen kivitelezük (*recte factum perfectum*), akkor kötelességről és jócselekedetről beszélünk, ha ellenben rosszul vitelezük ki (*recte factum incho-atum*), akkor az már hiba és elvetendő (*reiciendum*). Azaz a cselekedetek, amint az Platón és Aristotelés óta az etikai gondolkodás részévé vált, önmagukban hordozzák jutalmukat vagy büntetésüket.

Ezt láthatjuk a most idézett mesében is. Az igazságosság erénye, és mindaz, ami belőle származik, azaz a követő erények, természet szerint valók, következésképp az ember számára hasznosak. Az igazságosság ellentéte az igazágtalanság. Mindaz, ami belőle származik, azaz az igazágtalanságot követő hibák, köztük a kapzsiság is, önmagukban véve is károsak, és az ember boldogtalanságához vezetnek. Ahogyan a most idézett mese is levonja a tanulságot: a kapzsi ember kapzsisága büntetéseként még azt is elveszti amije van.

²¹ Pseudo-Aristotelés, *On Virtues and Vices*, 1251b 27–38.

²² Pseudo-Aristotelés, *On Virtues and Vices*, 1249b 27.

²³ M. Maróth, *The Correspondence between Aristotle and Alexander the Great. An Anonymous Greek Novel in Letters in Arabic Translation*, Piliscsaba, 2006, 49–57.

²⁴ Cic. *Fin.* 3, 17, 56–18, 59.

Ha a sztoikus etika szempontjából nézzük a történetet, akkor azt látjuk, hogy önmagunk fenntartása természet szerint való, miként természet szerint való az ahhoz szükséges eszközök megszerzése is. Mindez *officium*. A mese főhőse azonban nem bölcsen jár el önmaga létének fenntartása érdekében, hanem ostobán, azaz helytelenül, következőképp egy elvetendő cselekedetet hajt végre. Tévedése, azaz erkölcsileg hibás cselekedete maga után vonja büntetését: elveszti azt, amit meg akart szerezni.

Hasonló fölépítésű a rigóról és a mirtusbokorról szóló mese is (86). A rigó nem tudta önmagát a bokor édes gyümölcsseitől megtartóztatni, ezért mindig visszatért oda. Ezt megfigyelte egy madarász, és elfogta. Tanulság: a kicsapongásra hajlamos ember élvhajzásának áldozata lesz.

Ebben az esetben is egy kisebb hibáról van szó, amely önmagában hordozza büntetését. Az embernek ugyanis kötelessége (*officium*) táplálkozni önmaga fenntartása érdekében. Ezt azonban értelemmel, azaz helyesen, megfelelő mértékkel kell tennie. A mesében a rigó nem tudott bölcs mértéket tartani, ezért az, amit helyesen csinált (*recte factum*), nem tökéletesen (*perfectum*), hanem hibásan (*inchoatum*) kivitelezett tett, azaz hiba volt, és hibája maga után vonta a jól megérdemelt büntetését.

Egy másik mesében (83) a majom nagy sikert aratott táncával az állatok gyűlésén. Ezt megirigyelve a teve ugyancsak elkezdett táncolni, de mivel ügyetlen és esetlen volt, az állatok ütlegek közepette elzavarták. Tanulság: aki irigységből vetélkedni kezd a jobbakkal, az belebukik és szegényben marad.

Itt is, mint minden más hasonló mesében, egy tökéletlenül kivitelezett indifferens cselekedetről, azaz egy apróbb hibáról van szó: a hiúságról, valamint a hozzá társuló irigységről. Ha valaki ennek az ösztönzésére igyekszik a nála jobbal vetélkedni, arra szegyénteljes bukás vár. Hasonló tanulsággal jár a Zeus és Apollón íjászversenyéről szóló mese is (104).

Azaz, ha megfigyeljük a meséket, azokból számos esetben erkölcsi tanulságot vonhatunk le a hétköznapi életben előforduló hibákkal kapcsolatban. Ezekben a mesékben nem nagy bűnökről, erkölcselenségről van szó, hanem a természetnek megfelelő, azonban mégis hibásan végrehajtott cselekedetokről, amelyek mindannyiunk eseté-

ben előfordulhatnak. A mesék ezektől akarnak bennünket megóvni, és intenek bennünket, hogy minden hasonló elvetendő dolgot (*reiciendum*) kerüljünk el.

A mesék tehát nem tartalmazznak erkölcsstani fejtegetéseket, nem adnak rendszerezett erkölcsstani ismereteket, mégis az előadott történetek tanulsággal járnak, és az olvasókat igyekeznek bizonyos emberi hibáktól visszatartani. Az intelmeknek is beillő történetek lényeges eleme az a bennük rejlő tanítás, hogy a bűnös cselekedetek, ha napvilágra kerülnek, ha nem, mindenképpen elnyerik büntetésüket.

Nem minden mese hordoz azonban erkölcsi mondanivalót. A *róka és a mumus* című (27) mese szerint egy róka belopakodott a szobrász műhelyébe, és föltett magára egy tragédiához készült nagyszerű maszkot, majd így szólt: „Micsoda nagyszerű fej, de értelme nincs!” (οἷα κεφαλή ἐγκέφαλαιον δὲ οὐκ ἔχει). Majd az utolsó mondat: a mese illik arra a férfirra, akinek nagyszerű a teste, de lelkében oktalan.

Ez a mese nem tanít semmiféle erényre sem, de figyelmezteti az olvasót arra az általános bölcsességre, hogy a pompás külső nem mindig jár együtt belső értékekkel. Azaz a szerzőnek itt is, mint a morális tartalmú mesék esetében is, a célja valamiféle életbölcsességgel ellátni az olvasót. Iránytűt akar a kezébe adni, hogy könnyen kiismerhesse magát az élet rögös útjain.

Hasonló célt szolgál az egerekről és a macskáról szóló mese (79) is. Egy házban sok egér volt, és erről egy macska hírt kapván odafutott, majd egyenként elkezdte fölfalni őket. Az egerek azonban elbújtak a lukaikban, és nem jöttek elő. A macska azonban elő akarta őket csalogatni rejtekükből, ezért fölmászva egy karóra úgy tett, mintha föl lenne akasztva és halott lenne. Egy egér meglátván a macskát így szólt: majd csak akkor jövök a közeledbe, ha muff lesz belőled. A történetet követi a tanulság levonása: ha okos ember gonoszokkal találkozik, nem hagyja magát sohasem becsapni azok színjátzásától. Az általános életbölcsességet tanító mesék jelentik a többséget a gyűjteményben, a bűnöket, és az őket követő büntetéseket bemutató mesékkal szemben.

A mesék tehát összességükben életbölcsességet igyekeznek tanítani, ahogyan azt Isokratés a rétorikától megkövetelte. Az életbölcsesség része a hibák és bűnök kerülése épp úgy, mint az emberi

gyöngeségek kiküszöbölése, és egy olyan általános élettapasztalat, amelyet a fiatalok úgy tanulhatnak meg az idősektől, hogy nem kell a vele kapcsolatos ismereteket saját keserű tapasztalataikból leszűrni. A mesék azonban mint példák is a rétorika eszköztárába tartoznak, mert szónoklatokban jól használhatók rétorikai bizonyításokként.

AIAS BŰNE SOPHOKLÉS TRAGÉDIÁJÁBAN*

ADORJÁNI ZSOLT

Hom. *Od.* 11,543–551:

οἷη δ' Αἴαντος ψυχὴ Τελαμωνιάδαο
νόσφιν ἀφεστήκει, κεχολωμένη εἵνεκα νίκης,
τὴν μιν ἐγὼ νίκησα δικαζόμενος παρὰ νηυσὶ
τεύχεσιν ἀμφ' Ἀχιλλῆος· ἔθηκε δὲ πότνια μήτηρ,
παῖδες δὲ Τρώων δίκασαν καὶ Παλλὰς Ἀθήνη.
ὥς δὴ μὴ ὄφελον νικᾶν τοιῶδ' ἐπ' ἀέθλω
τοίην γὰρ κεφαλὴν ἔνεκ' αὐτῶν γαῖα κατέσχευ,
Αἴανθ', ὅς περὶ μὲν εἶδος, περὶ δ' ἔργα τέτυκτο
τῶν ἄλλων Δαναῶν μετ' ἀμύμονα Πηλῖωνα.

556–560:

σεῖο δ' Ἀχαιοὶ
ἴσον Ἀχιλλῆος κεφαλῇ Πηληϊάδαο
ἀχνύμεθα φθιμένοιο διαμπερές· οὐδέ τις ἄλλος
αἰτίας, ἀλλὰ Ζεὺς Δαναῶν στρατὸν αἰχμητάων
ἐκπάγλως ἤχθηρε, τεῖν δ' ἐπὶ μοῖραν ἔθηκεν.

Az idézett szöveghely Homéros *Odysseiájának* 11. énekéből származik (νέκυια), ahol Odysseus Aias árnyával is találkozik, aki viszont elzárkózik tőle és teljes némaságba burkolódik. A hajthatatlan-hallgatag Aias és a jóindulatú-közlékeny Odysseus alakjával Homéros irodalmi hagyományt teremtett, melynek hatásával – akár követéssel, akár elhatárolódással – a későbbiekben még szembesülni fogunk. Mindjárt az elején feltűnik azonban, hogy Homéros az Aias-

* A dolgozat eredetileg 2015. május 8-án a Debreceni Egyetemen rendezett *A bűn pogány és keresztény fogalomrendszere* című konferencián hangzott el. Jelen változat a csak legszükségesebbet hozó jegyzetapparátustól eltekintve a szóbeli előadást követi. A munka alatt a Magyar Tudományos Akadémia Bolyai János kutatói ösztöndíjasa voltam.

hagyomány egyik jellegzetes eleméről feltűnően hallgat. Míg ugyanis a mítosz egyéb beszámolóik alapján a salamisi hős alakjával az örületben elkövetett, félresikerült, éjszakai mézszárlást kapcsolta össze, Homéros nem vesz tudomást erről. Odysseus megemlékszik ugyan a ὄπλων κρίσις-ről mint a hős pusztulásának okáról, ám az inkriminált éjszakai jelenetet tudatosan elhallgatja. Helyette Zeus haragjára hivatkozik, ami az eposz sajátlagos oksági rendszerében igen elterjedt,¹ ám meglehetősen általános magyarázat.

Homéros után és Sophoklés előtt Pindaros volt az, aki legtöbbször feldolgozta Aias történetét – legalábbis jelenlegi ismereteink szerint. Pindaros egy helyütt (I. 4,53–57) *expressis verbis* utal is Homéros Aias-képére és felfogása kulcsszerepet játszik Sophoklés Aias-drámájának megértésében – vagyis közvetítő szerepet tölt be az Aias-hagyomány történetében. Ezért érdemes vele részletesebben foglalkozni.² Nem véletlen, hogy a trójai háború második legkiválóbb hőse többször felbukkan a thébai lírikus költészetében. Ennek oka, hogy Aias a hősiesség mintapéldája, akinek egy kritikus életpillanatban mégis el kell buknia. Mind a sorsfordító pillanat, mind a bukás elválaszthatatlanul kapcsolódnak a Pindaros által megénekelt sportversenyek világához. Aiasnak magának is sportversenyen kell részt vennie, hogy a hön áhított díjat, Achilleus fegyvereit megszeresse. Jóllehet testi erőben és ügyességben nem volt hozzá fogható, a fegyverek nem neki jutottak. A kudarc természetesen szintén a verseny világához tartozik, melyről azonban Pindaros győzelmi ódája rendszerint hallgat, hacsak nem a győzelem kiemelésére szolgáló negatív ellenpéldaként használja. Aiasszal, minden sikertelen atléta legfőbb előképével más a helyzet. Tragikus sorsát három győzelmi óda is felidézi:

¹ Erre a jelenségre reflektál Zeus az *Odysszeia* első énekében (32 sk.: ὃ πόποι, οἷον δὴ νυ θεοὺς βροτοὶ αἰτιῶνται. / ἐξ ἡμέων γὰρ φασι κάκ' ἔμμεναι), szemrehányást téve az embereknek, hogy mindenért az isteneket teszik felelőssé.

² Az irodalmi Aias-hagyomány legjobb bemutatása (Homérosnál, a ciklikusoknál, Aischylosnál) még mindig R. C. Jebb kommentárjának bevezetője (*Sophocles: The Plays and Fragments VII: The Ajax*, Cambridge 1896, XII–XXIII). Egyetlen hiányossága, hogy a pindarosi változatot nem tárgyalja kellő nyomatékkal.

N. 7,23–30:

τυφλὸν δ' ἔχει
 ἦτορ ὄμιλος ἀνδρῶν ὁ πλεῖστος. εἰ γὰρ ἦν
 ἔ τὰν ἀλάθειαν ιδέμεν, οὐ κεν ὄπλων χολωθεῖς
 ὁ καρτερὸς Αἴας ἔπαξε διὰ φρενῶν
 λευρὸν ξίφος· ὃν κράτιστον Ἀχιλέος ἄτερ μάχα
 ξανθῷ Μενέλα δάμαρτα κομίσει θοαῖς
 ἂν ναυσι πόρευσαν εὐθυπνούου Ζεφύροιο πομπαί
 πρὸς Ἴλου πόλιν.

N. 8,21–34:

ὄψον δὲ λόγοι φθονεροῖσιν,
 ἄπτεται δ' ἐσλῶν αἰεὶ, χειρόνεσσι δ' οὐκ ἐρίζει.
 κείνος (sc. φθόνος) καὶ Τελαμῶνος δάμνην υἱόν,
 φασγάνῳ ἀμφικυλίσαις.
 ἦ τιν' ἄγλωσσον μὲν, ἦτορ δ' ἄλκιμον, λάθα κατέχει
 ἐν λυγρῷ νεῖκει· μέγιστον δ' αἰόλῳ ψεύδει γέρας ἀντέταται.
 κρυφίαισι γὰρ ἐν ψάφοις Ὀδυσσεῖ Δαναοὶ θεράπευσαν
 χρυσέων δ' Αἴας στερηθεὶς ὄπλων φόνῳ πάλαισεν.
 ἦ μὰν ἀνόμοιά γε δάοισιν ἐν θερμῷ χροῖ
 ἔλκεα ῥῆξαν πελεμιζόμενοι
 ὑπ' ἀλεξιμβρότῳ λόγγα, τὰ μὲν ἀμφ' Ἀχιλεῖ νεοκτόνῳ,
 ἄλλων τε μόχθων ἐν πολυφθόροις
 ἀμέραις. ἐχθρὰ δ' ἄρα πάρφασις ἦν καὶ πάλαι,
 αἰμύλων μύθων ὁμόφοιτος, δολοφραδῆς, κακοποιὸν ὄνειδος
 ἂ τὸ μὲν λαμπρὸν βιᾶται, τῶν δ' ἀφάντων κῦδος ἀντείνει σαθρόν.

I. 4,53–57:

ἴστε μάν
 Αἴαντος ἀλκάν, φοίνιον τὰν ὀψία
 ἐν νυκτὶ ταμῶν περὶ ᾧ φασγάνῳ μομφὰν ἔχει
 παιδεσσιν Ἑλλάνων ὅσοι Τροίανδ' ἔβαν.
 ἀλλ' Ὅμηρός τοι τετίμακεν δι' ἀνθρώπων, ὃς αὐτοῦ
 πᾶσαν ὀρθώσας ἀρετὰν κατὰ ῥάβδον ἔφρασεν
 θεσπεσίων ἐπέων λοιποῖς ἀθύρειν.

Mindhárom idézet ugyanazt a történetet, Aias öngyilkosságát foglalja össze: az egy, vagy legfeljebb két mondatba sűrített elbeszélés visszatérő eleme maga a tett és a fegyverek: Aiasé, mellyel az ön-

gyilkosságot elkövette (*N.* 7,27: ξίφος; *N.* 8,23: φασγάνω; *I.* 4,54: φασγάνω), és Achilleusé, melyek a tragédiát okozták (*N.* 7,25; *N.* 8,27: ὄπλων). A 8. nemeai és a 4. isthmosi ódában az elbeszélést szerzői kommentár kíséri, a 7. nemeaiban fordítva, az Aias-vonatkozás a gnómius kijelentést igazoló példázatként jelenik meg. Mindkét esetben a történet ugyanazt a retorikai célzatot szolgálja: Aias az a hős, akinek a trójai háborúban tanúsított érdemei alapján győznie kellett volna, ahelyett, hogy nyomorultul rajta veszett volna. A kudarc oka – a 7. nemeai szerint – a tömeg oktalansága és – a 8. nemeai alapján – Odysseus álnoksága volt, aki az ingatag népséget képes volt félrevezetni, mivel Aias ugyan derék hős, ám ügyetlen szónok (*N.* 8,24: ἄγλωσσον) volt. Aias szégyene és a hős pusztulása tehát mindkét magyarázat szerint külső tényezőkkel, a belátás hiányával és a megtévesztéssel függ össze. A 4. isthmosi óda némileg eltérő perspektívát kínál. Itt a görögök hibájáról nem tudunk meg többet, csak annyit, hogy Aias őket okolja. Pindaros érdeklődése itt Homéros érdemének szól, aki Aias *areté*jét megfelelő fénybe állította és ezzel a későbbi költőknek is irányt mutatott.

Hogyan foglalható össze a három szöveghely alapján az a kép, melyet Pindaros Aiasról és sorsáról fest? Aias a harci erények és bátorság tökéletes megtestesítője. Ennek megfelelően pusztulását nem saját hibája, hanem külső tényezők okozzák, melyek éles ellentétben állnak a hős hibátlan jellemével. Ez a felfogás tükröződik abban, hogy Pindaros a görög vezérek legyilkolására irányuló balul sikerült kísérletet még csak utalásszerűen sem említi, mert ez a mozzanat illetlenül kétes fényt vetne a hős hírnevére. A negyedik isthmosi óda szerint ugyanezen a nézetten volt Homéros is, aki a hős hírnevét talpra állította vagyis állítólagos bűnéről nem vett tudomást, hallgatásával kijavítva a hibás hagyományt. Homéros Aias-képének pindarosi ábrázolása azon kívül, hogy megfelel az *Odyseeia* idézett helyének, leginkább Pindaros felfogásáról mond sokat. Szerinte a dicsőítésnek két arca van: az egyik az érdemek hangoztatása (αἴνος, κόμπος, καύχασμα), a másik az esetleges hibák elhallgatása, vagyis Odysseus és Aias jellemzői: beszéd és hallgatás. A győzelmi óda természetesen az előbbiben rejlő lehetőségeket aknázza ki, ám a hallgatás is megjelenik a dicsőítés negatív háttéréként: A hallgatás (τὸ σιγᾶν) ugyanis sokszor a legbölcsebb dolog, amit az ember tehet

(πολλάκις ἐστὶ σοφώτατον ἀνθρώπῳ νοῆσαι) – állítja Pindaros az 5. nemeai ódában, Péleus és Telamón *eulogiája* kapcsán (18). Homéros – sugallja Pindaros a 4. isthmosiban – ugyanezt vallotta a dicsőítésről és ezzel paradigmát teremtett (ἔφρασεν), melyet a későbbiek (λοιποῖς) is követtek és így lettek valódi dalnokokká, akik szívükön viselik a költészet (ἀθύρειν) ügyét és Aiasról is csupa jót mondanak. Pindaros egyértelműen ehhez a hagyományhoz számítja magát.

Ez a szöveghely vezet át Sophoklész Aias-tragédiájához. Nyilvánvalóan a drámaíró is a λοιποὶ sorába tartozik – így kellett éreznie, amikor arra szánta magát, hogy drámát ír a trójai hősről. Ám vajon a pindarosi *credōt* valló dicsérő költészet programját követi ő is? Igen és nem is. Igen, mert ahogy látni fogjuk, félreismerhetetlen allúziókat hint el Pindaros költészetére. És nem, mert a tragédia-műfaj eltérő szempontjait és saját költői éthoszát érvényesítve egészen más utakon jár, a homérosi-pindarosi Aias-képet gyökeres *retractation*nak vetve alá. A Pindaros-idézetek ennek megfelelően más szerepet kapnak. Először ezeket a különbségeket kell szemügyre vennünk, hogy eljuthassunk a hős bűnéhez, ama fő tartalmi újításhoz, melyet Sophoklész az enkómiasztikus Aias-hagyományba bevezet.

Már az első jelenet azt a hatást kelti, mintha Sophoklész a pindarosi Aias-képet nem pusztán módosítani akarná, hanem egyenesen palinódiáját adná. Amit Pindaros az elbeszélésből tudatosan kiiktatott, azt a tragédiaköltő a jelenet előterébe állítja. Athéné kíméletlenül megmutatja Odysseusnak az örülségéből eszmélő Aiaist, amint az büszkén lép sátra elé, jóllehet kezét még a leölt állatok vére szennyezi.³ Szavai öntudatot és magabiztosságot sugallnak: minden oka megvan a büszkeségre, érzékelteti a költő, s erre a Pindarusból jól ismert kifejezést alkalmazza (κόμπος πάρεστι: 96). A homérosi *nekylia* és a 8. nemeai óda szótlán Aiasa helyett a tragédia első jelenetében a bőbeszédű kérkedő jelenik meg. Ám nem ez az egyetlen vonás, melyet a tragikus Pindaros ellenében beiktat. Odysseus, aki a lírikusnál a hős esküdt ellensége, itt – a homérosi Odysseushoz hasonlóan – megértést tanúsít annak sorsa iránt és Aias láttán arra érez késztetést, hogy az emberi sorsra reflektáljon (121–132):

³ Sophoklész itt Aischylos *Niobé* drámájának kezdőjelenetét veszi mintául. Vö. K. Reinhardt: *Sophokles*, Frankfurt am Main 1976⁴, 20 sk.

{ΟΔ.} ἐποικτίρω δέ νιν
 δύστηνον ἔμπας, καίπερ ὄντα δυσμενῆ
 ὀθούνεκ' ἄτη συνκατέζευκται κακῆ,
 οὐδὲν τὸ τοῦτου μᾶλλον ἢ τοῦμὸν σκοπῶν.
 ὀρῶ γὰρ ἡμᾶς οὐδὲν ὄντας ἄλλο πλὴν
 εἶδωλ', ὅσοιπερ ζῶμεν, ἢ κούφην σκιάν.
 {ΑΦ.} τοιαῦτα τοίνυν εἰσορῶν ὑπέρκοπον
 μηδέν ποτ' εἴπῃς αὐτὸς ἐς θεοὺς ἔπος,
 μηδ' ὄγκον ἄρη μηδέν', εἴ τινος πλέον
 ἢ χειρὶ βρίθεις ἢ μακροῦ πλούτου βάθει
 ὡς ἡμέρα κλίνει τε κἀνάγει πάλιν
 ἅπαντα τάνθρωπεια:

Ez a pesszimista gondolat, melynek sophoklési megfogalmazása az ,árnyék' (*skia*) szóra végződik, óhatatlanul felidézi olvasójában Pindaros nyolcadik pythói ódájának befejezését, ahol az ember mint ,árnyék álma' (σκιᾶς ὄναρ) jelenik meg – az allúzió tényét egyébként a Sophoklés-*scholionok* is rögzítették (ad 125a):

P. 8,88–100:

ὁ δὲ καλόν τι νέον λαχῶν
 ἀβρότατος ἐπι μεγάλας
 ἐξ ἐλπίδος πέταται
 ὑποπτέροις ἀνορέαις, ἔχων
 κρέσσονα πλούτου μέριμναν. ἐν δ' ὀλίγῳ βροτῶν
 τὸ τερπνὸν αὔξεται>· οὕτω δὲ καὶ πίτνει χαμαὶ
 ἀποτρόπῳ γνώμα σεσεισμένον.
ἐπάμεροι· τί δέ τις; τί δ' οὐ τις; σκιᾶς ὄναρ
ἄνθρωπος. ἀλλ' ὅταν αἴγλα διόσδοτος ἔλθῃ,
 λαμπρὸν φέγγος ἔπεστιν ἀνδρῶν καὶ μείλιχος αἰῶν.
 Αἴγινα φίλα μᾶτερ, ἐλευθέρῳ στόλῳ
 πόλιν τάνδε κόμιζε Διὶ καὶ κρέοντι σὺν Αἰακῶ
 Πηλεῖ τε κάγαθῶ Τελαμῶνι σὺν τ' Ἀχιλλεῖ.

Itt az utalás tágabb szövegkörnyezete, az istenek mindenhatóságának megfogalmazása is pindarosi összefüggést teremt, hiszen ez a téma a 8. pythói óda egészen végigvonuló gondolat.⁴ Athéné továbbá

⁴ Vö. Aischyl. *fr.* 154a 9 (*Niobé*): βροτὸ]ς κακῶθεις οὐδὲν ἄλλ' εἰ μὴ σκιά.

ugyanúgy különbséget tesz az emberi hatalom két formája: testi erő és gazdagság között (ἡ χειρὶ βρίθεις ἢ μακροῦ πλοῦτου βάθει: 130), ahogy Pindaros is a szóban forgó ódában az ἀνορέα és a πλοῦτος között (91 sk.). Végül az ember kiszolgáltatottsága a változékony napnak Athéné *parainesis*-ében (ἡμέρα κλίνει τε κἀνάγει πάλιν / ἅπαντα τὰνθρόπεια: 131 sk.) emlékezetünkbe idézi a Pindaros-óda befejezésének híres *apostrophé*-jét (ἐπάμεροι: 95). Mivel ez a költemény Kr. e. 446-ból származik s ezzel Pindaros fennmaradt győzelmi ódái közül a legkésőbbi, Sophoklész közönsége könnyen felismerhette, annál is inkább, mert a vers bemutatója Aiginán lehetett (címettje az aiginai Aristomenés). Ez azt is jelenti, hogy a dráma bemutatásának *terminus post quem*-je az említett év.⁵ Lehetséges azonban, hogy a pindarosi sor hamar szállóigévé vált⁶ s így egzakt kronológiai következtetések nem alapozhatók az allúzióra. Az viszont minden bizonnyal kijelenthető, hogy Sophoklész drámája elején egyértelmű utalásokat hint el, melyek arra serkentik az embert, hogy mítoszértelmezését a pindarosi változattal is összevesse. Azzal, hogy Sophoklész pindarosi bölcsességet ad Odysseus szájába, nem csupán szellemes irodalmi játékot űz, hanem olyan sorsfordító eseményre hívja fel a figyelmet, melyről Pindaros, bár pontosan ismeri, csak ritkán beszél, akkor is csak a győzelem kiemelésére szolgáló sötét háttérként. Sophoklész így mintegy kijavítja lírikus elődje „egyoldalúságát” s gnómius bölcsességét bekövetkezett valóságként egy olyan hős példáján látja igazolva, akit Pindaros minden vádpont alól felmentett. Röviden tehát: Sophoklész éppen azt mondja ki, amit Pindaros jobbnak látott elhallgatni, hogy az istenek még a legkiválóbb hős életét is képesek romokba dönteni.

⁵ Vö. Th. K. Hubbard: Pindar and Sophocles: Ajax as Epinician Hero. *EMC* 19, 2000, 329–332. A régebbi szakirodalomból (N. 8 mint *terminus post quem*) vö. N. O. Brown: Pindar, Sophocles, and the Thirty Years’ Peace. *TAPA* 82, 1951, 1–28 (a 8. nemeai történelmi allegóriaként való értelmezésének kritikájához l. Hubbard 2000, 330 sk. 40. jegyz.). Brown elemzése Odysseus és Aias ellentétéről (23–26) figyelemreméltó (Sophoklész nem idealizálja egyik alakot sem, hanem felmutatja jó és rossz oldalukat is), ám a politikai olvasat (Aias mint Kimón, Odysseus mint Periklész) erőltetett és szükségtelen.

⁶ Vö. például Aristoph. *Av.* 685–687 (a Kr. e. 414-es évből).

A kórus bevonulása a prológust követően még szorosabb pindarosi kötődéseket mutat. Egyes szakaszoknál az az érzésünk, hogy valóságos pindarosi centót olvasunk.⁷ Jelen dolgozat keretei között csupán néhány vonást emelhetünk ki e rendkívül intenzív szűk hetven soros részletből. A pindarosi allúziók sűrűsége a *parodos*ban műfaji szempontból is magyarázható, hiszen a tragédia lírai része különösen alkalmas a kardalból érkező hatások befogadására. A részlet műfajilag leginkább a *hymnos klétikosz*hoz áll közel, mely a hős megjelenését váró pillanatot járja körül. A kórus arra vár, hogy Aias kilépjen a sátora elé és jelenlétével szertefozzlassa azokat a híreszteléseket, melyek az elmúlt éjszaka történéseit körülengik (189–197):

εἰ δ' ὑποβαλλόμενοι
κλέπτουσι μύθους οἱ μεγάλοι βασιλῆς,
ἢ τᾶς ἀσώτου Σισυφιδᾶν γενεᾶς,
μὴ μὴ μ', ἄναξ, ἔθ' ὧδ' ἐφάλοισ κλισίαις
ἐμμένων κακὰν φάτιν ἄρη.
ἀλλ' ἄνα ἐξ ἐδράνων ὄπου μακραιῶνι
στηρίζη ποτὲ τᾶδ' ἀγωνίᾳ σχολᾶ
ἄταν οὐρανίαν φλέγων.

Ez az alaphelyzet a pindarosi *epinikion*ból származó motívumokkal gazdagodik. Az egyik ilyen a kivételes individuum (itt Aias, Pindarosnál a mindenkori győztes) és a többség (itt a μεγάλοι βασιλῆς, Pindarosnál a győztes haragosai) szembenállása. Aias ellenségei mintegy lesből támadva (ὑποβαλλόμενοι) terjesztik aljas rágalmaikat (κλέπτουσι μύθους). Az ármánykodás háttérében az irigység áll, melynek leginkább a kivételes egyéniségek vannak kitéve. A

⁷ Vö. Th. K. Hubbard (2000) ímént idézett tanulmányát (315–332), aki számos pindarosi párhuzamot felfed, ám összértelmezése némileg eltér az enyémtől. Például a *parodost* nem *hymnos klétikosz*ként, hanem szabályos pindarosi *epinikion*ként értelmezi, annak antropológiai megközelítését hívja segítségül: a városába való visszatérés a sportolót a közösségbe történő beilleszkedés kihívásával szembesíti, melynek megkönnyítésében a győzelmi óda is közreműködik. Aias esetében ezt a nehézséget még a háború okozta „post-traumatikus” állapot is súlyosbítja. Összességében Hubbard értelmezése egyén és közösség kapcsolatára irányítja a figyelmet, ám ez a perspektíva némileg elhomályosítja Aias egyéni tragédiáját és bűnét, melyről Hubbard egyáltalán nem vesz tudomást.

φθόνος pedig ismét olyan motívum, mely Pindaros költészetében központi szerepet játszik. Elég itt a 11. pythói vagy a már idézett 8. nemeai óda egyik helyére gondolni.⁸ A nagyok és irigyeik ellentétén túl ezekben az idézetekben egy másik tábor is körvonalazódik, amely szintén szembeszegül a hősök világával, ám ez a viszony nem az irigység jegyében áll. Sophoklésnál ez a csoport a kardalt éneklő személyek ἠθοποιία-jában jelenik meg: egyszerű emberek (σικροί), akik a tehetősssel (πρὸς [...] τὸν ἔχονθ') és nagyokkal (μεγάλων) szemben semmire sem képesek, így arra sem, hogy magukat és urukat megvédelmezzék (157–159):

πρὸς γὰρ τὸν ἔχονθ' ὁ φθόνος ἔρπει·
καίτοι σικροὶ μεγάλων χωρὶς
σφαλερὸν πύργου ῥῦμα πέλονται·

Ezért a kórus türelmetlenül és aggodalmasan várja Aias megjelenését, mely valóságos isteni ἐπιφάνεια-vá, a kórus dala pedig segélykérő himnusszá lényegül. Közös ellenségüket eközben egy madárrajjal hasonlítják össze, mely bármilyen hangosan ricsajozzék is, Aias megjelenésekor ismét lapítana (165–171):

χήμεῖς οὐδὲν σθένομεν πρὸς ταῦτ'
ἀπαλέξασθαι σοῦ χωρὶς, ἄναξ·
ἀλλ' – ὅτε γὰρ δὴ τὸ σὸν ὄμμ' ἀπέδραν,
παταγοῦσιν ἄπερ πτηνῶν ἀγέλαι –
μέγαν αἰγυπιόν <γ> ὑποδείσαντες,
τάχ' ἄν, ἐξαίφνης εἰ σὺ φανείης,
σιγῇ πτήξειαν ἄφωνοι.

Az ornitológiai képpel kifejezett ellentét a károgo szárnyasok és a fenséges keselyű között tagadhatatlan rokonsági kapcsolatban áll Pindaros második olympiai ódája híres befejezésével, ahol a varjak

⁸ Pind. P. 11,28: ἴσχει τε γὰρ ὄλβος οὐ μείονα φθόνον· / ὁ δὲ χαμηλὰ πνέων ἄφαντον βρέμει; N. 8,21 sk.: ὄψον δὲ λόγοι φθονεροῖσιν, / ἄπτεται δ' ἐσλῶν αἰεῖ, χειρόνεσσι δ' οὐκ ἐρίζει.

károgása mit sem árt a sas, Zeus madara fennkölt szárnyalásának.⁹ Vagyis ami Pindarosnál poétikai összefüggésben a költőre és a tehetőségtelen riválisaira vonatkozik, azt Sophoklés atlétikai metaforaként a hősré és ellenfeleire vonatkoztatja. Aias azonosítása a nemes ragadozó madárral – legyen az sas (αιετός) vagy keselyű (αιγυπιός) – egy másik pindarosi óda hatását mutatja. A 6. isthmosi ódában a költő Aias nevét jellegzetes költői etimológia révén az αιετός („sas”) szóból magyarázza, ami a hős karakterének tökéletes metaforája (53). Így nagyon szép gondolat a tragikusnál, hogy amikor Aias már felismerte elvakult tettének szörnyűségét, akkor a költő nevét az αἰαί jajveszékélő indulatszóval hozza összefüggésbe (430–433: αἰάζειν) vagyis ambivalens Aias-képének megfelelően kijavítja Pindaros etimológiáját. A *parodos* madár-metaforikájának köszönhetően ismét a hallgatás és hangos beszéd motívuma lép előtérbe: Aias megjelenése képes lenne a feleselő rágalmazókat elhallgattatni, ám a kardal végén mégis Aias az, aki némán gubbaszt a sátorában, miközben a csípős nyelvek diadalukat ünneplik. Amilyen bizakodó volt a kórus hangja az elején, annyira bizonytalan a végén: érzik, hogy Aiaszal nincs minden rendjén.

Most, hogy Sophoklés Aias-tragédiájának egyéni vonásai a pindarosi változattal való összevetésben világosan kirajzolódtak, megválaszolhatjuk azt a kérdést is, mi okból tér el a tragikus az *enkómionok* Aias-képétől. Más szóval kiderülhet, miért kell Aiasnak bűnhődnie. A válasz a tragédia eltérő műfaji követelményeiben keresendő. A prológus Odysseus és Athéné párbeszédében nem utolsó sorban pindarosi motívumok segítségével olyan világot rajzolt meg, melyben az emberi boldogságot valamely isten szeszélye egy pillanat alatt ok nélkül lerombolhatja. Ám ez a világgép módosítások nélkül nem alkalmas a tragédia számára. Ebben az esetben ugyanis a teljesen büntetlen Aias pusztulása nem keltene szánakozást a nézőben, hanem csak mérhetetlen haragot a sors igazságtalansága ellen. Aristotelésből tudjuk, hogy az igazi tragédia-hősnek valami bünt (ἀμάρτημα-τ) kell elkövetnie, hogy bűnhődése hiteles legyen, de nem olyan súlyosat, hogy az megérdemeltnek tűnjék, mert ez ismét csak aláásná a darab

⁹ Pind. *O.* 2,86–88: μαθόντες δὲ λάβροι / παγγλωσσία κόρακες ὡς ἄκραντα γαρύετον / Διὸς πρὸς ὄρνιθα θεῖον

tragikumát.¹⁰ Nem csoda, hogy a filozófus legmagasabbra Sophoklést értékelte a három tragikus közül, hiszen ebben a drámában is eleget tesz az aristotelési közép követelményének, amennyiben Aiasnak bünt, jóllehet bocsánatos bünt kell elkövetnie. Enélkül ugyanis a hős bukása teljesen esetlegesnek, a drámai konfliktus aluldeterminálnak tűnhetnék. A hírnök utólag arról tudósítja a hallgatóságot, hogy Aias a *hybris* bűnébe esett, amikor istenfélő apja önmérsékletre intő tanácsait¹¹ elengedte füle mellett és képes volt azt hinni, hogy akár az istenekkel is szembeszállhat (766–769):

ὁ δ' ὑψικόμπως κάφρόνως ἠμείψατο·
 ,πάτερ, θεοῖς μὲν κἄν ὁ μηδὲν ὦν ὁμοῦ
 κράτος κατακτήσαιτ'· ἐγὼ δὲ καὶ δίχα
 κείνων πέποιθα τοῦτ' ἐπισπάσειν κλέος·'
 τοσόнд' ἐκόμπει μῦθον.

Így esett, hogy Athénéét megsértette, amikor azzal hencegett, hogy a csatában az istennő nélkül képes megállni a helyét (770–777). Ezzel vonta magára Pallas Athéné haragját. Fontos megfigyelni, hogy Aias bűnös büszkesége a κόμπως főnév egyik továbbképzett alakjában jut kifejezésre (ὑψικόμπως),¹² ami azért érdekes, mert a κόμπως Aias második megszólalásának első szava a drámában (96), s jelzi gögös fellépését az éjszakai mészárlás után. Így Aias elbizakodottsága ok-okozati viszonyban áll pusztulásával.

A bűn felismerését ismét a ,beszéd–hallgatás' motívuma kíséri. Az elvakultságát felismerő Aias először teljes némaságba burkolózik elszigetelve magát környezetétől – erről ismét közvetve, Tekméssa beszámolójából értesülünk (ἄφθογγος: 311), ám lehet, hogy a nézők az *ekkykléma* segítségével láthatták is –, hogy ezt követően lassanként visszanyerje belső nyugalját, ami öngyilkossági elhatározását is megérleli benne. Így lehetséges, hogy záró *rhésis*-ében a tisztánlátás visszanyerésével bűne is feloldódik (a ,feloldozást nyer' túlságo-

¹⁰ Aristot. *poet.* 1453A. Vö. Jebb (1896) XL: *Ajax was not a bad or impious man; but he showed a pride, too great for a mortal, which required chastisement.*

¹¹ Hasonló „polóniusi” tanácsokhoz (ὑποθήκαι), melyeket Péleus ad a távozó Achilleusnak, vö. Hom. *Il.* 9,254–258. Vö. Reinhardt (1976⁴) 38.

¹² Vö. még a 770. sorban szavai összefoglalásaként (ἐκόμπει).

san keresztényi fogalom volna), amit a pozitív Aias-kép védjegyeinek minősülő pindarosi allúziók visszatérése is jelez. Beszéde végén az elemeket szólítja, mindenekelőtt az isteni fényt (φέγγος)¹³ és hazáját, Salamist (859–865) – ahogy Pindaros 8. pythói ódája végén is az isteni φέγγος és egy másik sziget, Aigina invokációja zárja a verset:¹⁴

Soph. *Ai.* 859–863:

ὃ φέγγος, ὃ γῆς ἱερὸν οἰκειίας πέδον
 Σαλαμῖνος, ὃ πατρῶον ἐστίας βάθρον,
 κλειναί τ' Ἀθῆναι, καὶ τὸ σύντροφον γένος,
 κρῆναι τε ποταμοὶ θ' οἶδε, καὶ τὰ Τρωϊκὰ
 πεδία προσαυδῶ, χαίρετ', ὃ τροφῆς ἐμοί·

Pind. *P.* 8,98–100:

Αἴγινα φίλα μᾶτερ, ἔλευθέρῳ στόλῳ
 πόλιν τάνδε κόμιζε Διὶ καὶ κρέοντι σὺν Αἰακῶ
 Πηλεῖ τε κάγαθῶ Τελαμῶνι σὺν τ' Ἀχιλλεῖ.

A drámai *katharsis* talán abban fogható meg leginkább, hogy Sophoklész végül mégiscsak a Homéros és Pindaros által propagált idealisztikus Aias-képet juttatja érvényre, ám ez jellemző módon az Aias tragédia utolsó láncszeme. A tragikus tehát nem az epikus dalnok és a kardalköltő „varázspálcáját” (κατὰ ῥάβδον: *I.* 4,56) használja a hős alakjának megtisztításához, melynek egyetlen könnyű legyintése eltünteti a nem kívánatos mozzanatokat. A megtisztulás a főhős átélésében megy végbe és ahogy záró monológja is jelzi, ebből a belső-személyes perspektívából ábrázolódik. Így lesz Aias rituális megtisztulása (*katharsisa*) a megszenvedett folyamat végeredménye, annak bizonyítékául, hogy csak a *valódi* bűn nyerheti el *valódi* felmentését. Ez a történet is λοιποῖς ἀθύρειν.

¹³ A „fénykedvelő” Aiashoz vö. Hom. *Il.* 17,645–647 (a hős fohása Zeushoz ragyogó fényért).

¹⁴ A κλειναί (...) Ἀθῆναι kifejezés Pindaros egyik híres töredékét (*fr.* 76) idézi, mely Athént aposztrofálja ezekkel a szavakkal.

BŰN ÉS BŰNÖSSÉG AZ ORESTÉS-MÍTOSZKÖRBE

SCHILLER VERA

Orestést a későbbi hagyomány a legtovább uralkodó mykénéi királynak tekinti, akinek uralma Velleius Paterculus szerint hetven évig tartott.¹ Fia, Tisamenos uralmának kezdete után néhány évvel jelennek meg a dórok,² akiknek uralmát a görög hagyomány a „Héraklidák visszatérésének” nevezi.

Orestés egyértelműen Agamemnón fia, a Pelopidák leszármazottja. Mítoszának alapvető eleme uralmának visszaszerzése apja unokatestvérétől, Aigisthostól, Thyestés fiától, aki Agamemnón feleségét, mialatt férje a trójai háború ostromával töltött tíz évet, megnyerte magának,³ és segítségével révén csellel megölte a hazatérő királyt.⁴ Az uralom visszaszerzéséről annyit közöl az Odysseia, hogy Aigisthos uralmának hét éve után a nyolcadikban tér vissza Athénből Orestés, megszerzi magának az Argos feletti uralmat, megöli Aigisthost, és meghívja a fölötté és gyűlöletes anyja fölötti halotti torra az argosi népet.⁵ Vagyis, bár az Odysseia igyekszik elkerülni ennek kifejtését, Orestés az egyik legnagyobb bünt követi el a görög kultuszkörben, az anyagyilkosságot.

Történetének egyik alapvető eleme az apja iránti tisztelet. Ez nem olyan régi hagyomány. Delcourt ismeri fel – Frazer nyomán – a szakrális királyságok örökösödésében működő, az előző király feláldozásával kapcsolatos mítoszokat. Frazer szerint az após után a vő örököl, az előző király lánya lesz az új király felesége.⁶ Propp szerint a próbák akkor indulnak, amikor az uralkodó varázsereje csökken (öreg-

¹ Vell. 1,1.

² Vell. 1, 2; Paus. 2,18,7; 3,1,5. Apollod. 2,8,3.

³ Hom. *Od.* 3,263–264, 272–275.

⁴ Hom. *Od.* 3,303–305; 11,409–426.

⁵ Hom. *Od.* 3,306–310.

⁶ J. G. Frazer, *Les origines magiques de la royauté*, Paris, 1920, 258–269.

ség, betegség vagy bizonyos idő eltelte miatt), illetve halálos veszély fenyegeti, ha felnőtt lánya van.⁷ Delcourt ismertetése szerint a Peloponnesz körében Pelops úgy nyeri el Hippodameia kezét, hogy kocsi-versenyt vív jövőendő apósával, amelynek eredményeként apósa meghal, ő pedig elnyeri a király lányának kezével együtt élisi Pisa trónját.⁸ Ixiön apósát egy *bothros*ba (föld alatti kerek épületbe) csalva öli meg,⁹ Péleus pedig földi feleségének apját – akitől Phthia trónját örökli – megöli, a mítosz szerint véletlenül.¹⁰

A szakrális királyáldozat akkor is kimutatható a görög kultuskörből, amikor már apa után a fiú örököl. Aigeus fiának, Théseusnak Krétáról visszatérő hajóját az Akropolisról figyelik, és amikor az fekete vitorlával jelenik meg a látóhatáron, ő a szikláról a tengerbe veti magát.¹¹ Théseusnak hazaérkezésekor hírnök hozza el a hírt, és azonnal átveszi az Athén feletti uralmat.¹² Théseus maga kétszer zuhan a tengerbe, először útban Kréta felé, amikor a Néreidák tenger alatti palotájának látogatása után még visszatér, kezében a Minós által tengerbe dobott gyűrűvel,¹³ másodszor pedig, amikor meghal: Skyros szigetéről lökik le vagy zuhan le a szikláról.¹⁴

A homérosi eposzok korára ez a gyakorlat úgy változik meg, hogy a király a hatalmát önként adja át fiának, életben marad, köztiszteletben áll.¹⁵ Laertés az *Odysszia* tanúsága szerint vidéken él, és az államügyekbe akkor sincs semmi beleszólása, amikor királyi méltóságot viselő fia a tíz évig tartó trójai háború után még tíz évig nem tér haza.¹⁶ Euripidész is ír arról, hogy Péleus Phthiában,¹⁷ illetve

⁷ V. Propp, *A varázsmese történeti gyökerei*, Budapest, 2005, 330–339.

⁸ M. Delcourt, *Oedipe ou la légende du conquérant*, Paris, 1981, 172; Apollod. 2,4–9.

⁹ M. Detienne, *Les jardins d'Adonis*, Paris, 1972, 166; Aisch. Ixion „fabula”, in: *Aeschyli et Sophoclis Tragoediae et fragmenta*, Paris, 1842; Eur. Ixion „fabula”, in: *Fragmenta Euripidis*, Paris, 1846.

¹⁰ Delcourt (1981) 81; Apollod. 3,13,1–2.

¹¹ Diod. 4,61, 7; Apollod. 1,10; Plut. *Théseus* 22; Paus. 1,22.4–5.

¹² P. Faure, *Fonctions des cavernes crétoises*, Paris, 1964, 171.

¹³ M. Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Paris, 1959, 235–236; Bacchylides, *Carmina* 12 (XVI), 58–63, 82–129, in: *Lyra Graeca*, vol. III., London, 1980, 86–223.

¹⁴ Plut. *Théseus* 35.

¹⁵ Delcourt (1981) 172.

¹⁶ Hom. *Od.* 11,187–196; 24,206–212.

Kadmos Thébaiban¹⁸ túléli a királyi hatalmat gyakorló unokáját. Admétos apja pedig felháborodottan tiltakozik az ellen, hogy meghaljon fia helyett, mintha éppen a szakrális királyáldozat ellen tiltakozna.¹⁹

Ennek ellentétéleként ősi az anyatisztelet. Az Odysseia alvilág-jelenetében Odysseus találkozik Oidipus anyjával, akinek még nem Iokasté, hanem Epikasté a neve. Amikor megtudja, hogy férje az előző férjének gyilkosa és egyben fia (aki egyébként nem vakítja meg magát, és nem mond le a királyi hatalomról), a bosszúnak azt a módját választja, hogy felakasztja magát, hogy az Erinys az anya halálában való részvételéért üldözze Oidipust.²⁰ Ennek ellentéte tehát az apai tiszteletet képviselő Orestés, aki ezt odáig viszi, hogy a régi hagyomány szerinti legnagyobb bünt, az anyagyilkosságot is elköveti.

Története már régóta összekapcsolódik az apa iránti tisztelettel. Az *Ilias*ban Agamemnón úgy emlegeti őt, mint későn- vagy utoljára született (τηλῶγετος), szeretett fiúsarját.²¹ Az *Odysseiában* Nestór példaképpül állítja Télemachos elé,²² és Zeus is tisztelettel emlegeti, mondván, megígolta Aigisthosnak, hogy ha elveszi Agamemnón feleségét, és őt megöli, akkor majd a felserdülő Orestés bosszút áll, és visszaszerzi apja uralmát.²³ Orestés mítoszában azonban lényeges eleme nemcsak uralmának megszerzése apja gyilkosának megölése kapcsán (akit az *Odysseiabeli* Zeus megjegyzése alapján mégiscsak sokan szerettek, hiszen ἀμῦμων-nak, feddhetetlennek nevezi²⁴), hanem az is, hogy leszámol a gyilkosságban tevékenyen résztvevő anyjával.²⁵ Az anyagyilkosságon kívül ráadásul terheli őt egy kevésbé nyilvánvalóbb bűn is, a vérfertőzés.

¹⁷ Eur. *Andromaché* 1051–1209.

¹⁸ Eur. *Bakkhánsnők* 1306–1326.

¹⁹ Eur. *Alkésztis* 683–684; *Scholia Graeca in Euripidis tragoedias: in Alcestim*, 683.

²⁰ Hom. *Od.* 11,271–280.

²¹ Hom. *Il.* 9,142–143.

²² Hom. *Od.* 3,193–200.

²³ Hom. *Od.* 1,35–43.

²⁴ Hom. *Od.* 1,29.

²⁵ Pind. *Pythia* 11,55–57; Apollod. 6,25; Hyg. *Fab.* 119; Ioannes Antiochenus, *Chronica* fr. 25, in: *Fragmenta Historicorum Graecorum* IV, Paris, 1851, 535–622;

Orestés, mikor hazatér, végez szülőanyjával, mégpedig egyértelműen saját kezével. Nem keveredik olyan helyzetbe, mint Oidipus, akinek anyja jobbnak látja, ha a halálba menekül, és nem is véletlenül öli meg anyját, mint Perseus a nagyapját, Akrisioszt egy rosszul hajtott diszkosszal, vagyis nincs olyan mítoszmagyarázat, amely véletlenszerűséget tételezne fel mentséggént: a gyilkosság szántsándékkal, tudatosan, előre felkészülten történik.

Klytaimnéstra két indokot is mond férje meggyilkolására. Az egyik Iphigeneia feláldozása. Vincenzo di Benedetto megítélése szerint ezt a borzasztó eseményt Aischylos *Agamemnónjának* kardala²⁶ is elítéli.²⁷ Aischylos *Iphigeneia* című drámájának ismertetése, Aischylos *Agamemnónja* és Pindaros is ezt tekinti a valódi oknak,²⁸ Sophoklés és Euripidés *Élektrája* szerint pedig ez a névleges, de nem valódi oka férje meggyilkolásának, legalábbis Élektra ürügynek találja, nem valódi oknak.²⁹

A másik ok Cassandra megjelenése. Érdekes az, hogy az ő meggyilkolását valahogy minden forrás megértéssel kezeli. Azt, hogy a törvényes feleség egy hazahozott, eredetileg magas – királyi – származású rabnő jelenlétét sértőnek tekinti, az nemcsak Agamemnón és Klytaimnéstra viszályában jelent fontos motívumot. Sophoklésnél³⁰ Déianeirát sérti az, hogy Héraklés zsákmányul megszerezve hozza otthonába Iolét, Eurytos király lányát Oikhalia lerombolása után, Euripidésnél pedig Hermiónét Andromaché jelenléte, aki férjének, Neoptolemosnak zsákmánya Trója lerombolása után.³¹ Paula Debnar párhuzamba állítja az Agamemnón-Kassandra-Klytaimnéstra hármasságot a Héraklés-Iolé-Déianeira hármassággal. Ez a szexuális status a törvényes feleség számára nemcsak sértő, de veszélyes is.³²

Vell. 1,1; Serv. *Ad Aen.* 3,331; 4,471; Claudius Aelianus, *De animalium natura* 1,24.

²⁶ Aisch. *Agamemnón* 205–249.

²⁷ Vincenzo di Benedetto, *L'ideologia del potere e la tragedia greca*, Torino, 1978, 178–179.

²⁸ Aisch. *Iphigeneia* „fabula”; Aisch. *Agamemnón* 1415–1418; 1431–1433; 1525–1529; Pind. *Pythia*, 11,34–37.

²⁹ Soph. *Élektra* 530–536, 575–578; Eur. *Élektra* 1020–1023, 1066–1068.

³⁰ Soph. *Trachisi nők* 351–382.

³¹ Eur. *Andromakhé* 12–15; 26–42.

³² P. Debnar, *The Sexual Status of Aeschylus' Cassandra*, *CPh* 105, 2010, 130.

A másik két eset eredményeként a férj halála után a zsákmány-rabnő komoly szerepre tesz szert. A haldokló Héraklés utasítására fia, Hyllos elveszi Iolét,³³ Andromaché pedig Neoptolemos halálakor, mint az új király anyja jut komoly szerephez.³⁴ Klytaimnéstra ellenségként tekint tehát Priamos lányára, és mintegy halálos esküvőt ünnepezve öli meg őt Agamemnónnal együtt.³⁵

A Trójából elhurcolt királylány meggyilkolása³⁶ tulajdonképpen nem háborította fel Orestést, csak Agamemnón találta haldoklásakor borzalmasnak – az *Odyseeia* szerint – a felesége által mellette leszúrt lány halálsikolyát.³⁷ Euripidés illetve Hyginus szerint Cassandra megjelenése a valódi vagy legalábbis végső oka volt Agamemnón meggyilkolásának,³⁸ aminek a *Trójai nők*ben a jóstehetségű Cassandra örül, jóllehet saját halálát is tudja előre. (Érdekes módon van egy olyan hagyomány is, amely szerint Kassandrának és Agamemnónnak már volt két csecsemő iker-fiuk is, akiket szüleikkel együtt ölt meg Aigisthos.³⁹)

Mindehhez hozzá lehet tenni, hogy maga Klytaimnéstra nem tett semmi olyat, amit fia élete elleni cselekményként lehetne felfogni. Aischylos *Oresteiája* szerint nincs otthon Agamemnón meggyilkolásakor, és Klytaimnéstra saját bevallása szerint fegyverbaráti házba (εἰς δόμους δορυξένους) küldte el még a véres események előtt, tehát biztonságban akarta tudni.⁴⁰ Pindaros szerint dajkája mentette ki a házból,⁴¹ Sophoklés Apollodóros, Hyginus, Servius és Johannes Antiochenus szerint nővére Élektra,⁴² Euripidés *Élektrája* szerint apja öreg nevelője.⁴³ Mindenesetre mindezen variációkban vendég-

³³ Soph. *Trachisi nők* 1219–1251.

³⁴ Eur. *Andromaché* 1243–1252.

³⁵ Debnar (2010) 135–136.

³⁶ Aisch. *Agamemnón* 1313–1314, 1379–1383; Apollod. 6,23; Pind. *Pythia* 11,29–33; Ioannes Antiochenus, *Chronica* fr. 25.

³⁷ Hom. *Od.* 11,421–424.

³⁸ Eur. *Trójai nők* 356–364; Eur. *Élektra* 1030–1035; Hyg. *Fab.* 117.

³⁹ Paus. 2,16,6.

⁴⁰ Aisch. *Áldozatvivők* 914.

⁴¹ Pind. *Pythia*, 11,24–27.

⁴² Soph. *Élektra* 11–13; Apollod. 6,23; Hyg. *Fab.* 117; Serv. *Ad Aen.* 4,471; Ioannes Antiochenus, *Chronica* fr. 25.

⁴³ Eur. *Élektra* 16–18.

barátként nőtt fel rangjához méltó környezetben Strophios phókisi uralkodó házában, aki Agamemnón nővérének volt a férje, és akinek fia lett a görög mítoszok híres barátságának másik tagja, Orestés elválaszthatatlan barátja, társa az anyagyilkosságban, és majdan Élektrának, Agamemnón lányának férje, Pyladés. Egan cikke azt mutatja be, hogy Pindaros az egész mítoszt ismerteti,⁴⁴ Orestés Pyladésszel tér vissza Phókisból, és áll bosszút a delphoi jósda utasítására apja haláláért, akit Kassandrával együtt ölt meg Trójából való hazatérésekor asszonya. Száműzetése utáni visszatérésekor Orestés anyjával és Aigisthossal is végez. A drámáktól csak abban különbözik az általa elbeszélt történet, hogy mindez nem a Mykénével azonosított Ar-gosban, hanem Amyklaiban történik.⁴⁵

Ami Agamemnón és Klytaimnéstra közös lányait illeti, a görög tragédiaírók mindegyike tud Élektráról, akinek apja halála után élete méltatlan körülmények között zajlik. Aischylos ír a lehető legkevesebb rosszat neveltetéséről. Őt küldi Klytaimnéstra apja sírjához a rossz jósló álm következtében.⁴⁶ Sophoklés Élektrája rossz körülmények között él, családjához méltatlanul,⁴⁷ Euripidés *Orestés*ének hősnőjét nem adja férjhez,⁴⁸ *Élektrájának* hősnőjét pedig rangján alul adja férjhez, vagy hagyja férjhez adni,⁴⁹ de hozzá siet, mikor cselből azt az üzenetet kapja, hogy gyermeket szült.⁵⁰ Sophoklés *Élektrája* és Euripidés *Orestése* még egy lányról ad hírt, Chrysothemisről,⁵¹ aki Sophoklés szerint éppen úgy kívánja apja gyilkosainak halálát, mint nővére, de mivel nyíltan nem ellenkezik anyjával, megkapja a rangjának járó tiszteletet, Sophoklés még megemlíti Iphianassa nevét is.⁵² (Az *Ilias*ban három lányról esik szó: Chrysothemisről, Laodikéről és Iphianassaról.⁵³)

⁴⁴ Pind. *Pythia* 11,23–57.

⁴⁵ Rory B. Egan, On the Relevance of Orestes in Pindar's Eleventh Pythian, *Phoenix* 37, 1983, 190–195.

⁴⁶ Aisch. *Áldozatvivők* 84–105.

⁴⁷ Soph. *Élektra* 86–313.

⁴⁸ Eur. *Orestés* 71–72.

⁴⁹ Eur. *Élektra* 34–44.

⁵⁰ Eur. *Élektra* 1123–1138.

⁵¹ Eur. *Orestés* 22–23; Soph. *Élektra* 325–340.

⁵² Soph. *Élektra* 157.

⁵³ Hom. *Il.* 9,144–145.

Mind a három drámaíró megmutatja az anyagyilkosság borzalmát, még ha Sophoklés Klytaimnéstra halálát Aigisthosé elé is teszi, hogy elfedhesse az anyagyilkosság borzalmát a vetélytárs-király legyőzésének örömeivel. Aischylos és Euripidés azonban kizárja ezt. Nem lett volna szükség az anya megölésére az uralom elnyeréséhez Aigisthos meggyilkolása után. Mind a három drámaírónál az őt egykor tápláló anya mellét feltárva kér fiától kegyelmet, amit ő tudatosan nem ad meg.⁵⁴

A kérdés valójában az anyajogot ütközteti az apajoggal. Az Erinysek a kiontott rokonvért kéri számon Orestéstől, és csak tőle.⁵⁵ Aischylos *Oresteiájában* egyértelműen ütközik a két értékrend. Klytaimnéstra nem vérokont ölt, őt nem üldözik az Erinysek,⁵⁶ de ő maga árnyékként küldi a bosszuló istennőket gyilkosára.⁵⁷ A döntés nem nyilvánvaló, nem egyértelmű. Az Areios Pagos bírósága a határon áll, Orestés a halálos ítélet végrehajtásától fél Athénben⁵⁸ (mint ahogyan a két szembenálló isteni erő, az Erinysek és Apollón is tépelődnek⁵⁹), Euripidés *Orestése* szerint pedig az argosi népgyűlés ítéli halálra őt és a vele közös bűnt elkövető Élekrát,⁶⁰ az *Élekrában* pedig, mint Porter hangsúlyozza, Euripidés védi és érthetőnek láttatja hajdani cselekedetét, és a dráma végén a *deus ex machina* is különbözik az *Orestésétől*. Ott ugyanis Apollón védi előző döntését, itt pedig a Tyndareidák elítélik az anyagyilkosságot.⁶¹

Nagyapja, anyjának apja azt kéri számon tőle, miért nem küldte száműzetésbe anyját,⁶² és maga Orestés is ezt kérdezi magától.⁶³ A

⁵⁴ Aisch. *Áldozatvivők* 896–930; Soph. *Électra* 1410–1416; Eur. *Orestés* 526–529; *Scholia Graeca in Euripidis tragoedias: in Orestem* 526; Eur. *Élektra* 1165–1167; 1206–1225.

⁵⁵ Eur. *Élektra* 1252–1253; 1342–1346; Eur. *Orestés* 1649–1650; *Scholia Graeca in Euripidis tragoedias: in Orestem* 1650; Apollod. 6,25; Hyg. *Fab.* 119; Serv. *Ad Aen.* 3,331, 4,471.

⁵⁶ Aisch. *Eumenisek* 603–608.

⁵⁷ Aisch. *Eumenisek* 94–139.

⁵⁸ Aisch. *Eumenisek* 743–746.

⁵⁹ Aisch. *Eumenisek* 745–751.

⁶⁰ Eur. *Orestés* 944–949.

⁶¹ John R. Porter, *Studies in Euripides' s Orestes*, Leiden – New York – Köln, 1994, 48.

⁶² Eur. *Orestés* 500–506.

bosszuló Erinysek is saját lelkiismerete rémének tűnnek először Aischylosnál is (az *Áldozatvivők* utolsó jelenetében csak ő látja őket⁶⁴), Euripidésnél azután végképp azok is maradnak, ráadásul egyértelműen tévképzetek, hiszen az *Orestésben* Élektrát,⁶⁵ az *Iphigeneia a taurosok között*-ben pedig a marhacsordát nézi Erinysek közül valónak.⁶⁶ Jóllehet megnyeri a pert, valójában van olyan mítoszvariáció, hogy soha nem térhet vissza Argosba, az anyagyilkosság helyszínére, hanem vagy egy évre,⁶⁷ vagy örökre⁶⁸ száműzetésbe kell vonulnia egy róla elnevezett arkádiai városba.

Anyja gyilkosságának bűnét a mítosz közismert anyaga szerint Iphigeneiának, nővérének hazahozatala oldja fel. Az anyagyilkosság bűnét ugyan rituálisan feloldják, és a bíróság is felmenti, de a rátörő örületet, az anyagyilkosságot bosszuló Erinyseket csak ezzel a Skythiába vezető, nővérét megszabadító úttal tudta legyőzni,⁶⁹ illetve egy másik variáció szerint az anyagyilkosság vádja elől – a delphoi jósdá tanácsára – egyenesen Skythiába megy, ahol előbb mindenképp fel akarják áldozni éppen nővére keze által az istennő oltárán, de miután Iphigeneia felismeri, együtt hazamenekülnek,⁷⁰ ahol végül is ezek után Orestés Agamemnón fiaként átveszi az Argos feletti uralmat.

Az anyagyilkosság mellett kísértetként még egy bűn üldözi Orestést, a vérfertőzésé. Nem Élektra és nem Iphigeneia révén. Sem a Pyladéshez férjhez adott, neki két fiút szülő Élektrát,⁷¹ sem Artemis papnőjét nem tekintette semmilyen mítosz, semmilyen történelmi leírás másként, mint Orestés testvéreként. Van azonban még egy lánytestvér, a meggyilkolt anya és Aigisthos nászából született Éri-

⁶³ Eur. *Orestés* 288–293.

⁶⁴ Aisch. *Áldozatvivők* 1048–1062.

⁶⁵ Eur. *Orestés* 264–265.

⁶⁶ Eur. *Iphigeneia a taurosok között* 281–310.

⁶⁷ Eur. *Orestés* 1643–1647; *Scholia in Lycopr.* (Tzetzes) 1374.

⁶⁸ Eur. *Élektra* 1250–1251, 1273–1275; Eur. *Andromakhé* 975–978.

⁶⁹ Eur. *Iphigeneia a taurosok között* 76–84; 940–982; 1437–1461; 1470–1474; *Scholia Graeca in Euripidis tragoedias: in Orestem*, 658; Apollod. 6,25–27; Lukianos, *Toxaris seu Amacitia* 6; *Scholia in Lycopr.* (Tzetzes) 1374; Serv. *Ad Aen.* 2,116; 3,331; Ioannes Antiochenus, *Chronica* fr. 25.

⁷⁰ Hyg. *Fab.* 120; Serv. *Ad Aen.* 3,331.

⁷¹ Paus. 2,16.7.

goné.⁷² Karen Maxwell Merritt mítoszismertetése szerint Érigoné még akkor született, amikor Agamemnón Trója alatt harcolt és születése volt az egyik oka annak, hogy Agamemnónt hazatérése után megölték.⁷³ Erre a hagyományra nincs bizonyíték létező forrásanyagban. Sophoklész *Élektájában* Klytaimnéstrát azzal vádolja a lánya, hogy az új nászából származó gyerekeit becsüli meg, az általa megölt férjtől származó sarjait pedig el akarja úzni,⁷⁴ Euripidész *Élektájának* a címszereplője pedig azt jelenti ki, hogy anyja, aki Aigisthosnak szült gyerekeket, őt és fivérét, Orestést elküldte otthonukból.⁷⁵ A Hyginus által ránk hagyományozott adatok szerint Orestés éppen úgy akar végezni vele, mint Klytaimnéstrával, de őt Artemis kiragadja a kezéből, mint Iphigeneiát ragadta ki Agamemnón kezéből.⁷⁶ (John Porter következtetései szerint volt Sophoklésnek egy *Érigoné* című drámája, amelyben úgy ragadja ki az isteni segítő kéz Érigonét Orestés kezéből, mint az *Orestésben* Helénát.⁷⁷)

Érigoné ezután Athénben, ahová az előbb idézett szöveg szerint Artemis vitte papnőjének, kerül szembe Orestésszel, akit az Areios Pagos bírósága előtt vádol meg szülei halálának bűnével, és próbálja elérni (Tyndareossal, anyai nagyapjával együtt,⁷⁸ vagy egymagában,⁷⁹ illetve fivérével, Alétésszel együtt⁸⁰), hogy halálos ítélettel sújtsák. Az Anthesteriához tartozó Aióra ünnep egyik magyarázata ez a per, amelyben Érigoné és Alétés, Aigisthos és Klytaimnéstra gyermekei állnak szemben féltestvérükkel.⁸¹ Amikor azután a bíróság Orestést felmenti, Érigoné végez magával Dictys szerint bánatá-

⁷² Ioannes Antiochenus, *Chronica* fr. 25; Dictys Cretensis, *Ephemeris Belli Troiani* 6,2.

⁷³ K. Maxwell Merritt, The Source of John Pikerlyng's Horestes, *Review of English Studies* 23, 1972, 256.

⁷⁴ Soph. *Élektra* 586–590.

⁷⁵ Eur. *Élektra* 60–63.

⁷⁶ Hyg. *Fab.* 122,3.

⁷⁷ John R. Porter (1994) 86.

⁷⁸ *Etymologicum Magnum*: Αἰώρα

⁷⁹ Apollod. 6,25; *Marmor Parium* II,40–41,(25), in: *Fragmenta Historicorum Graecorum I*, Paris, 1841, 542–555; *Scholia in Lycopr.* (Tzetzes), 1374.

⁸⁰ Soph. *Aletes et Erigona* „fabula”, in: *Aeschylī et Sophoclis tragoediae et fragmenta*, Paris, 1842.

⁸¹ B. C. Dietrich, A Rite of Swinging During the Anthesteria, *Hermes* 89, 1961, 37.

ban,⁸² az *Etymologicum Magnum* hagyományozta adatok szerint azért, hogy haláláért bosszút kelljen állni.⁸³ Az engesztelő ünnep mitikus előképéhez tehát hozzátartozik Érigoné és Orestés ellentéte, a vád és az öngyilkosság.⁸⁴ Vagyis közvetve mégis Orestés okozza a halálát, de nyilvánvalóan nem olyan egyértelműen, mint Klytaimnéstráét.

Érigonének és Orestésnek a története másképp is összefonódik, közös gyerekek születik ugyanis, Penthilos, mialatt Orestés törvényes felesége, Hermioné – Menelaos és Helené lánya – Tisamenosnak ad életet. (Ezzel kapcsolatban Pausanias egy Kinathion által írt erről szóló eposzt is emleget.)⁸⁵ Strabón szerint Penthilos vezeti apja halála után az aiol kivándorlást,⁸⁶ illetve létezik olyan variáció, amely szerint Érigoné a törvényes feleség, és Tisamenos kettejük gyermeke.⁸⁷ Velleius Paterculus szerint apja halála után a két fiú együtt uralkodik,⁸⁸ majd a dór hódítás után tizenöt évvel végül Lesbosra jutnak el,⁸⁹ illetve maga Tisamenos elesik a hódítókkal vívott harcban.⁹⁰

Hozzá lehet tenni, hogy a törvényes házasság is már különleges módon történik. Hermioné vőlegénye, illetve férje Neoptolemos, Akhilleus fia, akihez Menelaos már az *Odysseia* szerint is feleségül adja lányát,⁹¹ akit ezek után Orestés akarataból Delphoiban az oltár előtt ölnek meg.⁹² Orestés ezek után egyesíti csaknem az egész

⁸² Dictys Cretensis, *Ephemeris Belli Troiani*, 6,4.

⁸³ *Etymologicum Magnum*: Αἰώρα

⁸⁴ Eva Cantarella, *Dangling Virgins: Myth, Ritual and the Place of Women in Ancient Greece*, *Poetics Today* 6, 1985, 93.

⁸⁵ Paus. 2,18,6; *Scholia in Lycophr.* (Tzetzes) 1374; *Scholia Graeca in Euripidis tragoedias: in Orestem*, 658; *Scholia in Eur. Orestem*, 1654. (Itt csak Hermioné fiáról esik szó.)

⁸⁶ Strab. 13,1,3. (582)

⁸⁷ Apollod. 6,28.

⁸⁸ Vell. I,2.

⁸⁹ Vell. I,3.

⁹⁰ Apollod. 2,8,3.

⁹¹ Hom. *Od.* 4,1–9.

⁹² Eur. *Andromakhé* 995–1005; Eur. *Orestés*, 1654–1657; 1374; *Scholia Graeca in Euripidis tragoedias: in Orestem*, 1654; Dictys Cretensis, *Ephemeris Belli Troiani* 6,13; Serv. *Ad Aen.* 3,297; Apollod. 6,14; Hyg. *Fab.* 122,4; 123,2; *Scholia in*

Peloponnésost, mert Argos uralkodója apja örököséként ő maga, Menelaos lányának férjeként pedig Lakedaimónt öröklí, azon felül még Arkadia nagy része is uralma alatt állt. Menelaosnak van ugyan fia, de az nem a Lakedaimónon uralkodó Tyndareos leszármazottja, mert Tyndareos lányának, Helenének csak Hermioné a leszármazottja, és (éppen Klytaimnéstra fiaként) Orestés is Tyndareos-unoka.⁹³ Porter megfogalmazása szerint Orestés Hermioné kezével uralja az argív népet.⁹⁴ Ilyen értelemben Érigoné révén az egész Pelopida-ágot egyesíti, amikor Aigisthos lányán keresztül szerzi meg a teljes hatalmat.

Többféle adatunk van Alétésszel, Aigisthos fiával kapcsolatban. Hyginus révén maradt ránk egy olyan variáns, amely szerint amikor Orestés visszatér Mykénebe Iphigeneiával, végez vele,⁹⁵ illetve egy Sophoklés-dráma szerint ő vádolja Érigonéval, nővérével együtt az athéni Areios Pagos előtt szülei haláláért.⁹⁶ Robertson véleménye szerint Alétés és Orestés, mint Thyestés és Atreus unokái kerülnek szembe egymással, és ez az argív rituálé része. Ez kapcsolódik össze az attikai kultuszokkal és ünnepekkel Érigoné athéni papnői funkciója és öngyilkossága révén.⁹⁷ Egy másik adat pedig mintha megbékélésükről adna hírt. E szerint ugyanis a Pelopidák uralkodói Agamemnón és Aigisthos után Orestés, aki után a hatalmat Alétés, Aigisthos fia öröklí, és csak ezek után következik a trónon Tisamenos, Orestés fia.⁹⁸

Összefoglalóan tehát egyik oldalon a legsúlyosabb bűn az Orestés által elkövetett anyagyilkosság, azután az anyai féltestvérére kötelezett vérfertőző nász, másrésztől azonban a legnagyobb érdem az anyajog ellen győzedelmeskedő apajog tisztelete, és a Lakedaimónra hozott béke és kiegyezés. Mindenesetre az Orestésszel kapcsolatos

Lycopr. (Tzetzes) 1374; *Iust.* 17,3 (Megöli, de a hely nincs feltüntetve.). *Vell.* 1,1 (Ő maga öli meg Delphoiban.).

⁹³ *Paus.* 2,18,5–6; 3,1,5; 3,16,7.

⁹⁴ John R. Porter (1994) 220–221.

⁹⁵ *Hyg. Fab.* 122,3.

⁹⁶ *Soph. Aletes et Erigona* „fabula”, in: *Aeschyli et Sophoclis tragoediae et fragmenta*, Paris, 1842.

⁹⁷ Noel Robertson, *The Dorian Migration and Corinthian Ritual*, *CPh* 75, 1980, 18.

⁹⁸ *Hyg. Fab.* 124.

mítoszok tisztelettel emlegetik Agamemnón győzedelmes, sokáig békésen uralkodó fiát, de úgy érzik, nehéz feladat volt megbékíteni a jogosan, részint rituálisan, részint a lelkiismeret szintjén ellene támadó Erinyseket. Orestés mítoszában egyértelmű elem az anyagyilkosság, és anyai féltestvérei ellen elkövetett vérfertőzés, gyilkosság, illetve gyilkossági kísérlet.

A BUJA HALAKTÓL A SZEMÉRMES ELEFÁNTIG: MORÁLFILOZÓFIA ÉS ELBESZÉLŐI STRATÉGIA AILIANOS ÁLLATTÖRTÉNETEIBEN

PATAKI ELVIRA

1.

A 2. század Itáliájában élő, a görög és a latin kultúra kettős meghatározottságában alkotó Ailianos (175–235)¹ zoológiai különlegességeket tartalmazó feljegyzésgyűjteménye, a *Περὶ ζῴων ἰδιότητος* (ismertebb latin címén a *De natura animalium*) előszavában olvasni az alábbiakat: *Abban nincs semmi rendkívüli (παράδοξον), hogy az ember bölcs és igazságos (σοφὸν καὶ δίκαιον), nagyfokú gondot visel utódaira és kellő odafigyeléssel viseltetik szülei iránt, táplálékot keres magának, óvakodik a veszélyektől és mindazon hasonló dolgokat műveli, amelyeknek megtételére a természet ajándékként (δῶρα φύσεως) képesség adatott neki – hiszen rendelkezik a mindennél becsebb nyelvvel (λόγῳ), részt kapott a legnagyobb és leghasznosabb értelemről (λογισμοῦ), s ezen felül tudja félni s tisztelni az isteneket is. Az viszont, hogy az oktan állatok (ἄλογοι) ugyancsak részesei valamiféle természet szerinti erénynek (ἀρετῆ κατὰ φύσιν) s az ember-*

¹ Az Itáliát soha el nem hagyó, hajóra nem szálló, *pontifex maximus*i tisztsége révén az ókorban a hagyományos római identitás őrzőjének tekintett (cf. Philostratos, *VS XXXVI* 625), viszont kizárólag a legtisztább attikai stílusban író, latin forrásaira sosem hivatkozó szerzőről általánosságban I. J. F. Kindstrand, *Claudius Aelianus und sein Werk, ANRW II* 34/4, Berlin–New York, 2954–2996. Míg a korábbi kutatás a latin származásának tekintett alkotó pszichológiai okokra is visszavezethető *would-be Greek* identitását hangsúlyozta (vö. R. French, *Ancient Natural History: Histories of Nature*, London, 1994, 216), a szerzővel foglalkozó jelenlegi legteljesebb összefoglalás Ailianos kettős szellemi identitását emeli ki, I. S. D. Smith, *Man and Animal in Severan Rome: The Literary Imagination of Claudius Aelianus*, Cambridge, 2014, 67–100.

rel közös birtokként számukra is megadatott sok hasznos és csodálatra méltó előnyös tulajdonság, felettébb nagy dolog.

A jelen tanulmány célja kettős. Az elemzés részint az állati viselkedés meghökkentő, a mindennapi, általános tapasztalaton (δόξα) túli, azaz paradoxon jelenségekre összpontosító mű zoológiai etikájának egy részterületét kívánja vizsgálni, az állatok elkövette bűnök, az általuk elszenvedett büntetés, valamint a rajta esett sérelmet megtorló, igazságosztó élőlény képzeete alapján; középpontban az ösztönök irányította, az értelem és a tanulás révén azonban bizonyos mértékben befolyásolható nemiséggel, ezen belül is leginkább az annak humanizálódása során létrejött biológiai, szociális és etikai létközösséget jelentő házassággal kapcsolatos jogsértésekkel. A vizsgálat másrészt a *De natura animalium* e tárgyú fejezeteinek elbeszélés módjára összpontosít, arra keresve választ, alakít-e Ailianos (s ha igen, miként) a legkülönbözőbb zoológiai adatokból egységes, határozott gondolati, stilisztikai megfontolásokat követő, önálló világméretű közvetítő narratívát.

Az ember (az állatival lényegében azonos) fizikai meghatározottságának, testben való létezésének együttműködése a viselkedést a fiziológiai jelenségek kontrollja révén szabályozni képes (s ezáltal az állati szférától való elkülönülést eredményező) közösségi normákkal, a testiséggel kapcsolatos megnyilvánulások változatos mintázatát hozta létre, amelynek egyes távoli előképei, párhuzamai megtalálhatók az állatvilágban is. E tény felismerésére és értékelésére az ókori filozófiai hagyományból számos példa hozható, amelyekben a tudatosságában vitatott állati cselekvés egyaránt szerepelhet akaratlagos emberi viselkedésformák pozitív vagy negatív modelljeként, s így követendő vagy éppenséggel elrettentő példát nyújthat az értelemben való részesevé alapján magasabb rendűnek tekintett, s ezáltal (elvileg) fejlettebb erkölcsiség megélésére alkalmas ember számára.² Az erény gyakorlását az egyén célirányos, tudatos cselekvésének tekintő ὁρετῆ-fogalom imént idézett ailianosi kiterjesztése a görögben *per*

² A nemi ösztön humanizálódásának felismerése, kutatásának igénye Ailianos mellett mindenekelőtt Aristotelésnél, Plutarchosnál jelentkezik, erről újabban I. A. Zucker, *La sexualité grecque dans le kaléidoscope animal, Dialogues d'Histoire Ancienne* 31, 2005, 29–55.

definitionem értelem és beszéd nélküli (ἀλόγοι) állatok körére nem új keletű jelenség. A spontán állati megnyilvánulások emberi magatartásformákkal való összevetése a homérosi eposzok hasonlataitól kezdve része a görög gondolkodásnak; visszatérő eleme a legkülönbözőbb filozófiai iskolák antropológiájának.³

Ailianos 17 kötetnyi feljegyzés-gyűjteménye műfaját és programját tekintve nehezen besorolható alkotás, amely magán viseli a Kr. utáni első századok tudományosságának főbb jellegzetességeit. A modern kutatásban többnyire episztemológiai válság jellemezte, nagy egyéniségeket és új, önálló műveket nélkülöző korszakra mindenekelőtt a hellenisztikus szerzők összefoglaló munkáinak kivonatolása, kommentálása jellemző. Ennek jegyében tapasztalhatjuk a *De natura animalium* szerzőjénél (helyesebben egyéni szempontok alapján válogató összeállítójánál) az alexandriai eredetű zoológiai *paradoxographia* mai szemmel nézve fél- vagy áltudományos megfigyeléseinek továbbörökítését, amely nála – részint több forrásból táplálkozó filozófiai háttérrel, részint szépirodalmi igénnyel társulva – etológia és etika sajátos elegyén alapuló, tudományos előképzettség nélkül is könnyen érthető, előadásbeli és tematikai változatosságának köszönhetően élvezetes és szórakoztató művet hoz létre.

A személyes tapasztalatain túl⁴ főként a peripatetikus hagyományból merítő, esetleg a vadászatban, halászatban kedvét lelő művelt római elit számára összeállított⁵ szemelvénygyűjtemény többé-kevésbé világosan körvonalazódó etikai célzatával jelentősen eltér a hellénizmus s az azt követő századok zoológiai (s kisebb mértékben etológiai) gondolkodását meghatározó, műfajteremtő *Historia animalium* gyakorlatától, amelynek (véltetően kivonatok közvetítésével ismert) ada-

³ Általános tájékozódásul a rendkívül gazdag szakirodalomból I. U. Dierauer, *Tier und Mensch im Denken der Antike: Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*, Amsterdam, 1977; S. Castiglione – G. Lanata (ed.), *Filosofi e animali nel mondo antico*, Pisa, 1994; B. Cassin – J.-L. Labarrière – G. Romeyer Dherbey (eds.), *L'animal dans l'Antiquité*, Paris, 1997; G. Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents: The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*, Pittsburgh, 2010; S. Marini, *Filosofi, animali, questione animale*, Milano, 2014, 25–49.

⁴ Erre való utalást I. pl. NA II 11; III 5; X I. Az ἀκούω λεγόντων s hasonló fogalmazások mindazonáltal leginkább olvasásra utaló frázisoknak tekintendők.

⁵ Vö. French (1994) 217.

tait Ailianos gyakran átveszi, néhol Aristotelés *auctorkénti* említése nélkül. Az állatot (miként a rabszolgát, a barbárt, a nőt vagy a gyermeket) a szabad születésű felnőtt görög férfihoz képest tökéletlen élőlénynek tekintő filozófusnál sajátos kettősség mutatkozik az állati létmód, mindenekelőtt az erkölcs alapfeltételének tekintett állati intelligencia megítélésében. A Stagirita lélekfilozófiai írásaiban dominál azon, a kereszténység közvetítésével évszázadokon át érvényes antropocentrikus elv, amelynek értelmében az értelmes lélekrésszel nem rendelkező állatokban csupán a környezettel való érintkezést szolgáló érzékelő és vágyakozó funkció lelhető fel, így azok fejletlenebbek a *λόγος* vezérelte, a többi élőlényt (mintegy nyersanyagként vagy eszközként) a maga hasznára fordító embernél. Aristotelés zoológiai munkáinak egyes részei viszont hajlanak bizonyos intellektuális képességek meglétének feltételezésére az állatoknál is. A méhek, hangyák közösségalkotása és építészete, a pók hálózövésében megnyilvánuló ügyesség (*τέχνη*),⁶ a polip mimikrije, a madarak mimetikus képességei alapján a filozófus nem zárja ki eleve a gyakorlatias gondolkodás (*φρόνησις*) és az értelem (*διανοία*) meglétét állatok esetén sem,⁷ ezen hallgatólagos állítás azonban objektív tényközlésre korlátozódó szakmunkáiban egyetlen esetben sem vezet etológiai jelenségek emberi erkölcsi helyzetekkel való párhuzamba állításához, még kevésbé az állatvilág jelenségeinek pozitív vagy negatív példakénti felmutatásához. Noha írásaiban az állati viselkedésmód tárgyalásánál olykor megjelenik az etikai szempontból kulcsfontosságú (ön)mérséklet (*σωφροσύνη*) terminus is, Aristotelés másutt maga utal arra, hogy efféle kijelentései csupán metaforikusan értendők.⁸

⁶ A többnyire közös argumentációs bázisként szerepeltetett méh, hangya, pók, fecske kitüntetett jelentőségéről az állatokkal kapcsolatos ösztön *contra* értelem vitában I. S. O. Dickerman, Some Stock-Illustrations of Animal Psyche, *TAPhA* 42, 1911, 123–130. Míg Philón, Aristotelés – s maga a hangyák labirintusszerű járatairól (*NA* VI 43), a fogolymadár fészekrakó ügyességéről (III 16) egyébiránt elismeréssel nyilatkozó Ailianos – tagadja, hogy az állat technikai ügyessége azonos lenne az emberivel; Plutarchos hajlik az emberi és állati *techné* azonosságának feltételezésére, erről újabban I. J. Bouffartigue, Les animaux techniciens. Réflexions sur l’animal *faber* vu par les Anciens, *Rursus* [En ligne], 1 | 2006, mis en ligne le 09 juillet 2006, consulté le 18 septembre 2015. URL: <http://rursus.revues.org/48>; DOI: 10.4000/rursus.48

⁷ A kérdés gazdag irodalmából I. Steiner (2010) 71–74.

⁸ Cf. *EN* 1149b32–34.

Ailianos közlésmódja, mint látni fogjuk, leginkább e gyakorlatot követi, gondolkodása azonban etikai párhuzamai révén szakít a peripatetikus hagyománnyal. A különféle élethelyzetekben láttatott élőlények bemutatásakor a szerző emberi társadalomból vett fogalmakkal él (az adott faj egyede mint *férj*, *feleség*, *uralkodó*, *harcos*, stb.), a teljes megfélemltetést azonban szinte minden esetben korlátozza, tom-pítja a képes beszédmódra, a csupán hozzávetőleges hasonlóságra utaló oiovei (*mintegy*) alak, amely az arisztotelési beszédmódon túl a Stoa állati intelligenciával kapcsolatos kijelentéseiben rendre feltűnő metaforikusság-képzettel⁹ is rokonítható.

A *De natura animalium* feltehetően nem csupán a szórakoztató ismeretközlés céljából gyűjti egybe a korábbi görög paradoxografikus hagyomány zoológiai vonatkozású kuriózumait. Míg továbbra is olvasni a gyűjteményt teljesen felesleges adatok kusza halmazának minősítő, a mű komolyan veendő jellegét, az önálló alianosi világkép létét s ezáltal az interpretáció lehetőségét és értelmét egyaránt megkérdőjelező értékelést,¹⁰ az elemzők jelentős része többé-kevésbé határozott közlési szándék és egyéni értékrend jelenlétére hívja fel a figyelmet. Ailianos célja egyes olvasatok szerint a természet és a társadalom harmóniájának felmutatása;¹¹ mások szemében a szerző a korát jellemző társadalmi válságból kivezető erkölcsi megújulás lehetőségét, a kevéssé működésképesnek vélt kortárs modellek átalakításának lehetőségét keresi az állatvilág olykor eszményítő¹² ábrázolása során. Mindeközben a rútra, a félelmetesre, a császárkor latin irodalmában olyannyira kedvelt horrorisztikus *spectaculumra* lényegében nincs példa a műben: az állattal szembeni távolságtartáshoz, az emberi felsőbbrendűség megerősítéséhez vezető, félelemmel vegyes viselkedés, megvetés és undor helyett a feljegyzések jelentősebb része

⁹ Az *als ob* kapcsán I. M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, 1992⁷, 84.

¹⁰ Cf. A. Harden, *Animals in the Classical World: Ethical Perspectives from Greek and Roman Texts*, Palgrave Macmillan, 2013, c. 77: *a work somewhere between whimsical curiosity and useless hodgepodge*.

¹¹ Vö. French (1994) 216–217.

¹² Vö. W. Hübner, *Der Mensch in Aelians Tiergeschichten*, *Antike und Abendland* 30, 1984, 154–176, főként 173.

a társélőlényel való közösséget hangsúlyozza, kíváncsiságot, közeledésigényt, rokonság- és biztonságérzetet alakítva ki az olvasóban.¹³

A hagyományos Ailianos-kép árnyalására a közelmúltban S. D. Smith monográfiájában került sor, aki a sztoikus doktrinától való esetenkénti elhajlásokon túl¹⁴ mindenekelőtt az ailianosi társadalomkritika pesszimizmusára, illetve a *De natura animalium* világképének általános szkepszisére hívja fel a figyelmet. Olvasatában az állatvilág kínálta erkölcsi példák értékminőségbeli megosztottsága, a gyakran egyazon fajra jellemző, emberi szemszögből nézve hol követendő, hol határozottan elvetendő viselkedésformák egyidejű, csaknem azonos súlyú szerepeltetése a műben¹⁵ azt hivatott jelezni, hogy a természet megfigyelése és követése távolról sem jelentheti a társadalmi megújulás kizárólagos, egyértelműen sikeres eszközét. Mindez a különféle morálfilozófiai irányzatok természetelven alapuló érvrendszerének kritikájával is kiegészülni látszik. Mivel a zavarba ejtően sokszínű állatvilág nem nyújt egységes viselkedésmódot, a természet valójában nem tekinthető egyértelmű argumentációs bázisnak egyetlen iskola üdvtana számára sem. Ennek következtében az állati viselkedés humánetikai szempontú vizsgálata a kortárs, illetve korábbi filozófiai gyakorlatban zoológiai jelenségek tárgyilagos értékelése helyett többnyire manipulációhoz, a nemkívánatos adatok elhallgatásához, az állatvilág példatárából különféle előfeltevések alapján történő önkényes válogatáshoz vezetett – sugallaná tehát Ailianos.¹⁶ A *De natura animalium* állattörténeteinek ezen, az angol kutató által joggal kiemelt alapvető kétértékűsége, mint látni fogjuk, a nemiséggel kapcsolatos kijelentésekre is jellemző, s ez alapján a császárkori szerző

¹³ Ellenpéldának l. az ember ellen támadó, azt felfaló rájára vonatkozó pontos, semleges leírást (NA I 19).

¹⁴ Vö. Smith (2014) 100–120.

¹⁵ A kétértelmű, talányos jelleg kiterjed egyazon faj egyazon tulajdonságára is: a fejlett utánzóképesseggel rendelkező majom tud táncolni, hangszerezen játszani, kocsit hajtani, ha erre megtanítták (NA V 26), viszont gyilkolhat is emberi cselekedet körültekintés nélküli utánzásával, l. a dajkát játszó majom által a fürdővízzel leforrázott csecsemő történetét, VII 21. (Az embergerek ideális dajkája viszont az elefánt, XI 14).

¹⁶ Vö. Smith (2014) 182.

az erkölcs e részterületén is megkérdőjelezni tűnik a természet mint egyetlen érdemleges tanító tételének optimizmusát.

A szerző világgképét, benne a természetben való harmonikus létezés céljával, az istenekkel szembeni jámborsággal, a bölcsesség és a szellemi autonómia mindenek feletti tiszteletével, sztoikus eredetre, leginkább a természettel való harmonikus együttélést hangoztató οἰκειῶσις tanára szokás visszavezetni; jóllehet a látható, fizikai valóságon túli, metafizikai fogalomként kezelt, már-már megszemélyesített Természet nagyszerűségét érzékeltető rácsodálkozás, a *mirabilia*¹⁷ olykor himnikus-retorikus hangnemben történő magasztalása túllépni látszik a sztoikus racionalitás keretein.¹⁸ Noha úgy tűnik, az állatok viselkedése Ailianosnál számos esetben az οἰκειῶσις elvével összhangban álló, pozitív modellt jelenthet az ember számára, a *De natura animalium* állásfoglalása az állati intelligencia kérdésében távolról sem egyértelmű. Némiképp eltérően a császárkori Stoa (Seneca, Epiktétos, később Galénos) az állatot nem beszélő, nem gondolkodó lénynek tekintő felfogásától, amely a mindenséget átható egyetemes *Logos* fogalma, illetve a *logos endiathétos* / *logos prophorikos* különbségtétele miatt eleve problematikus, s amelynek kapcsán az iskola – Ailianos által is hivatkozott – doxográfiája maga sem titkolja kételyeit;¹⁹ a gyűjtemény bizonyos állatok technikai, intellektuális és szociális képességeire hivatkozva nem zárja ki eleve és kategorikusan az összes fajt a kozmoszt vezérlő értelemben való részesedésből, amint arra utalhat a gyakran olvasható φυσικῆ σοφίᾳ (*természetes okosság*)²⁰ kifejezés is. Az érzelem és az értelem olykor (s mint láttuk, többnyire metaforikusan) Aristotelés által is feltételezett képességein túl Ailianos továbbiakkal is felruház bizonyos állatokat, így a gondoskodást viszonzó

¹⁷ A csoda (θαυμάσια) terminus megjelenésére l. pl. *NA* III 23; V 28; VI 39.

¹⁸ A témához l. M. García Valdés, Eliano desde Aristóteles y a la luz del estoicismo y la "zoofilia" moderna, *Emerita* 71, 2003, 1–50, itt 13–19.

¹⁹ L. a társukat eltemető hangyák, az útkereszteződésben szillogizmus alapján tájékozódó kutya intelligens viselkedésére felfigyelő Kleantés, ill. Chrysippos anekdotáját (*NA* VI 50 és 59), bővebben l. J.-L. Labarrière, Logos endiathetos et logos prophorikos dans la poématique entre la Portique et la Nouvelle-Académie, in: B. Cassin – J.-L. Labarrière – G. Romeyer Dherbey (éds.), *L'animal dans l'Antiquité*, Paris, 1997, 259–280.

²⁰ Cf. *NA* I 21; IV 13; IV 47; X 5.

hálával (IV 44),²¹ a vele életközösségben (barátságban?) élő társállaton esett sérelmet megtorló igazságérzettel (IV 45),²² az istenfogalom ismeretével (IV 10; VII 44),²³ valamint az ember iránti elfogadó attitűd, a φιλανθρωπία erényével,²⁴ amelyet a közös gondviselőhöz való együttes tartozás érzése alakít ki.²⁵ Mindez gyakran az állati viselkedés őszinte tiszteletével, s annak a mindenkori emberi társadalommal való szembesítésével egészül ki. Az *Epilógus* vallomása szerint az idejét a tömeg értékrendjét elutasítva vagyon és befolyás szerzése helyett ... a leopárd szokásai, a gólya szeretetteljes viselkedése, a csalogány dala, az elefánt bölcsessége, a halak testfelépítése, a darvak vonulása tanulmányozásának szentelő, a pontifexi tisztségen túl a politikától, közügyektől tudatosan távol maradó szerző²⁶ az állatok jámborságának (εὐσέβεια) magasztaló megéneklése közben az embert istentelensége, kegyetlensége (ἀσέβεια) miatt kénytelen vádolni.

Ami a mű pusztá adatközlésen túlmutató irodalmi igényét illeti, a terjedelmes, rendkívül sok adatot közlő munka részletes narratológiai elemzése még várat magára, noha úgy tűnik – s a jelen, egyetlen

²¹ Ailianos egy helyütt (IV 44) egyiptomi állatokat, a macskát, a krokodilt s az *ichneumon* nevű menyétfajt tünteti ki e tulajdonsággal, amelynek bemutatása végén nyíltan szégyeníti meg az *értelemmel bíró, szegényérzetre és pirulásra képes* (ἄνθρωπος ... λόγου μεταλιχός ζῷον καὶ φρονήσεως ἀξιῶθῆν καὶ αἰδεῖσθαι λαχὼν καὶ ἐρύθημα), barátját mégis eláruló, jötevőjét semmibe vevő embert.

²² A történet szerint a vadász által összeszoktatott kutya, oroszlán és nösténymedve békességben él, mígnem a medvében feltámad gyilkos ösztöne s szétmarcangolja az ebet, bosszúállóként az oroszlán öt tépi szét.

²³ Mindkét esetben az elefántokról van szó, akik lomblengetéssel / agyaruk felemelésével köszöntik az újhoidat és a napfelkeltét; a második feljegyzés zárómondata az istenek létében és a gondviselésben kételkedő ember magatartását helyteleníti (VII 44): οἱ δὲ ἄνθρωποι ἄρ' ἄ γε εἰσὶ θεοὶ καὶ ὄντες εἰ φροντίζουσιν ἡμῶν διαποροῦσιν. A hely tekinthető az epikureusokkal szembeni indirekt állásfoglalásnak is, vö. García Valdés (2003) 34.

²⁴ Cf. NA XVII 39 (az alapvetően rosszindulatú majmok indiai alfájának emberszeretete), a témához l. Hübner (1984) 164–167. Az állati *philanthropiá*ról általánosságban l. E. de Fontenay: La philanthropia à l'épreuve des bêtes, in: B. Cassin – J.-L. Labarrière – G. Romeyer Dherbey (éds.), *L'animal dans l'Antiquité*, Paris, 1997, 281–298.

²⁵ A téma kifejtésére a *Περὶ Πρωοίας* című munkában kerülhetett sor, vö. *Claudii Aeliani de natura animalium libri xvii, varia historia, epistolae, fragmenta*, vol. 2. ed. R. Hercher, Leipzig, 1866, repr. 1971, frg. 9–10, 16.

²⁶ Cf. *Suda s.v.* Ailianos, Philost. VS XXXI 625.

részterületre összpontosító elemzés egyik legfőbb tanúságának is ez bizonyul majd –, hogy a helyes és helytelen viselkedésmódokat egyes felmutató szemelvények látszólag teljesen esetleges, rendszertelenül váltakozó halmozása mögött valamiféle szerkezet húzódik meg. Ezen, az adott történet adott ponton való szerepeltetésében, majd későbbi helyen történő felidézésében, párhuzamokkal és ellentétekkel történő kiegészítésében megnyilvánuló elbeszélői stratégia összefüggésben állhat az ailianosi művet létrehozó világgéppel s jelentősen befolyásolhatja a mű világgépe utólagos rekonstrukciónak lehetőségét is.

A szóragoztató tudományosság egyéb császárkorban keletkezett görög és latin alkotásaitól eltérően a *De natura animalium* nélkülözi a szociális esemény (leginkább a platóni *Symposiont* imitáló baráti összejövetel) hagyományos elbeszélői keretét.²⁷ Többé-kevésbé kidolgozott jellemű, széles érdeklődésű, némelykor történeti hitellel is rendelkező szereplők ünnepi eseményhez kötődő művelt társalgása helyett az információk (az itt-ott felbukkanó, az emberiséghez intézett, nevelő szándékú általános tanulságoktól, illetve az életrajzi elemeket is felvillantó előszótól és utószótól eltekintve) egyetlen, a személyességtől tartózkodó elbeszélői hangon szólnak meg. Ezen jegyek alapján a *De natura animalium* szerkezeti megkomponálatlansága részleges előképének bizonyos tekintetben a szintén roppant adathalmazt mozgató, feljegyzéseit azonban határozottabb tematikus egységekbe rendező pliniusi *Naturalis historia* tekinthető. Az Ailianos által ismert, de forrásként sosem nevesített latin *auctor* látszólag teljesen összevissza *opus*ában a kutatás újabban határozott narratív stratégia jelenlétét feltételezi:²⁸ a jelen, jóval kisebb, görög nyelvű *corpusra* kiterjedő, egyetlen témacsoportra koncentrálnó vizsgálat az etikai megközelítésen túl hasonló narratológiai nézőpont felvételének indokoltságát kívánja hangsúlyozni Ailianos esetében is.

²⁷ A császárkori tudós irodalom lakoma-toposzárról általánosságban I. L. Romeri, *Philosophes entre mots et mets: Plutarque, Lucien et Athénée, autour de la table de Platon*, Grenoble, 2002. A zoológiai vonatkozású császárkori görög tanköltemények (*Haliutika, Kynégetica*) sokkalta áttekinthetőbb, belső logikát mutató alkotásaival való összevetést I. Smith (2014) 50.

²⁸ Erről I. Darab Ágnes nemzetközi viszonylatban is fontos monográfiáját: *Plinius Természetrája. Anekdotikus narráció és enciklopédikus gondolkodás*, Bp. 2012.

A felettebb hosszú ailianosi szöveg megformálásának legfőbb jellemzője a gyűjtemény esetleges későbbi, kézikönyvként, adatbázisként való használatát elősegítő, áttekinthető szerkezet teljes és tudatos hiánya, amely az értelmezést is jelentősen megnehezíti. A világos tagolás híján az adatok leginkább véletlenszerűen kerülnek egymás mellé, az azonos témák nem alkotnak körülhatárolt, elkülönülő csoportokat. A gyűjtemény a különféle fajokra vonatkozó elegyes adatokat az Aristotelésnél még meghatározó fontosságú tudományos csoportosítás, besorolás lehetséges szempontjainak (az egyes fajok lakhelye, fejlettsége, szerveik felépítése, életmódja stb.) mellőzésével, szándékolt összevisszaságban sorjázhatja, kizárólagos rendszerező elvként a művészi rendtelenséget, a hellenizmus esztétikájából örökölt *poikiliát* tartva szem előtt. Mindazonáltal e csapongó beszédmód nem nélkülöz bizonyos rejtett kapcsolódási pontokat: a konglomerátumszerű műegészben olykor ismétlések, visszacsatolások, szembeállítások tűnnek fel. Ez tapasztalható majd az állatvilág különféle osztályainak nemi erkölcsire vonatkozó adataiban is: nem csupán azonos fajok jelennek meg újra és újra, egymástól kisebb vagy nagyobb távolságra a szövegben, de találkozni teljes történetsémák ismétlődésével, illetve ütköztetésével is.

Ezen szerkezeti-stilisztikai döntését Ailianos visszamenőleg, az utószó egy kétértelműnek, akár erotikus felhangúnak is tekinthető mondatában indokolja, amelynek összetett képisége a jelen vizsgálat fő témája szempontjából is igen lényeges. A réthez, koszorúhoz hasonlított tarka változatosság alkalmazásával a művében a – mintegy érzéki gyönyör forrásának tekintett – *olvasás csáberejére* (esetleg az olvasás általi csábításra?²⁹) *vadászó* (τῆς ἀναγνώσεως τὸ ἐφορκὸν θηρῶν) szerző önnön írói feladataként *az egyformaságból adódó csömör* (ἐκ τῶν ὁμοίων βδελυγμίων) elkerülését jelöli meg. Az e szövegkörnyezetben leginkább érzéki vonzásra, csábításra utaló, eredetileg egyenes irányban történő húzásra, egyenes nyom hagyására vonatkozó, kifejezetten ritka használatú τὸ ἐφορκὸν alak, illetve az azt

²⁹ Az írásmű mint erotikus ajándék képzete a theognisi *corpustól* kezdve jelen van a görög irodalomban, császárkori példaként említhető Parthenios Cornelius Gallusnak ajánlott mítoszgyűjteménye – Ailianos esetén azonban sem a szöveg, sem a foghíjas életrajzi adatok nem utalnak ilyesmire.

magába foglaló vadászmetafora némileg átalakítva ott szerepelt már a gyűjtemény élén, az egyik legelső fejezetben is, mégpedig tengeri, halászati kontextusban, a pérhal egy alfajának elejtése kapcsán. E hely szerint a gondos halász (I 12: φιλοπόνως ὁ δικτυεὺς) szemrevé-lő nöstényt úsztat a hímek előtt, akinek szépsége csalétkül szolgál a többiek hálóba csábításához (τὸ τῆς ὄρας ἐφορκὼν δέλεαρ). Az e módon a mű elején és végén keretet alkotó vadász- és halászmetafora közös elejtés-képzete és az ἐφορκὼν fogalmának ismétlődése alapján az utószó fentebb olvasott kijelentése akár a magát vadászként / ha-lászként megjelenítő szerző narratív stratégiájára, a kívánatos mon-danivalóval elcsábított olvasó szöveghálóba való vezetésére, rabul ej-tésére is utalhat.³⁰

Az epilógus ἐφορκὼν alakja egyéb okból sem érdektelen, hiszen alkalmazása tekinthető egyrészt kallimachosi allúzióknak: a hellenisztikus alkotó egy töredéke homoerotikus kontextusban, a fiúszerető elcsábításával kapcsolatban használja a ritka kifejezést (fr. 549). Másrészt, a szó thukydidési patinát is kölcsönözhet az állatokról szó-ló feljegyzéseknek, ugyanis az athéni történetírónál kizárólag egyet-len alkalommal előfordul ἐφορκὼν jelző szintén a beszéd vonzerejé-re, csábító hatalmára vonatkozik (IV 108). Mindez természetesen még nem lenne elégséges alap az Ailianos tudatos alluzív szöveg-formálása melletti érveléshez, azonban utóbbi párhuzam további megerősítést nyerhet egy újabb thukydidési megfelelés révén. A *De natura animalium* prológusában a szerző művét *nem megvetendő kincsnek* nevezi, amely *meggyőződése szerint fáradságos kutató-munkán* alapul (κειμήλιον οὐκ ἀσπούδαστον ἐκπονήσαι πεπίστευκα). E minősítés ismét többszörös irodalmi allúzióknak tekinthető. Az ἐκπονήσαι fogalma a hellenisztikus esztétika kiemelkedő jelentőségű minőségére, az aprólékos műgondra, a részletekig tökéletes kidolgo-zásra (πόνος) utal. Ami a kincs (κειμήλιον) képzetét illeti, az újabb thukydidési reminiszcenciaként értelmezhető: a peloponnésosi hábo-rú krónikása ugyancsak műve bevezetésében minősíti alkotását *örök időkre fennmaradó kincsnek* (I 22: κτῆμά τε ἐς αἰεῖ). Az ailianosi elő-szó πόνος-utalása ezzel egyidejűleg az ἐφορκὼν keretet alkotó fo-

³⁰ Vö. Smith (2014) 52.

galma kapcsán már említett, esetleg Theokritost is idéző³¹ *gondos halász* (I 12: φιλοπόνως ὁ δικτυεὺς) alakjával kiegészítve ugyancsak metapoetikus tartalmat hordozhat, ismét az olvasót maga felé húzó, zsákmányul ejtő szerzőt jelenítve meg. Igen valószínű mindemellett, hogy Ailianos hellenisztikus és klasszikus hagyományt egyaránt idéző, önnön fontosságát a tradícióhoz való csatlakozás, besorolás révén is hangsúlyozó önértékelő gesztusa saját, csábító tartalmat kínáló, műgondja révén kincsel felérő, olvasóját magához vonzani, behálózni, függőségben tartani képes írása kapcsán nem nélkülözi az öni-róniát sem.

2.

Ami a szöveg filozófiai és természettudományos meghatározottságát, esztétikai tudatosságát és az irodalmi hagyományhoz való kötődését szemléltető bevezető megjegyzéseken túl immáron a jelen vizsgálat központi témáját illeti: a nemek külső jellemzőkben és tulajdonságokban egyaránt megfigyelhető elkülönülése, illetve a két nem kapcsolata a *De natura animalium* fontos részterülete, amint azt a mű arányai is szemléltetik. A 792 fejezet 14 százaléka az állatok szexualitásával kapcsolatos információkat közöl,³² amelyeket a friss Ailianos-monográfia szerzője hat jellegzetes kategóriába sorol (nemi ösztön kiélése *contra* önmegtartóztatás; párkapcsolati hűség; állati eredetű afrodisziákumok; a nemi identitás ingadozása; jelentősen eltérő fajok közti nemi érintkezés, különös tekintettel az ember és állat közötti³³ intim kapcsolatra).

³¹ Cf. Theokr. *Id.* I 39–44.

³² A teljes listát l. S. D. Smith, *Monstrous Love? Erotic reciprocity in Aelian's De natura animalium*, in: Ch. Carey – Ch. Thumiger – E. Sanders, – N. J. Lowe, *Eros in Ancient Greece*, Oxford, 2013, 74,4. jegyzet.

³³ Az e helyütt nem tárgyalt témával kapcsolatban megjegyzendő, hogy az ember bestializálódása, illetve az állat humanizálódása melletti érvnek egyaránt tekinthető, ember és állat (delfin, ló, kecske, elefánt, kutya, kígyó, szajkó) közötti *erős* tematikája a mű legelejétől jelen van, vö. Smith (2013) 73–90. A fajok közti intimitás ailianosi ábrázolásának jellegzetes példája az athéni ifjú és lova szeretetteljes, románcba hajló kapcsolatát (szerelmét?) bemutató egység (I 6), amely eredetileg az emberi gondoskodást megháláló állati jóindulat (εὐνοία) és barátság (φιλία) érzékeltetésére szolgál. Ugyancsak a barátság s a szerelem fogalmiságának határterületén

A biológiai nemek határozott elkülönülése az e téren is Aristotelést³⁴ követő szerző szerint az adott faj fejlettségének egyértelmű mutatója. Ailianos felfogásában (más fajok mellett) a hiéna (X 47), a fecske (II 3), a nyúl (XIII 2), és a másutt (IV 44) barátságossága miatt méltatott *ichneumon* (I 24)³⁵ határozott nemi identitást nélkülöző, illetve nemváltó egyedei fajuk alacsonyabb rendű mivoltáról tesznek bizonyosságot. A hímek és nőtények testfelépítésben tapasztalható világos elkülönülését hangsúlyozó kijelentések számos esetben a morfológiai szinten tapasztalható különbséget társadalmi szintre emelő, normatív etikai jelentőséget nyernek, amelynek révén a természetes nemi identitás öntudatos őrzése, viselkedésben megnyilvánuló következetes képviselete az ailianosi erkölcs egyik alappillére. (Az alapvetően maskulin nézőpontú mű fejezeteinek döntő többségében mindez a férfias külsőt, illetve magatartást jelenti). Szemléletes példája ennek a tonhalak véréből készült szépítőszereket említő fejezet (III 27), amelyben az epilálásra használt különféle kozmetikumok a társadalomra, pontosabban az elemi vizuális szinten szakállviselésben, szőrösségben reprezentálódó maskulin identitásra veszélyes, káros találmányokként jelennek meg.³⁶

ingadozik Ailianos két, meglehetősen kétértelmű hangnemben előadott delfintörténete (II 6; VI 15) Smith szerint, aki az ezen anekdoták platóni, idealizáló felszíne alatt meghúzódó, az erősen erotikus szóhasználatból valószínűsíthető elbeszélőpszichológiai mélyrétegekre hívja fel a figyelmet. (A korábbi szakirodalomban e történetek esetleges szexuális *innuendója* fel sem merül, l. French (1994) 221.) Míg Smith általánosságban nem zárja ki az ember és állat közti intimitás háttérében az érzelmi kölcsönösséget, Zucker (2005, 40–41) a döntő többségében az ember által kezdeményezett interraciális viszonyt természetellenes szenvedélynek, az elállatiásodás megnyilvánulásának tekinti, amelynek elfogadhatatlan mivoltát Ailianos az emberek közötti szerelmi kapcsolat szókincsének alkalmazásával igyekszik érzékelteni, ill. tompítani.

³⁴ Vö. Zucker (2005) 30–32.

³⁵ L. 21. jegyzet.

³⁶ Vö. Smith (2014) 185. Vélhetően ugyancsak az egyértelmű nemi identitás igénye fogalmazódott meg Ailianos egy másik művében, a Heliogabalus (203–222) ellen valószínűleg még annak életében írott, de csak halála után nyilvánosságra hozott, az uralkodó feslett erkölceit, főként effemináltságát pellengérré állító, kisszámú töredékből ismert (*Vádirat a nőcske ellen*) című pamfletben is, a mű rekonstrukciós kísérletét l. Smith (2014) 274–279.

Bár a *De natura animalium* a nemek testfelépítésben, képességekben és viselkedésben tapasztalható eltéréseiről beszélve tényként kezeli a hímek erőben, szebb külsőben, egyes fajoknál (kakas, kabóca) olykor a művészi színvonalúnak tekintett hangadás képességében³⁷ is megnyilvánuló magasabbrendűségét,³⁸ a gyűjtemény (talán Kleantés nyomán)³⁹ elméletileg mindkét nem egyedeit egyképp alkalmasnak tartja az erény gyakorlására. A szexualitással kapcsolatos erkölcs szempontjából – közvetetten ismét a peripatetikus hagyományt követve⁴⁰ – Ailianos az azonos fajon belüli nemek biológiai és pszichés különbségei helyett egyes fajok, a természetes ösztöneik alapján tiszta (így pl. a varjúfélék), vagy velük ellentétben eleve kéjvágyó típusok (az egér,⁴¹ kecskék, kutyák, az ember nőstényét is megtámadó pávián,⁴² egyes, az alábbiakban részletesen tárgyalandó hal- és madárfajok) között tesz különbséget; anélkül, hogy mindezt a késztetés kiélésének vagy tudatos önmérséklet révén történő elfojtásának gondolatával kapcsolná össze.

A *De natura animalium* szerzője, legalábbis részben, a korai Stoa mára kevés forrással adatolható, mindazonáltal az iskola etikáján túl annak kozmológiáját és teológiáját is erőteljesen befolyásoló szerelemfelfogását tűnik követni. Ennek értelmében ἔρως egyértelműen a kerülendő szenvedély helyett inkább a társelőlényekkel, illetve a természettel magával megvalósítandó harmonikus együttélés eszköze, amely egyes, vitatott hitelű adatok szerint az irányzat korai képviselőinél az egyéni tulajdon teljes elutasítása következtében a nőközöség propagálásával, a házasság intézményének és a vérfertőzés tabujának eltörlésével egészülhetett ki.⁴³

³⁷ Cf. NA XI 26.

³⁸ A hímek magasabbrendűségének további példáira I. II 26; IV 29; IV 41; I. még García Valdés (2003) 36.

³⁹ Az erény gyakorlásának mindkét nem számára adott lehetőségéről írott, mára elveszett értekezésről Diogenés Laertios tudósít (VP VII 4).

⁴⁰ Arist. HA 488b4.

⁴¹ Cf. NA XII 10. Az egerek közmondásos forróvérűsége a komédiában is gyakran szerepel, l. Zucker (2005) 47.

⁴² Cf. NA VII 19.

⁴³ Bővebben l. K. L. Gaca, *The Making of Fornication: Eros, Ethics, and Political Reform in Greek Philosophy and Early Christianity*, Berkeley, 2003, 85–86; Ch. Gill, *Stoic Erôs, Is There Such a Thing?* In: Ch. Carey – Ch. Thumiger – E. Sanders – N.

Ez utóbbi elvek visszavonására vélhetőleg három, Ailianos által bizonyára ismert, de egyetlen alkalommal sem idézett szerzőnél, Antipatrosznál, majd (az állatok önértékeléséről és öntudatáról is író) Hieroklésnél⁴⁴ és Musonius Rufusnál⁴⁵ kerül sor. Utóbbiak értelmezésében a különböző nemű egyedek kölcsönös egyetértésen alapuló házassága és az annak keretein belül megvalósuló törvényes utódnemzés nem csupán a természettel való együttélés alapja, de jogos társadalmi elvárás is, az isteni akarattal egyező állampolgári kötelesség – mindazonáltal a nemi érintkezés célja a házasságban is kizárólag az utódnemzés lehet, a pusztá gyönyörszerzés, bujaság (*λαγνεία*), illetve a nemiség egyéb mértéktelen, exhibicionista vagy aberrált megnyilvánulásai elítélendőek. A nemi ösztön házasság biztosította megélése mindemellett fontos politikai, ideológiai jelentőséggel is bír: a *matrimonium* intézménye a római társadalom legkorábbi időkre visszavezethető egyik alappillére, amely jelentős megerősítést nyer Augustus uralkodása idején, s ugyancsak meghatározó eleme a Severusok kora politikai ideológiájának.⁴⁶ A házasság szükségességének és hasznosságának sztoikus felülvizsgálatára a későbbiekben – a *De natura animalium* által ugyancsak nem hivatkozott – Senecánál, Epiktétosznál kerül majd sor, akik szerint a család anyagi, szociális biztonságának megteremtésével, az utódok felnevelésével, a szülők-ről való gondoskodással járó feladatok alapjaiban akadályozhatják a szenvedély- és cselekvésmérségtelenség (*ἀταραξία, ἀπάθεια*) eszményének megvalósítását, emiatt a bölcs tudatos nőtlensége filozófiai szempontból indokolható és kívánatos, noha a társadalom megítélésében továbbra is elítélendő jelenség.⁴⁷

Ailianosnál mindezen elvek némiképp megosztottan jelennek meg. A Philostratosnál olvasható életrajzi hagyomány szerint soha

J. Lowe, *Eros in Ancient Greece*, Oxford, 2013, 143–157.

⁴⁴ Hieroklés házassággal, nemi erkölccsel kapcsolatos töredékeihez l. az alábbi kommentáros kiadást: I. Ramelli – D. Konstan, *Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments, and Excerpts*, Atalanta, 2009, 73–81, 93–95, 108–130.

⁴⁵ Musoniushoz l. Ramelli – Konstan (2009) 79–81, 108–109, 111–116, 129–130.

⁴⁶ A házasságról mint társadalmi elvárásról l. García Valdés (2003) 34–36, Septimius Severus és Iulia Domna példás családi életének reprezentatív szerepéről l. Smith (2014) 86–87.

⁴⁷ Vö. Smith (2014) 86–89.

meg nem házasodó, a gyermeknemzésről tudatosan lemondó,⁴⁸ földi szerelmek említése helyett művében magát a *bölcsesség barátjának* és *az igazság lángolóan szenvedélyes szeretőjének* (φιλοσοφοῦντα ἄνδρα ἤκιστα καὶ ἀληθείας ἐραστὴν διάπυρον)⁴⁹ nevező alkotó magánemberként inkább a későbbi Stoa házasságellenes felfogását lát-szik érvényesíteni. A *De natura* feljegyzései ezzel szemben lényegben nem vitatják Erós hatalmát s elfogadják a neki való engedelmesség természetes, tehát szükséges mivoltát,⁵⁰ a nemi ösztön helyes megélésének legmagasabb rendű formájaként tekintve a szemérmen, kölcsönös önfegyelmen és hűségen nyugvó, fő célként az utódnemzésre és az ivadék gondozásra irányuló házasságot.

3.

A nemiség kérdésének fontosságát igazolja megjelenése, majd változatos kidolgozása a mű nyitányában. Az I. könyv első felében olvasható, többségében halakkal foglalkozó *caputok* (I 2–5, 12–19, 23, 26)⁵¹ központi témája a különféle terminusokkal jelölt, leginkább a modern ösztönfogalommal rokonítható szerelmi vágy⁵² megfelelő

⁴⁸ Vö. *Suda s.v.* Αἰλιανός, Philost. *VS* XXXVI 625. Smith (2014, 27) Ailianos családalapításról való lemondását a korabeli római társadalom férfiakkal szemben támasztott normáinak megfelelni nem akaró (esetleg testi fogyatékoság miatt nem képes?) szerző tudatos megnyilvánulásaként értelmezi.

⁴⁹ Cf. *NA* II 11. Ugyancsak a szerelem lángjának hagyományos metaforája jelenik meg az epilógusban, *a bölcsesség benne lakozó, vele egyívású szerelme által feltüzelt* alkotó önarcképében.

⁵⁰ Kivételként említhető pl. a lótetemekből keletkező darazsakkal (I 28), illetve a keselyű különleges szaporodásával kapcsolatos adat (II 46): mivel ez utóbbi fajon belül nem léteznek hímegek, a szaporulatot a madarakat teherbe ejtő szél biztosítja. A Pliniusnál, Plutarchosnál is olvasható, egyiptomi eredetű paradoxonról I. C. Zirkle, *Animals Impregnated by the Wind*, *Isis* 25, 1936, 104–114.

⁵¹ A halakkal kapcsolatos tematika az 39. és 50. *caputban* tér majd vissza. A tenger élővilágának bemutatása a kötet egyharmadát teszi ki, a köztes fejezetekben szó esik sakálokról, kutyákról, elefántokról, pókokról, tücskökről, viperáról, stb., a halakéhoz hasonló laza tematikus csoport kizárólag a méhek esetén figyelhető meg (I 9–11, 58–60). Erotikán kívüli vonatkozásban csupán az alábbi fejezetek beszélnek a halakról: I 5, 17–18, 39.

⁵² Az οἶστρος, πόθος, ὄρη, ἐπιθυμία s egyéb kifejezések általános használatáról I. Zucker (2005) 32–34.

kezelése. Kivételt jelent ez alól a nyitóegység, amelynek főszereplői madarak, mégpedig a mitológiai alakot idéző Diomédeia szigetén élő, Trója egykori ostromlóiból lett, az odaérkező barbárokkal szemben semleges magatartást mutató, a görög hajósokat viszont kitüntetett barátsággal üdvözlő, azok ölében megtelepedő gémek. (*Nota bene*, az ἐρφιδίος madárnév szerepeltetése révén a nyitófejezet esetleg az ezután következő, immáron nyíltan az erotikával foglalkozó egységek közvetett, nyelvi játékon, hangzásbeli hasonlóságon alapuló bevezetőjeként is felfogható).

Az átváltozás-motívuma miatt a műben atipikusnak mondható, lényegében újabb, a tulajdonképpeni prologusnál sokkalta rövidebb programadó szöveggént, a szerző görög szellemi identitásának szimbolikus jelzéseként is értelmezhető, madarakkal kapcsolatos fejezetet⁵³ követő egység (I 2) negatív erkölcsi példát hoz a papagájhal nemiségére vonatkozó adatával. A kerülendő példa megjelenése a feljegyzések élén amiatt érdemel figyelmet, mert a könyvet záró 60. *caput* viszont egyértelműen pozitív modellt, a kaptár igazságos, erőszak (azaz fullánk) nélkül uralkodó királyát állítja középpontba. A két végpont tematikája alapján úgy tűnhet, a könyv egészét magába foglaló nagyobb narratív egység a különösen ostoba lényként ismert halak bűneitől az igen fejlett, közösségalkotó, szakrális konnotációval rendelkező méhek erényéig ível, s ez akár az értelemben való részesezés alapján kialakuló *scala naturae* rendjét leképező, hierarchikus szövegépítői szándék nyomaként is felfogható. (Hangsúlyozandó, hogy e sajátosság általános, a *De natura animalium* egészére kiterjedő, következetes szövegformáló erőként való tételezése nyilvánvalóan a teljes mű a jelenleginél sokkalta alaposabb elemzésén alapulhatna csupán.)

A papagájhal (σκάρος, I 2) a szerző szerint a leginkább kéjvágyó (λαγνίστατος) minden vízben élő faj közül, olyannyira, hogy hímjei a nőtény iránt érzett telhetetlen vágnak (ἀκόρεστος ἐπιθυμία) esnek áldozatul – a halászok ugyanis (mint az a fentebbi, szerkezeti-esztétikai kérdéseket vizsgáló részben már elhangzott) e pusztító szenvedélyüket ismerve a példányokat egy fonalra kötözték, szépen

⁵³ A philhellén attitűdön alapuló, a római öntudatot meghatározó Aeneas-hagyományt és az ovidiusi *Metamorphosest* is idéző egységről I. Smith (2014) 67 skk.

fejlett nőstény előttük úsztatásával csalják a hálóba. Noha nyíltan kimondott erkölcsi tanulság nem szerepel az egység végén, a halászati jegyzet morális exemplumkénti alkalmazása kitér a fogalmazásból: a hímek *a vágy által ösztökélve* (οἰστροῦνται) *úgy törekednek a nőstény felé, miként a fiatal férfiak egy szép nő láttán: ki-ki megelőzni igyekszik a többieket, s a nőstény közelébe férközni, pontosan úgy, miként a szerelmi vágytól megszállott férfiak vadásszák a csókot, az ölelést... Ekkor fogják el őket, s így bűnhődnek szerelmi vágyuk miatt.* A zárómondat emberi világból kölcsönzött jogi formulája (διδοῦσι δίκην) a túlzott szerelmi vágyat a bűn kategóriájába sorolja. Igen érdekes Ailianos forráshasználata s az attól való eltérés is: a (műben egyetlen alkalommal sem hivatkozott) Oppianos Marcus Aureliusnak (160–180) ajánlott halászati tanközlteményének hasonló, a szaporodásra vonatkozó leírásában (*Halieutica* IV 101–116) a nőstény körül tolongó halak homerizáló természeti képben szerepelnek, amely a versenyfutásban részt vevő atlétákhoz hasonlítja őket⁵⁴ – a dicsőség vágyát a nőstény kegyéért való versengéssel helyettesítő ailianosi fogalmazás ismét a nemiség tematizálásának fontosságára utal.

A halak szerelmi életének megjelenése e narratív szempontból kiemelt fontosságú helyen a továbbiakban filozófiai, irodalmi allúziókkal egészül ki. A filozófiai tradíció (így Platón, majd nyomában Plutarchos⁵⁵) a vízben élőket az értelem szféráját jelentő égtől legtávolibb, sötét és levegőtlen lakhelyük, illetve a hangadás képességének teljes hiánya miatt a *logosszal* nem rendelkezők *par excellence* megtestesítőjének tekinti. A halak isteni szférával való érintkezése egyetlen lehetséges módzatának egy Athénaiosnál fennmaradt empedoklési töredék (fr. 74)⁵⁶ Aphrodité e közegben, a *múzsaiatlan halak* (φῦλον ἄμουσον...καμασῆνων) között is érvényesülő erejét tekinti. Forrástalálás nélkül⁵⁷ lényegében ugyanezt állítja a *De natura animalium* I.

⁵⁴ Vö. Smith (2014) 180.

⁵⁵ Cf. Plat. *Tim.* 92b; Plut. *Mor.* 975b, utóbbi istenek nélküli (ἄθεος) helyként beszél a tengerről.

⁵⁶ Cf. Ath. *Deipn.*: Az igen ritka καμασῆν szó *hal* jelentését újabb empedoklési hely igazolja (fr. 72): εἰνάλοι καμασῆνε.

⁵⁷ Ailianos másutt nyíltan hivatkozik Empedoklésre, I. IX 64 (a tengervíz összetétele), XII 7 (az oroszlán), XVI 29 (hibridek).

könyvének egy további fejezete is, újabb tengeri halfaj kapcsán (I 12):

*Erős hatalmát a halak több fajtája is megtapasztalja, ezen istenség ugyanis nem veti meg a lent a mélyben élőket. E daimónnak szolgálnak a pérhalak is (κέφαλος), igaz, csupán azon alfajuk, amelyet orra hegyessége miatt a halfajták s azok tulajdonságainak szakértői oxyrinchosnak (hegyesorrúnak) neveznek. Ennek szerelmi együttlétre törekvő örületéről (τὸ λυττωῶδες τὸ ἐς τὰ ἀφροδίσια) tanúskodik elfogásának módja is. Ezt követi a szövegben a zsinóron körbeúsztatott, lehetőleg szép kővér, sokakban vágyat ébresztő nőstény közreműködésével történő halászcsel előbbihez hasonló leírása, benne a felettébb szemrevaló csábítóra, az őt bámuló, fékezhetetlen ifjakra (οἷα δῆπου νεανία ἀκόλαστοι μείρακος παραθεούσης εὖ μάλα ὠρικῆς ἐποφθαλμιάσαντες) vonatkozó humanizáló kifejezések alkalmazásával, illetve az önkontroll elvesztéséhez vezető, szolgaságba taszító nemi ösztön bemutatásával: a szerencsétlenül szerelmes (δύσερως), a vágy által a (homérosi szóhasználatot idéző) *vegyülésre törekedő* (κατὰ μίξιν οἰστρούμενοι) ifjakat lényegében maga az egyesülés vágya ejti rabságba, a nőstény külseje akár közömbös is lehet (οὐ τῆ ὥρα... ἀλλὰ τῷ τῆς μίξεως πόθῳ δεδουλωμένος).*

Megjegyzendő, hogy a szerelemnek teljességgel kiszolgáltatott hal képe a δύσερως minősítéssel együtt egy későbbi, a barátság és a szerelmi viszony szókincsét szándékosan vegyítő furcsa adatban (I 23) tér vissza. A σαργός nevű tengeri hal állítólag a kecskék iránt érez olthatatlan vonzalmat, s e vágya (ἐξ ὧν ποθοῦσιν) lesz fogságba esésének oka: a halászok kecskebőrbe öltözve, kecskehúslében áztatott darával csalogatják őket a partra.

A vágy okozta pusztulás egészen különleges módozata jellemzi az I. könyv egy további helye szerint az egyik rájafajt (τρυγὼν) is, amelynek egyedei azonban az erotikus vonzalom, a nemi ösztön helyett a művészet áldozatai. A halászok esetükben különösen szép énekkel, tánccal csábítják a part közelébe, s onnan a hálóba a dallam és a látvány által megbabonázott, elvarázsolt példányokat (I 39: τῆ ἀκοῆ θέλγονται καὶ τῆ ὄψει τῆς ὀρχήσεως κηλοῦνται) – a szóhasználat e helyütt a homérosi, a költészet erejével kapcsolatos frazeológiát imitálja. A kuriózum irodalmi előképeként Apollónios Rhodios említhető, akinek *Argonautikájában* (IV 572–579) az orpheusi dal hatá-

sára a tenger lényei ideiglenesen kiemelkednek süket közegükből s követik a hajót. Ami az ailianosi szövegépítést illeti: az I 39 zene által megbűvölt halai a korábbi (I 12), Erós műzsaiatlan halak (φῦλον ἄμουσον) feletti hatalmára utaló Empedoklés-allúzió sajátos folytatásának tekinthető: az utóbbi helyen az előbbi passzusban szerepeltetett, nem idézet formájában elhangzó empedoklési állítás gyakorlati megvalósulását, hasznosítását látjuk a zenebarát halakat csábító halászok (mint a fentebbiekben az epilógus kapcsán kiderült, metapoetikus erejű) képében.

A *De natura animalium* egészét jellemző, értékes és káros vonások változatos, némiképp kiegyenlített bemutatására törekvő elbeszélői szellemben a fentebbi két halfaj leírása nem korlátozódik kizárólag elitélendő tulajdonságokra. A nemi vággyal szembeni önfegyelem hiányát mindkét esetben pozitív jegyek ellensúlyozzák: a papagájhal egyedei (hasznolóképp a vele egy fejezetben említett, biztonsággal nem azonosítható ἀνθίας nevű halhoz) az önzetlen, jutalmat nem váró bajtársiasság példáját nyújtják, mikor fogságba esett fajtársaikat uszonyuknál megragadva kirángatják a hálóból (I 4, a rabságba esés körülményeit a szöveg nem részletezi). A szabadítást leíró mondat szerint az emberi álnokságot megtorló *becsületes bosszúálló* (ἀγαθοὶ τιμωροί) halak *nem tanulták* a társuk iránti felelősségérzetet, *hanem azt, ó, emberek*, inti olvasóit Ailianos, *maga a természet alakította ki bennük*: φιλεῖν οὐ μαθόντες, ἀλλὰ πεφυκότες.

Ugyanezen ellentételező, egyensúlyteremtő tendencia jegyében a 12. *caput*ban szintén féktelen nemi vágya miatt említett ragadozó pérhal-alfaj (ὄξυρυγχος) életmódjának leírása egy megelőző szöveg helyen a más jellegű testi készlettel szembeni önuralmat (δραιπᾶσθαι πάνυ σωφρόνως) helyezi előtérbe: a gyomrán uralkodni képes (τῆς γαστρὸς κρατεῖν) állat élő ellenfélre sosem támad, s mielőtt enni kezdene, minden esetben gondosan meggyőződik arról, hogy tápláléka már oszlásnak indult (I 3). Noha a társélőlény elpusztításának tudatos kerülése, annak esetleg vallási vagy pszichológiai magyarázattal való összekapcsolása a szövegben nyíltan nem fogalmazódik meg, egy ugyancsak ezzel a fajjal kapcsolatos későbbi részlet (X 46) szakrális kontextusban említi a halat. Ailianos szerint az egyiptomiak szentként tisztelik a hegyesorrú pért s tartózkodnak annak fogyasztá-

sától,⁵⁸ mivel az eredetmítosza szerint a szétszaggatott, Nílusba vetett Osiris sebeiből keletkezett – a házastársi hűség emblematikus megjelenítőjeként is ismert egyiptomi istenpárt említő részletben a hal bujaságáról természetesen egyetlen szó sem esik.

Az említettekhez hasonló, objektivitásra törekvő, illetve a természet végtelen változatosságát érzékeltető kettősség tapasztalható az ajakoshal (κόσσυφος) bemutatásában is (I 14), amely az általános emberi viselkedésformákkal való, mindenekelőtt a szóhasználat révén megvalósuló párhuzamon túl a barbárság–civilizáció ellentéppárral egészül ki. E faj erőteljes nemi vágyait a fentebbi állatokra jellemző, pusztán a partner külső vonzereje (vagy, mint a pérhal leírásában olvasható, az ösztön) diktálta, *ad hoc* jellegű párosodásnál valamelyest magasabb rendű, viszonylagos állandóság jellemezte többnejűségben éli ki. A testi élvezetekben dőzsölő hal intim kapcsolatrendszerét Ailianos élvezeg házasságnak minősíti (τοῦ γάμου θρυπτικὸν), s az állati poligámia tényét a görögség idegenfogalmát a leghagyományosabb módon megtestesítő keleti népek elpuhultságával állítja párhuzamba: A lakhelyüket sziklahasadékba rejtő ajakoshalak ... *mindegyikének több felesége van* (πολλὰς γαμοῦσι), *s távol tartják magukat a nőstények lakhelyéül szolgáló résektől, miként (a férfiak) a fiatal asszonyok hálószobáitól* (οἰοῦναι θαλάμων ταῖς νύμφαις). *Eme kifinomult nász s magát a tény, hogy több nőstényre irányul vágyuk – a komolyat a tréfával vegyítve – az ágy élvezeteiben dúskáló barbárok, a médek és a perzsák életformájával rokoníthatnánk.* A halak e legféltékenyebb fájának egyedei (ἰχθύων ζηλοτυπώτατος⁵⁹) mindazonáltal kiváló apák is ugyane fejezet (I 14) tanúsága szerint, akik feleségeik (νύμφαι) szülése idején otthon maradnak, s törvényes férj módjára (οἷα δήπου γαμέτης), saját testi szükségleteikkel nem törődve őrzik a bejáratot, féltve a világra jövő utódokat az esetleg kívülről érkező veszélytől. Ilyenkor, írja Ailianos, *a még meg sem született utódai iránt máris szeretetet érző* (φιλεῖν) *halat valamiféle atyai aggodalom* (δέει πατρικῶ) *keríti hatalmába, amelynek hatására képes naphosszat, étlen-szomjan örködni – a féltő gondoskodás* (φροντικς)

⁵⁸ Az adatot az Ailianos által sehol sem hivatkozott Plutarchos is ismeri, cf. *Mor.* 353 c–d.

⁵⁹ *Nota bene*, a pérhal (I 2) szintén ezt a minősítést kapta.

tartja életben. (Hasonlóképp gyermekeit óvó ideális apának festi le Ailianos a γλαῦκος nevű, kizárólag egyetlen helyen említett, negatív tulajdonsággal nem rendelkező sügérfajt, I 16.)

Mindezek alapján úgy tűnik, Ailianos rendre az általa feltételezett állati intelligencia magasrendű megnyilvánulási formájaként tekint a házasságra, amelynek legtisztább formája a két különböző nemű egyed között utódnemzés céljából létesülő tartós kapcsolat. A házasság fogalmiságát alkalmazza a mű az I. könyv tengeri szekvenciájában olvasható, a teljes biztonsággal nem azonosítható Etna-hallal (αἰτναῖος) kapcsolatos fejezetben, amelynek sajátossága az emblematisz athéni törvényhozó nevével fémjelzett emberi, írott jog és a természet íratlan törvényének szembeállítás, valamint a zárómondatban olvasható, az emberi hitványsággal szembeni méltatlankodás (I 13). A fajt a vízi állatok józan önmérsékletre (σωφρονεῖν) való alkalmasságának bizonyítékaként mutatja be a szöveg: az Etna-hal híme, *miután megosztja fekhelyét a vele mintegy törvényes házastársként* (συννόμῳ οἰονεὶ γαμετῆ τινὶ συνδυασθεῖς) *egyeseül pártjával, más nőstényhez a továbbiakban nem közeledik, s hogy hűségében megmaradjon, nincs szüksége sem szerződésre, sem hozományra; s nem is a bűnt megtorló igazságszolgáltatástól félve* (κακώσεως δίκην) *cselekszik így, s nem is Solóntól tartva. Ó, nemes és szent törvények* (νόμοι γενναῖοι καὶ πολύσεμνοι), *amelyeket a fékezhetetlen, maguknak parancsolni nem tudó* (ἀκόλαστοι) *emberek semmibe vesznek s nem tisztelnek!*

Az állandó partnerrel folytatott viszony fejlettebb mivoltát az *ad hoc* jelleggel történő, promiszkuus érintkezéssel szemben jól szemléltetheti egy későbbi, a tengeri keszegek (οἱ θαλάττιοι κάνθαροι) párválasztásáról szóló, közismert mitológiai párhuzammal kiegészülő, erkölcsi minősítést azonban nem tartalmazó fejezet is (I 26). A szép nőkért megküzdő férfiakhoz hasonlított, öklelőző kecskék, bikák, bakok képével bevezetett egység szerint ezen faj vetekedő egyedeinél nem csupán a nőstények teljes közössége feletti uralom kivívásáról van szó, mint a korábban a kecskék szerelmeseként bemutatott, σαργός nevű hal esetében. A keszegek párbaj keretében úgy harcolnak meg saját házastársukért (ὑπὲρ τῆς ἰδίας συννόμου), *miként Paris és Menelaos küzdött annak idején utóbbi törvényes feleségéért* (ὥς ὑπὲρ γαμετῆς). Megjegyzendő, hogy a mitológia hőseinek Hele-

néért vívott harca eltérő kontextusban másutt is megjelenik a műben: a csont felett marakodó kutyáknak (VII 19) a Trója-történet hőseihez való hasonlítása nyilvánvalóan komikus, míg a jelenet idézése az Ailianos által a legnagyobb élőlénynek tekintett elefántok nőstényért vívott párbajának leírásában (X I) nem nélkülözi a heroikus színezetet.

Mint elhangzott, az ailianosi szöveg szervezőelve az összetartozó témákat elválasztó, majd nagy távolságból felidéző, csapongó változatosság, amely nélkülöz mindenfajta következetesen építő hierarchiát, s amely első pillantásra tudatosan mellőzni látszik az élőlények fejlettségével párhuzamosan előrehaladó, a testfelépítésben, s az azzal szoros összefüggésben álló értelmi fejlettségben megnyilvánuló biológiai hierarchiát követő, a legalantasabb élőlényektől az emberig eljutó narráció lehetőségét. (Utóbbi megvalósulására mindenekelőtt a zsidó-keresztény hagyományban, a *Genezis*ben, illetve az Ailianossal olykor meglepő hasonlóságokat mutató patrisztikus teremtés-kommentárokban látni bőséges példát.) E szempontból különösen érdekesek a határterület-elbeszélések, amelyeknek egyik tipikus példája az eltérő lakóhelyű és fejlettségű állatfajok egyedei közötti nász bemutatása.

Ailianos két fejezetet szentel a szárazföldi vipera (ἔχις) és a tengerlakó muréna (μύραινα) egyéb műfajokból, így a szerelmi regény csábítási jeleneteiből⁶⁰ is ismert egybekelése bemutatásának. Az első könyv adata humanizáló kifejezések sokaságával ábrázolja az abszurd nász megvalósulásának módozatait (I 50): vagy a szerelmi vággyal eltelt (ὄρμηξ ἀφοροδισίου ὑποπλησθῆ) muréna jön ki a menyasszonyával való együttlétre vágyva (ὀμιλίαν ποθεῖ νυμφίου) a vízből a szárazföldre s ölelkezik a viperával annak fészében, vagy az egyesülésre ösztökélt (οἰστρήσας ...ἔς μιζίν) hulló siet a tengerhez, s *mint valamiféle, aulosával az ajtón kopogtató, vad, éjszakai mulatozó* (κωμαστίης σὺν τῷ ἀλλῷ), *sziszegő hangjával hívja szerelmesét* (τὴν ἐρωμένην). A második említés, a IX. könyv zárófejezete (c. 60), miként arra Ailianos maga utal, a különleges házassággal (γάμος) kapcsolatos fontos, az előbbi helyről kimaradt adat pótlására szolgál: *az egybekelésre készülő* (ὀμιλεῖν) vipera, *hogyan kedvesnek tűnjék, mi-*

⁶⁰ Cf. Achill. Tat. I 18.

ként illik az a vőlegényhez (ἵνα δόξη πρῶος ὡς πρέπει νυμφίῳ), kiokádja mérgét s csak aztán hívja *menyasszonyát* (τὴν νύμφην) *sziszte-gésével, mintegy nász előtti hymenaiost* (προγάμιον ὑμέναιον) *énekelve*. (Az egyesülés után a vipera újra benyeli mérgét.) A két fejezet azonosnak tűnő zenei metaforája valójában fontos különbségre utal: az első említés dionysosi reminiscenciákat ébresztő, szeretője ajtaján nyilván ittasan kopogtató felelőtlen dorbézolója helyébe a másodikban – ráadásul a szerkezeti-elbeszélői szempontból kiemelt fontosságú kötetzáró helyen – az egymásért felelős, kapcsolatukat törvényesítő felek képe lép. Ailianos az esküvői szertartás kulcsfogalmainak használatán túl nem fűz humánetikai kommentárt a jelenséghez, szemben pl. Nagy Szt. Vazullal, aki a 378-ban íródott, az ószövetségi teremtéstörténetet kommentáló homíliasorozatában a vipera s a muréna nászának apropóján hosszús, felettébb tanulságos intelmesorozatot intéz a keresztség felvételére készülő hallgatóságában jelenlévő, iszákos, erőszakos férjekhez s azok jámbor kötelességtudással tűrő feleségeihez (cf. *Hex.* VII 5).⁶¹

Az ellentételező szövegalkotás elve ez esetben is érvényesül: míg a IX 60 a házasságra lépése előtt mérgétől megszabaduló hüllő pozitív viselkedésére összpontosít (igaz, annak különösebb méltatása, példakénti felmutatása nélkül); egy másik, a gyűjtemény elején olvasható (I 24) vipera-adat a fajon belüli nász horrorisztikus elemeit hangsúlyozza, immáron nyíltan megfogalmazott emberi összefüggésben. A nőstényvipera az ölelkezésként ábrázolt nemi érintkezés végeztével *hitványsággal fizet a neki az aktussal semmiféle fájdalmat nem okozó házastárs* (γαμέτη) *kedvességéért s fejének csapásával kettéhasítja azt*. A férjgyilkos asszony bűnhődése nem sokáig várat magára: a benne formálódó, a természetükből adódó gonoszságot (κατὰ τὴν αὐτῶν φύσιν τὴν κακίστην) születésük pillanatától aktívan cselekvő ivadékok kirágnak magukat anyjuk méhéből s így annak megölésével állnak bosszút apjukért (τιμωροῦντα τῷ πατρὶ). Az ez után következő, mitológiai utalást tartalmazó, így a történetet egyér-

⁶¹ A témáról bővebben I. Pataki E., *Nomoi agraphoi physeós*. Etika és etológia Basileios Hexaéméron-homíliáiban. In: Heidl Gy. – D. Tóth J. (szerk.), *Irodalom, teológia, művészet: Válogatás a Magyar Patrisztikai Társaság VII–XI. konferenciáin elhangzott előadások szerkesztett változataiból*, Budapest, 2014, 131–185, főként 155–156.

telmüen emberi nézőpontba helyező zárómegjegyzés feltűnő módon nem a hasonlóképp cselekvő, férjüket megölő földi asszonyok vagy az anyagyilkosok embertelen tettét ítéli el, hanem közvetlenül és kizárólag a drámaírókhoz fordul: *hol vannak a vipera ármányához képest az Orestések, Alkmaiónok?* A műben még több alkalommal előforduló,⁶² szinte minden esetben a természet, e legfőbb dramaturg történeteinél silányabbat kiöltő művész közvetlen megszólításával Ailianos etikai kommentár helyett irodalmi kontextusba helyezi az elbeszélést, sajátos értelmet adva a τέχνη – φύσις hagyományos esztétikai opozíciójának. A természet és a mesterségbeli tudás értékének összemérésére immáron nem egy adott művészi alkotás létrejöttének vizsgálata kapcsán kerül sor, hanem abszolutizált összefüggésében: az eszköztelen természet megrendítőbb történet felmutatására képes, mint a hagyományosan az élőlények között az értelem legfőbb birtokosának tekintett ember által alkotott mű.

4.

Noha, miként azt egyes halak mintaszerű férji, apai viselkedése igazolni látszik, az állati erkölcsi érzék megléte nem függ egyenes arányban az értelemben való részesedés mértékétől, a családi érnnyek legfőbb képviselői, egyben a házasságban elkövetett bűnök legfőbb megtorlói Ailianosnál a magasabb rendű fajok képviselői közül kerülnek ki. A III. könyvben olvasható madártörténetek leginkább ismert példája a galambé (περιστερὰ), amely Ailianos szerint a legnagyobb önmérsékletet és önfegyelmet tanúsítja minden szárnyas faj közül az érzéki csábítással szemben (III 5: σωφρονεστάτην καὶ κεκολασμένην ἐς ἀφροδίτην). E fajban a másik halálát kivéve sosem válik el párjától sem a hím, sem a nőtény – az adatközlés ez esetben nem egészül ki sem méltatással, sem az ember erkölcstelenségére utaló kontraszttal.

A már több alkalommal jelzett kiegyenlítő beszédmód jegyében Ailianos a galamb nyújtotta pozitív mintát rögvest, egyazon fejezeten (III 5) belül ellentételezi egy köztudottan felettebb kéjvágyó madár, a

⁶² L. pl. az alábbiakban részletesen elemzendő *incestus*-történet (III 47) Oidipus-utalásait.

fogoly bemutatásával. (A *caput* mindazonáltal nem kizárólag kettejük kontrasztjára épül: a szöveg nemiséggel kapcsolatos adat helyett a kígyó megmarta, annak mérge ellen vadmajoranna rágcsálásával védekező, öngyógyító teknős említésével veszi kezdetét.) A galamb hűségét tárgyaló egység folytatásában a fogolyról (πέριδιξ) szóló terjedelmes, több könyvbe szétszórt sorozat első információja olvasható (ibid.): a faj féktelen nemi vágyukon úrrá lenni nem képes hímjei (ἀκράτορες εἰσιν ἀφοδιτης) elpusztítják a fészkekben az utódaikat rejtő tojásokat, nehogy a költéssel, majd a fiókákról való gondoskodással elfoglalt anyaállatoknak ne maradjon idejük a velük való intim együttlétre.⁶³ (Hasonló viselkedésre látunk majd példát egyes emlősöknél is.)

A fogoly kéjsóvárságának, illetve a tojások összetörésének motívuma több alkalommal tér vissza a *De natura animalium* lapjain. A III. könyv 16. fejezetének nyitánya példamutató szülőként ábrázolja a foglyot, majd (a fészekrakás, a ragadozó madarakkal s főként az emberrel szembeni védekezés, a tojások gondos őrzésének és kiköltésének, a fiókákra veszélyes betolakodók elűzésének bemutatása után) a szöveg ismét a hímek erőteljes nemi készletésének témájához fordul, azonban nézőpontot váltva. A kéjvágyó hím helyett az elbeszélés középpontjában ekkor a ravasz nőtény áll, aki elrejtje a tojásokat az azokat összetörni készülő férj (τὸν σύννομον) elől. Ailianos ugyanitt az eddigiekhez új információt fűz: miután a nőtények cselüknek köszönhetően kikölthetik a tojásokat, a magukra maradt, vágyaikban csalatkozott hímek dühükben egymás ellen fordulnak és komoly sebeket ejtenek társaikon, végül a párbajban alulmaradt hím kénytelen átvenni az ivadék gondozás által akadályoztatott nőtény szerepét s a győztes szexuális ösztönének kiszolgáltatottjává lenni,

⁶³ Ugyanezen adat szerepel Aristotelésnél is (*HA* 613–614a). A madárral kapcsolatos források mégoly vázlatos áttekintése jól szemlélteti az állati etológia interpretációs lehetőségeinek zavarba ejtő bőségét: Aristotelés semleges tényközlése csupán a madár ravaszágára utal, Plinius (*NH* X 33) a tojásokat óvó nőtény anyai gondoskodására koncentrálnál, míg keresztény szerzőknél a fogoly magát az ördögöt jelenti, minderről I. G. Lanata, *Thèmes animaliers dans le platonisme moyen*. In: B. Cassin – J.-L. Labarrière – G. Romeyer Dherbey (éds.), *L'animal dans l'Antiquité*, Paris, 1997, 316–317.

egészen addig, amíg utóbbi hasonló sorsra nem jut.⁶⁴ Ailianos e helyütt tartózkodik az erkölcsi ítélettől: noha a korábbi, halakkal kapcsolatos jegyzetekben több példa akadt már a túlzott nemi vágyat bűnnek tekintő minősítésre (amelynek értelmében a bujaságot jogos megtorlásként követheti a fogságba esés, pusztulás), a fogoly esetében ilyesfajta összefüggés kimondására nem kerül sor, csakúgy, mint a heteroszexuális viszony homoerotikusra váltásának hangsúlyozására sem.

Példamutató kapcsolatban élnek viszont az egymáshoz felettebb hűséges (πιστότατοι) varjak (κορῶναι, III 9), akik emberi cselekvés-fogalmakkal leírt egybekelésük (κοινωνία) során különös szeretetről tesznek bizonyosságot, s közöttük nincs egy sem, aki találomra (ὀνέδην καὶ ὡς ἔτυχεν) mással párosodna; amikor pedig valamelyikük elveszti társát, ahhoz hű marad özvegyiségében is. Az állatok dicséretes magatartását a szöveg közvetetten, esztétikai, irodalomtörténeti kontextus közbeiktatásával emeli erkölcsi exemplummá: a madarak hűsége miatt énekeltek hajdan Ailianos (más forrásból alig ismert⁶⁵) adata szerint az esküvői szertartáson az ún. varjúdalt (κορῶνη), hogy *ezáltal is jelezzék az egybekelő pár egyetértését* (σύνθημα ὁμονοίας). Érdekes módon a mitológiai párhuzamokkal egyebütt gyakran élő Ailianos ez alkalommal nem vesz tudomást a madár nevével gyakorla asszociált mitológiai nőalakról, az egyebek mellett Pindaros 3. pythói ódájából és Ovidius elbeszéléséből is ismert Korónisról, Apollón földi szeretőjéről – nyilván azért sem, mert a nőalak többnyire a hűtlenség megtestesítőjeként szerepel.

A galamb-tematika visszatértekor (III 44), immár rokonfajok kapcsán, előbb a vadgalambok (φάρται) önfegyelmének dicséretére kerül sor: *A vadgalambokat a madarak önmérséklettel leginkább bíró fajaként* (σωφρονέσταται ὀρνίθων) *magasztalják. A hím és a nőstény ugyanis a házasságra kelve* (ἔς γάμον) *mintegy együtt lélegezve* (συμπνεύσαντες) *él, önmérsékletet tanúsít* (σωφρονοῦσι), *s egyikőjük sem érint soha idegen fekhelyet.* Igen meglepő viszont a dicséret azonnali relativizálása, részleges visszavonása az ismeretlen, a szer-

⁶⁴ A helyhez l. Smith (2014) 184–185.

⁶⁵ Athénaios (*Deipn.* VIII 359e-360b) utal a kolophóni Phoenix esküvőn énekelte, a házasság szerencséjét biztosító varjúdálára (κορῶνη).

ző által nem részletezett okból mégis bekövetkező házasságtörés kollektív megbüntetésének említése révén: *Ha pedig mégis másra vetnének szemet, a bűnös párt fajtársaik körbeveszik, s a hímet a vele azonos neműek tépik szét, a nőtényt pedig a nőténynek. Az önmegtartóztatásnak ezen törvénye (ὁ τῆς σωφροσύνης νόμος) változatlanul érvényben van a gerléknél (τρυγόνας) is, állítja a szöveg újabb rokonfajra térve át, azzal a különbséggel, hogy ezek nem ölik meg mindkettőt: miután a (feltehetőleg kezdeményezőnek, felbujtónak tekintett) hímet elpusztították, a nőténynek megkegyelmeznek s az özvegyiségben marad élete végéig – a szelíd galambok hűtlenséget megtorló véres közösségi bosszújának motívuma nem került be a madár európai kultúrkörben oly nagy hatással bíró szimbolikájába.*

Nyíltan kimondott etikai példán túl mitológiai és irodalmi allúzió rejlik a hímet (κηρύλος) és a nőtényt (άλκυών) megkülönböztető, kettős néven említett jégmadarakkal kapcsolatos jegyzetekben. Az első e témájú fejezet (V 48) annak bevezető mondata szerint az állatok közötti, az emberit megszügyenítő barátságot (φιλία), erősen erotikus szóhasználata alapján azonban legalább ennyire a fajon belüli, illetve rokonfajok egyedei közötti⁶⁶ szerelmi viszonyt tárgyalja. A *caput* a kölcsönösen rokonszenvező állatok felsorolása keretében csupán a jégmadarak egymás iránti vágyakozását említi: *άλκυόνα δὲ καὶ κηρύλον ποθοῦντε ἀλλήλω.* A vágy erotikus mivoltának elbeszélői megerősítésére, a pár egybekelésére, a fiókák világra jöttére és a fészeképítésre egy újabb, több könyvvel később szerepeltetett adat utal (IX 17), amelynek fő hangsúlya a morálról az emberi technikai tudást felülmúló ügyességgel épített fészekre helyeződik át.⁶⁷ Az egymástól a szövegtestben eltávolított, a narráció természetes kronológiai rendjét követő két jégmadár-utalást a sorozat közepén szerepeltetett eleme, a biográfiai sorrendet megbontó, tematikája révén *prolepsis*ben álló adat választja el egymástól, amely az immáron megvénült állatokat láttatja (VII 17): miután az öregség erőt vesz a hímeken, a nőténynek szárnyaikra veszik őket, s így szállnak velük.

⁶⁶ A hely (V 48) egyebek mellett a kecskék és juhok, a galamb és a gerle, a vadgalamb és a fogolymadár, a varjú és a gém közötti barátságot említi.

⁶⁷ Cf. NA IX 17, Ailianos ez alkalommal csupán az *άλκυών* kifejezést alkalmazza, azt viszont a nőtényre is.

A jégmadár (amelynek szép hangjáról egy korábbi hely számol be, VI 19) e sajátos viselkedése közismert, mindenekelőtt az archaikus kor zoológiai metaforákat gyakorta alkalmazó spártai lírikusa, Alkman hellenisztikus paradoxongyűjteményben fennmaradt, egyértelműen metapoetikus tartalmú töredékének (PMG 26) köszönhetően. Ez utóbbiban az idős költő az általa vezetett leánykar tagjaihoz fordulva fogalmazza meg az átváltozás vágyát: *Ó jaj, mézédes, sóvárgó hangu szüzcscék, / nem visz a lábam, bárcsak jégmadarak kakasává lennék / s hab tajtéka fölött szállnék a tojókkal / bátran, szent madarául a bíborszínű tavasznak.* (Kálnoky L. ford.) Ailianos a segítőt, társát szárnya alá vonó madár említésével fajtársait figyelmezteti: *az emberi világban az asszonyok megvetik idős férjeiket s az ifjak felé kacsingatnak, a férfiek pedig a fiatal nőkre vetnek szemet, s tudomást sem vesznek többé megöregedett törvényes társukról, s nem szégyenkeznek amiatt, hogy beszélni tudó (ἔμφωνοι) létiükre esztelenebb életet élnek az oktalan állatoknál (τῶν ἀλόγων ζῴων βιοῦντες ἀλογώτερον).* Ezen, az emberi társadalomban uralkodó erkölcsi viszonyokat ostorozó kijelentéssel, úgy tűnik, világos elbeszélői keret létesül a gyűjteményben szétszórta, azonos tematikájú jegyzetek között: a nemiséggel szorosabb, közvetlen összefüggésben álló jégmadár-sorozat záróadatának (VII 17) házastársi hűtlenségre vonatkozó gondolata a legelső, a madarak egymás iránti vágyával (barátsággal? szerelemmel?) kapcsolatos fejezetre (V 48) utalhat vissza, melynek nyitómondata, több más fajt is említve, szintén az állatot tünteti fel pozitív színben a kapcsolatai miatt restelkedni kénytelen emberhez képest. *Szégyenletesnek tűnik számomra, ó emberek, hogy az állatok között létezik barátság (φιλίαν)* – hangzik az állatvilág konkrét példáit soroló mondat bevezetése, amely ugyan nem folytatódik az emberi egyedek hűtlenségének, önösségének nyílt elítélésével, felvezetése alapján azonban ilyen jellegű mondanivalója teljes valószínűséggel megjósolható. Megjegyzendő, hogy Ailianos, miként az imént említett, varjúval kapcsolatos adatban (III 9), ismét elhallgatja a mitológia (egyébiránt etikai exemplumként is alkalmazható) történetét, s nem vesz tudomást az állatok hellenisztikus eredetű, Rómában Ovidius óta (*Met.* XI 410–748) közismert eredetmondájáról, amelyben az erényeiket méltányoló isteni akarat értelmében halandó párból jégmadárrá válto-

zó Halkyón és Ceyx pontosan a hitvesi gyengédség, a síron túli hűség példajaként szerepel.

Igen érdekes emellett a jégmadár motívumának szójáték formájában történő közvetett átemelése a gólya (πελαργός) kapcsán olvasható adatok egyikébe (VIII 20),⁶⁸ amely anekdotaszerű, az elbeszélés terét és szereplőit némiképp egyénítő előadásban a bosszúálló, a más-on esett sérelmet büntető, s ezáltal az eddigiekben bemutatottaknál is magasabb fokú morális érzékenységet mutató állatok körébe vezet át. Ailianos e helyütt a madár különösen erős féltékenységéről számol be, a ζηλοτυπία szó azonban itt a hagyományosan szerelmi háromszög-elbeszélésekben szokásos, kínokat okozó szenvedélyes féltés, irigység helyett leginkább egy külső, az adott erotikus kapcsolat által érzelmileg közvetlenül nem érintett személy (azaz állat) különösen fejlett erkölcsi érzékére vonatkozik. Az anekdota szerint a thessáliai Krannón városban élő gólya rájön, hogy a ház szépséges úrnője megcsalja messzire utazott férjét a szolgálk egyikével. A bűnös asszony, minden bizonytal tudatos szerzői döntés eredményeképp, a hű feleség mintaképét, az erényei jutalmául jégmadárrá változó *Alkyoné* alakját az *oppositio in imitando* elve alapján idéző, pontosabban ellentételező nevet visel: *Alkynoé*. A történet nemes gólyája nem tűri az emberi vétket, s az urán esett sérelmet megbosszulandó (επιμώρησε) megfosztja szeme világától annak asszonyát. A feljegyzés a bíbortyúk és a kutya házasságtörés révén tönkrement, beteg házasságok (ἐς νοσοῦντα γάμον) esetén tapasztalható hasonló érzékenységére, illetve büntetői szerepére célzó adattal zárul.

Ennél is érzékenyebb az erkölcsi normák ember általi megszegésére a legszebb madárként s ugyancsak a ζηλοτυπία példajaként emlegetett, a *De natura animalium* szerint hol gazdag házakban státusz-

⁶⁸ A jégmadár és a gólya társítása az idős, mozgásképtelen társ röptetésén túl a táplálás motívuma kapcsán is megfigyelhető. Ailianos szerint (*NA* III 23) a fiatal gólyák *a természet, nem pedig valamiféle emberi törvény felszólítására* féltő gondoskodással veszik körül idős társaikat (csakúgy, miként utódaikat, akiknek érdekében készek maguk lemondani az élelemről, uo.) Az ember szülőkkel szembeni hálátlanságának, gyermekkel szembeni nemtörődömiségének elítélése Ailianosnál nem nyer részletes kifejtést, noha ugyanezen zoológiai jelenség etikai példakénti használatára számos eset ismert, l. pl. Nagy Szt. Vazul *Genesis*-kommentárjának gólyával kapcsolatos fejezetét (*Hex.* VIII 5).

szimbólum luxusállatként tartott, másutt szent lénynek tekintett, a templomokban is szabadon röpdöső bíbortyúk (πορφυρίων, III 42). A madár nemiség terén tanúsított etikai fogékonysága nem központi témája a róla szóló fejezetnek, Ailianos az adatot az állat evési, fürdési szokásainak, illetve repülési stílusa bemutatásának szentelt információk között említi, egyetlen összetett mondatban, lemondva a konkrét térben, időben játszódó, anekdotaszzerű elbeszélés létrehozásáról: *A bíbortyúk felettébb féltékeny, ügyel a ház férjezett asszonyaira, s ha tudomására jut, hogy a ház úrnője (τῆς οἰκίας τὴν δέσποιναν) házasságtörést követett el, felakasztja magát.*

A szerző ez esetben szemlátomást lényegesen rövidít s nem él az ismert zoológiai paradoxon nyújtotta elbeszélői, egyben morálfilozófiai lehetőségekkel. A szóhasználati egyezés alapján a *De natura* forrása itt a Kr. e. 2. századi sztoikus, az ilioni Polemón Athénaiosnál is fennmaradt adata (*Deipn.* IX 40) lehet, amely szerint a bíbortyúk öngyilkosságával a ház neje hűtlensége által megalázott urát kívánja értesíteni a történekről, mintegy önmaga felakasztásával fogalmazva meg a vádiratot (περιγράφας): a beszélni nem tudó állat önfeláldozása tehát eredetileg kommunikációs célt is szolgál.

Ezen történetséma párhuzamát látni egy sokkalta részletesebben előadott, nyílt Euripidés-hivatkozással tragikussá hangolt történetben, amelynek főszereplője egy, a házasságtörőkkel szemben ellenséges szicíliai kiskutya (VII 25: κυνίδιον μοιχοῖς πολέμιον). Az utazásról hazatérő férj nem sejtí, hogy házában ott rejtőzik kéjvágyó felesége szeretője. Az úrnőjüket *tükrök és parfümök kíséretében*⁶⁹ szolgáló szobalányok, a megvesztegetett ajtónállók mind a betolakodó érdekét tartják szem előtt, szemben az ajtó előtt kitartóan nyüszítő, ugató kiskutyával, aki így hívja fel idegenből érkező gazdája figyelmét a bajra. A férj foglyul is ejti vetélytársát, a történet azonban mégsem az erény diadalával zárul: a szerető az éj leple alatt leszúrja a férjet majd feleségül veszi az özvegyet, a bátor ölebről nem hallani többet.

A bíbortyúkhöz s úrnőjéhez visszatérve: Ailianos ez alkalommal nem formál több szereplős minidramát a történekből, elhagyja az állati viselkedésformák minősítésére másutt előszeretettel alkalmazott jogi formulát, s nem tér ki az akasztásos öngyilkosság tragédiából,

⁶⁹ Cf. Eur. *Orest.* 1112.

mitológiából jól ismert sajátos női metódusára sem (amely alapján az erényes madár mintegy példát szolgáltatathatna a bűnös asszonynak). Etikai végkövetkeztetés a fejezet zárásában nem fogalmazódik meg: a szöveg, immáron a bíbortyúk és a hasonlóan feltűnő külsejű páva emberi fogyasztásának témájára térve át, kizárólag a történelem telhetetlen étvágyú, extravagáns gasztrománjaira utal. A madár mások által elkövetett bűn feletti szégyenérzetből végrehajtott *suicidiuma* azonban ennek ellenére egyértelműen az állat erkölcsi érzékenységét (felsőbbrendűségét?) hivatott kifejezni. A bíbortyúk morális kifinomultsága a nemiséggel kapcsolatos vétkekkel szemben még két alkalommal kerül elő a műben, csupán utalásszerűen (VII 25; XI 15). Az ellentételezés fentebb gyakran említett szövegépítési technikája ez esetben nem érvényesül, a madár esetleges elutasítandó tulajdonságairól Ailianos nem tesz említést s csupán annak fejlett kapcsolatteremtő képességét említi egy további fejezetben (V 28). Utóbbi értelmében a bíbortyúk különös egyetértésben él a vele egy fedél alatt tartott társállatokkal, amint azt a faj egy egyede s egy kakas között szövődő csodálatos barátság (φιλιαν τινῶ θαυμαστικῆν αὐτοῖς ἐγγενέσθαι) bizonyítja: mikor a ház ura egy vallási ünnepen a kakast feláldozza, a magányossá lett πορφυρίων bánatában önkéntes éhhalálba menekül.

5.

A halak s madarak világából vett példák ismeretében nem meglepő, hogy a fejlettebb testfelépítésű szárazföldi állatok, az emlősök között szintén megtalálni a nemi ösztön kordában tartásának bizonyos fokú képességét; egyes, az állat által saját faján belül (vagy akár más fajok egyedeinél) tapasztalt, e téren megnyilvánuló viselkedésformák bűnnek minősítését és elítélését, valamint e vétkek megtorlásának igényét.

Igen jellegzetes módon mutatkozik meg mindez a nemiség humanizálódásában, a házasság intézményének létrejöttében meghatározó jelentőségű vérfertőzés-elbeszélésekben, melynek főszereplői Ailianosnál kivétel nélkül a magasabb fejlettségű állatok (teve, ló, vadszamar) közül kerülnek ki.⁷⁰ A *De natura animalium* szerzője görög

⁷⁰ A témáról bővebben l. Pataki E., Állati erkölcsök: Alianos és a teve, *Ókor* 13,

tradícióra támaszkodó felfogásában az *incestus* megbocsáthatatlan vétek, amely az οικείωσις megvalósítására legalkalmasabb társulást, a házasságot és a családot teszi tönkre.⁷¹ A modern antropológia szerint sem tisztán biológiai, sem kizárólag szociális tényezőkre vissza nem vezethető, a természeti létből a civilizációba való átlépés mérföldkövét jelentő,⁷² a korai Stoában, mint elhangzott, talán még nem érvényes vérfertőzési tabu⁷³ bemutatására Ailianosnál több anekdotában kerül sor. Ezen elbeszélések olykor a civilizáció alapját jelentő, általános megállapodáson alapuló, rögzített közösségi szabályokat és a természet íratlan törvényét szembeállító hagyományos νόμος – φύσις szövegszervező erővel is rendelkező fontos kontrasztján túl a görög–barbár ellentét toposzával egészülnek ki (amelynek jelenlétére korábban a halak háremének bemutatásakor láthattunk példát); más esetben az irodalmiság egyéb műnemekből eredeztethető, Ailianos által nyíltan hangsúlyozott mozzanataival.

A részletesen kidolgozott vérfertőzés-történetek első darabja (III 47) a tragédia vérnősző Oidipusát idézi nyitányképp. A viperák násza kapcsán (I 24) már említett, másutt is alkalmazott módon⁷⁴ Ailianos a természet produkálta jelenséget a színház emberi fajspecifikumával állítja szembe, míg azonban a korábbi szöveg inkább a történet erőteljességének, hatásosságának esztétikai kérdésére irányult (l. a férjgyilkos nőstényvipera saját fajzata általi elpusztítását az Orestés-mítosszal ütköztető mondatot), a teve vérfertőzését bemutató egység a drámaírók tájékozatlanságát, illetve felelőségük kérdését veti fel. Ailianos a tragédiaírókat s elődeiket, a mítoszok kitalálóiát vádolja Zeusz előtt, akik rettenetes tudatlanságot (τοσαύτην ἄγνοϊαν) zúdítanak Laios saját anyjával iszonyatos nászban egyesülő fiára, s akik

2014, 27–35. (A továbbiakban 2014b.)

⁷¹ A témát jelzésszerűen érinti Hübner (1984) 106–161; García Valdés (2003) 35; Smith (2014) 109 és 110,27. jegyzet.

⁷² Cf. C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Berlin–New York, 2002², 28–29.

⁷³ Az ideális állam nőközösségéből adódó vérfertőzés állítólagos elfogadása az Ailianos által sosem hivatkozott Chrysipposnál és Zénónnál a sztoikus etika máig vitatott kérdése, ehhez l. Gill (2013) 153–156.

⁷⁴ Hasonlóképp drámai kontextus, a *színházakban telt ház előtt játszott* Euadné-mítosz idézése vezeti fel pl. az uruk érdekében önmagukat feláldozó állatok listáját, cf. VI 25.

majdhogynem hasonló sorsra juttatnák a szintén anyja mellé heveredő Téléphost is, ha annak vérfertőzését az istenek által küldött (tehát nem saját elhatározásából cselekvő, nem önkéntes bosszúálló) kígyó meg nem akadályozná. A mítosz tettüket későn felismerő hőseinek tragikus ignoranciáját a szöveg az állatvilágból vett pozitív példával szembesíti, így folytatva:

A természet az értelemmel nem bíró állatoknak (ἄλογοις ζῴοις) engedí, hogy az ilyesfajta vegyülés eshetőségét a külső jelek alapján is felismerjék, s nincs szükségük ismertetőjegyekre, sem pedig annak a tanúskodására, aki kitette Oidipust a Kithairónon. A teve például semmilyen esetben sem egyesülne anyjával. Egyszer egy tevehajcsár betakarta a nőtényt, amennyire csak lehetett, kivéve annak nemi szerveit, majd odavezette hozzá a csikót. Az a párosodás vágyában (ὕπο ὀρμῆς τῆς πρὸς μίξις), anélkül, hogy tudna róla, egyesült anyjával, majd rájött, mit tett. A szörnyűségért felelős férfit összeharapdálva, megtaposva, térdeivel agyonnyomva, kínhalállal pusztította el, majd magát a mélységbe vetette. Tudatlan tehát ezek szerint Oidipus, aki nem ölte meg magát, csupán a szeme világát oltotta ki, hiszen nem ismerte fel a szörnyűségekből való szabadulás módját: lehetséges lett volna megölnie magát – ahelyett, hogy átokkal sújtsa házát és nemzetségét, s hogy végül gyógyíthatatlan bajjal próbálja orvosolni a korábbi csapásokat.

Az eddigiekben megfigyeltékkel összhangban Ailianos itt is több részből álló sorozatot épít az adott állatfaj köré.⁷⁵ A természet nekik juttatott titokzatos ajándéka (φύσεως δῶρον ἀπόρρητον) következtében felettébb szemérmes (αἰδῶ), tanú jelenlétében sohasem párosodó tevék egybekelését (ὀμιλία) – aristotelési előképek alapján⁷⁶ – Ailianos egy későbbi szöveghelyen (VI 60) mutatja be, a halak háremének leírásában olvasottakhoz hasonló humanizáló kifejezésekkel (l. a nászszobába vonuló menyasszony, és vőlegény képét), s azt, Hérodotosra hivatkozva, a környezetükkel mit sem törődő masszage-

⁷⁵ A részleteket l. Pataki (2014b) 31.

⁷⁶ Cf. HA 540a16–18. A szövegben a szemérem képze nem szerepel, a humanizáló kifejezőmód teljességgel hiányzik.

ták nyilvános üzekedésével állítja szembe, közvetlen erkölcsi ítélet vagy tanítás kimondása nélkül.

A vérfertőzéstől ösztönösen irtózó, ahelyett (illetve annak akaratlan, az ember által csellel kikényszerített megtétele után) öngyilkosságot elkövető, becsülete elvesztésével élni tovább nem akaró nemes teve⁷⁷ III. könyvben olvasható, kimondatlanul is az állat erkölcsi nagyságát szemléltető története humánetikai, mitológiai párhuzamokat egyaránt nélkülöző aristotelési előképre megy vissza.⁷⁸ A Stagirita ezen adat folytatásában olvasható, lovakkal kapcsolatos, azonos témájú párhuzamos anekdotáját Ailianos szintén átveszi, s azt gyűjteménye egy újabb pontján (IV 7) önállóan szerepelteti, megtartva a peripatetikus forrás eredeti keleties színezetét. Az ailianosi változat szerint a szkíta király (akinek nevét a mindentudó elbeszélő meg is adhatná, de most mégsem teszi) legszebb kancáját akarja fedeztetni annak kiváló tulajdonságokkal rendelkező csikájával. Az emberi (ráadásul uralkodói) *cselnél értelmesebbnek bizonyuló* (τῆς ἐπιβουλῆς... σοφώτερα... τὰ ζῷα) anyaállat és gyermeke felismerik egymást, s cirógatással adván tanújelét kölcsönös szeretetüknek (φιλοφρονεῖσθαι), nem hajlandók vérfertőzést elkövetni, egészen addig, mígnem az emberi gonoszság a már ismert megtévesztéssel, az állatok fejének betakarásával *e törvénytelen s igazságtalan tett* (τὸ ἔκνομόν τε καὶ ἔκδικον ἐκεῖνο ἔργον) végrehajtására kényszeríti őket. A pár utólag felismerve tettük bűnös mivoltát (συνεῖδον τὸ πραχθέν), a szentségtörő cselekedetet (ἄσεβημα) halállal váltja meg s a mélységbe veti magát (a galád király előzetes megbüntetéséről ez esetben nincs szó). Az aktív szereplőként láttatott ifjú tehém öntudatra ébredése és bosszúállása helyett a lovas történetben elmarad a tudatos, büntető erőszak motívuma, ezzel egyidejűleg a nász során s a későbbiekben magányosan cselekvő hímteve alakját az akaratlan bűnükben s az önként magukra vett büntetésben mindvégig közösen cselekvő, immáron öntudatos lópár foglalja el.

Ailianos több tucatnyi lóval kapcsolatos adata közül csupán egyetlen további szöveghely kapcsolódik a faj szaporodásához, amely vi-

⁷⁷ A Stoa bizonyos helyzetekben, így az erény elvesztésének veszélye esetén elfogadhatónak tartja az öngyilkosságot.

⁷⁸ Cf. HA 630b31, bővebben l. Pataki (2014b) 29–30.

szont tartalmi, stiláris rokonságot mutat a fentebbi, Aristoteléstől örökölt vérfertőzés-történettel, illetve annak tevékre alkalmazott változatával. A lovak gögijét (γαῦρον) tárgyaló egységben (II 10) a testfelépítésére, nagyságára, gyorsaságára felettebb büszke, sörényének szépségére kényes, testi kiválósága következtében hiú és felfuvalkodott (ἐς φρύαγμα καὶ τῦρον ἀνάγει) ló bemutatása végén utal Ailianos a nösténylovak önértetére, akik kizárólag fajtájuk legkiválóbb példányaival hajlandók párosodni, minden más partnert megvetnek. Az öszvérekre vágyó gazda emiatt cselet alkalmaz: a kanca sörényét összevissza megnyirbálva kényszeríti engedelmességre, az alantat számár közeledésének eltűrésére az immáron szépségében meggyalázott nöstényt. Az iménti történet (IV 7) akaratlanul vérfertőzést elkövető lovait ugyancsak becsületükben, jóhiszeműségükben s kimondatlanul ugyan, de szépségükben alázza meg gazdájuk a fej, az arc letakarásával, így azok többszörös megszegyenítettségükben választják a halált.

Utóbbi zoológiai adat irodalmi kontextusba emelése szempontjából figyelemre méltó az újabb hivatkozás a színpadi műfajokra: miként a teve-történet elején Oidipusra és általánosságban a tragédiaírókra utal Ailianos, úgy a ló hiúságáról szóló fejezetben Sophoklést említi, immáron nevesítve. A gyűjtemény történetfragmentáló szövegépítési gyakorlatának megfelelően idézet e ponton (II 10) nem hangzik el, a mára elveszett *Lenyírt hajú Tyró*⁷⁹ tízsoros töredéke azonban ott olvasható a *De natura animalium* egy újabb, igen távoli pontján (XI 18). A *caput* egy páváról szóló, teljességgel témaidegen adattal indul (a madár szemmel verés elleni védekezése), majd a mén vizelesi nehézségeinek ecsetelésére tér át (megoldásként a ló pofájának szüzlány övével történő megérintését ajánlva), ezután tárgyalja a szöveg a közösülés örült vágyának hatása alá került kanca (εἰς ἀφροδίσια λυττήσασα) lecsillapításának Aristoteléstől (HA572b7) ismert módját, amelynek értelmében a gazda ilyenkor a sörény levágásával alázza meg a gögös állatot, amelynek hatására az elcsúfított nöstényben a göggel együtt (ὑβρεως) a nemi vágy is alábbhagy. Az ailianosi feldolgozás zárórésze nem más, mint a Sophoklés-dráma

⁷⁹ A töredékről újabban I. A. C. Clark, *Tyro Keiromene*, in: A. H. Sommerstein (ed.), *Shards from Kolonos: Studies in Sophoclean Fragments*, Bari, 2003, 79–116.

címszereplőjének monológjából vett idézet (fr. 659), melyben a megalázott fiatal lány siratja gonosz mostohája parancsára erővel lenyírt fürtjeit, egykori önnön szépségét a *virágos réteken száguldó, nyakának aranyszín aratását források tükrében megcsodáló csikóéhoz hasonlítva: a sajátos hatást eredményező, a motívumot közvetlenül megelőző téma bizarr, erotikus motívumot sem nélkülöző közönségességtől a tragédia szubtilis természeti képéig húzódó tematikai, hangnembeli ív tudatos szövegépítésre utal.*

A vérfertőzést mintegy tudatosan kerülő állat történetésémájának harmadik, sérült szövege ellenére világos mondanivalójú ailianos variánsa, ismét csak a mű más pontjára helyezve, a vadszamár (ὄναρος) sajátos viselkedését állítja szembe az *incestus* természetesnek tartó s büszkén vállaló keleti uralkodódinasztiákkal (VI 39): *Nem kell-e csodálnunk tehát a természetet egyebek mellett az alábbiak miatt is? A <vadszamaraknál> az apaállatok a hímnemű utódok többségét elpusztítják, hogy azok ne szaporodjanak el túlságosan s ne párosodjanak anyáikkal. Úgy tűnik ugyanis, szégyenfoltnak (μίασμα) számít s vérbűnnel terhelt ez az értelemmel nem bíró lényeknél. Bezzeg Kyrosnak s Parysatisnak, ugye, perzsák, mindez helyesnek s törvényesnek (καλὰ ταῦτα καὶ ἐνδίκαι) tűnt! Bűnös módon szerette anyját Kyros, s az hasonló módon viszonzta szerelmét. Az állat tehát <uralkodik vágyai felett>, az ember viszont vágyat érez minden iránt, s nem kímél semmit.*⁸⁰

Az *incestus*-tematika e példája több ponton különbözik az előző kettőtől. Míg a tevével párhuzamba állított s vele szemben elmarasztalt Oidipus esetén Ailianos többször is utal a thébai uralkodó bűnhődésére (III 47), a *De natura* lapjain másutt is feltűnő Kyros⁸¹ kapcsán

⁸⁰ A kézirati hagyományból nem derül ki pontosan, milyen állatról van szó, de a *lacuna* párhuzamos helyek (Arist. *Mir.* 831a22) és Plinius (*NH* VIII 108) segítségével megszüntethető. A bármiféle humánológiai utalást mellőző *Mirabilia* a vérfertőzés motívumát a féltékenységgel vegyíti: a vadszamár-hímek vezére harapásával kasztrálja az anyaállatokhoz közelítő csikókat.

⁸¹ Egy fejezet (I 59) a dűsgazdag uralkodó híres kertjeinek szépségét marasztalja el a méhek tökéletes viaszsejtteivel szemben. A Kyros halálára utaló részből (VI 25) sem olvasható ki a vérfertőzéssel indokolható bűnhődéstörténet, a hely az uráért önmagát feláldozó névtelen szolgát dicséri, a fejezetet bevezető *hű kutya* motívumához kapcsolódva.

semmi hasonlóról nem hallani, az elszórt utalásokból nem bontakozik ki a *bűn – megérdemelt bűnhődés* elbeszélői sémájára épülő életrajzi egész. Másrészt, a tevével, majd a lóval kapcsolatos elbeszélés-séma új elemmel bővül a vadszamár-variánsban. Az értelemmel rendelkező, mégis szörnyű bűnt elkövető emberrel szemben Ailianos, az előzőekhez hasonlóan, az oktalan állat józan önmérsékletben, az akaratlanul véghezvitt vétek utáni büntudatban megnyilvánuló erkölcsi fölényét emeli ki, egyidejűleg azonban tartózkodik az állat elfogult idealizálásától: a vadszamár súlyos bűn, saját utódának (bizonyára féltékenységgel motiválta) elpusztítása révén veszi elejét a vérfertőzés jelentette jövőbeli újabb bűnnek.

A nemiséggel kapcsolatos tudatos állati viselkedés eszményét a leghatalmasabb szárazföldi élőlény, az egyéb téren is pozitív modellnek tekintett elefánt szemlélteti, amelynek testi nagysága Ailianos gyűjteményében nyilvánvaló (bár ki nem mondott) összefüggésben áll szemérmességével és utódai kis számával:⁸² miként a jelentéktelen, apró egér a legbujább fajok egyike, az ellenkező nemű fajtárral kizárólag az utódnemzés céljából egyesülő roppant agyaras az önfegyelem (esetleg pythagoreus eredetű⁸³) mintaképe. Az állat nem csupán tiszta házasságával nyújt példát: alakja a hűség törvénye ellen vétő, elméletileg nálánál értelmesebb embert könyörtelenül megbüntető állatokkal (gólya, bíbortyúk, kutya) kapcsolatos, fentebb már említett elbeszéléstípusban is megjelenik, amint arra Ailianos maga hívja fel a figyelmet (XI 15). A virágokat, az illatokat s a női szépséget kedvelő (I 38; VII 43), muzikális (XII 44), görögül és indiai nyelven is értő (XI 25; XI 14), a műben testi kiválóságán túl előadóművészi képességei (II 11) miatt is több helyütt rajongva emlegetett elefánt a józan önmérséklet (σωφροσύνη) bajnoka.

A VIII. könyv 17. fejezete szerint az állat életében csupán egy alkalommal létesít félrevonultságban, teljes diszkréció kísérete, illetéktelenek szeme előtt rejtett nemi kapcsolatot, az egyesülésre pedig nem dőllyfik (ὦς ὑβρίζοντες) vagy bujaságuk (οὐδὲ ὦς λάγνοι) készletti

⁸² A testi erő s az azzal fordítottan arányos veszélyeztetettség, valamint az utódok száma közötti összefüggés felismerése Aristotelésnek köszönhető.

⁸³ Vö. Smith (2014) 182. Az egér és az elefánt mint az állati moralitás két véglete: Zucker (2005) 41.

őket, hanem a nemzetség utódlása (γένους διαδοχῆς δεόμενοι), a vérvonal fenntartásának szándéka, amint ezt jelzi, hogy a hím párzás után nem közelít többet a nőtényhez. Azonnal megjegyzendő, hogy az ailianosi kritika nem kíméli az elefántot sem. A szerző a gyűjtemény egy távoli, de annál szembetűnőbb pontján (X 1) ellentörténetet szerepeltet: egy bizonyos, Róma ura által Mauritániába küldött, vadászatban jártas férfi tanúja annak, midőn egy fiatal hím s egy szépséges ifjú nőtény egyesül egy idősebb, a szöveg szerint a férj vagy a szerető szerepét betöltő (εἶτε ἀνὴρ ἢν εἶτε ἐραστής), bosszúra készülő hím szeme láttára – a jelenetet a szöveg Paris Menelaos ellen vívott párbajával rokonítja.

Az elefántok erényéről szóló fejezet bevezetője, mintegy az eddig elhangzottak s a még következő adatok összefoglalása gyanánt, az elefántok igazságosságának (δίκαιοι) és bátorságának (τὸ ἀνδρείον) hangsúlyozásával zárul. Ezután a hitványságot gyűlölő (μισοπόνηρος) állat nemi erkölcsökkel kapcsolatos rendkívüli érzékenységét szemléltető, anekdotaszerű elbeszélést olvasni: egy szelíd elefánt tanúja annak, amikor gazdája egy vonzó, fiatal nővel kötendő új házasság kedvéért megfojtja öreg s gazdag feleségét. Az elefánt nem sokkal ezután az új asszonyt ormányával felemelve a jászol alá elásott, csupasz holttesthez viszi, *így mutatva meg mindazt, aminek elmondására nem volt képes* (ἂ εἰπεῖν οὐκ ἠδύνατο, ταῦτα ἐπεδείκνυε); az egység a hitványság gyűlölése (μισοπόνηρος) fogalmának ismétlésével létesülő kerettel zárul.

Egy további, az előzőektől némiképp eltávolított történetben (XI 15) az elefánt a nemi erkölcsök elleni vétek leleplezőjének már ismert szerepkörén túl aktív bosszúállóként tűnik fel, a fentebbiekben látott, ugyancsak a házasságtörés ellen fellépő gólyát idézve (a hasonlóságra Ailianos ismét maga utal). A *De natura animalium* ezen fejezete egyazon történettípus két variánsát adja elő: a férjét megcsaló, az elefánt által szeretőjével rajtakapott asszonyt s partnerét az állat agyarával agyonszúrja, a holttesteket pedig az ágyterítővel letakarva otthagyja a bűnnel mocskolt fekhelyen, majd elmegy, hogy értesítse a férjet, részint az ellene elkövetett büntettről, részint a bosszú megtörténtéről s annak végrehajtójáról (καταγνῶναι καὶ τὸ ἀδίκημα καὶ τὸν τιμωρήσαντα αὐτῷ γνωρίσαι). Utóbbira a lepel felemelésének gesztusával kerül sor, amelynek kapcsán az elbeszélés kettéága-

zik. Ailianos az eddigi, utólagosan Indiába lokalizált eseménysort követően vázol egy, *a nagyszerű és igazságos Titus* császársága idején Rómában hasonlóképp megesett *adulterium*-históriát is, amelynek végkifejletében a mást ért sérelem miatti erkölcsi felháborodásában kíméletlen bosszút álló elefánt a tett helyszínére érkező gondozójának nem csupán a köpennyel letakart holttesteket fedi fel, de láthatóvá teszi saját véres agyaráját is. Az ágytakaró, illetve a köpeny felemelésének mozdulata akár színpadiasnak is minősülhetne kizárólag emberi szereplőket alkalmazó elbeszélésben, az elefánt azonban nyilvánvalóan csupán ezen demonstratív, vizuális úton tudathatja gazdájával erkölcsi felháborodását, amelynek kifejezésére szó nem adatott neki.⁸⁴ Hogy a történet elbeszélésével Ailianos magának a házasság intézményének létjogosultságát kérdőjelezné meg, amint azt Smith állítja,⁸⁵ erősen kétséges; egyértelműnek tűnik viszont az ismétlésre épülő történetmondás, amelynek során nem csupán a lepel felemelésének motívuma kettőződik egyazon fejezeten (XI 15) belül, de a *Róma uralkodója*-motívum ismétlődése révén kapcsolat létesül a korábbi szöveghellyel is (X 1).

6.

A De natura animalium a fentebb elemzetteken túl is számos további példát kínál a természetüknél fogva az átlagosnál erőteljesebb vagy gyengébb testi készletés következtében különféleképp viselkedő, erkölcstelen vagy erkölcsös fajok kapcsán. Az elhangzottak összefoglalására az alábbiak mondhatók el: az állati megnyilvánulások bemutatásakor többnyire emberi viselkedésre utaló szókincset alkalmazó Ailianos szemlátomást hajlamos egyes fajok esetén felülvizsgálni a fiziológiai adottságok magatartást determináló megváltoztathatatlanosságának elvét, s nem zárja ki az értelem pozitív befolyásoló szerepét az állati viselkedésben, mindezen azonban leginkább egyes egyedek, szigetszerű jelenségek felmutatásakor kerül sor. Feljegyzé-

⁸⁴ Hasonló módon jár el az elefánt egy kisebb horderejű bűntény, lopás leleplezésekor: az elefánthajcsár kavicsokat szór a reá bízott állat takarmányába, majd az így fogyaszthatatlanná tett árpat magának tartja meg, bosszúból az állat ormányával homokot szór gondozója tűzhelyen fővő ételébe, VI 52.)

⁸⁵ Vö. Smith (2014) 90-91.

sei az emberen kívüli élővilág kvázi-moralitásának széles spektrumát szemléltetik az oktalan, meg nem fékezett testi vágyainak áldozatul eső halaktól a bűn kezdetleges képzetével, sejtésével rendelkező, bizonyos fokú igazságérzettel bíró, a vele szembeni méltánytalanságot vagy a környezetében más állatfaj vagy akár az ember által elkövetett bűnt felismerő és megtorló, önérzetes, önfegyelmezett madarakig, emlősökig.

Úgy tűnik, mindezen különös állati viselkedésformák bemutatása akár valamiféle idealizált, bölcshez méltó nemiség normatívvá tételét is szolgálja Ailianosnál, noha a szövegben nincs erre vonatkozó közvetlen, kötelező érvényű felszólítás. Az *ó, ember* s hasonló, általános megszólításokkal bevezetett mondatok megmaradnak a rácsodálkozás, illetve a néhol már-már tudatos cselekvésként, valamiféle természetes erény megnyilvánulásaként értelmezett egyes állati viselkedésformákkal szembeni szégyenérzet szintjén: az etikai parancsot az olvasónak magának kell megfogalmaznia s tetszése szerint megszívlelnie. Az ailianosi mű e tekintetben sajátos átmenetet képvisel az etikai kontextust nélkülöző aristotelési, a tudományos rendszerezés igénye vezette, az élővilág felmérésére, komplex összefüggések megismerésére irányuló, mindenekelőtt a tipikusait, az általánosait, a normális testfelépítést, a szokásos életmódot, viselkedést bemutató adatgyűjtéstől a természettudományos kuriózumokat a szórakoztatás céljával egybegyűjtő, a rendhagyóra, meglepőre összpontosító paradoxográfián át ugyanezen jelenségek gyökeresen új kontextusban történő morális-oktató célzatú átértelmezése felé. Nagy Szent Vazul lényegében ugyanezen zoológiai, etológiai különlegességekre épülő teremtéskommentárjában az ailianosi, az állati viselkedést emberi normákkal rokonító, olykor etikai színezetű természetismeret az ember világban való helyét és feladatát kijelölő általános elvvé válik a Gondviselés jóvoltából az állatokban is jelenlévő iratlan természeti törvény révén.

A már-már az áttekinthetetlenségig gazdag és szervezetlen *corpus* utóbbi időben kezdődött, indokolt felülvizsgálata és átértékelése, mindenekelőtt Smith vitathatatlan fontosságú könyvében, a forráskutatás hagyományos kiindulópontján túllépve elsősorban a mű s az azt létrehozó kor viszonyát kutatva az ailianosi társadalom- és filozófiakritikát állította a középpontba. A jelen, önnön korlátainak tudatában levő,

a hatalmas téma egyetlen részterületét vizsgáló munka – nem kétkedvén e nézőpont fontossága és jogosultsága felől – egy másik, eddig szintén kevésbé vizsgált jellemző meghatározó mivoltára is szeretne volna felhívni a figyelmet, a látszólag teljességgel esetleges gyűjtemény elbeszélői stratégiája, indirekt esztétikai vonatkozásai feltárásának szükségességére, azon meggyőződés alapján, hogy az adatok, anekdoták szekvenciáiból felsejlő szerkezet tanulmányozása az ailianosi világkép árnyaltabb megismerésének megkerülhetetlen eleme.

BÚN-E AZ ABORTUSZ?

GRADVOHL EDINA

Az abortuszkérdés talán az egyik legnehezebben megoldható egészségügyi etikai feladat. Akármilyen (politikai, gazdasági, társadalmi, szociális) irányból próbáljuk feszegetni ezt a problémát, mindenhol jogosnak tűnő érvekbe és ellenérvekbe ütközünk. Az abortusz körüli viták terén szélsőséges és köztes álláspontok egész sorával találkozhatunk, amelyek közül egyesek bizonyos esetekben elfogadhatónak, míg mások minden esetben vagy néhány kivételtől eltekintve elfogadhatatlannak vélik a terhességmegszakítást. Ugyanakkor egyetlen megközelítés sem létezik, amely minden tekintetben kielégítően tudná kezelni az abortuszvitát. A leggyakrabban felvetődő kérdések: Ki dönthet a magzat életéről? Egyáltalán, hol kezdődik az emberi élet? Emberi lénynek tekinthető-e a magzat? Bűnös-e az az édesanya, aki abortuszt kér? Dönthet-e egy anya egyedül magzata életéről, esetleg van-e joga és lehetősége a férjnek, élettársnak beleszólnia ebbe a kérdésbe? Meddig terjed a nő önrendelkezési joga?

Az abortusz megítélésének fő típusai ma

Három csoportot különíthetünk el egymástól az álláspontok alapján, amelyekben belül igen eltérő, szélsőséges és kevésbé szélsőséges vélemények is megfogalmazódnak. James E. White a következő felosztást részesíti előnyben ezekre az álláspontokra. Az életpártiakat (radikálisan korlátozók, *pro-life*) konzervatívoknak nevezi, mert állítása szerint nagyon kevés szerző ellenzi teljesen az abortuszt. A választáspártiakat ezzel szemben liberálisként emlegeti (radikálisan megengedő, *pro-choice*), aminek oka nem más, mint az, hogy az abortuszkérdésben a legfontosabbnak a nők önrendelkezési jogát tartják. Végül a köztes (mérsékelten korlátozó és egyben megengedő) csoport, amely a liberalizmus és konzervativizmus között inga-

dozó állásfoglalásokat mérsékelteknek minősíti, ugyanis érveiben mind a magzat élethez való joga, mind az anya önrendelkezési joga fontos.¹

Az abortusz erkölcsi megítélésének gyökerei

Az *abortus* kifejezés a latin *abortio* szóból származik, amelynek jelentése: koraszülés. A mai értelemben vett abortusz és a fogamzásgátlás már az antik világban is széles körben gyakorlott tevékenységnek számított.

A Kr. e. 5. században élt Hippokratés becstelennek tartja a mesterséges abortuszt. Szerinte ez mindig veszélyes, erőszakkal párosul, és sokkal nagyobb kockázattal jár, mint a szülés. Ugyanakkor, ha az anya élete veszélyben forog, Hippokratés is elfogadhatónak véli a terápiás abortusz alkalmazását.² Sóranos, a Kr. u. 2. században élt orvos, *A nők betegségei* című könyvében így ír erről:

„Ezért tanácsolja Hippokratés, aki tiltja a magzatelhajtást, A magzat természetéről című munkájában a vetélés elősegítésére az ugrálást, amelynek során a nő sarkával belerúg a saját fenekébe. Erről vita bontakozott ki. Egyesek elvetik a magzatelhajtó szereket, és ebben Hippokratés szavaira hivatkoznak, aki azt mondja, hogy »senkinek sem fogok magzatelhajtó szert adni«, minthogy az orvostudomány feladata védeni és óvni mindazt, amit a természet létrehozott. Mások e módszerek előírásánál különbséget tesznek, nem javasolják ugyanis a magzat elpusztítását, ha az házasságtörés során fogant meg, vagy ha a szépség megőrzése a célja, de akkor igen, ha a szülés során fellépő veszélyt kell elhárítani, ha például a méh túl kicsi, és nem képes kihordani a kifejlődött magzatot, vagy ha a méhszájon bütykök vagy rések vannak, vagy más hasonló körülmény lép fel.”³

¹ White (1993) 86–87.

² A szerző már különbséget tesz a szabadon választott, a spontán és a terápiás abortusz között.

³ Gradvohl (2006) 46.

Hippokratés álláspontjától radikálisan különbözik Platón véleménye, aki *Állam* (461c) című művében a következőket írja:

„Ha aztán a nők és a férfiak a nemzés törvényes korhatárát átlépték, akkor a férfiaknak bizonyos szabadságot engedélyezünk, hogy azzal érintkezhessenek, akivel akarnak, kivéve leányukat, anyjukat, a leányaik leányait és az anyjuknál idősebbeket, az asszonyokra nézve pedig: kivéve fiukat, apjukat s az ezektől lefelé, illetve felfelé származókat, de mindezen esetekben már lelkiükre kell kötnünk, hogy ha fogamzás történt, lehetőleg ne engedjék világra jönni a magzatot, ha pedig valami körülmény ezt mégis megghiúsítja, vegyék úgy, hogy az ilyen gyermek részére nincs táplálék.”⁴

A vérrokonok közti kapcsolatból származó gyermeket tehát el kell pusztítani, vagyis Platón már természetesnek tartja az abortuszt ebben az esetben anélkül, hogy bármiféle erkölcsi ellenvetést fogalmazna meg vele szemben.

Ennél megengedőbb a Kr. e. 5. század közepéről származó, de ennél korábbi szövegeket is kodifikáló gortyni törvény. A törvényfelirat 1884-ben került elő, és ez az egyetlen fennmaradt görög jogkodifikáció ebből a korból. Tartalmi szempontból a törvény kizárólag a magánjogba tartozó intézkedéseket rögzíti. Nem egységes új törvényről van szó, hanem egy korábbi törvénygyűjtemény javításáról, kiegészítéséről. A korábbi állapottal szembeni újítása a törvénynek az önbíráskodás korlátozása és a nők jogi helyzetének javítása. Ebben a jogkodifikációban megengedhetőnek tartják a csecsemők kitételét, és ha egyáltalán korlátozzák, akkor ezt nem a csecsemő, hanem az apa érdekében teszik.⁵

„Ha elvált asszony szül, vigyék (a gyermeket) férje házába három tanú előtt. Ha nem fogadja el, az anyának hatalmában legyen akár felnevelni, akár kitenni őt. Élvezzenek azonban előnyt az esküben a rokonok és a tanúk, hogy odavitték-e. Ha elvált voikea szül, vigyék (a gyermeket) férjének, aki elvette, gazdájához két tanú előtt. Ha nem

⁴ Ford. Kövendi Dénes.

⁵ Németh (2001) 169.

fogadja el, a gyermek legyen a voikea gazdájáé. Ha az év letelte előtt ismét házasságra lép ugyanazzal a férfival, a gyermek a voikeus gazdájáé legyen, az, aki elvitte (a gyermeket) és a tanúk azonban élvezzenek előnyt az esküben. Ha elvált feleség kitenné gyermekét, mielőtt bemutatja az előírás szerint, ha rábizonyítják, szabad gyermekért fizessen ötven stratért, a rabszolgájáért pedig huszonötöt.”⁶

Ugyanígy az apa érdekének védelmét láthatjuk a Kr. e. 1. században Cicero által írt *Pro Cluentio*-ban is (1,32):

„Emlékszem, hogy amikor Asiában voltam, egy milétosi asszonyt, aki az utóörökösöktől pénzt fogadott el, hogy mérgekkel elhajtsa magzatát, halálra ítélték – s ez joggal történt, mert az apa reményét, a név fennmaradását, a nemzetség oltalmát, a családi vagyon örökösét, s az állam jövőendő polgárát pusztította el.”⁷

Óvatosabban fogalmaz a Kr. e. 4. században élt Aristotelés *Politika* című (1335b) művében:

„Az újszülöttek kitevéséről vagy fölneveléséről pedig úgy intézkedjék a törvény, hogy semmiféle korcs szülöttet nem szabad felnevelni – viszont a gyermekek nagy száma miatt, ha a szokásrend azt úgyis megakadályozza, egyetlen újszülöttet sem szabad kitenni, mert hiszen ezek úgyis határt szabnak a túlságos szaporaságnak; ha pedig ennek ellenére valahol mégis fogamzik gyermek: mielőtt érzés és élet kél benne, el kell hajtani a magzatot; hogy ez megengedhető-e vagy nem, csak az döntheti el, van-e a magzatban érzés és élet.”⁸

A szövegből jól kiolvasható, hogy ha a magzatban már élet van, tehát megmozdult, akkor nem szabad abortálni. Ha viszont még nem mozdult meg, és ha a szükség úgy kívánja, akkor igen. Ez azonban egy filozófus elméleti megállapítása, a törvényekben ilyen megkülönböztetésnek nyoma nincs.

⁶ Németh (2001) 164–165. Ford. Tegye Imre.

⁷ Ford. Nótári Tamás.

⁸ Ford. Szabó Miklós.

Sóranos a következőképpen foglal állást az abortuszról (1,60):

„A fogamzásgátló szer (atokion) különbözik a magzatelhajtótól (phthorion). Az előbbi használatával nem történik meg a fogamzás, az utóbbi pedig elpusztítja a már megfogant magzatot. Meg kell tehát különböztetnünk egymástól a magzatelhajtó és a fogamzásgátló szert. Egyesek szerint a mesterséges vetélés (ekbolion = kilökés) azonos a magzatelhajtással, mások szerint viszont abban különbözik tőle, hogy (az ekbolion esetén) nem mérgeket alkalmaznak, hanem például rázást és ugrálást.”⁹

A szövegből kitűnik, hogy a szerző már különbséget tesz a megelőzés és a magzatelhajtás között. Számára ugyanis sokkal elfogadhatóbb a megelőzés (prevenció), mint a már meglévő magzat életének elvétele terápiás eszközökkel. Sóranos álláspontjában Hippokratést követi, szemben Platónnal és Aristotelésszel.

A fenti idézetekből kiolvashatjuk, hogy már az ókori világban sem képviseltek egységes álláspontot e vitás kérdésben. Ugyanakkor nehéz is lenne elvárni a még meg sem született magzat jogi védelmét egy olyan jogi környezetben, amely a szülőket szabadon felhatalmazza a megszületett csecsemők kitételére, sorsára hagyására. Ez az egész probléma felveti, hogy valójában minek tekintették azt a lényt, aki az anyaméhben „lakik”.

Az, hogy miért van ennyire nagy különbség az abortusz megítélésében már az ókori világban is, azzal magyarázható, hogy sem a filozófusok, sem pedig az orvosok nem képviseltek egységes álláspontot arról, hogy mikortól tekinthető a magzat élő emberi lénynek. Ebben az időszakban, hasonlóan a kortárs felosztáshoz, három különböző csoportot lehet elkülöníteni egymástól.

Az egyik csoport tagjai szerint az emberi élet már a fogamzás pillanatában megkezdődik. Ide tartoznak például a pythagoreusok és a korai keresztény szerzők közül néhányan. Diogenés Laertios azt írja a pythagoreusokról, hogy szerintük a „mag” két részből áll. Az egyikből keletkezik a hús, az idegek, a csontok, a haj és a belső szervek, a másiktól pedig a lélek, ami halhatatlan. Tehát a „mag” az

⁹ Ford. Gradvohl Edina.

összes emberi kódot tartalmazza, ezért már a fogamzástól kezdve emberi lénynek tekinthető.¹⁰ A Kr. u. 1–2. században élt római Iuvenalis a méhmagzatokat „*homines in ventre*”¹¹-nek nevezi, vagyis már a méhben emberi lénynek tekinti őket, akiket bűn elpusztítani. Ebből következik, hogy ennek az elméletnek már a kereszténység előtt régi hagyománya volt, de elég sok időnek kellett eltelnie ahhoz, hogy ez a keresztények között is széles körben elterjedjen.

A második csoport szerint az élet a szülés után, az első levegővétellel kezdődik. Ezt elsősorban a presókratikusok képviselték. A Kr. u. 2. században élt boiótiai Plutarchos így foglalja össze a *Moralia* (907c) című munkájában Empedoklés véleményét:

*„Empedoklés szerint a magzat nem él, hanem lélek nélkül létezik a méhben. A szülés során következik be az első lélegzetvétel, miután a magzatban lévő víz kifolyik, és az üresség következtében megnyílik a külső levegő útja a véredények nyílásaiba.”*¹²

Ezt az elméletet nem sokan tették magukévá a klasszikus korban, így rövid időre háttérbe szorult, majd a hellenisztikus korban újból előkerült. Hogy ez az elmélet miért nem kapott nagyobb támogatottságot, talán azzal magyarázható, hogy a Kr. e. 5. században egyre inkább előtérbe kerül az az elképzelés, mely szerint az élet a fogamzás és a szülés között egy „bizonyos” ponton kezdődik. Természetesen azok, akik ehhez a csoporthoz tartoztak, nem vetették el a magzatelhajtást. Elképzelésük szerint a magzat még nem él, amikor ezt végrehajtják, tehát nem történik gyilkosság, ezért az abortusz szabadon gyakorolható. Talán meglepő, de a korai keresztények közül is sokan azt az elképzelést tették magukévá, hogy a méhben lévő magzat még nem

¹⁰ Ez az elgondolás igen hasonló az emberi fajhoz tartozás biológiai argumentumához, amely a konzervatív álláspont képviselőinek egyik markáns érve az abortusz ellen. Ez kimondja, hogy az emberi lény morális státuszának kezdőpontja a megtermékenyítés. A megtermékenyítés pillanatában új individuum születik egyedi génállománnyal, amely a továbbiakban meghatározza az embrió fejlődését. Ez a fejlődés folyamatos, tehát egyetlen egy olyan pont sincs a fejlődés során, amikor megtörténne az emberré válás. Bővebben Wille (2002); Schockenhoff (2001).

¹¹ Iuvenalis, *Saturae*, 6,596.

¹² 74 D. töredék. Ford. Gradvohl Edina.

élő emberi lény, arra hivatkozva, hogy Ádám is csak akkor vált élő emberré, amikor Isten megadta neki az első lehelletet.¹³

A harmadik csoport képviselői szerint az élet a fogamzás és a születés között egy „bizonyos” ponton keletkezik. Ez a „bizonyos” időpont pedig az, amikor a magzat először mozdul meg. Ide sorolható például Aristotelés és Sóranos. Az ezt az elméletet támogatók orvosiilag megengedhetőnek tartották az abortuszt a magzat megmozdulása előtt.

Hasonló különbségtétel figyelhető meg a szülésre, illetve az abortuszra vonatkozó rituális tisztasági szabályokban, amelyeket a kyrénéi felirat rögzített.

A kyrénéi felirat

A feliratot 1922-ben találták meg az észak-afrikai Kyréné római fürdőjének *frigidarium*ában, ahová utólagosan építették be.¹⁴ Az adja a törvényszöveg különlegességét, hogy nincs még egy olyan, a rituális tisztaságot szabályozó szakrális törvény, amely Apollón jóslataként lenne megfogalmazva. Az is sajátos, hogy olyan mágikus eljárásokat is tartalmaz, amelyeket Kyrénén kívül nem szoktak nyilvánosan, feliraton rögzíteni, és kötelező szabályként kezelni.

„Ha egy asszony elvetél, ha kivehető a formája (ti. a magzatnak), szennyezetté válnak (a többiek), mint egy holttesttől, ha nem kivehető, a ház lesz szennyezett, mintha szülés történt volna.”¹⁵

¹³ 1Móz. 2,7: „És az Úr az embert a Föld porából formálta, és orrába lehelte az élet lehelletét. Így lett az ember élő lélekké.”

¹⁴ A fordítás alapjául az alábbi kiadás szolgál: Sokolowski (1962) 188–190. Németh több helyen korrigálta Sokolowski olvasatát Victor Parker és Noel Robertson javaslatai alapján, vö. Parker (1983) 347–449; Robertson (2010) 259–277.

¹⁵ A felirat 3. pontja a szülést követő tisztító szertartások leírását tartalmazza, vö. Németh (2013) 656. Az ember formájú magzat vetélése szülésnek minősült Kyrénében, de a szülés eredménye egy halott *ember*, vö. Robertson (2010) 286. A magzat kifejlődéséről meglehetősen eltérő elképzelései voltak a görög gondolkodóknak. Hippokratés, *De natura pueri* 13. szerint már a terhesség hetedik napján látszanak a magzat végtagjai, míg Aristotelés, *Historia animalium* 583b-ben a hétnapos magzat elvesztését nem is tekinti vetelésnek csak „kifolyásnak”. Vö. Gradwohl (2006) 79. A vita legújabb, alapos összefoglalása: Kapparis (2002).

A fentiekből következik, hogy az ókorban tételes törvényekben Septimius Severus és Caracalla koráig nem szabályozták, és főként nem tiltották önmagában az abortuszt, csak abban az esetben, ha a férj beleegyezése nélkül, esetleg éppen akarata ellenére történt. Erre jó példa az athéni Lysias Antigenés ügyében megfogalmazott perbeszéd, amely sajnos nagyon töredékesen maradt meg. De még az ilyen kis töredékekből is világos képet kapunk a vád természetéről.¹⁶

„*hogy Lysias szónoklatában megemlíti egy különös orvosi esetet egy abortált magzatról, amelyben Antigenés saját feleségét gyilkossággal vádolja előre megfontolt szándékú abortusza miatt, mondván, hogy elvetélt és megakadályozta őt abban, hogy a gyermek atyjának nevezhessék.*”¹⁷

Vagyis Antigenés felesége szándékosan elhajtotta magzatát, megfosztva ezzel férjét az apaságtól és a lehetséges örököstől. Bár a perbeszéd során orvosok és bábák szakvéleményét is kikérték, ez lényegileg nem befolyásolta a tényt, hogy a bűnt nem a magzat megölése, hanem a férj apai jogainak korlátozása jelentette.

Hasonló szemlélet figyelhető meg Iustinianus törvénykönyvében is.¹⁸ A *Digesta* szerint Septimius Severus és Caracalla a szándékos magzatelhajtást elkövető asszonyokat időleges száműzetéssel büntette, amelyet a 48,8,8. § szerint egy provinciában kellett tölteniük. Ahogy azonban Septimius Severus rendeletéből kiviláglik, ez esetben sem a magzat, hanem a férj érdekeinek védelme szolgált a büntetés alapjául.¹⁹

Összefoglalva elmondhatjuk, hogy az abortusz erkölcsi és jogi

¹⁶ Rabe (1931) 300.

¹⁷ Lys. *Antig.* Ford. Németh György.

¹⁸ Iustinianus, *Digesta* 47,11,4.

¹⁹ *Marcianus libro primo regularum*, 48,8,8: „*Divus Severus et Antoninus rescripserunt eam, quae data opera abegit, a praeside in temporale exilium dandam: indignum enim videri potest impune eam maritum liberis fraudasse. Ulpianus libro 33 ad edictum: Si mulierem visceribus suis vim intulisse, quo partum abigeret, constiterit, eam in exilium praeses provinciae exiget*” (vö. *Digesta* 48,19,39, amely a cicerói *Pro Cluentio*-ban leírt milétosi esetet foglalja röviden össze).

BŰN-E AZ ABORTUSZ?

megítélése az ókorban eltért egymástól. Filozófusok és orvosok felvetették, hogy a magzat megölése, már ha van benne lélek, vagyis önállóan megmozdul, elvetendő. A törvények azonban csak az apa, a férj sérelmére elkövetett abortuszt tiltották, és fel sem vetették a magzat életének védelmét. Igaz, a csecsemők kitevésének joga és szokása is csak a kereszténység elterjedésével szorult vissza. Röviden: a magzat jogait az ókorban egyetlen hitelesen fennmaradt törvény sem védte, így annak elpusztítása nem számított bűnnek, hanem csak a népességfőlősleg szabályozásának egyik eszközeként tekintettek rá.

BIBLIOGRÁFIA

- Gradvohl E., *Sóranos*, Budapest, 2006.
- K. Kapparis, *Abortion in the Ancient World*, London, 2002.
- Németh Gy., *Görög történelem szöveggyűjtemény*, Budapest, 2001.
- Németh Gy., Kyrénéi törvény a rituális tisztaságról, in: Nagy Á. M. (szerk.), *Az Olympos mellett. Mágikus hagyományok az ókori Mediterráneumban*, Budapest, 2013, 659-666.
- V. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in early Greek Religion*, Oxford, 1983.
- H. Rabe (ed.), *Prolegomenon sylloge, Rhetores Graeci* 14, Leipzig, 1931.
- N. Robertson, *Religion and Reconciliation in Greek Cities. The Sacred Laws of Selinus and Cyrene*, Oxford, 2010.
- F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques, supplément*, Paris, 1962.
- E. Schockenhoff, Die Ethik des Heilens und die Menschenwürde, *Zeitschrift für medizinische Ethik*, 2001.
- J. E. White, Introduction, in: *Contemporary Moral Problems*, Saint Paul, 1993, 86–87.
- M. Wille, *Rechtsstellung des Nasciturus gegenüber der Nutzung fetaler und embryonaler Zellen*, Baden-Baden, 2002.

A *MOS MAIORUM* KÖRÉBE TARTOZÓ NORMÁK MEGSÉRTÉSÉNEK KÖVETKEZMÉNYEI A KR. E. 1. SZÁZADI RÓMÁBAN

SZEKERES CSILLA

Az egyik leghíresebb és legtöbbet idézett ókori tárgyú festmény Cesare Maccari 1880 körül készült freskója („Cicerone denuncia Catilina”), mely ma a római Palazzo Madama (az Olasz Köztársaság szenátusának székhelye) egyik termének az ékessége. A festmény a római történelem egy jelenetét, a Kr. e. 63. november 7-i (esetleg 8-i) senatusi ülést örökíti meg, híven követve Cicero Catilina elleni első beszédének leírását. A senatusi ülésterem¹ közepén Cicero szónokol, szavait a kép jobb szélén látható Catilinához intézi, aki fejét lehajtva, láthatóan súlyos gondolatokba merülve ül mindenki által elhagyatottan, magányosan. A körülötte lévő székek üresek, a senatorok a kép bal szélén, Cicero alakja körül csoportosulnak. Összetartozásukat a rájuk vetülő meleg sárga fény, míg Catilina kirekesztettségét az őt beburkoló kékes hideg árnyék emeli ki. Cicero szavai szerint² a senatusba érkező Catilinát senki sem üdvözölte, még a vele szoros kapcsolatban állók (*amici, necessarii*) sem; mihelyt Catilina leült, a *consularisok* felálltak a székükről és üresen hagyták azokat; ami rá vár, a szavakkal kifejezett *contumelia* csupán az ítélet enyhébb fajtája, sokkal súlyosabb *iudicium* a senatorok hallgatása és félrevonulása.³ A jelenet fontosságát mutatja, hogy Cicero a második, a nép előtt

¹ A festmény a Curia épületébe helyezi az eseményt, ám a Cicero-beszéd tanúsága szerint a senatus aznap Juppiter Stator templomában ülésezett.

² A beszédet Cicero Kr. e. 60-ban publikálta a consuli beszédek corpusának részeként (Cic. *Att.* 2,1,3).

³ Cic. *Cat.* 1,16 *venisti paulo ante in senatum. quis te ex hac tanta frequentia tot ex tuis amicis ac necessariis salutavit? si hoc post hominum memoriam contigit nemini, vocis expectas contumeliam, cum sis gravissimo iudicio taciturnitatis oppressus? quid, quod adventu tuo ista subsellia vacuefacta sunt, quod omnes consulares, qui tibi*

tartott beszédében újra felidézi azt.⁴ Ugyancsak a második *catilinariában* az összeesküvéssel vádolt *nobilis* elleni fellépést két világ szembenállásaként festi le. Az egyik oldalon harcolnak a *virtutes* (a *pudor*, a *pudicitia*, a *fides*, a *pietas*, a *constantia*, a *honestas*, a *continentia*, az *aequitas*, a *temperantia*, a *fortitudo*, a *prudencia*, a *copia*, a *bona ratio*, a *mens sana* és a *bona spes*), a másik oldalon a *vitia* (a *petulantia*, a *stuprum*, a *fraudatio*, a *scelus*, a *furor*, a *turpitudine*, a *libido*, az *iniquitas*, a *luxuria*, az *ignavia*, a *temeritas*, valamint az *egestas*, a *perdita ratio*, az *amentia* és a *desperatio*).⁵ A beszéd egy másik helyén pedig amellett érvel, hogy Catilinát már régen a legsúlyosabb büntetéssel kellett volna sújtani: ezt nem csupán ő maga, hanem a *mos maiorum*, hivatalának szigorúsága és az állam érdeke is megkövetelte volna.⁶

Az első két beszéd elhangzásának idején (november 8. és 9.) Cicero semmi olyan bizonyítékkal nem rendelkezett, amely minden kétséget kizáróan alátámasztotta volna azt a gyanút, hogy Catilina valóban összeesküvést szőtt. Semmiféle *crimen* elkövetését, így az ellene tervezett gyilkossági kísérletet⁷ sem lehetett rábizonyítani,⁸ no

persaepae ad caedem constituti fuerunt, simul atque assedisti, partem istam subselliorum nudam atque inanem reliquerunt, quo tandem animo hoc tibi ferendum putas? Vö. 1,20.

⁴ Cic. *Cat.* 2,12 *senatum in aedem Iovis Statoris convocavi, rem omnem ad patres conscriptos detuli. quo cum Catilina venisset, quis eum senator appellavit, quis salutavit, quis denique ita aspexit ut perditum civem ac non potius ut importunissimum hostem? quin etiam principes eius ordinis partem illam subselliorum, ad quam ille accesserat, nudam atque inanem reliquerunt.*

⁵ Cic. *Cat.* 2,25 *Ex hac enim parte pudor pugnat, illinc petulantia; hinc pudicitia, illinc stuprum; hinc fides, illinc fraudatio; hinc pietas, illinc scelus; hinc constantia, illinc furor; hinc honestas, illinc turpitudine; hinc continentia, illinc libido; denique aequitas, temperantia, fortitudo, prudentia, virtutes omnes certant cum iniquitate, luxuria, ignavia, temeritate, cum vitiis omnibus; postremo copia cum egestate, bona ratio cum perdita, mens sana cum amentia, bona denique spes cum omnium rerum desperatione confligit.* A hely elemzéséhez l. Classen (1988).

⁶ Cic. *Cat.* 2,3 *interfectum esse L. Catilinam et gravissimo supplicio adfectum iam pridem oportebat, idque a me et mos maiorum et huius imperii severitas et res publica postulabat.*

⁷ Cic. *Cat.* 1,9 és 32.

⁸ A törvények Catilina korábbi bűneivel szemben is hatástalannak bizonyultak. Bár sokszor megvádolták, soha nem ítélték el. Vö. Dyck (2010) 1–4, 8. Az összeesküvésre vonatkozó konkrét bizonyítékokat Cicero először a senatus december 3-i ülésén mutatta be (*Cat.* 3,10–13).

meg a senatus nem volt bíróság, ezért a jog hatálya alá eső szankció-tól (*poena*) Catilinának nem kellett tartania. Mégsem mondhatjuk, hogy Cicero és a mögötte felsorakozó senatorok teljesen eszköztelenek lettek volna vele szemben, és tévedés volna Cicero szavait, a senatorok reakcióját csupán eme eszköztelenség lepezésére szolgáló szónoki fogásként, illetve teátrális pózként értelmezni. Ellenkezőleg: mindennek különös súlya volt, és a legkevésbé sem maradt következmények nélkül. Catilina november 8-ról 9-re virradó éjszaka elhagyta Rómát.⁹

A *virtutes* és a *vitiumok* *synkrisis*ével a második Catilina elleni beszédben a consul Cicero azzal vádolja meg Catilinát és társait, hogy semmibe veszik azokat a hagyományos értékeket, viselkedési normákat, amelyeket a többi *nobilis* magára nézve kötelezőnek tart. Ezeket az úgynevezett „erényeket” a rómaiak összefoglaló néven *mos maiorum*-ként emlegették¹⁰ – a Kr. e. 1. században meglehetősen sűrűn. A késő köztársaságkor irodalmát olvasva – melynek túlnyomó részét Cicero művei teszik ki – az a benyomásunk, mintha a szerzők másról sem beszélnének, csak a csodálatra méltó ősök követendő szokásairól, „erényeiről” és azok megrendüléséről a saját korukban. Ezekben a szövegekben azonban nem öncélú moralizálásról van szó, hanem végső soron a *nobilitas* politikai vezető szerepéről, a római állam stabilitásáról.¹¹ Ókori felfogás szerint az eseményeket, a történelmet nem a tömegek, hanem az abból kiemelkedő egyes személyek formálják. Ebből következően igen nagy jelentőséget tulajdonítottak annak, hogy az állam élén álló személy vagy személyek hogyan viselkednek, milyen normákat követnek, milyen morális értékeket vallanak magukénak. A rómaiak általánosnak mondható vélekedése szerint – amelyet legpregnánsabban Ennius híressé vált sora (*Moribus antiquis res stat Romana virisque*¹²) fogalmazott meg

⁹ Cic. *Cat.* 2,1.

¹⁰ Nincs közvetlen bizonyítékunk arra nézve, hogy a *nobilitas* valamennyi értéket a *mos maiorum* körébe sorolt volna, mindenesetre Blösel szerint [Blösel (2000) 51] nem alaptalan ezt feltételeznünk. A *mos maiorum* vizsgálatával foglalkozó terjedelmes szakirodalomból l. Earl (1967), Linke – Stemmler (2000), Jehne – Mutschler (2000), Haltenhoff – Heil – Mutschler (2003) további gazdag szakirodalommal.

¹¹ Vö. Szekeres (2009) 169-184.

¹² Ennius fr. 500 (Vahlen). Vö. Cic. *Rep.* 5,1.

– az állam sikeressége a politikai elitet alkotó férfiak kiválóságának (*virtus*ának) köszönhető, annak, hogy szigorúan tartották magukat bizonyos viselkedési szabályokhoz, „erényekhez”.¹³ Ezeknek az úgynevezett „értékfogalmak”-nak a jelentőségét a római politikai gondolkodásban aligha lehetne tagadni. Vizsgálatuk egy egész – főképpen a német ókortudományhoz köthető – kutatási irányzatot hozott létre, amely csaknem egy évszázados története után 1945-re minden pozitív hozadéka ellenére is zsákutcába jutott.¹⁴ A kutatás elméleti és módszertani hiányosságaiából fakadt eme fogalmak időtlen értékeként való értelmezése, amelyek eredeti kontextusukból kiszakítva különösképpen alkalmasnak mutatkoztak aktuális ideológiák alátámasztására. Az 1945 után új alapokon szerveződő kutatás az utóbbi évtizedekben igen jelentős eredményeket hozott. Mára elfogadottá vált, hogy nem időtlen értékek rendszeréről, hanem példaszerűnek megélt, exemplumokba sűrített ritualizált cselekvési mintákról van szó, amelyek nem csupán szavakban, hanem mindenféle más kommunikációs forma – pl. képzőművészeti emlékek, politikai rituálék – révén jutottak kifejezésre és tudatosultak a római társadalomban.¹⁵

A római szerzők tehát úgy gondolták, hogy az állam stabilitása, sikeressége a politikai elit normakövető magatartásának következménye, és ugyanezen logika alapján a *res publica* egyre inkább tudatosuló krízise¹⁶ a Kr. e 1. században nem az intézmények, hanem az azokat irányító senatusi arisztokrácia válsága, oka a Rómát naggyá tevő ősök, a *maiores* által követett cselekvési mintákkal való szembeszegülés.¹⁷ Ezt a folyamatot a modern szakirodalom is gyakorta a *nobilitas* erkölcsi válságaként fémjelzi, ám ez a megjelölés igencsak félrevezető lehet. Jóllehet a *mos maiorum* fogalma alá tartozó – egyébként meglehetősen flexibilisnek mutatkozó – normáknak ter-

¹³ Vö. Hegyi W. (2003); Szekeres (2010) 7–22.

¹⁴ Erről a kérdésről további szakirodalommal l. Szekeres (2013).

¹⁵ A kutatás eme irányáról l. Jehne – Mutschler (2000) áttekintését.

¹⁶ Úgy tűnik, hogy az idősebb Cato Kr. e. 184. évi emlékezetes censurságától kezdve vált szélesen elterjedt nézetté a morális hanyatlás gondolata (Liv. 39,41,4). Ennek kezdetét és kiváltó okát illetően megoszlottak a vélemények. Vö. Mitchell (1984) 22–25.

¹⁷ Vö. Mitchell (1984).

mészetesen volt etikai tartalma, a mi erkölcsi fogalmainkkal való azonosításuk anakronizmus. Olyan viselkedési szabályokról van szó, amelyeknek betartása a *nobilisek* elemi érdeke volt. A *mos maiorum* egy része, amelyeket kompetitív erényekként szokás emlegetni (*gloria, fama, dignitas, honos*) az állam érdekében álló¹⁸ kimagasló teljesítményekre és egymással való versengésre sarkallták a római előkelőket mindenekelőtt a katonáskodás terén. A siker jutalma a társadalom egészének elismerése, privilegizált gazdasági-politikai helyzetük legitimálása.¹⁹ Kevésbé könnyen átlátható módon, de ugyanígy érdekében állt az úgynevezett kooperatív erényeknek nevezett – a szolidaritást, a senatusi arisztokrácia összetartozását erősítő, egyszerűsmind a versengést fékező – normáknak (pl. *fides, amicitia, pudor*) a követése is, amelyek jelentős mértékben járultak hozzá az elit homogenitásához és egységéhez, ami a politikai *status quo* fontos eleme volt.²⁰ Ezeknek a bizonyos szempontból egymással ellentétes viselkedést előíró normáknak²¹ a bonyolult rendszere, kényes egyensúlya borul fel a Kr. e. 1. századra már egyértelműen. Az oly sokszor felemlegetett *luxuria* és *avaritia* elharapózásának oka azonban nem az egyes *nobilisek* korábban példátlan amoralitása, hanem a körülmények gyökeres megváltozása volt. Mivel a politikai elitben fel sem merült a köztársasági államrend alternatívájának lehetősége, a válság leküzdésének egyetlen módját a *status quo* alapját jelentő *mos maiorum*-hoz való visszatérésben, az ősök példaszerűnek tekintett normáinak maradéktalan betartásában látták.²²

A *mos* (a hagyomány, a szokás, a norma) nem törvény. Ugyanakkor régisége és az ősök tekintélye folytán mint *mos maiorum* a *nobilitas* egészére nézve kötelező érvénnyel bírt, mintegy az íratlan tör-

¹⁸ Vö. Blösel (2000) 46.

¹⁹ Vö. Bleicken (1981) 248.

²⁰ A kooperatív és kompetitív erényekről l. Hölkesskamp (1987) 212–3. A *pudor* szerepéről a *status quo* fenntartásában l. Kaster (1997) 13.

²¹ Példaként l. Cic. *De or.* 2, 198–203. Vö. Gelzer (1983) 62.

²² Cic. *Sest.* 136 *concludam illud de optimatibus eorumque principibus ac rei publicae defensoribus, vosque adulescentes, et qui nobiles estis, ad maiorum vestrorum imitationem excitabo.* Vö. Mitchell (1984) 22sk.

vény jellegét öltve magára.²³ Szövegeink annál erőteljesebben hangsúlyozzák a *mos maiorum* kötelező jellegét, minél nyilvánvalóbbá vált, hogy a *nobilitas*, vagy legalábbis annak egy része már nem tekintti azt magától értetődő szokásnak, hagyománynak. A *nobilisek* viselkedésében mutatkozó aggasztó tendenciákra adott reakcióként értelmezhetjük az ősök, és velük együtt a történeti múlt idealizálását. A *maiores* tekintélye megkérdőjelezhetetlenné vált, exemplumokként felfogott tetteik minden kritikán felül álltak.²⁴ A nevükkel fémjelzett normákhoz való visszatérés pedig a válságból kivezető egyetlen lehetséges módszernek tűnt.²⁵

A fentiekből következően a római politikai elit jól felfogott érdekből kiindulva minden lehetséges eszközzel igyekezett rábírní a tagjait a *mos maiorumban* foglalt magatartásminták követésére, illetve megpróbálta az azokkal való szembeszegülést szankcionálni. Mivel a *mos* a törvényhez közel álló jellege ellenére sem *lex*, ezek az eszközök nem tartoztak a jog szférájába. A velük szembeni vétség nem *crimen*, az értük járó büntetés nem *poena*. Cicero *De re publica*-jában (5,6) Scipio kifejti, hogy az olyan államokban, amelyekben a

²³ Cic. *Part. or.* 130 *Atque haec communia sunt naturae atque legis, sed propria legis et ea quae scripta sunt et ea quae sine litteris aut gentium iure aut maiorum more retinentur; Leg. 2,23 ergo adeo expectate leges, quae genus illud optimum rei publicae contineant, et si quae forte a me hodie rogabuntur, quae non sint in nostra re publica nec fuerint, tamen erunt fere in more maiorum, qui tum ut lex valebat.* Vö. Blösel (2000) 74. A *nobilis*nek nem csupán tisztelnie kellett az ősöket, de saját katonai-politikai teljesítménye révén méltóvá is kellett válnia hozzájuk, sőt, lehetőség szerint túl kellett szárnyalnia őket. Az egyes *nobilisek* ugyanis sohasem „önmagukban”, hanem *gensük* tagjaként álltak a többi *nobilis* és a *populus* előtt. Saját élettörténetük ekképpen szervesen illeszkedett az elődök tetteinek narratívájába: az ő dicsőségüknek, megtiszteltetéseiknek mintegy maguk is részesévé váltak – különös előnyhöz jutva ezzel a politikai karrierjük építésében a *homo novus*-okkal szemben –, ugyanakkor a *hereditas gloriae*, a *commendatio maiorum* súlyos terhet rótt rájuk. [A megfélemlési kényszer okozta nyomásról l. Hölkeskamp (1987) 206. A szerző az ifjú Scipio és Polybios beszélgetését hozza fel példaként (Polyb 31,23,6sk.,9)]. Cicero egyenesen *vitiumnak* nevezi azt, ha valaki méltatlannak bizonyul az őseihez (Cic. *Off.* 1,21 *optima autem hereditas a patribus traditur liberis omnique patrimonio praestantior gloria virtutis rerumque gestarum, cui dedecori esse nefas et vitium iudicandum est.*)

²⁴ Cic. *Leg.* 2,27; *Har. resp.* 18. Vö. Bleicken (1975) 373sk.

²⁵ Szekeres (2009) 169-184.

legkiválóbbak a dicsőségre törekednek, kerülnek az *ignominiát*, és nem annyira a törvényekben lefektetett büntetéstől való félelem bír visszatartó erővel, mint inkább a természet által adott *verecundia*²⁶ (a jogos feddéstől való félelem) és a *pudor* (a „szégyenérzet”).²⁷ A második *catilinaria* idézett *synkrisis*-ében (*Cat.* 2,25) a *pudor* az első az erények felsorolásában, párba állítva ellentétével, a *petulantia*val (*ex hac enim parte pudor pugnatur, illinc petulantia*). Szövegeinkből egyértelműen kiviláglik, hogy míg a törvény a bűn (*crimen*) elkövetésétől rettent vissza a kilátásba helyezett büntetéstől (*poena*) való félelemmel (*metus*), addig a *pudor* a *petulantia*tól és a *turpitudó*tól tart vissza következményük, az *infamia* miatt.²⁸ A *pudor*, amelyet Gellius ugyanúgy definiál, ahogyan Cicero a *verecundiát* (*timor iustae re-prehensionis*)²⁹ a *De finibus*-ban, a *modestia*val és a *pudicitia*val együtt a *temperantia* átfogó fogalma alá tartozó erény.³⁰ Párhuzamba állítva a törvények büntetésétől való félelemmel, szövegeink a *pudor* magasabbrendűségét emelik ki, ugyanis míg az előbbi külső kényszerből fakad, addig az utóbbi mögött belső motiváció húzódik meg.³¹ A *pudor* egy spontán érzés, amelyet nem lehet kívülről

²⁶ Vö. Cic. *Part. or.* 79 *custos vero virtutum omnium dedecus fugiens laudemque maxime consequens verecundia est.*

²⁷ <civi>tatibus, in quibus expetunt laudem optumi et decus, ignominiam fugiunt ac dedecus. nec vero tam metu poenae terrentur, quae est constituta legibus, quam verecundia, quam natura homini dedit quasi quandam vituperationis non iniustae timorem. hanc ille rector rerum publicarum auxit opinionibus, perfectitque institutis et disciplinis, ut pudor civis non minus a delictis arceret quam metus. A helyhez l. Schwaborn (1958) 237; Büchner (1984) 395; Corbeil (2002) 197; Arena (2007) 154.

²⁸ Cic. *Cat.* 1,22 *sed ut tu vitis tuis commoveare, ut legum poenas pertimescas, ut temporibus rei publicae cedas non est postulandum. neque enim is es, Catilina, ut te aut pudor a turpitudine aut metus a periculo aut ratio a furore revocavit*; Cic. *Verr.* 2,2,40 *tibi nulla lex fuit, nulla religio, nullus existimationis pudor, nullus iudici metus? nullius apud te gravis auctoritas, nullum exemplum quod sequi velles?* Cic. *Fin.* 2,73 *iam si pudor, si modestia, si pudicitia, si uno verbo temperantia poenae aut infamiae metu coercebuntur, non sanctitate sua se tuebuntur, quod adulterium, quod stuprum, quae libido non se proripiet (...).*

²⁹ Gell. 19,6,3. Vö. Kaster (1997) 6.

³⁰ Cic. *Fin.* 2,73.

³¹ Cic. *Fam.* 6,6,6 *valint apud me plus pudor meus quam timor*; Quint. *Inst.* 9,2,76 *quanto validius bonos inhibet pudor quam metus*. Vö. Kaster (1997) 4. Arról, hogy a rómaiak a törvényeknél sokkal nagyobb visszatartó erőt tulajdonítottak a társadalmi

előidézni, amiként ezt a *pudet* ige személytelen használata is jelzi. Ám az, hogy valaki érez-e egyáltalán szégyent, az az illető személy morális állapotától függ. Ha valaki képes szégyenkezni, az már önmagában véve tisztességes emberre vall, ezért a *pudor* – Kaster meggyőző gondolatmenete szerint³² – kétszeres kihívás elé állította a *nobiliseket*: folytonosan demonstrálniuk kellett, hogy tisztességesek, alkalmasak arra, hogy *pudort* érezzenek, ugyanakkor úgy kellett viselkedniük, hogy ne kelljen megtapasztalniuk azt. Ideális esetben a *pudor* a törvények betartásának garanciája is. Livius érezhető csodálattal ír a *Lex Valeria de provocatione* (Kr. e. 300) kapcsán arról, hogy maga a törvény a megszegőivel szemben tulajdonképpen semmilyen szankciót nem állapít meg, csupán annak leszögezését, hogy *improbe factum*. Livius kommentárja szerint *akkoriban a pudor a törvény eléggé erős kötelékének bizonyult*.³³

Pudor híján a római előkelők olyan viselkedést tanúsítottak (*petulantia, turpitude, improbitas*), melynek szankciója az *infamia* volt, a társadalom bojkottja azzal szemben, aki nem alkalmazkodott a *mos maiorum* kódexéhez. Az *infamia* következményei hosszú távon sokkal súlyosabbak voltak, mint egy bírósági ítélettel kirótt büntetés.³⁴ A *fama*, az *existimatio* elvesztése a közösség megvetését, az illető társadalmi egzisztenciájának megrendülését, társadalmi státuszának elvesztését vonta maga után.³⁵ Számos példa közül csupán egy: a Piso elleni beszédben Cicero azt állítja, hogy nem érezne nagyobb örömet a keresztre feszített Piso és Gabinius testének marcangolása, mint a hírvének a *laceratio*ja miatt.³⁶ „Nem követeltem soha a véredek” – szólítja meg Pisót egy másik helyen –, sem a törvény és a

bojkottól való félelemnek l. Cic. *Pis.* 99. Az *infamiától* való félelemről l. Barton (2001) 18, ugyanitt további szakirodalom.

³² Kaster (1997) 10–11.

³³ Liv. 10,9,5 *Valeria lex cum eum, qui provocasset, virgis caedi securisque vetuisset, si quis adversus ea fecisset, nihil ultra quam 'improbe factum' adiecit.* (6) *id, qui tum pudor hominum erat, visum, credo, vinculum satis validum legis; nunc vix serio ita minetur quisquam.* Vö. Bleicken (1975) 221, Barton (2001) 20.

³⁴ Bleicken (1975) 377.

³⁵ Cic. *Qu. fr.* 1,2,1 *cum ratio salusque omnium nostrum qui ad rem publicam accedimus non veritate solum sed etiam fama niteretur.* Vö. Hölkeskamp (1987) 216sk.

³⁶ Cic. *Pis.* 42 *an ego, si te et Gabinium cruci suffixos viderem, maiore adficerer laetitia ex corporis vestri laceratione, quam adficio ex famae?*

bíróság által kirótt végső büntetést. Amit követelt – írja –, az az, hogy a többiek kivessék maguk közül, megvessék és lenézzék. Kívánsága teljesült, élvezheti Piso *indignitasát*.³⁷ A bojkott csak akkor volt hatásos eszköz a normák megszegőivel szemben, ha az a *nobilitas*, illetve a senatus egészének együttes fellépéséből fakadt, tekintettel arra, hogy minden tekintély, hírnév, méltóság végső soron a *nobilitas* egészének ítéletétől függött.³⁸ (Ezért van önmagán túlmutató jelentősége annak, hogy a Catilina elleni első beszéd elhangzása-akor a senatusban senki sem üdvözölte Catilinát, még az *amici* és a *necessarii* sem.) Az már más kérdés, hogy a senatusi arisztokrácia valóban minden esetben – ráadásul a senatus intézménye révén testületileg – fellépett volna a normaszegő magatartással szemben. A válasz nyilvánvalóan nem.³⁹ A *nobilitas* tagjait egymáshoz fűző sokrétű személyes kapcsolatok, melyeknek az ápolása ugyancsak a *mos maiorum* körébe tartozó íratlan törvény volt, valamint az egyéni érdekek gyakorta felülírták ezt a szándékot.⁴⁰ Mindenesetre ha valaki súlyosan vétett a kötelező normák ellen, akkor a politikai barátság, az *amicitia* ellenére sem lehetett mellette kiállni, mert az ellentétes volt

³⁷ Cic. Pis. 99 *numquam ego sanguinem expetivi tuum, numquam illud extremum, quod posset esse improbis et probis commune, supplicium legis ac iudicii, sed abiectum, contemptum, despectum a ceteris, a te ipso desperatum et relictum, circumspectantem omnia, quicquid increpuisset, pertimescentem, diffidentem tuis rebus, sine voce, sine libertate, sine auctoritate, sine ulla specie consulari, horrentem, trementem, adulantem omnis te videre volui; vidi. (...) fruar tamen tua et indignitate (...)*. Vö. Pis. 43 és 45.

³⁸ A retorikai túlzásokat leszámítva is ezt támasztja alá pl. az alábbi hely: Cic. Pis. 45 *his ego rebus pascor, his delector, his perfruor, quod de vobis hic ordo opinatur (...) quod vos equites Romani, quod ceteri ordines, quod cuncta civitas odit, quod nemo bonus, nemo denique civis est, qui modo se civem esse meminerit, qui vos non oculis fugiat, auribus respuat, animo asperneretur, recordatione denique ipsa consulatus vestri perhorrescat*.

³⁹ Vö. Kaster (1997) 14sk.

⁴⁰ Cic. Par. Stoic. 40 (A legelőkelőbbek arra kényszerültek, hogy a rossz hírű P. Cornelius Cethegus kegyeit keressék) *Quid? iam illa cupiditas, quae videtur esse liberalior, honoris, imperii, provinciarum, quam dura est domina, quam imperiosa, quam vehemens! Cethego, homini non probatissimo, servire coegit eos, qui sibi esse amplissimi videbantur, munera mittere, noctu venire domum ad eum, precari, denique supplicare*. Vö. Gelzer (1983) 111.

a *honestummal*.⁴¹ Súlyos vétségnek Cicero szerint a magánérdeknek a közérdek elé való helyezése számított.⁴² Ahogyan az úgynevezett „erények” lényegét az adta, hogy a *salus rei publicae* szolgálatában álltak, úgy mindenféle büntetésnek, megrovásnak, figyelmeztetésnek a végső mércéje is az állam érdeke.⁴³

A *mos maiorum*ba ütköző viselkedés nyilvános elítélésének intézményesült módja a censori *regimen morum*. Bleicken szerint⁴⁴ a censorok eme tevékenységének⁴⁵ intézményesülése hosszú fejlődés eredménye, összefüggésben az íratlan normák megszegésének általa-

⁴¹ Cic. *Verr.* 2,2,192 *In hoc homine atque in eius modi causa quid facerent omnes Crassi et Antonii? Tantum, opinor, Hortensi: ad causam non accederent neque in alterius impudentia sui pudoris existimationem amitterent. Liberi enim ad causas solutique veniebant, neque committebant ut, si impudentes in defendendo esse voluissent, ingrati in deserendo existimarentur.* Vö. Cic. *De or.* 2,198; Braun (2003) 84.

⁴² Cic. *Off.* 1,62 *sed ea animi elatio, quae cernitur in periculis et laboribus, si iustitia vacat pugnatque non pro salute communi, sed pro suis commodis, in vitio est; non modo enim id virtutis non est, sed est potius immanitatis omnem humanitatem repellentis.* Vö. *Cat.* 1,14. Cicero számára az államérdek mindent felülíró szempont (Flacc. 98 *M'. Aquilium patres nostri multis avaritiae criminibus testimoniisque convictum, quia cum fugitivis fortiter bellum gesserat, iudicio liberaverunt. Consul ego nuper defendi C. Pisonem; qui, quia consul fortis constansque fuerat, incolumis est rei publicae conservatus. Defendi item consul L. Murenam, consulem designatum. Nemo illorum iudicum clarissimis viris accusantibus audiendum sibi de ambitu putavit, cum bellum iam gerente Catilina omnes me auctore duos consules Kalendis Ianuariis scirent esse oportere. Innocens et bonus vir et omnibus rebus ornatus bis hoc anno me defendente absolutus est, A. Thermibus. Quanta rei publicae causa laetitia populi Romani, quanta gratulatio consecuta est! Semper graves et sapientes iudices in rebus iudicandis quid utilitas civitatis, quid communis salus, quid rei publicae tempora poscerent, cogitaverunt.*), még az erőszakot is igazolhatóvá teszi (*Mil.* 72–92). Vö. Arena (2007) 159; Pina Polo (1996) 151.

⁴³ Cic. *Off.* 1,88 *omnis autem animadversio et castigatio contumelia vacare debet neque ad eius, qui punitur aliquem aut verbis castigat, sed ad rei publicae utilitatem referri.*

⁴⁴ Bleicken (1975) 382. A kérdésről, valamint a szakirodalomban megjelenő, Bleickenétől eltérő álláspontokról I. Baltrusch (1989) 3–12.

⁴⁵ Cic. *Leg.* 3,3,7 *,Censoris populi aevitates suboles familias pecuniasque censento, urbis templa vias aquas aerarium vectigalia tuento, populique partis in tribus describunto, exin pecunias aevitatis ordinis partiunto, equitum peditumque prolem describunto, caelibes esse prohibento, mores populi regunto, probrum in senatu ne relinquonto. Bini sunt, magistratum quinquennium habento eaque potestas semper esto, reliqui magistratus annui sunt.*

nossá válásával. Kezdetét a Kr. e. 3. század első negyedére teszi és a *lectio senatusszal* kapcsolja össze.⁴⁶ A censorok nem ítéletet hoztak – jöllehet szövegeink gyakran *iudicium*ként jelölik meg a censori *notát*⁴⁷ – hanem csupán figyelmeztettek, megróttak. Feladatuk a szokások terén⁴⁸ elkövetett, jogilag nem megragadható vétségek felfedése és büntetése volt, melynek kritériuma az államérdekkel ellentétes magaviselet, tett. A büntetés maga a *nota* vagy *ignominia* – a méltatlanság konstatálása, a jó név elvesztése⁴⁹ –, ami önmagában véve is a politikai elit közösségéből való kirekesztéssel járt, ám ténylegesen a senatusból való kizárást is magában foglalta.⁵⁰ A censori *nota* nem objektív kritériumoktól, hanem szubjektív megítéléstől függött,⁵¹ és tekintettel a súlyos következményekre érthető, hogy a rómaiak igyekeztek azt megfelelő korlátok közé szorítani.⁵² Bár forrásaink alapján a senatusból való kizárás a *regimen morum* alapján nem túlságosan gyakran fordult elő,⁵³ még ezen esetek egy részében is felmerülhet a

⁴⁶ Megjegyzendő, hogy a *regimen morum* – legalábbis elvben – nem csupán a senatusi arisztokráciára terjedt ki, hanem a teljes társadalomra. Vö. Baltrusch (1989) 22sk.

⁴⁷ Vö. Cic. *Dom.* 131 *censor enim, penes quem maiores nostri (...) iudicium senatoriae dignitatis esse voluerunt*; Cic. *Clu.* 119.

⁴⁸ Dionysios Halikarnasseus (20,13,3) részletesen felsorolja, mi minden lehetett a censori megrovás tárgya: a *patria potestasszal* való visszaéléstől a hálószobák rejtékén törtétekig voltaképpen bármi. Vö. Barton (2001) 21.

⁴⁹ Vö. Cic. *Rep.* 4,6 *censoris iudicium nihil fere damnato obfert nisi ruborem. itaque ut omnis ea iudicatio versatur tantummodo in nomine, animadversio illa ignominia dicta est.*

⁵⁰ Terminusai: *de senatu movere, e (de) senatu eicere, praeterire, notare.* Vö. Bleicken (1975) 382. A censori büntetések fajtáiról l. Baltrusch (1989) 12.

⁵¹ Ahogyan a követendő normáknak, úgy a vétségeknek nem létezett katalógusszerű felsorolása. Vö. Baltrusch (1989) 12–15.

⁵² Vö. Cic. *Clu.* 123 *videte quid agatis, ne in unum quemque nostrum censoribus in posterum potestatem regiam permittatis, ne subscriptio censoria non minus calamitatis civibus quam illa acerbissima proscriptio possit adferre, ne censorium stilum, cuius mucronem multis remediis maiores nostri rettuderunt, aequae posthac atque illum dictatorium gaudium pertimescamus.* Ugyanebben a beszédben (*Clu.* 119–122) Cicero – védcének érdekeit szem előtt tartva – igyekszik erőteljesen relativizálni a censori *animadversio* jelentőségét. A censori megrovás jogi következményeinek korlátozásáról l. Blösel (2000) 75 (230.j.).

⁵³ Kirívó eseménynek számít, hogy a Kr.e. 70. évben a censorok 64 szenatort zártak ki a senatusból: Liv. *Per.* 98.

gyanú, hogy a valódi ok személyes politikai érdek, esetleg fakcióharc volt.⁵⁴ Mindenestre a *regimen morum* jelentőségét egyértelműen mutatja, hogy a censori hivattal foglalkozó Cicero-helyek mintegy egyharmada a *mores* – méghozzá a senatorok szokásainak, erkölcsöinek – felügyeletére és annak szigorúságára vonatkozik.⁵⁵

Az általánosan elfogadott, egyszersmind kötelező érvényű normákkal ellentétes viselkedés megbélyegzésének egyik gyakran használt eszköze az *invektiva*, egy konkrét személy ellen intézett támadás, „roham”, amely a censori *notához* hasonló szerepet töltött be, egészen más eszközökkel. Az *invektiva* lényege a politikai ellenfél *vituperatioja* (szidalmazása), célja a közösségből (a senatusi arisztokrácia, a *boni*, az *optimates* közösségéből) való kirekesztése, másrészt a szónok dominanciájának hangsúlyozása.⁵⁶ Az antik szónoklatelméletek szerint az *invektiva* nem számított külön *genus*nak, ám a lényegét adó *vituperatiót* a *laus* mellett a *genus demonstrativum* fő toposaként határozták meg.⁵⁷ *Invektivát* ugyanakkor a másik két *genus*-hoz tartozó beszédek, tehát bírósági és politikai szónoklatok is tartalmaztak. Az *invektiva* a szólás ősi szabadságával élve⁵⁸ nagyon élénken és hatásosan alkalmazta az adott személyre azokat a témákat, amelyek a szónoklatelméletek alapján az ellenfél nyilvános megszégyenítésére alkalmasak lehettek.⁵⁹ Ezzel együtt Cicerónál például azt

⁵⁴ Gelzer meglátása szerint [Gelzer (1983) 104] fakcióharcból fakadó személyes bosszú miatt zárta ki a senatusból például Cato Kr. e. 184-ben L. Quinctiust. Ugyanakkor – úgy vélem – a censori hivatal és az azt betöltő személyek tekintélye alapján valószínű, hogy az esetek túlnyomó részében nem személyes érdek állt a háttérben. Bár a censorok feladatköre nem maradt változatlan a feltételezett kezdetektől a köztársaságkor végéig, ezek a változások (különösképpen a Kr. e. 70-es évektől) sem a censorok tekintélyét, sem döntéseik súlyát nem kisebbítették. Vö. Astin (1985a) 178sk., különösen 187sk., valamint Astin (1985b) 235.

⁵⁵ Astin (1985b) 238.

⁵⁶ Arena (2007) 153.

⁵⁷ Cic. *Inv.* 1,7 *demonstrativum (sc. genus) est, quod tribuitur in alicuius certae personae laudem et vituperationem.*; *Rhet. Her.* 3,10 *Nunc ad demonstrativum genus causae transeamus. Quoniam haec causa dividitur in laudem et vituperationem (...).*

vö. Cic. *Part. or.* 71.

⁵⁸ Cic. *Sest.* 14; *Planc.* 33.

⁵⁹ Vö. Cic. *Part. or.* 71 és 82. A Corbeill (2002) 201. által felsorolt toposok: 1. szolgálai származás, 2. nem-római háttér, 3. nem-elit elfoglaltság, 4. lopás, 5. nem-standard szexuális viselkedés, 6. a családtól és a közösségtől való elidegenedés, 7.

látjuk, hogy minden látszat ellenére még a legerőteljesebb *invectivájában*, a Piso elleni beszédben is igen gondosan válogatta meg a szavait. Úgy tűnik, hogy az ellenfelét nyugodtan nevezhette *beluának*, *carnifexnek*, *bustum rei publicae*-nek, *maialisnak* vagy *furcifernek*, de obszcenitásnak (az *os impurum* vádja) nyomát sem találjuk, mert azzal a saját méltóságát csorbította volna.⁶⁰ Bármilyen különösnek tűnik, az *invectiva* éppen az ellenfél szidalmazásával, az elfogadhatatlan viselkedés felmutatásával járult hozzá a *mos maiorum* fenntartásához. Ezt az összefüggést felismerve érthetővé válik, hogy miért tartotta azt a politikai elit teljesen legitim fegyvernek a normasértő tagjaival szemben. Cicero Brutusnak Kr. e. 43 nyarán a következőket írja: „Tehát szigorú véleményt fogalmaztam meg Antoniusszal szemben, szigorú véleményt Lepidusszal szemben, és nem annyira a bosszúállás céljából, mint azért, hogy egyrészt a jelenre nézve a bűnös polgárokat félelemmel rettentsem el a haza megtámadásától, másrészt a jövőre nézve példát adjak, nehogy valaki hasonlóképpen ilyen örültséget akarjon elkövetni.”⁶¹ Cicero személyes tragédiája is, hogy a múltban még többé-kevésbé hatásos szavak – a kritika, a feddés, a korholás, a szidalmazás – 43-ban már vajmi keveset értek a valódi fegyverekkel szemben. *Contra arma verbis* – ez ekkor már valóban nagyon egyenlőtlen küzdelem volt.⁶²

melankolikus hajlam, 8. szokatlan megjelenés, öltözködés vagy viselkedés, 9. gyávaság, 10. fizetéseképtelenség.

⁶⁰ Arena (2007) 154.

⁶¹ Cic. *Brut.* 1,15,10 *dixi igitur sententias in Antonium, dixi in Lepidum severas neque tam ulciscendi causa quam ut et in praesens sceleratos civis timore ab impugnanda patria deterrerem et in posterum documentum statuerem ne quis talem amentiam vellet imitari.*

⁶² Cic. *Fam.* 12,22,1 *Nos hic cum homine gladiatore omnium nequissimo, collega nostro, Antonio, bellum gerimus, sed non pari condicione, contra arma verbis.*

BIBLIOGRÁFIA

- V. Arena, Roman Oratorical Invective, in: W. Dominik – J. Hall (eds.), *A Companion to Roman Rhetoric*, Malden, 2007, 149–160.
- A. E. Astin, Censorships in the Late Republic, *Historia* 34, 1985, 175–190.
- A. E. Astin, Cicero and the Censorship, *CPh* 80, 1985, 233–39.
- E. Baltrusch, *Regimen morum: Die Reglementierung des Privatlebens der Senatoren und Ritter in der römischen Republik und frühen Kaiserzeit*, München, 1989.
- C. A. Barton, *Roman Honor. The Fire in the bones*, Berkeley – Los Angeles – London, 2001.
- J. Bleicken, *Lex Publica. Gesetz und Recht in der römischen Republik*, Berlin – New York, 1975.
- W. Blösel, Die Geschichte des Begriffes *mos maiorum* von den Anfängen bis zu Cicero, in: B. Linke – M. Stemmler (Hrsg.), *Mos maiorum. Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik*, Stuttgart, 2000 (*Historia Einzelschriften* 141), 25–97.
- M. Braun, Stabilisierung und Destabilisierung sozialer Werte in Ciceros Reden, in: A. Haltenhoff – A. Heil – F.-H. Mutschler (Hrsg.), *O tempora, o mores! Römische Werte und römische Literatur in den letzten Jahrzehnten der Republik*, München – Leipzig, 2003, 71–91.
- K. Büchner, *M. Tullius Cicero, De re publica. Kommentar*, Heidelberg, 1984.
- C. J. Classen, *Virtutes Romanorum. Römische Tradition und griechischer Einfluß*, *Gymnasium* 95, 1988, 289–302.
- A. Corbeill, Ciceronian Invective, in: J. M. May (ed.), *Brill's Companion to Cicero. Oratory and Rhetoric*, Leiden – Boston – Köln, 2002, 197–217.
- A. Dyck (ed.), *Cicero, Catilinarians*, Cambridge, 2010.
- D. Earl, *The Moral and Political Tradition of Rome*, London, 1967.
- M. Gelzer, *Die Nobilität der römischen Republik. Die Nobilität der Kaiserzeit*, Stuttgart, 1983.

- A. Haltenhoff – A. Heil – F.-H. Mutschler (Hrsg.), *O tempora, o mores! Römische Werte und römische Literatur in den letzten Jahrzehnten der Republik*, München – Leipzig, 2003.
- Hegy W. Gy., *Mos és res publica. Római történetírás és politikai gondolkodás. Elemzések* (PhD disszertáció), Debrecen, 2003.
- K.-J. Hölkamp, *Die Entstehung der Nobilität. Studien zur sozialen und politischen Geschichte der Römischen Republik im 4. Jhrdt. v. Chr.*, Stuttgart, 1987.
- M. Jehne – F.-H. Mutschler, *Texte, Rituale und die Stabilität der römischen Republik*, *Antike Welt* 31, 2000, 551–556.
- R. A. Kaster, *The Shame of the Romans*, *Transactions of the American Philological Association* 127, 1997, 1–19.
- T. N. Mitchell, *Cicero on the Moral Crisis of the Late Republic*, *Hermathena* 136, 1984, 21–41.
- F. Pina Polo, *Contra arma verbis. Der Redner vor dem Volk in der späten römischen Republik*, Stuttgart, 1996.
- H. Schwaborn, *M. Tullius Cicero, De re publica. Erläuterungen*, Paderborn, 1958.
- Szekeres Cs., *Az élet vezére. Tanulmányok M. Tullius Cicero filozófiájáról*, Debrecen, 2009.
- Bevezetés, in: Szekeres Cs. (szerk.), *Tempora et mores. Etikai normák és beszédmódok változása Rómában a Kr.e. I. sz. és a Kr. u. I. sz. között*, Debrecen, 2010, 7–22.
- Római értékfogalmak a német kutatásban, in: Fazakas G. T. – Miru Gy. – Velkey F. (szerk.), *„Politica philosophiai okoskodás”. Politikai nyelvek és történeti kontextusok a középkortól a 20. századig*, Debrecen, 2013, 317–326.

A BŰNÖS SZERELEMBŐL VÉGTELEN SZERELEM PHAEDRA ÉS HIPPOLYTUS

GESZTELYI TAMÁS

Phaidra és Hippolytos története kifejezetten tragikus természeténél fogva igen kínálkozott a drámaírók tollára. Először Sophoklés dolgozta fel a történetet, de ez nem maradt fenn, és rekonstruálni sem tudjuk a művét. Euripidéstől két dráma is született, melyek közül az első nem aratott sikert, és el is vészett. Töredékekből és utalásokból azonban megállapítható, hogy az első drámájában, a *Hippolytos Kalyptomenos*ban Phaidra merőben másképp viselkedett, mint a második drámában, a *Hippolytos Stephanéphoros*ban, mely Kr. e. 428-ban verseny-győztes lett. Az előbbiben valószínűleg Phaidra maga vallotta be Hippolytosnak iránta érzett szerelmét, és meg is védelmezte azt férje előtt, hivatkozva annak félrelépéseire.¹ A dráma bukásának oka valószínűleg épp abban keresendő, hogy Phaidra nyíltan vállalta érzelmét, amelyet el kellett volna fojtania, vagy legalábbis titkolnia.

Euripidés fennmaradt *Hippolytos*ában Phaidrát a szerelmi érzés halálosan emészti, de magába fojtja érzelmeit. Dajkája hosszan faggatja őt, de előbb csak a szegényfoltról (317) hajlandó beszélni, ami lelkét szennyezi, és arról, hogy bünt követett el (323). Csak hosszas unszolásra árulja el, hogy szerelem emészti, de hogy ki iránt, annak még a nevét sem akarja kiejteni: „Hogy is nevezzem őt, az Amazón fiát?” (351).² Csak egyetlen utat tud elképzelni tisztessége megmentésére: „magamban eldöntöttem már, hogy meghalok.” (401). Érzelmét örületnek nevezi, mely szégyenletes (405). Erényes nőként nemcsak saját, de családjá becületére is gondol:

¹ H. J. Tschiedel, *Phaedra und Hippolytus. Variationen eines tragischen Konfliktes*, Erlangen, 1969, 26.

² Az idézeteket fordította Trencsényi-Waldapfel Imre.

„Azért halok meg én, ti kedves asszonyok,
mocsok ne érje énmiattam férjemet,
s szülöttem se.” (419–21)

A dajka viszont úgy gondolja, hogy a halálnál szerelme bevallása is jobb, ezért úgy dönt, hogy feltárja Hippolytos előtt Phaidra érzelmeit. Mikor erről Phaidra tudomást szerez, elátkozza dajkáját tettéért, és helyzetét még reménytelenebbnek tartja:

„Thészeusz szemébe sem nézhetek gyalázatos
bűnöm bevallva, csakhogy mentsem életem.” (720–1)

Ezért a halált választja.

Thészeus hazaérkezik, és halott felesége kezében egy levelet talál, mely Hippolytost erőszakkal vádolja meg (790–901). Megérkezik Hippolytos is, az apa feldúltan fogadja, heves vita alakul ki közöttük, melynek vége az, hogy Thészeus elátkozza a fiát, és száműzetésbe küldi (902–1102). Hamarosan hírnök érkezik, aki beszámol Hippolytos szerencsétlenségéről. Ezt követően kerül sor az isteni beavatkozásra. Megjelenik Artemis, és Thészeus tudomására hozza:

„De hitvesed, hogy őt ne érje vád, hazug
levélben gyermeked vádolta meg.” (1311–2)

Ennek tudatában az apa és haldokló fia kiengesztelődnek egymással (1103–1466).

A drámában Phaidra – bármilyen szörnyű érzelem is lett úrrá rajta – áldozatnak tekinthető. Aphrodité játékszerévé válik azért, hogy az istennő így álljon bosszút Hippolytoston, aki nem volt hajlandó tisztelni őt. Phaidra tisztában van kiszolgáltatottságával:

„Az volt reményem aztán, hogy legyőzhetem
józsággal ezt az örült szenvedélyt.
Végül, hogy Küpris ellen mindez nem segít,
magamban eldöntöttem már, hogy meghalok.” (397–400)

Mindent megtett azért, hogy elkerülje a végzetes szerelmet. Ezzel is magyarázható, hogy érzelmeit nem bűnnek, bűnösnek, hanem szégyennek, szégyenletesnek nevezi (405, 505, 692, 721). Aphrodité tervét azonban végül is saját döntésével teljesíti be: vádló levelet ír Hippolytos ellen azért, hogy saját szégyenét leplezni próbálja.

Ezt követően a téma drámai feldolgozására csak Senecánál került sor a Kr. u. 1. sz. közepén. Az ő *Phaedrája* sokkal közelebb áll Euripidés első Hippolytos-drámájához, mint a másodikhoz. A hősnő maga vallja meg szerelmét Hippolytusnak, de visszautasításra talál. Ezt követően a dajka híreszteli el, hogy Hippolytus erőszakot követett el úrnőjén. A hazaérkező Theseus elátkozza fiát, akin beteljesedik a kegyetlen végzet. Hippolytus holtteste láttán Phaedra beismeri bűnét, és öngyilkosságot követ el.

Vizsgálatunk szempontjából nagyobb jelentősége van a téma kb. fél évszázaddal korábbi elégikus feldolgozásának. Ovidius *Heroides*-ének a 4. levelében Phaedra ír Hippolytusnak, bevallva benne oltahatatlan szerelmét az ifjú iránt. Itt tehát nincs szó a teljes történet feldolgozásáról, csupán egyetlen motívum van kiragadva: a szerelem fellángolása, és annak levélbe foglalása. Az euripidési dráma levélmotívuma tehát itt magává a témává és a retorikai formává válik, amely új funkciót kap: nem a végzetesen hamis vádat tartalmazza, hanem az igaz szerelmi érzelmeket. Phaedra levele az irodalomtörténetben először és utoljára olvashatóvá lesz – legalábbis az ovidiusi fikció szerinti tartalma. Ebben a levélben a történet tragikus kimeneteleire még csak utalás sincs, sőt, Phaedra reményt táplál érzelmeinek viszonzására, hisz maga Amor bátorítja ezzel: „*Scribe! dabit victas ferreus ille manus.*” (14: „Írj! S az a vasszívú majd nyújtja, legyőzve, kezét!”³). Itt ugyanis nem Aphrodité az események mozgóatója, mint Euripidésnél, hanem Amor, aki nemcsak az istenség, hanem maga a szerelmi szenvedély is. Phaedra érzelmeinek bűnössége persze itt is felmerül, és e gondolat végigkíséri az egész elégiciát. A szégyenérzet az, ami visszatartja Phaédrát attól, hogy szerelmét szóban vallja meg:

*Qua licet et sequitur pudor, est miscendus amori;
dicere quae puduit, scribere iussit amor.* (9–10)

³ Az idézeteket fordította Muraközy Gyula.

Mint lehet és illő, hogy erény s szerelem keveredjék:
és a kimondhatatlant Amor iratta le most.

De a levél végére minden szégyenérzet kivész belőle:

Depuduit, *profugusque pudor sua signa reliquit* (155)
Veszve szemérmem, fut, s odalettek mind lobogói.

A *pudor* jelentése tehát ezekben a mondatokban nem a „szemérem”, hanem a „szégyen”, amit a mellette használt *puduit* és *depuduit* igék is megerősítenek, és így összhangban van az euripidési szóhasználattal. Ide sorolható még a *labes* (szégyenfolt) használata, mely addigi tisztaságát érte:

Candor ab insolita labe notandus erat (32)
új, soha-volt szégyen ékteleníti netán

A „szégyen” mellett megjelenik a „bűn” szóhasználata is, az előbbinél még gyakrabban, és kétféle formában: *crimen* és *culpa*. A súlyosabb értelmű *crimen* az elégia elején úgy fordul elő, mint ami hiányzott Phaedra múltjából:

Fama, velim quaeras, crimine nostra vacat (18)
folt, fürkészed akár-hogy, nem esett hiremen
...*me sine crimine gessi* (31)
...tisztán őriztem idáig

Az enyhébb értelmű *culpa* az elégia második felében tűnik fel, amikor Phaedra elképzeli bűnös szerelmüket, melyet rokoni kapcsolattal leplezni tudnának:

Cognato poterit nomine culpa tegi. (138)
elfedi vétkünk anyja-fiú szerepünk.

Sőt, talán még dicsérendőnek is találnák a kívülállók ezt a rokoni szeretetet:

...laudemque merebere culpa (145)
 ...s fognak dicsérni a bűnért

Phaedra tehát tisztában van vele, hogy ez a kapcsolat bűnös volna, ezért maga is küzd ellene (151–2). Küzdelme azonban hiábavalónak bizonyult.

Phaedra egész testét a szerelem tüze járja át. Ennek ecsetelésére Ovidius képek egész sorát mondatja el Phaedrával:

urimur intus; / Urimur, caecum pectora vulnus habent. (19–20)

láng perzseli bensőm, / Perzseli: titkos seb kínja emészti szívem.

Acer in extremis ossibus haesit amor. (70)
 s perzselte vad szerelem lángja a csontjaimig.

De Phaedra ezt nem is bánja, mert úgy érzi, hogy igazi szerelemre talált:

At bene successit, digno quod adurimur igni (33)
 boldogság, hogy ilyen méltó lobogás heve perzsel.

Ebben az állapotban szerelmét látja a legszebbnek (*pulcherrime rerum*, 125), aki még Iuppiternél is többet jelent neki:

Hippolytum videor praepositura Iovi. (36)
 akkor sem Jupiter kéne, de Hippolytus.

Bár számára Venus a legfontosabb istenség (167), mégis szerelme kedvéért hajlandó Dianát követni:

Iam mihi prima deast arcu praesignis adunco
Delia: iudicium subsequor ipsa tuum. (39–40)
 Delia, hajlott íj híres viselője, az úrnőm
 immár, s mit te szeretsz, azt teszem én magam is.

Persze mindezt azért, hogy mindig szerelmével lehessen, mellette semmitől sem fél:

*Ipsa comes veniam, nec me latebrosa movebunt
saxa neque obliquo dente timendus aper.* (103–4)

Kísérőd leszek én. S nincs görbe agyarral ijesztő
vadkan s mély üregű szikla, mi visszariaszt.

Phaedra tisztában van Hippolytus ellenállásával, de azt legyőzőhőnek tartja, és ezt a hitet Amor is táplálja benne (14). Ezért biztatja kedvesét, hogy vesse le keménységét:

Tu modo duritiam silvis depone iugosis! (85)

Csak lelked hidegét hagynád szirt közt a vadonban!;

és lágyítsa meg szívét iránta, aki nyíltan megvallotta érzelmeit:

Da veniam fassae duraque corda doma! (156)

lágylj, vasszívú, lásd, vallok, azért könnyörülj!

A meggyőzéshez Phaedra könnyeit is hozzáadja, és levelét e sorokkal zárja:

*Addimus his precibus lacrimas quoque: verba precantis
Perlegis et lacrimas finge videre meas!* (175–6)

Kérésemhez a könny is hull. S olvasva az esdő
írást, képzeld el hozzá könnyemet is!

Az a kép, mely Ovidiusnál bontakozik ki Hippolytus és Phaedra történetéről, merőben eltér az euripidésitől. Euripidésnél a dráma négy szereplőre épül: Phaidrára, a dajkára, Hippolytosra és Théseusra, a tragikus végkifejletet pedig Hippolytos szerencsétlensége jelenti. Ovidiusnál Phaedra a főszereplő, az ő Hippolytus iránt táplált érzelme áll a középpontban,⁴ Theseus csupán említve van a levélben. Euripidésnél Phaidra megtartja szerelmét vagy legalábbis ragaszkó-

⁴ Vö. P. J. Davis, *Rewriting Euripides: Ovid, Heroides 4, Scholia 4*, 1995, 41–55.

dását és tiszteletét férje iránt. Ovidius Phaedrāja megveti Theseust, és arra utal, hogy sohase szerette őt (23–24).⁵

Hasonló különbségeket figyelhetünk meg a történet képzőművészeti ábrázolásaiban is. A görög művészetben ritkán fordul elő ez a téma. A 4. századi dél-itáliai vázákön találkozunk a végzete felé vágató Hippolytos ábrázolásával, amint fogata előtt a tengerparton egy bika emelkedik ki a vízből.⁶ Etruszk urnákon a tragikus végkifejlet ábrázolását láthatjuk: a felborult kocsiból kizuhanó Hippolytost.⁷ Ezt követően a császárkor elejéig nincs nyoma a történet ábrázolásának. Ekkor viszont mind Pompejiben, mind Rómában gyakran feltűnik a falfestményeken.

A legkorábbi ezek közül Pompejiben, a Jason házának *cubiculum*ában (IX 5, 18) fennmaradt kép, mely a Kr. u. 10-es vagy 20-as években készülhetett (1. kép).⁸ A középpontban Phaedra látható széken ülve, amint oldalra fordul, és a mögötte álló dajkájának gesztikulálva magyaráz. A dajka a kezében írotáblát tart, nyilvánvalóan azt a levelet, melyet úrnője Hippolytusnak írt, amelynek eljuttatása a címethez az ő feladata. A kép jobb szélén még egy kis szolgálólány látható, a háttérben pedig a palota architektúrája. Ugyanennek a szobának a falain még két további jelenet látható. Az egyikén balra az ülő Paris, jobbra az álló Heléna, míg a másik képen Medea a két gyermekével látható. Aligha kétséges, hogy kiválasztásuk átgondoltan történt, és az összekötő kapocs köztük a tragikus következményekhez vezető szerelmi érzés.⁹ Ennek alapján indokolt feltételezni, hogy a császárkor folyamán született Hippolytus- és Phaedra-ábrázolások általában a tragikus szerelmi érzés képi megjelenítésére szolgáltak.

⁵ Vö. H. Jacobson, *Ovid' Heroides*, Princeton, 1974, 155.

⁶ P. Linant de Bellefonds, Hippolytos I, *LIMC* V, Zürich–München, 1990, Nr. 101–105; P. Linant de Bellefonds, Hippolytos I, *LIMC* Supplementum 2009, add. 9–add. 12.

⁷ Linant de Bellefonds (1990) Nr. 107–114.

⁸ B. Bergmann, The Pregnant Moment: Tragic Wives in the Roman Interior, in: *Sexuality in Ancient Art: Near East, Egypt, Greece and Italy*, ed. N. Kampen, New York, 1996, 200, 211; *La pittura pompeiana*, a cura di I. Bragantini – V. Sampaolo, Museo Archeologico Nazionale di Napoli, 2009, 240 sk.

⁹ K. Scheffold, *Pompejanische Malerei. Sinn und Ideengeschichte*, Basel, 1952, 99 sk.

A jelenetek rendszeresen találkozunk az írótablával. Ennek a motívumnak az eredete vitát váltott ki a kutatók között. A 19. sz. végén A. Kalkmann egy feltételezett alexandriai tragédia létrehozását követelt, melyben a mostohaanya érzelmeit levélben tárta szerelme elé.¹⁰ C. Robert a levélábrázolást szabad művészi leleménynek tekintette, hogy a dajka szóbeli közlése – ahogy ez Euripidésnél történik – érzékelhetően megjelenjen.¹¹ Ovidius hatását teljesen kizárja, azt viszont lehetségesnek tartja, hogy egy hellenisztikus előzmény szolgált mintaképül ezekhez az ábrázolásokhoz. F. Leo azt javasolja, hogy a levél-motívum forrása Euripidés első Hippolytosa volt.¹² H. Jacobson kissé körmönfontan így fogalmaz: Az a tény, hogy a római művészet időnként a dajkát úgy ábrázolja, hogy levelet visz Hippolytosnak, nehezen teszi tagadhatóvá, hogy létezett ilyen görög irodalmi változat.¹³ Először P. Ghiron-Bistagne veti fel a lehetőségét annak, hogy a levél ábrázolását Ovidius *Heroides*ének 4. darabja inspirálta, minthogy Ovidius előtt nem fordul elő az ikonográfiában.¹⁴ Ugyanakkor J.-M. Croisille is szerepet tulajdonít Ovidius elégiájának a levél-motívum kialakulásában, de eredetét az alexandriai korszakra vezeti vissza.¹⁵ P. Linant de Bellefonds hol talán alexandriai eredetűnek nevezi a levél motívumát, hol pedig talán közvetlen ovidiusi hatásnak.¹⁶

Mi úgy gondoljuk, hogy amennyiben találunk közvetlen római előzményt egy motívum létezésére, akkor fölösleges ehelyett egy bizonyíthatatlan alexandriai művet mintának feltételezni. Ezzel alábecsüljük mind a római irodalom hatását a képzőművészetre, mind pe-

¹⁰ Tschiedel (1969) 46.

¹¹ C. Robert, *Die antiken Sarkophagreliefs*, III 2, Berlin, 1904, 169. Hasonló véleményen van S. Mucznik (*Devotion and Unfaithfulness. Alcestis and Phaedra in Roman Art*, RdA Suppl. 20, Rome 1999, 84 sk.), bár Ovidius hatását is lehetségesnek tartja (Mucznik 1999, 117).

¹² Jacobson (1974) 146, 11. jegyzet.

¹³ Jacobson (1974) 146, 11. jegyzet.

¹⁴ P. Ghiron-Bistagne, *Phèdre ou l'amour interdit. Essai sur la signification du «motif de Phèdre» et son évolution dans l'antiquité classique*, *Klio* 64, 1982, 38.

¹⁵ J.-M. Croisille, *Poésie et art figuré de Néron aux Flaviens. Recherches sur l'iconographie et la correspondance des arts à l'époque impériale*, Bruxelles, 1982, 87.

¹⁶ Linant de Bellefonds (1990) 460, 462 sk.

dig az Itáliában dolgozó festők önállóságát.¹⁷ K. Schefold a Jason házának *cubiculum*ában fennmaradt képek elemzésekor azt fejtegeti, hogy azok gondos megkomponálása római mester műve kell, hogy legyen.¹⁸ Nem görög festmények másolatai, hanem vagy egy római mester alkotásai, vagy egy azt utánzó pompeji mesteré. Teljesen római kontextusban értelmezi a képeket B. Bergmann is.¹⁹ Ezeket a véleményeket elfogadva, és erre alapozva úgy gondoljuk, hogy a kompozíció irodalmi előzményét Ovidius *Heroidese*sének 4. levelében kell keresnünk, melynek ugyanúgy Phaedra a főszereplője, miként a falfestmények. A levél továbbbítésát viszont a már Euripidésnél is közvetítő szerepet betöltő dajkára bizza Phaedra. De míg ott a dajka ezt úrnője tiltása ellenére teszi meg, itt kifejezetten a felkérésére.

A Kr. u. 1. sz. 30–40-es évei körül készült falfestményeken a kétalakos kompozíció háromalakosra bővül: megjelenik HIPPOLYTUS is, rendszerint visszautasító kézmozdulattal. Gyakoriak a mellékszereplők: szolgálók Phaedra körül, és egy lovat vezető alak, valamint vadásztársak Hippolytus mellett. A *Lexicon Iconographicum* „Hippolytos” címszavában idézett kilenc falfestmény közül három esetében van jelen a levél motívuma.²⁰ Ezek egyikén balra Phaedra ül, középen a dajka áll, felemelt kezében írotáblát nyújt Hippolytus felé, aki mellett ott van a lovát elővezető társa (2. kép).²¹ Ezt a falfestményt különösen fontosá teszi az a tény, hogy a dajka alakja alatt, ill. a ruhája szegélyén egy-egy bekarcolt felirat maradt fenn a következő szöveggel: NON EGO SOCIA („nem vagyok részes”), valamint NO EC [=NON EGO].²² A feliratot a 19. század végén publikáló A. Sogliano Ovidius *Heroidese* 4. darabjának 17. sorával hozta összefüggésbe, mely így hangzik: *non ego nequitia socialia foedera*

¹⁷ Ennek ellenkezőjéről győz meg: V. M. Strocka, Aeneas, nicht Alexander! Zur Ikonographie des römischen Helden in der pompejanischen Wandmalerei, *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 121, 2006 (2007), 269–315.

¹⁸ Schefold (1952) 99.

¹⁹ Bergmann (1996) 209 sk.

²⁰ Linant de Bellefonds (1990) Nr. 40, 43, 44.

²¹ Linant de Bellefonds (1990) Nr. 40.

²² *CIL* 4, 4133a, 4133b.

rumpam („Nem bujaság készlet tépnem hitves-kötéléket”).²³ Ezek Phaedra szavai, miszerint ő nem fog könnyelműen házasságot törni. A bekarcolt felirat elhelyezését tehát nem úgy kell érteni, hogy azt a dajka mondja, hanem inkább úgy, hogy ez a levélben van benne, amit a dajka tart. Nehezen dönthető el, hogy a SOCIA a teljes szót alkotja-e, vagy a *socialia* rövidítése, ahogy a második felirat mindkét szava is rövidítés. Azt mindenesetre hangsúlyozza mind Sogliano, mind Swetnam-Burland, hogy nem Ovidius-idézetéről, hanem Ovidius *epistulájára* való utalásról van szó.²⁴ Igen ritka eset, hogy alkalmunk van egy antik képzőművészeti alkotásnak a nézőjére tett hatását közvetlenül érzékelni. Jelen esetben nyilvánvalónak látszik, hogy az alkalmi nézőnek a kép láttán Ovidius elégiája jutott eszébe. Ez amellet szól, hogy ez a költemény a keletkezése után néhány évtizeddel már elég széles körben ismertté vált ahhoz, hogy interakcióba léphessen a korabeli képzőművészettel.²⁵

A Domus Aureából is ismerünk két falfestményt ezzel a témával. Az egyikben Phaedra jobbra ül, mögötte szolgáló, középen a dajka, aki kezét a balra álló és elforduló Hippolytus felé tartja (3. kép). Balra a földön íróta b la hever, melyet bizonyára Hippolytus dobott el, miután meggyőződött tartalmáról.²⁶ A Domus Aurea másik falfestményén tovább bővül a kompozíció. Bár hiányzik a levél motívuma, de a balra ülő Phaedrát három szolgáló veszi körül, középen a dajka Hippolytus felé fordul, és mellette Amor áll, jobbra Hippolytus társai

²³ A. Sogliano, Regione I: X Pompei. II. Dipinti ed epigrafi scoperte nell'isola ad oriente della 7a Regione IX, e nelle isole 2a e 5a, Regione V. *Notizie degli Scavi*, 1891, 268.

²⁴ Sogliano (1891) 268: „È evidentemente una reminiscenza della epistola Ovidiana di Fedra ad Ippolito”; M. Swetnam-Burland, Encountering Ovid's Phaedra in House V.2.10–11, Pompeii, *American Journal of Archaeology* 119, 2015, 219: „not texts reproducing Ovid but, rather references to Ovid's work.”

²⁵ Swetnam-Burland (2015) 219 skk. További Ovidius idézetek pompeji falfeliratokon: *CIL* 4, 1324, 1893, 1895, 1520, 3149, 9847, vö. K. Milnor, Literary Literacy in Roman Pompeii: The Case of Virgil's *Aeneid*, in: *Ancient Literacies: The Culture of Reading in Greece and Rome*, ed. W. Johnston, H. Parker, Oxford, 2009, 299. Ovidius hatása a pompeji falfestészetre: E. Simon, Ovid und Pompeji. *Thetis* 13/14, 2007, 149–154; P. E. Knox, Ovidian Myths on Pompeian Walls, in: *A Handbook to the Reception of Ovid*, eds. John F. Miller – Carole E. Newlands, Wiley Blackwell, 2014, 36–54.

²⁶ Linant de Bellefonds (1990) Nr. 43.

lovat és két kutyát vezetnek.²⁷ Hippolytus mindegyik képen lándzsát tart a kezében. Fegyvere, a mellette megjelenő lova, az eldobott levél arra utalnak, hogy Hippolytus nem a szerelmet, hanem a vadászatot választja. A vadászat motívumának ilyen erős hangsúlyozása megint csak Phaedra levelére emlékeztet, melyet teljesen átsző ez a gondolat. Érdekes még egy herculaneumi falfestményt megemlítenünk, melyen Phaedra nem illendően felöltözve látható, hanem átlátszó *chiton*ban, fején hajhálóval, mintha csak Venust látnánk.²⁸ Nyilván a festő leleményét láthatjuk ebben a megoldásban, hogy Phaedra csáberejét még inkább fokozza. Ezt szolgálják azok az ábrázolások is, melyeken a *chiton* az egyik vállát szabadon hagyja.²⁹

A téma megjelenik a 2. és a 3. században egy-egy keleti mozaikon. Egy antiochiai mozaikon Phaidra, a dajka és Hippolytos szokásos hármasság kompozíciója látható, a földön pedig az íróta. ³⁰ Sajátossága, hogy a bal szélén feltűnik Aphrodité szobra. Egy Neapaphosi mozaikon jobbra Phaidra ül, balra Hippolytos áll, kezében az íróta. ³¹ Ez az egyetlen ábrázolás, melyen nem szerepel a dajka, tehát a levelet Phaidra közvetlenül adta át Hippolytosnak, aki ezt nem a földre dobja, hanem a kezében tartja.

A levél-motívummal ábrázolt történet sepulchrális emléken először a Kr. u. 2. sz. közepe körül jelenik meg egy halotti urnán.³² Jobbra Phaedra a fájdalomtól aléltan ül a trónján, balra Hippolytus sziklán ül, jobbját elutasítóan felemeli, leengedett baljában pedig diplichont tart. Phaedra itt a végtelen fájdalmat testesíti meg, míg Hippolytus ennek a fájdalomnak az okozóját. Ő az örökre elveszített társ.

A történet legnagyobb képzőművészeti emlékcsoportját a szarkofágok jelentik. A római márványszarkofágok ún. A típusa, mely a Kr. u. 180-as években jelenik meg, a történetet két részre tagolva mutatja be (4. kép).³³ A dombormű bal felében bal szélén Phaedra ül, mellet-

²⁷ Linant de Bellefonds (1990) Nr. 42.

²⁸ Linant de Bellefonds (1990) Nr. 45.

²⁹ Mucznik (1999) 129.

³⁰ Linant de Bellefonds (1990) Nr. 48.

³¹ Linant de Bellefonds (1990) Nr. 35.

³² Linant de Bellefonds (1990) Nr. 37; Mucznik (1999) 108, III. 110.

³³ Linant de Bellefonds (1990) Nr. 55–67.

te két szolgáló, combjára Amor támaszkodik, és feléje tekint. Tőle jobbra a dajka a középben álló Hippolytust igyekszik meggyőzni úrnője szerelméről. A jobb szélén azonban Hippolytus a lovát vezetve eltávozik. A dombormű jobb felén Hippolytus lován ülve vadászik egy vadkanra, mögötte pedig egy sisakos nőalak jelenik meg, aki nem más, mint a perszifikált Virtus. Bár a falfestményeken is rendszeresen utalást találtunk Hippolytus vadász szenvedélyére, és a mellette megjelenő ló és kutya a vadászatra indulást sugallja, a vadászjelenet ábrázolása csak ezeken a szarkofágokon jelenik meg. A vadászó Hippolytos Euripidésnél sem fordul elő, Phaedra levelében viszont igen:

Fékezd büszke nyakát, kanyarodva, szilaj paripádnak,
s látva, milyen kis kört jár be, elámulok én.
Vagy ha erős kézzel hajlós gerelyed kihajítod,
rád szegeződik a szem, nézni szilaj karodat.
S markolj bár széles vasu somkopját vadak ellen,
s bármibe is kezdjél, az szemeimnek öröm. (79–84)

Phaedra bevallja, micsoda gyönyörűséget jelent neki, ha a vadászó ifjút és izmos karjait csodálhatja. A pisai szarkofág Phaedra alakjánál nem azt látjuk, hogy szemérmesen vagy kétségbeesetten félre fordul, hanem büszkén és érdeklődve előre tekint. Nem lehet kétséges tehát, hogy itt semmiképpen sem a tragikus és bűnös szerelmi érzés kifejezését jelenti a történet ábrázolása. Elképzelhetetlen, hogy az elhunyt hozzátartozói ezt a gondolatot akarnák közvetíteni. Sokkal inkább a fájdalmas és elkerülhetetlen elválás üzenete rejlik benne. Az elhunyt Hippolytusként jelenik meg, a házastárs, esetleg anya, pedig Phaedraként. A dombormű jobb felének jelenete az elhunyt virtusát és halált megvető bátorságát hivatott kifejezésre juttatni.³⁴ Phaedra végtelen szeretettel és fájdalommal vesz búcsút halottjától.³⁵

³⁴ A. Lewerentz, *Die Sepulkralsymbolik des Hippolytosmythos auf stadtrömischen Sarkophagen*, *Boreas*, 18, 1995, 123: „Der Jäger mißt sich im Kampf gegen das Jagdtier, gegen die angreifende Macht des Todes, und scheut dabei den Tod nicht. Virtus selbst kann dabei auch Tapferkeit beim Sterben und nicht nur im Leben bedeuten.” Vö. P. Zanker, *Phädras Trauer und Hippolytos’ Bildung: Zu einem*

A provinciális domborművek között kettő is feldolgozza ezt a témát a Kr. u. 2–3. sz. fordulója körüli évtizedekben, mindkettő a közép-dunai régióból. Az egyik a noricum Flavia Solvából származik sajnos erősen töredékes és megkopott állapotban (5. kép).³⁶ A kép bal szélén álló Phaedra alakja nagyjából hiányzik, látszik viszont a felemelt baljában az íróta, jobbában pedig a *stilus*, mellyel éppen írja a levelét. Jobbra Hippolytus áll egyik kezében gerellyel, lábánál az egyik oldalon kutya, a másikon ló. Középen a dajka térdel feléje fordulva, kezét kérlelően felemelve. Felül középen Amor lebeg a levegőben, fejét Phaedra felé fordítja, de teste Hippolytus felé fordul, mintegy irányt mutatva Phaedrának. Ez az egyetlen ábrázolás, melyen Phaedra levélírás közben látható, ilyen módon a leginkább tekinthető úgy, hogy az ovidiusi levél mintáját követi.³⁷ Amor szerepe is hasonlónak mondható mindkettő esetében: biztatja Phaédrt a levél megírására. A térdre borulva könyörgő dajka eddig nem fordult elő, előzményét Euripidésnél kereshetjük. Ott, miután feltárta úrnője szerelmét Hippolytos iránt, így könyörög hozzá: „A térded átkarolva kérlek, meg ne ölj!” (607) Senecánál Phaedra könyörög Hippolytus-hoz térdre rogyva: *en supplex iacet adlapsa genibus regiae proles domus*. („Esdve kér térdére rogyván egy királyvérből született.” Ford. Ruttner Tamás)³⁸

Sarkophag im Thermenmuseum, in: *Im Spiegel des Mythos. Bilderwelt und Lebenswelt*, Wiesbaden, 1999, 134 sk.

³⁵ Vö. Zanker (1999) 136 sk.; P. Zanker–B. Chr. Ewald, *Mit Mythen leben. Die Bilderwelt der römischen Sarkophage*, München, 2004, 54.

³⁶ Linant de Bellefonds (1990) Nr. 74; M. Hainzmann – E. Pochmarski, *Die römerzeitlichen Inschriften und Reliefs von Schloss Seggau bei Leibnitz*, Graz, 1994, 151–153; *ubi erat lupa* Nr. 1272.

³⁷ Az Augustus-kori irodalom közvetlen hatását Flavia solvai domborművön már sikerült megállapítani: T. Gesztelyi, Abschied von der Gattin. Eine Aeneis Szene auf einem norischen Grabrelief, *Acta Antiqua* 40, 2000, 123–131; T. Gesztelyi – O. Harl, Vom Staatsmythos zum Privatbild: Aeneas und Creusa auf der Grabädikula eines ritterlichen Offiziers in Solva/Steiermark, *Die Maastrichter Akten des 5. Internationalen Kolloquiums über das provinzialrömische Kunstschaffen*, hrsg. T. Panhuysen, Maastricht, 2001, 139–170.

³⁸ Phaedra 666–7. Pompeji falfestményen van példa rá, hogy Phaedra térden állva könyörög Hippolytushoz (Mucznik 1999, 112, III. 135).

A másik dombormű a pannoniai Brigetióból származik.³⁹ Itt Phaedra a jelenet bal szélén jobbával oszlopra támaszkodva áll félig meztelenül, köpenye csak alsó testét fedi (6. kép). Mellette Amor balját megragadva igyekszik Phaedrát Hippolytus felé húzni. Amor baljában fáklyát tart. A kép jobb szélén Hippolytus áll ugyancsak meztelenül, kivéve válláról aláhulló köpenyét. Jobb lábánál a földön írotábla hever. Jobb kezét búcsúzza, vagy elutasítóan a földön térdeplő dajka felé nyújtja. A Flavia solvai dombormű mellett ez a másik példa arra, hogy a dajka térdel Hippolytus előtt. Viszont kizárólag itt fordul elő, hogy Phaedra nem felöltözve, hanem félig meztelenül, venusi pózban jelenik meg. Ez a magyarázata annak, hogy a kőtár legújabb katalógusai Venusként határozták meg az alakot, az istennő azonban közvetlenül nem részese az eseményeknek úgy, miként Euripidésnél.⁴⁰ Az ovidiusi levél szerint Phaedra közvetlen felbujtója Amor, aki ezen a két domborművön nem pusztán szemlélőként, hanem aktív szereplőként jelenik meg, ösztönözve Phaedrát érzelmei megvallására. Minthogy mindkét dombormű eredetileg sirépitmény része lehetett, a jelenet értelme a szarkofágok esetében megállapított jelentésváltozáson mehetett át: Hippolytus visszavonhatatlanul eltávozik, Phaedra viszont továbbra is végtelenül szereti, amit a levelében juttat kifejezésre.

A Kr. u. 3. sz. 2. negyedében az attikai márványszarkofágok egy csoportján új megfogalmazásban jelenik meg a Hippolytos-történet. Az egyik főszereplő, Phaidra a baloldali rövidebbik oldalon jelenik meg, amint a dajka magához veszi a levelét. A hosszú oldal közép-pontjában Hippolytos áll, akinek a dajka átnyújtja a levelet (7. kép).⁴¹ Hippolytos elutasító mozdulatot tesz, és társaival – lovak és kutyák

³⁹ G. Erdélyi, A Hippolytus Relief from Szőny, *Acta Antiqua* 14, 1966, 215; Linant de Bellefonds (1990) Nr. 73; *ubi erat lupa* Nr. 3848.

⁴⁰ F. Harl–Lőrincz B., *A római kőtár vezetője a komáromi erőrendszer VI. bástyájában*, Komárom–Wien 2002, 12 Kat. 4; Borhy L., Vezető Komárom város római kori köemlékeihez, *Acta Archaeologica Brigetionensia*, I 5, Komárom 2006, 59 Kat. 26. Az előbbi katalógus paradox módon a következő magyarázatot adja erre: „A dajka mögött láthatatlanul a szerelem istennője áll oltárára támaszkodva, fia Erősz kíséretében. Az istennő keltette Phaidrában a tiltott szenvedélyt mostohafia iránt, amely a végzete lett.”

⁴¹ Linant de Bellefonds (1990) Nr. 86–91; Mucznik (1999) 99, III. 103.

kíséretében – vadászatra készül. A levélátadás motívuma ugyancsak a középpontba van állítva egy Kr. u. 300 körül készült egyedi római szarkofágon.⁴² Itt Hippolytus társai csupán a dombormű bal felét foglalják el, míg a jobb felén a kétségbeesett Phaedra ül, akit Hippolytus éppen elhagy.

A római márványszarkofágoknak egy új csoportja jelenik meg a Kr. u. 3–4. sz. fordulója körüli évtizedekben. Ezen a B típusnak nevezett csoporton a történet egy jelenetbe van komponálva (8. kép).⁴³ A kép bal szélén a kétségbeesetten elforduló Phaedra ül, előtte Amor vigasztalóan felé nyújtja kezét. A kép jobb szélén Theseus ül – aki eddig nem fordult elő –, kezével szakállát fogva, a hírnököt hallgatja, aki Hippolytus haláláról tudósítja. A középpontban Hippolytus kétféleképpen is megjelenik. Egyrészt a dajkától kapott levelet tartja maga előtt, másrészt lovát vezetve kutyáival vadászatra indul. Itt a levélmotívum újszerű alkalmazásának lehetünk a tanúi. Eddig a levelet Hippolytus vagy elutasította, vagy egyenesen a földre vetette. Most nemcsak hogy elfogadja a dajkától, hanem demonstratíván maga előtt tartja. Ennek az új gesztusnak a magyarázatát P. Zanker abban látja, hogy az írotábla az elhunyt iskolázottságára utal, mely a korábbi virtus-ábrázolás helyébe lép.⁴⁴ Így az írotábla teljesen elveszíti eredeti levél jelentését. Lehetségesnek tartjuk azonban az értelmezést a levél jelentés megtartásával is. Az elhunyt büszkén mutatja fel a levelet, mely házastársa, esetleg anyja iránta megvallott végtelen szerelmét, illetve szeretetét tartalmazza.

Áttekintésünk példát ad arra, hogy egy mitikus történet milyen jelentésváltozásokon mehet át az évszázadok folyamán attól függően, hogy felhasználóinak milyen gondolatok kifejezésére volt szükségük. A bűnös szerelem mintapéldája át tud alakulni a feltétel nélküli, végtelen szeretet kifejezőjévé is. De ezt az utat csak az irodalmi és a képzőművészeti emlékek közös vizsgálatával tudtuk bejárni. Addig, míg a drámairodalom elsősorban a történet morális aspektusát boncolgatta, a képzőművészet a mindennapi élet helyzeteinek a kifejezé-

⁴² Linant de Bellefonds (1990) Nr. 72; Mucznik (1999) 92, III. 69.

⁴³ Linant de Bellefonds (1990) Nr. 68–71.

⁴⁴ Zanker (1999) 139 skk.

sét kereste benne, és ennek jegyében költötte tovább a mítoszt.⁴⁵ Ez utóbbihoz bizonyosan fontos ösztönző erőt jelentett Ovidius elégiája, melyet mindez ideig kevésbé vettek figyelembe a császárkori ábrázolások kialakulásának magyarázatánál.⁴⁶ Pedig Phaedra szerelmi vallomást tartalmazó levele kulcsmotívumként húzódik végig a történet egész császárkori képzőművészeti megjelenítésén.

⁴⁵ Zanker (1999) 134.

⁴⁶ Zanker (1999) 139: „Der Liebesbrief der Phädra kommt zwar in der literarischen Überlieferung des Mythos nicht vor.” A szerző nem veszi figyelembe, hogy a történetet Ovidius is továbbköltötte.



1. kép. Phaedra levelét a dajka magához veszi. Jason házának cubiculum, Pompeji. (Nemzeti Régészeti Múzeum, Nápoly)



2. kép. Phaedra levelét a dajka átnyújtja Hippolytusnak. Pompeji falfestmény rajza.



3. kép. Phaedra levelét Hippolytus a földre dobta. A Domus Aurea falfestményének rajza.

A BŰNÖS SZERELEMBŐL VÉGTELEN SZERELEM. PHAEDRA ÉS HIPPOLYTUS



4. kép. Phaedra és Hippolytus elválása, Hippolytus vadászata.
Római szarkofág. (Pisa)



5. kép. Phaedra levelet ír Hippolytusnak.
Dombormű Flavia Solvából. (Schloss Seggau)



6. kép. Phaedra levelét Hippolytus a földre dobta.
Dombormű Brigetióból. (Komárom–Komárno)



7. kép. Phaidra levelét a dajka átnyújtja Hippolytosnak.
Attikai szarkofág. (Szentpétervár, Ermitage)



8. kép. Phaedra levelét Hippolytus maga előtt tartja.
Római szarkofág. (Split, Arheološki Muzej)

MARSYAS METAMORFÓZISA

DARAB ÁGNES

Az antik mitológia nagy bűnhődői között aligha van még egy, akinek kegyetlenebb büntetést kellett elszenvednie, mint Marsyas-nak. Mítoszának legkorábbi írott és képi elbeszélései a Kr. e. 5. században tűnnek fel.¹ Ábrázolása – ritka kivételként – minden előzmény nélkül jelenik meg a görög kultúrában, éspedig egyszerre az irodalomban és a képzőművészetekben.² A mindig szilénnek vagy szatírnak ábrázolt Marsyas eredetileg nem a görög kultúrkörhöz tartozott. Városvédő istene volt a phrygiai Kelainainak, ahol a forrása volt a Maiandros mellékfolyójának, amely Marsyas nevét viselte.³ A phryg folyamisten alakjával kezdettől fogva összefonódott a rendkívüli zenei képesség, amelyet mítoszának legkorábbi változatában a genealógiája őrzött meg. A források hol egy híres phryg zenészt, Hyagrist nevezik meg apjaként, hol az ugyancsak híres *aulos*-játékost, Olympost, akit azonban még inkább Marsyas tanítványaként említenek.⁴

Az Apollónnal folytatott verseny és a megnyúzás története ugyancsak része a mítosz phryg alaprétegének, azonban említése az 5. századi görög forrásokban összehasonlíthatatlanul hangsúlytalanabb,

¹ E. Visser, Marsyas, in: *Der Neue Pauly*, Bd. 7, 1999, 955.

² Az írott források áttekintését I. J. Burckhardt, Marsyas (6), in: *RE* 14. 2, Stuttgart, 1930, 1986–1992; újabban és részletesebben K. Volk, Marsyas in der Antiken Literatur, in: R. Baumstark, P. Volk (Hrsg.), *Apoll schindet Marsyas. Über das Schreckliche in der Kunst. Adam Lenckhardts Elfenbeingruppe*, München, 1995, 13–18. A képzőművészeti ábrázolásokról teljes és elemző áttekintést nyújt A. Weis, Marsyas I., in: *LIMC* 6. 1, Zürich – München, 1992, 366–378.

³ Hérodotos 5,118.

⁴ Pausanias leírása alapján Polygnótosnak a knidosiak delphoi leschéjét díszítő festményén is látható volt – a többi mitikus énekes mellett – Marsyas az alvilágban, amint Olympost tanítja *aulos*-játékra: Paus. 10,30,9. További szöveg helyekkel együtt I. még Burckhardt (1930) 1988.

mint a későbbi elbeszélésekben. A Marsyas-mítosz legkorábbi fennmaradt elbeszélése, Hérodotos leírása csak a megnyűzás tényét rögzíti: „*Ebben a városban (sc. Kelainaiaban) van felfüggesztve Marsziasz szilénosz tömlője, amelyet a phrügek elbeszélése szerint Apollón készített Marsziasz lenyűzött bőréből, és itt függesztett fel.*”⁵ Xenophón nemcsak összefoglalja a Hérodotosnál már olvasható információkat, hanem magyarázatot is ad Apollón büntetésére: „*Kelainaiaban a nagy királynak (sc. Kürosznak) is van egy megerősített palotája, a Marsziasz folyó forrásánál, a fellegvár alatt. Ez is keresztül folyik a városon, majd beletorkollik a Maiandroszba. ... Azt mondják, itt nyúzta meg Apollón Marsziaszt, miután legyőzte, amikor az vetélkedni akart vele művészetében. Bőrét a barlangban akasztotta fel, és innen ered a folyó, amelyet ezért Marsziasznak neveznek.*”⁶ A vetélkedés tárgya is világosan megfogalmazódik: a tét a zenei képesség (περι σοφίας) megítélése volt.⁷ A *sophia* az *aulos*-játékos mesterségbeli tudásának a megnevezése és általában a költői *agón* kulcsfogalma volt, amelyet Kr. e. 5–4. századi töredékek és sírepiagrammák⁸ tanúsítanak.

Platón *Symposion*jának dialógusa, amelyben Alkibiadés Marsyas-hoz hasonlítja Sókratést mind a külsejét, mind a tehetségét illetően, az *aulétés* és a *hybristés* Marsyasról nyújt egyaránt plasztikus képet. A szöveg érdekessége, hogy Marsyas zenéjének az elvárásoló hatásáról ír, ezt azonban nem hozza összefüggésbe a szatír *hybris*ével. Marsyas *aulos*-játékát ugyanúgy unikumként mutatja fel, mint Sókratés retorikáját, annak a hallgatóságra gyakorolt hatását. A *hybristés* jellemzés pedig mentes minden pejoratív vagy negatív felhangtól:

⁵ Hérodotos 7,26. A fordítást az alábbi kiadásból idézem: Hérodotosz, *A görög-perzsa háború*, fordította, az utószót írta és a jegyzeteket összeállította Muraközy Gyula, Budapest, 1989.

⁶ Xen. *An.* 1,2,8. A fordítást az alábbi kiadásból idézem: Xenophón, *Anabaszisz*, fordította Fein Judit, in: *Xenophón történeti munkái*, szerkesztette, a jegyzeteket és az utószót írta Németh György, Budapest, 2001.

⁷ Burckhardt a szöveghelyet szó szerint értelmezi, eszerint tehát a verseny tétje az volt, ki a bölcsőbb, Apollón vagy Marsyas: Burckhardt (1930) 1988.

⁸ Kárpáti A., *Műzsák ellenfényben. A régi görög újzene: vázakép, popkultúra, politika*, Budapest, 2014, 129. 9. jegyz. és 164. 24. jegyz.

„Állítom ugyanis, hogy leginkább azokhoz a szilénekhez hasonlatos, akiket a képfaragó műhelyekben látni, amint a mesterek készítik őket, guggolva, síppal vagy fuvolával a kezükben (οἱ δημιουργοὶ σύριγγας ἢ αὐλοὺς ἔχοντας); s csak mikor kettényílnak, derül ki, hogy belsejükben istenképet rejtegetnek.⁹ Állítom továbbá, hogy Marszüasz szatírhoz is hasonlít. Mármost, hogy külsőre ezekhez hasonlítasz, Szókratész, ezt magad is aligha vitathatod; s hogy különben is olyan vagy, azt mindjárt hallani fogod. A gúny fölényes mesterre vagy (ὕβριστις εἶ). ... És talán nem vagy fuvolás (αὐλητής)? Még sokkal csodálatosabb Marszüasznál! Ő a hangszere segítségével búvólte el az embereket, a szájából jövő hatalommal, s még ma is mindenki azt teszi, aki az ő dalait fuvolázza; ... Semmi nem ragadja el úgy lelkiünket, mint az ő dalai, akár kiváló fuvolás játssza őket, akár valami silány fuvoláslány, s mivel e dalok maguk is isteniek, megmutatják, kik azok az emberek, akiknek istenekre és beavatásokra szükségük van. Te csupán abban különbözöl tőle, hogy hangszer nélkül, pusztá beszéddel éred el ugyanezt. [...] ha téged hallgat az ember, vagy a te beszédedet mástól, akár a legsilányabb előadótól – bárki legyen, aki hallgatja: asszony, férfi vagy ifjú –, mindnyájan mélységesen megrendülünk, s szinte elragadtatásba esünk.”¹⁰

Hérodotos, Xenophón és Platón leírásai tehát a mítosz kanonikus formájának csaknem minden komponensét rögzítik: Marsyas szatír voltát, phryg eredetét, virtuóz *aulos*-játékát, vetélkedését Apollónnal, és annak tragikus kimenetelét, a megnyúzást. Mindennek a hangsúlya azonban nem a szatír *hybristés*, vagyis vakmerő vagy féktelen természetére kerül, hanem mindenekelőtt az eredetmagyarázatra, a Marsyas folyó aitiológiájára, másrészt a szatír virtuóz *aulos*-játékára.

⁹ A szétnyitható és belül istenábrázolást rejtő szilén-ábrázolásoknak a variánsa (netán az eredete?) lehet, amit Plinius ír (*NH.* 36,14): „A parosi kőbányákról az a csodálatos történet járja, hogy amikor a kőfejtők ékekkel széthasítottak ott egy kötömböt, a belsejében Silenus képmása tűnt elő.” A fordítást az alábbi kiadásból idézem: *Idősebb Plinius, Természettudományok XXXIII–XXXVII. Az ásványokról és a művészetekről*, fordította, a jegyzeteket és a névmagyarázatokat készítette Darab Ágnes (XXXIV, XXXVI) és Gesztelyi Tamás (XXXIII, XXXV, XXXVII), utószó Gesztelyi Tamás, Budapest, 2001.

¹⁰ Plat. *Symp.* 215b–d. A fordítást az alábbi kiadásból idézem: *Platón összes művei I.*: A lakoma, fordította Telegdy Zsigmond, Budapest, 1984.

A mítosz kanonikus formájának – Marsyas *hybrise* mellett – a másik sarkalatos pontja az *aulos* feltalálása. Ez a mozzanat mindhárom leírásból teljes egészében hiányzik. Nemcsak az epizód, hanem a személy is, akihez ez később elválaszthatatlanul kapcsolódott: Athéna semmilyen formában sincs jelen a három auktor elbeszélésében. A kisázsiai eredetmítoszban Marsyas nemcsak páratlan *aulétés* volt, hanem nyilvánvalóan az *aulos prótos heuretése* is.¹¹ Idősebb Plinius 7. könyvének feltaláló-katalógusa több száz évvel később is őrzi ezt az eredetet: „A zenét Amphion találta fel, a nádsípót és az egyszárú sípót Pan, Mercurius fia, a görbe sípót Midas Phrygiában, a kettős sípót az ugyancsak phryg Marsyas, a lyd hangzást Amphion, a dórt a thrák Thamyras, a phryg dallamot a phryg Marsyas.”¹² Athéna megjelenése a feltaláló szerepében, amely ezután a történet kanonikus szűzséjének a kiindulópontja lett, a phryg eredetű aitiológiai mítosz görög továbbalakítása.¹³

A legkorábbi szöveges forrás, amelyben az *aulos* feltalálójaként Athéna jelenik meg, ugyancsak az 5. századból való: a mélosi Melanippidés *Marsyas* című dithyrambosának Kr. e. 440 tájára datált töredéke.¹⁴ A fragmentum éppen azt a pillanatot örökíti meg, amelyet az Athéna–Marsyas-mítosz első képzőművészeti ábrázolása, Myrónnak Kr. e. 450-re datált szoborcsoportja,¹⁵ a síp elhajítását:

...Bezzeg Athéné

Szent kezéből elhajította a hangszert,

„Pusztulj – így szólt –, éktelen arc-nyomorító,

¹¹ Marsyasról mint az *aulos* és a Kybelé-ének feltalálójáról l. Weis (1992) 366; Volk (1995) 13; Visser (1999) 955.

¹² Nat. 7,204: *Musicam Amphion, fistulam et monaulum Pan Mercuri, obliquam tibiam Midas in Phrygia, geminas tibias Marsyas in eadem gente, Lydios modulus Amphion, Dorios Thamyras Thrax, Phrygios Marsyas Phryx*. A fordítást az alábbi kiadásból idézem: Idősebb Plinius, *Természetrész VII–VIII. Az emberről és a szárazföld élőlényeiről*, fordította, a jegyzeteket és a névmagyarázatokat készítette, valamint az utószót írta Darab Ágnes, Budapest, 2014.

¹³ Burckhardt (1930) 1989; Volk (1995) 13.

¹⁴ PGM frg. 758. Burckhardt (1930) 1992; Weis (1992) 376; Volk (1995) 14; Kárpáti (2014) 116.

¹⁵ Weis (1992) 376. Az *aulos* elhajítása megtalálható egy korabeli drámatöredékben is (TGF Nauck fr. 381); Volk (1995) 14.

már biz' én nem küszködöm ily csúnya lommal.”¹⁶

Athéna megjelenése a feltaláló szerepében, a rögtöni felismerés, hogy a találmánya árt isteni szépségének, majd a hangszer elhajítása a mítosz radikális átformálását jelenti. Marsyas az *aulos* feltalálójából leértékelődött a hangszer megtalálójává, a *heuretés* szerepében Athéna jelent meg,¹⁷ ezzel pedig a történet az *aulos* hellénizált aitológiájává alakult át. A szakirodalom a magyarázatot illetően csaknem egységes. A mítosz átformálódását a korabeli újzene diskurzus¹⁸ kontextusában értelmezi, amely az *aulos*-zene társadalmi rangvesztéséhez vezetett¹⁹ a lanttal szemben. Eszerint tehát Athéna megvetésében ez a társadalmi-kulturális átértékelődés kapta meg művészi kifejeződését.²⁰ Amikor tehát Melanippidész költeményében Athéna eldobja az *aulost*, amelyet rútnak és hitványnak nevez, a szöveg – az újzene-vita felől értelmezve – a korabeli ellenzők véleményére is reflektál.²¹ Hiszen a *musikét* illetően a kritika elsősorban az *aulos*-játékot, annak az újfajta, tetszetősebb és barokkosabb stílusát támadta. Ennek a zenei stílusnak nemcsak a művészi, hanem az erkölcsi értékét is kétségbe vonták, sőt kifejezetten károsnak ítélték, különösen az ifjak nevelésében.²² Éthos-zene és az új stílussal meg-

¹⁶ Franyó Zoltán fordítása, in: Szepessy T. (szerk.), *Görög költők antológiája*, Budapest, 1982, 184.

¹⁷ A két történet egymásba illeszkedésének folyamatáról l. K. Junker, Die Athena-Marsyas-Gruppe des Myron, *JDI* 117, 2002, 158–159; Kárpáti (2014) 116–117.

¹⁸ Az újzenéről és az újzene-vitáról l. *Források az ókori görög zeneesztétika történetéhez*, válogatta, fordította, bevezetéssel és jegyzetekkel ellátta Ritoók Zsigmond, Budapest, 1982, 93–97; Ritoók Zs., Régi és új zene, in: Németh Gy. – Ritoók Zs. – Sarkady J. – Szilágyi J. Gy., *Görög művelődéstörténet*, Budapest, 2006, 546–549; Kárpáti (2014) 15–73.

¹⁹ E tekintetben fontos lehet Ovidius *Fastijának* éppen a Marsyas-elbeszélést megelőző részlete, amelyben Minerva (!) beszél az *aulos / tibia* hajdani népszerűségéről, a zenészek meggazdagodásáról, majd kitiltásukról a városból, végül visszatérésükről, egyfajta rehabilitációjukról: *Ov. F.* 6,657–692.

²⁰ K. Schauenburg, Marsyas, *RM* 65, 1958, 58–59; Visser (1999) 955; Weis (1992) 367; Volk (1995) 14. Legújabb és legkifejtőbb elemzését Kárpáti András monográfiája nyújtja: Kárpáti (2014) 105–129.

²¹ Kárpáti (2014) 117.

²² A görög nevelésben a zene meghatározó szerepéről, Platón és Aristotelész erre vonatkozó kritikájáról, majd a zene kiszorulásáról a képzésből l. H. J. Marrou, A

jelenő élvezetzene polémiája volt ez, amelyeknek éles szembeállítására először Plátón írásában jelenik meg.²³

Ugyanakkor Klaus Junker joggal hangoztatja,²⁴ hogy éppen az a két szöveg, Plátón²⁵ és különösen Aristotelés²⁶ okfejtése arról, hogy miért nem kívánatos az ifjak nevelésében az *aulos*-játék oktatása, nem korlátozódik erre a hangszerre, hanem éppúgy érvényes a lantra is. A vita középpontjában nem a hangszerek, hanem az új zenei stílus állt, amelyet Plátón és Aristotelés nem művészi, hanem kizárólag pedagógiai megfontolásból vélt kiiktatandónak. Junker – egyéb fontos és helytálló érv mellett – éppen erre alapozva építi fel a Myrón-csoport gyökeresen új értelmezését: Athéna nem elhajtja, hanem átadja találmányát Marsyasnak, hogy az megismertesse ezt a zenét az emberekkel. Eszerint tehát a szatír nem a hangszer megtalálójája, hanem ennek a zenei kultúrának a közvetítője, hasonlóan olyan kultúr-héroszokhoz, mint Prométheus és Orpheus.²⁷

Mint láttuk, Marsyas alakjának legkorábbi, Kr. e. 5–4. századi görög megörökítői, majd a Flavius kor enciklopédistája egyaránt hallgatnak az istennőről, csak Marsyas találmányáról és annak elandalító vagy eksztatikus hatást kiváltó dallamáról írnak. Ez utóbbi – Plinius közlése alapján – ugyancsak Marsyas *inventumának*, annak a phryg *harmoniójának* köszönhető, amelyet éppen az újjene-kritika kárhozott.²⁸ Ha azonban a mítosz Kr. e. 5. századi hirtelen felbukkanását és átforgatódását tágabban, az *aulos*-diszkusszió korabeli kulturális

History of Education in Antiquity, translated by G. Lamb, Wisconsin, 1956, 138–141.

²³ Zoltai D., *A zeneesztétika története I. Éthosz és affektus*, Budapest, 1969, 30 skk.

²⁴ Junker (2002) 148–153.

²⁵ Plat. *Symp.* 399d–e

²⁶ Arist. *Pol.* 1339a–1342b

²⁷ Junker (2002) 145–178.

²⁸ Az újjene-kritika témáinak és retorikai stratégiáinak leghitelesebb forrásai a vele egykorú ókomédiák: az ókomédia újjene-kritikájáról részletesen I. Kárpáti (2014) 22–43; a szöveghelyeket I. Ritoók (1982) 103–107. Az ókomédia bírálata vagy inkább támadása számos toposzból építkezik. Ezek egyike az etnikai másság toposza. A már régóta megkülönböztetett dór, lyd, phryg, aiol és asiai hangsorfajták (*harmoniai*) közül az újjene-diskurzusban lesz az egyedül jó és igazán görög *harmonia* a dór; a barbár, keleti *harmoniók* veszélyesek, mert eksztatikus hatással vannak hallgatóikra, ennek a fajta *aulos*-játéknak a hallatán a derék polgár kifordul magából: Kárpáti (2014) 25 skk.

aktualitásának ebben játszott szerepét nem vitatva, azonban azon túllépve értelmezzük, felismerhetjük benne az átformálódás eredményeként felépülő új jelentést is, Athéna és Marsyas új szerepében megláthatjuk az új művészi lehetőséget is: a hellén szellemi fölény megmutatását a phryg – és a mindenkori – barbárság fölött.²⁹ Talán még mindig a perzsák fölött aratott győzelem tapasztalatának a visszhangjaként, mindenesetre ugyanannak a gondolatnak a kifejeződése és mitikus köntösbe öltöztetése is lehet ez, mint a mindössze néhány évtizeddel korábban, Kr. e. 470–457 között Olympiában felépült Zeus-templomnak³⁰ a kentaurok és a laphiták harcát ábrázoló tympanon-domborműve.

Másrészt egy mítosz két, ez esetben phryg és görög rétegének egybesimítása nem példa nélküli. Analógiaként a görög nagyplasztika eredetét elbeszélő narratíva kínálkozik.³¹ Az athéni Daidalosnak és az egyébként jóval később, a Kr. e. 6. században tevékenykedő krétai Endoiosnak, Dipoinosnak és Skyllisnek az összekapcsolása mind a genealógiával, mind a mester–tanítvány viszonytalannak a metaforikus megfogalmazása, hogy a plasztika hazája Athén, ahonnan valamennyi későbbi szobrásziskola – a tanítványok vándorkegyességének köszönhetően – leszármazott.³² Ez az elrendezése az eredetileg több forrásra visszavezethető³³ mitikus anyagnak azonban már a Kr. e. 5. század mítoszformálásának tudható be.³⁴ Aligha szorul bővebb magyarázatra, hogy ez összességében Athén művészeti

²⁹ K. Junker nem oppozíciót lát a két alak, ill. az általuk képviselt világ között, hanem egymás komplementereinek tekinti őket: a feltaláló Athéna átadja az *aulost* Marsyasnak, akinek mozdulata nem a visszarettenést fejezi ki, hanem a „táncoló” szatírábrázolások konvencióját követi: Junker (2002) 166 skk. Junker értelmezése ugyanakkor nem zárja ki annak a lehetőségét, hogy a korabeli nézők vagy egy részük a hellén–barbár oppozíciót látta a szoborcsoportban.

³⁰ Az olympiai Zeus-templom ikonográfiai programjának elemzését I. Szilágyi J. Gy., *Olympia*, in: Németh – Ritoók – Sarkady – Szilágyi (2006) 316–326.

³¹ Részletesen I. Darab Á., A legkiválóbb festők, szobrászok és építészek élete. Antik művészanekdoták, in: Fehér B. – Könczöl M. (szerk.), *Orpheus búcsúzik. Tanulmányok Sarkady János emlékére*, Budapest, 2007, 83–100.

³² C. Robert, *Archaeologische Maerchen aus alter und neuer Zeit*, Berlin, 1886, 3–6.

³³ H. Brunn, *Geschichte der Griechischen Künstler*, Bd. 1., Stuttgart, 1889, 11–12; Robert, (1886) 12 skk.

³⁴ B. Schweitzer, *Daidalos und die Daidaliden in der Überlieferung*, in: Uő, *Zur Kunst der Antike*, Bd. 1, Tübingen, 1963, 140–141.

vezető szerepének a mitikus megalapozását szolgálta. Ugyanez a szándék vehette ki Marsyas kezéből az *aulost*, és helyezte át új feltalálójának, Athénának a kezébe. A Kr. e. 5. század legkedveltebb hangszerének, az attikai drámában csaknem kizárólagosan használt³⁵ *aulos*nak a hazája sem lehetett más, mint Athén, minden művészetek hazája. Azt a disszonanciát, amely az *aulos* kétféle aitiológiájának az összedolgozásából eredeztethető, hogy tudniillik az istennő a szépségét féltve dobta el találmányát, már az 5. században is érzékelték. A századvég másik dithyrambos költője, a selinusi Telestés a következőt írja:³⁶

...ésszel föl se foghatom, hogy bölcs Athéna, fuvolat
kezébe kapva, bővölt,
mert arca eltorzul, amíg a hangszerébe fú,
megriadván kezéből ejté,
nimfa-szülött zord Marszúasznak a hírt átengedőn.
De mért gyötörné heves kívánat a báj s üdeség után?
Nászt és gyerekek sokaságát nem ad neki Moira Klothó.³⁷

Marsyas tragikus sorsának költői megfogalmazása a görög irodalomból nem maradt fenn. Melanippidés és Telestés dithyrambosán kívül vélhetően egy szatírxjáték is feldolgozta a mítosz valamelyik epizódját, valamint ismeretes a címe egy Kr. e. 1. századi római költő, Lucius Pomponius drámájának: *Marsyas*.³⁸ Utóbbiakról semmit sem lehet tudni, legfeljebb a szatírxjátékról – műfajából adódóan – sejteni, hogy nem a tragikus kimenetelt vitte színre.

Az viszont világosan kirajzolódik, hogy a hellénisztikus művészetben a verbális és a vizuális narratívák hangsúlya egyaránt határozottan a vetélkedésre, és még inkább a büntetésre helyeződött át. Mytilénéi Archias elégiája³⁹ felér egy Marsyas-siratással. A vers szövegvilágát összetartó kép a szatír fenyőfára felfüggesztett teste.

³⁵ F. Zaminer, Musikinstrumente, in: *Der Neue Pauly*, Bd. 8, Stuttgart–Weimar, 2000, 548.

³⁶ A fragmentum Athénaiosnál maradt fenn: 616e–617f

³⁷ Weöres Sándor fordítása, in: Szepessy (1982) 372.

³⁸ Volk (1995) 14.

³⁹ *Anth. Pal.* 7,696.

Marsyas platóni *hybristés* minősítése itt már egyértelműen negatív jelentéssel telítődik: végzetes merészség volt versenyre kelni Phoibossal. A vers hangneme azonban az együttérzés, nem az elítélés. Messénéi Alkaios elégiája⁴⁰ ugyancsak siratja Marsyast. A költemény fő szólama a gyász, központi képe pedig a fához kötözött Marsyas alakja. Ez a két, Kr. e. 2–1. századra datált költemény verbális dokumentuma annak a fontos változásnak, amely a mítosz képzőművészeti ábrázolásaiban is bekövetkezik már a késő klasszikus, majd még inkább a hellénisztikus korban. A 4. századi ábrázolások fő témája a szatír és Apollón zenei *agónja*, ugyanakkor a század második felében megjelenik a büntetés előkészítésének két ikonográfiai típusa is: a *religatus* (hátrakötözött kézzel guggoló) és az *adligatus* (fához kötözött) Marsyas-ábrázolások.⁴¹ A hellénisztikus képzőművészet távlatosan legnagyobb jelentőségű újítása azonban a büntetés-jelenetnek az a szobrászati megoldása, amelyet a költészetben Archias elégiája képvisel: az úgynevezett *hanging* (csuklójánál fára felkötözött) Marsyas ikonográfiai típusának a megalkotása, amely alapvetően határozta meg a téma későbbi ábrázolásait.⁴²

A Kr. e. 1. századra tehát a mítosz elnyeri kanonikus sémáját. Az *aulos* feltalálója Athéna, Marsyas sorsa pedig végérvényesen beleilleszkedik a *hybris*-történetek sokaságába, sőt Apollón büntetésének példátlan kegyetlensége miatt azok között is kiemelkedő exemplum lesz. A római kor művészete – kisebb változtatásokkal vagy kiegészítésekkel⁴³ – ezen az úton haladt tovább: alapvetően Marsyas

⁴⁰ *Anth. Pal.* 16,8.

⁴¹ Weis (1992) 373; G. Salvo, Ovidio come specchio della cultura figurativa di età Augustea. Miti di *Hybris* punita: Marsia. *Eidola* 5, 2008, 92–95.

⁴² Weis (1992) 374 és 377; Salvo, (2008) 93–94. Anne Weis ennek az ikonográfiai típusnak egy egész monográfiát szentelt. A *hanging Marsyas*nak két, *red* és *white* típusát különíti el, az előbbi megjelenését a késő hellénizmusra, az utóbbit a Kr. u. 1. század közepére datálja: A. Weis, *The Hanging Marsyas and its Copies: Roman Innovation in a Hellenistic Sculptural Tradition*, Roma, 1992; Salvo (2008) 93–95.

⁴³ Éppen a jelenet Augustus kori ábrázolásain jelenik meg – Marsyas, Apollo és a szkíta mellett – egy új alak, a könyörgő Olympus. Ez az új ikonográfia Apollo triumfusát nagyítja fel, valamint felerősíti az ábrázolás politikai jelentését: a császár–Apollo a győztes, a barbár–Marsyas a fogoly, akinek szabadságáért a barbár–Olympus könyörög. Erről l. Salvo, (2008) 97–100.

és Apollo vetélkedését, valamint a büntetést tematizálta.⁴⁴ Az irodalmi források csak a részletekben térnek el egymástól. Hol Marsyas ostobaságát hangsúlyozzák,⁴⁵ hol a büntetés túlzott kegyetlenségét,⁴⁶ avagy Apollo inkorrekt feltételekkel aratott győzelmét.⁴⁷ Abban a tekintetben azonban egységesek, hogy narrációjuk középpontjába a zenei *certament* és Marsyas bűnhődését állítják. Ugyanakkor a római irodalomban – a történetírók és a mitográfusok leírásain kívül – egyetlen költő, Ovidius az, aki figyelmet, és pedíg kitüntetett figyelmet szentelt az Apollóval zenei versenyre kelt szatír tragikus sorsának: mind a *Fasti* (6,695–710), mind a *Metamorphoses* (6,382–400) elbeszéli a történetet,⁴⁸ egészen más narratívában.

Ugyanannak a mítosznak az elbeszélése több műben nem egyedülálló eset Ovidius költészetében. Daedalus és Icarus mítoszáat először az *Ars amatoriában* (2,21–96), majd a *Metamorphosesben* (8,183–235) is olvashatjuk.⁴⁹ A Daedalus- és a Marsyas-mítosz ovidiusi leírásai közötti további analógia, hogy a megkettőzött elbeszélések egymás előzményét jelentik. Ahogy a *Metamorphoses* 8. könyvében olvasható leírás egyetlen adekvát párhuzama az *Ars* Daedalus-története,⁵⁰ ugyanúgy a két Marsyas-elbeszélés is csak egymással léptethető párbeszédbe. Míg azonban az *Ars* és a *Metamorphoses* Daedalus-narratívái egyaránt tartalmazzák – noha más hangsúllyal – a mítosz egészét, a két Marsyas-narratíva egymás folytatásaként hat: a *Metamorphosesben* ugyanis tényszerűen a *Fasti*ban elmondottak következményét olvashatjuk. Bár a két mű kronológiájáról csak elképzeléseink vannak, a mítosz két narrációjának ez a tartalmi sajátossága azt az olvasási stratégiát kínálja fel, hogy a szövegeket egységként is, egyfajta *carmen perpetuum*-ként értelmezzük.

⁴⁴ A képzőművészeti példákat l. Weis (1992) 372–374.

⁴⁵ Plut. *vit. Alk.* 2; Apul. *Flor.* 3.

⁴⁶ Ov. *Met.* 6,385–391.

⁴⁷ Diod. 3, 59,3–4; Apollodóros, *Bibl.* 1,4,2; Hyg. *Fab.* 165.

⁴⁸ Andrew Feldherr és Paula James az elbeszélés széttagoltságában Marsyas megnyúzásának a narratív analógiáját látják: A. Feldherr – P. James, *Making the Most of Marsyas*, *Arethusa* 37, 2004, 78.

⁴⁹ Az *Ars* és a *Metamorphoses* elbeszélését egymás kontextusában elemzi Gloviczki Z., *Ovidius Ars Poeticája*, Budapest, 2008, 71–81.

⁵⁰ Gloviczki (2008) 74.

A *Fasti*-részlet főszereplője és narrátora egyaránt Minerva, az elbeszélés egészében az ő története. Az alkalom, amely lehetőséget kínál a mítosz felidézésére, az istennő tiszteletére tartott Quinquatrus ünnepnek és azzal együtt a *tibiának* az aitiológiája. Minerva a hangszer *inventrix*eként beszél el a maga történetét: hogyan találta fel a hangszert (697–698: *Prima terebrato per rara foramina buxo, / ut daret effeci, tibia longa sonos.*), miért dobta el a találmányát (700: *vidi virgineas intumuisse genas*), amelyre a néven nem nevezett szatír talált rá (703: *Inventam satyrus*). A 15 soros narratívának csaknem a felét (703–709) kitevő, ezután következő folytatása az anonim Marsyas történetét foglalja össze. Minerva előtérbe állítása azzal, hogy az elbeszélésnek egy személyben ő a főszereplője és a narrátora, valamint a szatír névtelensége, végül Apollo büntetésének éppen csak megemlítése együttesen sem képes elvonni a figyelmet Marsyas sorsáról. Ezt a figyelmet mindenekelőtt a 7 sor művészi retorikája vonja magára. Minden egyes sor tartópillére egy-egy ige, amelyeknek láncolatából felépül Marsyas tragikus története. A (*inventam*) *miratur*, majd (*sonum*) *sensit*, (*auras*) *dimittit et concipit* sorozat a felfedezés és a játék öröme. A fordulatot a *superbus erat* sűríti magába, az elbeszélés itt fordul át *hybris*-történetbe, melynek tragikus kimenetele elkerülhetetlen: *provocat (et Phoebum), (superante) pendit, (membra a cute) recesserunt*. Mintha a narrátor is érezné, hogy Marsyas tragédiája már-már elhomályosítja istennői jelentőségét. Minerva hirtelen váltással visszatér narrációjának kiindulópontjához, amelyet így a személyével foglal keretbe, és ad nyomatékot – miként a mondat élére helyezett *sum* igével is – a maga jelentőségének: *Sum tamen inventrix auctorque ego carminis huius*.

Minerva történetének is van egy drámai mozzanata: az *anagnórisis*, hogy találmánya eltorzítja istennői szépségét, valamint a *tibia* erre bekövetkező elhajítása. A pillanat drámaiságának megfelelően az istennő narrációja is – egyetlen sor erejéig – átvált dramatizált elbeszélésmódra, önidézésre:

„*Ars mihi non tanti est; valeas, mea tibia!*” *dixi* (701).

Ha más nem, ez a mondat önmagában felépíti a párbeszédet a *Fasti* és a *Metamorphoses* Marsyas-elbeszélése között. Utóbbiban Marsyas kiáltja megnyűzásának közepette:

„*a! piget, a! non est*” *clamabat* „*tibia tanti*” (386).

Sőt, a mondat már szerepel az *Ars amatoria* 3. könyvében is, ahol Minerva esete példázatként funkcionál arra, hogy a harag elcsúfítja az arcot:

„*i procul hinc*” dixit „*non es mihi, tibia, tanti*”,
ut vidit vultus Pallas in amne suos (3,505–506).

A Minerva, majd Marsyas szájából elhangzó *non est mihi tibia / ars tanti* nemcsak a három mű közötti párbeszédet építi fel,⁵¹ hanem megteremti azt a kontextust is, amelyben a történet egésze és részletei értelmezendők: mit ér a virtuóz művészi képesség, tágabban mit ér a művészet, hol van a művész és művészete határa? Ezzel pedig létrejön az értelmezésnek az a tere, amelybe a *Metamorphoses* Marsyas-narratívája is belehelyeződik.⁵²

Az *Átváltozások* textúrájába a mítosz beágyazott elbeszélésként illeszkedik. Niobé *hybris*ének (6,146–312) kíméletlen megbüntetését látva a megrettent lyciai parasztnak két korábbi esetet, amikor Latona és gyermekei bosszút álltak a halandókon. Így kerül sor először a lyciai parasztnak metamorfózisának, vagyis a békák eredetmítoszána (6,313–381), majd Marsyas történetének (6,382–400) az előadására, amely többszörösen is zavarba ejtő elbeszélés. A rövid narratívát keretbe foglalja a mindössze néhány szavas utalás az előzményre, Apollo győzelmére (384–385: *Quem Tritoniaca Latous harundine victum, / Adfecit poena.*), a végén pedig az átváltozás mozzanata. Az elbeszélést azonban nem Marsyas metamorfózisa zárja – sem testének, sem lenyúzott bőrének sorsáról nem esik szó –,

⁵¹ Franz Bömer a mondat ovidiusi alkalmazásait egyrészt a költői virtuozitás kiemelkedő példájaként csodálja, másrészt a *tibia / ars* variációra azt a feltételezést alapozza, hogy a *Metamorphoses* jelenete későbbi, mint a *Fasti*é: F. Bömer, P. Ovidius Naso, *Metamorphosen, Buch VI–VII*, Kommentar von Franz Bömer, Heidelberg, 1976, 109–110. Andrew Feldherr és Paula James – A. Barchiesi-re hivatkozva – Minerva kijelentésének intertextualitásában és a *dixi*-vel jelzett önidézésében annak a lehetőségét látják, hogy a *non est tanti*-t Ovidiusnak a saját magára reflektáló kijelentéseként halljuk. Ezt az értelmezést azzal viszik tovább, hogy a mondatnak az ad különös jelentőséget, hogy a *Fasti* 6. éneke a száműzetés utáni költemény, az *Ars* pedig az, amelyik felelős a *relegatió*ért: Feldherr – James (2004) 78.

⁵² Az ovidiusi (és más) költői szövegeknek egymást értelmező intertextualitásáról, erről a narrációs technikáról legkifejtöbben I. A. Barchiesi, *Speaking Volumes. Narrative and intertext in Ovid and other Latin poets*, ed., transl. M. Fox – S. Marchesi, London, 2001, 49 skk.

hanem erdei társainak, a nymphák, a satyr testvérek, Olympos, és a pásztorok siratása, az ő könnyük átváltozása. A hellénisztikus költészetből jól ismert toposz, amikor a természet egésze siratja a neki kedves Daphnist, Adónist vagy Biónt – mint Theokritos, Bión és Moschos költeményeiben. Marsyas történetének zárásában ennek a toposznak a variánsaként a föld a természetet benépesítő lényeknek a könnyeit fogadja magába (397: *Concepit lacrimas*), amelyet sebes folyóként bocsát vissza, és amely a Marsyas nevet kapja. Kétértelmű ez a metamorfózis, mert nem maga Marsyas olvad bele a természetbe, ugyanakkor a természeti lények könnyéből lett folyó – a természet egy darabjaként – mégis az ő emlékművévé válik létezésének örök monumentumaként.⁵³

Továbbá zavarba ejtő ez az elbeszélés, mert az apollói győzelem tényszerű közlése, valamint a gyász és az átváltozás által keretbe foglalt „történet” valójában egy brutális kivégzés: a szatír bőrének letépeése egyetlen mozdulattal (387: *Clamanti cutis est summos direpta per artus*), majd az eleven sebbé lett test (388: *Nec quiquam nisi vulnus erat*) naturalista leírása. Sem az antik irodalomban, sem a *Metamorphoses*ben nem találunk ehhez foghatóan háborzongató jelenetet. Lessing esztétikai ítélete szerint a leírás bár visszataszító, ebben a szöveggörnyezetben mégis helyénvaló.⁵⁴ Franz Bömer a fekete humor kategóriájába sorolja,⁵⁵ Karl Galinsky a *Metamorphoses*ben előforduló sadista és perverz történeteket általában úgy értékeli, hogy Ovidius kedvét lelte a groteszk kegyetlenségben, valamint meg akart felelni a korabeli közönség ízlésének, amelyet az arénákban látott vérengzések és a pantomim formájában előadott horrorisztikus,

⁵³ A metamorfózis értelmezéseiről és egyfajta tipológiájáról l. Bényei T., *Más alakban. A metamorfózis lehetséges poétikai és politikai* (Thienemann-előadások 8), Pécs, 2013, 15–34. A metamorfózisról mint Ovidius művének témájáról, műfajáról, narratív jellemzőjéről és számos értelmezhetőségéről l. A. Feldherr, *Metamorphosis in the Metamorphoses*, in: Ph. Hardie (ed.), *The Cambridge Companion to Ovid*, Cambridge, 2002, 163–179.

⁵⁴ G. E. Lessing, *Laokoon oder über die Grenzen der Malerei und Poesie*, Kap. 25, in: P. Rilla (hrsg.), *Gotthold Ephraim Lessing, Gesammelte Werke in zehn Bänden*, Bd. 5, Berlin–Weimar, 1968, 183–184.

⁵⁵ Bömer (1976) 108.

szenzációhajhász mítosz-jelenetek formáltak.⁵⁶ Eleanor W. Leach szerint ebben a leírásban többről van szó, mint „Ovidius szokásos horrorjáról”, Marsyas megnyúzott teste a művészi ambícióktól megfosztás metaforája.⁵⁷ Charles Segal esztétikai-poétikai szempontú értelmezésében Ovidius az eleven test képével azt a kérdést feszegeti, hogy mi hozza létre a visszataszítót és a szépet, hol a határa e két esztétikai minőségnek.⁵⁸ Philip Hardie – ugyancsak utalva a *spectaculum*oknak a korabeli poétikai képvilágra tett hatására is – a prologusban exponált témából (1–2: *In nova fert animus mutatas dicere formas / corpora*) vezeti le a *Metamorphoses* minden erőszak okozta átváltozás-narratíváját: a testek átformálódása nemcsak természetfölötti jelenségeknek, hanem erőszakos cselekedeteknek a következménye is.⁵⁹ Andrew Feldherr és Paula James invenciózus elemzése szerint a leírás szójátékra épül. Marsyas megnyúzott testének még rángó inai és lüktető erei egyben a vetélytárs–bosszúálló–lantos Apollo attribútumai. A Nap tündöklése (*perlucentes, micant*), az új idege (*nervi*) és a lyra húrjai (*nervi, fibras*) a szatír halála után is Apollo győzelmére emlékeztetnek.⁶⁰ Amennyiben elfogadjuk a szövegnek ezt a retorikáját, ellenben kiegészítjük a folytatásnak azzal az értelmezésével, hogy az immár folyam Marsyas sebes rohanásában halljuk a *tibia* játékának virtuóz zenei futamát is (399: *Inde petens rapidum ripis declivibus aequor*), akkor a rángó test mégsem Apollo győzelmének állít szörnyű emléket. A narratívát záró metamorfózisban megláthatjuk nem Marsyasnak, hanem a vele eggyé vált zenének, az általa képviselt művészetnek a halhatatlanságát.

Ovidius előadásának további unikuma, hogy sem Marsyas vétkéről, sem a verseny körülményeiről nem esik szó, sem arról, hogy

⁵⁶ G. K. Galinsky, *Ovid's Metamorphoses. An Introduction to the Basic Aspects*, Oxford, 1975, 138–143. A *spectaculumok* és *venatio*ok hatását a *Metamorphoses* narratívájára a Feldherr – James szerzőpáros sem zárja ki, azonban Galinskynál jóval visszafogottabban fogalmaznak: Feldherr – James, (2004) 86–87.

⁵⁷ E. W. Leach, *Ekphrasis and the Theme of Artistic Failure in Ovid's Metamorphoses*, *Ramus* 3, 1974, 127.

⁵⁸ Ch. Segal, *Ovid's Metamorphic Bodies*, *Arion* 5/3, 1998, 34.

⁵⁹ Ph. Hardie, *Ovid and early imperial literature*, in: Ph. Hardie (ed.), *The Cambridge Companion to Ovid*, Cambridge, 2002, 40–41.

⁶⁰ Feldherr–James (2004) 82–83.

Apollo mivel győzte le a szatírt. Marsyas bűne a *Fastibus* fogalmazódik meg *expressis verbis*: *Inter nymphas arte superbus erat: provocat et Phoebum* (6,706–707). Az egyéb források szerint a zenei verseny bírái hol Nysa lakói,⁶¹ hol a múzsák,⁶² vagy a Tmolus hegy,⁶³ Apollo pedig korántsem művészetével győzött, hanem cselvetéssel: azt szabta feltételül, hogy a hangszerüket megfordítva is játsszanak,⁶⁴ illetve azt, hogy közben énekeljenek is.⁶⁵ Lukianos Hérája ki is mondja, hogy a múzsák igazságtalan ítéletet hoztak Marsyasszal szemben.⁶⁶ Ovidius minderről említést sem tesz. Apollót *Latous* néven vezeti be az elbeszélésbe, amely ily módon is visszautal a megelőző két történetre, Latona és gyermekei bosszújára.⁶⁷ A Marsyas-történet elején álló „Latona fia” megnevezés ezért kétséget sem hagy afelől, hogy a bosszúhadjárat folytatódik. Ezért sincs szükség az előzmények felidézésére, a vereség bármiféle magyarázatára. Marsyas a *Metamorphosesban* nem *aulétés*ként és nem *hybristés*ként jelenik meg, hanem eleve mint *victus*.

Apollót ebben az elbeszélésben nemcsak a tette minősíti, hanem a mód is, ahogy azt végrehajtja. Ellentétben a *Fastibus* beszédes Athénájával, ő egyetlen szót sem szól, Marsyasnak sem a racionális érvelése – *non est mihi, tibia, tanti* –, sem a kiáltásai nem rendítik meg. Ovidius elbeszélésében az isten nem látható és nem hallható. A némaság, amellyel elvégzi embertelen munkáját, még félelmetesebbé teszi. Ennek a jelentősége abban a kontrasztban mutatkozik meg a maga teljességében, amely a Marsyas- és a *Metamorphoses* másik költői *certamenét*, Apollo és Pan vetélkedését elbeszélő történet között épül fel (11,146–179). A két narratíva alapvető érintkezési pontokat mutat: Marsyas és Pan, a *tibia* és a pánsíp ugyanahhoz a világhoz tartozik. Pan ugyancsak eltelve zenei játékától (*iactat*) arra vetemedik (*Ausus Apollineos prae se contemnere cantus*), hogy versenyre hívja

⁶¹ Diod. 3,58.

⁶² Paus. 8,9,1; Lukian, *Dial. Deor.* 16,2.

⁶³ Myth. Vat. 1,90.

⁶⁴ Apoll. *Bibl.* 1,4,2.

⁶⁵ Hyg. *Fab.* 165; Diod. 3,59.

⁶⁶ Lukian. *Dial. Deor.* 16,2.

⁶⁷ A gyermekek passiójának, illetve a narratívának gender szempontú elemzését kínálja Segal (1998) 26.

ki az istent. A kimenetel itt is eleve eldöntött: *certamen venit ad impar*. Apollo azonban nem Pant bünteti meg merészségeért, hanem Midast, aki a döntést igazságtalannak nevezi (*iniusta vocatur / Unius sermone Midae*). Továbbá a narráció középpontjában itt maga a verseny áll, amely – ugyancsak beágyazott elbeszélésként – Midas király számárfülének az aitiológiája. Ezen a *certamenen* Apollo olyan pompás isteni fenségében jelenik meg, amilyenek elképzelhetjük Propertius leírása⁶⁸ alapján a palatiumi Apollo-templom kultuszszobrát, a *kitharódos* Apollót: aranyszőke fürtjein babérkoszorú, testét földig érő bíborköpeny fedi, kezében a lant. Szoborszerű fenségének találó megfogalmazása a jelenetet záró mondat: *Artificis status ipse fuit*. Az Augustus kor idealizált Apollója válik itt láthatóvá, a Marsyas-elbeszélés pedig ebből nem mutat meg semmit. A Pannal folytatott verseny zeneiségét (*carmine delenit; dulcedine captus*) a némaság, csillogását (*caput flavum; Tyrio saturata murice palla; instrictamque fidem gemmis et dentibus Indis sustinet*) a megnyúzott testen átszűrődő fény, Apollo palástjának bíbor színét Marsyas vére váltja fel.

Szakirodalmi közhely, hogy Augustus korában minden Apollóval kapcsolatos művészi ábrázolás egyben politikai állásfoglalás is. Apollo ekkor nemcsak a költészet istene, hanem átpolitizált figura.⁶⁹ Augustus személyes oltalmazó istene, isteni *alter ego*-ja,⁷⁰ akinek Actium után vagy közvetlenül előtte templomot emelt palatiumi háza mellett, akiben az Actiumnál vívott harcban győzelemre segítőjét látta, és akinek a győzelem után, annak emlékére Nikopolis városát alapította, valamint szentélyt és hatalmas oltárt emelt Apollo Actius tiszteletére.⁷¹ Ovidius nem a mítosz, hanem Augustus Apollóját állítja szembe Marsyasszal. Ezt az Apollót lépteti fel nem lantosként, hanem bosszúállóként, akiről olyan kegyetlen képet mutat, amelyhez foghatót nem találunk a *Metamorphoses*ban. Holott a lantos isten

⁶⁸ Prop. 2,31.

⁶⁹ K. Galinsky, *Augustan Culture. An Interpretive Introduction*, Princeton, 1996, 215–219. Ovidius költészetének Apollo-képéről nyújt áttekintést Gloviczki (2008) 39–50.

⁷⁰ Galinsky (1996) 188: „his divine alter ego, Apollo”

⁷¹ Minderről részletesen I. P. Zanker, *Augustus und die Macht der Bilder*, München, 1987, 90–96; R. von den Hoff, W. Stroh, M. Zimmermann, *Divus Augustus. Der erste Römische Kaiser und seine Welt*, München, 2014, 90–95.

szembeállítását Marsyasszal nemcsak a zenei *certamen* kívánna meg. Az Augustus kor irodalmának és képzőművészetének Apollo-képe alapján is joggal tekintünk ezzel az elvárással a szövegre. A fennmaradt források alapján megállapítható, hogy a vizuális propagandában összességében Apollo lantos istenként volt ábrázolva,⁷² a költő szerep és a politikai propaganda tehát nem vált el egymástól. A korszak irodalma hasonló képet mutat: az isten számtalan megidézése akár Phoebus Apollóként, akár gyógyító istenként többnyire hűvös fenségű, de a költőket segítő és ihlető istenséggént jeleníti meg.⁷³

Ovidius költészete e tekintetben sem jellemezhető ilyen summásan.⁷⁴ Ami a *Metamorphosest* illeti, sem a Múzsák, sem Apollo támogatásáról nem esik szó.⁷⁵ Sőt, Apollo hol igencsak dehonesztáló helyzetben jelenik meg, hol pedig – akarva vagy akaratlanul – pusztít. A Daphne szerelméért loholó isten képe csak az első lépése Apollo *Metamorphoses*beli trónfosztásának.⁷⁶ Ugyancsak az isten szerelmi kalandjait idézi fel Arachne szötte is (6,122–124). Apollónak a *caelestia crimina* (6,131) között ábrázolt kalandjai egyben elvezetnek a *Metamorphoses*nek ahhoz a szerkezeti-tartalmi egységéhez is, amely a Marsyas-narratíva nézetem szerint legfontosabb, legmélyebb jelentésrétegét felépítő kontextusát képezi.

⁷² A palatiumi Apollo-templom belső dekorációjáról és benne a *kitharódos*ként ábrázolt Apollo-szoborról különösen Propertius verse nyújt plasztikus képet: 2,31. Az Augustus kor új jelenségéről, a görög képzőművészeti alkotásoknak az új hatalmi ideológia szolgálatába állításáról I. J. J. Pollitt, *The Impact of Greek Art on Rome*, *TAPhA* 108, 1978, 155–174, különösen 164–167; Ugyanerről mindmáig a legteljesebb és legjobb összefoglalás Zanker (1987)

⁷³ Gloviczki (2008) 40. A kultúra felhasználását a politikai ideológia szolgálatában az Aeneas-monda alakulástörténetének folyamatával mutatja meg E. S. Gruen, *Cultural Fiction and Cultural Identity*, *TAPhA*, 123, 1993, 1–14. Az Augustus kori irodalom erősen átpolitizálódott jellegéről jó áttekintést nyújt Galinsky (1996) 225–244, legújabban Hoff – Strohm – Zimmermann (2014) 145–157.

⁷⁴ Apollo alakjának katalógizálását és típusainak megállapítását Ovidius költészetében I. J. E. Fontenrose, *Apollo and the Sun-God in Ovid*, *AJPh* 61, 1940, 429–444.

⁷⁵ Gloviczki (2008) 49.

⁷⁶ A kifejezést Gloviczki Zoltán használja: (2008) 49. A *Metamorphoses* Apollójáról, konkrétan a Pythont elpusztító epikus hős átformálódásáról az elégiaköltészet hősszerelmesévé a Daphne-elbeszélésben lásd Acél Zs., *Kigyó és babér*. A palatiumi Apollo-templom Ovidius Daphne-történetében (*Met.* I. 452–567), *Ókor* 2011/4, 51–58, különösen 54 skk.

Arachne és Minerva *certamen*ével nemcsak a vetélkedés- és ezzel a *hybris*-történetek veszik kezdetüket,⁷⁷ hanem a művésztörténetek is. A *Metamorphoses*ben szereplő összes mitikus művész a 6–11. könyvig tartó, középső *pentasban*⁷⁸ szerepel. A művésztörténeteknek ez a pozicionálása már önmagában kiemeli őket a szöveg egészéből. Arachne⁷⁹ és Marsyas a 6. könyvben, Daedalus⁸⁰ a 8.-ban, Orpheus

⁷⁷ Arról a művészi *varietas*ról, ahogyan Ovidius az 5. és a 6. könyvet összeköti Minerva személyével, valamint a Múzsák és a Pierisek versenyével, tehát a vetélkedés-motívummal, majd azt egyéb szereplőkkel és utalásokkal átvezeti a 7.-be, l. Bömer (1976) 11.

⁷⁸ A *Metamorphoses* szerkezetét vizsgáló kutatások részben a két részre osztás, részben a gyűrűs szerkezet mellett foglalnak állást, azonban a legtöbben a háromszor öt könyv mellett érvelnek. Utóbbi felosztást egyesek a könyvek szereplőire alapozzák: istenek–hérosok–történeti személyek, mások a központi helyszínekre: Théba–Athén–Trója és Róma, avagy az öt-öt könyvből álló egységek zárására: a múzsa–Orpheus–Pythagoras elbeszélése — minderről részletesen l. Acél Zs., *Orpheus éneke. Ovidius metapoétikus elbeszélései a Metamorphosesben*, Budapest, 2011, 35–38. Robert Coleman tanulmánya ragyogóan mutatja be, hogy Ovidius a történetmondás *ab origine mundi ad mea ... tempora* kronológiai bázisát hogyan gazdagítja számos egyéb szövegstruktúráról szempont alkalmazásával úgy, hogy a mű egészének linearitása nem törik meg: R. Coleman, *Structure and Intention in the Metamorphoses*, *CQ* 21/1, 1971, 461–477. B. Otis a *Metamorphosese*t négy nagy tematikus egységre osztja, amelyeknek egyikét (*Met.* 3–6. 400) az isteni bosszú szervezi, és éppen Marsyas története zárja le: B. Otis, *Ovid as an Epic Poet*, Cambridge, 1966, 83, 128–165. Szempontunkból fontos kiemelni, hogy a hármas felosztást „múzsai alapon” csak Michael von Albrecht fogadja el: M. von Albrecht, *A római irodalom története I.* Fordította Tar Ibolya, Budapest, 2003, 600: „... a három *pentas* zárókönyvei között figyelemre méltó analógiák fedezhetők fel. Csak ezekben a könyvekben esik szó a múzsákról, ...”, valamint 604: „A múzsák csak később jelennek meg – és pedig bizonyára nem véletlenül – a három *pentas* zárókönyveiben.”

⁷⁹ Arachné történetének forrásairól, a variánsokról valamint a *Metamorphoses* Arachne-elbeszélésének értelmezéséről máig alapvető: Szilágyi J. Gy., Arachné, in: Uő., *Paradigmák. Tanulmányok antik irodalomról és mitológiáról*, Budapest, 1982, 217–233. Ez a tanulmány az alapját és kiindulópontját jelenti a téma minden további kutatásának, melyet elemzéssel és további szakirodalommal együtt l. Gloviczki (2008) 64–67.

⁸⁰ Értelmezését a művésztörténetek kontextusában l. Ritoók Zs., Amphión és Icarus, in: Uő., *Vágy, költészet, megismerés. Válogatott tanulmányok*, Budapest, 2009, 367–380.

és Pygmalion⁸¹ a 10.-ben szerepel, ezt követi a 11.-ben Orpheus szét-tépeése,⁸² amelynek Marsyas szenvedéséhez közelítő borzalmát a házaspár – noha csak az alvilágban megvalósuló – együttlétének idilli képe oldja fel.⁸³ A művésztörténeteket nyomban ezután Pan vetélkedése zárja, amely a maga elbeszélői keretén belül azonban lezáratlan marad, csupán Midas király számárfülének az okmagyarázataként funkcionál.

Halandó istent nem győzhet le. Világossá teszi ezt maga Minerva is ennek a *pentas*nak az elején: szöttesének négy sarkába olyan történeteket sző, amelyek kimondottan éppen ennek a példázataként funkcionálnak: *ut tamen exemplis intellegat aemula laudis / quod pretium speret pro tam furialibus ausis* (6,83–84). Mégis, a *Metamorphoses* inkább öntudatosnak, mint *hybristés*nek ábrázolt művészei vállalják a megmérettetést, Ovidius pedig világossá teszi, hogy nem ok nélkül. Arachne szöttesében még Minerva és az Irigység sem talál kivetni valót: *Non illud Pallas, non illud carpere Livor / possit opus* (6,129–130). Marsyas zenéjét, mint láttuk, egyetlen forrás sem ítéli rosszabbnak Apollo lantjátékánál. Daedalus és Orpheus valójában eléri a lehetetlent. Mindketten sikerrel hódítják meg – éspedig *ars*uknak köszönhetően – a kozmosznak azt a szféráját, amely nem a halandóknak kiszabott tér: az eget és az alvilágot.

A *Metamorphoses*ben Apollo minden minőségében megjelenik.⁸⁴ A zene és a költészet isteneként összesen tizenkétszer, amelyből

⁸¹ Pygmalion történetének forrásairól, ovidiusi átformálásáról valamint a *Metamorphoses* Pygmalion-elbeszélésének értelmezéséről ugyancsak máig alapvető: Szilágyi J. Gy., *Az Átváltozások költője*, in: Uő. (1982) 37–45.

⁸² Eleanor W. Leach Arachne, Pygmalion és Orpheus *Metamorphoses*beli történetét művész és alkotásának sokrétű kontextusában értelmezi: Leach (1974) 102–126. Orpheus történetét a *Metamorphoses* művésztörténeteivel (Arachné, Icarus, Pygmalion) összefüggésben elemzi Gloviczki (2008) 81–93. A *Metamorphoses* nagy narratív egységének, a 10. könyvet kezdő, Orpheus és Eurydice tragédiáját, és a 11. könyvet kezdő, Orpheus halálát elbeszélő történetnek, valamint e kettőt összekötő egyéb történeteknek, amelyek Orpheus énekeként hangzanak el, a legújabb és komplex elemzését kínálja – a téma teljes kutatástörténetének elemző bevonásával – Acél Zsolt monográfiája: Acél (2011).

⁸³ Hasonló, a borzalmat feloldó funkciót tulajdonít Ch. Segal annak a hirtelen váltásnak is, amely a Marsyas elbeszélést zárja. A sebesen rohanó folyó visszavezet a *locus amoenus* békés, idilli, bukolikus világába: Segal (1998) 34–35.

⁸⁴ Listáját I. Fontenrose (1940) 431–434.

nyolc ebben a középső pentasban történik meg.⁸⁵ Azonban Apollo – éspedig nemcsak *kitharódos*ként – éppen a *Metamorphoses* művész-történeteiben a legkegyetlenebb, a leginkább pusztító. A Napban, amely az Icarus szárnyait összetartó viaszt megoldvasztja, Phoebust látni – ebben a kontextusban – minden okunk megvan. Miként arra is, hogy Orpheus *vates* megnevezésében (11,2,8.) a jóisten Apollóra történő allúziót is lássunk. Niobé nem művész, azonban Théba királynak, az Orpheus mellett leghíresebb lantos-énekesnek, Amphionnak a felesége. A gyermekek megölése – amelynek ábrázolása korántsem melleseleg a palatiumi Apollo-templom egyik kapujának is a dekorációja volt⁸⁶ –, és a királyné köbe záruló fájdalom végül a teljesen ártatlan Amphion öngyilkosságához vezet (6,401–402).

Apollo nem allúzióként és nem metaforikusan, hanem személyesen és cselekvően a művészelbeszélések sorában csak Marsyas történetében van jelen. A *Metamorphoses* művészei között Marsyas szenved el a legszörnyűbb büntetést, és ebben a történetben mutatkozik meg Apollo legsötétebb arca. A *Metamorphoses* középső *pentas*ának kontextusában, ahogy Apollóról is joggal gondoljuk, hogy nem a mítosz isteneként büntet, hanem a *Divus Augustus* új aranykorként deklarált világának a reprezentánsaként,⁸⁷ a bűnhődőben, Marsyasban is joggal láthatjuk a *tibiával* kísért műfaj mesterének, az elégiaköltőnek a mitikus megjelenítőjét. Az elégiaköltő Marsyas szenved itt el iszonyú kínhalált, és aligha tévedünk, ha ebben az aránytalan büntetésben az elégia római mesterének, a száműzetés fenyegetésében élő Ovidiusnak az önreflexióját látjuk.⁸⁸ Ezzel nyer magyarázatot a szatír

⁸⁵ Fontenrose (1940) 432: *Met.* 1,518,559; 2,601,682 sk; 6,384 (Marsyas); 8,15 sk.; 10,108 (Orpheus éneke), 170,205; 11,155 (Pan), 165–171 (Pan), 317.

⁸⁶ Zanker (1987) 90–91. Prop. 2,31,12–14.

⁸⁷ Miként Feldherr [Feldherr–James (2004) 85] fogalmaz: „*His Apollo cannot be read in isolation from Augustus*”.

⁸⁸ Leach a *Metamorphoses* művésztörténeteit úgy értelmezi, mint amelyekkel Ovidius önmaga helyzetére is reflektál, személyes képét nyújtja a művészi integritásnak egy tekintélyelvű és bizonytalan világban: Leach (1974) 107. Feldherr és James, bár más logika mentén, hasonló következtetésre jutnak. Az elbeszélésben Ovidius megkettőzött szerepét látják: ő Marsyas halálának a narrátora, és maga Marsyas is. Ennek hátterét a költő Augustusszal szembeni kiszolgáltatott helyzetében látják: Feldherr – James (2004) 84–85. A *Metamorphoses* világának meghatározó jelensége, hogy szereplőinek a sorsa váratlanul gyökeres fordulatot vesz. Patricia Johnson a vetélkedő

történetének csak a szenvedésre koncentráló és sokkolóan naturalista leírása. A művésztörténetek sorában csak egy van, amely nem tragédiával végződik: a szobrász Pygmalioné.⁸⁹ A világtól elzártan, csak a művészetének élő szobrász jutalma a fordított metamorfózis: az élettelen márványszobor élő asszonnyá oldódik fel karjai között. Mint egy a Marsyas-történet inverzeként, az eleven test és az erek lüktetése az életnek nem az utolsó, hanem az első jele. Marsyas eleven teste az elbeszélés végére merő seb lett, *vulnus erat*. Pygmalion élettelen szoborra testté lett, *corpus erat! salium temptatae pollice venae*. (10,289). Pygmalion ezt nemcsak a szerelmével éri el, hanem a nélkülözhetetlen isteni támogatással is. Ezt a szerepet azonban már nem Apollo, hanem Venus tölti be, aki az elégia és költőinek ihlető és segítő istennője. Aki érti azt is, amit Pygmalion kimondani sem mer (10,275–276: „*sit coniunx, opto,*” *non ausus „eburnea virgo”/ dicere, Pygmalion, „similis me” dixit, „eburnae.*”), és értené azt is, amit hiába kiált Marsyasszal együtt Ovidius Apollo–Augustusnak: a művészet, az elégiaköltészet csak játék, *non est tibia tanti*.

Augustus korában a hivatalos művészet Róma hatalmának örökévalóságát hirdette, amely kisugárzott e hatalmi pozíció megteremtőjének, a princepsnek a személyére, az ő hírnevének *aeternitasára* is. Ebben a politikai-kulturális közegben olyan művet írni, amelynek egészében és minden részletében a fő üzenete az, hogy a világ állandó változás és átformálódás, felért azzal a *provocatio*val, amelynek a *Metamorphoses* művészei áldozatául estek. Vergilius *Aeneis*ének vézermotívuma az alkotás: rendteremtés a zűrzavar után.⁹⁰ A

művészekkel összefüggésben ezt Ovidius „utólagos előrelátásaként” (*hindsight*) értelmezi: P. J. Johnson, *Ovid before Exile. Art and Punishment in the Metamorphoses*. Wisconsin, 2008, 121. Ch. Segal ennek háttérben azt a tapasztalatot látja, amelyet Ovidius megélt, száműzetésének császári elrendelését: Segal (1998) 36. Johnson és Segal interpretációja természetesen elválaszthatatlan a *Metamorphoses* datálásának megválaszolatlan kérdésétől. Johnson értelmezése nyilvánvalóan a száműzetés előtti keltezésre épül, Segalé a *relegatio* utánira. Azonban akár tapasztalatként értelmezzük, akár – miként magam is gondolom – előérzetként, a művésztörténetekben bekövetkező hirtelen sorsfordulatok a szabad alkotótevékenység ellehetetlenülésének, de legalábbis erőteljesen korlátozott voltának a metaforájaként foghatók föl.

⁸⁹ A *Metamorphoses* Arachne- és Pygmalion-elbeszélése között von párhuzamot, és utóbbit ebben a kontextusban elemzi Gloviczky (2008) 67–71.

⁹⁰ Galinsky (1996) 246.

Metamorphoses éppen a szétesés példáit sorakoztatja föl végeláthatatlanul és többnyire az emberi test mássá alakulásának, szélsőséges esetekben a széttépésének az eseteivel.⁹¹ Minerva dühödten széttépi Arachne szöttestét. Apollo letépi a bőrt Marsyas testéről. A thrák asszonyok széttépi Orpheust. A *Metamorphoses* könnyednek és szórakoztatónak tűnő világa valójában a fenyegetettség világa, ahol az erőszak bármikor és bármilyen formában megjelenhet.⁹²

A Marsyas-elbeszélés nemcsak a tartalmával, hanem az esztétikájával is látványosan szembemegy azzal a klasszicizmussal, amelyet a *pax Augusta* a maga ideológiájával adekvátnak tekintett, és amelynek megvalósítását művészeitől elvárta. A visszataszító, a borzalmas mint téma és mint esztétikai minőség az, ami meghökkentő újszerűségével ugyancsak kiemeli Marsyas tragédiáját a *Metamorphoses* művésztörténetei közül, és ily módon is az egész mű kiemelten fontos narratívájává teszi. Proteusról, aki a *Metamorphoses* központi témáját, az alakváltozást, az ovidiusi világ proteusi jellegét képviseli, ugyanebben a *pentas*ban, sőt a mű egészének középpontján, a 8. ének legelején esik szó (8,725–737).⁹³ Marsyas megnyúzása, melyben a művésszel szembeni isteni kegyetlenség az extrémitásig jut, a 6. könyv centrális részén helyezkedik el.⁹⁴ A két történetnek kétféleképpen, de egyaránt látványos pozicionálása arra a metapoétikus olvasatra bátorítja a befogadót, mely szerint Ovidius bennük és általuk önmaga művész sorsára és a maga alkotására, a *Metamorphoses*re reflektál. Proteus alakjának felvillantásával a mű tárgyát, a világ véget nem érő változását állítja középpontba, Marsyas alakjában a műnek, a *Metamorphoses*nek az alkotóját, az epikusként is elégiaköltő Ovidiust, Apollótól elszenvedett tragédiájában pedig az ovidiusi elégiaköltészet hivatalos elítélését. A jelentéktelennek, pusztá átvezetésnek tűnő Marsyas-narratíva az elégia, az elégiaköltészet és az elégiaköltő költői és politikai megítélésének a paradigmájává, összességében

⁹¹ Metamorfózis és *sparagmos* együttes jelenlétéről és ennek jelentéssé voltáról a *Metamorphoses*ben l. Bényei (2013) 33–34 és 91–93.

⁹² Segal (1998) 32.

⁹³ Acél Zs., A megfoghatatlan középpont. Achelous lakomája Ovidius *Metamorphoses* című művében (8, 547–9, 97), *Ókor* 2014/2, 48–50.

⁹⁴ Leach (1974) 118.

Ovidius legszemélyesebb vallomásává, művészi-emberi létértelmezésének a színrevitelévé alakul át.

Ovidius a phrygiai folyónak és az *aulos*nak az eredetmítoszából gyökeresen más, új művészi lehetőségeket felkínáló narratívát formált, amely a téma recepciótörténetében az archetípus rangjára emelkedett. A *Metamorphoses* egészével és azon belül kiemelten a Marsyas-elbeszéléssel a kulturális diskurzus részévé tette a testet mint antropológiai és mint ideológiai konstrukciót. Ovidius költői világa a testet átjárhatónak, kiszolgáltatottnak, sebezhetőnek és bár-mikor elpusztíthatónak mutatja.⁹⁵ A test ellen irányuló erőszak pedig mindig a hierarchia magasabb szférájából, a teljhatalmú istenektől érkezik. A szöveg korabeli kontextusa felől mindebben aligha láthatunk mást, mint az augustusi rezsim egyre erősödő kontrollját, az individuum autonómiájának veszélyeztetettségét,⁹⁶ ennek a tapasztalatnak a test-metaforára épülő művészetté alakítását.⁹⁷ Irodalomtörténeti jelentősége tehát elsősorban abban összegezhető, hogy megnyitotta a diskurzust a hatalomnak való emberi-művészi kiszolgáltatottságról.⁹⁸ A recepció felismerte azt a lehetőséget is, amelyet Ovidius nem aknázott ki, azonban a művészi figyelmet akarva-akaratlanul ráirányította. Marsyas és Apollo vetélkedése nemcsak a hatalmi revans történeteként adaptálódott, hanem a félig állati lénynek, a szatírnak és a művészetek istenének, Apollónak a konfliktusában barbárság és kultúra, a saját és az idegen örök kérdésköre kapott megfogalmazást.⁹⁹ Az ovidiusi narratíva elsőként mutatott példát mindezeknek a művészi lehetőségeknek a felvillantására, illetve a kibontására, és ezzel utat nyitott a Marsyas-téma véget nem érő recepciójának.

⁹⁵ Segal (1998) 10.

⁹⁶ Segal (1998) 32.

⁹⁷ A test teljes kiszolgáltatottsága tértől és léthelyzettől teljesen függetlenül, időtlen létértelmezésként tér vissza Krusovszky Dénes *A fölösleges part* című verseskötetében (2011), kiemelten a *Marszüasz polifón* című versciklusában.

⁹⁸ Ennek az aspektusnak igen fontos adaptációja Sarkadi Imre *A szatir bőre* című 1948-ban megjelent novellája.

⁹⁹ A kiszolgáltatottság és az idegenség kérdését a test metaforára építve állítja középpontba Péterfy Gergely 2014-ben megjelent regénye, a *Kitömött barbár*.

HAEC EST FIDES (SUETONIUS, NERO 49,4)*

TAKÁCS LÁSZLÓ

Valahányszor egy-egy kultúra meghatározó alapfogalmait vizsgáljuk, óhatatlanul azzal a tapasztalattal szembesülünk, hogy még egy kultúrán belül sincs állandó jelentés- és használati köre azoknak a fogalmaknak, amelyek éppenséggel az adott kultúra alapfogalmai közé tartoznak. Különösen igaz ez az állítás az erényekkel kapcsolatban. Nemcsak egymáshoz való viszonyuk és fontosságuk változik térben és időben, de még kultúrán belül, vagy akár egy ember életében is jelentős átalakulás mehet végbe az erények értékének, fontosságának, jelentőségének megítélésében. Amikor az európai kultúra történetét kívánjuk leírni, gyakran folyamodunk a *válság*, *válságos időszak*, *értékválság* kifejezésekhez, amelyek azt sugallják: az európai kultúrában – más kultúrákkal összehasonlítva – aránytalanul gyakrabban fordultak elő olyan időszakok, amelyek az addig meghatározó értékek és rend, vagy egyszerűen *értékrendszer* átértékelését készítették elő. Más kérdés, mi lehet az oka, hogy az európai kultúra képtelen volt tartósan egyazon értékek mentén élni, s messzire vezetne annak boncolgatása, vajon nem maguknak az erkölcsi értékeknek a természete hordozza-e magában egyes erények le-, s mások fölértékelődését, azt, hogy idővel veszítenek jelentőségükből.

A régi erények leértékelődésének tapasztalata azonban olyan toposz, amelyhez nem kell hosszabb időnek eltelnie, hiszen a generációk közti különbségek és feszültségek általánossá emelt következtetése a valaha fontosnak tartott erényeknek a kor előrehaladtával párhuzamosan végbemenő folyamatos inflálódása. Ezt a sorsot nem kerülhették vagy nem kerülhetik el még a sarkalatosnak mondott erények, vagy az „öröknek” nevezett értékek sem, mert ha nem ve-

* A tanulmány az *Erkölc, kötelesség és bűn fogalomrendszerének hálózata Cicerótól Szent Istvánig* című pályázat (OTKA 104789 K) támogatásával készült.

sztik is el teljesen súlyukat, helyüket alkalmasint más erényeknek és értékeknek kell átadniuk.

Ha az erények, az erkölcsi értékek irányából szemléljük, mit mondhatunk, mi különbözteti meg az erkölcsi válság időszakát az erkölcsi válságok közötti, a válság felől válságmentesnek tekintett időszakoktól?

Ha az értékválságok történetét a római történelemre akarjuk alkalmazni, akkor azt tapasztaljuk, hogy Augustus korához közeledve egyre sűrűbbé váltak a válságos időszakok, ami aligha lehetett független a római társadalmat átalakító mélyreható változásoktól. A szigorúan strukturált római társadalom eresztékei először a Kr. e. 3–2. század fordulóján kezdtek olyan mértékben recsegni-ropogni, hogy az már a kortárs idősebb Cato radikális reakcióját és reflexióját hívta elő. Ettől kezdve általánossá vált a romlatlan hősi meg a romlott, vagy legalábbis romlásba tartó jelen szembeállítására fölfúzni a történelem narratíváját.¹ A köztársaság végének római polgára azt tapasztalhatta meg, hogy addig szentnek számító korlátok dőlnek le, tabukat taszítanak a semmibe, s az egykor nagyra értékelt római erények értéküket látszanak veszíteni, többé nem nevezhető vezérfonálnak a *mos maiorum*. Az értékválság tökéletes betetőzése volt a polgárháború és az azt követő erőszakkal berendezett béke. A válságot lezáró békét Augustus az ősi római erények rehabilitációjával igyekezett megtámogatni,² s kísérlete ideig-óráig sikeresnek tűnhetett ugyan, ám a Kr. u. 1. században újabb válságok követték egymást, hiszen az ősi erények kormányozta régi társadalmi és kulturális viszonyokat nem sikerült restaurálnia, emiatt végletes feszültség keletkezett a hivatalos állami ideológiában túlhangsúlyozott ősi római erények és a mindennapi tapasztalat között. Márpedig az erények markáns vonása, hogy önmagukban nem, csak az emberi megnyilatkozások és megnyilvánulások, tettek révén nyernek önálló létet, tar-

¹ G. Alföldy, *The Social History of Rome*, transl. Croom Helm Ltd, New York, 2014, 91–92.

² R. Syme, *The Roman Revolution*, Oxford, 1939, 459–475; W. Eder, Augustus and the Power of Tradition, in: *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*, ed. Karl Galinsky, Cambridge, 2005, 13–32.

talmat és értelmet. Aki nem cselekszik, nem lehet bátor, aki nem dönt, nem lehet igazságos.³

Nem kell különösebben hosszan bizonygatni azt, mennyire fontos helyet foglalt el a római köztudatban, közgondolkodásban a *fides* fogalma, amely a társadalom egymással kapcsolatban álló tagjai közt a kölcsönös bizalmat, jóhiszeműséget jelentette,⁴ s mint ilyen kölcsönös és viszonzott, kétoldalú volt.⁵ A római társadalom átalakulása és válsága nem hagyta azonban érintetlenül ezt a fogalmat sem. Ennek illusztrálására járom körül a címben idézett mondatot.

Suetonius és Cassius Dio egyaránt hosszúra nyújtja a Nero menekülésének és halálának, a 68. június 8-áról 9-ére virradó éjszakáján és délelőttjén történeteknek az elbeszélését.⁶ A hatalmától megfosztott, az emberiség ellenségének nyilvánított uralkodó kis csapat kíséretében menekül Rómából. Közben a császárról egymás után foszlanak le a korábbi hatalom és nagyság attribútumai, s mindeközben hol a kétségbeesés, hol a remény, hol a harag, hol az irónia hangulata határozza meg magatartását. A két történetíró olykor még beszélteti is, görög idézeteket, gúnyos, ironikus megjegyzéseket, szellemes mondásokat adva a szájába. Aztán elérkezik a végső, az öngyilkosság pillanata, amelyről így ír Suetonius: *Iamque equites appropinquabant, quibus praeceptum erat, ut vivum eum adtraherent. Quod ut sensit, trepidanter effatus: ;Ἰππων μὲν ὠκυπόδων ἀμφὶ κτύπος οὐσατα βάλλει’ ferrum iugulo adegit iuvante Eraphrodito a libellis. Semianimisque adhuc irrumpenti centurioni et paenula ad vulnus adposita in auxilium se venisse simulanti non aliud respondit quam ;Sero’ et ;Haec est fides’. Atque in ea voce defecit.*⁷

³ Vö. R. Heinze, *Fides*, *Hermes* 64, 1928, 140–166, különösen: 140; G. Freyburger, *Fides, Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu’à l’époque augustéenne*, Paris, 1986, 16; P. J. Burton, *Amicitia* in Plautus: A Study of Roman Friendship Processes, *AJPh* 125, 2004, 209–243, különösen 219.

⁴ C. Becker, *Fides*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 7, Th. Klauser (hrsg.), Stuttgart, 1969, 801: „Fast alle Arten von Bindungen, von Abhängigkeits- und Loyalitätsverhältnissen...”

⁵ Cic. *Off.* 1,23: ...*fides, id est dictorum et conventorumque constantia et veritas...*

⁶ Vö. Suet. *Nero*, 47, 3–49, 4. Cassius Dio, *Historia Romana*, 63,27–29.

⁷ Suet. *Nero*, 49,4.

„Ez (aztán) a *fides*.” – mondja az utolsó leheletével Nero. De mégis mi a *fides* – Nero értelmezésében?

Ahhoz, hogy Nero szavait jobban megérthessük, az egész helyzet és a suetoniusi történetmondást is közelebről kell megvizsgálni. A történet két szálon fut, amelyeket az elbeszélő történetíró fog össze. Az egyik az, ami Rómában történik: a senatusi határozat Nero ellenségévé nyilvánításáról, a másik, ami a bukott császárral és kísérelőivel, akik menekülnek a Városból. Ezt a két szálat fogja egybe a történetíró, s illeszti egyetlen elbeszéléssé. Ráadásul mindezt egyszerre mindentudó s egyben értelmezői pozícióból is teszi. Minderre azért szükséges fölhívni a figyelmet, mert a két szál bizonyos ponton össze is kapcsolódik, tehát amikor arra gondolnánk, hogy Nerónak nem feltétlenül van tudomása, vagy legalábbis pontos tudomása arról, hogy mi történik a Városban, a menekülők pontos értesülést kapnak: „E huzavona után egy futár levelet hozott Phaonnak; kikapta kezéből és olvasta, hogy a szenátus ellenségének nyilvánította és el akarja fogatni, hogy ősi szokás szerint bűnhődjék. Erre megkérdezte, hogy miféle ez a büntetés? Mikor megmondták neki, hogy az illetőt meztelenre vetköztetik, nyakát kalodába szorítják, testét pedig halálra veszőzik, ijedtében felkapta magával hozott két törét, megtapogatta mindkettőnek az élet, aztán megint eldugta, s azt vetette ürügyül, hogy még nincs itt a végzetes óra.”⁸

Nero tehát pontosan tudja, milyen határozatok születtek vele kapcsolatban Rómában, hogy a senatus nem a meggyilkolására, hanem az *élve* elfogására adott parancsot a praetorianus gárdának. Az egész jelenetet tehát részben ebből a szempontból kell értelmezni.

Suetonius ugyanis azt írja, hogy Nero már halálosan megsebesült, félholt, amikor a centurio odaér, és a köpenyét a sebre nyomja. A katonának ezt a tettet a történetíró színlelésnek tartja, mintha a centurio csak színlelné, hogy segítséget akar hozni. Ebben a pillanatban azonban két értelmezői aspektus áll egymással szemben: Sueto-

⁸ Suet. *Nero*, 49,2 (Révay József fordítása): *Inter moras perlatos a cursore Phaonti codicillos praeripuit legítque se hostem a senatu iudicatum et quaeri, ut puniatur more maiorum, interrogavitque, quale id genus esset poenae; et cum comperisset nudi hominis cervicem inseri furcae, corpus virgis ad necem caedi, conterritus duos pugiones, quos secum extulerat, arripuit temptataque utriusque acie rursus condidit, causatus nondum adesse fatalem horam.*

nius mellett Nero is értelmezi a centurio tettét. Erre mondja, hogy: *Haec est fides*. A kétféle értelmezés azonban nem föltétlenül esik egybe, s egyáltalán nem biztos, hogy bármelyik is egybevág a centurio valós szándékával.

Az előzmények ismeretében okkal tehető föl a kérdés: milyen szándék vezérli a *centuriót*? Mivel katonáról van szó, és a *senatus* egyértelmű parancsot adott a Neróval szemben hűtlen *praetorianus*-oknak, akik már korábban föladták a palota őrzését, majd a menekülő császár nyomába eredtek, az a legvalószínűbb, hogy a katona egyszerűen életben akarja tartani Nerót, mert az a parancs, hogy *élve* kell elfogni. A katona tehát nem színleli a segítséget, hanem valóban segíteni akar, bár ha törekvése sikerült volna, az nem segített volna, hanem csak a súlyos büntetés lehetőségét teremtette volna meg. Suetonius alighanem ebből a szempontból tartja színlelésnek a segítségnyújtást, vagyis arra gondol, ha Nerót sikerült volna életben tartani, akkor az egyáltalán nem lett volna igazi segítség. Mert az életmentő mozdulat jelen esetben a büntetésre való megmentés szándékából fakad.

Vajon pontosan tudja-e ezt Nero? Az első megjegyzése alapján, vagyis amikor a katona segítségnyújtására azt mondja, hogy „késő” (*sero*),⁹ úgy tűnik, igen. Ez a gúnyosnak nevezhető megjegyzés ugyanis azt jelenti, hogy „Elkéstél. Élve már nem fogok a *senatus* kezére kerülni.” A *Haec est fides* értelmezése nem ennyire egyértelmű. S hogy miért, ahhoz egy kisebb kitérőt kell tennünk.

Mindenki előtt közismert, hogy a *fides* mennyire fontos szerepet töltött be a római értékhierarchiában, a mindennapi és társadalmi életben. Az élet minden területén az istenséggé emelt *Fides* szabályozta az emberi viszonyokat. Seneca az egyik erkölcsi levelében egyenesen úgy fogalmaz, hogy a *fides* azon erények közé tartozik, amelyeket nem lehet túlzásba vinni: *Omnis in modo est virtus; modo certa mensura est; constantia non habet quo procedat, non magis quam fiducia aut veritas aut fides. Quid accedere perfecto potest? nihil, aut perfectum non erat cui accessit; ergo ne virtuti quidem, cui si quid adici potest, defuit. Honestum quoque nullam accessionem*

⁹ Suet. *Nero*, 49,4.

*recipit.*¹⁰ Egy másik levelében pedig így nyilatkozik róla: *Fides sanctissimum humani pectoris bonum est, nulla necessitate ad fallendum cogitur, nullo corrumpitur praemio: ;ure’, inquit ;caede, occide: non prodam, sed quo magis secreta quaeret dolor, hoc illa altius condam’.*¹¹

Mindezek a nyilatkozatok azonban elfedik azt a körülményt, hogy a *Fides*nek a hétköznapi társadalmi, vagy nevezzük úgy, hogy *civil* aspektusa mellett van egy katonai aspektusa is. Ez az, amivel a katonna a parancsnokának tartozik. Arra, hogy ez a katonai aspektus mennyire erős része volt a *fides* fogalmának, a minden bizonnyal Nero bukása után született¹² pseudo-senecai *Octaviából* idézek néhány részletet.

Amikor a kar Agrippina halálának körülményeit ismerteti, a következő módon ábrázolja a hajótörés utáni kegyetlen eseményeket:

*Feriant fluctus ora loquentis, / ruit in pelagus
rursumque salo / pressa resurgit;/
pellit palmis cogente metu / freta, sed cedit fessa labori./
Mansit tacitis in pectoribus / spreta tristi iam morte fides:/
multi dominae ferre auxilium / pelago fractis uiribus audent;/
bracchia quamuis lenta trahentem /
uoce hortantur manibusque leuant.*

(vv. 345–355)

Majd újra előkerül a *fides*, amikor Seneca és Nero arról vitatkozik, mire kell támaszkodnia az uralkodónak hatalma megtartásához. Párbeszédük pro és contra a következőképpen folyik, s itt megint inkább az uralkodó iránti polgári hűség domborodik ki:

*Nero: Calcat iacentem uulgus. Seneca: Inuisum opprimit.
Nero: Ferrum tuetur principem. Seneca: Melius fides.
Nero: Decet timeri Caesarem. Seneca: At plus diligi.*

(vv. 455–457)

¹⁰ Sen. *Ep.* 66,9.

¹¹ Sen. *Ep.* 88,29.

¹² A. J. Boyle, *Roman Tragedy*, London – New York, 2006, 233.

Majd amikor Augustusról mint pozitív példáról esik szó, szintén előkerül a fegyver és a hűség, itt azonban ismét csak nem a polgári, hanem a katonai lojalitásról van szó: *armis fideque militis tutus fuit* (ami akár még *hendiadyoinként* is értelmezhető), *pietate nati factus eximia deus,/ post fata consecratus et templis datus.* (vv. 527–529) S a tragédiában, amikor Nero meglátja a *praefectus praetorio*-t, a következő szavakkal teszi egyértelművé, hogy miért esett rá a választása:

*Sed adesse cerno rara quem pietas uirum/
fidesque castris nota praeposuit meis.* (vv. 844–845)

Majd a darab vége felé, amikor a császár úgy értelmezi, hogy a *praefectus praetorio* habozik neki engedelmessé válni, így szól hozzá: *Parere dubitas?* (v. 863) A *praefectus praetorio* méltatlankodva így válaszol: *Cur meam damnas fidem?* (v. 863)

Annyi tehát már biztos, hogy amikor Nero értékeli a *centurio* tétét, nem a hétköznapi, hanem a katonai értelemben vett *fidesre* utal,¹³ amellyel a katona tartozik parancsnokának. Csakhogy adott helyzetben kinek tartozik ezzel a *fidesszel* a *centurio*? A bukott uralkodónak, akire fölesküdt, vagy új parancsnokának, a *senatus*nak? Ennek hangsúlyozása nem lényegtelen. Nero uralmának bukásához ugyanis éppen az vezetett, hogy a *legiók* elpártoltak tőle, vagyis megtagadták az irányában való *fide*st. Elsőként Gallia és Vindex pártolt el, aztán a hispaniai *legiók*, és így sorban, egészen a *praetorianus cohorsig*. Vagyis Nero nem csupán ekkor, hanem az utolsó hónapokban folyamatosan tapasztalta azt, hogy az iránta való katonai engedelmisség engedetlenségbe csap át.¹⁴ Milyen irányból kell tehát értelmezni

¹³ Octavia, Attributed to Seneca, ed. with intr., transl. and comm. A. J. Boyle, Oxford, 2008, 205. Boyle kiemeli, hogy a *fides* katonai aspektusának különleges szerepe volt abban az időben, amikor a hadsereg lojalitásától függött, ki lesz az uralkodó, vagyis 68-ban és 69-ben. Ugyanó mondja, hogy a *fides* a darabon *Leitmotiv*-ként vonul végig. Vö. 267. oldal.

¹⁴ Alighanem ezért is vált Silius Italicus eposzában központi fogalomná a *fides*, hiszen ő, mint a 68-as év *consulja* és négy császár éve eseményeinek részese egészen közelről tapasztalta meg ennek a fogalomnak a fontosságát és ingatagságát. Joggal nevezte Michael von Albrecht „Epos der Fides”-nek a *Punicát*. Vö. M. von Albrecht, *Silius Italicus, Freiheit und Gebundenheit römischer Epik*, Amsterdam, 1964, 55.

Nero szavait? Megjegyzése, a „*sero*” azt mutatja, tudja, hogy meghal, így végérvényesen kicsúszott a senatus feléje nyújtott büntető kezei közül.

Suetonius értelmezése szerint, aki a centurio tettét álságosnak minősíti, Nero komolyan veszi a centurio segítségét, vagyis némi iróniával, de elismeréssel szól a katona iránta való hűségéről. Ha azonban Nero azt hitte, hogy a centurio csak azért akarja megmenteni, hogy a senatusnak kiszolgáltassa, akkor az ellenoldali kárörvendő irónia hangzik ki belőle. Ez a *fides* azonban mindenképpen a centuriónak mint katonának a tettét értékeli, s véleményem szerint kevésbé lehet *tragically ironic words*-nek (Thomas Hägg)¹⁵ vagy *sarcastic words*-nek (Lounsbury) nevezni.¹⁶ Az irónia nem tagadható, de vegyül bele némi elismerés is.

A *fides*nek ezt a katonai aspektusát azért kell hangsúlyozni, mert alapvetően különbözik a polgári *fidestől*. Ez utóbbi kölcsönös és egyenrangú felekké emeli azokat is, akik társadalmilag alá-fölérendeltségi viszonyban állnak. A katonai *fides* azonban szigorúan hierarchikus, a katona föltétlen hűsége parancsnoka irányában, akire fölesküdt. Ennek a *fides*nek a pontos definíciója azért nehéz, mert a benne rejlő engedelmisségi szint nincs kellőképpen kijelölve. A mai napig képlékeny az a határ, amelyen túl fölmondható a parancsnok iránti hűség. Seneca a 114. levélben idézi Vergilius *Georgicáját*, amelynek egyik részletében a méhek viselkedését a lélekre vonatkoztatja: *Rege incolumi mens omnibus una est./ amisso rupere fidem.*¹⁷

Rex noster est animus – mondja Seneca, majd hozzáteszi, hogy *Animus noster modo rex est, modo tyrannus.*¹⁸ Vagyis ha az uralkodó zsarnokká válik, fölmondható a *fides*. És persze az is kérdés, hogy az oly fontos fogalmakat, mint a hűség, bizalom, engedelmisség, polgári vagy katonai értelemben fogjuk-e föl. Ettől függetlenül azonban továbbra is kérdés marad, hol van az a pont, amelynél még egy katonának is meg kell állnia a feltétlen engedelmisségben.

¹⁵ Th. Hägg, *The Art of Biography in Antiquity*, Cambridge, 2012, 227.

¹⁶ R. C. Lounsbury, *The Art of Suetonius: An Introduction*, American University Studies, Classical Languages and Literature, New York, 1987, 71, 79.

¹⁷ Verg. *Georg.* 4,212–213.

¹⁸ Sen. *Ep.* 114,24.

A BŰN KÉRDÉSKÖREI A HITEL KAPCSÁN A KLASSZIKUS RÓMAI ÉS A KORAI ZSIDÓ-KERESZTÉNY KULTÚRKÖRBE

CSEH BALÁZS

Az emberiség történetében a pénz mint helyettesítő fizetőeszköz megjelenésével új korszak kezdődött, amely nem nélkülözhetette a pénzkölcsönzés, a hitel és a kamat intézményeinek megjelenését sem, mivel azok a pénzforgalom elengedhetetlen kellékei is egyben. A tanulmányban egy adott kor (időszámításunk első századai) és adott társadalom (római, zsidó és ókeresztény) erkölcsi-etikai felfogását kívánom szemléltetni a fentebb nevezett fogalmakra és gyakorlatra vonatkozóan.

A Kr. u. 1–2. században római uralom alatt lévő zsidó kultúrkörből kinőtt kereszténység, amely azután elterjedt először az egész Római Birodalomban, majd a világ jelentős részén, kölcsönhatásba lépett a római kultúrával és átalakította az antik felfogást és tovább is örökítette azt a későbbiekben. Emiatt érdemes a hitel bűnös voltának vizsgálata során párhuzamosan és több nézőpontból szemlélve vizsgálni a kérdéskört.

Az eredményeket összevetve arra az álláspontra lehet helyezkedni, hogy a túlzott kamat bűn és bűncselekmény is egyben. Azonban a kamatszédés tulajdonképpen nem minősül bűncselekménynek, de erkölcsi felelősséggel párosul, és némely esetben önmagában erkölcsi rosszállást vált ki.

A bűn és a hitel kapcsolata a zsidó kultúrában

Először is meg kell jegyezni, hogy a zsidó iratokban, a *Tanakh*ban (illetve az Ószövetségben) nincs egzakt fogalma a bűnnek. Claus Westermann felsorolja azokat a szavakat, amelyeket a bűnre használnak: *hátá* („*Sich-Verfehlen*”), *c’áwon* („*Verkehrtmachen*,

Verkehrtheit”), *pása*’ („*sich empören*”).¹ Flórisné Kalós Éva szerint a *hátá* eltévelyedést, vétséget, ámulást jelenthet, az *c’áwon* hibázást, gaztett elkövetését, a *pása*’ pedig hitszegést és ámulást.² A *Tanakh* (תנ"ך) felfogása alapján a bűn Isten (*JHWH*- יהוה) ellen való vétkek, vagyis olyan magatartás, vagy gondolat, amely sérti Istent. A *Tóra* (תורה) példának okáért ilyenről beszél a *Berésit*ben (בראשית), amikor a bűnről ír Noé történeténél. A Noéről szóló történetben és a vele való szövetségekötés esetében a család és tradíciók elleni vétkek kerülnek a fókuszba, ez határozza meg a későbbi morális megítélést is.

Ilyen tradíció elleni vétkeknek számíthat a kamatmaximum túllépése, amely tisztességtelen kamat kivetését jelenti, és emellett a pénzkölcsön vagy a hitelnyújtás tisztességtelenségét, és így bűnös voltát eredményezi. Ez azonban nem elsősorban bűncselekmény, hanem inkább személyes bűn, amely megbontja az Istennel való kapcsolatot, és emiatt az Isten megtorlást helyez kilátásba a zsidó gondolkodás szerint.

Az egyéni bűnök elszaporodásával azok kollektív, közösségi bűnné gerjesztődnek, amely megbontja a *brit* (ברית), ezért veszélyes. Emiatt a rabbinikus iskolák felhívták a figyelmet a hitelezői társadalom kialakulásának veszélyére, és bevezették az Istennek tetsző pénzkölcsön elengedést a semita hetedik években. A gyakorlat lényege szerint (egyések szerint mind a mai napig érvényben van ez a szabály): „A hetedik esztendő elenged (érvénytelenít) minden kölcsöntartozást, akár szóbeli megállapodással, akár adóslevéllel történt a hitelezés ügylete, még ha jelzálogfedezettel volt is biztosítva. Aki Iszka szerződéssel adott pénzt kölcsön a felebarátjának, amelynél az a szabály, hogy a fele kölcsön, a fele letét, azt a felét, amely kölcsön volt, a hetedik év elengedi (elévülteti), azt a felét, mely letét volt, nem engedi el.”³ Bár több kivételi szabály érvényesült, ez mégis egy igen szociális és szolidáris intézmény volt már az ókorban is, amely többek között a társadalmi békét, az Istennel való szövetség fenntartását és a bűnök elterjedésének megakadályozását kívánta elérni.

¹ C. Westermann, *Az Ószövetség teológiájának vázlatja*, Budapest, 1993, 117.

² Vö. Westermann (1993) 117.

³ Rabbi Slomo Ganzfried, *Kitzur Sulchan Aruch. A pénzkölcsön elengedésének szabályai* (180. fejezet), letöltve: <http://zsido.com/fejezetek/a-penzkolcson-a-elengedesenek-szabalyai/> (lapállapot: 2015.08.25).

Ezen okból kifolyólag ez egyfajta szabadítás: „*joshua*” (יְשׁוּעָה), amely áthatja a zsidó gondolkodás egészét. Az előbbieket alapján a hitelre is rávetíthető a séma, miszerint először a szerződés megkötése történik, majd mindenképpen követi azt a szabadulás.

A hitelezés és a pénzkölcsön negatív oldalát tapasztalták meg a zsidók a babiloni fogság idején, amikor az állandó 20%-os kamatláb rányomta bélyegét az egész gazdaságra és társadalomra, emellett a hitelezés megítélésére is, minekután nem volt rendhagyó eset a 260%-os kamat sem, ahogy azt Mieroop kutatásai nyomán Csabai Zoltán példaként hozza.⁴ A babiloni fogság idején, amikor a zsidóság élénk gazdasági tevékenységet folytatott, akarva-akaratlan is megismerte ezt a trendet, azonban követve a Törvényeket sajátos rendet hívott életre. A *jám ha-Talmúd* (תַּלְמוּד יָמֵינוּ) sokatmondóan beszél a tapasztaltakról, nagy számban tartalmaz vallási és jogi szabályokat a hitelezéssel kapcsolatban, annak jó és hasznos, illetve rossz és ártalmas, tehát bűnös oldaláról.

A *jeruzsálemi Talmud*, amely Kr. e. 500 körül került összeállításra és nagy tekintélye volt a vizsgált korban Izrael földjén, példaként tartalmazza a már fentebb említett szabályt az adósságok elengedéséről és a *prozbol*-ról a *Seviút* – תַּעֲיִבָה („Hetedik”, „a Hetedik év”) részben.⁵ Erről a *babiloni Talmud* nem beszél, de a zsidó identitásban megőrződött a fogság idején is. A *Beráchót* („Áldások” – תּוֹרַחָא) a következőket írja: „Az az igaz, aki jó sorban él, az talpig igaz ember, míg az az igaz, kinek rosszul megy sora, nem talpig igaz ember. Az a bűnös, aki jó sorban él, nem izig-vérig bűnös ember, míg az a bűnös, kinek sora rosszul megy, izik-vérig bűnös ember.”⁶ A hitelezés és a pénzkölcsönzés pedig jól jövedelmező foglalkozásnak számított, ahogyan azt megismerhetjük példának okáért a tékozló fiú jézusi példázatából, így a hitelezés lehetősége az erkölcsösen élő igaz ember bizonyítékaként is felfogható. Sőt, erkölcsi kötelesség a szegényeknek való hitelezés, amely az Istennek tetsző cselekedet. A *S'mót*

⁴ Csabai Z., Babilónia gazdaságtörténete a kölcsönszerződések tükrében (Kr. e. 1. évezred), in: *Ókor*, 2006/3-4, 85–86.

⁵ *Misna* 10 fejezet; *Toszefta* 8 fejezet; *bTalm.* nem tartalmazza; *jTalm.* 31 lap.

⁶ Molnár E., *A hagyomány gyöngyei. A Talmud Könyvei. Berakhoth. – Pea. – Sabbath*, Budapest, 1921, 25; vö. még *Misna* 9 fejezet; *Toszefta* 6 fejezet; *bTalm.* 64 lap; *jTalm.* 68 lap.

(*תומט*) 22:24 alapján a *Tóra* azt tanítja, hogy ha a szegénynek pénzt adsz kölcsön, ami kötelesség is egyben, azt ne mint *nosheh* (uzsorás) tedd, tehát *neshekh* (uzsora, kamat) nélkül kölcsönözz,⁷ vagy esetleg oly alacsony kamattal, hogy az ne válhasson sanyargatóvá. Ez egyébként a pénzkölcsön általános szabályaiban is benne foglaltatik. Meg kell azonban jegyezni, hogy ennek érvényességét nem mindenki ismerte el. Luzsénszky Alfonz⁸ például – akinek gondolatai túlhaladottá és elvetetté váltak a tudományos világban, ennek ellenére munkája széles körben használt mind a mai napig – elítélően ír az uzsoráról és a kamatról, szerinte azt kötelesség beszédni az úgynevezett „*gojoktól*”. Az eredeti szöveget félreértelmezve azt állítja, hogy a pénzkölcsönzést tartalmazó traktátusok a sanyargatást célozzák. Hogy csak egy példával éljünk, Luzsénszky a következőket írja művében (Majmonidesre hivatkozva): „Isten megparancsolta nekünk, hogy a *gojtól* uzsorát vegyünk és csak úgy kölcsönözzünk neki, hogy a kölcsönünkből ne legyen neki haszna és, hogy ne segítsük, hanem kárt okozzunk neki, még olyan dologban is, amelyben ő hasznunkra van; ellenben egy izraelitával szemben ez az eljárás tilos. (*Seph. mizv.* 73d.)”⁹ Az csakugyan igaz, hogy *Septuaginta* görög szövege szerint is a *MTörv* (23,20) megengedi Izrael fiainak a másoktól történő kamatszedést, de csak mint lehetőség merül fel és nem vált kötelezővé. A mai álláspont szerint sokkal inkább a társadalmi feszültségek jó és helyes mérséklését tartották szem előtt a hitelezés gyakorlata során az ókori Izrael földjén, amire ékes példa, hogy Babilonnal ellentétben nem váltott ki erkölcsi rosszallást a pénzkölcsönzés, bár valódi elismerést sem vívott ki magának, mivel a zsidó kultúrkörben nem számított prioritást élvező munkának.

A bűnre használt szavak nem jelennek meg a hitelezésre, kamatszedésre vagy pénzkölcsönre vonatkozóan egyik traktátusban sem,

⁷ *The Orthodox Jewish Bible: Tanakh and Orthodox Jewish Brit Chadasha*, 3rd Edition, New York, 2011.

⁸ Luzsénszky Alfonz (1876–1946) újságíró volt, aki belépett a szervita rendbe, de onnan elbocsátották. Rövid ideig katolikus hitvédelmi lapot szerkesztett, azonban az támogatás hiányában megszűnt. Szélsőséges jobboldali nézetei okán már a Horthy-korszakban perbe fogták, majd 1945-ben a Népbíróság 10 év börtönre és vagyonelkobzásra ítélte *A zsidóság bűnei* című műve miatt.

⁹ Luzsénszky A., *A Talmud magyarul*, Budapest, 1922, 34–35.

miként a héber Bibliában sem. Viszont a szabályokban éles eltérés mutatkozott a zsidók egymás közötti és a nem zsidókkal folytatott ügyletei során, ami ebben a vizsgált korban még nem vezetett erkölcsi problémákhoz, csak később a diaszpórába kerülés során jelentkezett, amikor az uzsora gyakorlata egybefonódott a zsidóság gazdálkodásával: a keresztény dominanciájú középkor és a pogromok időszakában.

A bűn és a hitel kapcsolata a görög-római kultúrkörben

A római társadalomban elvált a bűn és a bűncselekmény fogalma. A jogrend és jogi gondolkodásmód az erkölcs és a vallás fölé tudott kerülni. Emiatt a rómaiak életét sokkal inkább befolyásolta a *logos* által áthatott *ius* mint az *ethos* által befolyásolt *mos*. A hitelezést sem az erkölcs, hanem a jog oldaláról szemlélve gyakorolták, így annak bűncselekményi kategóriáját és a felelősség kérdését vizsgálták a kamatmaximum és a kockázati tényezők oldaláról. A kezdeti idők után az erősödő államhatalom mindinkább jogi eszközökkel igyekezett szabályozni a felelősségi kérdéseket, ahogyan ezt Kecskés András is megállapítja.¹⁰

Alapjában véve a rómaiak a hitelezés tekintetében az aristotelési felfogást követték. Aristotelés *Politika* című művében a következőket írja:

εὐλογώτατα μισεῖται ἡ ὀβολοστατικὴ διὰ τὸ ἀπ' αὐτοῦ τοῦ νομίσματος εἶναι τὴν κτῆσιν καὶ οὐκ ἐφ' ὅπερ ἐπορίσθη. μεταβολῆς γὰρ ἐγένετο χάριν, ὁ δὲ τόκος αὐτὸ ποιεῖ πλέον (ὄθεν καὶ τοῦνομα τοῦτ' εἰλήφεν: ὁμοία γὰρ τὰ τικτόμενα τοῖς γεννώσιν αὐτὰ ἐστίν, ὁ δὲ τόκος γίνεται νόμισμα ἐκ νομίσματος): ὥστε καὶ μάλιστα παρὰ φύσιν οὗτος τῶν χρηματισμῶν ἐστίν.¹¹

A szövegből kitetszik, hogy a kamatra történő pénzkölcsönzés negatív megítélés alá esett, s azt a görög gondolkodó is a bevett, ám elítélendő gazdálkodási gyakorlatok között tartotta számon. Bűnös az

¹⁰ Kecskés A., A kárfelelősség antik gyökereiről, *JURA* 2004/2, 53–60.

¹¹ 1,1258b.

uzsora, mert a „magzat” természetellenes körülmények között fiadzva jön világra.¹² Aristotelés tehát etikátlannak, erkölcstelennek és logikátlannak tartotta a kamatot, amely a pénz szaporulata, mivel a pénz steril jószág voltából kifolyólag képtelen a szaporodásra, ezért a kamat természetellenes, és ami megcsúfolja a természetet, az nem lehet szép, helyes vagy jó.¹³

A rómaiak elméleti alapon szintén elvetették a kamatot és értelmetlen pénzügyi intézménynek tekintették, azonban morális elítélése nem gátolta őket annak jogintézménnyé alakításában. Már a *Leges duodecim tabularum* tartalmaz szabályokat¹⁴ a kamatmaximumra vonatkozóan a tisztességes és jogszerű kamatot 8¹⁴%-ban¹⁵ állapítva meg.¹⁶ Ez tulajdonképpen a mai viszonyainkhoz mérten valóban tisztességesnek mondható, ellenben még az ilyen mérvű kamatot is erkölcsi rosszallás vette körül. Drábik János odáig megy, hogy a kamatot okolja mind a római, mind a görög civilizáció bukásáért: „Ha keressük a görög kultúra és a római birodalom hanyatlásának okait, akkor azt végső soron a kamatmechanizmussal működtetett pénzrendszerben találjuk meg.”¹⁷ – írja Drábik. Ezzel ellentétben bár a *fenus*, *foenus*, *mutuum* vagy *usura* kriminalizálta a társadalmat, mivel feszültségeket gerjesztett, de a gazdasági életet felpezsdítette.

¹² Vö. Bodai Zsuzsanna *Arisztotelész gazdaságbölcselete* (<http://www.inco.hu/inco3/global/cikk2.htm>, lapállapot: 2015.09.15).

¹³ Aristotelés természetellenesnek tartja a kamatot, de nem istentelen cselekedetnek, mivel nem használja az *asebeia* szót az uszora megítélésnek esetében. Ezt azért érdemes megjegyezni, mert az iszlám világban a *riba* (kamat) tilalma megegyezik az aristotelési elgondolással, azonban már Allah szemében is bűnös cselekedetnek számít a *qard-el-hassan* (jó kölcsön), tehát a *riba* nélküli kölcsön szabályának megszegése.

¹⁴ *XII tab.* 8,18.

¹⁵ Niebuhr német kutató szerint a törvényes kamatlábat a tőke 1/12-ed részében (*unicarium fenus*) szabja meg a törvény [ezt illetően Tacitusra hivatkozik (*Ann.* 6,16,17)], ezek szerint a régi 10 hónapos polgári évre számítva a kamat 10%-ot jelent (Niebuhr, R. G. 3, 61 skk. 1.), in: Pecz Vilmos (szerk.), *Ókori Lexikon, I. kötet*, *fenus* címszó, Budapest, 1904.

¹⁶ Brósz R. – Pólay E., *Római Jog*, Budapest, 1974, 410–411.

¹⁷ Drábik János, *Válogatott írások, A kamatkapitalizmus és a szervezett pénzhatalom*, Letöltve: <http://mek.niif.hu/06800/06897/html/0001.htm>, lapállapot: 2015.09.18. Lásd még Uő., *Uzsoracivilizáció, A kamatkapitalizmus új világrendje*, I–II, Budapest, 2002–2003.

A római hajózás, a tengeri kereskedelem, a Mediterráneum gazdasági kapcsolatainak összetartása tekintetében a *foenus nauticum* a kockázatviselés és a felelősség megosztás hasznos intézményének bizonyult, mely a későbbiekben példaként szolgált a kommercializációban.¹⁸

A *mutuum* kezdetben megtartotta az erkölcsi szemléletet, hiszen az *mutui datio* volt, és nem szükségeltetett más biztosíték, mint a *fides Romana*. A *foenus* ellenben már üzletszerűséget feltételezett, amelyben megjelent a haszonra, profitra törekvés szemlélete, így a *stipulatió*t *cautio*val erősítette meg a *creditor*, akit *foenerator*nak is neveztek. Míg a *mutuum* szolidaritást, társadalmi-közösségi felelősségvállalást foglal magába, addig a *foenus* a személyes boldogulást helyezi fókuszába. Sajátos és szerencsés elegynek a fentebb már említett *foenus nauticum* tekinthető, amely *aleatorius* ügylet voltából kifolyólag formátlan *pactum*mal kötötte ki a hitelező kockázatviselését. A *creditor* vagy *foenator* tehát a bankár, az investor előfutára volt, de társadalmi megbecsülése – ha a méltányosság és igazságosság jogi kritériumait betartotta, amire a censor is ügyelt – nem volt kevesebb a kereskedőénél. Cicero, Cato és Seneca sem elsősorban a személyt ítélte el, hanem magát az intézményt.¹⁹

Megállapítható, hogy a jogásziasnak tűnő római gondolkodásmód alapján a hitel és a pénzkölcsön nem bűn, hanem a gazdaságot, ökonomiát segítő jogi keretek között szabályozott intézmény. A kamat viszont ha átlépi a kamatmaximumot már bűncselekményi kategória, amit a római jog büntetni rendelt. A kamatmaximumot meghaladó kamat épül majd be később a köztudatba úgy, mint uzsora, és válik nem csak bűncselekménnyé, hanem magában hordozza az erkölcsi rosszallást, illetve a lelkiismereti bűnt. A római és a zsidó elemekből merítő keresztény felfogás aztán a későbbiekben megváltoztatja a római gondolkodást.

¹⁸ A. La Torre, *Cinquant'anni col diritto. Diritto delle assicurazioni*, vol. II, Milánó, 2008, 40.

¹⁹ Vö. Cato, *De re rustica* 65; Cic. *Off.* 2,18; Cic. *Fam.* 5,2; Sen. *De beneficiis* 2,18; 6,11.

Az ókeresztény felfogás és annak hatásai

A kereszténység ugyan a judaizmus környezetéből nőtt ki, de attól több tekintetben távolabbra jutott. Ez az oka annak, hogy az ókeresztény szerzők az általános, származástól független kamattilalom mellett érveltek.²⁰ Nyssai Szent Gergely (Kr. u. kb. 335–394) szerint nincs különbség aközött, hogy valaki titokban veszi magához más tulajdonát (tehát lop), vagy rablóként, útonállóként erőszakkal teszi azt, és aközött, hogy valaki kamatot kényszerít ki kölcsönadott pénz után, mivel mindegyik cselekedetet gonoszságnak (*malum*) kell nevezni.²¹ Magában a Bibliában is 57 versben jelenik meg a hitelről szóló gondolat. Az Ószövetségben például a kamatot többek között a jóbel év törvénye is tiltotta, de ez nem ment át a keresztény gyakorlatba, amikor a kereszténység elkezdett mindinkább kinőni abból a bizonyos mustármagból. Azonban a *Kiv.* 22,25 kimondja az uzSORA tilalmát:

ἐὰν δὲ ἀργύριον ἐκδανείσης τῷ ἀδελφῷ τῷ πενιχρῷ παρὰ σοί, οὐκ ἔση αὐτὸν κατεπείγων, οὐκ ἐπιθήσεις αὐτῷ τόκον.

Ezekiel szerint pedig az uzSORÁS istentelen ember:

καὶ ἀπὸ ἀδικίας ἀπέστρεψε τὴν χεῖρα αὐτοῦ, τόκον οὐδὲ πλεονασμὸν οὐκ ἔλαβε, δικαιοσύνην ἐποίησε καὶ ἐν τοῖς προστάγμασί μου ἐπορεύθη, οὐ τελευτήσκει ἐν ἀδικίαις πατρὸς αὐτοῦ, ζωῆ ζήσεται. (*Ez.* 18,17)

Az Újszövetségben Jézus világosan kimondja: „*Tegyetek jót, adjatok kölcsön (mutuum date), és semmi viszonzást ne várjatok*” (*Lk.* 6,35). Mind a *Lk.* 6,34-ben, mind a *Lk.* 6,35-ben a *mutuum* szót talál-

²⁰ *Ambrosius, Augustinus* és *Hieronymus* szilárdan érveltek a kamat szedése és a hitelnyújtás ellen, amiért később elítélték őket, de példának okáért *Aquinói Szent Tamás* követi elképzelésüket és továbbfejleszti gondolataikat a *Summa Theologiae* c. művében. L. *Ambrosius, De Tobia.* 3; 5; 12; *Ambrosius, De officiis ministrorum* 2,10; *Hieronymus, in Ezechielem* 6,18; *Augustinus, Emendationum et opinionum* 2,1; 6; 10.

²¹ Vö. *PG* 44,615–754. (ed. J. P. Migne, Paris, 1857–1886).

juk a *Vulgatában*. Mindez összhangban áll a római felfogással, amely a viszonzás-, vagyis kamat nélküli kölcsönt elkülöníti a *foenus*, avagy az *usura* kifejezésektől.

A bajba jutott ember megélhetésének biztosítására adott kölcsön után tehát nem volt szabad kamatot szedni. Ha mégis megtörtént, az ilyen esetet a szükséghelyzet kihasználásának, erkölcstelen jövedelemnek, uzsorának tekintették, ami bűnnek számított. Azonban a görög *ἀμαρτία* szóval egyik versben sem találkozunk. Emellett bár a bűn akadályozza az Istennel való teljes kapcsolatot, de Isten – kegyelme alapján – mindig készen áll a bűn megbocsátására, hiszen a Lélek az oszthatatlan egy Isten harmadik személye, megadja a kegyelmet a rá figyelő embernek, hogy a végső célt, és az isteni akarat teljesítését megkövetelő Törvény beteljesítését megvalósíthassa az ökeresztény felfogás szerint.

Az öskeresztényeknél emellett az *usura* fel sem merülhetett, mivel a közös vagyon intézménye – amit az *episkopos* felügyelt – csak a *mutuum*ot tette lehetővé, ilyen módon távol tartva a közösségtől a kamatszedésből esetlegesen fakadó bűnt. Szintén ódzkodott tőle és tiltotta a kamatszedést több egyházi szinódus és konzílium is. Az elvirai szinódus (306-ban) a kamatszedést megtiltotta mind a pap-ságnak, mind a laikusoknak. Majd az integrálódó és terjedő Egyház – amely már nem volt kitéve oly nagy mértékben üldözéseknek a Nagy Konstantin által 313-ban hozott milánói rendelet után – készségesnek bizonyult a klerikusokra korlátozni a kamattilalmat, hasonlóan az arles-i (314) és a niceai zsinat (325) ezt a prohibíciót az egyházi személyekre korlátozta, amint a későbbi szinódusok és konzíliumok úgyszintén.

Szintúgy létezett emellett – a morális értékítélet szempontjából – megkülönböztetés az uzsora és kamat között, de nem számított az, hogy a hitel célja fogyasztás-e, vagy üzletszerűség, netán maga a profit.²² Tulajdonképpen az egész kérdés nyugvóponton volt a korban, mivel a keresztények kezdetben nem gyakorolták a hitelezést a tőkehiányuk miatt sem. Tartózkodtak a hitel gyakorlatától, mivel megkísérthette a lelket. A Római Birodalomban pedig lassacskán a

²² R. Geitmann, Bibel, Kirchen und Bodeneigentum, *Zeitschrift für Sozialökonomie* 112, 1997, 11–21.

judaizmus táptalajából kinőtt kereszténység el tudta ültetni gondolatait, amivel megváltoztatta a római szemléletet. Így a Birodalom végnapjainak időszakában már az uzsora, a kamat egyre inkább olyan bűnös tevékenységnek számított, amely megrontja az embert, a társadalmat és a békét.

Összefoglalás és végkövetkeztetések

Az egész ókori világban a hitel és a hozzá tapadó intézmények a mindennapi élet részeként foglalkoztatták az embert. Abban az időszakban, amikor egy óriási gazdasági egység, a Római Birodalom a virágkorát élte és a kereszténység elterjedt, ez magával hozta a hitelezésről alkotott kép megváltozását is. A történelmi események hatására széthulló birodalom, a pénzhasználat- és a gazdaság átalakulása a térségben azt eredményezték, hogy a vallásban és a jogban meglévő gondolatok csak lassan és időben eltolódva ültetődnek át a gyakorlatba.

Ez eredményezi álláspontom szerint azt a paradoxont, hogy bár mindegyik kultúra – a zsidó, a római és a keresztény egyaránt – végeredményben elítéli az erkölcs és a jog eszközeivel is a hitelezést, illetve azt szabályozva létrehívja az arra vonatkozó bűncselekményi jogi kategóriát, amellet, hogy megtartja a bünfelfogás erkölcsi kategóriáját is. Azonban a bűn és a bűncselekmény kategóriák élesen nem különülnek el egymástól, ahogyan az erkölcs és a jog sem válik élesen ketté, hanem a jog inkludálja az erkölcsöt. Az erőteljes kiállás hiánya, a szigorú és határozott jogi szabályozás hiánya, avagy a szigorú negatív értékítélet megfogalmazása pedig azt okozza, hogy kétségek keletkeznek mind a szívben, mind a gondolatokban, amit aztán az újból kialakuló pénzgazdálkodás kihasznál és maga alá gyűr.

Végeredményben bölcséleti szinten, a vallás- és a gazdaságbölcsélet szintjén arra a álláspontra kell helyezkedni, hogy kimutatható a hitel bűnös tevékenységnek tekintése mindegyik kultúrkörben. Viszont ezt többek között tompítják az olyan megállapítások, mint: a) a bűncselekmény és a bűn megkülönböztetése a hitel megítélésében; b) az ingyenes hitel és a kamatot tartalmazó hitel elkülönítése; c) a ka-

mat mértékében történő különbségtétel; d) kamatnyújtás személyi körében lévő specifikum; e) a hitelnyújtás célja szerinti differenciák.

A fentebb említettek alapján szükségesnek bizonyul a morális értékítéletek szűk fogalmi körre történő vetítése, illetve a forrásszövegek elemzésénél is annak figyelembevétele, hogy azok minden esetben csak egy-egy adott esetre, adott fogalomra érvényesek.

BŰNÖK, MELYEKRE NINCS BOCSÁNAT? A FELOLDOZÁS SZÜKSÉGESSÉGE SZENT CYPRIANUS MŰVEIBEN

SZABÓ ÁDÁM ÁGOSTON

Szent Cyprianus karthágói püspök egyházvezetői tevékenysége kétségtelenül a harmadik századi kereszténység történetének egyik legmozgalmasabb évtizedére esett: a 248 és 258 közötti időszakot olyan események fémjelzik, mint a 250–251-es Decius császár-féle keresztényüldözés, a bukás bűnének elterjedése és az annak orvoslására tett erőfeszítések, valamint a történelem első ellenpápjaként nyilvántartott Novatianus mozgalma, ami végül az úgynevezett eretnekkeresztségi vitához vezetett Cyprianus és Stephanus pápa között. A karthágói püspök *tractatusai* és levelei, melyek a teljes időszakot felölelik, nemcsak betekintést nyújtanak mindezen eseményekbe, hanem azok aktív formálói is voltak, hiszen Cyprianus nagy tekintélynek örvendett az egész keresztény világban, és sokan tőle vártak iránymutatást a problémák megoldásához. A művek értékét mutatja, hogy még a középkor folyamán is a legolvasottabb patrisztikus munkák közé tartoztak, részben egyszerű és elegáns stílusuk, részben a bennük foglalt tartalom időtálló volta miatt, hiszen a karthágói egyházfő több fontos teológiai kérdésben alapvető megállapításokat tett.¹ Némileg ironikusnak mondható tehát, hogy a mai kutatás elsősorban azokkal az aspektusaival foglalkozik a cyprianusi munkásságnak, amelyekben a püspök téves véleményt képviselt, így

¹ Cyprianus életéről és munkásságáról általában l. pl. Faulkner (1921), Patout Burns (2002), Brent (2010) monográfiáit, Clarke (1984–1989) könyveinek bevezetőit, illetve magyarul: Albrecht (2004) 1269–1280, Vanyó (1999) 9–30, Chadwick (2003) 108–110, Adamik (1996) 103–110, Adriányi (2001) 76–77.

például a pápa elsőségének tagadásával, vagy az eretnekkeresztység érvénytelen voltát bizonyító levelekkel.²

Mindazonáltal szép számban található olyan megállapítások Cyprianus írásaiban, amelyeket sokáig, olykor egészen máig hatóan elfogadott a legtöbb keresztény felekezet. Ilyen a bűnbocsánat egyik fontos részletkérdésében tanúsított állásfoglalása: az ő nevéhez fűződik ugyanis az első rendszeres kifejtése annak, hogy miért lehet és kell itt a földön feloldozást adni még az olyan súlyos bűnök alól is, mint például az istentagadás. Az alábbiakban a püspök ezzel kapcsolatos álláspontját, annak hátterét és változásait, illetve a kérdéssel foglalkozó műveit próbálom meg röviden ismertetni.

Maga a problémafelvetés nem számított újnak, de ha áttekintjük a megelőző patrisztikus irodalmat, megállapítható, hogy a bűnök esetleges megbocsáthatatlanságának vizsgálata nem képezett egyik korai keresztény írás számára sem lényegi szempontot. Pedig már az *Újszövetség*ben is vannak olyan részek, amelyek efféle értelmezést tennének lehetővé, mint például a *Mk* 3,29: „De aki a Szentlelket káromolja, nem nyer bocsánatot mindörökké, bűne örökre megmarad.”³ Vagy a *Zsid.* 10,26–27: „Ha ugyanis azután, hogy az igazságot felismertük, szándékosan vétkeztünk, nincs többé áldozat a bűnért, hanem rettenetes ítélet és lángoló tűz vár ránk, amely megemészti a lázadókat.” Bár a teológia mai álláspontja szerint ezek a részek nem azt mondják ki, hogy bizonyos bűnök alól semmiképpen nem lehet feloldozást adni, ilyen értelmű olvasatuk könnyen elképzelhető. További szempontot vet fel az *1Jn* 5,16: „Amikor valaki látja, hogy testvére bűnt követ el, de ez a bűn nem jelenti számára a halált, imádkozzék érte, és életet szerez annak, aki a halállal egyenlő bűnnel vétkezik. Van halált jelentő bűn is; nem az ilyenről mondom, hogy könyöröggjön érte.” Itt a fogalmazás arra enged következtetni, hogy a „halált jelentő bűnök” esetleges megbocsátása kizárólag Istenen múlik, az emberek engesztelő imája semmit sem tehet az ilyen vétkesek érdekében.⁴

² L. pl. Bévenot (1954), Butler (2009), Dunn (2003) és (2006), Shuve (2010) stb. tanulmányait.

³ L. még *Lk* 12,10; *Mt* 12,31.

⁴ Vanyó (2009) 210–11.

A korai patrisztikus írásokban számos alkalommal előkerül a bűnök és a bűnbocsánat kérdése, de megbocsáthatatlanságról tulajdonképpen nincs szó. Az I. Kelemen-levél például csak a lázadás, a bűnben való megmaradás esetén mondja ki a halált,⁵ a bűnbánók számára nem. Antiochiai Szent Ignác egyenesen arról beszél, hogy még azok számára is lehetséges a megtérés, akik kiszakadtak az egyház egységéből,⁶ vagy akikkel a hívőknek még találkozniuk sem tanácsos⁷ – bár az utóbbi esetben kijelenti, hogy „ilyen hatalma a mi igazi életünknek, Jézus Krisztusnak van”, tehát a megbocsátás kizárólag rajta múlik. A Barnabás-levél nem részletezi a kérdést, csupán a vétkek megvallására int.⁸ Részben a *Didakhé* is ezt az álláspontot képviseli, bűnvallás mellett az alamizsnálkodásra buzdítva,⁹ másrészt viszont a „Lélekben szóló” próféták „megítéléséről” beszélve kimondja, hogy „erre nincsen bocsánat.”¹⁰ A megállapítás egyértelműen a fent említett evangéliumi részekre utal, és az igaz, tehát a Szentlélektől sugalmazott tanítással való szembezállást ítéli el, ily módon a megrögzött lázadókra, a hamis prófétákra vonatkozik, nem a bűneiket megvalló hívekre.

A korai időszakból a bűnbocsánattal foglalkozó legterjedelmesebb mű *Hermas Pásztor*, amely lényegében ezt a kérdést is tisztázza. Az Urat elhagyó és Őt gyalázó emberek vétkét (akiket a többi mű mint a „Lélek ellen szólókat” említ) egyértelműen nagyon súlyosan ítéli meg, de kárhoyattal csak azokat fenyegeti, akik megrögzötten kitarottak a bűnük mellett, a többiek számára viszont még van remény.¹¹ Mindamellert a *Pásztor* leszögezi, hogy mindenféle véték alól csak egyszer létezik bocsánat, a visszaesők számára a feloldozás elnyerése – ha nem is lehetetlen – rendkívül nehéz, mivel kétséges a bűnbánatuk őszintesége.¹² Az időszakból említést érdemel

⁵ 9,1.

⁶ *Filad.* 8,1.

⁷ *Szmim.* 4,1.

⁸ 19,12.

⁹ 4,6.

¹⁰ 11,7.

¹¹ 8. példázat, 6.

¹² 4. parancsolat, 3,4–6.

még Ireneus püspök¹³ és a lyoni keresztények levele: ezek egyrészt minden bűn megbocsáthatóságáról szólnak, másrészt a súlyos vétkeket is viszonylag enyhén bírálják el.¹⁴ Összességében tehát elmondható, hogy a korai keresztény írásokban általában véve nincs szó a bűnök megbocsátható-megbocsáthatatlan jellegű felosztásáról, s ahol a források szigorúbban fogalmaznak, ott is inkább a vétkekben megátalkodott, bánattartásra nem hajlandó emberekről, elsősorban az eretnekekről van szó.

A jelenség, amely Cyprianus fellépéséhez és a kérdés részletesebb kifejtéséhez vezetett, a rigorista eszmeiség volt, különösen a montanizmus. Ennek követői a keresztény hívekkel szemben támasztott magas erkölcsi követelményeket túlhangsúlyozva szélsőséges moralizálást folytattak, és a bűnöket, a bűnösöket illetően radikálisan elítélő álláspontra helyezkedtek. Az első ránk maradt írásaikban már fel is bukkan a korábbiaknál hiányzó felosztás. Tertullianus – aki pedig katolikus korszakában maga is a hagyományos véleményt képviselte – a montanizmushoz való csatlakozása után rendkívül határozottan fejtette ki nézeteit azzal kapcsolatban, hogy a házasságtörés, a bálványimádás (hittagadás), valamint a gyilkosság bűne alól még az egyháznak sem áll jogában felmentést adni.¹⁵ A bűnbánót nem is engedné a püspök vagy a gyülekezet színe elé, kizárólag Istenre bízva az esetleges bocsánatot.¹⁶ Ez utóbbi kitétel különösen figyelemre méltó: egyrészt felfedezhetjük benne a fent szereplő bibliai rész, a *Jn* 5,16 egyik lehetséges értelmezési módját, másrészt megállapítható, hogy szigorúan véve Tertullianus nem az említett bűnök abszolút megbocsáthatatlanságát hirdette, hanem a keresztény közösség, illetve a püspökök „kompetenciáját” vonta kétségbe. Ennek következtében például élesen bírált egy főpapot, amiért az

¹³ *Adversus haereses* 1,16,3.

¹⁴ Vanyó (2009) 219.

¹⁵ *De pudicitia* 12,5: *Sufficit et hic servatum esse moechiae et fornicationi locum honoris sui inter idololatriam et homicidium. Interdictum enim sanguinis multo magis humani intellegemus.*

¹⁶ Uo. 19,6: *Haec enim erit paenitentia, quam et nos deberi quidem agnoscimus multo magis, sed de venia Deo reservamus.*

hajlandó volt feloldozást adni a bűnbánó házasságtörőknek.¹⁷ Továbbá észrevehető az a törekvése, hogy az általa képviselt véleményt állítsa be eredetinek, ősibbnek, amelytől az utóbbi keresztény nemzedékek erkölcsi lazasága úgyond „elhajolt” volna. Mint láttuk, a fennmaradt források alapján ez az állítás nem igazolható, sőt inkább az ellenkezője tűnik valószínűnek.

A harmadik század első felében már nyílt összekülönbözésre is sor került a két nézet képviselői között. Hippolytus az eretnekek ellen írott munkájában többek között azért illette váddal I. Callixtus pápát (217–222), mert az hajlandó volt az egyház közösségébe házasságtörésben és magzatelhajtásban vétkes asszonyokat beengedni, akikre pedig a paráznság és a gyilkosság kétszeres bűne nehezedett.¹⁸ A szöveg tartalmaz néhány érvet is, amelyekkel a pápa ezt az „engedékeny” eljárást igazolta; ezek természetesen a *Bibliából* kiemelt idézeteken alapulnak.¹⁹ Az első a *Róm.* 14,4.: „Ki vagy te, hogy más szolgája fölött bíráskodol?” A római püspök tehát bizonyos szempontból megfordította a Tertullianusnál fentebb látott érvet, és éppen azt tartotta a főpapi hatáskör átlépésének, ha valaki megvonja a bocsánatot egy bűnbánótól. A következő érv a *Mt* 13,29–30-on, a konkoly és a búza példázatán alapul: „Hagyjatok, hadd nőjön mind a kettő az aratásig!” Hasonló gondolatmenetet tükröz Noé bárkájának felemlítése, amelyben mindenféle állat megtalálható volt, tiszták és tisztátalanok egyaránt; s erre mint az Egyház előképére hivatkozva tagadta meg Callixtus a bűnösök kirekesztését. Sajnos azonban magától a pápától nem maradt fenn olyan mű, ami a Hippolytus által elhangzott vádakra reagált volna, így az orthodox álláspont védelmére felhozott érvek tekintetében csak ezek a *Refutatio*-ban szereplő közvetett információk állnak rendelkezésre; a kérdés alapos kifejtése még váratott magára.

Mindazonáltal a bűnök megbocsáthatóságát illető ellentétek – a rigoristák támadásai és az egyházon belüli konfliktusok dacára – a század első felében még nem mérgesedtek el túlságosan. Hippolytust

¹⁷ Uo. 1,6: *Pontifex scilicet maximus, episcopus episcoporum, edicit: „Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto.”*

¹⁸ *Refutatio omnium haeresium* 9,7.

¹⁹ Uo.

a pápa elleni támadásai mellett is szentként és vértanúként tartja számon a katolikus egyház, azt pedig már Cyprianus leveleiből tudjuk, hogy az africai püspökök között a kétféle gyakorlat (tehát a bűnbánó házasságtörők, gyilkosok, hittagadók visszafogadásának megtagadása, vagy végrehajtása) párhuzamosan élt egymás mellett: „Elődeink idején is voltak olyan püspökök a *provinciáiban*, akik nem akarták megadni a bűnbocsánatot a szajháknak, és a paráznak elől is elzárták a bűnbánat minden lehetőségét. Mégsem váltak ki emiatt püspöktársaik közösségéből, nem törték meg keménységükhöz vagy szigorúságukhoz való túlságos ragaszkodással a katolikus egyház egységét, mondván, hogy amiért máshol bűnbocsánatot adnak a házasságtörőknek, ezért aki nem ad nekik, annak el kell szakadnia az egyháztól.”²⁰

A bizonytalan helyzetet végül egy olyan krízis élezte ki, amely a század egyik legnagyobb kihívását jelentette a kereszténység számára: a Decius császár-féle keresztényüldözés (250–251). Az első központilag irányított, és az egész birodalomra kiterjedő üldözés során ugyanis korábban soha nem látott számban váltak a hívek bukottakká (*lapsi*), vagyis olyan keresztényekké, akik hajlandóak voltak együttműködni a pogány áldozat bemutatását követelő hatóságokkal. A bukásnak több formája volt,²¹ és mikor ezek a bűnösök bocsánatért folyamodtak a klérushoz, a probléma kezelése a papságot is megosztotta.²² A jelenséggel a szakirodalom meglehetősen alaposan foglalkozott;²³ a téma szempontjából most csak a legsúlyosabb bukást elkövetők esete érdemel figyelmet, akiket áldozatbemutatóknak (*sacrificati*) is neveztek, mivel valóban bemutatták a

²⁰ Cyprianus, *Epistolae* 55,21. (A cyprianusi levelekből vett idézeteket a saját fordításomban közlöm. Megi.: *Szent Cyprianus levelezése*, Ókeresztény örökségünk 19, Budapest, 2014).

²¹ Az ún. *libellatici* például a hivatalnokok megvesztegetésével szereztek maguknak az áldozat bemutatását bizonyító igazolást (amit egyes püspökök enyhébben bíráltak el), mások pedig először megtagadták a részvételt, s utána is csak a hatóságok által alkalmazott erőszaknak (kínzásoknak) engedtek.

²² Egy úgynevezett laxista irányzat könnyen és gyorsan megadta a bocsánatot akár súlyosabb esetekben is, míg Cyprianus és az egyházfők többsége nagyobb körültekintéssel jártak el; a harmadik, rigorista csoportról l. alább.

²³ L. pl. Vanyó (1999) 13–15, Patout Burns (2002) 27–77; a laxistákkal folytatott küzdelmet részletesen ismerteti Brent (2010) 250–289.

kívánt pogány vallási szertartást. Az ő helyzetük állította a legnagyobb kihívás elé a püspököket, hiszen a tettük egyértelműen kimerítette a bálványimádás, hittagadás bűnét, így minden korábbinál jobban kiélezte a rigoristák által okozott ellentéteket.

A radikális nézetet képviselők élére egy bizonyos Novatianus presbiter állt, aki műveltsége és tehetsége miatt nagy népszerűségnek örvendett Itáliában, s miután Fabianus pápa az üldözés áldozatává vált, a római egyház egyik fő irányítója lett. Bizonyosnak tűnik, hogy már kezdetben a rigorista álláspont felé hajlott, bár az első, rá vonatkozó források (a római presbiterek és diakónusok Africába küldött levelei)²⁴ nem tisztán Novatianus véleményét közlik, mivel ő csak az egyik megfogalmazójuk és írásba foglalójuk volt. Feltehetőleg azonban ő, illetve az általa vezetett csoport állhat a rómaiak keményebb hangvételű megállapításai mögött; például amikor közvetve megfeddik Cyprianust, amiért a vértanúság kockázatása helyett elmenekült karthágói püspökségéből.²⁵ A bukottakról szintén meglehetősen elítélően szólnak ezek a levelek, még a bűn enyhébb formáiról is: „világos okfejtéssel mutattuk be az olyanok ellen hozott ítéletünket, akik a szörnyű iratok bűnös közlése szerint hitetlennek bizonyultak. Látszólag elkerülték a lesben álló ördög csapdáját, de valójában ugyanúgy vétkeztek, mintha az istentelen oltárokhöz járultak volna: hiszen éppen erről szereztek igazolást... Mert a hit szentsége Krisztus nevének megvallásában teljesedik be egyértelműen, és aki ilyenkor hazug kibúvókat keres, az megtagadja Őt; aki látszólag eleget akar tenni az evangélium ellen hozott rendeleteknek és törvényeknek, már azzal is engedelmeskedik, hogy engedelmesnek akar látszani.”²⁶ A *sacrificati* esetén pedig még egyértelműbb volt a rómaiak véleménye: „ha valóban iszonyodnának az elkövetett bűnük nagyságától... akkor még kérni sem mernének, legfeljebb csak azért, mert még nagyobb veszedelem és szégyen, ha nem kérnek a bűnbocsánat segítségéből.”²⁷

²⁴ A cyprianusi levélcorpus őrizte meg ezeket a darabokat is: a 8, 30 és 36. levelek tartoznak ide.

²⁵ *Ep.* 8,1–2.

²⁶ *Ep.* 30,3.

²⁷ *Uo.* 7.

Úgy tűnik, Novatianus kezdetben a gyakorlatot illetően is keresztül tudta vinni az akaratát, legalábbis erre utalnak a bukottakkal kapcsolatos első állásfoglalások, amelyek meglehetősen szigorú hangnemet ütnek meg: a római klerikusok nem voltak hajlandók bocsánatot adni nekik.²⁸ Az eljárás Cyprianus helyeslésével is találkozott, bár meg kell hagyni, hogy ezt ő – és valószínűleg a rómaiak többsége – csupán ideiglenes megoldásnak tekintette. Egyrészt azért zárkóztak el a feloldozástól, mert a bűnbánat őszinteségének bizonyítására az üldözés alatt adva volt a lehetőség: egy újabb kiállítás a hivatalnokok elé és a hitvallás letétele, akár a vértanúság árán is; ez mindenki szemében lemosta volna a hittagadás szégyenét.²⁹ Másrészt az ügy olyan horderejű volt, hogy sikerrel kecsegtető megoldást csak egy széles körű tárgyaláson alapuló megegyezés hozhatott. Cyprianus az üldözés alatt íródott leveleiben végig annak fontosságát hangsúlyozza, hogy a veszély elmúltával össze kell hívni egy általános püspöki gyűlést a provinciában, amely a problémás kérdéseket megnyugtató módon rendezni tudja.

Az üldözés azonban elhúzódott, és az időközben elhalálozó bukottak miatt felmerült egy ideiglenes megoldás szükségessége, s mind a római klérus, mind Cyprianus beleegyezett, hogy aki a bukása óta folyamatosan bűnbánatot gyakorolt, az a halálos ágyán feloldozást nyerjen – a rendkívüli helyzetre való tekintettel akár egy presbiter vagy diakónus kezéből is.³⁰ A későbbi fejlemények ismeretében ez már nem találkozott Novatianus és a rigoristák helyeslésével, sőt tulajdonképpen az itáliai klérus megoszlásához vezető egyik fő tényező volt. A 251-es pápaválasztáson ugyanis éppen a bűnbocsánat kérdése miatt került szembe egymással Novatianus és a másik „párt” jelöltje, Cornelius, aki engedékenyebb politikát akart gyakorolni a bukottak ügyében. Vetélkedésükből az utóbbi került ki győztesen, Novatianus azonban nem volt hajlandó belenyugodni a vereségébe, ezért néhány püspökkel ő is pápává szenteltette magát, létrehozva az egyháztörténelem első skizmáját. Cyprianus – bár az

²⁸ A klérus kemény állásfoglalásához az is hozzájárult, hogy sok bukott szinte erőszakkal próbálta meg kicsikarni az áhított bocsánatot, amivel sok püspököt felingereltek (vö. *Ep.* 20,3; 27,3; 31,6. stb).

²⁹ *Ep.* 19,2.

³⁰ *L. Ep.* 18,1.

Africába érkező információk hiányos és esetleges volta miatt viszonylag későn – Cornelius mellé állt, tekintélyével végleg eldöntve a kérdést. A rigoristák azonban Itáliában, Africában és több más provinciában nagyszámú támogatóra tettek szert, így Cyprianusnak és Corneliusnak hosszú küzdelmet kellett folytatnia a mozgalom felszámolása érdekében.

Nem maradt ránk olyan forrás, amely közvetlenül a novatianisták nézeteit írná le, így a szakadár felekezet által hirdetett tanok – és azoknak a katolikus egyháztól való eltérése – az ellenük írt munkákból vázolható, melyek elsősorban Cyprianus leveleit jelentik.³¹ Tulajdonképpen viszonylag egyszerű problémáról volt szó, mégpedig – a fentiekből is sejthetően – arról, hogy a novatianisták teljesen megtagadták a bűnbánó bukottak feloldozását: „Isten bűnbánó szolgálait, akik fájlalják vétkeiket... el kell zárni az isteni kegyelem vigaszától és az atyai megbocsátás nyújtotta segítségtől; a sebesülteknek nem szabad lehetőséget adni a gyógyulásra, hanem a feloldozás és a közösséggel való kiengesztelődés reménye nélkül ott kell hagyni a farkasok prédájául...”³² Döntésük indoklása a rigorizmus általános elveiből következett: a hittagadást olyan súlyos vétkeknek tartották, amelynek megbocsátására egyedül csak Istennek van joga. Némileg ironikus, hogy a gondolatot maga Cyprianus foglalta össze a legtalálóbban: „csak az Úr irgalmazhat! Az ellene elkövetett bűnt csak ő bocsáthatja meg... a szolga nem bocsáthatja meg az úr ellen elkövetett súlyos bűnt, mert ezzel csak súlyosbítaná a bukott vétkét, mivel nem vette tudomásul azt, amit előre megmondott: *Átkozott, aki emberben bíz*ik (Jer. 17,5).”³³ A *bukottakról* megírásának idején a karthágói püspök valóban hasonló nézeteket is vallott, mint a rigoristák, s csak később enyhített szigorúságán, bár a leveleit olvasva egyértelműen kiderül, hogy az ő részéről ez a fajta visszautasítás sosem volt végleges, és a fenti idézet is elsősorban a püspöki előjogokat maguknak követelő hitvallók ellen szól. Mindazonáltal ebből is látszik, hogy a novatianista és a katolikus felfogás között nehéz volt meghúzni a határvonalat: lényegében nem doktri-

³¹ Elsősorban az 54–55. és a 68. levelek tartalmazznak erre vonatkozó megjegyzéseket.

³² *Ep.* 68,1.

³³ *A bukottakról* 17 (ford. Vanyó László).

nális különbségekről (eretnokség), hanem diszciplináris ellentétekről volt szó (skizma).³⁴ Tulajdonképpen maguk a novatianisták sem jelentették ki a hittagadás abszolút megbocsáthatatlanságát, csak azt mondták, hogy a döntést Istenre kell bízni, ezért a földön nem adható feloldozás; a bűnösöket pedig erősen biztatták a bánattartásra.³⁵

További konfliktusforrás volt a rigorizmusra jellemző „fekete-fehér” gondolkodás: nem tettek különbséget sem a bukás egyes formái (*libellatici*, *sacrificati*), sem pedig a bűnhöz vezető okok között, amelyek jelentőségére Cyprianus már kezdetben is felhívta a figyelmet,³⁶ később pedig a lehetőségek egészen széles spektrumát vázolta fel.³⁷ A novatianisták számára azonban ezek a kategóriák nem jelentettek semmit; akit bármilyen szinten is bűnösnek találtak, végérvényesen kizárták az egyházból.

A karthágói püspök szemében legalább ilyen súlyosnak számított maga a szakadás aktusa, vagyis az, hogy Novatianus – bár tudatában volt annak, hogy már érvényes választás történt – Róma püspökévé szenteltette magát Corneliusszal szemben. A lépés csak részben magyarázható a rigorista vezető személyes hatalomvágyával; további okként említhető, hogy a bűnösökről vallott nézetei az egyház-felfogására is kihatottak. Úgy vélte, méltatlan lenne Krisztus egyházához, hogy hittagadókkal közösködjön – vagy akár olyan püspökökkel, akik hittagadókat fogadnak vissza. Alighanem ez a motívum is közrejátszott a Cornelius ellen indított „rágalomhadjáratában,” amely során többek között azzal igyekezett bizonyítani ellenfele alkalmatlanságát a posztjára, hogy megvádolta: hittagadó püspököt fogadott vissza az egyházba.³⁸ Felismerhető itt a rigorizmusra jellemző exkluzivista egyházfelfogás, amely a keresztyén közösséget

³⁴ A bizonytalanságot jól érzékelteti, hogy a 68. levél tárgyát képező galliai püspök, akit Cyprianus novatianistának állít be, valójában nem csatlakozott a szakadár mozgalomhoz, csupán hasonló álláspontra helyezkedett a bukottakkal szemben. A korszakban egyébként a skizma és az eretnokség fogalma sem vált még el élesen egymástól [erről bővebben l. Dunn (2004) tanulmányát].

³⁵ Vö. *Ep.* 55,28.

³⁶ *A bukottakról* 8–9, 13, 27.

³⁷ L. alább.

³⁸ A vád egyébként önmagában igaz volt, de a novatianisták által leginkább kifogásolt része nem: a szóban forgó főpapot megfosztották rangjától, s csak egyszerű hívőként térhetett vissza (*Ep.* 55,11).

csak a kevés „igaz, tiszta” hívő számára akarja fenntartani, akiknek el kell különülniük a világ többi részétől, még „beszennyeződött” testvéreiktől is. A gondolat nem volt idegen sem az africai egyháztól, sem magától Cyprianustól, s tulajdonképpen a kereszténység egész történetét végigkísérte; de már a korabeli klérus is felismerte, hogy az elképzelés ilyen radikális végrehajtása gátat emelne az egyház katolikussá, egyetemessé válása elé.³⁹ Novatianus viszont határozottan vallotta ezt a nézetet, így mikor szembe találta magát ezzel az újabb nézetkülönbséggel, a maga részéről jogosnak vélhette skizmába lépését.

A szakadár felekezet tehát viszonylag kidolgozott és több provincia keresztényeinek körében meggyökeresedett eszmerendszerre támaszkodhatott, ami – a vezető személyes tudása és képességei mellett – nagymértékben hozzájárult gyors népszerűvé válásukhoz. Csaknem akkora kihívást jelentettek, mint korábban az üldözés, így a Cornelius és Cyprianus vezette katolikus klérusnak komoly figyelmet kellett fordítania arra, hogy szembeszálljon velük. E küzdelem során kényszerült rá a karthágói püspök, hogy részletesen foglalkozzon a bűnbocsánati problémával, és megcáfolja a rigoristák érveit, egyszersmind lefektetve a katolikus álláspont alapjait: hogy miért lehet és kell a püspököknek akár a legsúlyosabb bűnök alól feloldozást adniuk.

Cyprianus több levélben foglalkozott a témával, de a legbővebben és a legalaposabban mégis az 55. levélben fejtette ki a nézeteit, amelyet egy olyan kollégájának írt, aki bizonytalan volt a Novatianus és Cornelius közötti választást illetően. A karthágói egyházfő a személyes kérdések tisztázása után (Cornelius állítólagos bűnei, a római kettős választás körülményei) rátér a novatianisták tanítására, pontról pontra cáfolva meg az egyes gondolataikat. Mindenekelőtt magának a hittagadásnak – és általában minden bűnnek – a megbocsáthatóságát bizonyítja, elsősorban bibliai idézetekkel, mind az *Ószövetségből* (*Tób.* 4,10; *Bölcs.* 1,13; *Joel* 2,12–13 stb.), mind pedig az *Újszövetségből* (*Jel.* 2,5 és 20–22). A legszemléletesebb érvek az eltévedt bárány (*Lk* 15,7), a búza és a gyom (*Mt* 13,15),

³⁹ Cyprianus egyházfelfogására vonatkozóan l. pl. Bryant (1993), Halliburton (1972) és Damian (2010) tanulmányait, valamint: Hudson (2013) 38–55.

illetve az arany-, ezüst- és cserépedények példázatai (2Tim. 2,20).⁴⁰ Gondolatmenete hasonló a Callixtus pápánál látotthoz: az egyházban ugyanúgy benne kell lenniük az igazaknak, mint a megtérő súlyos bűnösöknek, de még a hamis megtérőknek is, hiszen „az Úr (akit nem lehet becsapni, mivel belelát az ember szívébe⁴¹) ítéletet mond majd azok fölött, akiket nekünk nem sikerült jól megítélnünk, és kijavítja szolgálói tévedését.”⁴² Sőt, egyenesen a püspökök legfőbb kötelességének állítja be az ilyenek feloldozását: „Íme, itt fekszik vérvő testvérünk, akit az ellenfél sebzett meg a csatában. Erről az ördög próbálja megölni azt, akit megsebesített, arról Krisztus buzdít, hogy ne pusztuljon el teljesen az, akit megváltott. Kit támogassunk a kettő közül, ki mellé álljunk? Segítsünk talán az ördögnek, hogy eleméssze őt, és menjünk el félholtan heverő testvérünk mellett, ahogyan az evangéliumban a pap és a levita? Vagy cselekedjünk Isten és Krisztus főpapjaként, és kövessük azt, amit Krisztus tanított és tett, s menekítsük ki ellenfele torkából a sebesültet, gondoskodjunk róla, és őrizzük meg Isten ítélete számára?”⁴³

A kiemelt rész mutatja, hogy Cyprianus a visszajára fordítja Novatianus tételét, miszerint a hittagadás bűnének megbocsátását éppen a feloldozás megtagadásával lehet Istenre bízni. Ugyanígy szól máshol is: „a szolga nem lehet nagyobb uránál, és senki sem követelhet magának olyasmit, amit egyedül a Fiának adott az Atya.”⁴⁴ És: „Nem szabad az Úr ítélete előtt ítélnünk.”⁴⁵ Különösen abból az alapelvből kiindulva volt ez fontos a számára, amit egészen máig ható érvénnyel fogalmazott meg: *extra Ecclesiam nulla salus*.⁴⁶ Vagyis Cyprianus felfogása szerint az, akit kívül rekesztettek az egyházon, semmiképpen nem üdvözülhet, még vértanúság árán sem: „s ha ott később meg is ölik a név miatt,⁴⁷ az egyházon kívülre

⁴⁰ Vö. Ep. 55,22–23.

⁴¹ Vö. Gal. 6,7; 1Sám. 16,7.

⁴² Ep. 55,18.

⁴³ Uo. 19. Vö. Lk 10,25–37.

⁴⁴ Ep. 54,3. Vö. Jn 13,16 és 5,22. Vö. a fent idézett résszel (A bukottakról 17), ahol hasonló szavakkal még ennek az ellenkezőjét mondta.

⁴⁵ Ep. 55,18.

⁴⁶ Ep. 73,21.

⁴⁷ Ti. a „keresztény” név megvállása miatt.

kerülve, az egységtől és a szeretettől elzárva nem nyerheti el halálában a koszorút.”⁴⁸ Tehát még életükben kell visszafogadni a bukottakat, mivel „a túlvilágon már nincs feloldozás.”⁴⁹ Az egyházra pedig nem jelentenek veszélyt az esetleg bekerülő képmutatók sem, hiszen – mint feljebb említésre került – az ítélet napján az Úr úgyszólván elválasztja majd az igazakat a bűnösöktől.

A karthágói püspök erősen kritizálja a novatianisták által alkalmazott éles elválasztást, akik csak a bukottak (*lapsi*) és az „állva maradtak” (*stantes*) közötti különbségtételt ismerték el, azon belül nem alkottak „alkatgóriákat.” Ez részben hasznos volt, legalábbis abból a szempontból, hogy náluk nem származtak problémák a hitvallók kiemelt tiszteletéből (akik a laxista csoportban és a katolikus egyházon belül is a püspököket illető jogokat vindikáltak maguknak az érdemeik miatt), de az összes bukott egyformán való kezelése súlyos aránytalanságokat eredményezett. Cyprianus – talán jogi képzettségéből kifolyólag – érzékeny volt azokra az „enyhítő körülményekre,” amelyek sokaknál kísérték a hittagadás vétkét. És nemcsak a *sacrificati* – *libellatici* különbségről volt szó: „Nem eshet ugyanolyan elbírálás alá az, aki azonnal önként sietett bemutatni az istentelen áldozatot, mint aki hosszasan vonakodott és küzdött, s csak kényszer hatására hajtotta végre ezt a kárhozatos tettet; vagy az, aki saját magát és családtagjait is elárulta, és az, aki egyedül vállalta a veszélyt a többiekért, s a saját bűne árán védte meg a feleségét, a gyermekeit és az egész családját.”⁵⁰ Vagy az, aki a bérlőit és a barátait is rávette a bűnre, és az, aki megvédte a bérlőit és az alkalmazásában álló embereket, sőt, a saját házába fogadta számos földönfutóvá lett és száműzött testvérét, sok élő és ép lelket állítva ezáltal az Úr színe elé, akik egyetlen ember vétkéért könnyörögtek.”⁵¹ Néhány cyprianusi levélben szó is van efféle különleges esetekről, amelyeknél a karthá-

⁴⁸ *Ep.* 55,17. A katolikus egyház egyébként egészen a II. Vatikáni Zsinatig ezt az álláspontot képviselte: úgy vélték, hogy az eretnekek és más egyházon kívüli személyek még vértanúhalál esetén sem üdvözülhetnek.

⁴⁹ Uo.

⁵⁰ A kötelező áldozatbemutatás során a családfő az egész családot képviselhetette a törvény előtt (ami megfelelt az általános római joggyakorlatnak), míg a keresztények vallási szempontból csak az egyes személyek tetteit tekintették mérvadónak.

⁵¹ *Ep.* 55,13.

gói egyházfő speciális bánásmódot javasolt.⁵² Természetesen a két alapkategória jelentőségére is felhívja a figyelmet: „Ha tehát még az áldozatbemutatók között is ekkora különbségek vannak, mekkora kegyetlenség, micsoda durva könyörtelenség lenne az igazolással rendelkezőket ugyanúgy kezelni, mint az áldozatbemutatókat.”⁵³ Figyelemre méltó, hogy Cyprianus milyen tényezőt tart fő oknak a novatianisták e radikális szemléletmódjának kialakulásában: „A filozófusok és a sztoikusok gondolkodásmódja más, kedves testvérem, ők ugyanis azt mondják, hogy minden bűn egyenlő... A keresztények és a filozófusok között azonban nagy a különbség.”⁵⁴ De nem áll meg a homályos célzásoknál, hanem nyíltan kimondja, hogy Novatianus a filozófiai műveltsége miatt hajlott el a keresztény értékrendtől: „Ami viszont Novatianus személyére vonatkozik... Pöffeszkedjen csak nyugodtan, kérkedjen fennhéjázva filozófiai tudományával és ékesszólásával...”⁵⁵ A karthágói püspök megjegyzése egyrészt azért érdekes, mert valójában nem vetette el teljesen a filozófiai műveltséget (tehát a megállapítása a látszat ellenére nem általános értékítéletet tükröz), másrészt pedig a filozófia keresztényietlen voltának említésével Tertullianus véleményét visszhangozza, aki gúnyosan tette fel a kérdést: „Mi köze van hát Athénnek Jeruzsálemhez?”⁵⁶ A rigorista Tertullianus tehát elítélte a filozófiát, míg a szintén rigorista Novatianus – legalábbis Cyprianus szerint – éppen a bölcseségből levezetett elvekkel támasztotta alá álláspontját.

További ellentmondásra hívja fel a figyelmet Cyprianus következő megjegyzése: „azzal se hízelegjenek maguknak ezek az új eretnekek, hogy nem vállalnak közösséget bálványimádókkal, hiszen akadnak közöttük házasságtörők és csalók, márpedig az ilyenek bálványimádásban bűnösök, ahogyan az apostol mondja... tehát ha

⁵² Cyprianus nem csupán kitalálta az efféle eseteket, hanem tapasztalatból merített; a 24. levélben például olyan bukottakról számol be, akik ismételt hitvallással jóvá tették vétkeiket, illetve egy asszonyról, akit a férje erőszakkal kényszerített áldozatbemutatásra; az 56. levél pedig név szerint említ híveket, akik csak a hatóságok által alkalmazott kínzás hatására törtek meg.

⁵³ *Ep.* 55,14.

⁵⁴ *Uo.* 16.

⁵⁵ *Uo.* 24.

⁵⁶ *Pergáltó kifogás* 7,9 (ford. Erdő Péter).

ezek az eretnekek makacsul azt állítják, hogy a másik ember vétke beszennyezhet valakit, illetve egy bálványimádó bűne másokra is átszarmazhat, akkor a saját érveik miatt nem moshatják le magukról a bálványimádás bűnét, hiszen az apostol bizonyossága szerint bálványimádónak számítanak azok a szajhák és csalók is, akikkel közösséget vállalnak.”⁵⁷ Mint már Tertullianusnál láthattuk, a rigoristák szemléletmódja valóban halálos, megbocsáthatatlan bűnként kezelte a házasságtörést és a gyilkosságot is; Cyprianus tehát joggal hánytva szemére Novatianusnak a következtetlenséget, ha az a bálványimádásnak csak egyik formája alól nem volt hajlandó feloldozást adni.⁵⁸

Cyprianus gondolkodásmódját azonban leginkább azok az érvek mutatják meg, amelyek a novatianista magatartásból fakadó gyakorlati következményekre hívják fel a figyelmet. A patrisztikában egyébként is szinte közhelyszámba megy a megállapítás, hogy a karthágói püspök nem volt nagy teológus, illetve hogy az általánosabb érvényű, s a keresztény gondolkodásra maradandó hatást kifejtő gondolatai azokból a reakciókból nőtték ki magukat, melyeket a püspöksége során felbukkanó gyakorlati problémákra adott; és való igaz, hogy főpásztorként elsősorban a rá bízott hívő közösség érdekeit tartotta szem előtt. Ennek során pedig kamatoztatta rétoriként megszerzett tudását, ami jelentős részben az emberi lélek ismeretében, az esetleges meggyőző, motiváló tényezők alkalmazásában nyilvánult meg. Így a novatianistákkal szemben is felsorakoztatott olyan érveket, amelyeket ma akár pszichológiai jellegűeknek lehetne nevezni: „Ha [a bukottak] teljesen meghalnának, később nem lehetne belőlük hitvalló és vértanú. Most azonban még van bennük valami, ami a bűnbánat segítségével újra hitre indíthatja őket, és a bűnbánat végül az erényre is felvértezheti az erejüket.”⁵⁹ Cyprianus tehát tisztában volt azzal a motiváló erővel, amit a megadott bűnbocsánat

⁵⁷ *Ep.* 55,27. Az apostol említett szavai az *Ef.* 5,5-ben található: „Legyetek meggyőződve, hogy semmiféle erkölctelennek, tisztátalannak, csalónak, más szóval bálványimádónak nincs öröksége Krisztus és az Isten országában.”

⁵⁸ Ezt a „beszennyeződés-elméletet” egyébként később, az eretnek, vagy bukottá vált püspökökhöz csatlakozó hívek esetében maga Cyprianus is vallotta (*Vö. Ep.* 67,3; 69,9; 70,1).

⁵⁹ *Ep.* 55,17.

nyújtott a bukottaknak; mivel a hittagadás jóvátételének legjobb módját minden püspök egyhangúlag egy ismételt hitvallásban, illetve akár a mártíromság vállalásában látta, logikus lépés volt, hogy az erre való felkészítést tekintsék elsődleges célnak. Ez a helyzet érdeemben még Decius halála után sem változott, hiszen még évekig egy újabb üldözés fenyegetésének árnyékában éltek a keresztények; nem sokkal később éppen ebből a megfontolásból döntött úgy az africai püspökök gyűlése, hogy az összes bűnbánónak megadja a feloldozást. A 253-ban íródott 57. levél részletesen kifejti, hogy milyen előnyök származnak belőle, ha a bukottak az eucharisztikus közösségbe visszafogadva nézhetnek szembe az újabb veszedelemmel.

Másrészről a karthágói püspök arra is felhívta a figyelmet, milyen nehézségekkel jár a bocsánat megtagadása: „nem lehet felvértezni azt, aki a kétségbeesésbe zuhant, akit kegyetlenül és könyörtelenül kirekesztettek az egyházból; az ilyen ember pogány utakra téved, evilági dolgok felé fordul, vagy kitzsítottként az eretnekek és skizmatikusok közé megy át az egyházból.”⁶⁰ A korábban említett motivációval szemben ez a magatartás éppen a teljes reményvesztéshez vezet, ráadásul így a novatianisták önellentmondásba is keveredtek: „buzdítanak az elégtételt adó bűnbánatra, de megvonják az elégtétel nyújtotta gyógyulást. Így szólnak a testvéreinkhez: *Sírj, onts könnyeket, sóhajtozz éjjel-nappal, munkálkodj folyamatosan, teljes erőddel a bűneid lemosásán és eltörlésén, de mindezek után mégis az egyházon kívül fogsz meghalni. Tegyé meg mindent, ami a bűnbocsánathoz kell, de biztosan nem fogod elnyerni a bocsánatot, amit keresel. Van-e, aki nem menne ettől tönkre, nem zuhanna kétségbeesésbe, nem hagyna fel bűnbánati szándékával?*”⁶¹ Különösen azért volt fontos ez a szempont, mert Africában sokáig nagyon erős volt a harmadik, laxista irányzat, amelynek követői könnyen, Cyprianus és Cornelius szerint túlságosan hamar megadták a feloldozást; és határozott elutasításba ütközve a bukottak tömegével csatlakoztak volna hozzájuk (a fent említett „eretnekek és skizmatikusok” kitétel valószínűleg szintén rájuk vonatkozik). Az elméleti megfontolások, teológiai nézetek mellett tehát a gyakorlati

⁶⁰ Uo.

⁶¹ Uo. 28.

tapasztalatok legalább akkora súllyal estek latba Cyprianusnál, mikor a bukás megbocsáthatósága mellett érvelt.

A tapasztalati tényező jelentőségét kiemelik a következő években lezajlott események, amelyek során éppen az vezetett Cyprianus egyik legnagyobb tévedéséhez, hogy elméletét nem volt alkalma a gyakorlatban kipróbálni. Az ismert újrakeresztelési vita egyik mozzanatáról van szó; ennek során ugyanis a karthágói egyházfő részben azért érvelt a novatianistáknál és általában az eretnek felekezeteknél megkereszteltek újrakeresztelése mellett, mert úgy vélte, hogy ez motiválni fogja őket az áttérésre. Mivel azonban a novatianisták is folytatták az újrakeresztelést (aminek komoly gyökerei voltak az africai kereszténységben), így Cyprianus – „kontrollcsoport” híján – nem tudott meggyőződni gondolatai helyes vagy téves mivoltáról, ezért ahhoz egészen haláláig makacsul ragaszkodott. Csak később, a cyprianusi elvekre támaszkodó donatista mozgalom során derült ki az újrakeresztelési gyakorlat célszerűtlensége.⁶²

Összességében nézve megállapítható, hogy Cyprianus – első sorban az 55. levelében – alaposan körüljárja a bűnök megbocsáthatóságának kérdését, és több szempontból igazolja saját eljárását. A *Bibliára* támaszkodva mutatja ki, hogy igenis lehet és kell minden vétek alól feloldozást adni, még ha nem is teljesen biztos a bűnbánók őszintesége; sőt éppen ez a főpásztorok legfőbb kötelessége, hiszen a visszautasítással nemcsak cserbenhagynák a felelősségükre bízott nyáját, hanem Isten helyett ítélkeznének, mivel csak Isten joga végérvényesen elválasztani az igazakat a hamisaktól. Ez éppúgy igaz a hittagadókra, mint a bálványimádás egyéb formáiban, vagy más „halálos” bűnben vétkes hívekre. Bebizonyítja továbbá a végletekben való gondolkodásnak, tehát a bukottak és az állva maradtak közötti merev különbségtételnek a keresztényietlen voltát. Végül felhívja a figyelmet a feloldozásból fakadó motiváló erőre, illetve az annak megtagadásából származó kétségbeesésre, amit egy gyakorló egyházi

⁶² Erről bővebben értekeztem egy másik tanulmányomban: A donatista eretnkség és az újrakeresztelés. Szent Cyprianus "tévedése", in: Czerovszki M. – Nagyillés J. – Gellérfi G. (szerk.), *Corollarium. Tanulmányok a hatvanöt éves Tar Ibolya tiszteletére*, Szeged, 2011 (Acta Universitatis Szegediensis, Acta Antiqua et Archaeologica, Supplementum, XIII), 269–274.

vezetőnek ugyanolyan döntő jelentőségűnek kell tartania, mint a korábbi érveket. A karthágói püspök tehát ebben a kérdésben sem tagadta meg önmagát, és sikerült a bűnbocsánattal kapcsolatban olyan alapvető kérdéseket tisztáznia, amelyek a későbbi századok szentségteológiája számára is iránymutatónak bizonyultak.

BIBLIOGRÁFIA

- Adamik T., *Római irodalom a késő császárkorban*, Budapest, 1996.
- Adriányi G., *Az egyháztörténet kézikönyve*, Budapest, 2001.
- M. von Albrecht, *A római irodalom története* (2. köt), Budapest, 2004.
- Le Chanoine Bayard, *Cyprien, Correspondance* I-II (Collection Budé), Párizs, 1961–62.
- E. W. Benson, *Cyprian: His Life, His Time, His Work*, London, 1897.
- M. Bévenot, „Primatus Petro datur.” St. Cyprian on the Papacy, *The Journal of Theological Studies* 5, 1954, 19–35.
- A. Brent, *Cyprian and Roman Carthage*, Cambridge, 2010.
- J. M. Bryant, The Sect-Church Dynamic and Christian Expansion in the Roman Empire: Persecution, Penitential Discipline, and Schism in Sociological Perspective, *The British Journal of Sociology* 44/2, 1993, 303–339.
- J. Patout Burns, *Cyprian the Bishop*, London – New York, 2002.
- R. Butler, Sacramentum: Baptismal Practice and Theology of Tertullian and Cyprian, *The Journal for Baptist Theology and Ministry* 6/1, 2009, 8–24.
- H. Chadwick, *A korai egyház*, Budapest, 2003.
- G. W. Clarke (ford.), *The Letters of St. Cyprian of Carthage*, 1–4. köt. (Ancient Christian Writers 44–47), New York, 1984–1989.
- Th. Damian, *The Theology of Saint Cyprian of Carthage. The Unity of the Church and the Role of the Bishop*, in: F. K. Soumakis (szerk.), *Power and Authority in the Eastern Christian Experience* (Papers of the Sophia Institute Academic Conference, New York, December 2010), New York, 2010, 91–102.
- G. D. Dunn, Clement of Rome and the Question of Roman Primacy in the Early African Tradition, *Augustinianum* 43, 2003, 229–247.
- G. D. Dunn, Heresy and Schism According to Cyprian of Carthage, *Journal of Theological Studies* 55, 2004, 551–574.
- G. D. Dunn, Validity of Baptism and Ordination in the African Response to the ”Rebaptism” Crisis: Cyprian of Carthage’s Synod of Spring 256, *Theological Studies* 67, 2006, 257–274.
- J. A. Faulkner, *Cyprian the Churchman*, New York, 1921.

- W. H. C. Frend, *Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford, 1985.
- J. R. Halliburton, Some Reflexions on St. Cyprian's Doctrine of The Church, *Studia Patristica* 11, 1972, 192–198.
- L. Hudson, *Cyprianic Ecclesiology: Redefining of the Office of the Christian Bishop*, 2013,
<http://digitalcommons.georgiasouthern.edu/> (2015-08-26)
- J.-P. Migne (szerk.), *Patrologia Latina*, 4. és 8. köt., Párizs, 1844.
- K. Shuve, Cyprian of Carthage's Writings from the Rebaptism Controversy: Two Revisionary Proposals Reconsidered, *The Journal of Theological Studies* 61, 2010, 627–643.
- Vanyó L. (ford.), *Tertullianus művei*, Budapest, 1986.
- Vanyó L. (bev. és ford.), *Szent Cyprianus művei*, Budapest, 1999.
- Vanyó L., *Bevezetés az ókeresztény kor dogmatörténetébe*, Budapest, 2009.

BŰN ÉS EMBERI TERMÉSZET SZENT ÁGOSTON ÉS PELAGIUS VITÁJÁBAN

HAMVAS ENDRE ÁDÁM

A hippói püspök, Szent Ágoston és a brit Pelagius között kialakult kegyelemtani vita több szempontból is vizsgálható és értelmezhető; a kezdetben barátságosabb hangvételű diskurzus és vita jellegét és tétjét éppen ezért nem könnyű megragadnunk, amennyiben feltárhatjuk teológiai – nevezetesen – kegyelemtani, krisztológiai, egyházszervezeti vonásait is, másrészt vizsgálhatjuk filozófiai nézőpontból, ami a szabad akarat, predestináció, illetve determinizmus problémájának máig ható, sőt ma is aktuális kérdésére enged reflektálni.¹ Kétségtelen, hogy az egyik legérdekesebb kérdés a vita antropológiai vonatkozása, hiszen a vitapartnerek e tekintetben az emberi természetre vonatkozó olyan megállapításokat tesznek, amelyek filozófiai – sőt, pszichológiai – szempontból ma is relevánsak. Ezzel természetesen nem állítom azt, hogy a többi aspektus ne lenne legalább ilyen érdekes, vagy izgalmas, pusztán azt, hogy jelen tanulmány keretei között erre fogok koncentrálni, tekintve, hogy az említett aspektusok számbavétele egy monográfia terjedelmét igénylő vizsgálódásokat eredményezne. Bár a kortársak egy része – főként a keleti egyház – számára a vita marginálisnak tűnhetett, az emberi természet és akarat, illetve szabadság és determinizmus (ez esetben ennek egy speciális fajtája, az eleve elrendelés, vagy predestináció) kérdését illetően a felvetett problémák a nyugati filozófiai és teológiai gondolkodás számára kétségtelenül olyan jelentőségre tettek szert, hogy túlzás

¹ Ennek megvilágítására jó példát nyújt a következő, magyar nyelven elérhető, értékes válogatás: Farkas Katalin – Huoranszki Ferenc (szerk.), *Modern metafizikai tanulmányok*, Budapest, 2004.

nélkül állíthatjuk, a polémiának évezredes tétje lett.² A következőkben tehát azt a kérdést vázolom, hogy milyen különbség van a két teológus kegyelemtani nézetei között, főként annak antropológiai vonásait figyelembe véve; ennek segítségével ugyanis látni fogjuk, hogy a szabad akarat mellett ez a probléma arra is rámutat, hogy a bűn mennyire érinti inherens, vagy eredendő módon az emberi természetet, azaz milyen mértékig állíthatjuk, hogy az emberi természetet véglegesen megsebezte a bűn.

E helyen nem kell Pelagius személyiségével bővebben foglalkoznunk:³ Ágoston egészen 417-ig kerülte, hogy műveiben a 350–360 körül, feltehetően Britanniában született, majd később Rómába, onnan a Szentföldre kerülő Pelagiusszal nyílt konfrontációba kerüljön.⁴ Ennek több oka is lehetett: a fennmaradt források alapján Pelagius jól képzett, meggyőző szónok, és lelki tanító volt, akinek befolyásos támogatói is voltak. Kapcsolatuk alakulásáról és arról, hogy sokáig miért nem akarta nevének nevezni ellenfelét, vagyis miért tartózkodott a nyílt és hevesebb vitától, maga Ágoston számol be. Amikor először hallott az ekkor még Rómában⁵ tartózkodó Pelagiusról, aki ott igencsak nagy hírnévnek örvendett, nem szándékozott egyből heves támadásba lendülni, hiszen a britet kiváló embernek írták le előtte. Éppen ezért el sem akarta hinni, hogy tanításában Isten kegyelme ellen érvelt. (*Postea coepit ad nos fama perferre, quod adversus Dei*

² Gondolok itt a leibnizi teodícea filozófiájára, Pascal lelket megérintő kegyelemtani írásaira, Erasmus és Luther vitájára a szabad akarat problémájáról, illetve a fentebb hivatkozott újabb elméletekre.

³ Vö. G. Plinval, *Pélagie, ses écrits, sa vie et sa réforme: étude d'histoire littéraire et religieuse*, Lausanne, 1943; J. Ferguson, *Pelagius: A Historical and Theological Study*, Cambridge, 1956; B. R. Rees, *Pelagius: Life and Letters*, Woodbridge, 1988. Pelagiusról magyarul a források bőséges megjelölésével I. P. Brown, *Szent Ágoston élete*, ford. Sággy Marianne, Budapest, 2003, 319–413; S. Lancel, *Szent Ágoston*, ford. Kamocsay Ildikó, Budapest, 2004, 533–569; *Pelagius: Írások a kegyelemről és az eleve elrendelésről*, bev., ford. Hamvas Endre, Budapest, 2015, 13–67.

⁴ A *De natura et gratia* című írásában – amelyet Pelagius *De natura*-jára írt válaszul, és amelyben számtalan Pelagiussnak tulajdonítható citátum található – következetesen kerüli, hogy Pelagiust nyíltan megnevezze.

⁵ Pelagius 400–410 között élt Rómában. Nem tudjuk, hogy mikor halt meg, csak annyit, hogy valamikor 415 után.

*gratiam*⁶ *disputaret* – azaz a hippói püspök el sem hitte, hogy Pelagius „a kegyelem ellensége” lenne. Ez utóbbi egyébként kulcsfontosságú, nagy jelentőségű terminus, amit érdemes észben tartanunk!⁷ Személyesen ezután is csak futólag találkoztak.⁸ Később, a *De dono perseverantiae* (20,53) című munkájában Ágoston arra utal, hogy Pelagius még Rómában (talán 404–405-ben⁹) mennyire felháborodott a *Confessiones* egy nevezetes helyének olvastán: *Egész reménységem egyedül a te nagy könyörületedben van. Add meg, amit parancsolsz és parancsold, amit akarsz. Önmegtartóztatást parancsolsz. „Mikor megtudtam”, mondotta valaki, „hogy senki sem lehet önmegtartóztató, hacsak Isten nem adja meg neki, már az is nagy bőkezűség, ha tudjuk, hogy kitől jön ez az ajándék. Az önmegtartóztatás t.i. összeszed bennünket és eggyé forraszt, akik sokfelé folytunk szét. Mert kevésbé szeret téged az, aki veled együtt olyasmit szeret, amit nem éretted szeret. Ó szeretet, mely mindig égsz és soha ki nem húnysz, ó caritas, Istenem, gyűjts lángra engem! Önmegtartóztatást parancsolsz, add meg, amit parancsolsz, és parancsold, amit akarsz.*¹⁰

⁶ Az *adversus gratiam* kifejezés értelmezéséhez l. L. Myres, Pelagius and the End of the Roman Rule in Britain, *JRS* 50, 1960, 21–36. L. még: J. H. W. G. Liebeschuetz, Did the Pelagian Movement Have Social Aims? *Historia* 12, 1963, 227–41.

⁷ *Postea coepit ad nos fama perferre, quod adversus Dei gratiam disputaret: De gestis Pelagii* 22,46.

⁸ Nincs konszenzus azt illetően, hogy Ágoston mikortól kezdte komolyan venni Pelagiust mint lehetséges vitapartnerét. Egyesek szerint nem valószínű, hogy a hippói püspök a donatistákkal folytatott viták közepette komolyan foglalkozhatott volna az ekkor még Rómában működő brit szerzetessel. Mások szerint nem elképzelhetetlen, hogy már 411 előtt felismerte az ebben az aszkézisben rejlő veszélyt. Vö. Lenka Karfíková: *Grace and the Will According to Augustine*, Leiden, 2012, 168.

⁹ Karfíková (2012) 168.

¹⁰ *Conf.* 10,29,40. *Et tota spes mea non nisi in magna valde misericordia tua. Da quod iubes et iube quod vis. Imperas nobis continentiam. Et cum scirem, ait quidam, quia nemo potest esse continens, nisi Deus det, et hoc ipsum erat sapientiae, scire cuius esset hoc donum. Per continentiam quippe colligimur et redigimur in unum, a quo in multa defluximus. Minus enim te amat qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat. O amor, qui semper ardes et numquam exstingueris, caritas, Deus meus, accende me! Continentiam iubes: da quod iubes et iube quod vis.* Balogh József fordítása.

Tanulmányomban arra teszek kísérletet, hogy megvilágítsam, miért volt Pelagius számára olyan fontos, sőt felháborító e szöveghely, és mit árul el nekünk arról, hogy miként ítélték meg az emberi természetet? Pelagius vonatkozó művei nem – vagy csak töredékesen – maradtak fenn, kérdéses tanításait kénytelenek vagyunk más forrásokból – főleg Ágoston tudósításaiból, illetve zsinati jegyzőkönyvekből – rekonstruálni. Mivel azonban a hippói püspök meglehetősen sokat idéz egyrészt a brit műveiből, másrészt éppen a más említett zsinati jegyzőkönyvekből¹¹ (amelyek tudósításainak hitelességét egyébként nincs okunk kétségbe vonni), ráadásul sokáig nem eretnekként kezeli Pelagiust, hanem igaz keresztényként, aki lényegében nem hagyta el az igaz tanítás útját, így semmi oka arra, hogy vitapartnere állításait meghamisítsa, s ezért megkockáztathatjuk, hogy e tudósításokból Pelagius tanításai meglehetősen bizonyossággal rekonstruálhatók.¹² Mindezek alapján tudjuk, hogy Pelagiusnak (illetve követőinek) több problematikusnak ítélt tétele is volt, amelyek Ádám bűnére, az eredeti bűn és az emberi természet viszonyára, illetve a gyermekkeresztségre vonatkoztak. Pelagius megítélésének az sem tett jót, hogy lelkes támogatói hajlamosak voltak nem éppen visszafogottan védelmezni mesterük – esetlegesen – általuk tovább is fejlesztett tanítását. Ugyanakkor azt is érdemes figyelembe vennünk, hogy Pelagius joggal hivatkozhatott Ágostonnak korábbi műveiben kifejtett nézeteire, nevezetesen a *De libero arbitrio*-ra, ahol a későbbi hippói püspök még egészen más álláspontot képviselt az eredeti bűn megítélését illetően.¹³ Úgy tűnik, a hivatkozott írás harmadik könyvében még gyökeresen máshogy látja az emberi természetet; ekkor ugyanis azt hangsúlyozza, hogy bár az ember születése révén eredendően (*originaliter!*) alá van vetve Isten jogos büntető ítéletének, ami Ádám bűne miatt sújtja, ám későbbi fejlődése során – azzal,

¹¹ A diospolisi zsinat eseményeit Ágoston *De gestis Pelagii* című írása alapján ismerhetjük meg, ahol – úgy tűnik – szó szerint idézi a jegyzőkönyveket.

¹² Megítélésem szerint Ágoston korrekt volt vitapartnerével szemben. A már hivatkozott *De natura et gratia* című írásában bőségesen idézi Pelagiust, és nincs okunk azt feltételezni, hogy bármilyen módon meghamisította volna Pelagius vonatkozó művét.

¹³ 3,19.54; magyarul: *Szent Ágoston: A boldog életről, a szabad akaratról*, ford. Tar Ibolya, Budapest, 1997, 190–191.

hogy Isten támogatja az emberi akaratot a jóra való törekvésében – Isten megszabadító irgalmassága nyilvánul meg benne. E szerint Ádám utódain a szabad akarat ereje nyilvánul meg, amelynek segítségével meghaladhatják az őseik által valamilyen módon rájuk hagyományozott természetüket. Tehát, mondja Ágoston, az *„emberi természet”* (*natura*) kifejezést kétféle értelemben használjuk: először is azt jelenti, amelyben Isten büntelenül teremtette meg (*inculpabilis factus est*) az embert, másodsor pedig azt, amelyben az első bűn következtében mint Ádám utódai megszületünk: tudatlanul és a test alávetettjeiként (*carni subditi nascimur*¹⁴). Sőt, a fejtegetés során Ágoston még azt is megengedi, hogy ha minden emberben újjászültek a lélek, akkor (bár az utódban megnyilvánul elődje lelkének természete), az utód önerejéből képes lehet arra, hogy meghaladja az elődje által ráhagyományozott természetet, azaz – elismervén, hogy a kérdést nehéz eldönteni – hajlik arra, hogy elvesse a lélek eredetének olyan magyarázatát, amely traducionizmushoz vezetne.¹⁵ Elismeri tehát, hogy az eredeti bűn szerepet játszik az emberi természet jelen állapotában, ám azt is hangsúlyozza, hogy nem olyan mértékben, hogy az ember saját szabad akarata és az isteni kegyelem segítségével nélkül ne haladhatná meg e bűn következményeit.¹⁶ A bűnbeesést később már egészen máshogyan írja le: e szerint már az első bűn is testben történt (a test tehát nem a bűn következménye), és maga az emberi természet a bűnös; Ádám tehát nem csak az az első ember, akit mindannyian utánzunk, hanem maga az emberiség, akit születé-

¹⁴ Vagyis: maga az emberi test jelenlegi állapota is az eredeti bűn következménye!

¹⁵ *De lib arbitr.* 3,20,56: *Deinde, si una anima facta est, ex qua omnium hominum animae trahuntur nascentium, quis potest dicere non se peccasse, cum primus ille peccavit? Si autem singillatim fiunt in unoquoque nascentium, non est perversum, imo convenientissimum et ordinatissimum apparet, ut malum meritum prioris, natura sequentis sit; et bonum meritum sequentis, natura prioris sit.*

¹⁶ Ágoston bűnnel kapcsolatos, illetve kegyelemteni nézeteinek 396–97-től bekövetkező változásaihoz l. E. Bonaiut – G. La Piana, *The Genesis of St. Augustine's Idea of Original Sin*, *The Harvard Theological Review* 10/2, 159–175; Kendeffy Gábor, *A kegyelemtan Ágoston Római levél-értelmezéseiben*, in: F. Romhányi B. – Kendeffy G. (szerk.), *Szentírás, Hagyomány, Reformáció. Teológia és Egyháztörténeti tanulmányok*, Budapest, 2009, 37–55.

sünk természete, a nemzés következményeként mindannyian magunkban hordozunk.¹⁷

Ahogy látni fogjuk, Ágoston és Pelagius vitájának egyik kardinális kérdése volt, hogy utóbbi nem fogadta el az eredeti bűn (*peccatum originale*) doktrínáját, pontosabban annak olyan értelmezését, amely szerint az *originale* nem pusztán egy egyszeri csak Ádámra vonatkozó bűn lett volna, amit utódai nem örökölnek, csak utánoznak, hanem, hogy át is ered utódaira. Szerinte a *Confessiones* idézett helye továbbá annak bizonyítéka volt, hogy az előbbiektől nyilván nem függetlenül, a hippói püspök saját korábbi véleményével ellentétben tagadja az emberi akarat szabadságát, még ha ezt nyíltan nem is vallja be, ennek következtében – hiába is hangoztatja – nem sikerült meghaladnia korábbi manicheus-dualisztikus nézeteit, hiszen a *peccatum originale* ágostoni koncepciójából az következik, hogy a rossz eleve az ember természetéhez tartozik.¹⁸ Érdekes és megfontolandó aspektusnak tűnhet az a felvetés is, hogy Pelagius szerint az isteni kegyelem ágostoni koncepciója az emberi igazságtalanság *analogonja*; olyan, mint ahogyan az emberi világban az erősebb és hatalmasabb kegyelme rontja meg a társadalmat azzal, hogy nincs tekintettel az ember szabad akarata által elkövetett tetteire.¹⁹ Ahogyan erre utaltam, meglátásom szerint itt a *peccatum originale* fogalmának kétféle értelmezésével találkozunk.²⁰ Pelagius szerint az *originale* jelzöt nem fogadhatjuk el, amennyiben a bűnnek a magyarban is használandó áteredő, vagy eredendő jellegére utal, bár azt elismeri, hogy volt egy eredeti, egyszer elkövetett bűn, Ádám bűne; ám hogyan lehetne ez hatással bármelyik utódjának nemhogy cselekedeteire, hanem természetére, ezen túl pedig az egész emberi nem természetére? Az *originale* jelző e kontextusban tehát (a latinban

¹⁷ *De LXXXIII quaestionibus* 9,68,3: *Ex quo in paradiso natura nostra peccavit, non secundum spiritum, sed secundum carnem, mortali generatione formamur, et omnes una massa luti facti sumus, quod est massa peccati. Cum ergo meritum peccando amiserimus, nihil aliud, peccantibus, nisi aeterna damnatio debetur.*

¹⁸ H. Krabbendam, *Sovereignty and Responsibility: The Pelagian-Augustinian Controversy in Philosophical and Global Perspective*, Bonn, 2002, 42.

¹⁹ Myres (1960).

²⁰ A bűn és kegyelem fogalmainak dogmatikai fejlődéséhez magyarul I. Vanyó L., *Bevezetés az ókeresztény kor dogmatörténetébe*, Budapest, 2009, 637–671.

tetten érhető sokrétűsége miatt) minimum félreérthető, éppen ezért kerülendőnek is látszik. A *peccatum originale* tézisének elismeréséhez egyrészt az kellene, hogy Ádám utódai valami módon materiális úton adják át a bűnös lelket utódaiknak – ez lenne az Ágoston koncepciójában megmaradt manicheus, dualisztikus elem – másrészt azt kellene feltételeznünk, hogy az ember nem felelős saját bűnéért, ami pedig ebből következően talán még nagyobb gond: saját üdvözüléséért sem. A hippói püspök tehát hiába hangsúlyozza az isteni kegyelem jelentőségét, ha súlyosan csorbítja a szabad akarat lehetőségét, mind a bűn, mind a megváltás vonatkozásában. Mit tanít ezzel szemben Pelagius az emberi természetről?

Pelagius alapvető antropológiai tanítása a 415-ös zsinatokról szóló ágostoni tudósítás alapján a következőkben foglalható össze: *Non posse esse sine peccato, nisi qui legis scientiam habuerit* – azaz: az ember csak a törvény ismeretének birtokában lehet büntelen.²¹ Ágoston ezzel kapcsolatban két dologra is felhívja a figyelmet. Egyrészt, mondja, Pelagius kihasználta, hogy a zsinaton részt vevő püspökök nem tudtak jól latinul, így – és lényegében ez a második pont – úgy tudta módosítani az álláspontját, hogy a jelenlévők nem bocsátkoztak vele terminológiai vitába. Állítását ugyanis így árnyalta: *Ego quidem dixi, sed non sicut illi intellegunt: non dixi, non posse peccare qui scientiam legis habuerit; sed, adiuvari per legis scientiam ad non peccandum, sicut scriptum est: Legem in adiutorium dedit illis.*²² Azaz, ezzel enyhítette volna álláspontjának radikális következtetését: a törvény segít ahhoz, hogy elérhessük a tökéletességet; nem mindenki büntelen, aki ismeri a törvényt, de csak az lehet büntelen, aki ismeri azt. Ágoston eleve tagadja azt, hogy – bár az elvi lehetősége megvan – egy ember is valaha lehetett, lenne, vagy valamikor is büntelen lesz; továbbá figyelmeztet arra, hogy milyen problémák adódtak abból, hogy a püspökök nem rendelkeztek a kellő nyelvi kompetenciával: Pelagius szóban (azaz, amikor a latint kevésbé értők nem tudták kellő pontossággal értelmezni szavait) könnyedén kivágta magát és félrevezette a püspököket. Miközben felhívja a figyelmet arra, hogy Pelagius a könyvében nem azt írta, amit szóban állított,

²¹ *De gestis* 1,2. skk.

²² *De gestis* 1,2.

rámutat, hogy a latinban a két állítás nagyon is különböző: *Aliud est autem, hominem per scientiam legis ad non peccandum adiuvari; et aliud est, non posse esse sine peccato, nisi qui scientiam legis habuerit.*²³ A két kijelentés a segítség két különböző fajtáját feltételezi: az egyik esetben a segítség nélkül nem érhetjük el a célunkat, azaz a segítség szükségszerű (pl. hang nélkül nem tudunk beszélni, láb nélkül nem tudunk járni, stb.) – ilyen segítség Isten kegyelme is ahhoz, hogy büntetlenül élhessünk. A másik esetben viszont célunkat esetleg a segítség nélkül, vagy egy másfajta segítséggel is elérhetjük. (Ilyen pl. az egészség visszanyerése orvos nélkül.) Ágoston érvelése tehát azon alapul, hogy rámutat: Pelagius úgy változtatta meg a könyvében szereplő (latin) mondatának értelmét – amely miatt a zsinat előtt felelnie kellett volna, hogy a segítség mindkét esete igaz lehet rá; azaz lényegében tényleg nem állított valótlanúságot, ám azt sem fedte fel, hogy mire gondol: vajon az ember önjelétől is képes lehet a tökéletességre? Ezután kifejti, hogy pontosítani kellene azt is, hogy mit értsünk a „törvény ismerete” kifejezés alatt: amennyiben az csak azokra vonatkozik, akik valamilyen formában bevezetést nyertek az Egyház tanításába, akkor a megkeresztelt gyermekek példája mond ellent Pelagiusnak, amennyiben utóbbi szerint ők büntetlenek, ám ez ellentmondás, hiszen a keresztleetleneknek a törvény teljes ismeretében még katekumenekként sem lehetne részük. Ez esetben viszont Pelagiusnak ellent kell mondania saját magának, és be kell látnia, hogy a megkeresztetlen gyermekek bűnösök, amit viszont ő határozottan elutasított. Pelagius tehát maga cáfolja meg állítását; ha ugyanis a gyermekek büntetlenek, és úgy is születnek meg, akkor nincs szükségük a törvény ismeretére. Mindenesetre már itt láthatjuk azt a fontos elemet, amelyet Ágoston egy másik írásában, a *De spiritu et littera*-ban is hangsúlyoz: az ember természete önmagában, Pelagius kifejezésével élve, *sui iuris, non necessitate* nem lehet tökéletes.²⁴ Összességében: Ágoston azt állítja, hogy bírái előtt – akik

²³ *De gestis* 1,3.

²⁴ Erre a következtetésre juthatott talán a római levél következő része alapján is (*Róm.* 8,4 skk): *Elküldte a bűn miatt saját Fiát a bűn testéhez hasonló testben, és kárhoztató ítéletet hozott a bűn ellen a testben, hogy a törvény által megkövetelt igazságosság beteljesedjék mibennünk, akik nem élünk test szerint, hanem Lélek szerint. A testi ember ugyanis a testi dolgokra törekszik, a Lélek embere pedig a*

nem voltak kellően járatosak a latin nyelvben – Pelagius nyitva hagyta a segítség fogalmának mindkét lehetséges értelmezését, azaz nem tisztázta, hogy a törvény segítségét milyen értelemben kell vennünk: olyan segítség, amely nem kizárólagos, és az ember e nélkül is elérheti célját, vagy olyan segítség, amely feltétlenül szükséges a büntetlen élethez? Mivel sokan valójában nem lehetnek részesei a törvény ismeretének, ezért – vonja le a hippói püspök a konklúziót – a hívők nagy része az egyszerű hitre, az Istenbe vetett reménységre és a tiszta szeretetre (*simplicis fidei pietas et spes firmissima in Deo et caritas sincera*) hagyatkozik, és ezen ingyenes ajándékok révén bízunk abban, hogy Isten kegyelme tisztítja meg a bűntől.²⁵ Ez a kegyelem – ahogyan azt kicsivel később olvashatjuk – nem természet, hanem a gyenge és megromlott, vagy vétekre hajlamos emberi természet segítése. (*Haec gratia non est natura: sed qua subvenitur fragili vitiatataeque naturae.*²⁶)

A másik, az említett zsinatokon tárgyalt pelagiánus tétel a következő volt: *Omnes voluntate propria regi* – azaz: mindenkit a saját akarata irányít. Ebben az esetben a brit ismét csak az isteni segítség fogalmára hivatkozott; elismerte ugyan, hogy ezt mondta, de hozzátette, hogy a jó választásában Isten segíti az akaratot, míg a bűn saját akartunk okán következik be. (*Et hoc dixi propter liberum arbitrium, cui Deus adiutor est eligenti bona: homo vero peccans, ipse in culpa*

Lélek dolgaira törekszik. Mert a test törekvése a halál, a Lélek törekvése pedig élet és béke, mivel a test törekvése ellenszegülés az Istennek, mert nem veti alá magát Isten törvényének, hiszen nem is képes rá. Márpedig a testi ember nem lehet kedves Isten előtt. Ti azonban nem test szerinti, hanem Lélek szerinti emberek vagytok, ha valóban Isten Lelke lakik bennetek. Akiben viszont nincs meg Krisztus Lelke, az nem az övé. Ha azonban Krisztus bennetek van, a test halott ugyan a bűn miatt, de a Lélek életet ad az igazságosság által. S ha annak Lelke lakik bennetek, aki feltámasztotta Jézust a halottak közül, akkor Ő, aki feltámasztotta Jézus Krisztust a halálból, életre kelti halandó testeteket is a bennetek lakó Lelke által. Ennélfogva, testvérek, nem vagyunk a test lekötöttek, hogy a test szerint éljünk. Ha ugyanis a test szerint éltek, meghaltok, de ha a Lélekkel megölik a test cselekedeteit, élni fogtok. Mert akiket Isten Lelke vezérel, azok Isten fiai. Nem a szolgaság lelkét kaptátok ugyanis, hogy ismét csak féljete, hanem a gyermekké fogadás Lelkét, amelyben azt kiáltjuk: „Abba, Atyánk!” Vö. Ef. 2,3 sk.

²⁵ *Hoc enim spiritu, non viribus propriae voluntatis, reguntur et aguntur qui filii sunt Dei. (De gestis 3,6)*

²⁶ *De gestis 7,20.*

*est, quasi liberi arbitrii.*²⁷⁾ Látni fogjuk, hogy Ágoston – hihetetlen pszichológiai éleslátásról téve tanúságot – az emberi akarat szabadságának problémáját éppen abban látja, hogy képtelen irányítani önmagát; ezért van mindenkinek szüksége nem saját akaratának, hanem Istennek a segítségére.²⁸ Azt mondhatjuk, hogy a hippói püspök e ponton az akaratgyengeség jelenségét írja le, és elemzi rendkívül pontosan, azzal a jelentős megkötéssel, hogy az akaratgyengeség nemcsak néhány embert, mindannyiunkat jellemez. Az emberi természet nem az isteni teremtés révén lett ilyenné; Isten természetesen büntetlenek teremtette, ám éppen akaratának döntését megelőző természetes hajlama (*voluntas!*) révén fordult el Istentől (*quis nesciat hoc vitium esse, non naturae, sicut eam condidit Deus, sed voluntatis humanae, quae recessit a Deo*). Tehát a *vitium* – az idézett meghatározás szerint az Istentől való elfordulás – az emberi természet alapvető *conditiójából* származik, nem egyszeri döntés eredménye. Ugyan Pelagius az egyéni felelősség alapvető jelentőségét hangsúlyozza, ám túlzottan támaszkodik az ember önerejére, és ez teljesíthetetlen erkölcsi követelményekhez vezet. Mindenesetre a *De gestis Pelagii* című írásban a hippói püspök nem győzi hangsúlyozni, hogy a zsinatokon, a püspökök előtt Pelagius egyszerűen megmásította tételeit annak megfelelően, amit ott hallani szerettek volna. Ágoston ezt rója fel neki az egyik legfontosabb tétel kapcsán is, amikor ellenfele a mellett érvelt, hogy az ember lehet büntetlen – majd tételét a következőkkel finomította: *Ad hoc autem Pelagius respondens ait: Posse quidem hominem sine peccato esse, et Dei mandata custodire, si velit, diximus: hanc enim possibilitatem Deus illi dedit. Non autem diximus quod inveniatur aliquis, ab infantia usque ad senectam, qui*

²⁷ Az érvelés önmagában ellentmondást rejt: ha Isten segíti a jó akaratot, ellenben a rossz választása is az akaratot, vagy szabad választáson múlik, akkor milyen módon lehet kárhóztatni mégis az akaratot? Másrésztől úgy látszik, hogy Pelagius nem tesz különbséget *voluntas* és *arbitrium* között. Kérdés, hogy a vita szempontjából ennek mennyire van jelentősége, Ágoston ugyanis inkább az *arbitrium* kifejezést használja, ahogyan később Pelagius is.

²⁸ *De gestis* 3,7: *Verumtamen si non dilexisset maledictionem, et voluisset benedictionem, et in hoc ipso voluntatem suam divina gratia negaret adiutam; in-gratus atque impius sibi regendus dimitteretur, ut sine rectore Deo praecipitatus, non se a se ipso regi potuisset, poenis experiretur.*

*nunquam peccaverit: sed quoniam a peccatis conversus, proprio labore et Dei gratia possit esse sine peccato; nec per hoc tamen in posterum inconversibilis.*²⁹ Állítását tehát azzal egészítette ki, hogy ehhez egyrészt Isten kegyelmére is szükség van, másrészt pedig, hogy az ember a bűnbe később is visszaeshet; tételének elfogadtatása érdekében a püspökök kérdésére még arra is hajlandó volt, hogy megátkozza azokat (ha nem is mint eretnekeket, de legalább mint ostobákat), akik nem ezt állítják.³⁰ Így Pelagius végül, legalább is szóban meggyőzte a püspököket arról, hogy nem tagadja az isteni kegyelem szükségességét. (*Nunc quoniam propria voce anathematizavit Pelagius incertum stultiloquium, recte respondens, hominem cum adiutorio Dei et gratia posse esse sine peccato, respondeat et ad alia capitula.*)³¹

Ágoston és Pelagius antropológiai felfogásának különbözősége tehát egyre világosabbá vált, aminek azután további érvelésük szempontjából is meghatározó jelentősége lett. Bár mindketten elismerték, hogy Isten minden embert jónak teremtett, ebből a premisszából egészen más következtetést vontak le, amelyben ugyanakkor paradox módon (még ha hallgatólagosan is) mindketten elismerik, hogy jelen állapotában az ember bűnös. A különbség mégis óriási: Pelagius elveti a *peccatum originale* érvényességét, szerinte az ember nem lehet eleve, születésétől, így természetétől fogva bűnös; azonban a püspökök előtt kénytelen-kelletlen beismeri, hogy az emberi büntelenség csak elvi, de nem valóságos állapot; még ha lehetnének is büntelének, aktuálisan nem vagyunk azok. Ezzel szemben Ágoston a *peccatum originale* esetében elfogadja, hogy az eredeti módon nyilvánul meg minden egyes emberben, a bűn tehát folytonosan jelen van az emberben, az emberi természet része: Ádám nem pusztán

²⁹ *De gestis* 6,16.

³⁰ *De gestis* 6,16.

³¹ Ágoston igyekszik elkerülni azt a látszatot, hogy úgy tűnjön, mintha hibáztatná a püspököket, azért mert elfogadták Pelagius átkát, mondván hittek neki abban, hogy egyrészt nem állította azt, amit felrögtak neki, másrészt pedig azért nevezte ostobának azokat, akik ilyeneket állítanak, mert ha nem dogmaként tanítják, akkor eretnekek sem lehetnek. Kérdés tehát, hogy a pelagiusi tanítás dogmának tekinthető-e, vagy egyszerű tévedésnek.

minden ember egyszeri őse, akit utánzunk; sokkal inkább – absztrakt értelemben véve – maga az emberiség.

Ezt az antropológiai szemléletet illető különbséget számos szöveg hely alapján reprezentálhatnánk, a *De spiritu et littera* című értekezésben például Ágoston maga világítja meg, meglehetősen egyértelmű formában: *Sed illis acerrime ac vehementissime resistendum est, qui putant sine adiutorio Dei per se ipsam vim voluntatis humanae vel iustitiam posse perficere, vel ad eam tenendo proficere: et cum urgeri coeperint, quomodo id praesumant asserere fieri sine ope divina, reprimunt se, nec hanc vocem audent emittere, quoniam vident quam sit impia, et non ferenda.*³² Azaz, Ágoston – a fentebb vázolt meggyőződéséből kifolyólag cáfolja, hogy a sebzett, meggyengült és bűnre hajlamos emberi természet önerejére támaszkodva alkalmas lenne nemcsak arra, hogy megigazuljon, hanem arra is, hogy a tökéletesedés, és megigazulás folyamatában előrehaladást érhessen el. Ehhez isteni segítségre van szükség, arra, hogy az ember szabad akarata mellett részesüljön a Szentlélek adományában, amely felébreszti benne Isten szeretetét és élvezetét. Látható, hogy az Istentől elfordult emberi akarat (*voluntatis arbitrium*) így, a Szentlélek segítségével révén lehet képes arra, hogy visszatérjen Isten szeretetéhez, tehát legyőzze a *concupiscentiát*, és ezzel lényegében önmagát.³³ Ágoston a *Retractationes* második könyvében éppen ezért nevezi a kegyelem ellenségeinek azokat, akik szerint az emberi akarat képes lehet önmagában, mindenféle segítség nélkül a megigazulásra: *In quo libro quantum Deus adiuvit acriter disputavi contra inimicos gratiae Dei, qua iustificatur impius. (Ebben a könyvben, amennyire Isten en-*

³² *De spiritu* 2,4.

³³ *De spiritu* 2,4. Vö. *De spiritu* 3,5: *Nos autem dicimus humanam voluntatem sic divinitus adjuvari ad faciendam iustitiam, ut praeter quod creatus est homo cum libero arbitrio voluntatis, praeterque doctrinam qua ei praecipitur quemadmodum vivere debeat, accipiat Spiritum Sanctum, quo fiat in animo ejus delectatio dilectioque summi illius atque incommutabilis boni quod Deus est, etiam nunc cum adhuc per fidem ambulatur, nondum per speciem hac sibi velut arrha data gratuiti muneris inardescat inhaerere Creatori, atque inflammetur accedere ad participationem illius veri luminis, ut ex illo ei bene sit, a quo habet ut sit.*

*gedte, keményen vitáztam Isten kegyelmének ellenségei ellen; a bűnös ember e kegyelem révén igazul meg.)*³⁴

Mindehhez persze szükség volt Krisztus megváltó művére, illetve az isteni kegyelemre; a problémának ez a krisztológiai vonatkozása, és az a kérdés, hogy mindez hogyan kapcsolódik az ágostoni predesztináció tanához, azonban egy olyan hosszabb kitérőt igényelne, amelyre jelen dolgozat keretei nem adnak lehetőséget, ámbár ismertetésünk így lehetne teljesebb.

Összességében felmerülhet a kérdés, hogy ha Pelagius szerint minden embert a saját akarata irányít, vajon mondhatjuk-e azt, hogy emberképe optimistább volt mint Agostoné, amennyiben úgy látszik, hogy bízott az emberi akaratban. A válaszom erre röviden az, hogy nem. Paradox módon Pelagius emberképe nem optimistább, mint a hippói püspöké. A brit szerint nemcsak az akarat irányít minket, hanem a vágyainknak is alá vagyunk vetve (*Omnes voluntate propria regi, et suo desiderio unumquemque dimitti*), így az aszkézist is azért javasolja, hogy törekedjünk legyőzni a vétkeinket; Ágoston is éppen ezt mondja, csak éppen hozzáteszi, hogy felfuvalkodottságra vall azt gondolni, hogy erre a saját erőnkől képesek lehetünk. A kérdés tehát nem az, hogy ki gondol jobbat az emberről – az emberről végső soron mindketten ugyanazt gondolják – hanem az, hogy az emberi természetet miként írják le, s abból milyen 'gyógymód' következik.

³⁴ *Retractationes* 2,63,37.

POGÁNY ISTENEK BŰNLAJSTROMA ARNOBIUSNÁL*

KISS SEBESTYÉN

Ismeretes, hogy a neofita Arnobius apológiája számos tekintetben köztes helyzetet foglal el a pogány és a keresztény világ között. Ennek egyik aspektusa épp a korábbi pogány rétorok az istenekkel kapcsolatos elképzelése. Természetes, hogy a szerző az új hit védelmében a keresztény Istent dicsőíti, és azt várhatnánk, hogy ezzel egyidejűleg következetesen tagadja a pogány istenek létezését, mint ahogyan ezt általában a többi keresztény apologéta meg is tette. Arnobius istenfogalma azonban nem írható le ilyen egyszerű séma alapján. Számára ugyan valóban a keresztények által tisztelt Isten tesz eleget annak, amit szerinte a helyes istenfogalom magában foglal, és ezt az istent legfőbb Istenként, *princeps deus*-ként mutatja be. Ez azonban már önmagában is azt jelenti, hogy Arnobius sajátos gondolatvilágában léteznek alacsonyabb rangú istenek is. Senki nem visel nagyobb méltóságú nevet, mint ez a legfőbb istenség,¹ öelötte időben nem létezett semmi olyan, amit valamiképpen szavakkal jellemezni lehetne, le lehetne írni.²

Ezen az elképzelésen alapszik a pogány istenek istenségének tagadása. Amint a szerző világossá teszi, egyik isten a másiktól nem

* A tanulmány az *Erkölc, kötelesség és bűn fogalomrendszerének hálózata Cicerótól Szent Istvánig* című pályázat (OTKA 104789 K) támogatásával készült.

¹ *Adv. nat.* 2,72: *estne illo antiquius quicquam, aut quod eum praecedat re tempore nomine potest aliquid inveniri?*

² *Adv. nat.* 2,35: *Nam si omnes concedimus, unum esse rerum patrem, immortalem atque ingenitum solum, nihilque omnino ante illum quod alicuius vocaminis fuerit invenitur, sequitur ut hi omnes quos opinatio credidit deos esse mortalium aut ab eo sint geniti aut eo iubente prolati.*

különbözhet istenség tekintetében,³ az istenségnek nincsenek fokoza-
tai.⁴ Minthogy azonban csak egyetlen ilyen entitás létezik öröktől
fogva, ez pedig a legfőbb Isten, ebből következően csak ő lehet az
egyedüli igaz Isten. Ilyen módon csak ő lehet egyedül tökéletes.
Azokat a feltételeket, amelyeket az apologéta a *nomen dei*-vel kap-
csolatban támaszt,⁵ kizárólag ő teljesíti. A rétor azonban nem tagadja

³ Adv. nat. 7,2: *Qui si sunt, ut dicitis, uspiam verique, ut Terentius credit, eos esse consequitur sui consimiles nominis, id est tales quales eos universi debere esse conspicimus et nominis huius appellatione dicendos, quinimmo ut breviter fiam, qualis dominus rerum est atque omnipotens ipse, quem dicere nos omnes deum scimus atque intellegimus verum, cum ad eius nominis accessimus mentionem.*

⁴ Adv. nat. 7,2: **Deus enim ab altero in eo quo deus est nulla in re differt, nec quod unum est genere, suis esse in partibus minus aut plus potest qualitatis propriae unifirmitate servata. Quod cum dubium non sit, sequitur ut geniti numquam perpetuique ut debeant esse, extrinsecus adpetentes nihil nec carpentes aliquas terrenas ex materiae opibus voluptates.**

⁵ Valamennyi szöveghelyet regisztrálja Ch. Burger, *Die theologische Position des älteren Arnobius*, Heidelberg, 1970. Adv. nat. 1,23: *Ceterum dii veri et qui habere, qui ferre nominis huius auctoritatem condigni sunt, neque irascuntur neque indignantur neque quod alteri noceat insidiosis machinationibus construunt.* Adv. nat. 4,19: *Nos enim, ne quis forte existimet ignorare, nescire, quid istius nominis conveniat dignitati, aut nativitatis expertes deos esse oportere censemus, aut si aliquos ortus habent, ab domino rerum ac principe rationibus quas ipse novit, ipse, ducimus atque existimamus emissos, immaculatos castissimos puros, nescientes quae sit foeditas ista coeundi et usque ad illos ipsos principali procreatione finita.* Adv. nat. 5,44: *Apud enim homines officiosis religionibus deditos non ipsi dii tantum, verum etiam nomina debent esse deorum reverenda, quantumque est in ipsis qui censentur his nominibus, tantum esse par est in eorum appellationibus dignitatis.* Adv. nat. 6,1: *si modo dii certi sunt nominis huius eminentia praediti – honorum haec genera aut risui habere si rideant aut indigne perpeti si motibus exasperentur irarum.* Adv. nat. 6,2: *Ut enim noscatis, quid de isto nomine sentiamus iudiciumque simus cuius, existimamus nos eos, si modo dii certi sunt, ut eadem rursus satiateque dicantur.* Adv. nat. 7,15: *Si deos nobis proponitis tales, quales, si sunt, debent esse, quosque dicere nos omnes in istius nominis praedicatione sentimus: quemadmodum possumus honorem his non habere vel maximum, cum etiam homines colere potentioribus acceperimus imperiis, cuiuscumque ordinis fuerint, cuiuscumque fortunae?* Adv. nat. 7,23: *Quicquid autem potis est causam calamitatis inferre, quid sit primum videndum est et ab dei nomine longissima debet differitate seponi.* Adv. nat. 7,35: *At vero nos contra, si modo dii certi sunt habentque huius nominis auctoritatem potentiam dignitatem, aut ingenitos esse censemus – hoc enim religiosum est credere – aut si habent nativitatis exordium, dei summi est scire, quibus eos rationibus fecerit aut saecula quanta sint, ex quo eis adtribuit*

a pogány istenek létezését, hanem olyan isteneknek írja le őket, akik a legfőbb Istentől kapják istenségüket.⁶ Az apologétikus bemutatásból az derül ki, hogy a szerző felfogása szerint ezeknek az isteneknek

perpetuitatem sui nominis inchoare. Adv. nat. 7,51: Si deorum est proprium, si modo sunt veri et quos deceat nuncupari vi vocis istius et potentia nominis, nihil facere malitiose, nihil iniuste hominibusque se cunctis una et parili gratia sine ulla inclinatione praebere, generis eam fuisse divini quisquamne hominum <credat> aut habuisse aequitatem diis dignam, quae humanis sese discordiis inserens aliorum opes fregit, aliis se praebuit exhibuitque fautricem, libertatem his abstulit, alios ad columnen dominationis erexit, quae ut una civitas emineret in humani generis perniciem nata, orbem subiugavit innoxium?

⁶ *Adv. nat. 1,28: Nobis solis sunt inimici, nobis asperrimi dii hostes, quia patrem veneramur illorum, per quem, si sunt, esse et habere substantiam sui numinis maiestatisque coeperunt, a quo ipsam deitatem, ut ita dicam, sortiti esse sentiunt et in rerum numero recognoscunt, cuius voluntate et arbitrio et interire et solvi nec solvi possunt nec interire? Nam si omnes concedimus unum esse principem solum, quem nulla res alia vetustate temporis antecedit, post illum necesse est cuncta et nata esse et prodita et in sui nominis prosiluisse naturam. **Quod si fixum et ratum est, erit nobis consequens confiteri et deos esse nativos et a principe rerum fonte ortus sui originem ducere.** Qui si sunt nativi et geniti, et interitionibus utique periculisque vicini. At enim esse creduntur immortales perpetui et nullius unquam participes finis. Ergo istud munus dei patris et donum est, ut infinita meruerint idem esse per saecula, cum sint labiles solubilesque natura. Adv. nat. 2,35: Nam si omnes concedimus, unum esse rerum patrem, immortalem atque ingenitum solum, nihilque omnino ante illum quod alicuius vocaminis fuerit invenitur, sequitur ut hi omnes quos opinatio credidit deos esse mortalium aut ab eo sint geniti aut eo iubente prolati. Si sunt prolati et geniti, et ordinis sunt posterioris et temporis; si ordinis posterioris et temporis, ortus necesse est habeant et exordia nativitatis et vitae: quod autem habet introitum et vitae incipientis exordium, necessario sequitur ut habere debeat et occasum. Adv. nat. 2,36: Sed immortales perhibentur dii esse. Non ergo natura, sed voluntate dei patris ac munere. Quo igitur pacto immortalitatis largitus est donum dis <die> certa prolatis, et animas hoc pacto dignabitur immortalitate donare, quamvis eas mors saeva posse videatur extinguere et ad nihilum redactas inremeabili abolitione delere. Plato ille divinus multa de deo digna nec communia sentiens multitudini in eo sermone ac libro cui nomen Timaeus scribitur deos dicit et mundum corruptibilis esse natura neque esse omnino dissolutionis expertes, sed voluntate dei regis ac principis vincione in perpetua contineri. **Quod enim recte sit vinctum et nodis perfectissimis conligatum, dei bonitate servari: neque ullo ab alio nisi ab eo qui vinxit et dissolvi, si res poscat, et salutari iussione donari.** Adv. nat. 2,62: Cum enim dii omnes, vel quicumque sunt veri vel qui esse rumore atque opinacione dicuntur, immortales et perpetui voluntate eius sint et beneficii munere, qui fieri potis est, ut alii praestare id quod ipsi sunt valeant, cum alienum id habeant et maioris potentia commodatum?*

nincs nemük⁷ és testtel sem rendelkeznek.⁸ A pogány istenmítoszok, amelyeknek allegorikus értelmezését Arnobius határozottan elutasítja, arról tanúskodnak, hogy e két fentebbi kitételnek a pogány istenek nem is tesznek eleget. Ezek az istenek, akiket csupán a közvélemény tart isteneknek, nem tudnak úrrá lenni érzelmeiken, haragjukon, és áldozatokat követelnek, hogy táplálkozni tudjanak.

A pogány isteneknek a keresztény Istentől való függése néhány kutató⁹ arra indított, hogy feltegyék a kérdést: hitt-e egyáltalán a még pogány Arnobius az istenek létezésében. Az a kettősség, amelyet Arnobius istenfogalma mutat, arra a következtetésre adhat alapot, hogy kijelentsük: az apologéta nem képes összeegyeztetni a monoteizmust és a politeizmust. Erre irányuló erőfeszítéseinek jele lehet azonban, hogy a szerző a keresztény Isten hegemoniáját hangsúlyozza, akinek a többi isten a maga istenségét köszönheti, akik *nativi et geniti*, s ez a *nativitas* időben valamikor elkezdődött és így egyszer véget is fog érni,¹⁰ de ez a hosszú létezés az emberek szemében valójában nem más, mint a halhatatlanság.¹¹ (*Adv. nat.* 1,28: „... az ő atyjukat tiszteljük, aki által, ha egyáltalán léteznek, elkezdtek létezni és a tulajdon isteni hatalmuk és fenségük lényegi tartalmát birtokolni. [...] ebből következően be kell vallanunk, hogy az istenek

⁷ *Adv. nat.* 4,28: *Ubi enim nuptiae matrimonia puerperia nutrices artificia debilitates, ubi status capitis et conditio servitutis, ubi vulnera caedes cruor, ubi amores desideria voluptates, ubi omnis animorum adfectio ab inquietis perturbationibus veniens, necesse est divinum nihil istic esse, nec quod proprium caduci est generis et terrenae fragilitatis praestantiori posse adhaerere naturae.*

⁸ *Adv. nat.* 7,3: *Sed si deus ut dicitur nullius est corporis omnique est incontiguus tactu, qui fieri potis est, ut corporalibus rebus nutriatur incorporeum, quod mortale est ut immortale sustineat subdatque salutem rei quam contingere nequeat et motus subministrare vitalis?*

⁹ A legfőbb isten és a többi isten viszonyát mértékadóan vizsgálja Burger (1970) 72–78, és M. B. Simmons, *Arnobius of Sicca. Religious Conflict and Competition in the Age of Diocletian*, Oxford, 1995, 174–184; J. M. P. B Van der Putten, *Arnobé croyait-il à l'existence des dieux païens?*, *VChr* 25, 1971, 52–55.

¹⁰ *Adv. nat.* 2,35. Vö. 6. jegyzet.

¹¹ *Adv. nat.* 1,28: [...] *patrem veneramus illorum, per quem, si sunt, esse et habere substantiam sui numinis maiestatisque coeperunt. [...] erit nobis consequens confiteri et deos esse nativos et a principe rerum fonte ortus sui originem ducere.[...] Ergo istud munus dei patris et donum est, ut infinita meruerint idem esse per saecula, cum sint labiles solubilesque natura.*

is keletkeztek és keletkezésük kezdetét a dolgok ősforrásából kell eredeztetni. [...] Ez is az Atyaistennek írántuk való kegyessége és adománya, hogy kiérdemelték: ugyanazok maradhatnak végtelen századokon át, bár természetük szerint mulandóak és feloldhatóak.”)

Egy másik helyen ezt találjuk: „Mert ha valamennyien elismerjük – mondja –, hogy a dolgoknak egy atyja van, aki halhatatlan és egyedüli nemzés nélküli létező, és semmi olyan dolgot nem találni, amely őt megelőzően létezett, akkor ebből egyenesen következik, hogy ezek mind, akiket a képzelet a halandók isteneinek hitt, vagy tőle születtek, vagy az ő parancsára keletkeztek. Ha pedig keletkeztek, és nemzés útján jöttek létre, akkor a rangsort és az időt tekintve is alacsonyabb rendűek; így szükségszerű, hogy születésüknek és életüknek legyen eredete és kezdete. Aminek pedig van kezdete, szükségképpen következik, hogy hanyatlása is van.”¹²

A két világ között feszülő ellentét azáltal is fokozódik, hogy az apológéta kijelenti: ezek az ismérvek még a pogány főistenre, Iuppiterre is vonatkoznak: hiszen ő is olyan isten, aki csupán egy adott időponttól kezdve létezik, egy adott időponttól kezdve részesül kultikus tiszteletben, és hasonlóképpen csak egy bizonyos időponttól kezdve rendelkezik nagyobb hatalommal, mint fivérei.¹³

Az antropomorf istenekkel történő leszámolás az apológia harmadik könyvével veszi kezdetét. Ennek oka éppen az a bűn, amivel a pogányok vádolják a keresztényeket: az *impietas*. Mint az már régóta világos,¹⁴ Arnobius az ún. „második” apologétika szellemében, Ter-

¹² *Adv. nat.* 2,35: *Nam si omnes concedimus, unum esse rerum patrem, immortalem atque ingenitum solum, nihilque omnino ante illum quod alicuius vocaminis fuerit invenitur, sequitur, ut hi omnes quos opinatio credidit deos esse mortalium aut ab eo sint geniti aut eo iubente prolati. Si sunt prolati et geniti, et ordinis sunt posterioris et temporis; si ordinis posterioris et temporis, ortus necesse est habeant et exordia nativitatis et vitae: quod autem habet introitum et vitae incipientis exordium, necessario sequitur ut habere debeat et occasum.*

¹³ *Adv. nat.* 2,70: *Certo ergo a tempore deus esse Iuppiter coepit, certo cultus et sacrificia commeneri, certo fratribus in potestatibus anteponi.*

¹⁴ Az apologéták attitűdjének megváltozását átfogóan elemzi J. Vogt, *Toleranz und Intoleranz im constantinischen Zeitalter: der Weg der lateinischen Apologetik, Saeculum* 19, 1968, 344–361. A „második apologétika” mint irodalomtörténeti korszak rövid bemutatását lásd: Gian Biagio Conte, *Geschichte der lateinischen*

tullianushoz, Minucius Felixhez vagy Lactantiushoz hasonlóan a pogányok vádjait visszahárítja ellenük, így tulajdonképpen a pogány vallások követőiről mutatja ki, hogy a kultikus cselekményeken való részvételük valójában nem *pietas*, hanem épp *impietas*. A szerző a negyedik könyvben a számtalan isten létezésének tarthatatlanságát kívánja bizonyítani. Gúnyos hangnemben élcelődik az istenek különféle rokoni kapcsolatain, származásuk szövevényes történetein, illetlen történetek bemutatásával, bőséges mitológiai adattár felhasználásával. Nem meglepő, hogy különösen Iuppiter sokirányú szerelmi élete vonja magára a keresztény szerző figyelmét, és épp így nem hallgatja el Venusnak *meretrix*eket idéző szerelmi ügyleteit sem.

Megannyi példa segítségével Arnobius olyan bűnöket olvas a pogány istenségek fejére, amelyek alapján aztán kijelentheti, hogy szükségtelen jobban bizonygatni: az ilyen ügyek nem egyeztethetőek össze az igaz Istenre jellemző tulajdonságokkal. Nézzük meg ezt a fejezetet, amely voltaképpen nem más, mint egy terjedelmes katalógus a pogány istenek bűneiről (4,28,1–5)¹⁵:

Literatur, 3. Die Literatur der Kaiserzeit, in: Fritz Graf (hrsg.), *Einleitung in die lateinische Philologie*, Stuttgart–Leipzig, 1997, 275–277.

¹⁵ *Adv. nat.* 4,28. 1. *Ubi enim nuptiae matrimonia puerperia nutrices artificia debilitates, ubi status capitatis et condicio servitutis, ubi vulnera caedes cruor, ubi amores desideria voluptates, ubi omnis animorum adfectio ab inquietis perturbationibus veniens, necesse est divinum nihil istic esse, nec quod proprium caduci est generis et terrena fragilitatis praestantiori posse adhaerere naturae.* 2. *Quis est enim qui credat, si modo agnoscit ac percipit vis istius potentiae quae sit, aut genitabiles habuisse partes deum et abscisione foedissima privatum his esse, aut ex se proditas aliquando intercepisse proles et vinculorum coercitum poenis, aut cum patre quodammodo conseruisse bella civilia et cum iure abstinuisset regali, aut exterritum minoris metu vertisse exuperatum terga et tanquam fugitivum et exulem in summotis delituisse secretis?* 3. *quis est, inquam, qui credat ad humanas adcubuisse deum mensas, interemptum avaritiae causa, fefellisse supplices ambiguitate responsi, praecellere in furtorum dolis, adulterasse servisse vulneratum esse et adamasse et per omnes libidinum formas incestarum cupiditatum circumegisse pellaciam?* 4. *Atquin omnia vos ista et fuisse et inesse in diis adseveratis vestris, neque ullam praetermittitis speciem vitiositatis maleficii lapsus quam non in convicium numinum opinionum petulantia conferatis.* 5. *Aut igitur vobis quaerendi sunt dii alii in quos omnia ista non cadant – in quos enim haec cadunt, humani sunt generis atque terreni – aut si hi sunt tantummodo quorum nomina publicastis et mores, opinionibus tollitis vestris. Mortalia sunt enim quaecumque narratis.*

„Mert ahol menyegzők, házasságkötések, szülések (gyermek-
 ágyak), dajkák, mesterségek, erőtlenségek vannak, ahol szabadság és
 rabszolgasors van, ahol sebek, mézárulás, vér, ahol szerelmi kalandok,
 vágyódások, élvezetek, ahol a lelkeknek mindenféle, a nyugtalan
 háborgásból eredő felindulása van jelen, ott szükségszerű, hogy
 semmi isteni nem lehet, és semmi olyan nem létezhet, ami a halandó
 emberi nem és a földi mulandóság sajátja, ez nem tapadhat a kiválóbb
 (isteni) természetéhez. 2. Ha ugyanis valaki megismerte és megértette,
 hogy micsoda ereje van ennek az isteni hatalomnak, akkor hogyan is
 hihetné, hogy egy bizonyos istennek voltak nemzőszervei, amelyeket
 szörnyű megcsonkítás következtében veszített el, vagy a valamikor
 tőle származó sarjak elfogták őt és bilincsbe verve tartották féken,
 vagy ez az isten a tulajdon atyjával viselt polgárháborút és visszatartotta
 őt királyi jogától, vagy egy alacsonyabb rangútól megijedve, legyőzve
 megfutamodott, és szökött rabszolga vagy száműzött módjára egy
 félreeső, magányos helyen húzta meg magát? 3. Ki az, mondom én,
 aki elhinné, hogy volt olyan isten, amelyik az emberek asztalához
 heveredett le lakomázni, vagy volt olyan, amelyik a kapzsiság
 áldozata lett, vagy aki a hozzá könyörgőket megtévesztette a
 válasza kétértelműségével, vagy olyan, aki kitűnik a tolvajlás
 mesterfogásaival, vagy aki házasságot tört, megint másik, aki
 szolgának szegődött el, vagy olyan, akit megsebeztek, aki szerelemre
 gyulladt és tisztátalan vágyainak valamennyi elképzelhető megnyilvánulási
 formáján keresztül csábította el vonzalma tárgyait? 4. Márpedig ti
 komolyan állítjátok, hogy mindezek megvoltak és meg is vannak
 isteneitekben, és nem hagyjátok figyelmen kívül a romlottságnak,
 a gátlatlanságnak, a megbotlásnak egyetlen fajtáját sem, amit ne
 egyenesen ti magatok hoznátok fel az isteni lények tekintélyének
 gyalázására, a meggondolatlan vélekedések folytán. 5. Így tehát
 vagy más isteneket kell magatoknak keresnetek, olyanokat, akik
 ellen mindezeket nem lehet rágalomként felhozni – mert akiknek
 ilyen dolgok írhatók a számlájukra, azok bizony nagyon is földi és
 evilági szerzetek –, vagy ha csupán ezek léteznek, **akiknek a nevét
 eddig úgy ejtettétek ki a szátokon, mint megtestesült erkölcsöket**,
 akkor éppen saját vélekedéseitekkel tagadjátok az ő létüket. Mindaz
 ugyanis, amiről beszéltek, csupa halandó dolog.”

A korabeli hallgatóság könnyedén képes volt azonosítani a felvontatott istenségeket. Ezzel a mai olvasónak sem kell különösebben bajlódnia. De hogyan értelmezzük a fejezet bevezető szavait? Terjedelmes felsorolással állunk szemben, s a kontextusból kiemelve az emberi életet meghatározó fogalmak rajzolódni ki. Érdeemes megfigyelni, hogy a felsorolás kifejezetten az emberi együttélést szabályozó és a kortárs viszonyokat is meghatározó faktorokkal indul, amelyek révén a következő nemzedék életre kelhet: *nuptiae, matrimonia, puerperia*, majd *artificia, status capitis*, a polgári lét, azaz mindazon jogok összessége, amelyek a polgárnak egyéni szabadságából, polgári és családi állapotából eredtek. Ezek kifejezetten pozitív töltetű fogalmak. Rögtön ezek után az érvelés módjának, a *retorsiónak* megfelelően ezt olvassuk: ezek nem az isteni lét ismérvei, hanem a halandó emberi nem és a földi mulandóság sajátjai. Ez a gondolat vezet el a nem éppen pozitív tartalmat hordozó kifejezésekhez is: *debilitates, condicio servitutis, vulnera, caedes, cruor*, és jelen vannak az olyan, érzelmeket leíró, filozófiai telítettségű terminusok is, mint *amores, desideria, voluptates, animorum adfectio*. Ezek mind olyan attribútumok, amelyek a valódi isteni létre jellemző *natura praestantior*-nak nem feleltethetők meg.¹⁶

Érthető, hogy ezeket szorosan követi a pogány isteneket bemutató, kizárólag negatív konnotációval rendelkező szavak és kifejezések valóságos áradata: *foedissimus, privare, prodere, interceptisse, coercere, vincula, poenae, cum patre conseruisse bella civilia, exterrere, metus, terga vertere, exsuperavisse, fugitivus, exul, interimere, avaritia, fefellisse, ambiguitas, furtum, dolus, adulterasse, servisse, vulneratum esse, libidines incestae, cupiditates*. Az apologétikus érvelésnek megfelelően ez után találjuk a summázatot: a pogány ellenfél megátalkodottsága folytán valójában saját magára mond ítéletet. Azok a mendemondák, történetek pedig, amelyekkel a pogány istenségeket bemutatják, egytől egyig a *vitiositas, a maleficium* vagy a *lapsus* egy-egy megjelenési formája.

Különösen érdekes a fejezetet záró eszmefuttatás: Arnobius, aki voltaképpen azért írta meg apológiáját, hogy bizonyítsa a pogány

¹⁶ *Adv. nat.* 4,28,1. [...] *nec quod proprium caduci est generis et terrenae fragilitatis praestantiori posse adhaerere naturae.*

vallás tarthatatlanságát, és ezáltal a keresztény Isten tiszteletét propagálja, azt ajánlja ellenfeleinek, hogy keressenek más isteneket, akik ellen nem lehet efféle rágalmakat felvonultatni. Ez a szöveghely meggyőző bizonyíték arra, hogy a korábban pogány szerző képtelen következetes monoteista nézetet képviselni, hiszen többes számban, más istenekről beszél, nem pedig az egyedüli igaz Isten elfogadtatásán munkálkodik. A kijelentés második fele sem kevésbé problémamentes: ha csupán ezek az istenek léteznek, akkor ők éppen a pogányok róluk szóló mendemondái következtében szűnnek meg istennek lenni. A *quorum nomina publicastis et mores* kitétel ismét arra utal, hogy a régi istenek neve egyet jelent a régi (azaz keresztény nézőpontból régi rossz) szokásokkal. Emberi hibák és bűnök ugyanis mindazok, amelyekkel a pogány istenek jellemezhetők. A régítől való elhatárolódást, a lezártnak tekintett korábbi korszakot különösen pregnánsan jelenítik meg a fejezetben bőven előforduló, egymást érő *infinitivus perfectusok*: *habuisse, privatum esse, interceptisse, conseruisse, abstinuisse, vertisse, delituisse, ad cubuisse, fefellisse, adulterasse, adamasse, circumegisse, fuisse*.

Ezt a gondolatmenetet az istentelenség vádjának, az *impietas*nak a pogányokra való visszafordításával két fejezettel alább, a negyedik könyv végén zárja le az apologéta: „Noha ti minket istenteleneknek és vallástalanoknak neveztek, és ezzel szemben határozottan állítjátok, hogy az istenek igaz tisztelői ti vagytok, feltett szándékunk, hogy kifejtsük és élesen rávilágítsunk: senki más nem tiszteli őket szégyenteljesebb módon, mint éppen ti.”¹⁷

E szándékát Arnobius a továbbiakban valóra is váltja, mert az ötödik könyvben a *Historiae* címen hagyományozott istentörténetek és a misztériumvallások középpontjában álló mítoszok tarthatatlanságát kívánja bizonyítani, többek között Attis és Magna Mater valamint az eleusisi misztériumok isteneinek tiszteletét kritizálva. A két utolsó könyv témája a templomok, az istenszobrok valamint a különféle pogány ünnepek, áldozati formák értelmetlenségének bizonygatása.

¹⁷ *Adv. nat.* 4,30: *Illud nobis propositum est, ut quoniam nos impios et inreligiosos vocastis, vos contra et deorum contenditis esse cultores, demonstrare atque in medio ponere, ab hominibus magis nullis ignominiosius eos tractari quam a vobis.*

A BŰN FOGALMA SZENT ISTVÁN *INTELMEIBEN**

CSÍZY KATALIN

Szabadon bűn és erény közt
Választhatni, mily nagy eszme,
S tudni mégis, hogy felettünk
Pajzsul áll Isten kegyelme.

(Madách Imre: Az ember tragédiája, XV. szín, Angyalok kara)

Szent István *Intelmeit* a kutatás immár meglehetősen sokféle aspektusból vizsgálta. Jelen esetben arra vállalkoztunk, hogy a latin forrásművet a konferencia tematikájának megfelelően a bűn fogalmának vonatkozásában tekintjük át, méghozzá elsősorban a tükröirodalom etikai kérdésfelvetésének megfelelően. Jóllehet e témakör szorosan kapcsolódik első királyunk törvénykezéséhez, amennyiben a mű nem csupán hasonló jellegű, mint a Szent István neve alatt fennmaradt két törvénykönyv,¹ hanem a 15–16. századi kódexekben első *decretum*ként a *Libellus* tíz fejezete szerepel.² A törvényeket tartalmazó legrégebbi Admonti-kódex azonban éppen az *Intelmeket* nem közli, viszont ebben a törvényeket két könyvre osztva találhatjuk meg, míg a későbbi kódexekben a *Libellus* után csupán egyetlen 55 fejezetre terjedő könyvben szerepelnek Szent István rendelkezései. Induljunk ki ez utóbbi kéziratokból, amelyekben az *Intelmek* az első *decretum*. Ezen egységes koncepció azt sugallja, hogy az Imre számára megfogalmazott írás többnyire az uralkodó kötelelességeit és

* A tanulmány az *Erkölc, kötelesség és bűn fogalomrendszerének hálózata Cicerótól Szent Istvánig* című pályázat (OTKA 104789 K) támogatásával készült.

¹ Havas L. (a szöveget gondozta és fordította), *Sancti Stephani Regis Primi Hungariae Libellus de Institutione Morum. Szent István: Intelmek*, Debreceni, Agatha (*Series Latina II.*), 2004, VIII.

² Jánosi M., Első királyunk törvényei, in: Kristó Gy. (szerk.), *Az államalapító*, Budapest, 1988, 231–260, 234.

az ok elmulasztásának következményeit tartalmazza, míg a törvények az alattvalókkal szemben támasztott kötelességeket és az általuk elkövetett bűncselekmények jogi vonzatát definiálják.

Mindezek tükrében a *Libellust* abból a megközelítésből vizsgáljuk, hogy mely bűnök merülhetnek fel Imre vonatkozásában, melyek azok, amelyek az alattvalókkal összefüggésben jelennek meg, s végül milyen vétkekkel kapcsolatban találhatjuk meg a büntetés módját. Az *Intelmek*ben számításaink szerint összesen 25 bűnt különböztethetünk meg, ezek közül 20 vonatkozik potenciálisan az uralkodó által elkövethetőkre, vagyis húsz olyan jogtalanság, amitől Imrét óvta első királyunk, öt vétség pedig elsősorban az alattvalókat illeti. A mű az alattvalók kihágásaival kapcsolatban kettő esetén ad konkrét utasítást arra vonatkozóan, hogy Imrének mit kell tennie az elkövetőkkel szemben.

Szent István törvénykezése a Cluny reform szellemének megfelelően ahhoz a *defensor fidei* jegyében megfogalmazott ideálhoz kapcsolódik, amelynek legfőbb célkitűzése a Szent Ágoston által hangoztatott *regnum Dei* megvalósítása a földön.³ Ennek folyománycént az uralkodó elsődleges kötelessége, hogy *pius*, *iustus* és *pacificus* legyen.⁴ Iustinianus VI. novellája alapján jelenik meg *praeceptum*ként az a parancs, hogy a mindenkori király támogassa a papi réteget.⁵ Ennek az elgondolásnak köszönhető, hogy az *Intelmek*ben az egyház törvényét megsértők és az egyházi személyek ellen elkövetett bűnök esetén konkrét büntetőjogi eljárások, azaz a büntetés módozatai is szerepelnek.

A továbbiakban a fenti csoportosítás szerint vegyük sorra e bűnöket. A bevezető szakaszban ezeknek öt különböző típusa jelenik

³ Balogh J., Szent István politikai testamentuma, *Minerva*, 9. évf., 1930, 129–164; Uő., Szent István politikai testamentuma. Második fejezet: Az irodalmi alapok, *Minerva*, 10. évf., 1931, 39–51; Uő., Szent István politikai testamentuma III., *Minerva*, 10. évf., 1931, 106–114; Deér J., Heidnische und Christliche in der Altungarischen Monarchie, *Acta Litterarum ac Scientiarum Regiae Universitatis Hungaricae Francisco-Josephinae. Sectio Geographico-historica*, Tom. I. Fasc. 2., 1934, 33–151.

⁴ Balogh (1930) 164; Deér (1934) 48 skk.

⁵ Hamza G., Szent István törvényei és Európa, in: Hamza G. – Boóc Á. – Csizmazia N. (szerk.), *Szent István és Európa*, Budapest, 2001, 13–20, 13.

meg. Az első a megvetés (*contemptio – I. bűn*), amely az atyai és anyai tanítás bibliai szöveghelyébe illeszkedik (*Péld.* 4,10): *Praef.* 3, [2] „*Audi, fili mi, disciplinam patris tui, et ne dimittas legem matris tuae, ut multiplicentur tibi anni vitae tuae*”. *Ex hac ergo sententia animadvertere poteris, si ea, quae paterna pietate tibi praecipio, contempseris (quod absit), quod iam amplius Dei et hominum non eris.* („Hallgasd meg, fiam, atyád tanítását, de ne hagyj figyelmen kívül anyád rendelkezését se, hogy életed évei megsokasodjanak neked.» Ebből a mondásból megértheted tehát, hogyha *semmibe veszed* azokat – be ne teljesedjék ez! –, amiket atyai kegyességgel előírok neked, akkor nem leszel többé sem az Isten, sem az emberek barátja.”)⁶

A második kihágás a szófogadatlanság, engedetlenség, pontosabban a parancsok megszegése (*inobedientia – II. bűn*) három bibliai példában kifejtve: *Praef.* 3 [3] *Audi vero inobedientium praevaricatorum praecepti casum et praecipitium.* („Hallgasd hát azok esetét és bukását, akik megszegvén e parancsot, nem engedelmeskedtek!”) Érdemes valamennyit külön is számba venni, mert ezek mindegyike egy-egy önálló vétségként is értelmezhető.

Az első példa az előírások kötelmeinek szétfoszlatása, ill. szó szerint széttörése (*fregit – III. bűn*) bűne, Ádám kiűzetése a Paradicsomból (*Ter.* 3,1): *Praef.* 4 [1] *Adam quidem, quem divinus conditor totiusque creaturae plasmator ad suam formavit similitudinem eumque universalis haeredem dignitatis, vinculum fregit praeceptorum, statumque dignitatum sublimitatem perdidit ac mansionem paradisi.* („Nos, Ádám, akit az isteni alkotó és az egész teremtett világ létrehozója a maga képére és hasonlatosságára méltósága egyetemes örökösévé tett, szétfoszlatta az előírások kötelmeit, és ezzel elveszítette rangját, kiváltságos helyzetét és paradicsomi lakhelyét.”)

A második bibliai hely a szétszakítás (*disiecit – IV. bűn*) képét idézi elénk, s ugyancsak a parancsok be nem tartására vonatkozik. (*Szám.* 16,31; 35; 42,49): *Praef.* 5 [4] *Antiquus quoque populus a Deo electus et dilectus, quia ligamina mandatorum digitis Dei condita disiecit, idcirco diversis interiit modis:...* („Isten ősi kiválasz-

⁶ Az *Intelmek* idézett magyar szöveghelyeit Havas László (2004) fordítása alapján közlöm.

tott és szeretetével elárasztott népe is, amiért szétszakította a parancsolatok ama kötelékeit, amelyeket az Isten ujjai fontak egybe, különféle módokon pusztult el ...”)

A harmadik paradigma az apák szavának elvetése (*abiciens verborum – V. bűn*), ami felér a *hybris* (*superbia*) vétkével: a példa Salamon fiára, Roboámra utal (2Krón. 12), s a trónfosztás lehetőségét mint isteni büntetést helyezi kilátásba: *Praef. 6 [5] Filius quoque Salomonis abiciens pacifica verba patris ac superbia elatus minatus est populo percussiones frameae pro mastigiis patris. Idcirco multa mala passus est in Regno et ad ultimum deiectus.* („Salamon fia is, elvetve apjának békességet hozó szavait, a gögtől felfuvalkodva, lándzsaszúrásokkal fenyegette meg a népet az atyai korbácsok helyett, amiért azután sok bajt kellett kiállnia országlása idején, és végül le is taszították trónjáról.”)

„A katolikus hit megőrzésének fontosságáról” szóló első *caput* egyrészt az eretnekekkel szembeni védelemre szólít fel, másrészt az egyház törvényeinek megsértői ellen rendelkezik. A hamis hit, sőt a cselekedet elmulasztása is bűn (*VI. bűn*), amennyiben a hit megőrzése a tisztességes uralkodásnak (*honeste regnare*) alapja. Mindez kiegészül a legitimáció gondolatával, amelyet a szerző egy bibliai szöveghellyel alátámasztva (2Tim 2,5) nyomatékosít: I [2] *qui enim falso credunt vel fidem bonis non implent vel ornant operibus, quia fides sine opere moritur, nec hic honeste regnant, nec aeterno Regno vel Corona participantur.* („Akik ugyanis hamis dolgokban hisznek, vagy hitüket nem gazdagítják, vagy nem ékesítik fel jócselekedetekkel – mert bizony tett nélkül a hit meghal –, azok sem a földön nem uralkodnak tiszteletre méltó módon, sem az örök királyságban vagy koronában nem lesz részük.”)

Az eretnenség bűnéhez kapcsolható a Szentháromság egységének megbontása (*dividere*), kisebbitése (*minuere*), avagy a hozzátétel (*augere*) a kánoni tanításokhoz. Végül vétségként szerepel a hit zsengeinek megmételyezése (*reddere filios morbidos*), tönkretétele (*destruere*) és szétszórása (*dissipare*) (*VI. bűn*). Az efféle büntetéseket sem táplálni, sem védelmezni nem szabad: I, 4 [5] *Si qui aliquando infra tuam inveniantur potentiam, (quod absit!), qui hanc collationem sanctae trinitatis dividere vel minuere sive augere conantur, hos ipsos scias esse haeresiarchiae servos et non sanctae*

ecclesiae filios. [6] Tales vero nec nutrias neque defendas, ne tu etiam videre inimicus et ultor. Huiusmodi enim viri sanctae fidei filios omnino reddunt morbosos et istam novellam sanctae ecclesiae plebem in miserabiliter destruunt et dissipabunt. („Amennyiben bármikor is támadnának olyanok a hatalmad alatt – ami ne következék be –, akik megkísérelnék megbontani a Szentháromságnak ezt az egységét, vagy abból el akarnának venni, vagy hozzá kívánnának tenni, vedd tudomásul, hogy ezek az eretnokség fejének szolgálói, nem pedig a Szentegyház fiai. Az ilyeneket viszont ne tápláld, ne védj, nehogy magad is úgy tűnj fel, mint ellenség és bosszúálló. Az efféle férfiak ugyanis minden ízükben megméltéyzik a szent hit fiait, és a szent hit eme zsenge népét tönkreteszik, és majdan szét is szórják.”)

Az egyházi rend megszilárdítására vonatkozó második caputban a következő szerepel: az egyház tekintélyének csorbítása (*minuere*) és beszennyezése (*faedare*) olyan, mint Krisztus testének megcsonkítása (*mutare*) (VII. bűn): II, 2 [2] *Nam qui minuit aut faedat sanctae ecclesiae dignitatem, ille corpus Christi mutare nititur.* („Aki ugyanis csorbítja vagy beszennyezi az egyház méltóságát, az Krisztus testének eltorzítására vetemedik.”)

E fenti vétséghez kapcsolódik az egyház tagjainak megbotránkoztatása (*scandalizare* – VIII. bűn), figyelemre méltó, hogy a szerző ezzel összefüggésben konkrét büntetéseket helyez kilátásba: II, 4 [3] *Si quis infelix huius ecclesiae sanctae membra vel parvulos scandalizat, iuxta evangelicum praeceptum dignus est, ut suspendatur mola asinaria collo eius et demergatur in profundum maris, idest deiciatur de potestatis dignitate et maneat extra ecclesiam iustorum in illa mundiali miseria, sicut ethnicanus et publicanus...* („Amennyiben bármely szerencsétlen megbotránkoztatja ennek a Szentegyháznak tagjait, akár ha kisgyermek is, akkor az Evangélium tanítása szerint méltó arra, hogy nyakába malomkövet akasszanak, és a tenger mélységébe süllyesszék, vagyis, hogy letaszítsák a hatalom méltóságából, és az Igazak Egyházán kívül rekedjen az evilági nyomorúságban, akár csak egy pogány vagy egy adóberlő.”)

A főpapoknak kijáró tisztelettel összefüggésben a III. caputban a hamis vádakkal történő bemocskolást (*faedare*) és a nyilvános meghurcoltatást (*publicum protrahere*) említi a szerző (IX. bűn): III, 2 [4] *ille enim tangit christos Dei, qui contra divinum atque canonum*

*institutum sacri ordinis viros falsis criminationibus faedat atque in publicum protrahit.*⁷ („[...] mert Krisztus felkentjeit bántalmazza az olyan ember, aki az isteni és a kánoni rendelkezés ellenére hamis vádaskodásokkal mocskolja be a szent egyházi rend férfiai, nyilvánosan előállítva őket.”⁸)

E fejezetben az *Intelmek* írójának sarkalatos megállapítása, hogy Isten a bűnök alóli feloldozást kizárólag a papság kezébe helyezte: III, 2 [3] *In manus enim illorum posita est potestas ligandi nos in peccatis et a peccatis solvere.* („Az ő kezükbe lett ugyanis letéve az a hatalom, hogy bennünket bűneikben megkössenek, és hogy bűneink alól feloldozzanak.”) Egyházi személy vétsége esetén csupán az általános *culpa* fogalom szerepel (*X. bűn*), a konkrétan megfogalmazott büntetés pedig meglehetősen enyhe: III, 3 [5] *Si accidente casu culpa reprehensione digna super aliquem horum, de quibus sermo est, ceciderit, (quod absit!) corripe eum ter, quater inter te et ipsum solum iuxta praeceptum evangelii. Si tunc secreta renuerit audire monita, adhibenda sunt sibi publica secundum hoc:* „*Si te non audierit, dic ecclesiae*”. (*Mt 18,17*) („Ha pedig történetesen ezen személyek valamelyikével szemben, akikről most szó van, valami olyan bűn merülne fel, amely megrovásra méltó – bár meg ne essék ez! –, akkor részesítsd őt többször is négy szemközt korholásban, miként az Evangélium tanítja. Ám ha akkor a nyilvánosság kizárása mellett megtagadná, hogy hallgasson a figyelmeztető szóra, vond felelősségre ország-világ előtt ezen alapelv szerint: «Ha rád nem hallgat, mondd meg a gyülekezetnek!»”)

A IV. caput a főemberek és katonák becsben tartására vonatkozóan a király philanthróp magatartását követeli meg, abban az értelemben, hogy őket se szolgástorba ne hajtsa az uralkodó (*neminem in servitutum redigas*), még csak szolgának se nevezze (*vel servum nomines*), velük szemben a harag (*ira*), a kevélység (*superbia*) és az irigység (*invidia*) megengedhetetlen (*XI. bűn*). Mindez kiegészül a

⁷ Vö. *S. Stephani Dec. lib. prim. cap. III–IV Quales debeant esse testes et accusatores clericorum, ubi legitur Testimonium laici adversus clericum nemo recipiat. Nemo enim clericum quemlibet in publico examinare presumat, nisi in ecclesia.*

⁸ Az *immunitas* elve, miszerint az egyházi rend tagjai fölött világiak nem ítélezhetnek: Bollók J. – Kristó Gy. – Zlinszky J., *Szent István király Intelmei és Törvényei*, Budapest, 2010, 26.

következő kis *caput* békétlen (*inpacificatus*) uralkodójának felidézésével, ami a királyság megdöntését eredményezheti: IV, 1 [2] *Illi enim sint fili mi, tibi patres et fratres, [3] ex hiis vero neminem in servitutum redigas vel servum nomines, illi tibi militent, non serviant, eorum omnium sine ira et superbia atque invidia pacifice, humiliter, mansuete dominare memoria retinens semper, quod omnes homines unius sunt condicionis, et quod nihil elevat, nisi humilitas, nil deicit, nisi superbia et invidia. [4] Si eris pacificus, tunc diceris Rex et Regis filius atque amaberis a cunctis militibus, si iracundus, superbus, invidus, inpacificatus super comites et principes cervicem erexeris, sine dubio fortitudo militum hebetudo erit Regalium dignitatum et alienis tuum tradetur Regnum.* („Számodra legyenek hát ők, fiam, atyák és testvérek, közülük senkit se hajts szolgaságba vagy nevez szolgának! A katonáid legyenek, ne szolgálid. Mindannyiuk felett uralkodj harag, kevélység és irigység nélkül, békességgel, alázatosan és szelíden, mindig emlékezetedbe vésvé, hogy minden embernek egy az állapota, és hogy csak az alázatosság emel fel, és csupán a fennhéjázás és az irigység taszít alá. Amennyiben békeszerető leszel, akkor mondanak majd királynak és a király fiának, s minden katona szeretni fog téged. Ha viszont haragos, gőgös, irigy és békétlen módon nyakaskodni próbálsz az ispánokkal és a főemberekkel szemben, akkor a katonák vakmerősége kétségkívül megbénítja majd az egész Királyi méltóságot, és Királyi hatalmad másokra száll át.”)

Az V. fejezetben a *tyrannus* alakja összekapcsolódik a türelmetlen, intoleráns uralkodó képével (*impatientes autem tyrannizant – XII. bűn*),⁹ amellet, hogy István arra inti fiát, csak hozzá méltó ügyben ítélkezzék, bár erre vonatkozóan nem ad pontos utasítást: V, 3 [4–5] *Time esse iudex, gaude vero Rex esse et nominari. Reges vero patientes regnant, impatientes autem tyrannizant. Quando quidem aliquid, quod tuae convenit ad iudicandum dignitati tibi venerit cum patientia et misericordia sine ius iurando hoc iudica, ut tua Corona laudabilis sit et decora.* (vö. IV, 2 [3]) („Óvakodj attól, hogy bíró legyél, örülj viszont annak, hogy Király vagy és annak neveznek. A türelmes Királyok uralkodnak valójában; ezzel szemben azok, akik

⁹ Bollók J., Szent Imre alakja középkori krónikáinkban, in: Fügedi E. (szerk.), *Művelődéstörténeti tanulmányok a magyar középkorról*, Budapest, 1986, 61 skk.

nem béketűrők, zsarnokként viselkednek. Amennyiben pedig valami olyan ügy kerül eléd, amelynek megítélése összhangban áll méltósággal, türelmesen és irgalommal, minden esküdözés nélkül hozz ítéletet az ilyen ügyben, hogy Koronádat dicsőség ékesítse!”) E parancs egyébiránt egybehangzik István törvényeivel, amelyeket a kor mércéje alapján meglehetősen enyhének tarthatunk, mindez teljes mértékben megfelel a *pius, iustus, pacificus* uralkodói magatartásnak.¹⁰

Az idegenből jöttek marasztalásáról szóló hatodik fejezetben az uralkodó arra inti gyermekét, hogy őrizze meg az általa létrehozott államot, ami az ország különböző származású lakosaira, ill. a *hospesekre* vonatkozik. Az egység megbontásával összefüggésben két érzékletes metafora jelenik meg, az egyik az építmény lerombolása (*destruere, quod ego aedificavi*), a másik a nyáj szétszórása (*aut dissipare, quod ego congregavi*) (XIII. *bűn*): VI, 3 [4] *Si enim tu destruere, quod ego aedificavi, aut dissipare, quod ego congregavi, studueris, sine dubio maximum detrimentum tuum patietur Regnum.* („Mert hát ha arra törekednél, hogy lerombold, amit én magam építettem, vagy szétszórd mindazt, amit én magam fogtam össze egyetlen nyájja, akkor kétségkívül roppant kárt szenved majd Királyságod.”)

A VII. fejezetben a tanács jelentőségéről esik szó, ahol a szerző annak ad hangot, hogy bűn, ha Imre ostoba (*a stultis*), fennhéjázó (*ab arrogantibus*), középszerű férfiaktól (*a mediocribus*) kér útmutatást, avagy ifjakkal tanácskozik (*cum iuvenibus consiliari – de illis consilium quaerere*) (XIV. *bűn*), mert ők egyrészt kifecsegetik az államtitkokat (VII, 2 [4]), másrészt maga az uralkodó is hasonulhat ostoba tanácsadóhoz (VII, 3 [4]), amit két bibliai szöveghellyel is alátámaszt (*Péld.* 13,20; *Zsolt.* 17,26–27). VII, 1, [2] *Quando vero consiliis inest utilitas, iam a stultis et arrogantibus ac mediocribus, ut mihi videtur, non valent componi viris, sed a maioribus et melioribus, sapientioribusque ac honestissimis senioribus exprimi debent*

¹⁰ Hamza (2001) 18; Balogh (1930) 164; Deér (1934) 48 skk.; Csízy K., *Virtutes in libello De institutione morum*, in: Havas L. (szerk.), *Hereditas Litterara totius Graeco-Latinitatis*, Debrecen, Agatha XXV, 2013, 56–65, különösen: 59 skk.

poliri. 2 [3] idcirco, fili mi, cum iuvenibus et minus sapientibus noli consiliari. („Mínthogy pedig a tanácsokban haszon rejlik, ezért számomra nyilvánvaló, hogy nem az ostoba és fennhéjázó valamint középszerű férfiakból érdemes azokat összeállítani, hanem olyanokból kell kiválasztani és egybecsiszolni őket, akik koruknál fogva tekintélyesebbek, bölcsebbek, és mint vének teljesen feddhetetlenek. Ennélfogva fiam, ne az ifjakkal és a kevésbé bölcsekkel tanácskozz.”)

A VIII. fejezetben ismét a szófogatatlanság (*inobedientia*) vétke merül fel, ami jelen esetben az ősök példájának elvetésével kapcsolódik össze (*XV. bűn*), ha az uralkodó lenézi az atyák határozatait (*antecessorum spernit patrum*), akkor az isteni törvényeket hágja át (*nec divinas procurat leges*). Így a már a bevezetőben hangoztatott engedetlenség (*inobedientia*) bűnébe esik. Ezt a vétket ismét két metaforával teszi érzékletessé a szerző, miszerint aki ezt a bűnt elköveti, szétszórja a korona virágait (*dispergit flores Coronae*), s így az engedetlenség az egész Királyság pestise lesz (*totius est Regni pestilentia*). Ez utóbbi gondolat Cicero Catilina elleni első beszédét idézi elénk, ahol Catilina mételyezi meg a római köztársaságot. VIII, 1 [1] *Qui enim antecessorum decreta spernit patrum, nec divinas procurat leges, patres enim idcirco sunt patres, ut nutriant filios, ideoque filii sunt, ut obediant parentibus.* [2] *Qui patri suo resistit, inimicus Dei consistit. 2 Omnes enim inobedientes Deo sunt resistentes.* („Aki ugyanis megveti az előttünk járó atyák döntéseit, az még az isteni törvényekkel sem törődik, (...). Aki szembeszegül atyjával, Isten ellenségeként lép fel. 2 Hiszen mindenki, aki engedetlen, az valójában Istennel száll szembe.”)

Az imádság lelkiismeretes elvégzésére buzdító utolsó előtti fejezet az egyház szerepének előtérbe helyezésével immár visszatér a bevezető intelmekhez. A gonosz gondolat (*in cogitatu maligno – XVI. bűn*), a szem nagyravágyása (*extollentia oculorum – XVII. bűn*), a rosszindulatú sóvárgás (*desiderium malignum – XVIII. bűn*) és a testi vágyakozás (*concupiscentia – XIX. bűn*) bibliai idézetként szereplő szöveghely az *Intelmekben* (*Sir. 23,4–6*). E vétségek mindegyike egy-egy önálló bűnként is értelmezhető. Az uralkodó számára a mértéktartó, apatikus életmód a győzhetetlenség kulcsa, az *invictissimus Rex* sajátja. IX, 2 [1] *Domine, Pater et Deus vitae meae, ne*

derelinquas me in cogitatu maligno. Extollentiam oculorum meorum ne dederis mihi et desiderium malignum averte a me, Domine, aufer a me concupiscentiam et animo irrevertenti et infrunito ne tradas me, domine. („Uram, életem Atyja és Istene, ne engeddd, hogy gonosz gondolat foglyaként vergődjem! Ne adj tulajdon szememnek nagyra-vágyást, és távolítsd el tőlem a rosszindulatú sóvárgást! Uram, távoztasd el tőlem a testi gerjedelmet, és ne taszíts engem, Uram, szent-ségtörő és eszeveszett lelkiállapotba.”)

E caput intelme szerint imádsággal kell kérni, hogy az uralkodó szorgalmas és tevékeny életet éljen, ellenkező esetben a tunyaság, restség (*desidia – XX. bűn*) és a tespedtség (*hebetudo – XXI. bűn*) bűnébe esik. IX, 3 [3] *Ora etiam, ut desidiam et hebetudinem a te depellat, et sublevamentum omnium tibi tribuat virtutum, quibus visibiles et invisibiles vincas inimicos.* („Esedezz azért is, hogy elűzze téled Isten a tunyaságot és a tespedtséget, s ugyanakkor megadja számodra ama erények összességének segítségét, amelyekkel győzelmet arathatsz minden látható és láthatatlan ellenségeid felett.”)

Az utolsó fejezet erénykatalógusa *expressis verbis* csupán négy bűnt említ, ezek közül három az uralkodó törvénytelenységére vonatkozik, úgy mint a kegyetlenség (*impietas – XXII. bűn*), a könyörtelenség (*crudelitas – XXIII. bűn*), a zsarnoki uralom (*tyrannis – XXIV. bűn*),¹¹ a negyedik pedig ismét a mértéktelenségtől tanácsol el, amennyiben az uralkodónak a szenvedély fertőzetét (*libidinis faectores – XXV. bűn*) teljességgel kerülnie kell. X, 1 [2] *Rex enim impietate et crudelitate faedatus in cassum sibi nomen vindicat Regis, quia tyrannus est dicendus.* (...) X, 4 [11] *sis pudicus, ut cunctos libidinis faectores, sicut stimulum mortis evites.* („Mert a Király, akit kegyetlenség és könyörtelenség szennye borít el, hiába sajátítja ki magának a Király nevet, az ilyent ugyanis zsarnoknak kell mondani. (...) Légy tiszta életű, hogy a szenvedély minden fertőzetét, mint a halál ösztökéjét, elkerülhesd!”)

¹¹ Balogh J.: *Impietas és crudelitas a tyrannus* legfőbb jellemzői, ahogy Gellért *Deliberatiójában* szerepel. Balogh (1930) 147.

A fenti katalógus tanulságos bizonyítéka annak, hogy az egyház milyen módon kapta legitimációját a királyi hatalomtól.¹² Láthattuk, hogy elsősorban az *ecclesiára* vonatkozó szabályok és a kereszténység tanításának megfelelő, bibliai szöveghelyekkel alátámasztott kihágások jelennek meg.

Cicero *A törvények* című írásában hivatkozik arra, hogy a bűnt elmentéte, az erény vonatkozásában, saját természete szerint kell megítélni: I, 17, 45 *Mert ugyanúgy, ahogyan az igazat és a hamisat, a helyes következtetést és az önellentmondást is önmagukban ítéljük meg, nem pedig valamely külső elv alapján, ennek megfelelően a szilárd és állhatatos gondolkodáson alapuló életmódot, vagyis az erényt is – és úgyszintén az állhatatlanságot, vagyis a bűnt – saját természete alapján fogjuk megítélni.*¹³

Az *Intelmek* X. fejezetében szereplő erénykatalógus az összes megelőző *caput* bűn-fogalma szerint rajzolódik ki, avagy minden bűnnek megvan a maga erénypárja, amit az uralkodónak követnie kell. A *Libellus*ban megjelenő bűnlajstrom így valójában előkészítése a záróakkord erénykatalógusának. István, körültekintő, politikai bölcsességgel, előrelátó (*providens*) atyaként inti gyermekét, konkrétan körülírva, hogy Imrének mit nem szabad tennie, mi az, ami az egyes erényeknek kerékkötője lehet. Így a következő ellentétpárok körvonalazódnak:

pius-impious,
misericors-crudelis,
patiens-impatiens,
fortis-hebetudo és desidia,
humilis-invidus, superbus,
modestus-elatus, superbus,
mitis-arrogans és crudelis,
pacificus-inpacificatus,
honestus-inobedientia és falso credere, valamint sanctae trinitatis dividere etc.,

¹² Zlinszky J., A magyar jogalkotás kezdetei. Szent István, államalapító és törvényhozó, in: Bollók – Kristó – Zlinszky (2010) 10.

¹³ Simon A. (ford., jegyzetek), *Marcus Tullius Cicero: A törvények*, Budapest, 2008.

puđicus-concupiscentia, desiderium malignum és libidinis faetores.

Aristotelés alapján a jó jellem az érzelmekkel, azaz a *pathosokkal* szemben megnyilvánuló helyes viselkedésben mutatkozik meg,¹⁴ ahol a különféle ellentétes érzelmek a retorika vonatkozásában *in utramque partem* oppozícióban kerülnek bemutatásra. A *pathosok* azon motivációs érzelmek, amelyek képesek megváltoztatni az ítéletalkotást, azaz a döntést jó és rossz között. Óvatos feltételezés csupán, de a retorikán nevelkedett egyházi író műveltségének korántsem ellentmondó, hogy Aristotelés *Retorikájának* kontrapozíciós *pathos*-tana hatással lehetett az *Intelmek* alkotójára, amennyiben a bűnöket felfoghatjuk negatív *pathosok*nak. A keresztény szerzők a sztoa elemeivel átítatott görög filozófiát építik be érvelésükbe, ahol a *pathosok* mint a lélek betegségei jelennek meg, amelyek az értelmet elutasító irracionális döntésekre sarkallnak bennünket, s ezáltal a bűnök és a hibák forrásává lesznek.¹⁵ A nyolc ellentétpár a *Retorika* II. könyvében a következő:

- harag (+) - szelídség (-),
- barátság/szeretet (+) - gyűlölet (-),
- félelem (+) - bátorság (-),
- szégyen (+) - szégyentelenség (-),
- hála (+) - hálátlanság (-),
- szánalom (+) - jogos felháborodás (-),
- nagylelkűség (+) - irigység (-),
- versengés (+) - lenézés (-) (*Ret.* II, 1378a–1389a).

Az *Intelmekben* megjelenő ellentétpárok többé-kevésbé azonosíthatóak e fenti sorral. Ezek alapján nem zárható ki, hogy az *Erkölcstanító könyvecske* görög forrásai között Aristotelés *Retorikája* is szerepelhetett. Annál is inkább, mert a bevezetőben már bizonyos értelemben jogforrásként megjelenő Szent Ágoston is fontos szerepet tulajdonít a *pathosok*nak, nála a *pathos* a *voluntas* irányításának esz-

¹⁴ Maróth M., *A görög filozófia története*, Piliscsaba, 2002, 442; Arist. *NE* 1104b 5–7.

¹⁵ Maróth (2002) 457, 510.

köze, s egyben a szeretet kifejeződése (kül.: *De doct. Christ.* III, 10, 14 skk.).¹⁶

A *Libellus* tizedik fejezetének éreynkatalógusa ebben a tekintetben is kitüntetett figyelmet érdemel.¹⁷ Phótios pátriárka Borisz-Mihályhoz, a bolgár uralkodóhoz írott, s általunk másutt éppen az *Intelmekkel* összefüggésben elemzett I. levele ugyancsak említi a keresztény, illetve a görög-római éreynyek felsorolása kapcsán, hogy a *pathosoktól* való mentesség a jó keresztény uralkodó sajátja. Figyelemre méltó, hogy Phótios éreynkatalógusa lényegesen hosszabb, mint a magyar vonatkozású latin forrásszöveg párhuzamos helye.¹⁸

Végezetül visszatérve az *Intelmekre*: a IV. caputban az arisztotelési oppozícióknak megfelelően felsorolásszerűen találjuk meg, hogy miféle *pathosoktól* kell tartózkodnia az uralkodónak: IV, 2 [4] *Si eris pacificus, tunc diceris Rex et Regis filius atque amaberis a cunctis militibus, si iracundus, superbus, invidus, in pacificatus super comites et principes cervicem erexeris, sine dubio fortitudo militum hebetudo erit Regalium dignitatum et alienis tuum tradetur Regnum.* 3 [5] *Hoc timens cum Regula virtutum dirige vitam comitum, ut tua dilectione cingulati semper Regali dignitati adhaereant inoffensi, et ut tuum Regnum per omnia sit pacificum.* „Amennyiben békeszerető leszel, akkor mondanak majd királynak és a király fiának, s minden katona szeretni fog téged. Ha viszont haragos, gögös, irigy és békétlen módon nyakaskodni próbálsz az ispánokkal és a főemberekkel

¹⁶ Adamik T. – A. Jászó A. – Aczél P., *Retorika*, Budapest, 2005, 276 sk.

¹⁷ Az *Intelmek* szerzője a következő attribútumokkal jellemzi az éreynes királyt: kegyes, könyörületes szívű, jóindulatú, türelmes, állhatatos, alázatos, mértéktartó, szelíd, tisztességes, tiszta életű. Lib. X, 1,2–4,12 *pius, misericors, propitius, patiens, fortis, humilis, modestus, mitis, honestus, pudicus.*

¹⁸ Phótios intelmei alapján az éreynes uralkodó néhány jellemzője: a hit védelmezője, uralkodói politikája alapján csodálni való, éles elméjű, jó emlékezőtehetségű, kellemes beszédű és jellemű, szeretetre méltó, kiváló ítélőképeségű, előrelátó, tette kész, félelmetes a vétkesek és az ellenség előtt, tiszteletre méltó, uralkodik haragján, a szelídség kedvelője, megvesztegethetetlen, állhatatos, ígéreteit megtartó, kész a jócselekedetre, félelmet keltő a büntetést illetően, az önhittekkal szemben büszke, a szerényekkel együtt érző, igazságszerető, a beszédben mértéktartó, mentes a *pathosoktól*, állhatatos a vágyak tekintetében. Phot. I, 1183–1202. Csizy K., *Az Intelmek lehetséges forrásairól*, in: Sepsi E. (szerk.), *Studia Caroliensia. A KRE 2012-es évkönyve*, Budapest, 2013, 190–202; Csizy K., *Die möglichen Quellen der Mahnungen*, *Acta Ant. Hung.*, 2012/52, 235–247.

szemben, akkor a katonák vakmerősége kétségkívül megbénítja majd az egész Királyi méltóságot, és Királyi hatalmad másokra száll át. Ettől való félelmedben az erények példás mértéke szerint irányítsd az ispánok életét, hogy szeretetedtől övezve, rendületlenül mindig a te Királyi méltóságod mögött sorakozzanak fel, s legyen országglásod mindenben békés.”

DIONYSOS TIROLBAN HOVÁ TŰNTEK AZ ANTIK ISTENEK?

NÉMETH GYÖRGY

*Einen zu bereichern unter allen,
Mußte diese Götterwelt vergehn.*

*S Egynek adva át mindnyája kincsét,
Elpusztult a szép istenvilág.¹
F. Schiller: *Die Götter Griechenlands**

Heinrich Heine 1853-ban, a *Blättern für literarische Unterhaltung* folyóirat lapjain jelentette meg a *Die Götter im Exil* (Istenek száműzetésben) című írását, amely még ugyanabban az évben franciául is napvilágot látott a *Revue des Deux Mondes*-ban (Les Dieux en Exil).² A kevésbé ismert, ritkán újrapublikált munka lényege Heine alábbi megjegyzésével foglalható össze: „Már korábbi írásaimban felvettem azt a gondolatot, amelyből az alábbi közlemény fejlődött ki. Megint csak a démonok átváltozásáról írok ugyanis, ami a görög-római istenekkel esett meg, amikor a kereszténység világalomra jutott.”³

A nehezen meghatározható műfajú, az esszét novellákkal, mesékkel keverő írás abból indul ki, hogy a kereszténység elterjedésével a pogány istenek nem haltak ki, mint ahogyan azt Schiller 1788-ban írt, a bevezetőben idézett versében felpanaszolja, hanem száműzetésbe vonultak, és mint démonok éltek tovább, akik csak ritkán mutat-

¹ Gulyás Pál fordítása.

² A folyóirat-kiadás címe *Az istenek nyomora* (*Die Götter im Elend*) volt.

³ „Schon in meinen frühesten Schriften besprach ich die Idee, welcher die nachfolgenden Mitteilungen entsprossen. Ich rede nämlich hier wieder von der Umwandlung in Dämonen, welche die griechisch-römischen Gottheiten erlitten haben, als das Christentum zur Oberherrschaft in der Welt gelangte.”

koztak meg az emberek szeme előtt, és különösen ritkán régi pompájukban. Az ilyesfajta találkozások legszebb példája Tannhäuser története, amelyben a szerelem istennője, Venus Wartburg vára közelében, egy barlangban húzódott meg. A történetet ma mindenki Wagner operájából ismeri, de Wagner Heine *Elemi szellemek (Elementargeister)* című, 1834-ben publikált, *Az istenek száműzetésben* tematikáját előrevetítő írásából merítette azt. A legenda nem Heine fantáziájának terméke. Első ismert változata, a *Sängerkrieg auf der Wartburg* a 13. században keletkezett, balladaként, röplapokon pedig a 15. századtól vált széles körben ismertté.⁴ A szerző *Az istenek száműzetésben* lapjain újra előveszi Tannhäuser történetét.

Heine írásának kezdetén Itáliában járt német lovagokról ír. Az egyik egy Venus-szobrot látva beleszeret, elalszik, de álmában a szépség szörnyeteggé változik. A lovag kardjával lecsapja a rém fejét, de másnap, felébredve, azt látja, hogy a szobor feje a lábánál hever. A másik történetben egy római villában labdázó ifjú egy Venus-szobor ujjára húzza gyűrűjét, hogy ne zavarja a labda megütésében. Játék után vissza akarja venni a gyűrűt, de a szobor, kezét ökölbe zárva, ezt megakadályozza. Amikor a lovag odahívja társait, hogy beavassa őket a csodába, már újra ki van nyitva a szobor keze, de a gyűrűt sehol sem találják. Később megnősül, és a nászéjszakán közeledni próbál feleségéhez, de a szobor közéjük áll, és a gyűrűre hivatkozva kijelenti, a lovag az ő férje. Végül egy Palumnus nevű pap szerzi vissza a gyűrűt. A lovag nászéjszakája elé már nem gördít senki akadályt, Palumnust azonban harmadnapon holtan találják.⁵ Palumnus történetének forrását Heine Heinrich Kornmann *Mons Veneris*-ében (1614), és Martin Antonio Del Rio *Disquisitionum magicarum libri sex* című könyvében (1599) nevezi meg. Ugyancsak

⁴ A Venus-hegyről, a Sibylla-barlangról és más hasonló helyekről szóló történetek megjelennek II. Pius egyik levelében és Del Rio könyvében is, Magyar (2003) 111.

⁵ A szerelmes szobrok történetét és a történetek forrásait feldolgozza Németh (1996) 117–134. Ugyanez Németh György, *Zsarnokok utópiája*, Budapest (1996) 319–355. A gyűrűvel eljegyzett Venus-szobor leghíresebb feldolgozása P. Mérimée: *Az ille-i Venus* című novellája. F. Hérodol *Zampa, avagy a márványmenyasszony* című operája (1831) is mutatja, milyen népszerű volt a kortársak között ez a motívum. Az opera pesti bemutatójának emlékét őrzi mind a mai napig a budai Márvány utca, és az ott található Márványmenyasszony étterem.

Kornmannra hivatkozva szögezi le, hogy ezek az emberek előtt megjelenő istenalakok nem kísértetek, mivel nem haltak meg.⁶

Folytatva a Venus-történeteket, Heine részletesen elbeszéli Tannhäuser és az istennő találkozását, majd a hajlék és ambrózia nélkül maradt istenek keserű sorsát ecseteli: polgári foglalkozás után kellett ugyanis nézniük. Apollón, ahogyan a homérosi Hermés-himnuszban is, pásztornak áll, csak éppen Alsó-Ausztriában. Ott azonban szép énekszava elárulja egy szerzetesnek, elfogják és a kínzás hatására elismeri, hogy ő egy antik isten, Apollón. Kivégzése előtt megkéri, hogy elénekelhessen még egy dalt. Megengedik neki, de kitharáján olyan szépen játszik, és olyan csodálatos dalt ad elő, hogy az asszonyok zokogásban törnek ki, és megbetegednek. Egy idő után kinyitják a sírját, hogy mint egy vámpírnak, karót verjenek át a testén, de a sírt üresen találják.

Mars, a hadisten zsoldosként részt vett Róma kifosztásában, ahol feldühítette, milyen romos állapotban van egykori temploma. Bacchus azonban jobban járt, mint Apollón és Mars, amint ezt egy legenda elbeszéli.⁷

Élt Tiroiban egy hegyi tó partján egy halász, aki révészkedéssel egészítette ki jövedelmét. Az őszi nap-éjegyenlőség éjjelén bezörgött hozzá három szerzetes, hogy adja kölcsön a bárkáját. Ő odaadta, és visszabújt az ágyába. Azok azonban váratlanul hamar tértek vissza, és az egyikük egy ezüstpénzt nyomott a kezébe. A szerzetes keze jéghideg volt. Telt-múlt az idő, és minden évben, ugyanazon a napon megjelentek a szerzetesek. Már hetedik éve jártak hozzá, amikor a halász törni kezdte a fejét: miért is kell a barátoknak mindig ugyanazon az éjszakán a bárkája? Bekészített hát egy kupac hálót a csónakba, és miután bezörgettek hozzá, egy rövidebb úton előrefutott, és elrejtőzött a háló alá. A csónak hihetetlenül gyorsan suhant át a vízen, és egy, a halász számára ismeretlen tisztás mellett állt meg. Kikukucsált, és bíborba öltözött, gyönyörű, de hófehér alakokat

⁶ „Diese sind keine Gespenster, denn, wie ich mehrmals angeführt, sie sind nicht tot; sie sind unerschaffene, unsterbliche Wesen.” Egy pogány isten, Pán feltételezett haláláról Tiberius császár idején Plutarchos számol be (*De defectu oraculorum*, 17), de az isten halálhíre félreértésen alapult, Németh (1982).

⁷ „Besser als dem Mars und dem Apollo war es, nach der großen Retirade, dem Gotte Bacchus ergangen, und die Legende erzählt Folgendes.”

látott szőlőfürtök között mulatni, akik örömmel fogadták a három szerzetest. Azok levetették csuklyájukat. A két alacsonyabb barát helyett két öreg, hófehér, hegyes fülű, kéjvágyó alak tűnt elő. A harmadik is hófehér volt, de a másik kettővel ellentétben káprázatos szépségű ifjú, aki gyémántokkal díszített tunikát viselt. A nők körülvették, és borostyánkoszorút helyeztek a fejére, vállára pedig leopárdbőrt vetettek. Ezek után odagördült hozzá egy két oroszlán vontatta kocsi, amelyre felszállt az ifjú. A kocsi vezette a mulatozók menetét, a kocsi két oldalán a két másik „szerzetes” haladt. Heine ezek után elárulja, hogy a szegény halász Dionysos menetét pillantotta meg, és a pogányok táncát, „den Cancan der antiken Welt”. A halász azonban nem tudta, mi ez, ezért azt hitte, boszorkányszombatot lát, kísértetek és démonok találkozáját, amit jámbor kereszténynek látni sem lenne szabad. Úgy érezte, maga a Sátán kerítette hatalmába, ezért rémületében újra elbújt a hálók alá. Miután a bárka visszasuhant a kunyhójához, a halász észrevétlenül szállt ki a barátok után, és egyikük jéghideg kezéből átvette a viteldíjat.

Minthogy szegény halász meg akarta gyónni, amit látott, elballagott a közeli Ferences-kolostorba, amelynek superiorjáról úgy tartották, neves exorcista, vagyis ki tudja űzni az ördögöket. A kolostor könyvtárában meg is gyónt mindent a lehajtott fejű, kámzsás alaknak. A beszámoló végén azonban a superior hátravetette kapucniját, és a halász felismerte benne a márványarcú ifjút. A superior megdorgálta a halászt, hogy nem szabad annyit innia, amitől ilyen látomásai támadnak, és figyelmeztette, huszonöt korbácsütés vár rá, ha még egyszer előhozakodik ezzel a képtelen történettel. Ezután a konyhába küldte a halászt, hogy hazatérése előtt egyék és igyék valamit, csak hogy ott a két idősebb „szerzetes” várt rá, akik az ifjú társai voltak. Rettegve tért haza, és csak évek múlva merete elmondani a rokonainak, mi történt vele. Az elbeszélés végén Heine megjegyzi, hogy régi krónikákban hasonló történetet olvashatunk a Rajna menti Speyerből.⁸

Jakob Grimm említi a *Deutsche Mythologie* XXVI. fejezetében (Seelen), hogy a folyón átkelő szerzetesek története, ha kevésbé kidol-

⁸ „Alte Chroniken, welche ähnliche Sagen erzählen, verlegen den Schauplatz nach Speyer am Rhein.”

gozott formában is, Speyernél, a Rajnán játszódtott le az elbeszélések szerint: „Egy viharos éjszakán egy szerzetes felver egy álomittas hajóst, kezébe nyomja a viteldíjat, és azt kívánja, vigye át a folyón. Ezután még hat szerzetes száll be, de alig kötik el és indul meg a bárka, hirtelen egy sereg fekete és fehér úr tölti meg azt, alig hagyva helyet a révéznek. Nagy nehezen átevez, az utasok kiszállnak, és a járművet egy erős áramlás visszasodorja kiinduló pontjára, ahol újabb utasok csoportosulnak. Betódnak a bárkába, és előljárójuk jéghideg ujjai a révgarast a kezébe nyomják. A visszaút ugyanolyan ijesztő, mint a korábbi.”⁹

Nyilvánvaló, hogy Heine forrása Grimm volt, de a két történet feltűnő különbségeket mutat. A speyeri átkelés célja nem derül ki, Dionysos megjelenéséről pedig szó sem esik. Grimm a történetet a Styx folyón átkelő Charónnal hozza összefüggésbe, akinek szintén ki kell fizetni a viteldíjat (*porthmia* halott szájába helyezett *danaké*).¹⁰

GRIMM	HEINE
Révész	Révész
Szerzetesek akarnak átkelni	Szerzetesek akarnak átkelni
Kifizetik a viteldíjat	Kifizetik a viteldíjat
Jéghideg kéz	Jéghideg kéz
A hajó hirtelen mozgása	A hajó hirtelen mozgása
További szerzetesek átkelése	
	Dionysos ünnepe
	Az egyik szerzetes Dionysos
	A révész "gyónása"

⁹ Grimm (1844) 791. Idézi Neuhaus-Koch (1987) 1071: „In stürmischer nacht weckt eine mönchsgestalt einen schlaftrunken schiffer, legt ihm *fährlohn in die hand* und verlangt über den strom gebracht zu werden. erst steigen sechs mönche in den nachen, kaum aber ist er gelöst und auf der flut, als ihn plötzlic eine menge schwarzer und weißer herren füllt und der fährmann fast keinen raum für sich behält. mit mühe rudert er hinüber, die ladung steigt und das fahrzeug wird von jähem sturm zurückgeworfen an die stelle der abfahrt, wo schon wieder neue reisende harren, welche den kahn einnehmen, und deren vorderster mit eiskalten fingern dem schiffer den *fährgröschchen in die hand* drückt. die rückfahrt des schifs erfolgt auf dieselbe gewalt-same weise. Ähnliches, minder vollständig, wird erzählt von mönchen, die nachts bei Speier über den Rhein fahren. In beiden geschichten ersieht man keinen zweck des überschiffens: es scheinen uralte heidnische erinnerungen, die um nicht ganz zu erlöschen sich veränderten.” Az átkelés Speyerbe helyezéséhez l. O. Melander, *Jocorum atque seriorum libri II*, Lich, 1611, nr. 664.

¹⁰ Németh (2013) 55–63.

A Dionysos-ünnep leírása és a révész gyónása Heine kiegészítése.¹¹ A történetet ezzel kerekítette ki tanulságos novellává. Az ünnep ábrázolása részben J. Grimm fejezetére, részben pedig az antik leírásokra vezethető vissza. A speyeri történetből mindenesetre nyilvánvaló, hogy a révész démonokkal vagy egyenesen ördögökkel került nemkívánatos kapcsolatba.

Johann Weyer szerint az ördögök szokása, hogy álruhába öltöznek, és emberi alakot öltenek.¹² Jobus Fincelius (Fincel) szerint az ördögök kifejezetten szerettek papok, szerzetesek, apátok képében megjelenni.¹³ Ezt megerősíti Caesarius Heisterbacensis elbeszélése, aki 1220 körül írt művének 40. fejezetében írja le egy pap és egy lovag történetét. Az alvó lovag előtt az ördög a kocsmásairól hírhedt pap képében jelent meg, és magával csalta egy tüskés bozótosra. A lovag, megelégedve az éjszakai, mezítlábas sétát a tüskéken keresztül, egy baltával fejbe vágta a papot. A pap közben otthonában éjszaka beverte a fejét a gerendába és csúnyán megsérült. Amikor azok, akik hallották a lovag történetét, megbizonyosodtak róla, hogy a pap valóban megsérült a fején, elzavarták őt a faluból.¹⁴ Martinus Del Rio jezsuita szerzetes arról számol be, hogy 1555-ben egy szerzetestársának a démon egyenesen Szent Pál képében jelent meg.¹⁵

A korai keresztény szerzők számára a babonáság, a *deisidaimonia* (démonoktól való rettegés) a görög-római vallás egészét, a pogány kultuszokat jelentette, amelyben a pogány istenek valójában *daimónok*, így a bennük való hit szükségszerűen babonáság, az ördög kísértése.¹⁶ A 2. századi egyházatya, Tatianos szerint az emberek teremtését megelőzte az angyaloké, akiknek egyik vezetője fellázadt az úr ellen. Az Ige ereje azonban eltaszította a lázadót.¹⁷ A démonok bukott vezérét Tatianos Zeusnak nevezi, vagyis az antik istenek a

¹¹ A démonok táncmultságát említi Del Rio is, Magyar (2003), 110.

¹² „*Exempla variae formae larvarum et actionum demoniacarum memorabilia.*” Weyer (1568) 75–84.

¹³ Fincel (1566), idézi Neuhaus-Koch (1987) 1074.

¹⁴ Heisterbacensis (1851), magyar fordítása Magyar (2003) 85–86.

¹⁵ Del Rio (1599), magyar fordítása Magyar (2003) 99.

¹⁶ Az ókeresztény szerzők *deisidaimonia*-fogalmához Koets (1929) 84–94; Martin (2004) 140–225, Lindner (2014) 121.

¹⁷ *Oratio ad Graecos*, 7, 1.

szerző véleménye szerint nem haltak ki, hanem a Sátán démonaiként léteznek, és kísértenek.¹⁸

A következő évszázadban, Minucius Felix *Octavius* című könyvében részletesen taglalja az antik istenek és a démonok azonosságát. „Közületek legtöbbben tudják, hogy mindezt a démonok magukról beismerik, valahányszor őket gyötrő beszédeinkkel és tüzes imáinkal az emberek testéből kiűzzük őket. Maga Saturnus, Serapis, Iuppiter és ami démont csak tiszteltek, a fájdalomtól legyűrve mind megmondja, hogy micsoda, és semmi esetre sem hazudnak saját gyalázatukra, főleg, ha közületek is jelen vannak egyesek.”¹⁹ Az ötödik században többek között Augustinus írt részletesen a démonokról, mint az ókori istenek megjelenési formáiról. A *De civitate Dei* kilencedik könyvében megállapítja, hogy a démonok csak a testük örökkévalóságában különböznek az emberektől, a lelkük azonban hasonlóképpen bűnös.²⁰ Ugyanebben a könyvben egyértelművé teszi, hogy név szerint melyik istenekre gondol (9,2,6): „létezett olyan démon, aki a görögöket pártfogolta a trójaiakkal szemben, amiképpen létezett olyan is, aki a görögök ellenében a trójaiakat segítette, az említett Homéros Venus és Mars néven beszél róluk.”²¹

A prümi Regino *Canon Episcopi* című kánonjogi gyűjteménye (900 körül) a mágiára hajló gonosz nőkről beszél, akik démonok jelenéseitől és káprázatától félrevezetve azt hiszik, hogy éjszakánként Dianával lovagolnak, és parancsának mindenben engedelmessékednek.²² Regino tehát mindezt a felfokozott fantázia termékének tekinti, vagyis szerinte Diana, vagy egy démon Diana képében, valójában nem is jelenik meg. Hasonlóan vélekedik a legvadabb boszorkányüldözések idején, 1580-ban Wierus, aki szerint azok, akik boszorkánynak vallják magukat, valójában pszichés betegek, akiket nem büntetni, hanem gyógyítani kellene.²³ Ezzel szemben a 13. századi *Legenda Aurea* Szent Benedek történetében megint csak az „ösi ellenség”, vagyis az ördög megtestesülésének látja Apollónt:

¹⁸ *Oratio ad Graecos*, 8, 1.

¹⁹ *Octavius*, 27,5–6. Heidl (2001) 95.

²⁰ *De civitate dei*, 9,2,9.

²¹ Földváry (2005) 204.

²² *Patrologia Latina*, vol. 132., Párizs, 1880.

²³ Magyar (2003) 141.

„Cassino hegyéhez ment (ti. Szent Benedek), és Apollónak ott álló templomát Keresztelő Szent János szentélyévé alakította, a környék népét pedig elfordította a bálványimádástól. Az ősi Ellenség azonban nem bírta elviselni, és szörnyűséges alakban jelent meg testi szeme előtt, égő szájjal és szemmel dühösködött ellene, és ezt mondta: «Benedek (*Benedicte*), Benedek!» Az nem méltatta válaszra, mire az ördög: «Átkozott, Átkozott (*Maledicte*), nem Áldott (*Benedicte*), mit üldözöl engem?!»”

„Egy nap a testvérek a földről egy ott fekvő követ akartak az épület falába beemelni, de meg se bírták mozdítani. Már nagy csapat férfi próbálkozott, de így sem tudták fölemelni. Isten embere odamenvén áldást (*benedictionem*) mondott, és rögtön fölemelték a követ. Nyilvánvaló volt, hogy az ördög ült rajta, és az nem hagyta, hogy elvigyék. Mikor pedig a testvérek kissé magasabbra húzták a falat, az ősi Ellenség megjelent Isten emberének, s jelezte, hogy az ott dolgozó testvérekhez igyekeznek. Benedek tüstént megüzente nekik: «Testvérek, óvatosak legyetek, mert a gonosz lélek megy hozzátok!» A hírvivő alig fejezte be szavait, íme, az ősi Ellenség ledöntötte a falat, és a romok egy gyermekkorú szerzetest maguk alá temettek. Isten embere azonban a halott, szétroncsolt gyermeket egy zsákban magához vitette, és imádsággal feltámasztván, visszaállította az előbbi munkába.”²⁴

Ugyancsak a 13. században ült össze a 4. lateráni zsinat (1215), amely 1. kánonában foglalkozott az ördög és a démonok (ti. antik istenek) természetével, és a következő megállapításra jutott: „Egy igaz Isten van, aki ... a mindenség egyetlen kezdeti elve, minden láthatónak és láthatatlannak, szelleminek és testinek a teremtője, aki mindenható erejével az idő kezdetétől egyaránt a semmiből teremtette mindkét alkotását: a szellemit és a testit, vagyis az angyalit és evilágit; végül pedig az embert, aki szellemből és testből mintegy közösen van megalkotva. Az ördögöt ugyanis és a többi démont Isten természetüknél fogva jónak teremtette, de aztán önmaguktól rosszakká lettek. Az ember pedig az ördög sugallatára vétkezett.”

A Hittani Kongregáció 1975-ös állásfoglalásában az ördögről írt. J. Ratzinger így nyilatkozott erről a döntésről: „Az ördögről szóló

²⁴ Voragine (1990) 92–93.

megállapítások a keresztény lelkiismeret vitathatatlan tételeit képezik.” Ha „a sátán és az ördögök léte nem is volt soha dogmatikai nyilatkozat tárgya”, ez azért van, mert minden ilyesmi feleslegesnek tűnt. Magától értetődő volt ez a hit „az egyház állandó és egyetemes hite révén, amely a legsúlyosabb alapra, Krisztus tanítására támaszkodott, valamint átélt hitének konkrét kifejezésére, a liturgiára. Mert ez mindig hangsúlyozta az ördögök létét, és azt a fenyegetést is, amit jelentenek.”

Ezzel Ratzinger nem tett mást, minthogy elfogadta a *Codex Iuris Canonici* 1172-es kánonját. Az Egyházi Törvénykönyv (*Codex Iuris Canonici*, „CIC”) 1172-es kánona a szorosán vett vagy „nagy” exorcizmussal kapcsolatban a következőket mondja ki:

„1. §. Senki sem végezhet törvényesen ördögűzést megszállottakon, ha a helyi ordinariustól külön és kifejezetten engedélyt nem kapott.

2. §. Ezt az engedélyt a helyi ordinarius csak jámbor, tudós, józan és kifogástalan életű áldozópapnak adja meg.”

A *De Exorcismis* ehhez még hozzáteszi, hogy a helyi ordinariusnak rendes körülmények között a megyéspüspöknek kell lennie (*Praenotanda* 13).

Összefoglalva megállapíthatjuk, hogy a római katolikus egyház a mai napig lehetségesnek tartja, hogy démonokkal találkozunk, akik akár antik istenek alakját is magukra ölthetik. Ilyen esetekben pedig nem segíthet más, mint a jól bevált ördögűzés. Ezért fordult Heine történetének révésze a Ferences superiorhoz, de mint láttuk, nem járt sikerrel.

BIBLIOGRÁFIA

- M. A. Del Rio, *Disquisitionum magicarum libri sex*, Leuven, 1599.
- J. Fincelius, *Wunderzeichen mit Figuren: Wahrhafftige beschreibung vnd gründliche verzeichnis, schrecklicher Wunderzeichen vñd Geschichten, die von dem Jar an 1517. bis auff jtziges Jar 1556 geschehen vñ ergangen sind*, Frankfurt, 1566.
- Földvály A. (ford.), *Szent Ágoston, Isten városáról II.*, Budapest, 2005.
- J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, Göttingen, 1844.
- Heisterbacensis, Caesarii monachi ordinis cisterciensis, *Dialogus miraculorum*, Köln, Bonn, Brüsszel, 1851.
- Heidl Gy. (ford.), *Minucius Felix, Octavius*, Budapest, 2001.
- P. J. Koets, *Δεισιδαιμονία – A Contribution to the Knowledge of the Religious Terminology in Greek*, Purmerend, 1929.
- H. Kornmann, *Mons Veneris, Fraw Veneris Berg*, Frankfurt, 1614.
- Lindner Gy., A deisidaimonia fogalma a görög feliratokon, *Vallástudományi Szemle*, 2013/4, 123–131.
- Magyar L. A. (szerk.), *Pandaemonium, A keresztény démonológia kistükre*, Budapest, 2003.
- D. B. Martin, *Inventing Superstition*, Cambridge, MA, 2004.
- O. Melander, *Jocorum atque seriorum libri II*, Lich, 1611.
- Németh Gy., Reviczky Pán-verse, avagy egy évezredes tévedés, *Irodalomtörténet*, 64, 1982, 165–171.
- Németh Gy., Szobrok szerelme, *Café Babel*, 6, 1996, 20. sz. 117–134.
- Ugyanez:
- Németh Gy., *Zsarnokok utópiája*, Budapest, 1996, 319–355.
- Németh Gy., Coins in Water, *ACD*, 49, 2013, 55–63.
- A. Neuhaus-Koch, *Heinrich Heine, Elementargeister. Die Göttin Diana. Der Doktor Faust. Die Götter im Exil. Bd. IX der Historisch-kritischen Gesamtausgabe der Werke*. Hamburg, 1987.
- J. de Voragine, *Legenda Aurea*, Budapest, 1990.
- J. Weyer, *De praestigiis daemonum, et incantationibus ac veneficiis Libri sex*, Basel 1568.

A BŰNÖK ÁBRÁZOLÁSA A KÖZÉPKORBAN

PROKOPP MÁRIA

A keresztény teológia erkölcstana a Bibliára, az Isteni Kinyilatkoztatásra alapozva világosan megfogalmazta a bűn fogalmát. A bűn a szabad akarattal rendelkező ember tudatos elfordulása a világot és benne őt magát is teremtő Istentől. Az Ószövetségben az Isten szövetséget kötött a választott néppel, Izraellel, a vezetőin keresztül. A legsúlyosabb bűn a bálványimádás volt, vagyis az egy igaz, örök Isten, a Teremtő helyett valamely evilági teremtmény imádása. Isten a Sínai-hegyen két kőtáblára írva világos megfogalmazásban átadta Mózesnek a Tízparancsolatot, a Törvényt, amely meghatározza az ember kötelességét Isten és az embertársak felé. Az Újszövetségi Szentírásban Szent Pál a rómaiakhoz írt levelében rámutat, hogy az emberben a test és a lélek komoly harcot vív egymással: „Magam sem értem, mit teszek, mert nem azt teszem, amit szeretnék, a jót, hanem amit gyűlölök, a rosszat. Ha pedig azt teszem, amit nem akarok, elismerem a törvényről, hogy jó, s így már nem én cselekszem, hanem a bennem lakó bűn. Tudom ugyanis, hogy a jó nem lakik bennem, vagyis a testemben, mert akarni ugyan kész volnék, de arra, hogy a jót meg is tegyem, nem vagyok képes. A belső ember szerint örömet találok Isten törvényében, de más törvényt tapasztalok tagjaimban: ez küzd értelmem törvénye ellen, és a bűn törvényének a rabjává tesz, amely a tagjaimban van. ... Értelmemmel tehát Isten törvényének szolgállok, testemmel azonban a bűn törvényének. ... A test vágyódása halálra vezet, a lélek törekvése életre és békére... Ha a test szerint éltek, meg fogtok halni, de ha a lélekkel megölititek a test cselekedeteit, élni fogtok!” (*Róm. 7,15–8,13*) Szent Pál a korintusiaknak határozottan megírta: „Ne ámítsátok magatokat. Sem parázna, sem bálványimádó, sem házasságtörő, sem kéjelgő, sem fajtalan, sem tolvaj, sem kapzsi, sem részeges, sem átkozódó, sem rabló nem részesül Isten országában.” (*1 Kor. 6,9–10*) Az efezusiaknak még a

bűnökről való beszédet is megiltja az apostol: „Paráznaságról és más tisztátalanságról vagy kapzsiságról szó se essék köztetek! Ocsmány, léha vagy kétértelmű szót se ejtsetek ki.” (Ef. 5,3–4) A galatákhöz írt levélben felsorolja az apostol a bűnöket, amelyek „a test cselekedetei: paráznaság, tisztátalanság, fajtalanság, bálványimádás, babonaság, ellenségeskedés, viszálykodás, vetélkedés, harag, veszekedés, szakadás, pártoskodás, irigykedés, gyilkosság, részegeskedés, tobzódás, s ezekhez hasonlók... Akik ilyesmit tesznek, nem lesznek Isten országának örökösei! ... Azt mondom tehát: Lélek szerint éljete! Akkor nem fogjátok teljesíteni a test kívánságait. A test ugyanis a lélek ellen tusakodik, a lélek pedig a test ellen. Ellentétben állnak egymással!” (Gal. 5,16–21) Máté evangélista idézi Jézus tanítását, aki szerint az embernek kötelessége nemcsak a bűn elkerülése, hanem a felebaráti szeretet minden ember iránt, „mert amit nem tettetek eggyel a legkisebbek közül, azt velem nem tettétek. Ezek sorsa az örök kárhozat.” (Mt. 25,45–46) A Biblia tanítását a 4–5. században az egyházatyák bővebben is kifejtették. Így a bűn lélektani elemzését először Szent Ágoston adta. Az 5. századi Prudentius a *Psychomachia* című vergiliusi versében mutatja be az erények és a bűnök harcát. Ő adja a bűnök legkorábbi megszemélyesítését, amely nagy hatással volt a középkori képzőművészeti ábrázolásokra. A 9–13. századokból számos másolatát ismerjük. Illusztrált kézírata a 13. századi *Hortus Deliciarum* (Párizs, Bibliothèque Nationale). – Tertullianus (*De Spectaculis*, 29) az erényeket fegyveres harcosokként mutatja be, akik az arénán küzdenek a bűnökkel. Utal a Bibliára, mely szerint Krisztus mondta, hogy „nem békét jöttem hozni a földre, hanem harcot”. Szent Pál a tesszalonikaiakat arra buzdítja, hogy „öltsek fel a hit és a szeretet páncélját, és sisakként az üdvösség reményét!” (1 Tessz. 5,8) Prudentius a teológusokra is nagy hatással volt, így Sevillai Izidorra, aki a *Sententiáiban* külön fejezetet szentel az erények és a bűnök harcának (*lib.* 3). Nagy Szent Gergely a neki tulajdonított *De conflictu vitiorum et virtutum* című műben (Bibliothèque de l’Arsenal, Ms. nr. 250) két-két erény harcol két-két bűnnel. A romanika művészete így, – többnyire – az erények és a bűnök fegyveres harcát ábrázolja a templomok oszlopfőin, az üvegablakon és a kapuzatok szobrászi együttesében (Autun, Aulnay, Laon, Chartres, stb.), valamint a kódexek miniatúráin. Aulnay katedrálisá-

nak ívében a páros küzdelmet feliratok is kísérik, Prudentius nyomán: Ira – Patientia, Luxuria – Castitas, Superbia – Humilitas, Largitas – Avaritia, Fides – Idolatria, Concordia – Discordia. A hetedik pár: Pudor – Libido itt és a legtöbb katedrálison a szimmetria kedvéért maradt el. Jellemző, hogy Aulnay-ben az erény diadalmas alakját látjuk, a lába alatt a legyőzött bűn allegóriájával.

Esztergomban, III. Béla király várkapolnájában az egyik oszlopfőn azonban magát a küzdelmet látjuk: a Jó és a Rossz azonos esélyvel, nyilazva küzd egymással (1. kép). Ennek az oszlopfőnek a másik oldalán is küzdelmet, győztes küzdelmet látunk, Sámson, Izrael hőse szétfeszíti az oroszlán állkapcsát. Itt a bűnt állat jelképezi. Az állatok szimbolikus jelentése az ókortól kezdve, a középkor egész folyamán, mindenki számára egyértelmű volt. Szent Péter főapostol írja a Szentírásban olvasható első levelében: „Óvatosak és éberek legyetek. Ellenségetek, az ördög, mint ordító oroszlán jár körül, keresve, kit nyeljen el.” (1 Pét. 5,8)

A középkori székesegyházak nyugati főkapuján gyakran fogadja a belépőt az *Utolsó ítélet* ábrázolása. Itt a Szent Máté evangéliumban idézett jézusi kijelentés szerint mindenki megmérettetik, s akik jót cselekedtek, azok Isten örök boldogságába jutnak, és akik gonoszat tettek, örök kárhozatra vettetnek (Mt. 25,31–46). A párizsi Notre Dame nyugati főkapujának 1220-as években készült timpanonjában, az itt (2. kép) bemutatott részleten, éppen a lelkek megmérettetését látjuk. Szent Mihály arkangyal a kezében tartott mérleggel végzi e feladatot. Az imádkozó lélek súlyosabbnak bizonyul, mint a másik serpenyőben lévő, már állattá, majommá változott, kétségbeesetten kapálódzó lélek, akit az oroszlántestű sátán a hatalmas mancsaival már két oldalról közrefogott, és egy kisebb ördög alulról húzza a lábánál fogva magához. Az angyal jobbján az Istenanya, a Mennyek Királynője áll imára kulcsolt kézzel, közbenjár a lelkekért. A koronája abroncsán a Mater Dei felirat olvasható. – Autun katedrálisának egyik oszlopfőjén (3. kép) az öngyilkos embert ragadják magukhoz az ördögök.

A gótikus épületek vízköpőinek szörnyalakjai is a bűnöket jelképezik, amelyek az esővízzel a tetőzet szennyét köpik ki magukból (4. kép). A párizsi Notre Dame vízköpő ördögei a magasból a város forgatagát figyelik, „keresve, hogy kit nyelhetnek el” (1 Pét. 5,8).

A 13. század a tudományok nagy rendszerezésének ideje. A legfőbb tudománynak tekintett teológia rendszerezését a máig érvényes meghatározásokkal Aquinói Szent Tamás végezte el *Summa Theologiae* című művében. A *Moralis* részben kiemelt helyet kapott az erények és a bűnök bemutatása, jellemzése. – A szentek életrajzait Jacobus de Voragine állította össze a *Legenda Aurea*-ban. – Vincent de Beauvais a *Speculum majus* című enciklopédiája felöleli az akkori tudományos ismeretek egészét. Művét négy részre osztotta: *Speculum naturale*, amely a fizikai világ ismereteit rendszerezi, a *Speculum scientiae* a bűnbeesett emberiség felemeléséről, helyreállításáról szól a fizikai és a szellemi munka, vagyis a „mechanikai” és a „szabad művészetek” által. „*Ipsa restitutio sive restauratio per doctrinam efficitur*” – írja a bevezetőben a szerző. A *Speculum morale*, amely az erkölcsi világ ismereteit foglalja össze, tulajdonképpen Szent Tamás *Summa*-ja vonatkozó részének lerövidített változata. A *Speculum historiae* a földön élő emberiséget mutatja be, amely küzd, szenved, feltalálja a tudományokat és a művészeteket A világ egész története a lélek nagy harca az erény és a bűn között. Vincent de Beauvais számára éppen úgy, mint Szent Ágoston és a középkor valamennyi tudósa számára, az igazi történelem az Egyház története, az Isten városának, a *Civitas Dei*-nek a története. Vincent de Beauvais enciklopédiájának mind a négy része, logikus rendben, vizuális megjelenítésben a gótikus katedrálisok kapuzatain látható.

A gótika művészete, főképpen a 14. század képzőművészete, már nem harcosként ábrázolja az erényeket és a bűnöket, hanem a lényegüket expresszív művészi erővel jellemzett női alakokban mutatja be. Ennek egyik legszebb példáját Giotto jelenítette meg a padovai Aréna-kápolnában 1305–07 között. Itt az Angyali üdvözlés tiszteletére felszentelt kápolnában, a hajó két oldalán, Jézus és Mária életének jelenetei alatt, a járószinten álló emberekkel egy magasságban jelennek meg az erények a déli, jobb oldalon és a bűnök allegorikus alakjai az északi, bal oldalon. Ezek vezetik a szemlélő figyelmét a nyugati fal egészét betöltő *Utolsó ítélet* ábrázolása felé. Az erények a Mennyszágba, az üdvözltekhez vezetik a kápolnában tartózkodó ember tekintetét, míg a bűnök a kárhozatba sodorják az embert. A hét erény és a hét főbűn egymással szemben elhelyezett párokban jelenik meg, Prudentiust követve (5. kép). A sorozat középpontjában

az Igazság – Igazságtalanság párosa áll. Mindketten trónuson ülnek, és a lábuk alatt az uralmuk következményei életképekben jelennek meg. Vagyis Justitia és Injustitia a Jó és a Rossz kormányzás allegóriáit jeleníti meg, és bemutatja, hogy Justitia uralma alatt béke és vidám boldogság, derűs ünneplés, rend és harmónia tölti be a földet, míg Injustitia uralmát viszály, rendezetlenség, öldöklés, pusztulás jellemzi (6. kép). A bűnök sorrendje a diadalívtól, pontosabban a diadalíven ábrázolt „Júdás átveszi az árulásért kapott harminc ezüstpénzt” jelenettől a bejárati nyugati fal Utolsó ítéletének Pokol ábrázolásáig a következő: Stultitia (Balgaság), Inconstantia (Állhatatlanság), Ira (Harag), Injustitia (Igazságtalanság), Infidelitas (Hitetlenség), Invidia (Irigység), Desperantia (Kishitűség).

A Harag, az Irigység és a Kishitűség megjelenítése különösen expresszív. A Haragot megszemélyesítő asszony szenvedélyesen tépi szét a mellén a ruháját. A haja kibontva, felfelé tekintve, kiáltva átkozódik (7a. kép). Az Irigységet lángnyelvek között álló idős asszony képviseli, aki baljában görcsösen szorítja magához a pénzes zacskót, jobbjával távol tart magától mindent és mindenkit, a szájából kígyó tör ki, amely visszakanyarodva, magát az irigyet marja meg. Szamárfüleivel feszülten figyeli a környezetét (7b. kép). A Kishitűséget öngyilkos ember jelképezi, aki vétkezik az Istenbe vetett Remény erénye ellen, ezért az ördög a hajánál fogva húzza magához a Kárhozatba (7c. kép).

A bűn következménye az örök kárhozat, amely a képzőművészeti ábrázolásokon elrettentő expresszivitással jelenik meg a keresztény Európa valamennyi középkori Utolsó ítélet-ábrázolásán. Minden esetben egyértelmű, hogy mely bűn büntetését szenved a pokolban az ember. Giotto freskóján a hét főbűnben vétkezők különböző kegyetlen büntetése jól megfigyelhető (8. kép). A Magyar Királyság templomaiban az utolsó ítélet víziója többnyire a templom diadalíven kapott helyet (Velemér, Poprád, Zsegra, stb), hogy a belépő első pillantása erre a számára döntő fontosságú képre essék. A szepességi Poprád templomában a kárhozatra ítélt bűnösöket közös láncsal összefogva terelik az ördögök a poklot jelképező hatalmas sárkány tágra nyitott szájába, amelynek mélyén Lucifer trónol (9. kép). Itt az ábrázolás arra koncentrál, hogy a társadalom minden rétegéből van-

nak a kárhozottak között, de itt is, az egyes személyek ábrázolásán jelzi a művész, hogy mely bűn vitte a kárhozatba.

A Magyar Királyság templomaiban ugyanezekben az években, és a 14–15. század egész folyamán, a *Szent László legenda* ábrázolása az a képciklus, amely által az Egyház a bűn elleni küzdelemre, a lélek szerinti krisztusi életre buzdítja a híveit. Ez a képciklus sajátos színfolt a keresztény Európa középkori művészetében. Nem az Európa-szerte tisztelt nagy magyar király, Szent László élettörténetét ábrázolják e képsorok, hanem csak a kemény küzdelmet a Krisztus képmását viselő *dicso* király – akinek a nevében is ott van a „*laus*” szó – és a tüzet okádó, Sötétség fedelme között. A szepességi Kakaslomnic (Velká Lomnica) templomának kiemelkedő művészi színvonalú freskóciklusa – az 1300-as évek elején – a fiatal Anjou I. Károly magyar király kíséretében Magyarországra érkezett Drugeth család megbízásából készült (10. kép). A szepességi Vitfalva 14. századi népies, narratív freskóciklusán a lefejezett gonosz vezér testét az ördögök szerzik meg (11. kép).

Szent Pálnak a rómaiakhoz írt figyelmeztetése: „*ha a lélekkel megöliték a test cselekedeteit, élni fogtok!*” (7,14–8,13) a képzőművészetben a legmeggyőzőbben Szent György sárkány feletti diadalának ábrázolásain keresztül jut kifejezésre. A 14. századi európai ábrázolások közül kiemelkedik a magyar Kolozsvári Márton és György szobrászok Szent György szobra [Prága (12. kép)]. A Nagy Lajos királyunk megbízásából 1373-ban készült remekmű a király ajándékként jutott IV. Károly cseh király udvarába, aki azt a Szent Vid székesegyház déli főbejárata közelében állíttatta fel. A kapu pompás mozaik-díszítését, amely éppen az Utolsó ítéletet ábrázolja, ezekben az években készíttette el IV. Károly császár és cseh király. A szobor Szent Pál tanításának expresszív erejű vizuális megjelenítése. A lovon ülő törekeny testű Szent Györgyöt szemből támadta meg a hatalmas, nagy erejű sárkány. A ló első lábára már a farkával rátekeredett, vagyis erőtlenné tette a sárkány, s már a szent lábát is éppen bekapni készült, amikor – az utolsó pillanatban – Szent György a Lélek erejével lándzsáját a sárkány torkába döfi. Nagy biztatás ez az emberiség számára, hogy bármennyire hatalmasnak látszik a földi életben a sátán, a rossz, a bűn, Isten legyőzte őt, és legyőzheti az Istennel egyesült erényes ember is élte minden napján. Erről szól a

szepesdaróci remete Szent Antal életét bemutató freskóciklus is, ahol az imádkozó szentet megkísérti az ördög (13. kép), de a szent imája elűzi a sátánt, a bűnt (14. kép).

A bűnök képzőművészeti ábrázolása a középkorban nemcsak a templomokban jelent meg, hanem a városházákban is. Ennek egyik legismertebb és legszebb emléke a sienai városháza tanácsstermében, a Jó kormányzást és annak hatásait bemutató hatalmas falkép mellett, a Rossz kormányzást, vagyis a bűn uralmát és annak hatásait bemutató egész falat betöltő freskó (15. kép). Középen a Tyrannis démoni alakja trónol. Felette három főbűn allegóriája lebeg: Avaritia, Superbia, Vanagloria, s a Tyrannis alatt a lábánál megkötözött Justitia. A Tyrannis két oldalán a vele együtt uralkodó bűnök ülnek: a Crudelitas kezében kígyóval, amely az újszülöttet marja, a Proditio ölében a bárány skorpióvá változik, a Fraus vaddisznó fejjel és ló testtel jelenik meg, a Discordia fűrésszel elvágja az egységet, a Háború, a Bellum pallossal, fekete öltözetben fontos tagja a kormányzó testületnek. A vezérkar bemutatása mellett, balra megrendítő életképek mutatják be a bűnök következményeit a társadalom életére.

A magyarországi középkori városházák közül Lőcse és Bártfa őrzött meg néhány részletet egykori freskódíszéseiből. Bártfán az Utolsó ítélet képe figyelmezteti a tanácsnokokat az igazságos kormányzásra, s Lőcsén, a városház homlokzatán jelennek meg a sarkalatos erények életnagyságú allegóriái. A bűnök és következményeiknek igen meggyőző, szellemes 14. század végi ábrázolása a közeli plébániatemplomban maradt fenn. A Lőcse város hatalmas piacterén álló Szent Jakab plébániatemplom déli főbejáratával szemben, az északi falon, két sorban egymás alatt jelennek meg az erények életképei, amelyek itt az irgalmasság hét cselekedetét jelentik, és a bűnöknek ugyancsak életképi ábrázolásai. A bűnöket házaspárok követik el, hangsúlyozva a házaspár egységét és a bűn közösségi oldalát. A házaspárok az illető bűn állatszimbólumán lovagolnak a Pokol felé. A jobbról balra haladó párokat a képsor bal végén a tátott szájú sátán nyeli el. Valamennyi bűn jelenetét német nyelvű, gót betűs, személyhez szóló verses feliratok kísérik. A hét főbűn feliratainak magyar fordítása a következő:

- 1/ Jer utánam, elvesztünk, Istent tisztelni restelltünk.
- 2/ A düh vett erőt rajtunk, Ég parancsát megszegők.
- 3/ Irigységgel telve voltunk, ezért örök lesz a poklunk.
- 4/ Evés-ivással beteltünk, a szegénnyel nem törődünk.
- 5/ Bujaság volt akaratunk, s ezért pokol tüze a végcélunk.
- 6/ Fösvénység volt a természetünk, örök Jótól így elestünk.
- 7/ Mindig kevélyek voltunk, s most a pokolba vonulunk.

A harmadik jelenet az Irigység bűnét ábrázolja (16. kép). Az előkelő öltözetű házaspár egymásnak is irigye, ezt jelzi, hogy egymásnak hátat fordítva lovagolnak az irigy kutya hátán, amely a nagy csontot féltékenyen a foga közé szorítja. A férfi a feltartott kezében kétségbeesve szorítja kincset, amelyet a felettük megjelenő denevér szárnyú ördögök kaparintanak meg, míg az asszony jobbával a kutyáját öleli magához, és a baljával kincset tartja, amely a jelenetet elárasztó tüzeső martalékává válik. A házaspár piros öltözéke is az egész alakjukat, lelküket betöltő, s már a földön is égő szenvedést okozó bűnre utal. A jelenet sötét hátterét és a házaspár alakját is uraló két ördög azt is jelzi, hogy már nincs szabad akaratuk, eladták a lelküket a bűnnek, a sátánnak.

Az ötödik jelenet a Bujaság bűnét ábrázolja. A tiltott szeretkezés is az ördögök cselvetése (17. kép). A hatodik kép a Fösvénységet jeleníti meg. A drága kelmékbe öltözött házaspár egymástól elfordulva őrzi saját kincseit, a férfi a pénzes ládáját, míg az asszony zsákba gyűjti az aranyait, s mindkettőjük kincse az ördögöké lesz (18. kép). A hetedik kép a Kevélységet mutatja be (19. kép): a számaron lovagló öntelt, gőgös házaspár, az ördögök fogságában, éppen megérkezik a sátán tágra nyitott szájának mérges fogai közé.

A lőcsei freskóciklus bűnöket ábrázoló képsora elrettentően mutatja be, hogy a bűn már az evilági életben sem jelent tartós örömet, és a bűnös sorsa az örök életben az örök kín és gyötrelém. E képsor felett a lőcsei plébániatemplomban az Irgalmasság hét cselekedetét gyakorló házaspár képsora látható, akik Lőcse polgáraiként, a lőcsei polgárházakban és a város utcáin napfényes környezetben, boldogan, az angyalok segítségével teszik a jót, Krisztust látva minden szenvedő embertársukban.

BIBLIOGRÁFIA

É. Mâle, *L'Art religieux du XIII^e siècle en France*, I, Paris, 1958.

Prokopp M., *Giotto freskói a padovai Aréna-kápolnában*, Budapest, 1988.

Prokopp M., *Lorenzetti*, Budapest, 1984.

Prokopp M. – Méry G., *Középkori falképek a Szepességben*, Budapest, 2009.



1. kép. Esztergom, III. Béla király várkapolnája,
a Jó és a Rossz küzdelme



2. kép. Párizs, a Notre Dame nyugati főkapujának timpanonja,
Szent Mihály mérleggel – küzdelem a lelkekért



3. kép. Autun katedrálisának egyik oszlopfőjén
ördögök ragadják magukhoz az öngyilkos embert.

A BŰNÖK ÁBRÁZOLÁSA A KÖZÉPKORBAN

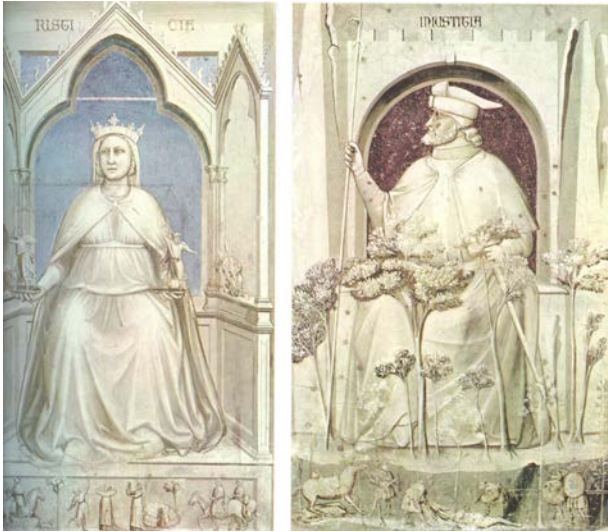


4. kép. A párizsi Notre Dame vízköpői



5. kép. Utolsó ítélet-ábrázolás az Aréna-kápolna nyugati falán, Padova

PROKOPP MÁRIA



6. kép. Giotto: Justitia és Injustitia
Padova, Aréna-kápolna



7a. kép. Giotto:
Ira



7b. kép. Giotto:
Invidia



7c. kép. Giotto:
Desperantia

A BŰNÖK ÁBRÁZOLÁSA A KÖZÉPKORBAN



8. kép. Giotto: Utolsó ítélet,
a hét főbűnben vétkezők büntetése



9. kép. Poprád, Utolsó ítélet-ábrázolás
a templom diadalívén



10. kép. Kakaslovnice
Szent László küzdelme



11. kép. Vitfalva, Szent László legenda



12. kép. Kolozsvári Márton és György:
Szent György lovasszobra, Prága

A BŰNÖK ÁBRÁZOLÁSA A KÖZÉPKORBAN



13. kép. Az imádkozó Szent Antalt megkísérti az ördög, Szepesdaróc



14. kép. A szent imája elűzi a sátánt, Szepesdaróc



15. kép. Ambrogio Lorenzetti: Rossz kormányzás, Siena, freskó a városháza tanácstermében



16. kép. Lőcse, Plébániatemplom:
Irigység



17. kép. Lőcse, Plébániatemplom:
Bujaság



18. kép. Lőcse, Plébániatemplom:
Fősvénység



19. kép. Lőcse, Plébániatemplom:
Kevélység

A KÖTET SZERZŐI

ADORJÁNI ZSOLT	egyetemi adjunktus Pázmány Péter Katolikus Egyetem
CSEH BALÁZS	egyetemi óraadó Pécsi Tudományegyetem
CSÍZY KATALIN	egyetemi adjunktus Károli Gáspár Református Egyetem
DARAB ÁGNES	egyetemi docens Miskolci Egyetem
GESZTELYI TAMÁS	ny. egyetemi tanár Debreceni Egyetem
GÖNCZI GERGŐ	PhD hallgató Szegedi Tudományegyetem
GRADVOHL EDINA	főiskolai docens Semmelweis Egyetem
HAMVAS ENDRE ÁDÁM	egyetemi adjunktus Gál Ferenc Főiskola
KISS SEBESTYÉN	PhD, középiskolai tanár Péchy Mihály Építőipari Szakközépiskola, Debrecen
LÁZÁR ISTVÁN DÁVID	egyetemi docens Szegedi Tudományegyetem
MARÓTH MIKLÓS	akadémikus, igazgató Avicenna Intézet

NAGYILLÉS JÁNOS	egyetemi docens Szegei Tudományegyetem
NÉMETH GYÖRGY	egyetemi tanár Eötvös Loránd Tudományegyetem
PATAKI ELVIRA	egyetemi docens Pázmány Péter Katolikus Egyetem
PROKOPP MÁRIA	professor emerita Eötvös Loránd Tudományegyetem
SCHILLER VERA	ny. nyelvtanár Simmelweis Egyetem
SZABÓ ÁDÁM ÁGOSTON	fiatal kutató MTA Kézirattár és Régi Könyvek Gyűjteménye
SZEKERES CSILLA	egyetemi docens Debreceni Egyetem
TAKÁCS LÁSZLÓ	egyetemi docens Pázmány Péter Katolikus Egyetem
TEGYEY IMRE	ny. egyetemi docens Debreceni Egyetem