

ENUMERATIO



ENUMERATIO

ENUMERATIO

A

Collegium Hungaricum
Societatis Europaeae Studiosorum
Philologiae Classicae
III. országos konferenciáján
elhangzott előadások

Szerkesztette:

Tóth Iván

Jutai Péter

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



Nyomta és kötötte a Robinco Kft.

Budapest, 2008

Tartalom

Előszó	9
--------	---

SZEGEDI TUDOMÁNYEGYETEM OFFICINA FÖRSTERIANA

ÁBRAHÁM ÁDÁM	
Attila: zsarnok vagy példakép?	
Ransanus és Bonfini Attila-képének összehasonlító elemzése	13

HAJDÚ ATTILA	
A császárkultusz Kr. u. 1. századi irodalmi megjelenítésének forrásai	18

ILLÉS IMRE ÁRON	
A törvény betűje és a törvény szelleme a lex municipalisokban	26

LAKOS KATALIN	
A kereskedők gazdasági és társadalmi szerepe a Buddha-kori Indiában	31

SZÉLL GÁBOR	
Az 5–6. századi világkrónikák forrásai	36

TÓTH IVÁN	
Alexandros mint epikus hős Arrhianos <i>Anabasis</i> ában	42

EÖTVÖS COLLEGIUM OFFICINA DE IOANNE BOLLÓK NOMINATA

BERKES LAJOS	
Egy fejezet Lukianos bizánci utóéletéből: a pseudo-lukianosi Timarion	51

EGEDI-KOVÁCS EMESE	
Tetszhalál a középkori francia irodalomban	56
FARKAS ANNA	
A <i>se</i> visszaható névmás, mint az alanyazonosság kifejezője a latin nyelvben	61
IKVAHIDI ISTVÁN	
Antik elemek Friedrich Dürrenmattnál – Mennyire görög az öreg hölgy?	66
JUHÁSZ ERIKA	
Orthagoras, a szakács (Megjegyzések a P. Oxy. 1365-höz)	71
KISS BÉLA	
Fasti a XVIII. századból	77
LAKATOS BÁLINT	
Pelei Tamás Erasmus-kötetének glosszái (1515–1540k.)	81
LIGETI DÁVID	
Az antik historiográfia elemei Istvánffy Miklós	
<i>Históriájának</i> ötödik könyvében	89
PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM	
TRES MONTES	
ADORJÁNI ZSOLT	
A Kharis tekintete Pindaros 14. olympiai ódájában	95
LOVIZER LILLA	
Adalékok Vitéz János kancelláriai tevékenységéhez.	
Két királyi oklevél 1453-ból	101
VAJNER BALÁZS	
Az <i>Anonymi auctoris De rebus bellicis</i> . Reformötletek a késő antikvitásból	107

EÖTVÖS LORÁND TUDOMÁNYEGYETEM
OFFICINA THEWREWKIANA

BARTOS FRUzsINA	
Álajtk az újbírodalmi elit sírokban Thébában	116
HORVÁTH ERIKA	
Mitikus királykép a latin nyelvű lengyel krónikákban	122
ILLÉS ORSOLYA	
Megjegyzések Ió szöveges és képi ábrázolásaihoz	129
JUTAI PÉTER	
Hitelesség és írói szándék viszonya Tacitus <i>Germania</i> című művében	139
PRESEKA DIOTIMA	
Johannes Michael Brutus, egy velencei humanista Báthory udvarában	144
SÖVEGJÁRTÓ SZILVIA	
A kettős accusativus az akkád nyelvben	150
SZÁNTÓ ZSUZSANNA	
Kereszténység és manicheizmus Egyiptomban	156
TORDA BALÁZS	
A Thalés-karakter	161

Előszó

2008. május 8-án és 9-én tartotta Szegeden harmadik országos konferenciáját a fiatal ókorkutatók európai társaságának magyar csoportja (Collegium Hungaricum Societatis Europaeae Studiosorum Philologiae Classicae).

Az ember azt gondolná, hogy a normális eset az, hogy a hallgatók azért jönnek az egyetemre, mert érdekli őket, amit ott tanulhatnak – annyira érdekli, hogy igyekeznek az ott szerezhető ismeretekben minél jobban elmélyedni, azokból tőlük telhetően akár többletfáradtság árán is minél többet elsajátítani, többet is, mint amennyi kötelező. Tudjuk, hogy ez az eset nem feltétlenül normális. Korábban sem volt az.

Ponori-Thewrewk Emil, az ELTE egykori latin professzora, az 1895/96. tanévet megnyitó beszédében a következőket mondta: „A tapasztalat azt mutatja, hogy a hallgatóságnak körülbelül egyharmada válik be tökéletesen, másik harmada csak úszik, az utolsó pedig csak a beiratkozás alapján, csak formailag tartozik az egyetemhez.” Thewrewk arról is beszélt – ma is érvényesen –, hogy mit jelent az egyetem hallgatójának lenni, „beválni”. Mindenekelőtt erkölcsi alapokat. Ezek nélkül a szellemi képességek inkább veszedelmesekké válnak, mint hasznosakká. Az erkölcsi alapokon túl azonban, valamint bizonyos általános műveltségen túl, a hallgatónak szeretnie kell a tudományt, különösen szaktárgyát, képesnek kell lennie a logikus gondolkodásra, és gondolkodása eredményének szóban és írásban történő szabatos kifejezésére. A tudós ugyanis nem az, aki sokat tud, nemcsak aki reprodukál, hanem aki produkál, alkot, képes arra, hogy tudományos problémákat felismerjen, azokat megoldja, és eredményeit másokkal közölje.

Az egyetem feladata, hogy ilyen embereket neveljen. Erre szolgálnak a szemináriumok, a tudományos diákkörök, a doktoriskolák, az oktatókkal való beszélgetések. Az oktatóknak pedig nincs nagyobb öröme, szebb jutalmuk, mint az, hogy láthatják, miképp lesz a hallgatóból – induláskor esetleg csak szorgalmas, de szürke hallgatóból – az egyetemi évek során tudományos munkára képes fiatal tudósjelölt vagy éppen tudós.

Ez nem jelenti azt, hogy csak alkotó tudósok vagy tudóspalánták nevelése a cél. Az egyetem csak azokra az alapokra építhet, amelyeket a középiskola rak le. Ahhoz, hogy ne homokra, hanem szilárd alapokra építsen, olyan tanárokat is nevelnie kell, akik képesek a középiskolában ilyen alapokat lerakni, az ismeretszerzés örömét a tanulókkal megéreztetni, bennük egy-egy terület iránt a szenvedélyes érdeklődést felkelteni, hogy ők majd azután azzal a tudásvágygal jöjjenek az egyetemre, melyet fentebb mint „normális esetet” jellemeztünk.

Mert a tudóst és tanárt egyaránt egy jellemzi: az igazság megismerésének olthatatlan vágya, az a vágy, melyről Platón a *Lakomában* beszél, mely mindig tovább, mindig magasabb megismerés felé hajt. Egy különbség mégis van. A tudóst az igazság megismerése

önmagában érdekli, a tanárt azért, hogy legyen mit tanítania. Vegytiszta képletek természetesen nincsenek, az egyiknek vagy másiknak csak túlnyomó voltáról beszélhetünk, s erkölcsileg egyik sem magasabb rendű a másiknál. A társadalom nagy munkamegosztásában mindkettőre szükség van.

Azok az előadások, melyek a fiatal kutatók konferenciáján elhangzottak és itt most olvashatók, azt mutatják, hogy vannak hallgatók, akik e kívánalmaknak megfelelnek, akik nem érik be azzal, hogy csak a legszükségesebbeket sajátítsák el, akik nem csak úsznak, akikben megvan a többlet tudni akarás. Talán nem lesz mindenkiből alkotó tudós, talán inkább a tovább adni akarás lesz életük középpontjában, de megvan bennük az, amit Thewrewk a tudomány, a szakma szeretetének nevez, ez a különös érzelmi kapcsolat a tudással mint valami fontossal, az emberi életben, az emberi élethez nélkülözhetetlennel. Ez az érzelmi kapcsolat teszi őket képessé arra, hogy majd tanítványaikban is felgyújtsák az érdeklődés lángját, és arra, hogy maguk is szüntelenül keressék a több igazságot, akkor is, ha tudjuk: a teljeset soha el nem érhetjük. Így vagy úgy, de erről beszélnek ezek az előadások.

Ritoók Zsigmond

Szeretnénk köszönetet mondani a konferencia megszervezéséhez és a kötet kiadásához nyújtott erkölcsi és anyagi támogatásért Wojtilla Gyulának, a Szegedi Tudományegyetem Ókortudományi Tanszéke vezetőjének és az ELTE BTK Hallgatói Önkormányzatának.

A szerkesztők

SZEGEDI TUDOMÁNYEGYETEM
OFFICINA FÖRSTERIANA

Attila: zsarnok vagy példakép? Ransanus és Bonfini Attila-képének összehasonlító elemzése

A hun uralkodó személyisége áthatja korai historiográfiánkat. Ez egyfelől természetes, hiszen a középkori magyar és nyugati köztudatban a hun és a magyar egy, vagy legfeljebb rokonnépként él. Másfelől a történetírók szívesen használták fel az éppen uralmon lévők hatására Attila tetteit, és vontak párhuzamokat. Ez a párhuzamvonás igazán a humanizmus előretörésével erősödik fel, a humanista történetszemlélet ugyanis az emberiség életét hullámvonalszerűen látta, amelyben ismétlődnek, szinte „reinkarnálódnak” a kiemelkedő személyiségek, birodalmak, tettek. Előadásomban Attila rövid életrajza után térek rá a múlt historiográfusaira. A középkori nyugati és magyarországi gesták, krónikakompozíciók és azok szövegkapcsolatainak megemlézése után az egyik legfontosabb magyarországi krónikáról, Thuróczy János művéről beszélnék, majd pedig a két nagy itáliaiból lett magyarországi humanista, Petrus Ransanus és Antonio Bonfini Attila-képét hasonlítom össze.

Mindenek előtt a „történeti” Attila életének főbb állomásait kell röviden felidézni. Az alábbi áttekintés szándékosan csak a szikár tényekre szorítkozik, tehát kerülni kíván mindenfajta minősítő állásfoglalást, hiszen éppen e minősítő állásfoglalások historiográfiai alakulása képezi előadásom tárgyát. Attila 410 körül született, nagybátyjától Rugától 434-ben örökölte a Hun Birodalom trónját bátyjával Bledával együtt. Bátyja halála után 444-ben egyeduralkodó lett. Hadakat vezetett mind a Kelet-, mind a Nyugat-római Birodalom ellen. 451-es galliai hadjárata során csapott össze a mauriacumi mezőn az Aëtius vezette római-gót sereggel. A később „catalaunumi csata” néven elhíresült erőpróba eldöntetlen lett, ennek során I. Theoderich gót király életét vesztette. Utolsó hadjáratát 452-ben vezette Itália ellen, azonban mivel Marcianus kelet-római császár hátba támadta, a kétfrontos háború elhúzódásának veszélye miatt visszavonult. Attila 453-ban hunyt el. Halála után hamar összeomlott a közép-európai hun fennhatóság.

Élete és személyisége mintegy másfél évezredes történeti vita tárgya. A középkori írók és a modern szakirodalom egyöntetűen Priszkosz követjelentését és Iordanes *Geticáját* használják alapvető forrásként. Az ellenségesen elfogult VI. századi gót Iordanesnél találjuk meg azt az értékelést, ami a legnagyobb hatással volt a középkori Nyugat-Európa Attila-képére. Alacsony termetű, széles mellkasú, nagy fejű, kis szemű, ritka, őszbevegyülő szakállú, pisze orrú, sötét bőré volt. Ez a leírás az Attila-kép fő forrása, amelyeket

készen kapott a középkori történeti emlékezet. Ahhoz, hogy megfelelően tudjuk vizsgálni Attila alakját hazai történetírásunkban, nem mehetünk el szó nélkül az egyetemes historiográfia hagyományai mellett. Attiláról már életében legendák keringtek. Érdekes, hogy a germán mondákban békeszerető uralkodóként jelenik meg, viszont más nyugati legendák negatív képet festenek róla, köszönhetően Iordanesnek és követőinek. Ezeket a sztereotípiákat kapták készen később a hazai krónikák. Fontos kérdés, hogy mit kezdtek velük, hogyan használták fel ezeket. Mivel a nyugati írók felületesen ismerték a keleti népeket, sokszor egyfajta elnevezést használtak, általánosítottak. Erre a legjobb példa a Velencei Krónika, amely Attilát a keleti gót Totilával azonosítja, vagy később, amikor is a X. századi kalandozó magyar hadakat a hun hordák utódaként említik. Minden bizonnyal ez a körülmény is közrejátszott abban, hogy legkorábbi hazai krónikáinkban is megjelenik az Árpádok Attila-hagyománya.

Történetírásunk kezdeteit a mérvadó szakirodalom a XI. század második felére-végére, I. András és Könyves Kálmán uralkodási ideje közé teszi. A XI. századi ún. Ősgestába foglalt őshagyomány tartalmáról eltérő véleményekkel találkozunk, ám nagy valószínűséggel szerepelt benne a hun-magyar folytonossági tétel magva, illetve hogy az Árpád-ház elfogadta, felvállalta Attilát, mint őst, hiszen a tőle való származás növelte bennük a katonai hivatásuk és uralkodási képességük tudatát. Ez az Ősgesta, avagy valamelyik XII. századi átdolgozása hatott Anonymus és Kézai Simon művére, majd Kézai gestáját felhasználva készült el a két nagy XIV. századi krónikacsalád, a Budai és a Képes Krónika, amelyek felhasználásával írta meg Thuróczy a maga krónikáját.

A kutatás Kézai Simonhoz köti a bő hun történet krónikás hagyományba illesztését. *Gesta Hungarorum*-át 1282-1285 között írta, amely majd csak ötszáz évvel később jelent meg, ám hatása érintette a XIV-XV századi krónikákat. Mivel műve csak kivonatos formában maradt fenn, ezért az előbb említett krónikacsaládok vizsgálatával tudunk megfelelő képet kapni. Nála jelenik meg a krónikás hagyomány alaptétele, a hunok illetve magyarok Szkítiából történő kettős kivonulása. Attila személye a tárnokvölgyi csata leírása után tűnik fel, amikor is királlyá választják. Kézai egy programnyilatkozatban fejt ki Attila tetteit, aki világhódítóként jelenik meg, azonban a tesvérgyilkosság árnyéka ott marad végig Attila személyén, hiába próbálja Kézai mentegetni. Buda halála a későbbi krónikásoknak is fejtörést okozott, hogy hogyan illesszék bele a makulátlan Attila-képbe.

A XIV. századi krónikacsaládok hun fejezeteiről egyöntetűen mondható, hogy magukon viselik egyfelől Iordanes Attila-jellemzését, valamint a Kézai-féle hun-magyar azonosságot, közös őstörténetet. Szinte szóról-szóra azokat a szavakat olvashatjuk, amelyeket a *Geticában*. „Athila színe sötét, tekintete dühös, járása gögös, mellkasa széles, lebocsátott szakállt viselt, módfelett szerelmes természetű is volt.” És a jellemzés folytatódik a hadi erényein, ápoltságán, merészségén keresztül egészen az egyszerűségéig és a gazdagsága leírásáig.

A magyar Attila-historiográfia következő fontos állomása 1488, ekkor adták ki Brünnsben és Augsburgban Mátyás király ítélőmesterének, Thuróczy Jánosnak a krónikáját. Erről a műről egy kicsit bővebben beszélnek, hiszen ez lesz mindkét humanista fő forrása. Művében a hun-magyar történet kiindulópontja tipikusan átdolgozás,

bevallottan felhasználja és vegyíti a XIV. századi krónikákat. Thuróczy arra törekedett, hogy a magyar történelemnek korára átszarmazott leírását kibővítse új részletekkel, mégpedig saját kora kíváncsainak érdekében. Ezt a krónikaszerkesztések szövegeinek összeolvasztásával, és az elődei által még nem ismert földrajzi és történeti munkák magyar vonatkozású részeinek beiktatásával érte el. A hunok nagy szerepet kapnak művében. Thuróczy a hun király megkedveltetésén is sokat fáradozott, ezt előszavában célul tűzi ki. Úgy tetszett ugyanis, hogy még a nagy Attila király dicsőséges tetteiről is szinte hallgatnak, pedig nem kevésbé méltók a dicsőítésre... Úgy vélem, az idegen népek gyűlölködése fosztotta meg Attila királyt attól, hogy győzelmeihez méltón dicsőítsék őt az írók... csupán az általa okozott keserveket örökítették meg könyveikben... Attila király tetteit is az emiatt felkutatott több krónikás mű alapján kissé magasztosabb stílusban igyekeztem megírni. A külföldi források közül is csak azokat vette át, amelyek Attilát és a hunokat kedvező színben tüntették fel. Sőt Mátyást Attilához hasonló képességekkel felruházva történelmi párhuzamba vonja a hun királlyal. Attila jellemzésekor így fogalmaz: „Meg is illette ezt az embert ez a méltóság, mert ő volt az összes hun közül éles eszével, lelki erejével, a fáradalmak tűrésével, katonás fegyelmezettségével, szorgalmával és becsvágyával a legkülönb; rendkívül okos és ravasz volt abban, hogy félrevezesse s csapdát állítva fortélyosan gyűrje le az ellenséget; izmos testű, bátor, sőt vakmerő lelkű, szándékában nagyra törő, a csatában nagyon furfangos volt; kiváló megjelenésű férfi: széles a mellkasa és a válla, sötét, vagyis feketés színű, mogorva tekintetű, hosszú szakállat viselt, és mint azt mondják, nagyon érzéki természetű volt”. E leírásban benne foglaltatik a XV. századi uralkodóideál, ugyanezek lesznek a jellemzői saját kora „Attilájának” Mátyásnak, csak mindezek kifinomultabb formában vannak jelen Mátyás személyiségében. Nagy ívű gondolata szerint a magyar történelemnek két csúcspontja van, Attila uralkodása, és az Attila vadságát meghaladó reneszánsz uralkodóeszmény, Mátyás. Nemcsak a két uralkodó között, hanem a két nép között is párhuzamot von, sőt az ő szemében a hun és magyar egy nép. Igaz, legkésőbb Kézai óta a néptörténeti folytonosság a krónikás elgondolás kötelező eleme. A reneszánsz történetírás sajátossága, hogy az uralkodóban valamely régi, dicső személyiség éledt újjá, amelyre visszavezethetik származásukat, hatalmukat legitimizálhatják ezzel. Thuróczy igaz, hogy nem volt még reneszánsz történetíró, ám a reneszánsz korszellem már hatott rá. Ennek tudatában nem meglepő a nála megjelenő párhuzam, amit még kibővít a szkíták bevonásával, mint a hun-magyarság elődeivel. Mátyás uralkodásánál csak a tényeket sorolja, a részletezést meghagyja egy – saját elmondása szerint – nála jóval felkészültebb írónak. Thuróczy legfőbb érdeme szempontunkból az, hogy összegezte a középkori magyar krónikák hagyományát, és Attila alakjából – az írói jelenbe mutató Mátyás-párhuzam megalkotásával – a lehető legtöbbet hozta ki.

Ez a „felkészültebb” író Lucera püspöke, Petrus Ransanus lesz. II. Ferdinánd nápolyi király követeként érkezett Magyarországra 1488-ban és Beatrix királyné kérésére dolgozta át Thuróczy krónikáját. Művét a már megírt 60 kötetes világtörténet után, 61. könyvként csatolta. Az *Epithoma rerum Hungararum* című munkáját 1489. január-februárjában kezdte el írni és igen gyorsan kész lett vele, hiszen még Mátyás király halála előtt befejezte a kézirat első változatát. Mivel tudjuk, hogy az előzmények tekintetében

Thuróczy krónikáját dolgozta föl, ezért nem meglepő, hogy a hunokkal kapcsolatban kevés újat hoz. A vezér- és népnévsor, amit közöl, mindazonáltal eléggé kusza. Attiláról például előbb azt állítja, hogy a szarmaták ellen hadakozott, de pár sorral lejjebb már a szarmaták vezéreként jelenik meg. Ebből is látszik felületessége. Attila kapcsán elmondható, hogy Ransanus nem követte a Thuróczy által kijelölt irányt. Külföldiként magával hozta a nyugat-európai krónikairódalom hun- és főleg Attila-ellenes sztereotípiáit, ezt tetőzte még erőteljes egyházi kötődése is. Nála Attila és a hunok nem mint a magyar nép dicső ősei, hanem mint a keresztény kultúra legnagyobb ellenségei jelennek meg. Külső leírásában ismét a Iordanes-i toposzok jönnek elő: jelleme vad, erőszakos, vakmerő; igaz, hogy korának legnagyobb hadvezére, de tehetségét inkább ravaszságának köszönheti, mellesleg a keresztények legádázabb ellensége. Attila vad jellemével szemben megjelenik Bleda békeszerető lelkülete. Bleda ellenezte a további háborúkat, és mivel Attila nem tűrte az ellentmondást, bérgyilkosokkal megölette. Elfogultsága itt tetőzik. Bátyját Bledát csellel ölte meg... övéi közül néhánynak megparancsolta, hogy ... orvul öljék meg. Itt már eltorzul az a nézet, mely szerint Attila saját kezűleg ölte meg, Ransanus a visszataszítóbb orgyilkosságot említi. Megemlíti a másik nézetet, mely szerint Bleda átlépte hatalmának megengedett korlátait és ezért – jogosan – Attila megölette. De ebben a verzióban is sikerül befeketítenie Ransanusnak Attilát, aki a gyilkosság után a holttestet a Dunába dobta, hogy még véletlenül se találhassák meg és temethessék el, megadva ezzel a végtisztességet. Attila halálával kapcsolatban is sikerül még egy negatívumot megemlítenie, hiszen két nézetet sorol fel. Az egyik a hagyományos orrvérzés, a másik pedig az, hogy kegyetlensége miatt saját katonái végeztek vele. Ez utóbbi teljesen elüt az eddigi krónikák Attila jellemzésétől, nála jelenik meg először a katonák esetleges szembefordulása. A hun- és Attila-ellenességben odáig megy, hogy a magyar hagyománnyal dacolva nem tartja szorosan rokonnépnek a hunt és a magyart. Mátyás családfáját pedig a római Corvinus-nemzetségből vezeti le. Ez a megoldás Mátyásnak annyiban jöhetett kapóra, hogy ekképp valamivel távolabb kerülve Attilától, és igen messze Thuróczy aktualizáló történelmi párhuzamától erősítette római származását, ám mégis megmaradt egy laza ideológiai kapcsolat, amellyel igényt tarthatott Pannóniára, amelyet népének ősei már megszereztek. Az ugyanis tény, hogy az Árpád-ház vallotta az Attilához fűződő vérségi azonosságot, Mátyás pedig, aki mint nem Árpád-házi király került hatalomra, más ősök után is nézhetett. Bizonyosan ez a római származástudat a Mátyás-féle propaganda része volt, amellyel meg akarta szerezni a Német-Római Császárság trónját.

Ransanusszal egy időben bízta meg Mátyás király Antonio Bonfini a Thuróczy-krónikát meghaladó mű írására. Bonfini 1486-ban jött Magyarországra először, köszönhetően a Beatrix királynéval való jó kapcsolatának, majd 1488-ban telepedett le. Munkáját, a *Rerum Ungaricarum decades*-t 10 éven keresztül írta. Attila jellemzésekor a következőt mondja: „Ő pedig rendkívül uralomvágyó, hadvezetésre roppantul alkalmas volt...és óriási tervekkel kezdte uralkodását, amelyre...nem a sors, hanem saját tulajdonságai teremtették.” Bár érdekes, hogy pár sorral lejjebb már kiemeli a sors szerepét: „...és nagyon jól tudta, hogy nem emberi közreműködés, hanem isteni akarat jutatta a hatalom csúcsára...” Attilát bátor, rátermett királynak jeleníti meg, de mivel a szöveg végső formáját már II. Ulászló idején érte el, ezért az aktualizálás és a

propagandisztikus célok nem indokoltak egy újabb Attila-Mátyás párhuzamot. Viszont Attila alakjában nála is megjelenik a reneszánsz fejedelem. Bonfini a humanistákra jellemző retorikus történetírás híve volt, ez tükröződik Attila – illetőleg még több más történelmi személyiség – kényszeres beszéltetésében is. Bleda meggyilkolásának indoklására egy védőbeszédet rögtönzött, amelyben természetesen antik hivatkozási alap található. Mivel testvérgyilkosságról van szó így Romulus és Remus történetét említi meg, kiemelve az államérek elsőbbségének győzelmét. „Hogy egyetlen fivéremet,... megöljem, a szükség kényszerített, ugyanaz a szükség, amely – mint mondják – Romolust, aki a törvény és a parancs megtagadását inkább öccsének, mint másnak a megbüntetésével akarta megtorolni. Mert ez az isteni férfiú nagyon jól tudta, hogy...semmiféle birodalmat nem kormányozhatnak és gyarapíthatnak,...ha nem tanulják meg mindannyian, hogy a törvényeknek és a királynak engedelmeskedniük kell...Ezért tulajdon véremnek sem kegyelmeztem... A parancsoló igazság istenségét az állam üdvéért mégis testvéri áldozattal kellett kiengesztelnem, az államellenes bűnt nem volt szabad eltussolnom.” Itt, Bleda halálánál van a legnagyobb különbség a két humanista történetírónk között. Ransanus kiemeli Attila esetleges negatív szerepét bátyja halálában, Bonfini viszont megpróbálja a hun királyt felmenteni a vád alól, és bebizonyítani tette jogosságát.

Összegzőképpen elmondható, hogy a két itáliai humanista történetíró Attila-képe ellentétes. Míg Ransanusnál a nyugat-európai krónikás hagyomány vérengző hódítójával találkozunk, addig Bonfini Attila-képe pozitív, személyében a reneszánsz uralkodóeszményt tisztelhetjük. Ez a kettősség már csak azért is érdekes, mert mindkét szerző Attilával ellenséges nyugat-európai közegeből származott, ám Bonfini inkább a Thuróczy által képviselt „magyar Attila” hagyományt követte, illetve értelmezte újra a humanizmus jegyében.

Bibliográfia

- Anonymus*: Gesta Hungarorum (ford.: Veszprémy László). Bp. 1999.
A. Bonfini: A magyar történelem tizedei (közreadja: Kulcsár Péter). Bp. 1995.
Kézai Simon: Gesta Hungarorum (ford.: Bollók János). Bp. 1999.
Kristó Gyula: A Képes Krónika szerzője és szövege. Bp. 1986.
Kristó Gyula: A magyar történelmi irodalom a kezdetektől 1241-ig. Bp. 1994.
Kulcsár Péter: Humanista történetírók. Bp. 1977.
Kulcsár Péter: Krónikáink magyarul. Bp. 2006.
Ransanus, Petrus: A magyarok történetének rövid foglalata (közreadja: Blazovich László-Galántai Erzsébet). Bp. 1999.
Szabados György: A magyar történelem kezdeteiről. Bp. 2006.
E. Szentpétery: Scriptores Rerum Hungaricarum. Bp. 1937–38.
Thuróczy János: A magyarok krónikája. Bp. 2001.

A császárkultusz Kr. u. 1. századi irodalmi megjelenítésének forrásai

Róma a nagy hellenisztikus királyságok bekebelezése után találkozott először az apothéózis gondolatával, mely Rómában az aranykori irodalom szerzőitől kezdődően pontosan nyomon követhető. A principátus rendszerét megalapozó Caesar és Octavianus (a későbbi Augustus) apothéózisára vonatkozó irodalmi emlékek Vergiliustól és Propertiustól kezdve bukkanak fel és kapcsolatuk az uralkodókultusz valós gyakorlatával meglehetősen vitatott kérdés. Mint ahogy az is, hogy egyáltalán hogyan vethetett gyökeret Rómában egy – lényegében – egyeduralmi rendszer, melynek első valódi uralkodója Augustus volt. A korszak legjelentősebb történetírója, Livius azonban a köztársaságkori római hagyományoknak megfelelően arról is beszámol, hogy miként büntették a régi *res publica* idején az egyeduralmi törekvéseket. Az egyeduralomra és az uralkodói megistenülésre vonatkozó aranykori irodalmi helyek, különösen egyes költői műfajokban, hagyományt teremtettek a római irodalomban. Ez a hagyomány, amelynek különösen fontos részei az epikus *prooemia*ok és az antik eposzok egyéb állandó tartozékai, továbböröklődik a principátus első évszázadának irodalmában.

A szakirodalom az aranykori irodalomtól megfigyelhető jelenség gyökerei között több tényezőt említ. Ezek részben történelmi–archeológiai, részben irodalmi jellegűek. Vizsgáljuk meg a jelenség történelmi alapjait.

Kis-Ázsia és Görögország meghódítása során Róma kapcsolatba került az ott hagyományokkal rendelkező uralkodókultusszal. Ennek hatása az ottani római magisztrátusokkal kapcsolatos hivatalnokkultuszban már a Kr. e. 2. századtól datálható. Ezzel összefonódva indult meg a *Populus Romanus*nak és Róma megszemélyesített Istennőjének, *dea Romának* a kultikus tisztelete. Számos antik forrás utal rá, hogy az egész görög világban szobrokat, játékokat rendeztek a rómaiak megbecsülésének jeleként.

Ezzel egy időben, a keleti népesség beáramlással párhuzamosan gyakorolnak egyre erősebb hatást a görög szokások Rómára. A *plebs urbana* e folyamat végén nagy százlékban keleti származású volt, így jó táptalajt biztosított a hellenisztikus vallásos képzetek befogadására.

A győztes hadvezérekkel kapcsolatos történeti forrásokból kimutatható, hogy Rómára a Nagy Sándor-hagyomány is mindinkább hatást gyakorol. Az „*imitatio Alexandri*” a politikai propaganda eszközévé vált. A hadvezérek hellenisztikus megmentőkként és felszabadítókként tűntek fel, a sajátos római *virtus* (férfias rátermettség) és a biztos sikert garantáló erő (*felicitas*) segítségével. A hellenisztikus képzetek hatására terjedt el

Tykhé (sorsistennő) tisztelete, aki az ember a sorsnak való kiszolgáltatottságának isteni mintaképe. Ez szintén komoly hatást gyakorolt a rómaiak vallásos képzeletére.

Marius az első hadvezér, akit a kimberok és teutonok legyőzése után Róma harmadik megalapítójává emeltek, *genius*ának tisztelete főleg a házi kultuszban kapott jelentőséget (Plut. M. 27,9). A római hagyományoktól eltérő tiszteletet kapott rajta kívül Marius Gratidianus praetor is, akit Kr. e. 86-ban viaszszobrokkal és tömjénnel ajándékoztak meg.

A hellenisztikus hatások – főként a görög filozófia térnyerésével – a társadalom felső rétegeiben is éreztették hatásukat. Cicero, a görög filozófiai hagyomány római összegzője kimondja, hogy a lélek (*animus*) isteni eredetű. Ez az elképzelés alapvetően görög gondolat, de a sajátos római virtus képzetével összefonódva összekötő kapocsá vált az istenek és emberek között:

„Est igitur, quoniam nihil est ratione melius, eaque <est> et in homine et in deo, prima homini cum deo rationis societas. Ex quo efficitur illud, ut is agnoscat deum, qui, unde ortus sit, quasi recordetur <ac> cognoscat. Iam uero uirtus eadem in homine ac deo est, neque alio ullo in gen<ere> praeterea. Est autem uirtus nihil aliud, nisi perfecta et ad summum perducta natura: est igitur homini cum deo similitudo.”

(Cicer. *De Leg.* 1, 23.)

A római uralkodókultusz nyitányát Iulius Caesar jelenti: ő egyben a legellentmondásosabb alakja is. Karizmájában egyaránt megtalálhatjuk a szerencsés hadvezér és a hellenisztikus istenkirály ismert jegyeit. Caesar visszatért a kora hellenisztikus uralkodói ideológiához, ebből következően legfőbb példaképének Nagy Sándort tartotta.

Azt, hogy Caesart a kultikus tisztelet különböző formáiban részesítették, egyrészt a politikai helyzet megváltozása, másrészt a senatus alárendelt szerepe idézte elő. Caesar, mint a feliratos emlékek bizonyítják, először a görög *kliens*-királyságoktól kapta meg az isteni tiszteletet. E feliratokon mint hellenisztikus istenkirály (*theos epíphanés*) jelenik meg.

Alakja Rómában Kr. e. 48 és 44 között került a szakrális események középpontjába. Ércből szobrot állítottak neki Iuppiter capitoliumi templomban *hémitheos* felirattal, ezzel immár Caesar mint félisten jelent meg. Vita tárgya, hogy mi lehetett az eredeti latin felirat szövege, mert a félisten kifejezésnek a prózában ekkoriban nem volt latin megfelelője, a *semideus* szót a költészetben is csak Ovidius kezdi használni.

A folyamat végpontja, hogy Kr. e. 44-ben Caesar Iuppiter Optimus Maximusszal került egy szintre, aminek köszönhetően a római államiság személyes reprezentánsának számíthatott volna, azonban meggyilkolása miatt nem tudjuk, mi lett volna ennek a konkrét formája. A források ellentmondásosan nyilatkoznak, de a kutatók egy részének álláspontja az, hogy Caesar végső elképzelése talán egy hellenisztikus istenkirályság létrehozása lett volna Rómában. Ezzel kapcsolatos programja nem vált valóra, de karizmatikus személyisége meghatározta a későbbi uralkodókultusz alakulását.

A Caesar halála után feltűnt üstököst Octavianus – politikai céljainak megfelelően – Caesar apotheózisának látható jeleként értelmezte, s ezzel előrevetítette saját későbbi uralkodói karizmájának lényegét is.

Caesar végleges consecratiójára Kr. e. 42-ben került sor, amikor a Birodalomért tett szolgálataiért felvették az állam istenei közé. Ennek ellenére örököse, Octavianus később még Augustusként sem engedte meg a saját személyének isteni tiszteletét. Megelégedett azzal, hogy az isteni Caesar fiaként, *divi filius*ként tiszteljék, az azonban nem volt ellenére, hogy a princeps érdemei szerint a halála után istenként tiszteljék. Ezzel megerősítette a római császárkultusz sajátos eszmerendszerét.

A folyamat párhuzamos irodalmi forrásokban is nyomon követhető. Az archaikus római irodalmi hagyományban már alighanem a hellenisztikus királyideológia és római szemlélet kapcsolatba kerülése előtt kimutatható, Róma első királya, Romulus megistenülésének képzete. A Livius által rögzített hagyomány, miszerint Romulus alakja Quirinus (eredetileg: Mars isten *epithetonja*) istenével mosódott össze (Liv. 1, 16), első megjelenése Ennius *Annales*ének egyik töredékében található, melyben az értelmezők szerint Iuppiter tesz ígéretet Marsnak arra, hogy fiát Romulust az égbe emeli:

Romulus in caelo cum dis genitalibus aevum 116

Degit

(*Enn. Ann. 1, 116–117*)

Ovidius *Fasti*jában valószínűleg Enniusra utalva jelenti ki, hogy Romulus az egyetlen (*unus*), aki részesülhet az istenné válásban. A római mondákban és kultikus hagyományban a Várost alapító ikrekkel kapcsolatban megfigyelhető az a tendencia, hogy egyedül Romulus emelkedhet a csillagok közé, Remusnak halandóként kell meghalnia:

Proxima lux vacua est; at tertia dicta Quirino,
qui tenet hoc nomen (Romulus ante fuit),
sive quod hasta 'curis' priscis est dicta Sabinis
(bellicus a telo venit in astra deus);
sive suum regi nomen posuere Quirites,
seu quia Romanis iunxerat ille Cures. 480
nam pater armipotens postquam nova moenia vidit,
multaque Romulea bella peracta manu,
'Iuppiter', inquit 'habet Romana potentia vires:
sanguinis officio non eget illa mei.
redde patri natum: quamvis intercidit alter, 485
pro se proque Remo qui mihi restat erit.
,unus erit quem tu tolles in caerula caeli"
tu mihi dixisti: sint rata dicta Iovis.
(*Ovid. 2, 475–487*)

A római irodalom aranykorának kezdetén Lucretius, az epikureus filozófia híve *De rerum naturá*jának I. könyvében még Venus istennőt szólítja meg az epika formai

hagyományának jegyében, majd az ismétlődő *prooemia*ikban (és a költemény bizonyos tartalmi egységeinek kezdetén) már Memmiust, legfőbb pártfogóját szólítja meg tanításának címzettjeként. Ő azonos azzal a Memmiusszal, akinek irodalmi köréhez a neóterikus Catullus is tartozott.

Lucretiust követte a fiatal Vergilius tankölteményének, a *Georgicának* megírásakor. Ennek I. könyvében előrevetíti az ifjú Octavianus életében való megistenülését, de habozik eldönteni, hogy istenként milyen funkciót fog betölteni. Az utolsó sorokban megjelenik a leendő princeps geniusának tisztelete, amikor Octavianust arra buzdítja, hogy szoktassa magát a gondolathoz, hogy imákkal fordulnak majd hozzá.

tuque adeo, quem mox quae sint habitura deorum
concilia incertum est, urbisne inuisere, Caesar, 25
terrarumque uelis curam, et te maximus orbis
auctorem frugum tempestatumque potentem
accipiat cingens materna tempora myrto;
an deus immensi uenias maris ac tua nautae
numina sola colant, tibi seruiat ultima Thule, 30
teque sibi generum Tethys emat omnibus undis;
anne nouum tardis sidus te mensibus addas,

...

da facilem cursum atque audacibus adnue coeptis, 40
ignarosque uiae mecum miseratus agrestis
ingredere et uotis iam nunc adsuesce uocari.

(Verg. Georg. 1, 24–42)

A költemény zárószavaiban Vergilius még tovább megy, és Octavianus jövőbeli apotheózisáról beszél:

... Caesar dum magnus ad altum
fulminat Euphraten bello victorque volentes
per populos dat iura viamque adfectat Olympo .
(Verg. Georg. 4, 560–563)

Vergilius nem sokkal később, az *Aeneis*ben Augustusnak már más szerepet szán. A rómaiak honfoglalását elbeszélő eposz a trójai mondakörhöz kapcsolódva a *gens Iulia* őseinek történetét dolgozza fel, s az itt kezdődő fejlődés csúcspontjaként Augustus principatusát ábrázolja. Az *Aeneis* ezzel a római nép eposzává válik, ebben a szerepkörben felváltva ezáltal Ennius *Annales*ét.

Augustus dicsérete a VI. könyvben a legszembetűnőbb. Vergilius a princepsset az emberi lét legmagasabb fokára emeli, de a princeps az ábrázolás szerint az ember és az istenek között az antik ember szemléletében húzódó határt mégsem lépi át, mint az a *Georgicában* egyértelműen érezhető. Augustusban mindössze a tiszta vallásosság öltött testet, egyébként annak ellenére, hogy a költő korábban hajlandóságot mutatott az epikureus tanok iránt is. A princeps csak halála után válhat istenné, mint az a IX. könyv következő soraiban is megfogalmazódik:

his uictorem adfatur Iulum: 640
'macte noua uirtute, puer, sic itur ad astra,
dis genite et geniture deos.
(*Verg. Aen. 9, 640–643.*)

Propertius elégiái szintén tanulságosak az uralkodói apotheózis szempontjából. A költő a 4. könyv 6. elégiájában Augustust az actiumi győzelem mámorában mutatja be, majd előrevetíti a megistenülését, mely Caesar megistenülésének mintájára következik be:

at pater Idalio miratur Caesar ab astro:
„sum deus; est nostri sanguinis ista fides
(*Prop. 4, 6. 59–60.*)

A római államot és Róma városát megistenült emberek (Aeneas, Romulus) alapították, Augustust pedig a költő a Város védelmezőjeként tünteti fel. Ezzel a szerepkörrel felruházva a fiatal Caesar képes a hellenisztikus *Tykhé* kiszolgáltatottságával szemben megvédeni az emberiséget:

haec di condiderunt, haec di quoque moenia servant:
vix timeat *salvo Caesare* Roma Iovem.
(*Prop. 3, 11. 65–66.*)

Augustus istennéválását hódításaival és az Imperium határainak kiterjesztésével éri el. Ezért a teljesítményért Propertius mintegy hérószként ábrázolja, aki erényeivel és háborúkban való helytállásával a Magnus melléknevet kapja meg, ami egyben utalás Pompeius, Iulius Caesar egykori ellenfelének nevére is.

bellaque resque tui memorarem Caesaris, et tu
Caesare sub *magno* cura secunda fores.
(*Prop. 2, 1. 26.*)

Propertius a *gens Iulia* tagjaira is kiterjeszti az apotheózis gondolatát. Nővére, Octavia fiának Claudius Marcellusnak halálára írt elégiájában szintén az elhunyt az istennéválásáról beszél:

huc animae portet corpus inane tuae:
qua Sicalae victor telluris Claudius et qua
Caesar, ab humana cessit in astra via.
(*Prop. 3, 18. 33–34*)

Ovidius a mitikus átváltozások költői elbeszélését teszi mintegy Caesar apotheózisának előkészítésévé. A költeménynek az uralkodókultusszal kapcsolatos részletei a hellenisztikus elképzelésekkel mutatnak szoros kapcsolatot. A *Metamorphoses* IX. könyvében

Augustus apothéózisát jósolja meg, ugyanakkor a kutatók számos Augustus-ellenes megnyilvánulást is kiolvasnak az *Átváltozásokból*, és arra következtetnek, hogy a költő nem értett egyet az új birodalmi ideológiával.

A téma Ovidius elégikus költeményeiben is előkerül. Az *Ars amatoriában* Augustus a caesari karizma hordozójaként jelenik meg. Bár a költő nem definiálja életében istenként, mégis megelőlegezi a jövőbeli istenné válását. A ősi római *numen*-képzet jegyében, a *numen* (isteni erő) viselőjeként írja le, aki a megistenült felmenőinek védelme alatt áll:

Marsque pater Caesarque pater, date numen eunti!

Nam deus e vobis alter es, alter eris .

(*Ovid. Ars. A. 1, 203-204.*)

A száműzetésében írt *Tristia* második könyvét a költő Augustusnak ajánlja, annak reményében, hogy megbocsájtást kaphat a princepstől. *Fasti*ában szintén utal Augustus megistenülésére. Újabban Richard Jackson King vetette fel, hogy a költemény csomópontjaiban megjelenik Hercules alakja, és a vele kapcsolatban gyakran emlegetett *labor* Ovidius költői munkájával kerül párhuzamba. Eszerint a *Fasti* énekről énekre való megírását olyan herculesi munkának szánja, melynek végén éppen úgy, mint Hercules az élete végén Iunótól, bocsánatot kaphat a princepstől.

Ennek ellenére a költemény *prooemium*ában Ovidius Germanicust aposztrofálja az istenek költői ábrázolásában *pacatus vultus*-ról (*Fast. 1, 1-6*), és bár Germanicus költői tehetségével is indokolja az invocatiót, az ifjú hadvezér *numenét* jelöli meg saját ihlete forrásaként:

Tempora cum causis Latium digesta per annum

lapsaque sub terras orta que signa canam.

excipe *pacato*, Caesar Germanice, *vultu*

hoc opus et timidae derige navis iter,

officioque, levem non aversatus honorem, (5)

en tibi devoto *numine* dexter ades.

(*Ovid. Fasti 1, 1-6*)

A valódi politikai gyakorlat irodalmi megjelenítésének formáját a Kr. u. 1. században az uralkodókultuszának konszolidációja során a Vergilius, Propertius és Ovidius teremttette hagyomány határozza meg kisebb-nagyobb eltérésekkel, Manilius *Astronomicon*jának bevezetőjétől Lucanus Nero-elogiumán keresztül Statius *Thebais*ának zárlatáig.

Ezek közül Lucanus *Pharsaliá*ját emeljük ki, melyben nemcsak az addigra bevett állami uralkodókultusz, hanem annak sztoikus politikai kritikája az apothéózis sztoikus felfogásával együtt jelenik meg.

Lucanus *Pharsaliá*jában a szabad római *res publica* bukásának utolsó epizódját, Caesar és Pompeius polgárháborúját dolgozza fel. Crassus pusztulása és a Caesar és Pompeius közötti békét biztosító Iulia halála után a két triumvir között végzetes versengés indul meg a hatalomért, amelyben végeredményben mégiscsak a pompeianusok és különösen

Cato a jó ügy, a köztársaság védelmezői, velük szemben a *furortól* hajtott Caesar, akiben pedig összegyűlik a világ minden gonoszsága.

A költő a *prooemium* invocatiójában, az ún. *Nero-elogiumban* fennkölt, retorizált stílusban szólítja meg Nerót: Lucanus (*Phars.* I. 33-66) hálát ad a sorsnak a sok szenvedésért, ha ez volt az ára, hogy Nero hatalomra kerüljön, majd megistenülést jósol az uralkodónak, akinek *numene* helyettesíthető Apolló ihlető erejével:

sed mihi iam numen; nec, si te pectore uates
accipio, Cirrhaea uelim secreta mouentem
sollicitare deum Bacchumque auertere Nysa: 65
tu satis ad uires Romana in carmina dandas.
(*Luc. Phars. 1, 63-66*)

Lucanus azonban másik, a sztoikus filozófia jegyében felfogott megistenülést is ábrázol a IX. könyv elején: mégpedig Pompeiusét. Pompeius lelke máglyája mellől a tüzes *aetherbe* emelkedik, hogy aztán alászálljon, és Cato és Brutus szívében egyszerre telepedjen meg (IX. 1-18):

At non in Pharia manes iacueru fauilla
nec cinis exiguus tantum conpescuit umbram;
prosiluit busto semustaque membra relinquens
degeneremque rogi sequitur conuexa Tonantis.
qua niger astriferis conectitur axibus aer⁵
quodque patet terras inter lunaeque meatus,
semidei manes habitant, quos ignea uirtus
innocuos uita patientes aetheris imi
fecit et aeternos animam collegit in orbes:
non illuc auro positi nec ture sepulti¹⁰
perueniunt. illic postquam se lumine uero
inpleuit, stellasque uagas miratus et astra
fixa polis, uidit quanta sub nocte iaceret
nostra dies risitque sui ludibria trunci.
hinc super Emathiae campos et signa cruenti¹⁵
Caesaris ac sparsas uolitauit in aequore classes,
et scelerum uindex in sancto pectore Bruti
sedit et inuicti posuit se mente Catonis.
(*Luc. Phars. 9, 1-18*)

Bár a sztoikus tanok szerint a *virtus* megléte teszi lehetővé Pompeiusnak is a tüzes *aether* közelségének elviselését, Lucanus számára a *virtus* valódi megtestesítője Cato, akinek megistenüléséről szintén a IX. könyvben az uralkodókultusz korábbi, különösen vergiliusi ábrázolásának jegyében beszél, mintegy kritikát gyakorolva felette:

ecce parens uerus patriae, dignissimus aris,
Roma, tuis, per quem numquam iurare pudebit
et quem, si steteris umquam ceruice soluta,
nunc, olim, factura deum es. ...
(*Luc. Phars. 9, 601-604*)

Lucanus szöveghelyeinek áttekintésével zárjuk az uralkodókultusz irodalmi és történelmi forrásvidékének vizsgálatát. Az aranykori irodalmi adalékok és a történelmi források áttekintése a principátus első évszázadának epikus költeményeiben megjelenő karizmatikus képzetek későbbi vizsgálatát alapozza meg, melynek gyökerei, mint vizsgálataink kimutatták a hellenisztikus uralkodó- és hivatalnokkultusz romanizált változatában keresendők, s irodalmi megjelenítésének szabályait a principátus kezdeti évtizedeire reflektáló aranykori irodalom teremtette meg.

Bibliográfia

- J. Boucher*: Études sur Properce: Problemes d'inspiration et d'art. Paris 1965.
R. Häußler: Das historische Epos von Lucan bis Silius und seine Theorie. Heidelberg 1978.
R. J. King: Desiring Rome: Male Subjectivity and Reading Ovid's Fasti. Columbus 2006.
Köves-Zulauf T.: Bevezetés a római vallás és monda történetébe. Budapest 1995.
A. Kraaz: Vergöttlichungstendenzen am Ende der römischen Republik am Beispiel Caesars und Octavians. Berlin 1993.
M. P. Nilsson: Die Bedeutung des Herrscherkultes. In: Römischer Kaiserkult. Ed.: Wlosok, A. Darmstadt, 1978. 291–300.
V. Rudich: Dissidence and Literature Under Nero: The Price of Rhetoricization. London 1997.
K. Scott: Emperor Worship in Ovid. TAPhA 61 (1930) 43–69.
F. Taeger: Charisma. Studien zur Geschichte des Antiken Herrscherkultes II. Stuttgart 1957.
P. Toolney: Reading Epic: An Introduction to the Ancient Narratives. London 1992.
S. Wheeler: Narrative Dynamics in Ovid's Metamorphoses. Tübingen 2000.

A törvény betűje és a törvény szelleme a lex municipalisokban

A Római Birodalomban minden valamire való város rendelkezett saját törvénnyel, ún. lex municipalisszal. Ez az általában bronztablákra vésett és a város központi helyén kiállított törvény szabályozta a város életét, közigazgatását – kiegészítve a vonatkozó általános törvényeket, edictumokat, constitutiókat – mint pl. a magistratusok választását, feladatkörüket, az ordo decurionum működését, a középületek karbantartását, közpénzek kezelését stb. Sajnos nem maradt ránk teljes terjedelmében lex municipalis, de a rendelkezésünkre álló töredékes törvények alapján is lehetőségünk van e törvénytípus bizonyos aspektusainak vizsgálatára. Egy ilyen jellemző sajátossága ezeknek a törvényeknek, hogy korábbi törvények felhasználásával készült kompilációk, ennek nyomai több esetben is egyértelműen kimutathatók. Igen jellemző példa erre a legnagyobb terjedelmű városi törvény-töredék, a lex Irnitana egyik részlete: „legis Iuliae, quae de iudiciis privatis *proxime lata* est, kapite XII” (lex Irn. 91. XA53–54). A szövegben „nem-rég megszavazottnak” (*proxime lata*) aposztrofált lex Iulia iudiciorum privatorum Kr. e. 18–17 körül keletkezett, míg a lex Irnitana szövegének alapul szolgáló ún. lex Flavia municipalis Domitianus uralkodásának kezdetén, a Kr. u. 80-as évek elején. A *proxime* nem éppen találó kifejezés 100 évnyi időtartam megjelölésére, ezért feltételezhetően ezt a passzust a lex Flavia municipalis szerkesztői egy olyan törvényből vették át, amely nem sokkal az említett lex Iulia keletkezése után született.

A kompiláció és ezzel együtt a mintául szolgáló szövegek nem tökéletes átdolgozása során az egyes lex municipalisokban maradtak olyan rendelkezések, kifejezések, amelyeket az adott település vagy a törvény típusa miatt nem lehet szó szerint értelmezni. Szerencsére egy olyan fejlett jogrendszer, mint a római, már különbséget tesz a törvény betűje és szelleme között: „Contra legem facit, qui id facit, quod lex prohibet, in fraudem vero, qui *salvis verbis legis sententiam eius circumvenit*” (Paul. Dig. 1, 3, 29) vagy „In ambigua *voce legis* ea potius accipienda est significatio, quae vitio caret, praesertim cum etiam *voluntas legis* ex hoc colligi potest.” (Cels. Dig. 1, 3, 19) Vagyis vitatott esetben a törvény szellemét, a törvényhozó szándékát kell követni, nem pedig a szigorú értelemben vett szavait, bizonyára így jártak el a lex municipalisokban található ellentmondások, anomáliák esetében is. Szemléltetésként vizsgáljunk meg néhány jellegzetes példát!

Első példánk a már említett lex Irnitánából származik, amely Irni municipium törvénye volt. A közpénzek kezelését szabályozó caputban olvashatjuk a következőket:

„neue (sc. duumvir) pecuniam communem eorundem (sc. municipum eius municipi) inter *colonos* interve decuriones conscriptosve distribuito, dividito, discribito” (lex Irn. 79.VIIIC43-44), a szövegben szereplő *colonos* kifejezés problematikus, hiszen *colonus*nak egy *colonia* lakosait nevezik, míg egy *municipium* lakosainak szokásos megjelölése a *municipes*. Hogy kerülnek tehát *colonos*ok egy *municipium* törvényébe? Alvaro D’Ors és őt követve Francesca Lamberti úgy vélik, hogy itt a *colonus* szó tágabb értelemben használatos, és minden olyan személyre utal, aki a *municipium* territoriumán él. Ezt a véleményüket pedig a „quicumque *municipes* incolaeve eius municipi erunt aut intra fines municipi eius habitabunt agrum agrosuve habebunt” (lex Irn. 83.IXA45-47) tagmondatra alapozzák, ahol a *municipes* és az *incola* kategóriája mellett még szerepel mindenki más is, aki csak a *municipium* territoriumán lakik, anélkül, hogy *municipes* vagy *incola* lenne. Helyesebbnek tűnik azonban Julián González véleménye, ti. hogy ez a rész egy korábbi törvényből származik, ami történetesen egy *colonia* törvénye volt, és a kompiláció során nem dolgozták el megfelelően a szöveget, így benne maradt a *colonus* szó. Különösen támogatja ezt az értelmezést a kérdéses részt megelőző megfogalmazás is: „neve ad eos (sc. decuriones conscriptosve) referto de pecunia, quae communis municipum eius municipi erit, distribuenda, dividenda. discribenda inter *municipes* interve decuriones conscriptosve” (lex Irn. 79. VIIIC40-42), itt ugyanazok a szavak szerepelnek ugyanazokkal az igékkel (határozott igealak helyett gerundivumokkal) ugyanabban az értelemben, és a *colonus* helyett itt helyesen *municipes* olvashatunk. Így könnyen érthető, hogy hogyan került a szövegbe a hiba: a szerkesztő, aki a *caput*-ban az eredetileg *coloniára* utaló kifejezéseket következetesen javította a megfelelő *municipiumra* utaló kifejezésekkel, egy esetben véletlenül benne felejtette az eredeti *colonus* szót. Ezzel szemben d’Ors nem tudja megfelelően megindokolni azt, hogy ha a *colonus* itt valóban az általa feltételezett tágabb értelemben szerepel, akkor miért csak egy alkalommal fordul elő, és miért nem cserélték ki a 40-41. sorok *municipes*-ét is *colonosra*. Végeredményben a *colonus* kifejezés itteni előfordulását egyértelműen hibának tekinthetjük, amely hiba gátolta ugyan a törvény szó szerinti értelmezését, de a jogalkotó szándéka ennek ellenére világos. Vagyis a törvény betűje szerint nem lehet eljárni, mert egy *municipium*-ban értelmezhetetlen ez a rendelkezés, a törvény szándéka azonban világosan felismerhető.

A következő példa a dél-itáliai Tarentum *municipium* törvényéből származik (Kr. e. 89-62k.). Első pillantásra feltűnik ebben a szövegben az a következtetlenség, amely a város főtisztviselőinek megnevezésében mutatkozik meg, egymás mellett jelenik meg a *IIIIVir*, *IIvir* és *aedilis* elnevezés, illetve ezek kombinációi: *IIIIVirei aedilesque*, *quei hac lege primi erunt* 7; *praedes praedia ad IIIIVirum dat ... is IIIIVir*, *quoi ita praes dabitur* 9, 12-13; *comitia duovireis aedilibusve rogandeis* 14; *IIIIVir*, *IIvir aedilisve* 39. Normális esetben egy település élén két *IIvir iure dicundo* és két *aedilis* (esetleg még két *quaestor*) állt vagy két *IIIIVir iure dicundo* és két *IIIIVir aedilicia potestate* (esetleg még két *quaestor*). Elméletileg tehát nem voltak ugyanabban a városban egyidejűleg *IIvirek* és *IIIIVirek* is (természetesen itt is, mint a latin szövegben, a főtisztviselőkről van szó, nem pedig egyéb funkciókat betöltő két- illetve négyfős testületekről); a *IIIIVirek* mellett nem *aedilisek* álltak, hanem a *IIIIVir iure dicundo* mellett *IIIIVir aedilicia potestate* stb. Bár születtek elméletek a szövegben olvasható egyes következtetlenségek magyarázatára,

a jelenlegi ismereteink alapján csak egy magyarázat van, amely az összes problémára elfogadható választ ad: a *lex municipii Tarentini* összeállítása során különböző törvényekből használtak fel részleteket, mégpedig három típusból is: az egyik törvénycsoport olyan településekre vonatkozott, ahol *IIvirek* és *aedilisek* voltak; a másik olyanra, ahol *IIIvirek*; a harmadik pedig feltehetően egy általános, több településtípusra is érvényes törvény volt, amelyben ennek megfelelően a *IIvirek* és a *IIIvirek* is szerepeltek (vö. az alább tárgyalandó *tabula Heracleensis* esetében a különböző településtípusok felsorolásával, különösen pedig a 83. sorral). Azaz a *lex municipi Tarentini* esetében a főhivatalnokok elnevezéseit tekintve a törvény betűje alapján teljes a zűrzavar, a törvény szelleme szerint azonban értelemszerűen a település főtisztviselőiről van szó, akárhogyan is nevezték őket.

Harmadik példánkat a Kr. e. 70-40 között keletkezett *tabula Heracleensis*ből vesszük. Az 1-82. sorokig a törvény egyértelműen Róma városára és egy római mérföldes körzetére vonatkozó rendelkezéseket tartalmaz (si is ... *Romae non erit 1; quae viae in urbem Romam ... sunt erunt 20-21; in urbe Roma et ab urbe Roma passus mille esse liceat 68 stb.*), a 83. sortól azonban több különféle településtípusra vonatkozó szabályozásokat (queiquomque in *municipiis, coloniis, praefectureis, foreis, conciliabuleis civium Romanorum IIvirei IIIvirei erunt 83; quae municipia, coloniae, praefecturae, fora, conciliabula civium Romanorum sunt, erunt 108; qui in eo municipio, coloniae, praefectura, foro, conciliabulo ... condemnatus sit 118-119 stb.*). Adódik a kérdés, hogy mit keresnek konkrétan Róma városára vonatkozó rendelkezések egy dél-itáliai település törvénytábláján. Kizárható, hogy Rómából vagy egy Róma közeli településről szállították volna ide, hiszen a tábla hátoldalán Kr. e. 4. sz.-i Hérakleia-ra vonatkozó görög törvény olvasható. Egy ilyen messzi városnak pedig nyilvánvalóan semmi érdeke nem fűződik ahhoz, hogy ismerje az *expressis verbis* Róma városi rendelkezéseket. Ha azonban figyelembe vesszük, hogy a Róma fennhatósága alá tartozó városok a Város kicsinyített másaként is felfoghatóak (két *consul* ~ két *II(II)vir iure dicundo; senatus* ~ *ordo decurionum stb.*), akkor mutatis mutandis Róma város törvényei is alkalmazhatóak e településekre. Valószínűleg ebben az esetben is erről van szó: amikor megalkották *Heraclea* törvényét, akkor bizonyos adminisztratív rendelkezéseket egy eredetileg Róma számára készített törvényből vettek át, de ezeket nem adaptálták a megváltozott viszonyokhoz (pl. a város nevéhez), hanem egyszerűen szó szerint lemásolták. Így, hasonlóan az előző esetekhez, nem követhették a törvény szavát, hanem csak a szellemét, amennyiben Róma helyett *Heracleát* olvastak (persze egyéb változásokat is figyelembe kellett venni, hiszen pl. a *triumphusok* és a *Vesták* alapvetően Rómára jellemzőek).

Utolsó példánkkal visszatérünk Hispaniába, hiszen a Caesar halála körül keletkezett *lex Ursonensis* vizsgáljuk, különösen annak két kifejezését. Az *ex hac lege nihilum rogatur* (95. CII28) arra utal, hogy a törvény *lex rogata* más néven *lata*, azaz a római népgyűlés szavazta meg egy *magistratus* indítványára (Crawford vitatja, hogy ez a kifejezés valóban alátámasztaná a törvény *lex rogata* voltát, és a *lex Irnitana*-ra hivatkozik, amely egyértelműen *lex data*, de a szövegében többször is előfordul a fenti kifejezés. Ellenben azt figyelmen kívül hagyja, hogy a *lex Irnitana* egy alkalommal *expressis verbis lex rogata*ként utal önmagára, vö. 31.IIIC42; 50-51). Azonban a *post hanc legem datam*

(67. AIII11-12; 132. EIII14) és más kifejezésekből egyértelműen tudjuk, hogy a lex Ursonensis egy lex data, azaz egy arra felhatalmazott magistratus által önállóan kibocsátott törvény. Tehát itt is a kompiláció okozhatta a hibát, az ex hac lege nihilum rogatur kifejezést egy olyan törvényből vették át, amelyik eredetileg lex rogata volt, és bár ez a kifejezés egy lex datában szó szerint nem értelmezhető, jelentése egyértelmű: „semmi sincs ebben a törvényben, ami meggátolná azt, hogy...”.

A fentiekben láthattuk, hogy többször is előfordul, hogy bizonyos hibák benne maradnak a szövegben, de mindannyiszor világosan felismerhető a jogalkotó szándéka, így feltehetően ez nem okozott problémát a jogalkalmazásban. De a fenti elemzés arra is felhívja a figyelmet, hogy ha egy városi törvény szövegében kiáltó ellentétet találunk az adott település vagy törvény típusával szemben, akkor nem feltétlenül kell (és lehet) mindenáron különböző lexikai, jogi, történeti csűrös csavarással feloldani ezt, hiszen előfordulhat, hogy egyszerűen a törvény összeállítóinak figyelmetlenségéből következett be ez az ellentmondás, így minden esetben gondosan mérlegelnünk kell a lehetséges érveket és ellenérveket. Véleményem szerint ez a helyzet a lex Flavia municipalis egyszerre lex data illetve lex rogata voltát magyarázó hipotézissel is.

Ahogy az előző példánkban utaltunk már rá, a lex Irnitana egyrészt hivatkozik önmagára lex dataként: „in diebus quinque proximis post *hanc legem datam* (26.IIIB37); quantas pecunias in eadem res decuriones conscriptive post *hanc legem datam* erogandas ... censuerint” (79.IXA11-13), másrészt lex rogataként: quod ante *hanc legem rogatam* iure more eius municipi fuerunt (31.IIIC42; 50-51). A 31. caputban szereplő ante hanc legem rogatam alapján Wolfgang Dieter Lebek, majd őt követve Armin Stylow és mások is azt tartják – ezt a nézetet fogadtam el korábban jómagam is –, hogy Domitianus indítványára Rómában létrejött az egyes hispaniai municipiumok törvényei számára mintául szolgáló alapszöveg (az ún. lex Flavia municipalis; a baeticai flaviusi törvénytörödékek – pl. lex Irnitana, Malacitana, Salpensana, Villonensis, Italicensis stb. – szó szerinti egyezései alapján mutatható ki ennek az alapszövegnek a megléte), egy lex rogata, majd erre alapulva Hispaniában a végleges, egyedi törvénytörödékek (az alapszövegben bizonyos, az egyes municipiumra jellemző adatokat meg kellett változtatni, pl. a municipium nevét, az ordo decurionum létszámát, büntetési tételeket stb.), a lex daták. Annyiban mindenképpen igaza van Lebeknek, hogy a szövegben szereplő post hanc legem rogatam kifejezés egy korábbi lex rogata meglétére utal, de semmi okunk nincs azt feltételezni, hogy ez a lex rogata maga a lex Flavia municipalis volt. A fentiek alapján nem zárhatjuk ki azt sem, hogy egész egyszerűen egy olyan korábbi törvény volt, amelyből bizonyos részeket felhasználtak, de nem adaptálták tökéletesen. Különösen nincs okunk egy domitianusi lex rogata feltételezésére, ha figyelembe vesszük azt a tényt, hogy a principatus első századának végére a lex rogata fokozatosan eltűnnek a törvényhozásból, az utolsó lex rogatát Nerva idejéből ismerjük. Lebek feltételezése szerint tehát lex rogatát alkalmaztak egy olyan terület szabályozására (városi törvények), amelyre már korábban is gyakran lex datakat használtak, még hozzá egy olyan időszakban, amikor a lex rogata mint olyan már alig volt használatban. Helyesebbnek tűnik tehát az a feltételezés, hogy a legem rogatam kifejezés, csakúgy mint a fentebb vizsgált négy esetben található oda nem illő kifejezések, egyszerűen egy közelebbről meg nem határozható

lex rogatából származik, amelyet felhasználtak a lex Flavia municipalis megalkotásához, és a kompiláció során nem dolgozták el teljes mértékben a szöveget. A lex Flavia municipalist ennek következtében továbbra is egyszerű lex datának kell tartanunk, így a legem rogatam mint időpont-megjelölés szó szerint értelmezhetetlen marad, de a jelentése világos, az általa megjelölni kívánt időpont megegyezik az „L” caput időpont megjelölésével: „diebus LXXXX proximis, quibus haec lex in it municipium *perlata erit*”. („L”.VC48–49) Tulajdonképpen mindhárom kifejezés, a post hanc legem datam, az ante hanc legem rogatam és a lex perlata erit is értelmileg ugyanazt az időpontot jelöli: amikor az adott municipium megkapta a saját törvényét (vö. pl. in diebus X, quibus vobis tabelai datai erunt, SC de bacchanalibus 29–30.), azaz amikor hatályba lépett a törvény az adott településen.

Bibliográfia

- A. Berger*: Encyclopedic Dictionary of Roman Law. Philadelphia 1991. (reprint 1953)
- M. H. Crawford* (ed.): Roman Statutes I–II. London 1996.
- L. A. Curchin*: The Local Magistrates of Roman Spain. Toronto 1990.
- A. d’Ors*: La lex Flavia municipal (Texto y comentario). Romae 1986.
- Földi A. – Hamza G.*: A római jog története és intézményei. Bp. 1999⁴
- M. W. Frederiksen*: The Republican Municipal Laws: Errors and Drafts. JRS 55 (1965) 183–198.
- J. González*: The Lex Irnitana: A New Copy of the Flavian Municipal Law. JRS 76 (1986) 147–243.
- J. González*: Bronces jurídicos romanos de Andalucía. Sevilla 1990.
- J. González*: Lex Villonensis. HABIS 23 (1992) 97–119.
- Illés I. Á.* (ford., bevezetés, jegyzetek): A lex Irnitana (egy Flavius-kori municipium törvénye). Szeged 2007.
- P. Krueger – Th. Mommsen* (ed.): Corpus Iuris Civilis I.: Institutiones, Digesta. Berolini 1889.
- F. Lamberti*: Tabulae Irnitanae, municipalità e ius romanorum. Napoli 1993.
- W. Langhammer*: Die rechtliche und soziale Stellung der Magistratus municipales und der Decuriones in der Übergangsphase der Städte von sich selbstverwaltenden Gemeinden zu Vollzugsorganen des spätantiken Zwangsstaates (2.–4. Jahrhundert der römischen Kaiserzeit). Wiesbaden 1973.
- W. D. Lebek*: Die municipalen Curien oder Domitian als Republikaner: Lex Lati (Tab. Irn.) Paragraph 50 (?) und 51. ZPE 107 (1995) 135–194.
- A. Stylow*: Entre edictum y lex a propósito de una nueva ley municipal Flavia del término de Ecija. In: J. González (ed.): Ciudades privilegiadas en el Occidente romano. Sevilla 1999. 229–237.
- E. Weiss*: lex, RE 12.B. 2315–2319.
- G. Wesener*: quattuorviri, RE 24.A. 849–857.

A kereskedők gazdasági és társadalmi szerepe a Buddha-kori Indiában

Az mindig érdekes kérdés, hogy miben rejlenek egy vallás, adott esetben a buddhizmus létrejöttének eredői és milyen társadalmi-gazdasági viszonyok teszik lehetővé megerősödését és viszonylag gyors elterjedését. Ehhez alaposan elemezni kell a Buddha-kori társadalmi, gazdasági és egyéb viszonyokat. Buddha korában a gazdaságban jelentős változások mentek végbe, és ez a kor nem csak egy erőteljes urbanizációt mutat, hanem az igazi államok kialakulásának és a szervezett kereskedelemnek a kezdetét is. A gazdaságban végbemenő változások pedig maguk után vonták a társadalmi változásokat is.

Előadásomban ezekről a társadalmi változásokról lesz szó, és ezen belül is elsősorban a *szkt. śreshtin-ek* (*páli setthi-k*), azaz a kereskedők társadalmi és gazdasági szerepét elemzem mélyrehatóbban a Kr. e. 6–5. századi Indiában. Arra már korábbi előadásomban is utaltam, hogy Buddha korában egy új, megváltozott szerepet betöltő társadalmi réteg felemelkedésének és megerősödésének lehetünk tanúi. Ezen a ponton meg kell közelebbről vizsgálni ezeket az új, megváltozott szerepű társadalmi csoportokat. Az indiai varna-rendszer magába foglalja a *vaisja* (*páli: véssza*) varnát, mint a harmadik társadalmi rendet, akiknek feladatát és foglalkozását a Manu törvénykönyv a következőképpen határozza meg: (*Manu törvénykönyv: I. 90.* „A marhák gondozását, az adományozást, az áldozatok és a (Veda)-tanulmányozását, a kereskedést, a pénzkölcsönzést és a földművelést a vaisjának....jelölte ki Brahman.”) *Richard Fick* ezzel kapcsolatban azt írja könyvében (*Die Sociale Gliederung im Nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit. 146–147.*), hogy a *vaisja* fogalom ritkán fordul elő a buddhista, páli nyelvű irodalomban, leginkább a kaszt-kérdésről folytatott teoretikai fejtegetésekben és vitákban szerepel, és nem kifejezetten egy társadalmi osztályt vagy foglalkozási csoportot jelöl. A szerző azt mondja, hogy a bráhmanista rendszer szerinti *vaisja* kasztról nem is lehet beszélni, ugyanis nem egy, a születés által meghatározott társadalmi rendről van szó, hanem sokkal inkább egy, a maga erejéből feltörekedett, jelentős társadalmi pozíciókat betöltő, körülhatárolt, zárt társadalmi csoportról.

Az előbbiekhöz hasonló kérdéseket vet fel a *szkt. grha-pati* (*páli: gahapati*) kifejezés, amely igen gyakori a páli irodalomban. Előadásomban nincs mód arra, hogy kitérjek a *grha-pati* mint fogalom és mint társadalmi csoport részletesebb elemzésére, annyit azonban röviden szeretnék elmondani, hogy etimológiailag a szó azt jelenti: *báztulajdonos, a ház feje* (*angol: master of the house, householder, német: Herr des Hauses, Hausherr, v.ö.: római*

pater familias) A kifejezés az idők során jelentésváltozáson ment keresztül. A védákban és a bráhmanákban a grha-pati a nagy áldozatok megrendelője, Buddha korában pedig már egy nagy, patriarchális háztartás urát jelentette, akinek hatalma miatt szenteltek figyelmet és aki vagyonával tetszése szerint rendelkezett. Annyi biztosnak látszik, hogy a ksatrijához hasonlóan a grha-pati-k is úgymond megkülönböztették önmagukat a népesség nagy tömegétől, hiszen sokszor jelentős pozíciókat töltöttek be, sőt a királyi udvarban is fontos szerepet játszottak, a miniszterek és a bráhmanák mellett a király közvetlen kíséretéhez tartoztak. Elmondható tehát, hogy a grha-pati-k esetében sem egy, a bráhmanista rendszer szerinti született vaisja rendről van szó – ahogy azt fentebb már említettem – hanem sokkal inkább egy, a maga erejéből feltörekedett, jelentős társadalmi pozíciókat betöltő társadalmi csoportról. A helyzet azonban nem ilyen egyszerű. Úgy tűnik ugyanis, hogy a grha-pati pozíció örökletes volt a családon belül. Jellemző volt továbbá a csoporton (játi) belüli házasság szokása is, sőt, ha egy grha-pati-t úgymond elhagyta a szerencséje, tönkrement, és alacsonyabb foglalkozás révén tudta csak eltartani magát, akkor is megmaradt grha-pati-nak. Számos kutató hangsúlyozza azonban, hogy pusztán ezen jegyek alapján mégsem tekinthető a grha-pati a bráhmanista rendszer szerinti kasztnak, sokkal inkább tehát egy speciális jegyekkel jellemezhető, körülhatárolt, viszonylag zárt társadalmi csoportnak.

A grha-pati fogalmához hasonlóan a *szkt. śreshtin* (páli: *setthi*) fogalom is jelentésmódosuláson ment át az idők során. Ez a terminus korábban más jelentéssel bírt (*eredeti jelentésben; szkt.: śreyāns-ból śrestha: kiváló, kimagasló, fölényben lévő, különb*). A késő védikus irodalomban a *setthi* egy falu (szkt.: *grāma*) főnöke, feje volt, vagy akár egy egész nemzetség feje. Akkoriban még semmi kapcsolata nem volt pénzügyekkel. A kifejezés időben történő változása valahol érthető, hiszen az említett csoport feje idővel rendelkezett a csoport vagyona felett is. Buddha korában a *setthi* a városokban egy bankár, pénzügyi ember volt, vagy egy kereskedő cég feje is lehetett. Annyi bizonyos tehát, hogy fontos embernek számított.

A klasszikus szanszkrit prózairodalomban (Pl.: *Pancsatantra, Sukaszaptati*) és a buddhista születéstörténetekben (Játakák) realisztikus képet kaphatunk a kereskedőkről és társadalmi szerepükről. A kereskedőkre vonatkozólag legalább 12 féle megnevezéssel lehet találkozni az indiai folklór irodalomban, a buddhista szövegekben, és a buddhista sztúpákon lévő ún. donor-listákon egyaránt. A legtöbbször szereplő, kereskedőkre utaló kifejezések: a *vanij* (*vanik; kereskedő*), *śreshtin*, *sārthavāha* (páli: *satthavāha; eredetileg karavánvezető*), *vyavahārin* (*vyavahāra: kereskedő*). Annyi biztosnak látszik, hogy ennél a társadalmi csoportnál is megvolt annak a lehetősége, hogy bárkiből kereskedő válhatott, akiben megvolt a hajlandóság, hogy keményen dolgozzon, és jelentős vagyona tegyen szert. Van egy ókori indiai történet (4. *Cullaka-setthi-jātaka*), amelyben arról van szó, miként lett egy nincstelen ifjúból 4 hónap leforgása alatt igazi *setthi*. Az ifjú a halott kisegérből kiindulva, a nyert pénzt és tőkét folyamatosan egyre nagyobb üzletekbe fektette, mígnem hatalmas vagyona tett szert. Ebben a történetben szerepel az is, hogy egy gazdagabb kereskedő pénzt ad kölcsön az ifjúnak, hogy amaz beindíthassa vállalkozását. Úgy tűnik tehát, hogy a pénz kölcsönadása meglehetősen általános gyakorlat volt a korban.

Megkülönböztetve a kisebb kereskedőktől ott voltak a nagyobb kereskedők, akiket általában úgy írtak le, hogy ők a setthik, vagyis a kereskedő céhek fejei (*angol: the chief of the guild.*) Ők voltak azok a kereskedők, akik folyamatosan úton voltak, és gyakran nem csak, mint kereskedők, hanem, mint tehetős föld- és marhatulajdonosok is szerepelnek a forrásokban, akik hatalmas háztartás urai is voltak. Számos Játakában írják le őket úgy, hogy karavánnal is rendelkeztek, gyakran 500-al is. Szintén a buddhista születéstörténetekből megtudhatunk sok apró részletet a korabeli kereskedők életére vonatkozólag is. Számos történet (Pl.: 1. *Apannaka-jātaka*, 2. *Vannupatha-jātaka*, 53. *Punnapati-jātaka*, 54. *Phala-jātaka*) meglehetősen laza házassági virtusokkal jellemzi a jómodú kereskedőket. Gyakran beszéltek róluk úgy, hogy szerelmi viszonyaik voltak más kereskedők feleségeivel, akik gyakran unatkoztak és egyedül érezték magukat, mivel férjeik távol voltak. Jellemezte továbbá ezeket a gazdag kereskedőket ruhájuk, lakhelyük, valamint elfoglaltságuk a szépművészetek iránt, és élénk vonzódásuk a *ganikā* (*kéjű, táncosnő, kurtizán*) társaságok iránt. A *ganikā*-társaságokba a gazdag osztályok különböző elemei jártak, akik között a kereskedőknek volt a legtöbb pénze.

Ivo Fišer cikkében (*The Problem of the Setthi in Buddhist Jātakas*. In: *Archív Orientalni XXII*. 1954. Praha. 238–265.) a setthi fogalom Játakák-beli jelentésével és szerepével foglalkozik. Hangsúlyozza, hogy a fogalom védikus jelentése más, mint a későbbi, a buddhista születéstörténetekben használt jelentése. A Kr. e. 1. évezred elején a kifejezés elsősorban a következőt jelentette: nemes, különb, kiemelkedő, tiszteletnek örvendő ember. A Játakában a setthi alapvetően kétféle módon jelenik meg. Az időben korábban keletkezett buddhista születéstörténetekben a setthik szerepe még erőteljesen összefügg a mezőgazdasággal. Az időben később keletkezett buddhista születéstörténetekben a setthit már szoros összefüggésbe hozzák a kereskedelemmel. A szerző hangsúlyozza azt is, hogy nehéz megmondani a setthi terminus jelentésváltozásának pontos idejét, hiszen néhány évszázados hiány van a vedikus *śreshtin* fogalom és a páli setthi (szkt.: *śreshtin*) buddhista és késő szanszkrit irodalombeli fogalom használata és megjelenése között. Annyi azonban bizonyos, hogy az egész buddhista irodalomban nyomon követhető a Buddha korában végbement fontos gazdasági és társadalmi változás Indiában, a városiasodás, az igazi államok kialakulásának és a szervezett kereskedelemnek a kezdete. Mindezek következtében tehát a setthik két különböző csoportja alakult ki és fejlődött tovább; az egyik az, amelyik vidéken maradt (erre a csoportra használták általában a *vāṇijā* kifejezést), a másik csoport pedig a városi kereskedők (setthik) voltak, akik inkább már mint „üzletemberek” jelentek meg, akik sokat voltak úton. A setthik két csoportját (vidéki és városi kereskedőket) természetesen összekapcsolta a közös érdek, a kereskedelem.

A Játakából az is kiderül a setthikről, hogy általában szoros kapcsolatban álltak a királyi udvarral. Úgy tűnik, hogy a király az állam pénzügyi vezetésében, a hadsereg és a hivatalnokok kifizetésében, a katonai műveletekben, középítkezésekben, és az ország kereskedelmi ügyeiben gyakran konzultált a setthivel, kikérte annak véleményét. A *Manu törvénykönyvben* (VIII. 40.) az szerepel, hogy a királynak minden 5. napon rögzítenie kell a kereskedelmi árakat az ebben illetékes szakértő jelenlétében. Elképzelhető tehát, hogy ez a szakértő a setthi volt. A Játakák gyakran írnak egy királyi méltóságról, az

atthacaraka amacca, aki valószínűleg a királyi udvar úgymond vezető kereskedője volt. Az *atthacaraka* jelentése: aki magát annak szenteli, hogy másoknak jót tegyen, másoknak hasznos legyen, aki mások szolgálatában áll, küldönc, ügynök, hírnök. *Amacca* pedig annyi, mint a király közvetlen barátja, bizalmas tanácsosa, és mint ilyen, különbözött a hivatalos miniszterektől. Lehetséges tehát, hogy a király azzal bízta meg a setthit, hogy gyakoroljon ellenőrzést az ország kereskedelmi ügyletei felett. A forrásokból sajnos azonban mégsem lehet egyértelműen kikövetkeztetni a setthi tisztség és hivatal működésének, továbbá a setthi, mint királyi hivatalnok kötelességének és feladatának pontos részleteit. Nem egyértelmű továbbá az sem, hogy a setthi tisztség valóban a király és a királyi udvar közvetlen tisztségei közé tartozott-e. Számos kutató úgy véli, hogy bár a setthi szoros kapcsolatban állt a királyi udvarral, a király szolgálatában végezte munkáját, mégsem tartozott a király közvetlen hivatalnokai, az ún. *rājabhogga* közé. (A *rājabhogga* a király közvetlen szolgálatában álló királyi hivatalnokok összefoglaló elnevezése, akik a királytól fizettséget kaptak szolgálatukért: yo koci rañño bhattavetanāhāro.) Annyi tehát mindenképpen biztosnak mondható, hogy a setthi hatalma és befolyása nélkülözhetetlen volt a királyi udvarban.

A buddhista születéstörténetekben (pl.: 425. *Atthana Jātaka*. 445. *Nigrodha Jātaka*. 125. *Katahaka Jātaka*) olvasni lehet arról is, hogy a királyi hercegek és a setthik között gyakran alakult ki barátság, baráti viszony, sőt az is kiderül, hogy a setthi gyerekei általában alapos neveltetésben részesültek, sokan közülük elérték azt, ami csak a felsőbb kasztoknak volt lehetséges, nevezetesen, hogy tanulmányozhatták a Védákat. Gyakran előfordult az is, hogy a királyi herceg és a setthi fia egyazon tanítótól tanultak. A forrásokból két másik, nagyon fontos kép is kiderül a kereskedőkről. Az egyik nevezetesen az, hogy a tisztség általában öröklődött a családon belül, azaz apáról fiúra szállt, a másik pedig, hogy a jó hírnév és a vagyon megőrzése érdekében bevett gyakorlatnak számított a setthi saját társadalmi csoportján belüli házasodás.

A buddhista szövegekben egyfajta speciális kapcsolatról olvashatunk a buddhizmus és a kereskedői réteg, és főleg a setthik és a buddhizmus között. Buddha első laikus követői két Ukkala-ból származó kereskedő volt, Tapussa (Tapassu) és barátja, Bhallika (a Theragāthā Kommentár szerint testvérpárról van szó, egy Pokkharavati karaván-tulajdonos két fiáról.) A buddhista születéstörténetekben Buddha sokszor születik újjá kereskedő családokban. A nagy buddhista sztúpákon (pl: Bharhut, Szancia) olvasható donor feliratokon a legbőkezűbb adományozók a vagyonos kereskedők. Ilyen pl: Anāthapindika, a Szávatthiból ismert nagy kerekedő, akinek számos szútrát is szenteltek. Anāthapindika vásárolta meg egy Jeta nevű hercegtől azt a földterületet, amelyen később megépítette a Jetavana kolostort Buddhának és a tanítványoknak. Ezen a ponton fontosnak tartom megjegyezni röviden, hogy ezek a kereskedők ugyanakkor nem csak a heterodoxokat támogatták, mint amilyenek a buddhisták és a dzsainák is számítottak, hanem gyakran imádkoztak népi istenkehez is. Jellemző volt tehát a jaksák kultusza is a kereskedők körében, gyakoriak voltak a különböző jaksák szentélyei a kereskedők házában és a kereskedő utak mentén egyaránt. Idővel pedig számos jaksa bekerült a buddhista panteonba.

A kereskedőréteg felemelkedése az ókori Indiában összefügg bizonyos gazdasági, technikai, és az árutermelés fejlődésével. Ezen a ponton szólni kell röviden arról is, hogy

a korai buddhista szövegekben nyomon követhető a pénzgazdálkodás fogalma, valamint a pénzhasználat növekedése, a *nikkha-t* (szkt.: *niska*), és *kahāpana-t* gyakran említik a források, mint közös értékmérőt. (Ld.: *Dhammapada* 230. vers: „mint színaranyból vert érmet” *Dhammapada* 186. vers: „Ha pénz-eső hullana, az sem csillapítná a vágyakat”). Ugyanakkor a mai napig erőteljes viták vannak a korabeli pénzgazdálkodásról és a pénzhasználatról, mivel a pénzverés, a régészet tanúsága szerint a korban ismeretlen volt. Az megint más kérdés, hogy jelenleg is vita van arról, hogy mikor is volt pontosan Buddha kora. De mindez nem változtat a folyamat lényegén. Maga Buddha ugyanakkor nem ítéli el a gazdagokat. A buddhista etika szerint a pénzért meg kell dolgozni.

Összefoglalóan elmondhatjuk tehát, hogy a kereskedelem egyre fontosabb tényezővé vált az indiai gazdaságban Buddha korában, és tanúi lehetünk egy új, megváltozott szerepet betöltő társadalmi réteg felemelkedésének és megerősödésének. Úgy tűnik tehát, hogy ez az új, elsősorban városi jómódú réteg lesz a buddhizmus fő támogatója, a buddhizmus pedig elsősorban ennek a rétegnek lesz az „új” vallása.

Bibliográfia

- R. Fick*: Die Sociale Gliederung im Nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit. Kiel 1897. 162–183.
- I. Fišer*: The Problem of the setthi in Buddhist Jātakas. In: Archív Orientální XII. 1954/1. 238–265.
- B. G. Gokhale*: The merchant in Ancient India. In: Journal of the American Oriental Society. Vol. 97. No.2. 1977. 125–130.
- R. F. Gombrich*: Theravada Buddhism: a Social History from Ancient Benares to modern Colombo. New York 1988. 49–59.
- Harmatta János* (szerk.): Ókori keleti történeti chrestomathia. Budapest 1964.
- D. D. Kosambi*: Das alte Indien: seine Geschichte und seine Kultur. Berlin 1969. 87–116.
- E. Lüders*: Buddhistische Märchen aus dem alten Indien./ausgew. und übertr. von E. Lüders. Reinbeck/H. 1992.
- Manfred Mayrhofer*: Handbuch des Pāli. Mit Texten und Glossar. Heidelberg 1951.
- Rhys Davids*: Buddhist India. Calcutta 1959. 1–17; 52–107.
- Rhys Davids*: Economic Conditions in Ancient India. In: The Economic Journal. 1901. 305–320.
- R. S. Sharma*: Perspectives in Social and Economic History of Early India. New Delhi 1983. 118–127.
- R. Thapar*: The Penguin History of Early India: from the Origins to AD 1300. London 2002. 137–174.
- The Pali Text society's Pali-Englisch Dictionary. (Edited by Rhys Davids) London 1959.
- Vekerdi József* (ford.): Dhammapada. A Tan ösvénye. Budapest 1999.
- Wojtilla Gyula*: A mesés India. Budapest 1988.

Az 5–6. századi világkrónikák forrásai

A római történetírás jellemző témái alapján már Gellius (5,18) különbséget tett az eseményeket évek szerint felsoroló *annales* és a kortárs történet háttérét és okait kutató *historiae* között. Servius (Aen. 1,373) és Sevillai Isidor (Etym. 1,41,1) etimológiai érvei (*historein*) szerint a *historiae* valójában olyan *annales*, amely a szerző személyes élményein és tapasztalatain alapul, de szerzőjük megtartja az annalisztikus ábrázolási módot. A *chronica* fogalmát elsőként Isidor (Etym. 5,28) határozta meg: a szó etimológiájából kiindulva (*kronos*) *temporum series*ként értelmezte azt. A késő császárkori történetírásban a műfajok terminológiája teljesen összemosódott, *historiae* alatt elbeszélő történeti munkát értettek, a *chronica* fő célkitűzése pedig az események legpontosabb datálása lett.

Az első görög nyelvű kronológiai munkák *pinax* (lista) formájában íródtak, amelyek az időt az uralkodók regnálási évével vagy a hivatalnoklisták éveivel jelölték. A műfaj a hellenizmus idején írók és költők munkáinak felsorolásává, földrajzi leírások vagy természeti csodák jegyzékévé alakult, mintát adva a későbbi kronográfiák készítőinek (*Eratosthenés* és *Apollodóros*). A görög nyelv átvétele után a Kr. e. 3. században a diaszpórában élő zsidók is készítettek kronológiai összefoglalásokat az Ótestamentum történeteiből, annak igazolásául, hogy a zsidó hagyomány sokkal régebbi a görögénél. A törekvés sikerét jól mutatja, hogy ezt követően a görög kronológiában is sorra megjelenik a bibliai hősök szerinti datálás (*Berosus*, *Manethos*, *Demetrius*, *Eupolemus* és *Artapanus*).

Az apologetikus történetírás második hulláma a Kr. u. 1. században a keresztényüldözések miatt alakult ki (*Iosephus* és *Iustus*), a 2. század végén pedig a *khiliazmus* híveinek elvárásai határozták meg a keresztény történetírás irányvonalát (*Theophilos* és *Clemens*). Az Apokalipszis 20,4-6 fejezete szerint Krisztus második eljövetele és ezeréves uralma szabadítja majd meg az emberiséget a földi szenvedésektől, amely a teremtés utáni 6000. évben, egyes számítások szerint 482-ben következik be (vö. Zsolt. 90,4: Mert ezer esztendő annyi előtted, mint a tegnapi nap, amely elmúlt). Nem meglepő tehát, hogy a késő császárkori világkrónikák – néhány görög nyelvű *chronica* (*Herennius Dexippus*, *Porphyrios* és *Eustathios*) kivételével – keresztény szerzőkhöz kapcsolhatók.

A 3. századi szerzők a zsidó kronológiai összefoglalások mellett már pogány szerzők műveit is forrásként használták. Közülük az első, széles körben ismert alkotás Sextus Iulius Africanus 221-ben íródott *Chronographiája*, amely szoros rokonságot mutat az egyre népszerűbb *pinax* műfajával. A töredékesen ránk maradt 5 könyv egybeszerkesztve tartalmazta az ótestamentumi és görög eseményeket 217-ig. Africanus újraszámol-

ta az eltérő uralkodólistákat, ezek alapján a világ teremtését Kr. e. 5500-ra datálta. Az *africanusi aerát* a nyugati történetírás Hieronymusig használta, keleten pedig a bizánci időszámítás alapja lett.

A keresztény kronológiák másik korai feldolgozója a római Hippolytos (kb. 170–253), akinek nevéhez két görög nyelvű kronológiai munka is kötődik. A *húsvéti ünnepkörrel* kapcsolatos írásában elsőként próbálta összehangolni a holdnaptár és a napkalendárium eltérő számításait (a húsvét holdnaptárban rögzített helye Nisan havának 15. napja, a tavaszi napéjegyenlőséget követő első telihold, a 11¼ nappal hosszabb napkalendáriumban viszont már mozgó ünnep). A húsvéti időszakot 16 éves ciklusban, 222. április 13-ával kezdődően számolta ki, de pontatlansága miatt szükség volt később *Laodiceai Anatolios* korrekciójára és egy 19 éves ciklus kialakítására.

Hippolytos másik kronológiai munkája, a 234-ben írt *Chronica* sokkal sikeresebbnek bizonyult. Felhasználta Africanus *Chronographiáját*, de szerinte Krisztus második eljövételére még sokat kell várni, mivel a teremtés óta nem 6000, hanem csak 5739 év telt el. Hippolytos csak ritkán egyeztette a bibliai és a világtörténeti kronológiát, nem foglalkoztatta az események pontos datálása sem, inkább etnográfiai és földrajzi leírásokkal (*Diasmerismos*, *Stadiasmos*) színesítette az uralkodólistákat. Munkáit gyakran kivonatolták, a *Chronicának* több latin fordítása is ránk maradt *Liber Generationis* néven. Africanus és Hippolytos azonban csak a nyugati történetírás egy részére gyakorolhatott hatást, mivel a munkájukban előforduló uralkodólisták csak a kronológiai rögzítés eszközeként szolgáltak. Elsőként Eusebius és Hieronymus írt olyan világkrónikát, amelyben valóban leírásra méltó történeti események szerepelnek.

Eusebius (kb. 260–340) *Chronici canones* (magyarul: *Időrendi táblázatok*) című munkája eltér a korábbi keresztény történetírók *chronicáitól*. A bibliai hagyomány elsőbbségének hangsúlyozása és a világ végéig hátralévő idő kiszámítása helyett az egyház hatalmának alapjait vizsgálta, számozással látta el Róma pápáit és a keleti pátriárkákat, de megemléltette a leghíresebb keresztény és eretnek szerzőket is. Mivel a *Septuaginta* és a szamaritánus Ótestamentum fejezeteit összehasonlítva sem tudta a teremtés pontos idejét meghatározni, az Ábrahám előtti időszakot a tudományos kronológián kívül helyezte, és az eseményeket Kr. e. 2016-tól, Ábrahámtól születésétől datálta. A történeti elbeszélés eredetileg Kr. u. 303-ig tartott, Eusebius halála után viszont kiegészítették munkáját 325-ig. Az eredeti görög nyelvű *Canonesből* csak töredékek maradtak fenn, rendelkezésünkre áll viszont a bővített változat örmény fordítása és a Hieronymus által 380-ban latinra fordított és átdolgozott szöveg.

A *Canones* első könyvében Africanus mellett számos pogány kronográfiaszerző munkájára is hivatkozott, a második könyvben pedig – a történetírók közül valószínűleg elsőként – kronológiai táblázatokkal szemléltetette kutatásának eredményeit. A táblázatok 2 oszlopban (*columna*) mutatják be a bibliai és a világtörténet eseményeit, az oszlopok párhuzamos elrendezése – a *filum regnorum* – pedig szemléletesen jelzi az egy időben zajló eseményeket. A *Canones* első felében *spatium historicum*ként a bal oldali lapon szerepelnek a kereszténység, ezzel szembeállítva, a jobb oldalon pedig a pogányok történetével kapcsolatos feljegyzések. Hieronymus fordításában a 9 *filumot* tartalmazó kétoldalas elrendezés a babiloni fogság leírásánál Kr. e. 446-ban véget ér, majd a táblázat

egyoldalas formában folytatódik, az események bemutatásához csak 3 *filum*ra van szükség, a Kr. u. 70. évtől kezdve pedig a római császárok felsorolásához elegendő egyetlen *filum*. Ezt a változást Mosshammer Eusebiusnak tulajdonítja, Caspar szerint viszont Hieronymus változtatta meg kétoldalasról egyoldalasra.

A *filum*okat alkalmoszerűen más kronológiai jelölések is kiegészítik. Eusebius az Ábrahám születése óta eltelt időt 10 éves *dekád*okkal jelzi a bal oldali margón aláhúzva, a lap többi részén pedig a 4 évet felölelő *olympias*ok szerepelnek. Eltérről elhelyezésük miatt valószínű, hogy az *olympias*okat csak utólag csatolta hozzá a befejezett kronológiához, és meg sem próbálta azokat összehangolni az aktuális naptári időszámítással. Az *olympias*ok utáni bejegyzések Mosshammer szerint más *chronicák* pontatlan datálásai, ezért Eusebius nem tudta őket pontosítani, Caspar viszont feltételezi, hogy ez nem is volt célja. Mivel a *Canones* tábláiban nagyon sok információ rendkívül kis helyen zsúfolódik össze, Eusebius munkáját tekinthetjük az ókori *pinax* utolsó állomásának.

A 4. század végén a *chronica* műfaja ismét népszerűvé vált, és ez leginkább azzal magyarázható, hogy Hieronymus (kb. 347–420) elsőként fordította latin nyelvre 380-ban Eusebius 325-ig kiegészített *Canones*-ét, és folytatta az események bemutatását 378-ig, Muhlberger szerint azért, hogy irodalmi szenzációt keltsen, és hogy ilyen módon is kifejezze Eusebius teljesítménye iránti csodálatát.

A *Chronica* bevezetőjében Hieronymus ugyan kiemelte, hogy rendkívül fárasztó munkát végzett (*opus tumultuarium*), elnézést is kért a fordítás hiányosságaiért, de meggyőződése, hogy eredetileg alkotott, mivel nem pusztán lefordította Eusebius munkáját, hanem kibővítette azt a római anyaggal. A fordítást a folytatástól csupán egy rövid mondat választja el (ab Abr. 2342), vagyis Hieronymus igyekezett feltűnés nélkül hozzáfűzni saját feljegyzéseit, hogy az olvasó ne vegye észre a változást. A fordítás első fele nagyon hasonlít Eusebius munkájára, a második részben viszont a római császárokkal kapcsolatos feljegyzéseket egyetlen oszlopba rendezte, ezért az összes kronológiai jelzés a bal margóra került. Ez a rész csaknem folyamatos és a korábbinál jóval terjedelmesebb is, ezért mondhatja Caspar, hogy Hieronymus az első olyan történetíró, akinél a hagyományos értelemben vett szöveg kiszorítja a kronológiai jelöléseket a középpontból.

Eusebius munkáján már alig érezhető az apologetikus szándék, és ez csak fokozódik Hieronymus folytatásában. Általánosságban is elmondható, hogy a 4. században nemcsak a szerzők apologetikus érdeklődése csökkent, hanem egyre nyilvánvalóbbá vált a bibliai kronológia pontatlansága is. Hieronymus ezért a *Chronica* első felében nem különítette el a bibliai és a világtörténeti anyagot, Eusebius bal oldalon elhelyezkedő keresztény történetét pedig a római események váltják fel. Ma is kérdéses viszont, hogy Hieronymus az írás megkezdése előtt mennyi időt fordíthatott kutatásokra és a források tanulmányozására. Helm és Muhlberger azt állítja, hogy a politikatörténethez csak egy kompilációt használt, így a császárkorra vonatkozó kiegészítései felületesek, Mommsen szerint viszont legalább öt különböző politikai témájú forrást használt.

Kétségtelen viszont, hogy Hieronymus a *Canones* fordításával irodalmi szenzációt valósított meg, mivel hatalmas mennyiségű kronológiai adatot tárt a csak latinul értő olvasók elé, a folytatás megírásával pedig egy könnyen utánozható mintát készített a nyugati krónikaszerzők számára: ez a munka lesz a latin nyelvű világkrónika kiinduló-

pontja egészen a kora újkorig. Hieronymus a fordítás végére illesztett rövid mondatával szinte ösztönözte az 5-6. század történetíróit a munka folytatására, ugyanakkor a bevezetőjében említett írói szabadkozás igényességet és magas színvonalat követelt meg a későbbi szerzőktől.

Hieronymus munkájának első folytatója Prosper Tiro Aquitanus (kb. 390–463), aki *Epitomé Chronicon* című munkájában a teremtéstől 455-ig számolt be a világ történetéről, különös tekintettel a 412 utáni germán és gót támadásokra. Prosper elsőként használta forrásként a Constantinopolisból Theodosius idején nyugatra szállított *consuli* évkönyveket. Prosper *chronicáját* Tunnunai Victor (meghalt 570-ben) folytatta, aki constantinopolisi száműzetésének idején egészítette ki munkáját a 444–566 közötti egyháztörténeti eseményekkel. Victor történetének folytatását Iohannes Biclaensis (kb. 540–621) készítette el, a keletrómai császárok és a nyugati gót királyok uralkodási éveit használva az 567–590 közötti események datálásához. Prosper munkáját Marius Aventicensis (532–596) is folytatta 455-től 581-ig, fontos adatokat közölve a frankokról és a gótokról.

Közvetlenül Hieronymus *Chronicáját* folytatta 468-ig Aquae Flaviae püspöke, Hydatius (kb. 400–469) *Continuatio chronicorum Hieronymianorum* című művében, egyedülállóan részletes beszámolót nyújtva a korabeli Hispania történetéről. Marcellinus comes *Chronicájában* szintén 379-től számolt be a keleti területek eseményeiről egészen 534-ig, de elsőként használt *indictiókat* az események datálásához. 287-től ugyanis gyakorlatiá vált, hogy az események idejét az 5, majd 312 után a 15 évenkénti adóösszeírásokhoz (*indictio*) viszonyítva is meghatározzák, 537-től pedig már kötelező volt ezek használata.

A húsvéti ünnepkör keleti és nyugati egyházakban kialakult eltérése a 6. század elején újabb számításokat tett szükségessé. 532-ben Dionysius Exiguus szerzetes – az anatóliosi 19 éves ciklusok alapján – március 22. és április 25. közötti szakaszban rögzítette a húsvét idejét (a tavaszi napéjegyenlőséget követő első telihold utáni vasárnap). A *Libellus de cyclo magno Paschae* megírásakor egyéb újításokkal is szolgált: elhagyta a *consulok* szerinti évjelölést, elsőként alkalmazta a 15 évenkénti *indictiót*, az éveket pedig már nem Diocletianus 284-ben kezdődő *aerája* szerint számolta, hanem Krisztus születésétől kezdve, mivel nem akart egy keresztényüldöző császár uralkodására hivatkozni munkájában. Krisztus születésének időpontját egy 19 éves ciklus első évére, Caesar és Paulus *consulságának* idejére tette (Kr. u. 1).

Szűkebb értelemben vett világtörténetet írt két ismeretlen szerző Dél-Galliából. Az egyik *Chronica Gallica* 452-ig beszéli el az eseményeket, egy későbbi – amelyet sokáig tévesen Sulpicius Severusnak tulajdonítottak – 511-ig, elsősorban a 452-es *chronicára* és Hydatiusra támaszkodva. Sevillai Isidor (kb. 556–636) *Chronica maiora* című munkájában a 615-ig tartó események leírásakor a Kr. e. 38-ban kezdődő *hispaniai aera* szerint számolta az időt. Isidor Augustinus tanítása (Civ. 22,30) szerint felosztotta a világ történetét 6 korszakra (*aetas*), Beda (kb. 672–735) a *Chronica maiorát* kiegészítve pedig a 6. *aetas* végére várta az Antikrisztus érkezését, a 8. *aetasban* pedig az örök boldogság eljövetelét. Beda már Dionysius *aeráját* vette alapul, így széles körben elterjedhetett a Krisztus születéséhez viszonyított időmeghatározás a nyugati történetírásban.

A Theoderic szolgálatában álló Cassiodorius (kb. 490–583) ugyan nem sokra becsülte a korábbi világkrónikákat (Instit. 1,17,1-2), mégis Prosper kivonatát folytatta a 456-519 közötti eseményekkel. Iordanes (6. század eleje) a Római Birodalmat a 4 világbirodalom utolsó egyesítőjének tartva a város alapításától 551-ig újraírta a történetet (*Romana, Getica*). Sulpicius Severus (kb. 363–420) pedig a 2 kötetes *Chronicában* a bibliai események rövid összefoglalóját készítette el 400-ig a görögül nem értők számára (*Sacra Historia*), és elsőként használta fel Dániel próféta 4 világbirodalomról szóló látomását (2,31-45). Paulus Orosius (kb. 385–420) Augustinus ösztönzésére készítette el 417-ig a 7 kötetes *Historiae adversus paganos* című munkáját. Kizárólag világtörténettel foglalkozott, művével megteremtette a keresztény egyetemes történetírás műfaját. A 6 *aetas* helyett a 4 világbirodalomra hivatkozott, és kiegészítette az Augustinus által (Civ. 20,23; 18,2) említett első (asszír) és negyedik (római) világbirodalmat a másodikkal (makedón) és a harmadikkal (karthágói).

Orosius szerint a római történelem menete a kereszténység elterjedésével fokozatosan jobbra fordult, a kereszténység végleges győzelme pedig a birodalom szétesését és Krisztus második eljövételét eredményezi majd (6,22,5-8; 7,5,3). Mivel Krisztus a *pax Augusta* idején született, Augustus uralkodása Isten emberré válását készítette elő, előre jelezve így az isteni birodalom földi megvalósulását. Ilyen módon a tragikus római események – Isten folyamatos beavatkozásával és büntetésével kísérve – a megváltás történeteként értelmezhetők. Ez a magyarázat azonban lényegesen más megvilágításba helyezi a késő császárkor történeti eseményeit, egyúttal a legkevésbé sem ösztönzi a szerzőket további *chronicák* megalkotására.

Bibliográfia

- E. Caspar*: Die älteste römische Bischofsliste. Berlin 1926. 217–297.
- B. Croke*: Origins of the Christian World Chronicle. In: History and Historians in Late Antiquity. Ed. B. Croke–A. M. Emmett. Sydney 1983. 116–131.
- Farkas Z.*: Teleios logos. Eusebius-tanulmányok. Budapest 2005.
- R. Helm*: Eusebius' Chronik und ihre Tabellenform. Abhandlungen der Berliner Akademie, Phil.-Hist. Kl., no. 4. Berlin 1923.
- H. Hofmann*: Weltchroniken. In: L. J. Engels–H. Hofmann (ed.): Neues Handbuch der Literaturwissenschaft. Bd. 4, Spätantike. Wiesbaden 1997. 418–427.
- A. A. Mosshammer*: The Chronicle of Eusebius and Greek Chronographic Tradition. Lewisburg 1979. 32–157.
- S. Muhlberger*: The Fifth-Century Chroniclers. Prosper, Hydatius and the Gallic Chronicler of 452. Leeds 1990.
- D. Ridings*: The Attic Moses. The Dependency Theme in Some Early Christian Writers. Göteborg 1995.
- W. M. Stevens*: Cycles of Time. Calendrical and Astronomical reckonings in Early Science. In: J. T. Fraser–L. Rowell (ed.): Time and Process. Interdisciplinary Issues, Madison 1993. 27–51.
- Széll G.*: Hydatius: Chronica. Documenta Historica 68. Szeged 2005.
- Széll G.*: Hydatius, az V. század gallaeciai krónikása. In: Mészáros T.–Jutai P. (szerk.): ΠΑΝΗΓΥΡΙΣ. Budapest 2007. 53–56.
- D. S. Wallace-Hadrill*: Eusebius of Caesarea. Westminster 1961.

Alexandros mint epikus hős Arrhianos *Anabasis*ában

A világhódító makedón király, III. Alexandros gyermekkorától rajongott a trójai háború hőseiért, különösen Achilleusért, akiben édesanyja, Olympias révén egyik őst is tisztelhetett. Egyik legkedvesebb olvasmánya az *Ilias* volt. Plutarchostól tudjuk, hogy Homéros művét katonai útikönyvnek tartotta, s magával vitte annak Aristotelész magyarázataival ellátott példányát ázsiai hadjáratára (*Alex.* 8). A makedón király szívesen hasonlította magát Achilleushoz, utánozta a homérosi hőst, sőt mint azt az utóbbi évek kutatásai bizonyítani látszanak ez, az egyesek szerint tudatosan felépített párhuzam fontos szerepet játszott a király és hadserege kapcsolatában: a makedón katonák, akikben még elevenen éltek a homérosi értékek, szinte mindenre hajlandók voltak egy olyan hadvezérért, aki Achilleushoz volt hasonlatos. A csábításnak, hogy Alexandrost homérosi hősként vagy egyenesen új Achilleusként ábrázolják, a későbbi korok történetírói sem tudtak ellenállni, még a legjózanabbnak és legtényszerűbbnek tartott Alexandros-históriás, Arrhianos sem.

Előadásomban megkísérlem bemutatni, hogy a nikomédiai történetíró hogyan szövi bele elbeszélésébe a homérosi hősök világát. Az előadás időkereteit szétfeszítené, ha számba venném és megvizsgálnám az összes helyet az *Anabasis*ban, ahol feltűnnek az epika jegyei, ezért vizsgálódásomat két szövegrészlet elemzésére korlátozom. Először a mű bevezetésével foglalkozom, ezt követően egy rövid *diégémán* próbálom meg szemléltetni Arrhianos epizáló fogásait.

Már az *Anabasis* előszavából is kitűnik, hogy a szerző közeli párhuzamot vél felfedezni Alexandros és Achilleus között. Arrhianos Thukydides nyomán két előszót írt művéhez: egy témamegjelölő és egy módszertani bevezetést. Thukydideszel ellentétben azonban a nikomédiai történetíró művét nem a téma meghatározásával és annak szóközi felnagyításával kezdi, hanem forrásainak és forráskezelésének módszereibe avatja be olvasóit. A témamegjelölő előszó csak később, az első könyv 12. caputjában bukkan fel. Arrhianos szimbolikus helyszínt választ *prooimion*-ja háttéréül: a makedón király Trójában tett látogatását. A látogatásról Arrhianos részletesen beszámol: Alexandros Ilionban megkoszorúzta Achilleus sírját, legközelebbi barátja, Héphaistión pedig Patroklosét; ezt követően a makedón király Achilleus szerencséjét dicsérte, hogy megadatott számára Homéros, aki méltóképp megénekelte hőstetteit. Alexandrosnak azonban – folytatja Arrhianos elbeszélését finoman átvezetve a *prooimion*-ba – eddig nem akadt méltó kró-

nikása, jóllehet sokkal több és jelentősebb tettet vitt végbe, mint Hierón, Gelón vagy Thérón szicíliai *tyrannosok*, vagy mint a Tízezrek, akiknek viszontagságos visszavonulását Xenophón örökítette meg az utókor számára.

„Ezért fogtam hozzá ehhez a történeti műhöz,” – írja Arrhianos – „méltónak tartva magamat arra, hogy ismertté tegyem Alexandros tetteit az emberek között. 5. Ami pedig engem illet, aki ilyen véleménnyel van saját magáról, nevemet nem szükséges leírnom, ugyanis az nem ismeretlen az emberek előtt, sem a szülőföldem, sem a nemzetségem, sem pedig az, ha viseltem valami hivatalt a hazámban. Azt viszont leírom, hogy számomra a szülőföldet, a családot és a hivatalokat ez a mű jelenti és már ifjúkoromtól ez jelentette. Ezért nem tartom magamat méltatlannak az első helyre a görög nyelvben, ahogy Alexandros is első volt a katonáskodásban.” (*An.* 1,12,4-5)

Arrhianos előszavában nem csak Achilleus és Alexandros között von párhuzamot, hanem Homéros és önmaga között is. A makedón király hőstettei méltó irodalmi megemlékezést érdemelnek, derül ki az előszóból. Ez eddig azonban nem valósult meg. A feladat Arrhianosra vár. Alexandros a második Achilleus, ezért az *Anabasis*-nak a második *Ilias*-nak kell lennie, olvasható ki Arrhianos szavaiból. Feltűnő, hogy a görög történetírás hagyományaival ellentétben Arrhianos nevét és kilétét nem fedi föl olvasói előtt. E tüntető hallgatás a kutatók figyelmét is felkeltette. Moles szerint Arrhianos magabiztosságot sugárzó kijelentése, ti. hogy személye nem ismeretlen az emberek előtt, Homéros hőseinek *genelógiai* dicsekvéseire emlékeztet. Két példát is kínál. Az egyik Glaukos bemutatkozása Diomédés előtt:

Ámde, ha mégis akarsz törzsünkről kérdeni – halljad,
elmondom, hogy tudd; sokan ismerik úgyis a törzsünk.
(VI,150-15; Ford.: Devecseri Gábor)

A második példa Aineias és Achilleus találkozásakor hangzik el a trójai hős szájából:

Tudjuk az egymás nemzetségét, s hogy szüleink kik,
hisz hallottuk a földi halandók régi regéit.
(XX,203-204; Ford.: Devecseri Gábor)

Mindkét homérosi hős kérkedése – Moles szerint – hasonlóságot mutat Arrhianos dicsekvő szavaival. Mondanivalójuk a következő: jól ismernek minket, sok ember tudja származásunkat, következésképp felesleges azt elmondanunk. Különbség, hogy Homéros hősei mégis elmondják, míg Arrhianos hallgat.

A nikomédiai történetíró hallgatását azonban nemcsak az eposz szereplőinek kijelentéseivel, hanem magának az eposz költőjének szerzői magatartásával is összefüggésbe hozhatjuk: Homéros az eposz írásánál hallgatásba burkolózik kilétét illetően. Arrhianos feltehetően Homérost utánozva választotta a névtelenséget. Ezzel nem volt egyedül: a második szofisztika korából több olyan szónokot és történetírót is találhatunk, akik Homéros hallgatását követendő mintaként tekintették. A két nemzedékkel Arrhianos

előtt élt prusai Dión a szerényen hallgató és műve mögé rejtőző Homérost a nevükkel és műveikkel hencegő történetírókkal állította szembe (*Or.* 53, 9-10). Phótios tanúsága szerint a Hadrianos korában alkotó szónok és történetíró, Kephalion sem fedte fel ki-létét művében szintén Homérost tekintve zsinórmértékül (*Bibl.* 68,4=*FGrHist* 93 T2). Lukianos, Arrhianos ifjabb kortársa, a *Hogyan kell történelmet írni* című híres munkájában egy olyan névtelen történetírót állít pellengérre, aki nevének elhallgatását Homéros hallgatásához hasonlítja (*Hist. Conscr.* 14).

Arrhianos tehát már művének előszavában világossá teszi, hogy szoros szálak fűzik az *Ilias* szerzőjéhez, ahogy hőseit is az eposz főhőiséhez. Ez a szoros kapcsolat az elbeszélés szintjén is megjelenik, igaz, mint látni fogjuk nem kizárólag Achilleusra vonatkoztatva. Az alábbiakban ezt szeretném bemutatni Alexandros mallosok elleni hadjáratának arrhianosi beszámolóján keresztül.

Alexandros, miután elgyötört katonái Kr. e. 326-ban a Hyphasis folyónál megálljt parancsoltak neki, délnek fordult, hogy lehajózva a Pandzsáb folyóin elérje az Indiai-óceánt. Az Alsó-Pandzsáb vidékén éltek a harcias oxydrakák (ksudraka) és mallosok (málava), akik ellen Alexandros hadjáratot vezetett. Az egyik mallos város ostroma során, miközben vakmerő támadást indított a védők ellen, súlyos sebet kapott, ami kis híján az életébe került. Arrhianos ebből a rövid epizódból igazi epikus történetet farag olvasói számára. Lássuk hogyan.

„3. Alexandros, mivel úgy tűnt számára, hogy a makedónok közül, akik a létrákat hozzák hanyagul végzik dolgukat, az egyik katonától elragadott egy létrát, a falhoz támasztotta, majd pajzsa alá rejtőzve felmászott. Mögötte Peukestas vitte a szent pajzsot, melyet a király Athéné ilioni szentélyéből hozott el, és amelyet az ütközetekben mindig előtte vittek. Peukestas mögött, ugyanazon a létrán Leonnatos, a testőr kapaszkodott felfelé, egy másik létrán pedig Abreas, egyike a kétszeres zsoldot kapó katonáknak. 4. A király már a fal bástyáján volt, és pajzsát annak támasztva néhányat az indek közül visszataszított a falról, néhányat pedig kardjával megölt, és így megtisztította a fal egy részét. A *hypaspistés*eket mérhetetlen aggodalom fogta el királyuk miatt, a nagy sietségben azonban a létrát darabokra törték, ahogy lökdösődtek rajta, így akik már felmáshozak visszazuhanak, a többiek számára pedig lehetetlenné vált a feljutás.

5. A fal peremén álló Alexandrost, miután az indek között senki nem akadt, aki a közelébe mert volna menni, a közeli bástyákról és a városból is dobálták, mivel a városban lévők sem voltak távol tőle (azon a ponton ugyanis a fal mellett volt egy földhányás). Nyilvánvaló volt, hogy ő Alexandros, egyfelől ragyogó fegyverzete, másfelől rendkívüli bátorsága miatt. Úgy ítélte meg, hogy ha ott marad, kockázatot vállal ugyan, de semmi említésre méltót nem mutat fel, ha viszont leugrik a falon belülre, talán elijeszti ezzel az indeket, ha pedig nem, és harcolnia kellene, akkor legalább küzdelem közben halna meg, miután hatalmas tetteket vitt végbe, amelyek érdemesek rá, hogy az eljövendő nemzedékek is megismerjék – ezeket megfontolva leugrott a falról a fellegrárba. 6. Ott a falhoz támaszkodva közelharcba keveredett néhány inddel és a vezérükkel, aki igen elszántan támadott rá, kardjával lesújtva azonban megölte őket. Követ dobva tartott távol egy feléje közeledőt, aztán egy másikat ugyanígy, majd a kardjával azt, aki túl közel került hozzá. A barbárok már nem akartak a közelébe menni, viszont körbe állva mindenfelől hajigálták ki-ki azzal a lövedékkal amilye éppen volt, vagy ami éppen akkor a keze ügyébe akadt.

10. Eközben Peukestas és a kétszeres zsoldot kapó Abreas, mögöttük Leonnatosszal, voltak az egyedüliek, akik felmásztak a falra még mielőtt a létrák összetörték volna, majd maguk is leugrottak és harcoltak királyukért.” (An. 6,9,3–10,1)

Alexandros magányos és vakmerő támadása nagyszerű lehetőséget kínált Arrhianos számára, hogy a királyt epikus hősként ábrázolja. Vegyük most sorra azokat az elemeket az elbeszélésben, amelyekkel a nikomédiai történetíró olvasói elé az *Ilias*ba illő jelenetet varázsol. Az első utalás, amellyel Arrhianos beszámolójának epikus hangulatot teremt, az ilioni szent pajzs felemlítése. Arrhianos az első könyv tizenkettedik caputjában írja le, hogy Alexandros, miután felment Trójába és áldozatot mutatott be Athénének, felajánlotta teljes fegyverzetét az istennőnek, cserébe viszont elvitt néhányat azokból a fegyverekből, amelyek még a trójai háborúból maradtak ott. Ezeket a fegyvereket később a *hypaspistés*ek a király előtt vitték, mikor csatába indult. A trójai fegyverekről a csataleírások során Arrhianos többet nem tesz említést, újból csak itt bukkan fel Peukestas kezében a mallos fellegrvár falai előtt. A szent pajzsna Arrhianos szimbolikus jelentőséget tulajdonít: Alexandros heroikus tettehez az egykori hősök szellemét földidéző fegyver jár, amely nem mellesleg majd megóvjá a királyt a biztos haláltól.

A második utalás szintén a fegyverekhez kapcsolódik. Alexandrost, miután feljutott a falra, mindenünnen lövedékek érték. Nem csoda, hiszen ragyogó fegyverzete nyilvánvalóvá tette, hogy ő a sereget vezető makedón király. Arrhianos nem véletlenül utal Alexandros fénylő fegyverzetére. A ragyogó fegyverzet a homérosi hősök sajátja. Az *Anabasis* olvasójában bizonyára felidéződött a kép, amelyben a hős Achilleus magára ölti Héphaistos szép kezeművét, a hold ragyogású pajzsot, s a csillagfényt sugárzó sisakot (XIX, 369 skk). Arrhianos valószínűleg tudatosan idézi föl Achilleus képét Alexandros ragyogó fegyverzetére utalva, így teremtve meg a két hős közötti párhuzamot. Még egy homérosi leírást érdemes itt előhoznunk, noha nem Achilleushoz kapcsolódik, mégis joggal feltételezhetjük, hogy a szerző és olvasója fejében e sorok is megfordultak írás, illetve olvasás közben. Ezek pedig az ötödik ének bevezető strófái.

Tűdeidész Diomédésznek most Pallasz Athéné
bátorságot, erőt osztott, hogy az argosziak közt
legjobban kiemelkedjék, s nyerjen ragyogó hírt.
Nemlohadó lángot gyújtott pajzsán s a sisakján,
mint ha az ősz csillagja ragyog, mely leggyönyörűbb fényt
áraszt szét, miután megmosdott Ókeanoszban:
ily ragyogó tüzet élesztett a fején meg a vállán;
s küldte középre a hőst, hol a legtöbbben gomolyogtak.
(V,1-8; Ford.: Devecseri Gábor)

A harcba induló Diomédés képe sok hasonlóságot mutat az Arrhianos által megrajzolt Alexandrosszal. Diomédés nemcsak fényt árasztó fegyvereivel tűnik ki az argosziak közt, hanem bátorságával is, amit az istennő táplált belé. Alexandrost szintén nemcsak ragyogó fegyverzete emelte ki a makedónok sorából, hanem rendkívüli bátorsága is.

Pallas Athéné Diomédésnek, azért osztott erőt és bátorságot, hogy a hős ragyogó hírt nyerjen magának, s a makedón királyt is ez a vágy sarkallja majd, hogy az ellenség gyűrűjébe ugorjon.

Arrhianos beszámolója szerint Alexandros, mikor már felért a falra döntéshelyzetbe került:

„Úgy ítélte meg, hogy ha ott marad, kockázatot vállal ugyan, de semmi említésre méltót nem mutat fel, ha viszont leugrik a falon belülrre, talán elijeszti ezzel az indeket, ha pedig nem, és harcolnia kellene, akkor legalább küzdelem közben halna meg, miután hatalmas tetteket vitt végbe, amelyek érdemesek rá, hogy az eljövendő nemzedékek is megismerjék – ezeket megfontolva leugrott a falról a fellegvárba.” (6,9,5)

Figyelemre méltó, ahogy a történetíró ezen a ponton elhagyva az események leírását bepillantást nyújt hőse kavargó gondolataiba. Természetesen felesleges feltennünk a kérdést, hogy honnan tudhatta Arrhianos, hogy mi járt Alexandros fejében, miközben a fal peremén egyensúlyozott és ellenséges lövedékek záporoztak feléje. A választ tudjuk: sehonnan. Mégis úgy tűnik, fontos volt számára, hogy az Alexandros tette mögött álló indítékokat feltárja olvasói előtt. Ennek egyik oka talán a makedón király cselekedetének eltérő megítélésében gyökerezhet. Curtius Rufus, aki az eseményekről jóval színesebb és drámai fordulatokban jóval gazdagabb leírást ad, mint Arrhianos, a következőképp ítéli meg Alexandros tettét:

„Ekkor olyan hihetetlen és hallatlan merészségre vetemedett, mely sokkal inkább vakmerősége, mint fényes dicsősége hírnevét öregbítette. Azt tette ugyanis, hogy hirtelen lendülettel levetette magát az ellenségtől hemzsegő városba...” (IX,5,1-2; Ford.: Kárpáty Csilla)

Curtius – talán a Vulgata-hagyomány nyomán – egyértelműen elmarasztalja Alexandrost. Arrhianos azonban Alexandros tettét sokkal árnyaltabban festi meg, mint a római történetíró és inkább a makedón király heroikus, az epikus hősöket idéző vonásait emeli ki. Arrhianos nemcsak külsőségeiben teszi Alexandrost a homérosi hősökhez hasonlatossá, hanem azok gondolatait, értékrendszerét is kölcsön veszi, hogy a király belső jellemvonásait és cselekedeteinek mozgatórugóit feltárja. Erre utal, hogy Alexandros szorult helyzetében inkább a küzdelemben szerzett halált választja az örök hírnév és dicsőség reményében, minthogy visszavonuljon. Alexandros Arrhianos által tolmácsolt gondolataiban, mintha a sisakrázó Hektór szavai csendülnének fel, midőn Achilleusszal párbajozva meglátta szívében elkerülhetetlen végzetét:

Csak legalább gyáván s hír nélkül hullni ne kelljen:
Végző nagy tettem tudják meg a megszületendők!
(XXII,304-305; Ford.: Devecseri Gábor)

Alexandros számára is, ahogy Hektór számára a *kleos* a legfontosabb. Arrhianos szándéka, hogy Alexandrost homérosi hősként mutassa be olvasói előtt, igazán akkor kristályosodik ki, ha összevetjük a többi rendelkezésünkre álló forrás leírásával, melyek szintén kitérnek a makedón király tette, pontosabban ugrása mögött meghúzódó okokra. Plutarchos szerint Alexandros kevesedmagával volt fönn a falon, s miután összetört

mögöttük a létra, *kénytelen* volt leugrani az ellenség közé (*Alex.* 63). Iustinus a következő magyarázattal szolgál Pompeius Trogus művének kivonatában: Alexandros úgy vette észre, hogy a várost a védők elhagyták, ezért aztán testőrei nélkül leugrott a falról a városon belülre (XII, 9). Arrhianosnak azonban úgy tűnik az efféle prózai magyarázatok nem feleltek meg. Szívesebben látta és láttatta hősének homérosi énjét fölcsillanni ebben a veszélyes helyzetben.

Felmerül azonban a kérdés, hogy Arrhianos azon nyilvánvaló szándéka, hogy Alexandros tettéből epikus történetet kerekítsen, mennyire befolyásolja az elbeszélés történeti hitelességét, vagy másképp fogalmazva mennyire következetes a nikomédiai történetíró leírása. Vajon Arrhianos a homérosi Alexandros-portré miatt föladja-e azt az egyébként általa többször hangoztatott igényt, hogy mindent az igazságnak megfelelően beszéljen el, vagy sikerül művészi igényeit összhangba hoznia a történeti igazság szigorú követelményével?

Ha figyelmesen végigolvassuk beszámolóját feltűnik, hogy az események nem követik egymást következetes rendben. Arrhianos leírása szerint Alexandros, miután úgy vette észre, hogy katonái nem a megfelelő lelkesedéssel vesznek részt az ostromban, magához ragadott egy létrát, majd azt a falhoz támasztva elkezdett felfelé mászni. Követte őt Peukestas és Leonnatos, míg egy másik létrán Abreas kapaszkodott fel. Ezen a ponton Arrhianos hirtelen, mintha elfeledkezne a királyt szorosan követő három katonáról, elbeszélésének középpontjába Alexandrost helyezi: a fal peremén már *egyedül* csak Alexandros harcol a falat védő mallosok ellen, majd miután mérlegre teszi helyzetét, homérosi hőshöz illően *egyedül* ugrik le a fellegrvárba, ahol *egyedül* küzd meg a rátámadó mallosokkal. Fölvetődik a kérdés, hogy hol van és mit csinál közben a királyt követő Peukestas, Leonnatos és Abreas. Csak akkor tűnnek föl ismét a színen, miután Alexandros már leugrott a fellegrvárba és kardélre hányt jó néhány indet. Lemaradtak? Nem valószínű. A fal nem lehetett túl magas erre bizonyíték, hogy miután a létra össze-tört néhány makedón katona egymás vállára állva jutott fel a falra. Talán akadályozták őket az indek lövedékei a följutásban? Nem valószínű, hiszen maga Arrhianos írja, hogy Alexandros megtisztította a falat a védőktől. Lemaradtak, mert le kellett maradniuk, hogy Arrhianos megrajzolhassa a magányosan harcoló epikus hőst: Alexandrost.

Nemrégiben a neves ókortörténész Ian Worthington *How Great was Alexander?* c. mítosz-romboló tanulmányában az alábbi szarkasztikus megjegyzést fűzte a fent említett eseményhez: „Egyedül irodalmi hősök ugranak az ellenség közé, ahogy azt Alexandros tette a mallosoknál.” Figyelemre méltó, hogy napjaink történelemében is, hasonlóan ókori elődjéhez, irodalmi hősök alakjai idéződnek fel a makedón király vakmerő támadása kapcsán, csak éppen más előjellel. Worthington, mint láttuk, a források alapján joggal vonhat párhuzamot az irodalmi még inkább az epikus hősök és Alexandros között, a kérdés csak az, hogy ez a párhuzam mennyire fedi a történeti valóságot. Erre a kérdésre nem mindig tudunk megnyugtató választ adni. Sokszor meg kell elégednünk azzal, hogy megkíséreljük felfedni, hogy az adott történetírót milyen szándék vezérelte és milyen irodalmi mintákat követett, amikor gondolatait papirusztekercsre vetette.

Bibliográfia

- A. B. Bosworth*: From Arrian to Alexander. Oxford 1988. 32–35.
- E. Carney*: Artifice and Alexander History. In: A. B. Bosworth–E. J. Baynham (ed.): Alexander the Great in Fact and Fiction. Oxford 2000. 263–285.
- J. M. Marincola*: Some Suggestion on the Proem and 'Second Preface' of Arrian's Anabasis. JHS 109 (1989) 186–189.
- J. L. Moles*: The Interpretation of the 'Second Preface' in Arrian's Anabasis. JHS 105 (1985) 162–168.
- I. Worthington*: How Great was Alexander? In: I. Worthington (ed.): Alexander the Great. London 2003. 303–318.

EÖTVÖS COLLEGIUM

OFFICINA DE IOANNE BOLLÓK NOMINATA



Egy fejezet Lukianos bizánci utóéletéből: a pseudo-lukianos *Timarion*

A Kr. u. 2. században élt, szatirikus hangvételű műveiről elhíresült szír Lukianos nagy népszerűségnek örvendett Bizáncban. Hatását nemcsak a számtalan műveiből származó idézet és allúzió, hanem rengeteg utánzója is jelzi. Az általa ihletett művek között találunk egyaránt jobban és rosszabbul sikerülteket, a *Timarion* mindenesetre a tudósok egybehangzó véleménye szerint a legkitűnőbbek közé tartozik. A mű minden erénye – sokszínűsége, élvezetes stílusa és nem utolsósorban humora – ellenére itt is felmerül a bizánci irodalomtörténet örök kérdése: mennyiben tekinthetjük eredetinek az antik mintát utánzó alkotást, vagy másként fogalmazva: képes volt-e a bizánci irodalom önálló, saját értékkel rendelkező művet létrehozni?

A *Timarion* című dialógus egyetlenegy kódexben (Vat. Gr. 87.) maradt ránk Lukianos művei között. A dialógus eredetisége kizárható, hiszen számos szereplője a Kr. u. XI–XII. században élt. A mű datálása meglehetősen bizonytalan, a jelenlegi tudományos konszenzus alapján valószínűleg a XII. század első felére tehetjük keletkezését, bár egyesek későbbi, akár XIV. századi eredetet feltételeznek. A mű szerzőségével kapcsolatban már több név is felmerült, de egyelőre nincs perdöntő bizonyíték a kérdés eldöntésére.

Az oxfordi kiadásban mintegy 40 oldalt kitöltő *Timarion* cselekménye a következőképpen foglalható össze: Timarion beszámol barátjának, a dialógusban jóformán statisztaszerepet játszó Kydiónnak arról, hogy miért tartott ilyen sokáig utazása. Először – hosszas szónokias leírásokkal tarkítva – elmeséli látogatását a thessalonikéi Szent Démétrios-ünnepen, majd megkezdí szörnyű szenvedései leírását. A visszaúton ugyanis egy váltólázzal járó betegség lett úrrá rajta, majd, miután teljesen legyengült, két áttetsző sötét démon halottá nyilvánítja azzal az indoklással, hogy a négy legfontosabb nedve közül az egyiket, az epét elveszítette szervezete, így Hippokratés és Asklépios törvényei szerint nem élhet tovább. A Hádésba kerülve találkozik több – számunkra már nem minden esetben azonosítható – kikarikírozott bizánci személyiséggel, köztük régi tanárával, smyrnai Theodórosszal. Mestere segítségével az alvilági bíróságon bepereli az őt jogtalanul elhurcoló démonokat, és megnyeri a pert, mivel Theodórosz bebizonyítja, hogy valójában nem is veszítette el epéjét teljesen. A felvilágra vezető úton elérkezik arra a helyre, ahol a filozófusok lakoznak. Itt látja Diogenész változatlan modorát, Ióánnész Italos hányattatásait és Psellos rendkívüli népszerűségét. Végül ugyanazon az úton, amelyen leérkezett az alvilágba vissza is jut testébe – ezzel ér véget a beszélgetés.

Talán ez a rövid összefoglaló is érzékeltette, hogy mennyire furcsa a mű kevert, keresztény és antik elemeket egyaránt tartalmazó világképe. Ez a felfogás meglehetősen idegen volt a kor keresztényei számára, ahogyan ez egy XIV. századi olvasó, a szent-életrajzairól híres Kónstantinos Akropolítés egyik levelében is megmutatkozik: „Nem értem, hogy miért írt ilyeneket ez a – az igazat megvallva – semmirekellő (I 378.) Timarion. Talán a keresztény hit ellen akart támadást intézni? (...) De, ami egyértelműen egy esztelen őrültre vall, a hellének mitológiájába akart új életet lehelni, fenntartva a kereszténység látszatát (...) miközben készakarva hellén locsogásokat halmoz, össze nem férő dolgokat vegyít, és gúnyt űz abból, ami borzongást kell, hogy okozzon, hiszen csak az isteni megvilágosodás révén juthatunk el hozzá. (...) Mihelyt a végére értem rögtön tűzre akartam vetni, nehogy a jövőben keresztények szeme elé kerüljön...” (Timarione. Testo critico, introduzione, traduzione commentario e lessico. A cura di R. Romano. Napoli 1974. 42–45.)

Mivel Akropolítés meglehetősen általánosan fogalmaz, érdemes megvizsgálnunk, hogy melyek lehettek a műnek azok a vonásai, amelyek ilyen felháborodásra indították a jóra való egyházfit. 1. A mű nem a keresztény elképzelést követi, hanem az antik hagyomány alapján írja le a világot. Erre szemléletes példa, hogy az egyik alvilági démon Kronos uralmához köti az idő kezdetét. 2. Az isteni gondviselés említései minden alkalommal meglehetősen ironikusak. 3. A szerző a keresztényeket többször galileai néven emlegeti. 4. Több helyen nyilvánvalóan kiderül, hogy nem csak a keresztények Istene létezik, a Hádésban mintegy vallásszabadság uralkodik. Theodóros például így biztatja Timariont: „De a hellén-hitű bíraktól se félj, hiszen nagyon ragaszkodnak az igazsághoz: ezért is kerültek a legfelső törvényszékre. Az pedig, hogy a pereskedőknek más a vallása, egyáltalán nem érdekli őket, mert mindenki ragaszkodhat tetszése szerint saját hitéhez.” (29. c.) 5. A keresztényeknek még a vegyes összetételű alvilágban sincs vezető szerepe, a törvényszéken egyértelműen az igazságukról híres hellének vannak többségben, a keresztényeket pedig az utolsó képromboló császár, a bizánci hagyományban „igazsághajhászként” elhíresült Theophilos képviseli. Ezek mellett számos egyéb ironikus megjegyzést is elkülöníthetünk, amilyen például a heréltekhez hasonlított angyal leírása.

Hogy mennyire kell komolyan vennünk ezt a világképet, arra a dialógus más részei alapján következtethetünk. A mindenkit egyenlővé tevő lukianosi alvilág-képpel szemben itt a Hádés a földi élet mása, a halottak laknak, világítanak, esznek, beszélgetnek, bíraskodnak, egyszóval földi életük mását élik. Mindamellet mintha az alvilági élet jobb is volna, mint a valós, hiszen itt a bírák igazságosak, legfeljebb az *asphodélos*-ból álló diéta kellemetlen a zsírosabb falatokhoz szokott ingyenceknek. Különösen igaz ez a filozófusokra, ahogyan smyrnai Theodóros beszámolójából értesülünk: „De itt minden teljesen más: filozófushoz illő életvitel, egyszerű konyha, zavartalan, mondhatnánk, gondtalan élet... Dióhéjban, a fönti élet szofista ékesszólásból és a nép kegyét kereső szellemességéből állt: itt viszont minden igazi filozófia és műveltség, kevesebb a hízelgő ékesszólás.” (24. c.) Összefoglalva az eddigieket: úgy tűnik az alvilág egy ideális, vallási korlátoktól mentes, a filozófusok számára paradicsomi hely.

A dialógus további részéből azonban kiderül, hogy nem mindenki számára. Itt persze nem elsősorban a nyughatatlan természetű Diogenésre, hanem a társaságot hiába

kereső Ióánnés Italos alakjára kell gondolnunk: „Láttam ott az itáliai Ióánnést is, épp Pythagoras mellé akart letelepedni, de ő szigorúan elküldte: »Te mocsok! A galileaiak ruhájába öltöztél, amelyet – vagyis a keresztséget – ők isteni és mennyei öltözetnek tartanak! Te akarsz hát hozzánk csatlakozni, hozzánk, akik tudományban és következetes bölcsességben élünk? Vagy lehúzod közönséges köpenyed, vagy hordd el magad körünkből!» De ő nem akart ruhát cserélni...

Eztán a rhétorszofisták lakhelyéhez jutottak, akik felálltak, és kövekkel hajigálták meg Ióánnést. »El vele innét, Katón! – mondták. – Semmi közünk hozzá, aki életében a grammatikához sem értett, és az irodalomban is nevetséges volt.«

Imígyen mindenkitől meggyalázva, kigúnyolva félrevonult és sóhajtozott: »Aristotelés, Aristotelés« valamint »Következtetések és okoskodások, hol vagytok? Mert ha most kéznél lettetek volna, legyőztem volna ezeket a balga filozófusokat és szofistákat, meg azt a gonosz paphlagóniai disznópásztor Diogenést.«” (43–45. c. Karsay Orsolya fordítása csekély változtatásokkal.)

Ióánnés Italos, Mikhaél Psellos normann származású tanítványa, félelmetes dialektikus hírében állt. 1082-ben, egy korábbi pert követően a frissen hatalomra került Alexios Komnénos nyomására elítélték a filozófust, és tanai visszavonására kényszerítették. Bár Italos valóban dialektikus alapon foglalkozott dogmatikai kérdésekkel, a vádlók által felhozott eltévelyedések nem tükrözték nézeteit. Mindazonáltal, a vizsgálódás önmagában is elég lehetett, ahogyan azt a Ióánnés Italost elleni anathema egy részlete is mutatja: „Átok (ἀνάθεμα) azokra, akik nem tiszta és egyszerű hittel, teljes szívükből fogadják Megváltónk és Istenünk, az ő szeplőtelen szülőjének, Úrnőnknek, az Istenanyának és a többi Szenteknek rendkívüli csodáit, hanem megpróbálják ezeket szofista érveken alapuló bizonyítással, mint lehetetlenséget becsmérelni vagy tetszésük szerint magyarázni és saját véleményük szerint értelmezni.” (J. Gouillard: *Le Synodikon de l'Orthodoxie*. TM 2 (1967) 59, 209–213.) Az ítéletnek valószínűleg erős politikai indítékai is voltak, hiszen Italos személyében Alexios, a hatalomra került vidéki nemesség képviselője, a Doukasok pártfogoltjával, az előző rendszert meghatározó hivatalnoknemesség egy hívével számolt le egy látványos kirakatperben. Emellett annak is komoly szerepe lehetett, hogy a normannok által szorongatott Alexios kénytelen volt valamilyen formában elterelni a figyelmet saját nagymérvű konfiskálásairól. Az egyház és a XI. században kialakult humanista értelmiség között már korábban is komoly feszültségek voltak, ahogyan ezt például Psellos és Ióánnés Xiphilinos levelezéséből tudjuk. Alexios erősen támaszkodott az egyházra és mindent meg is tett annak segítése érdekében. Így most az egyház megerősíthette helyzetét szellemi téren is, ahogyan azt a Ióánnés Italos elleni anathema szövegének egy elvi jelentőségű állásfoglalása is mutatja: „Átok (ἀνάθεμα) azokra, akik belemerülnek a hellén tanításokba, és nem csak műveltségükért tanulják azokat, hanem követik tévhiteiket és mint igazságban hisznek bennük, és annyira ragaszkodnak hozzájuk, mint biztos tanokhoz, hogy – hol titokban, hol nyíltan – másokat is bevezetnek és kétség nélkül tanítanak ezekre.” (J. Gouillard: *Le Synodikon de l'Orthodoxie*. TM 2 (1967) 59, 214–218.) Az ítélet ezután példaértékűvé vált, ezt követően nagyon kevés lehetőség nyílt Bizáncban a filozófia és a teológia a nyugati fejlődéshez hasonló termékeny egyesítésére.

Visszatérve a timarioni jelenethez, Italos alvilági bolyongását szimbolikus jelentőségűnek tekinthetjük a bizánci értelmiség szempontjából. Az antik filozófia és a kereszténység nem fér össze, egy antik alapokon álló filozófusnak le kell vetnie „a kereszttség köpenyét.” Éppígy elképzelhetetlen egy csak filozófiával foglalkozó tudós, amilyen a források egybehangzó állítása szerint csekély szónoki képességekkel rendelkező Italos lehetett. Ezzel az úttal világosan szembeáll „a bizánci szofista”, Mikhaél Psellos alakja: „Ekkor megérkezett a bizánci szofista is. És amikor a filozófusokhoz közeledett, ők szeretettel fogadták... Amikor meg a szofistákhoz közeledett, ők kitüntetően megtisztelték... mert csodálták előadása báját, kedvességét, kifejezésmódja világosságát, beszéde értelmes tömörségét és minden tárgyra vonatkozó könnyedségét, alkalmasságát, illendőségét.” (45. c. Karsay Orsolya fordítása.)

Egy bizánci tudós számára az ő példája a követendő, a hagyományokhoz való ragaszkodás, a retorika kitüntetett szerepe. Persze ezt nem úgy kell értenünk, hogy a *Timarion* szerzője megtagadja a kereszténységet, hanem arra gondolhatunk, hogy felismerte a két hagyomány egyesítésének lehetetlenségét, így az Italos által képviselt modellel szemben egyértelműen Psellosé a helyes. Az antik hagyomány egyértelműen csak a műveltség része lehet, ahogyan azt az Italost elítélő *anathema* is kimondja, a szerző talán ezzel szemben alkotta meg egy olyan, ahogy láthattuk, a szellem emberei számára ideális tükörvilág képét, ahol a számára kedvesebb antik hagyomány az uralkodó, de a kereszténység is fontos szerepet kap – igaz hogy nem mint minden mást kizáró lehetőség. Talán a *Timarion*ban jelentkező világkép jelzi a kezdetét annak a folyamatnak, melynek végeredményeképpen a haldokló Bizánc egyik utolsó nagy egyénisége, Georgios Gemisthos Pléthon elveti a kereszténységet és az antik istenhit felé fordul.

A mű világképének vizsgálata, néhány más szemponttal kiegészítve hasznos támpontokat adhat a datáláshoz, illetve a szerző azonosításához. A *Timarion terminus post quem*jét smyrnai Theodóros alapján szokás meghatározni, akit forrásaink utoljára 1112-ben említenek. A legtöbben a művet a XII. század közepére, a 40-es, 50-es évekre teszik. Mivel a szöveg rengeteg célzással utal a XI. század végének jelentős személyiségeire, illetve problémáira, a művet valószínűleg olyasvalaki írhatta, aki személyesen is megélte ezeket az időköt. Erre különösen Psellos és Italos alakjának kitüntetett szerepeltetése, illetve Rómanos Diogenész és Philaretosz feltűnése utal. Így a művet magam inkább a XII. század első negyedére tenném, akár korábbra is, feltételezve, hogy esetleg smyrnai Theodóros még életben van a mű megírásakor, hiszen ez csak fokozná az őt érő gúnyt.

A szerzővel kapcsolatban a következő megállapításokat tehetjük: 1. Kötdik a XI. század folyamán kialakult humanista értelmiséghez. 2. Valószínűleg szimpatizál az Alexios előtti berendezkedéssel, esetleg a Doukasokkal, erre utalhat a Doukasok dicsérete a Szent Démétrios ünnep kapcsán – bár ennek a helynek az ironikus olvasata is felmerült. 3. Szembehelyezkedik az orthodox egyházzal, kiáll a vallásszabadság mellett. 4. Kötdik az ún. konstantinápolyi egyetemhez, hiszen művében az iskolának a korszakból ismert mindhárom vezetője – Psellos, Italos és smyrnai Theodóros – feltűnik, ráadásul a főszereplő Timarion egyértelműen Theodóros diákja – nem gondolom viszont, hogy a szerző Timarion volna. A fenti szempontok alapján az eddigi jelöltek közül kronológiai okokból ki kell zárunk Theodóros Prodromost és Michaél Italikost; ellenben Nikolaos

Kalliklés szerzőségének lehetőségét új szempontjaink alapján is érdemes volna megvizsgálni – ez azonban már nem ennek az írásnak a tárgya.

Végezetül röviden szeretnék visszatérni a dolgozatom elején feltett kérdésre, arra, hogy mennyiben tekinthetjük a Timariont önálló alkotásnak, vagy egyszerű Lukianos-utánzatnak. Azt hiszem a fentiek is kellően bizonyították, hogy itt egy sajátos, teljesen önálló irodalmi művel van dolgunk. A leghelyesebb talán egy lukianosi ihletésű alkotásról beszélni, amelyben a szerző a satíráírótól a műfajt és számos nyelvi elemet vesz át. Vagy másképp fogalmazva: a lukianosi alvilágjárás az az irodalmi kifejezési mód, amely kézenfekvő volt egy bizánci író számára, hogy görbe tükörben ábrázolja korának számára legfontosabb kérdéseit.

Bibliográfia:

M. Alexiou: Literary Subversion and the Aristocracy in Twelfth-Century Byzantium: A Stylistic Analysis of the Timarion (ch. 6–10.) *Byzantine & Modern Greek Studies* 8 (1982–83) 29–45.

B. Baldwin: A Talent to Amuse: Some Aspects of Byzantine Satire. *BF* 8 (1982) 19–28.

Die hochsprachliche und profane Literatur der Byzantiner II. Hrsg. *H. Hunger*. München 1978. 151–153.

H.-G. Beck: Geschichte der Kirche im byzantinischen Reich. Göttingen 1980.

J. Dräseke: Michael Psellos im Timarion. *BZ* 6 (1897) 483–490.

Farkas Z.: Ióannés Italos bukása. *Vigilia* 69 (2004) 283–287.

J. Gouillard: Le Synodikon de l'Orthodoxie. *TM* 2 (1967) 1–313.

J. M. Hussey: Church and Learning in the Byzantine Empire 867–1185. Cambridge 1937.

E. Konstantinou: Byzantinische Medizin im Lichte der anonymen Satire Timarion. *Byzantina* 12 (1983) 159–181.

Luciani opera. IV. Libelli 69–86. Rec. *Macleod, M. D.* Oxford 1987. 432–470. (86.)

C. Mango: Byzantium. The Empire of New Rome. London–New York 1980. (Repr. 2005)

J. Meyendorff: A bizánci teológia. Ford. *Jeviczki F.* Budapest 2006. (Varia Byzantina XII.)

G. Podskalsky: Theologie und Philosophie in Byzanz. München 1977.

D. B. Reinsch: Zur Identität einer Gestalt im Timaron. *BZ* 86/87 (1993/1994) 383–385.

G. Schmalzbauer: Timarion. *LMA* VIII 791–792.

Timarion. Transl. with Intr. and Commentary. *B. Baldwin*. Detroit 1984.

Timarione. Testo critico, introduzione, traduzione commentario e lessico. A cura di *R. Romano*. Napoli 1974.

M. Treu: Ein Kritiker des Timarion. *BZ* 1 (1892) 361–365.

Tetszhalál a középkori francia irodalomban

A tetszhalál igen kedvelt motívuma volt az antik szerelmi regényeknek. A *Daphnis és Cloé* kivételével az összes fennmaradt görög regényben találunk rá példát. A motívumnak különféle változatai lehetnek. Az egyik, mikor a szereplő látszólagos halála félreértésen alapul. Héliodoros *Aetiopiká*jában Theagenés Charikleia holttestét véli felfedezni egy barlangban. Csak hosszas kesergés után, mikor meghallja kintről kedvese hangját, jön rá, hogy a szerencsétlenül járt lány nem Charikleia, hanem Thisbé volt. Achilles Tatios *Leukippé és Kleitophón* című regényében is szerepel a tetszhalálnak ez a változata: a főhős saját szemével látja, hogy szerelmét a kalózok lefejezik, testét pedig a tengerbe dobják. Később derül csak ki, hogy akit látott, valójában nem Leukippé, hanem egy utcalány volt. Szintén ebben a regényben az előbb említett jelenet előtt van egy másik tetszhalál is: itt a félreértés nem a szereplők összecserélésén, hanem szemfényvesztésen alapul. Kleitophón tanúja Leukippé kivégzésének, akit a kalózok szó szerint kibelegnek. Később megtudja azonban, hogy mindez csak illúzió volt, és a regényen belül a látványt színházi kellékekkel magyarázzák. A motívumnak még érdekesebb formája, amikor a lány valóban kataleptikus állapotba kerül és csak bizonyos idő eltelte után tér magához. Charitón regényében a főhős, Chaireas, mivel rosszakarói csalárd módon elhitetik vele Kallirhoé hűtlenségét, féltékenységeiben úgy hasba rúgja kedvesét, hogy az látszólag holtan esik össze. A temetés után azonban magához tér a sírban, ahonnan végül sírrablók „szabadítják” ki. Ehhez hasonlatos az *Ephesiaka* tetszhalál jelenete is. Itt viszont már maga a szerző is jelzi, hogy csak tetszhalálról lesz szó. Anthia, hogy elkerülje a házasságot a kilikiai csendbiztossal, Eudoxostól, egy hazájából orvostól mérget kér. Az orvos azonban, megszanva a lányt, csak egy tetszhalált okozó bájitalt ad neki.

III. könyv, V/11:

έρχεται κομίζων θανάσιμον <μὲν> οὐχὶ φάρμακον, ὑπνωτικὸν δέ

Anthia is, ahogyan Kallirhoé, a sírban nyeri vissza eszméletét, ahonnan őt is sírrablók hozzák ki. Iamblikhosz *Babylóniaka* című regényében, melyet csak Phótios kivonatából ismerhetünk, lépten-nyomon találkozunk a motívummal, szinte az összes eddig felsorolt változat megtalálható benne. A két főhőst, Sinónist és Rhodanést többször hiszik halottnak: először, mikor mérgezett mézzel elrontják a gyomrukat és rosszulletükben mozdulatlanul fekszenek. Másodszor, mikor egy üresen maradt sírba fekszenek be alud-

ni, melybe előzőleg egy lányt akartak eltemetni, akiről a temetésen derült ki, hogy szintén csak tetszhalott volt. Egy későbbi jelenetben meg akarják mérgezni magukat, ám Soraichos, aki fogva tartja őket, miután rájön mire készülnek, titokban a mérget álom-itallal cseréli fel. A későbbiekben egy gyilkosság áldozatául esett lány megcsonkított holttestét látva először Sinónis apja hiszi a lányát halottnak, és azon nyomban megöli magát. Majd nem sokkal később a látvány hatására Rhodanés is majdnem öngyilkos lesz, de az utolsó pillanatban megtudja, hogy akit lát, nem a kedvese. (De nézik őket kísérteteknek is, sőt Rhodanésről, mikor egy szigeten Aphrodité papnője megpillantja, azt hiszi, saját halott fia, Tigris kelt életre. Rhodanés pedig meg is játssza ezt a szerepet, kihasználva a szigetlakók együgyűségét.) A legszélsőségesebb formában a motívum a *Thülén túli történetek*ben szerepel. Itt a főhősök szülei az egyiptomi varázsló, Paapis mágiája folytán egyenesen kettős létbe kényszerülnek: nappal halottak, éjszaka élők. Szerepel tetszhalál a latin nyelvű *Tyros-i Apollonius* történetében is, melyet talán nem helytelen szintén a görög regények között említeni, hiszen egyes feltételezések szerint ennek a műnek is volt görög eredetije. Ebben a történetben kétszer is előfordul a motívum: először Apollonius felesége kerül tetszhalott állapotba, miután a hajón egy kislánynak ad életet. A testét egy ládában vízre bocsátják, mely Ephesosnál ér partot, ahol egy orvos és tanítványa fedezik fel, hogy az asszony él. Ezután Diána templomában lesz főpapnő, egészen addig, míg férje rá nem talál. Apollonius később a lányát, Tarsiát is halottnak hiszi, mivel a gonosz nevelőszülők, akikre gyermekét még csecsemőként rábízta, elhitetik vele, hogy betegségben meghalt. Valójában ők maguk is halottnak gondolják a lányt, hiszen előzőleg egy szolgára bízta, hogy az megölje őt, s nem tudják, hogy végül Tarsia szerencsésen megmenekült. A tetszhalál-motívum a bizánci regényekben is tovább él, bár sokkal kevésbé változatos formában, már amennyire ezt a fennmaradt 4 regényből meg lehet ítélni. Makrembolitis művében a hősnőt, Hysminét dobják ki a hajóról, hogy a lány feláldozásával Poseidón haragját lecsillapítsák. Szerelme Hysminias sokáig halottnak hiszi, ám később újra találkoznak. Ekkor megtudjuk, hogy a lányt egy delfin mentette ki a vízből. Eugenianos regényében a hősnő, Drosilla sodródik le a hegyek között a szekerről, s mindenki úgy tudja, a sziklás tengerpartra zuhanva szörnyet is halt. Ám végül kiderül, hogy természetesen ő is szerencsésen megmenekült. Prodromos *Rhodanté és Dosiklés* című regényében is sok kesergésre ad okot, hogy a két főhős egymást többször tévesen halottnak hiszi.

A motívumnak az a fajtája, amikor a hősnő kataleptikus állapotba kerül, a középkori francia műveknek is kedvelt témája volt. Példaként említhetjük az *Amadas és Ydoine* című regényt, melyben a lány egy varázsgyűrű miatt kerül tetszhalott állapotba, vagy a *Frayre de Joy* című novellát, mely a későbbi Csipkerózsika mese egyik őséneke tekinthető (hasonló jelenet található még a *Roman de Perceforest*ben is), vagy Marie de France *Eliduc*-jét illetve Chrétien de Troyes *Cligès*-ét, melyekről az alábbiakban részletesebben is beszéllek. Ám lényeges különbség, hogy amíg a görög regényekben a tetszhalál csupán egy a számtalan regényes fordulat közül (mint hajótörés, kalózok, főhős rabszolgasorba jutása stb.), több francia elbeszélésben is ugyanez a motívum az elbeszélés meghatározó mozzanatává válik, melyen a cselekmény egésze megfordul. Ennek illusztrálására két francia elbeszélést szeretnék példának felhozni, melyek szerencsés módon párba állíthatók

egy-egy antik regénnyel: Marie de France *Eliduc* című művét, amelyben a tetszhalál jelenet sok hasonlóságot mutat a *Tyros-i Apollonius* megegyező részével, valamint Chrétien de Troyes *Cligès* című regényét, mely az *Ephesiakával* vonható párhuzamba. Marie de France elbeszélésében a főhős, Eliduc, udvari intrikák következtében kénytelen elhagyni szülőföldjét és egyúttal feleségét (Guilheluc) is. Egy másik király szolgálatába szegődik, akinek a lánya (Guiliadon), mit sem sejtve arról, hogy vendégük nem szabad ember, hamarosan beleszeret. Eliduc hosszas vívódás után végül viszonozza, egyelőre csak szavak szintjén, a lány szerelmét. Közben vissza kell térnie hazájába, ám az elkeseredett lánynak megígéri, hogy visszajön érte és magával viszi. Így is tesz, ám a hajón viharba keverednek, és egy matróz, aki Eliduc bűnös tettét okolja a hirtelen támadt balsorsuk miatt, szitkozódása közben felfedi a királylány előtt az igazságot, hogy szerelme nős ember. A lány a hallottak hatására holtan esik össze. Eliduc mérhetetlen fájdalomban egy erdei szerzeteshez viszi őt, hogy az temesse el, ám, mint kiderül, a remete pár nappal azelőtt halt meg. A lányt végül az oltár elé fekteti, és titokban mindennap ellátogat hozzá. A felesége eközben értetlenül áll Eliduc megváltozott viselkedése és megmagyarázhatatlan szomorúsága előtt. Egy szolgát küld a nyomába, aki elmondja, hogy Eliduc reggelente a szerzetes kápolnájához szokott kimenni. A feleség, mivel valószínűtlennek tartja, hogy férje a nemrég elhunyt szerzetest gyászolná ilyen nagyon, maga indul az erdőbe, hogy kiderítse a valós okot. A kápolnában rátalál a halott lányra, akinek szépsége az eltelt jó néhány nap ellenére mit sem változott. Azonnal mindent megért, de a látvány olyannyira lenyűgözi, hogy harag helyett inkább mélységes együttérzés támad a szívében, és őszintén fájjalja a lány halálát. Eközben egy menyét szalad át a holttesten, akit az egyik szolga tettéért azon nyomban agyon csap. Rögtön ezután egy másik menyét is előbukkan, aki előbb siratja halott párját, majd kiszalad az erdőbe és pár perc múlva egy virággal a szájában tér vissza, amely segítségével pórul járt társát életre kelti. A feleség parancsára elveszik a menyéttől a varázslatos virágot, s ahogyan előzőleg a menyéttől látta, ő is magához téríti a lányt. Ezután pedig, hogy ne álljon a szerelmesek útjában, kolostorba vonul. Az öregkor közeledtével Eliduc és a lány is követik példáját, kolostorba vonulnak mindketten: a lány Eliduc feleségéhez csatlakozik, Eliduc pedig a közelükben épít a maga számára kolostort. Sok közös vonás van tehát a *Tyros-i Apollonius* és az *Eliduc* tetszhaláljelenete között. A hősnő Marie de France elbeszélésében is, akár csak Apollonius felesége, a hajón lesz tetszhalottá, és ő is egy szent helyre kerül. Ám amíg a *Tyros-i Apollonius* történetében Apollonius feleségének látszólagos halála nagyjából beleolvad a többi regényes fordulat sorába, az *Eliduc*-ben ugyanez a rész az egész elbeszélés kulcsjelenetévé válik. Hiszen ez a földöntúli látvány, a halálában is sugárzó szépségű lány, indítja meg Eliduc feleségének szívét, önfeláldozásra készítve őt, s ez egyúttal a történet problémájának megoldását is jelenti. Chrétien de Troyes regényével kapcsolatban ugyanezt a jelenséget figyelhetjük meg. Amíg a vele párhuzamba állított *Ephesiakában* Anthia tetszhalála – jóllehet fontos elem, hiszen ezáltal tud a hősnő hű maradni férjéhez – az ezernyi fordulat és veszedelem közepette szinte jelentéktelenné válik, addig a *Cligès*-ben Fénice tetszhalála jelenti a végső megoldást a szerelmesek számára. Chrétien regénye hasonló szerelmi háromszöggel indul, mint a *Trisztán és Izolda*. A német császár lánya, Fénice a hozzá lánykérőbe érkező bizánci uralkodó, Alis helyett

annak unokaöccsébe, Cligèsbe szeret bele. Bár kénytelen feleségül menni a nagybácsihoz, semmi szín alatt nem akar hűtlen lenni szíve választottjához, s két férfi között megosztani testét, ahogyan azt Izolda tette. Dajkája segítségével előbb a férjnek olyan bájtalt adnak, mely azt az illúziót kelti benne, mintha éjszakánként együtt lenne vele. A végső megoldást azonban a tetszhalál jelenti számára. Hasonlatos módon, ahogyan Xenophón regényében Anthia, Fénice is egy varázsital segítségével válik tetszhalottá, majd a sírból kedvese menti ki, hogy aztán elmenekülve végre egymáséi lehessenek. A tetszhalálmotívum tehát ebben a regényben is újfajta szerepkörben tűnik fel, az egész elbeszélés központi, mindent eldöntő jelenetévé válik. A motívum jelentése szempontjából is megfigyelhető bizonyos változás. Az antik szerelmi regényekben, ahogyan azt Beaton írja „a szerelem, paradoxális természetéből adódóan, sokszor áll párban a halállal”. Ezt mutatja szerinte a mellékszereplő szerelmesek gyakran rosszul végződő története is, mely megvilágítja, illetve ellentétet alkot a főtörténet boldog végkifejletével. Az efféle betéttörténetek egyik szélsőséges, és kissé morbid változata egyébként épp Xenophón regényében található. Egy öreg halász meséli el Habrokomésnek szerelme történetét: hogyan szöktette meg annak idején egy ünnep alkalmával kedvesét, és hogyan éltek együtt boldogan hosszú éveken át, egészen az asszony haláláig. Ám a testét továbbra is ott őrzi a házban és ugyanolyan szépnek látja, mint fiatalságuk idején. Szerelem és halál, az emberi lét két meghatározó mozzanata, mindvégig egymás mellé van állítva az antik regényekben. A főszereplők szintjén a halált véleményem szerint a tetszhalál helyettesíti, azzal a megnyugtató színezettel, melyről a szerző a legtöbb esetben *expressis verbis* is biztosítja az olvasóit, miszerint sejteni lehet, hogy nem valós halálról van szó, s végül minden jóra fordul majd („non fuit mortua, sed quasi mortua”, *Historia Apollonii regis Tyri*, XXV/11.; „θανάσιμον <μὲν> οὐχὶ φάρμακον, ὑπνωτικὸν δέ”, Ephesos-i Xenophon: *Ephesiaka*, III. könyv, V/11.). A történet ugyanis a görög regényszerzőknél mindig jól végződik. A tetszhalál jelenet csak jóval később, Shakespeare *Rómeó és Júliá*jában válik a tragédia előszobájává. A francia művekben ezzel szemben – valószínűleg keresztény hatásra – a tetszhalálnak másfajta aspektusa kerül előtérbe. Itt nem annyira a szerelem-halál szembe állításáról, mint inkább az új életre való feltámadásról, a megtisztulás egy formájáról van szó. Fénice meghal Chrétien regényében, hogy aztán minden kötöttséget lerázva magáról, ám a tisztességtelenségnek még a gyanúját is elkerülve, egy új életre feltámadjon, szerelmese Cligès oldalán. (Azért nem hajlandó ugyanis egyszerűen megszökni szerelmeseivel, mert így azt gondolhatnák, ő is, Izoldához hasonlóan, házasságtörésben élt.) A hősnő neve is egyébként erre utal: Fénice – a fönix madár már a korai keresztény szimbolikában is a feltámadás jelképe volt. Marie de France regényében szintén a tetszhaláljelenet ad alkalmat arra, hogy az addig bűnösnek számító szenvedélyt, a feleség önfeláldozása révén, a szerelmesek immár egy tisztultabb formában, törvényes keretek között megélhessék. Kutatásaim alapján arra a megállapításra jutottam, hogy a motívum francia regénybéli felbukkanása nem önálló vagy párhuzamos fejlődés eredménye, hanem abban az antik regény hatása érhető tetten. A francia szerzők azonban nem szolgai módon veszik át a tetszhalál motívumot, hanem, miként fentebb bemutattam, elbeszélői céljaiknak megfelelően új tartalommal töltik ki.

Bibliografía

- Xénophon d'Éphèse*: Les Éphésiaques. Texte établi et traduit par G. Dalmeyda, Paris 1926.
- Historia Apollonii regis Tyri, ed. A. Riese, Stuttgart, 1973.
- Chrétien de Troyes*: Œuvres complètes. Édition publiée sous la direction de D. Poirion, Paris 1994.
- Les Lais de Marie de France. Trad. L. Harf-Lancner, Paris, Le Livre de poche, collection Classiques médiévaux, 1998.
- R. Beaton: « The Renaissance of a Genre : Love and death ». In: The Medieval Greek Romance. London and New York 1996. 59–61.
- A. Billault: « Morts apparentes ». In: *La création romanesque dans la littérature grecque à l'époque impériale*. PUF, 1991. 202–205.
- M. Delbouille: « Apollonius de Tyr et les débuts du roman français ». In : *Mélanges offerts à R. Lejeune* II. Gembloux 1969. 1171–1204.
- H. Hauvette, La Morte vivante, Boivin & C^{ie} (éd.). Paris 1933. 85-95, 98-113.
- G. A. A. Kortekaas: Commentary on the Historia Apollonii Regis Tyri. Brill 2007. 345–347.
- S. MacAlister: Dreams and suicides. The Greek novel from Antiquity to the Byzantine Empire. London and New York 1996.
- F. Pomel: « Les Belettes et la Florete magique: le miroir trouble du merveilleux dans Eliduc », *Furent les merveilles prouvées et les aventures trouvées. Hommage à Francis Dubost*. Paris 2005. 509–523.
- M. Zink: « Apollonius de Tyr : Le monde grec aux sources du roman français ». In: *Colloque « La Grèce antique sous le regard du Moyen Âge occidental*, Actes J. Leclant et M. Zink (éd.) Paris 2005. 131–145.

A *se* visszaható névmás, mint az alanyazonosság kifejezője a latin nyelvben

Előadásomban a visszaható névmás használatát fogom megvizsgálni elsősorban klaszikus latin szövegekben Michel Poirier 1989-es tanulmánya és a Hoffmann–Szantyrvalamint a Menge-féle összefoglaló latin nyelvtankönyv alapján. A vizsgálandó példamondatok is ezekből a művekből származnak.

A latin nyelvben a harmadik személyű alanyra a visszaható személyes névmás (*se, sui, sibi, se*), illetve a visszaható birtokos névmás (*suus, sua, suum*) utal vissza. Ha a pronomén reflexivum ugyanannak a mondatnak az alanyára utal, direkt visszahatásról, ha pedig a főlérendelt mondat alanyára utal, indirekt visszahatásról beszélhetünk. (Menge 2000, 121.) Ez utóbbi eset elsősorban függő beszédben figyelhető meg. A többi mondatrésze általában az *is, ea, id* mutató névmás utal vissza, erre álljon itt egy példa Cicerótól: „Deum agnoscis ex operibus eius.” (Cic. Tusc. 1, 70) Vagyis: az istent a tetteiből ismered fel. – Szintén ennek a névmásnak a genitivusa áll a következő példához hasonló szerkezetekben: „Aulus Atilius et eius filius L. Atilius ... dixerunt.” (Cic. Pro Caecina, 27) – Aulus Atilius és a fia, Lucius Atilius mondták.

A függő beszédben az alany és az állítmány nem önmagában fejezi ki a kijelentés teljes tartalmát, hanem az állítmányhoz tartozó infinitívussal – Acc. cum Inf.-es szerkezettel –, függő kérdéssel vagy ut + coniunctívusos szerkezettel együtt. Ezekben az esetekben az állítmány magába foglalja a hozzá kapcsolódó szerkezeteket, melyekben újabb alany-állítmány pár is megjelenhet, az alárendelt alany esetleges megismétlésével. (Poirier 1989, 346.) Ezt mutatja be a következő mondat Caesar *De bello Gallico* című művének első könyvéből: „Ariovistus respondit ... quod sibi Caesar denuntiaret, se Haedorum iniurias non neglecturum, neminem secum sine sua pernicie contendisse.” (CAES. BG 1, 36, 6) – Ariovistus azt válaszolta, mivel Caesar azt üzenté neki, hogy az aedusok ellen elkövetett jogtalanságokat nem fogja elnézni, hogy még senki nem küzdött vele a saját pusztulása nélkül. – Az első alany-állítmány párt *Ariovistus* és a *respondit* ige alkotja, melyet másodikként a *Caesar denuntiaret* szerkezet követ, ebben a tagmondatban a *sibi* az első alanyra, Ariovistusra utal vissza, tehát az indirekt visszahatás érvényesül. A harmadik páros a *se ... neglecturum*, melyben a visszaható névmás Caesarra utal. Az utolsó tagmondatban a *secum* újra Ariovistusra utal, a *sine sua pernicie* kifejezésben azonban a negyedik alanyként felfogható *neminem* jelenik meg, így a tagmondatban egy indirekt és egy direkt visszaható névmás is megtalálható.

Ha egy mellékmondat nem függő beszédben fordul elő, nem része a főmondat állítmányának, így a visszaautalás az *is, ea id* névmással történik. (Poirier 1989, 346.) Ezt láthatjuk a következő példamondatban: „Horum (= Gallorum) omnium fortissimi sunt Belgae, propterea quod a cultu atque humanitate provinciae longissime absunt, minimeque ad *eos* mercatores saepe commeant.” (CAES. BG 1, 1, 3) – Mindnyájuk közül a belgák a legbátrabbak, mivel ők vannak legmesszebb a provincia kultúrájától és műveltségétől, és feléjük járnak legritkábban a kereskedők.

A visszaható személyes névmással kapcsolatban fontos még megjegyezni, hogy az alanyra vonatkoztatott *sui* alak általában genitivus obiectivusként kapcsolódik egy főnévhez (Menge 2000, 122.), mint például Cicero Atticushoz írott levelében: „Nicias vehementer tua *sui* memoria delectatur.” (CIC. Att. 13, 1, 3) – Nikias nagyon örül annak, hogy emlékszel rá. – A genitivus partitivust a visszaható személyes névmás helyett mindig az *is, ea, id* genitivusi alakja helyettesíti, erre példa a következő mondat Cicero *De officiis* című művéből: „...ut si nautae certarent, quis *eorum* potissimum gubernaret.” (CIC. off. 1, 87) – mint ha a hajósok versenyeznek, hogy közülük ki kormányoz a legjobban.

Michel Poirier szerint a visszaható névmás használatával kapcsolatban a kivételek két csoportját különböztethetjük meg: az első a visszaható névmás hiánya ott, ahol várnánk; a második pedig olyan visszaható névmások jelenléte, amelyek nem az állítmányhoz tartozó alanyt fejezik ki újra. (Poirier 1989, 347.)

Az első kivétel esetébe tartozik, amikor a visszaható névmás helyett az *ipse* utal vissza az alanyra. Ez a névmás általában azzal a céllal szerepel ilyen helyzetben, hogy szembeállítást fejezzon ki. Szemléltetésképpen álljon itt egy mondat Caesar *De bello Gallico* című művének első könyvéből: „Ei legationi Ariovistus respondit: Si quid *ipsi* a Caesare opus esset, sese ad eum venturum fuisse; si quid *ille* se velit, illum ad se venire oportere.” (CAES. BG 1, 34,2) – Ariovistus azt válaszolta a követségnek: ha ő akarna valamit Caesartól, ő maga menne el hozzá; ha viszont ő akar tőle valamit, neki kell eljönnie hozzá. – Megállapíthatjuk tehát, hogy ebben a mondatban a szabályosan visszaható *se* névmás mellett az *ipsi* alak szerepel a *sibi* helyett, hogy az Ariovistus és Caesar között lévő ellentétet kiemelje. Az *ipse* használatának másik célja, hogy a kétértelműséget elkerülje, a fennálló helyzetet egyértelművé tegye, mint például amikor Caesar a következőket mondja a katonáinak: „[Caesar dixit,] quod si furore atque amentia impulsus [Ariovistus] bellum intulisset, quid tandem vererentur? Aut cur de *sua* virtute aut de *ipsius* diligentia desperarent?” (CAES. BG 1, 40, 4) – És ha esztelen elvakultságában mégis háborút indítana, ugyan miért félnek? Miért becsülik le saját vitézségüket és az ő körültekintő vezetését? (Ford.: Szepessy Tibor) – A katonákra visszaautaló *sua* direkt visszahatást fejez ki, vagyis ugyanannak a mondatnak az alanyára utal vissza; a Caesarra utaló *ipsius* pedig indirekt visszahatást fejez ki, vagyis a fölérendelt mondat alanyára utal vissza.

Ha a visszaható névmás helyett az *is, ea, id* mutató névmás jelenik meg, az kifejezheti a beszélő elhatárolódását. (Poirier (1989) 348.) Ezt figyelhetjük meg a következő mondatban, melyben Divico, a helvét követség vezetője beszél Caesarhoz: „Is ita cum Caesare egit: si pacem populus Romanus cum Helvetiis faceret, in eam partem ituros atque ibi futuros ubi *eos* Caesar constituisset atque esse voluisset.” (CAES. BG I, 13, 3) – Ő így beszélt Caesarhoz: ha a római nép hajlandó békét kötni a helvétekkel, ők oda

vonulnak és ott telepednek le, ahol Caesar elrendeli és akarja. – A mellékmondat alanya Caesar, tehát az indirekt visszaható névmás helyett áll az *eos* mutató névmás és azt fejezi ki, hogy Divico nem azonosul teljes mértékben a helvétek üzenetével.

A következő példamondatot a Menge-féle latin nyelvtan arra az esetre hozza, amikor az *is* mutató névmás az egyértelműség kedvéért szerepel (Menge 2000, 128.): „[Helvetii] Allobrogibus sese vel persuasuros ... existimabant, vel vi coacturos, ut per suos fines *eos* ire paterentur.” (CAES. BG 1, 6, 3) – A helvétek úgy gondolták, hogy vagy meggyőzik, vagy erővel kényszerítik az allobroxokat, hogy engedjék meg nekik a földjeiken való átvonulást. – Mivel a mellékmondatban a *suos* az allobroxokra, vagyis mellékmondat alanyaira utal, az indirekt visszaható *se* helyett az *eos* utal a főmondat alanyaira, vagyis a helvétekre.

Arra az esetre, amikor függő beszédbe kerül az *is* mutató névmás a visszaható névmás helyére, kétféle magyarázatot adhatunk. Poirier szerint a szerző „megfeledezett” a főmondati állítmányról, mivel olyan többértelmű kötőszót használ (*ut, quod*), mely nem feltétlenül a függő beszédhez tartozik. (Poirier 1989, 349.) A Menge-féle latin nyelvtan alapján pedig a mutató névmás azt fejezi ki, hogy a szerző magasabb, objektívabb perspektívából beszél, míg a coniunctivus egyértelművé teszi azt, hogy a mellékmondat függő helyzetben van. (Menge 2000, 129.) A következő mondatot hozza fel példának Poirier és Menge is: „Legati ab Haeduis et a Treveris veniebant: Haedui questum quod Harudes, qui nuper in Galliam transportati essent, fines *eorum* popularentur.” (CAES. BG 1, 37,2) – Követek jöttek az aeduusoktól és a treverusoktól: az aeduusok elpanaszolták, hogy a harusok, akiket nemrég telepítettek át Galliába, az ő földjeiket fosztogatják.

A visszaható névmás használatának második típusú kivétele, amikor a visszaható névmás nem az alanyt fejezi ki újra. Poirier szerint ez az eset azzal magyarázható, hogy a nyelvtani alany-állítmány páros mellett a mondat részeiből felállíthatunk egy szemantikai és egy pragmatikai párt is: az előbbi a folyamat kiinduló pontja és a folyamat, az utóbbi pedig a thema-rhema pár. (Poirier 1989, 349.) Mivel ezek a párok élőbeszédben általában rejtve maradnak, gyakran előfordul, hogy egy kijelentés szemantikai alanyát tekintjük alannak, még ha az nem is esik egybe a mondat nyelvtani alanyával. A következő mondat az első példa a visszaható névmás ilyen típusú kivételes használatára: „A Caesare invitor, *sibi* ut sim legatus.” – Caesar arra kér, hogy legyek a követe. (CIC. ATT. 2, 18) – A *sibi* Caesarra utal, aki a kijelentés témája és a folyamat kiindulópontja, vagyis a mondat szemantikai alanya. Ahogy azt a következő példamondat is mutatja a szemantikai alany általában a mondat élére, kiemelt helyzetbe kerül szemben a mondat grammatikai alanyával: „Romanis multitudo *sua* auxit animum.” (LIV. 21, 50, 4) – A rómaiakban a sokaságuk növelte a bátorságot. – Liviusnak ebben a mondatában ráadásul a nyelvtani alanyt egy elvont főnév fejezi ki, míg a *Romanis* élő személyekre vonatkozik.

A következő példamondatban, mivel az állítmány egy személytelen ige, nem is találhatunk nyelvtani alanyt: „Eos peccatorum *suorum* maxime paenitet.” (CIC. DI. 1, 63) – Nagyon bántja őket a tévedésük. – Ugyancsak gyakori eset, hogy egy kifejezés mellett a szemantikai alany dativusba kerül, mint például: *mihi spes est, mihi venit in mentem* stb. Erre az esetre példa a következő mondat Liviustól: „Iam inde ab initio Faustulo spes fuerat regiam stirpem apud *se* educari.” (LIV. 1, 5, 5) – Faustulusban már kezdettől fogva megvolt az a reménység, hogy a királyi sarj nála fog felnevelkedni.

Kivételt képeznek azok a szerkezetek is, amelyekben a hangsúly egy participiumra, gerundiumra/gerundivumra, melléknévre helyeződik, így ezek a szerkezetek mellékmondatként vannak kezelve, melyek az alanyt és az állítmányt magukban egyesítik. Az ilyen esetekben a kifejezést mellékmondatból lehet helyettesíteni, melyben már az alany is kifejeződik. Erre példa Caesar *De bello Gallico* című művéből a következő mondat: „... neque *sui colligendi* (= ut se colligant) hostibus facultatem relinquunt.” (CAES. BG 3, 6, 1) – és nem adnak lehetőséget az ellenségnek arra, hogy összeszedje magát. – Ha tehát a *sui colligendi* kifejezést mellékmondatból alakítjuk: *ut hostes se colligant*, akkor egyértelművé válik az alanyazonosság, amely a visszaható névmás használatát indokolja.

A cum praepositio mellett előforduló visszaható birtokos névmásra két magyarázat van: a Menge-féle latin nyelvtan alapján a két főnév szorosán összetartozik (Menge 2000, 126.), Poirier szerint pedig a szerkezet egy mellékmondatot lerövidítő participios szerkezetként értelmezendő (Poirier 1989, 351.), mint például Caesar következő mondata: „Antoniana scaphae ... primo impetu unam ex his quadriremem cum remigibus defensoribusque *suis* ceperunt.” (CAES. civ. 3, 24, 3) – Antonius csónakjai a támadás kezdetén a négyvezősoros hajók közül elfoglaltak egyet az evezőseivel és védőivel együtt. – Poirier értelmezése szerint tehát a „quadriremem cum remigibus defensoribusque *suis*” megfeleltethető a „quadriremem remigibus defensoribusque *suis* instructam” kifejezésnek, mely mellékmondatot lerövidítő szerkezetként magába foglalja az alany-állítmány párt és ez esetben már beszélhetünk a visszaható névmás használatát indokló alanyazonosságról.

Külön csoportot képeznek (1) az *in se*, *per se*, *inter se* nyelvi fordulatok, ha nem a mondat alanyára vonatkoznak; (2) a saját jelentésben lexikalizálódott vagy (3) főnévként használt *suus* és (4) a *quisque*-vel együtt megjelenő *suus*. (Poirier 1989, 352.; Menge 2000 125-126.) Az első esetre példa Cicero következő mondata a *De officiis* című művéből: „Multa sunt civibus *inter se* communia.” (CIC. off. 1, 53) – Sok közös tulajdonuk van a polgároknak. – A következő példamondatok a *suus* használatát szemléltetik: „Hunc *sui* cives e civitate eiecerunt.” (CIC. Sest. 142) – Őt a saját polgártársai űzték el a városból. – valamint: „Hanc enim ob causam maxime, ut *sua* tenerentur, res publicae civitatesque constitutae sunt.” (CIC. off. 2, 73) – Leginkább azért hozták létre a köztársaságot és az államot, hogy azok a saját tulajdonukat birtokolják. – Végezetül pedig következzen a *quisque*+*suus* szerkezetet illusztráló példamondat: „*Suo cuique* iudicio utendum est.” (CIC. ND 3, 1) – Mindenkinél a saját véleményét kell használnia.

Összefoglalva tehát elmondhatjuk, hogy a visszaható névmás a harmadik személyű alanyra történő utalás kifejezőeszköze. Ha *ipse* vagy *is* mutató névmás veszi át a helyét, az többletjelentéssel bír, vagy speciális körülmények indokolják. Ha pedig a visszaható névmás olyan helyen fordul elő, ahol nem várnánk, akkor vagy a mondat szemantikai alanyához kapcsolódik, vagy állandósult szókapcsolatokban, illetve mellékmondatot lerövidítő szerkezetben fordul elő.

A későbbiekben azt fogom megvizsgálni, hogy a szakirodalom állításai valóban megállják-e a helyüket a klasszikus latinra vonatkoztatva, és hogy a vizsgálatok kiterjesztése az ólatin szövegekre módosítja-e az itt kialakult képet a *se* és a *suus* használatáról.

Bibliográfia

M. Poirier: Le fonctionnement du réfléchi latin. Témoignage sur la pertinence linguistique de l'opposition sujet/prédictat. In: Actes du Ve Coll. de linguistique latine. Louvain-la-Neuve/Borzée 31 mars - 4 avril 1989. ed. M. Lavency–D. Longrée. Louvain 1989. 345-354.

J. B. Hofmann–A. Szantyr: Lateinische Syntax und Stilistik. München 1972. (Handbuch der Altertumswissenschaft 2, 2, 2).

H. Menge: Lehrbuch der lateinischen Syntax und Semantik. Völlig neu bearbeitet von Schauer und Burkard Th. Darmstadt 2000.

Antik elemek Friedrich Dürrenmattnál Mennyire görög az öreg hölgy?

Előadásomban Dürrenmatt antikvitásképét kívánom megvizsgálni, összehasonlítva az antikvitas megjelenését elméleti munkásságában és egy konkrét művében. Először eszerint a szempont szerint tanulmányozom a *Theaterprobleme* című írását. „Das Drama Schillers setzt eine sichtbare Welt voraus, die echte Staatsaktion, wie ja auch die griechische Tragödie. Sichtbar in der Kunst ist das Überschaubare. Der heutige Staat ist jedoch unüberschaubar, anonym, bürokratisch geworden, und dies nicht etwa in Moskau oder Washington, sondern auch schon in Bern, und die heutigen Staatsaktionen sind nachträgliche Satyrspiele, die den im Verwischungen vollzogenen Tragödien folgen. Die echten Repräsentanten fehlen, und die tragischen Helden sind ohne Namen.... Die Kunst dringt nur noch bis zu den Opfern vor, dringt sie überhaupt zu Menschen, die Mächtigen erreicht sie nicht mehr. Kreons Sekretäre erledigen den Fall Antigone.... Uns kommt nur noch die Komödie bei. Unsere Welt hat ebenso zur Groteske geführt, wie zur Atombombe...” (*Theaterprobleme* 59–60.)

A *Theaterprobleme* című dramaturgiai írásában azt állítja, hogy nem lehet összeegyeztetni az antik tragédiák alakjait XX. századi szereplőkkel. Szerinte a XX. század közepén lehetetlenség klasszikus stílusban tragédiákat alkotni. A világ történéseit már nem személyek határozzák meg, manapság névtelen hatalmi mechanizmusok irányítanak minden, melynek exponensei, mint például Hitler, kicserélhetőek. Kreón még vitakozhatott Antigonéval, vajon tényleg igaz ügy-e Polyneikés holttestét temetetlenül hagyni, hogy vadállatok martalékává váljon, vagy szent kötelessége-e a nővérnek, hogy fivérét legalább jelképesen eltemesse.

Ez alapján arra következtethetünk, hogy a görög tragikus hősök nem idézhetőek vissza. A görögök tragikus nagyságú személyek voltak, akik a végzetnek mint amorális és személytelen erőnek lettek kitéve, ezzel szemben, ahogy azt Dürrenmattnál olvashatjuk, tragikus hősök nem léteznek, a végzet helyére szupraperszonális mechanizmusok léptek. Dürrenmatt két különböző világ személyiségeit veti össze. Itt felmerülhet bennünk a kérdés, vajon a görög tragédiák figurái személyiségek-e? Nem – a modern pszichológiai értelemben. A görög tragédia szereplői egy premodern kultúra, egy organikus rendszer képviselői, egy közösség aspektusai, a közösségre jellemző személyiségek. Antigoné is mint Thébai közösségének reprezentánsa jelenik meg Sophoklésnél. Így mint közösség szembesülnek a végzettel, az amorális és személytelen világrendező elvvel. Ezzel szemben áll a XX. század személyiségfogalma. Dürrenmatt hősei megfeleltethetők a modern embertípusnak, ahogy ezt maga is írja: „Zu den Helden treten die Güllener, Menschen, wie wir alle.”

A XX. században nem lehet tragédiát írni, mert megszűnt a személyiség. Viszont ha megszűnt a személyiség, a pszichológiai része szűnik meg, az ember nem lesz többé a modern értelemben önálló individuum. Az antik tragédiák alakjaival ellentétben azonban nem a végzet az irányító erő, helyére bevonul egy másfajta, egy szintén amorális és személytelen, de nem kozmikus, hanem az ember által előállított világrendező elv, a gazdasági mechanizmus.

Az elméleti bevezetést követően nézzük meg, hogyan működik mindez *Az öreg hölgy látogatásában*. A történetben szerepel egy latintanár, aki a mű elején az öreg hölgygel való találkozáskor a humanizmus utolsó mentsváraként egy nagyon érdekes megjegyzést tesz: „Seit mehr denn zwei Jahrzenten korrigiere ich die Latein- und Griechischübungen der Güllener Schüler, doch was Grüseln heißt, Herr Bürgermeister, weiß ich erst seit einer Stunde. Schauerlich, wie sie aus dem Zuge stieg, die alte Dame mit ihren schwarzen Gewändern. Kommt mir vor wie eine Parze, wie eine griechische Schicksalgöttin. Sollte Klotho heißen, nicht Claire, der traut man es noch, daß sie Lebensfäden spinnt.” (BDA 39.)

A tanár az öreg hölgyet a sorsistennővel azonosítja. Több szempontból is igaza van. Claire isteni mivoltára enged következtetni, hogy egy repülőgép-szerencsétlenségnek ő az egyetlen túlélője, szinte csak protézisekből áll, a teste nem is emberi. A második jelenet dramaturgiai megoldása is az, hogy, miközben nem vesz részt a cselekményben, nincs ott a színpadon, a szereplők fölött áll a hotelszobája erkélyén és figyeli, hogy hogyan zajlanak körülötte az események. Claire neve eszünkbe juttatja a német *klar* szót, ami tisztát jelent, Claire mint tisztán látó személy jelenik meg a műben. Maga Dürrenmatt is írja a műhöz fűzött megjegyzéseiben: „Doch, da sie sich außerhalb der menschlichen Ordnung bewegt, ist sie etwa Unabänderliches, Starres geworden, ohne Entwicklung mehr, es sei denn die, zu versteinern, ein Götzenbild zu werden.” (Nachwort S. 189.)

Ha jobban megvizsgáljuk a művet, megfigyelhetjük, hogy bár a hasonlat bizonyos szempontból találó is lehet, a latin-ógörög szakos tanárnak még sincsen teljesen igaza. A sorsot megjelenítő istennőnek nincs pszichológiai tartalma. Zachanassian ezzel szemben egy megismerhető pszichológiai személyiség. Elméleti írásában világosan leírja Dürrenmatt, hogy a mai világ átláthatatlan és anonim, így Zachanassian sem láthat tisztán. Ő is ki van téve a haszonérdeknek, így, bár neve antik alakot idéz fel, ez a műben lebomlik. Mint 16 éves lány odaadja magát szerelmének, Illnek, nem erőszak áldozata, Illtől kap megerősítést. Ill viszont a karrierérend miatt otthagyja őt, feleségül veszi a helyi szatócs lányát, hogy anyagilag előre juthasson. Claire teherbe esik tőle, Ill hamis tanúkat fogad, hogy letagadhassa az apasági tárgyaláson, hogy tőle állapotos a nő. Claire-nek megsejyénülten kell elhagynia várost, elveszítve saját önazonosságát. Minden szempontból tönkre van téve, mivel egy nagyon fontos korszakhatáron bántak el vele. Kora felnőttkorában csalódás érte, a felnőttkorból kilépő gyermeket ölték meg benne, aki még tudott bízni a létezésben. Története innentől fogva egy pszichológiai traumatörténet, ahogy megölték a gyermeket benne, a meggyilkolás metaforája úgy kíséri végig egész életét, ez lesz létezésének egyetlen rétege. Az örültség és a bosszúvágy motiválja, hogy gazdag üzletasszony váljék belőle, számító és cinikus. A bosszúvágy miatt görög jellegű hősnek lehet tartani, párhuzamba állítható Médeiával, ahogy azt Dürrenmatt is

megtette: „Claire Zachanassian stellt weder die Gerechtigkeit dar noch den Marschallplan oder gar die Apokalypse, sie sei nur das, was sie ist, die reichste Frau der Welt, durch ihr Vermögen in der Lage, wie eine Heldin der griechischen Tragödie zu handeln, absolut, grausam, wie Medea etwa. Sie kann es sich leisten.” (Nachwort 188.)

Médeia azonban szintén nem pszichológiai személyiség. Mint egy archaikus keleti kultúra reprezentánsa a racionálisabb görög kultúrától is távol áll, nem is beszélve a XX. századi embertől. A különbségek szemléletesebbé tévése miatt fontos, hogy a figurák belsejébe tekintsünk. Médeia mind az euripidési, mind a senecai tragédiában a megsemmisítésre törekszik, Claire-nek ezzel szemben, bár közvetlen célja Ill kivégzése, elsődleges szándéka az újrafeltámasztás. Az öreg hölgy pszichológiai értelemben meglett ölvé, ha Illt megöleti, újjászületik. Szerelmét párduchoz hasonlítja, így szólította fiatal korában is, a darabban végig egy párducot visz magával ketrecben. A színpadi megjelenítés is lebontja az öreg hölgy elérendő vágyainak hitelességét, mivel a ketrecbe zárással a vadállat legfontosabb attribútumát, a szabadságát veszi el. Ez az alak, bár első látásra hasonlóságokat mutat az antik tragédiák szereplőivel, minden szinten hiteltelennek bizonyul ahhoz, hogy a műben mint tényleges görög hős jelenhessen meg. A történet viszonyrendszerére kimutatható, hogy nem működnek az antik tragikus irányelvek. Az igazságszolgáltatás sem végső igazságszolgáltatás, mivel egy médiaesemény lesz belőle, a Gülleniek eladják Illt a saját megélhetésükért. A történet komikus volta miatt a nézőben nem ébred fel a félelem és a szánalom (τὸ φοβερὸν καὶ ἐλεεινόν), így a néző se juthat katarzisz útján egy magasabb létszintbe.

Dürrenmatt az *Anmerkungen zur Komödie* című művében leírja, hogy a tragédia a múltat mint jelent mutatja meg nekünk, áthidalja a távolságot, hogy megrázzon minket, Aristophanész ezzel ellentétben fordítva jár el: mivel a darabjai a jelenben játszódnak, grotesksége távolságot teremt a mű és a befogadó között. Úgy vélem, hogy *Az öreg hölgy látogatása* esetében is ez a helyzet, ezért is az a műfaji megnevezése, hogy tragikus komédia. Maga az öreg hölgy is pont olyan személy, amilyent Dürrenmatt a *Theaterprobleme* című művében ír le: olyan hatalmas, „daß sie nur noch zufällige, äußere Ausdrucksformen dieser Macht sind.” (*Theaterprobleme* 60)

A groteskséget a szerző az antik elemek lebontásával fokozza, melynek kifejezésére nagyon jó eszköz a pólusok felcserélése. Például a történet elején, mikor a gülleni polgárok magatehetetlen nyomorultként várják az öreg hölgyet és az öreg hölgy segítségükre siet. Claire párhuzamba állítható Prométheusszal, aki szintén a magatehetetlen embereknek hozta el a jólétet. A kettő között az a különbség és ott cserélődik fel a két pólus, hogy míg a prométheuszi történetben az emberek kezdeti állapotban vannak, addig történetünkben hanyatlási folyamat végébe, egy hanyatló társadalomba csöppenünk bele. Ha ennél a motívumnál maradunk, nem csak görögös, hanem biblikus párhuzamot is megfigyelhetünk. Mint Megváltót várják Claire Zachanassiant, akit megölték. Az Újszövetség szerint a mindenkorai bűnös várhatja a Megváltót, és őt is mint Messiást várják vissza. A bibliai messiásváráshoz képest az egész ott fordul meg, hogy nem vállalják fel a gülleniek a bűnt, Illre fognak mindent, nem tanúsítanak bűnbánatot. Claire mint bosszúálló jelenik meg, nem megbocsájt, hanem üzletet ajánl a kisváros lakosainak. Egy igazságtalan perben őt mint érző lényt megölték – ezt egy másik perrel „teszi jóvá”,

amely nem is igazi per, mivel sajtólátványosság lesz belőle. Ezért sem élheti át az ember a megtisztulást. Dürrenmatt így írja le Ill halálát a darabhoz fűzött utószóban: „Sein Tod ist sinnvoll und sinnlos zugleich. Sinnvoll allein wäre er im mythischen Reich einer Polis, nun spielt sich die Geschichte in Gullen ab.” (*Nachwort* 189.)

Gullen tönkrement, talpra akar állni, pusztán gazdasági érdekek mozgatják, mivel a gyógyulás számukra csak anyagi gazdaságban elképzelhető. Dürrenmatt szerint az ember dilemmája abban áll, hogy bár tudja, hogy halandó, mégis úgy él, mintha halhatatlan lenne, vaktában. A szereplők is így élnek, és éppen amiatt, hogy így élnek, vaktában halnak is meg. A halál pedig azért, mert annyira mindennapos, triviálissá lett. Már nem tragikus esemény, amely a nézőt megindítaná, szánalomra vagy szenvedélyre készítetné, már nincs benne *pathos*. Így válik Ill halála is értelmetlenné. A darab, melynek eredeti alcíme *Az öreg hölgy látogatásának története*, a lehető legrosszabb fordulatot veszi. Minden gülleni megkísérhetőnek bizonyult az erkölcsi értékekkel és a nyugati hagyományokkal való hivalkodásuk ellenére. A kardal Sophokles *Antigonéjának* első kardalát juttatja eszünkbe grotesksége révén, de a sophoklési kardallal erős ellentétben van, amely megsemmisíti a dürrenmatti mű *pathosát*.

Chor I

Ungeheuer ist viel
Gewaltige Erdbeben
Feuerspeiende Berge, Fluten des Meeres
Kriege auch, Panzer durch Kornfelder
Rasselnd
Der Sonnenhafte Pilz der Atombombe

Chor II

Doch nichts ist ungeheurer als die
Armut
Die nämlich kennt kein Abenteuer
Trostlos umfängt sie das Menschengeschlecht
Reiht
Öde Tage an öden Tag. (BDA S. 184.)

Dürrenmatt így róla: „Zwar reden die Leute hier feierlicher, als es in der Wirklichkeit natürlich wäre, etwas mehr in der Richtung dessen hin, was als Dichtung bezeichnet wird, als schöne Sprache, doch nur, weil die Güllener nun eben reich geworden sind und als Arrivierte auch gewählter reden.” (*Nachwort* S. 187.)

A műben egyértelműen mutakozik a gülleniek erkölcsi megváltásának lehetetlensége, akik, azért, hogy saját anyagi boldogulásukat megtalálják, magukra vállalják a bűn elkövetését: teljesítik Zachanassian feltételeit.

A legalapvetőbb mozgatóerő, a végzet, lebomlott, és helyére valami más jött. Az ember által létrehozott gazdasági mechanizmus, ami később önálló életre kelt és maga alá gyűrte az embereket. Ott van a drámában a tragikus konfliktus, amely magában hordozza a sorssal való szembesülés *pathosát*, a katarzis lehetőségét, de, mivel a végzet nem

létezik, a katarzis lehetősége is megsemmisül, amellyel azt éri el Dürrenmatt, hogy lebontja, hiteltelenné teszi az antik tragikus elemeket a modern drámában.

Megállapíthatjuk, hogy a klasszikus tragédia műfaji konvenciói nem működhetnek ebben a műben sem. A XX század pszichológiai személyiségeit is lebontja és egy mechanizmusnak kiszolgáltatott lényként ábrázolja, akiket már nem a végzet, hanem a pénz irányít. Figyelembe véve, hogy a XX. században nem beszélhetünk tragikus nagyságokról, a saját hatalomvágyuknak kiszolgáltatott és emiatt pszichológiai személyiségüket elvesztett figurák megjelenítése, mivel Dürrenmatt erősen baloldali beállítottságú volt, a nyugati jóléti társadalommal szembeni kritikát jelentenek. Így jól látható, hogy Dürrenmatt elméleti munkásságában és egy konkrét művében megjelenő antikvitáskép összhangban áll egymással.

Bibliográfia

- E. Brock-Sulzer*: Dürrenmatt. Stationen seines Werkes. Zürich 1960.
F. Dürrenmatt: Anmerkungen zur Komödie. In: F. Dürrenmatt: Theater. Essays und Reden. Zürich 1980.
F. Dürrenmatt: Der Besuch der alten Dame. Berlin 1965.
F. Dürrenmatt: Theaterprobleme. In: F. Dürrenmatt: Theater. Essays und Reden. Zürich 1980.
H. Forster: Deutsche Literaturgeschichte Die Nachkriegszeit. Bd. 11. München 1997.
H. Goertz: Friedrich Dürrenmatt. Reinbek bei Hamburg 1987.
D. Keel: Über Friedrich Dürrenmatt. Zürich 1990.
M. Kesting: Das deutsche Drama vom Ende des 2. Weltkrieges bis Ende der sechziger Jahre. In: Deutsche Gegenwartsliteratur, Hrg.: Manfred Durzak. Stuttgart 1981.
J. Knopf: Der Dramatiker Friedrich Dürrenmatt. Berlin 1987.
P. Stocker: Friedrich Dürrenmatt. In: Deutsche Dramatiker des 20. Jahrhunderts. Hrg.: Alo Allkemper und Norbert Otto Eke. Berlin 2002.

Orthagoras, a szakács (Megjegyzések a P. Oxy. 1365-höz)

Col. i.

[ο]ν[τ]α δημοτην κ[αι]
φα[υ]λον τον ανθρω
πον· παρημελησε
του μαντειου. και τας
5 μεν αλλας θυσιας τας
[ε]πιταχθεισας εκ των
[Δ]ελφων απεδωκε
τοις θεοις· της δε τυ
ραννιδος της μελ
10 λουσης εσεσθαι κατε
[φρο]νησεν. ο δε Αν
δρ[ε]ας το γενομενον
αυτω παιδιον ετρε
φεν ονομα θεμενος
15 Ορθαγοραν ος μεχρι
μεν ηλικιας δι[ι]ετε
[λ]εσε διατωμενος
και παιδευομενος
ουτως ωσπερ ην ει
20 κος υιον οντα μαγει
[ρου] και του τυχον[τος]
[τω]ν πολιτων· επει
δη δε την των παι
[δω]ν παρηλλαξεν η
25 λικιαν· γενομενος
των περιπολων των
[φ]ρ[ο]υρουντων την
[χω]ραν· πολεμου συν
[ε]στωτος τοις Σικυω

νιοις προς Πελλη
νεας· ην μεν εν α
πασι τοις καιροις ε
ν[ε]ρ[γ]ος και χαριεις·
[κ]αταδραμοντων
[δ]ε των Πελληνη[ω]ν

Col. ii.

και συμβα[λοντων] εξ αι
φνιδιου βο[η]θησας
απεκτειν[εν] των πο
λεμιων τιν[ας] και
40 πολυ παντ[ων] ηυδο
κιμησε μα[λ]ιστα
των περιπ[ολων]
ανθ[ων] οι Σικυωνι
οι περιπολ[αρχον] αυ
45 τον απεδειξαν ευθυς
δε τυχων τ[α]υτης
της τιμης ε[ν]ικησε
τους πολεμ[ι]ους ετι
λαμπροτερ[ον] ωστε
50 των πολιτ[ω]ν πολλους
ωικειουτο κ[αι] προσ
ηγετο· και χ[ρ]ονου
προελθοντο[ς] ειλον
το πολεμαρχ[ον] αυ
55 τον. μαλιστα [μεν] δι

	ε	
	α την ανδριαν και	την αρχην ανδρειως
	την ευτυχια[ν την	την τε χωραν [την
	κατα πολεμο[ν επει	65 οικειαν διαφυλα
	τα και το πληθος των	ξαντος· και πολλα κα
60	πολιτων ευ [προς αυ	κα τους πολεμους
	τον ειχεν· πολλε	ποιησαντο[ς ο μεν
	μησαντος δε κατα	δημος ο των [Σικυω
	70 νων αυθις	

A Kr. u. III. század első felére datálható papyrusz két 35 soros columnát őrzött meg számunkra, amelyek közül az első szinte teljes egészében fennmaradt, a másodiknak hiányzik a jobb margója. A töredéket 1915-ben publikálta először Grenfell és Hunt, de Jacoby is felvette gyűjteménye második kötetébe, a *Papyrus-fragmente aus der griechischen Geschichte* címszó alá, ahol az azonosítatlan töredékeket közölte (FGrHist. 105 F 2).

A töredék Orthagoras, az első sikyóni tyrannos felemelkedését, hatalomra jutását beszéli el. Hogy a papyrusz jelentőségét kellőképpen fel tudjuk mérni, röviden át kell tekintenünk a témához kötődő antik testimoniumokat.

Orthagoras családjáról nem sokat árulnak el az ókori híradások. Csak az utolsó tyrannosról, Kleisthenésről vannak szórványos információink; az őt megelőző uralkodók sorrendjéről eltérően tudósítanak a források:

Hérodotos nem említi Orthagoras nevét, és a sikyóni tyrannosok családfáját a következőképpen rajzolja meg: Andreas – Myrón – Aristónymos – Kleisthenés (Hdt. 6,126). Pausanias ugyanezt a sorrendet követi, azzal a különbséggel, hogy Andreast sem ismeri (Paus. 2,8,1), viszont tőle tudjuk azt is, hogy Myrón Kr. e. 648-ban győzött kocsisfogatóval Olympiában (Paus. 6,19,2), ami némi támpontot jelent a dinasztia datálásához.

Aristotelész viszont – aki Pollux tudósítása szerint egy *Sikyóniön Politeia* című művet is írt (Poll. 9,77) – Orthagorastól eredeztette Sikyónban a tyrannist, amely állítása szerint a tyrannisok között a leghosszabb ideig, 100 évig állt fenn (Arist. *Pol.* 1315b), és azt állította, hogy Kleisthenést közvetlenül Myrón előzte meg a hatalomban (Arist. *Pol.* 1316a).

Damaszkuszi Nikolaos Kleisthenés trónra kerülésének leírásakor azt állítja, hogy Myrón, Isodémos és Kleisthenés testvérek voltak, és 7, 1 illetve 31 évig uralkodtak. Myrón pedig Orthagoras leszármazottjának (de nem fiának) mondja (Nik. Dam. Fr. 61).

Plutarchos Orthagoras tyrannisra kerülését egy delphoi jóslattal hozza összefüggésbe, és beszámolójából az derül ki, hogy Orthagoras után Myrón majd Kleisthenés került hatalomra:

„Σικυωνίοις δὲ καὶ διαρρήδην ὁ θεὸς προεῖπε μαστιγονόμων δεῖσθαι τὴν πόλιν ὅτι Τελητίαν παῖδα στεφανούμενον ἐν Πυθίοις ἀφαιρούμενοι Κλεωναίων ὥς ἴδιον πολίτην διέσπασαν. ἀλλὰ Σικυωνίοις μὲν Ὀρθαγόρας γενόμενος τύραννος καὶ μετ’ ἐκείνον οἱ περὶ Μύρωνα καὶ Κλεισθένη τὴν ἀκολασίαν ἔπαυσαν.”
(Plut. *Mor.* 553 a-b).

Libanios μάγειρος-nak (szakács, mészáros) nevezi Orthagorast (Lib. 57,52), akárcsak Diodóros Andreast. Diodóros is közli a sikyóniak jóslatát, de Plutarchostól eltérő formában, valamint röviden megjegyzi, hogy a Pythia szavai értelmében 100 évig „ostoros felügyelő” fogja őket irányítani.

Diodóros leírása különösen érdekes a papirusz szempontjából, mert közvetlen előzménye lehet a töredéken ránk maradt szövegnek:

ὅτι Σικωνίοις ἔχρησεν ἡ Πυθία ἑκατὸν ἔτη μαστιγονομηθῆσθαι αὐτοῦς. ἐπερωτησάντων δὲ αὐτῶν τίς ὁ ταῦτα ποιήσων πάλιν ἀπεκρίθη, ᾧ ἂν καταπλεύσαντες πρῶτα γεγεννημένον υἷὸν ἀκούσωσιν. ἐτύγχανε δὲ τοῖς θεωροῖς ἠκολουθηκῶς τῆς θυσίας ἔνεκα μάγειρος, ὃς ἐκαλεῖτο Ἀνδρέας. μισθοῦ τοῖς ἄρχουσι μαστιγοφορῶν ὑπέρτερι. (Diod. 8,24).

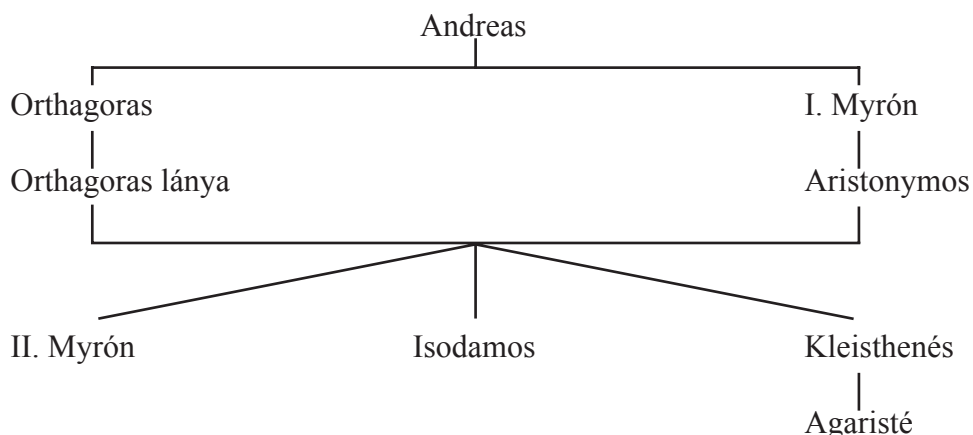
Az ismeretlen szerző szintén használja a „szakács” szót, amikor azt ecseteli, hogy a sikyóniak megvetették Andreast alacsony származása miatt (P. Oxy. 1365. I. col. 20), és nem foglalkoztak a jóslattal, amely megjövendölte számukra, hogy az ő fia lesz majd a sikyóniak „ostora”.

A fentiek alapján a kutatók számos megoldással kísérleteztek: például Orthagorast azonosították Andreasszal (mivel Libanios Orthagorast nevezi szakácsnak, Diodóros viszont Andreáról mondja ugyanezt), vagy úgy próbálták megoldani a problémát, hogy Andreast Orthagoras fiának tekintették; de az is előfordult, hogy egyszerűen Hérodotoszt vádolták, hogy összekeverte a személyeket.

A töredékben azonban mindkét név szerepel, és szerzője állítása szerint Andreas volt az idősebb, ő adta fiának az Orthagoras nevet (P. Oxy. 1365. I. col. 11-15.). Ezek után kérdéses, hogy hogyan egyeztethető ez össze az említett szövegrészekkel.

Mivel a beszámoló szerint Andreas maga nem volt tyrannos, indokoltan hiányzik Aristotelés és utódainak felsorolásaiból. A papiruszon az áll, hogy Andreas „szakáchoz méltóan” nevelte fel fiát, ezért nem kizárt, hogy Andreas után Orthagoras is lehetett μάγειρος (P. Oxy. 1365. I. col. 15-22.). Bilabel szerint – mivel a töredék arról árulkodik, hogy Orthagoras volt Andreas fia – Orthagoras a hérodotosi családfában bekerült Myrón helyére. Myrón így Plutarchosnál egy nemzedékkel lejjebb csúszott, Nikolaos pedig még más tyrannost is feltételezett Orthagoras és Myrón között (Bilabel szerint esetleg a Hérodotos által emlegetett Aristonymost, bár az ő neve a Kr. e. V. század után nem bukkan fel a forrásokban, ezért aztán Plutarchos sem számolt vele). Ezek alapján a családfa a következőképpen vázolható: Andreas – Orthagoras – (Aristonymos) – Myrón + (Isodemos) + Kleisthenés (az utóbbi 3 testvér lehetett, és egymást követték az uralkodásban).

A napjainkban általánosan elfogadott nézet szerint azonban két Myrón kell keresnünk az Orthagoridák között. Egyrészt Orthagorasnak volt egy Myrón nevű testvére, akinek szintén Andreas volt az apja, másrészt – a görög névadási szokásoknak megfelelően – az egyik unoka, Kleisthenés testvére, szintén a Myrón nevet kapta. Az Aristonymos-problémát – amit Bilabelnek sem sikerült megnyugtatóan magyaráznia – talán úgy lehet megoldani, ha Orthagoras után a családfában a lánya, illetve férje (és egyben unokatestvére), Aristonymos, Myrón fia következne. Kettejük házasságából született aztán a három testvér: II. Myrón, Isodamos és Kleisthenés. Ezek szerint tehát Orthagoras után leányágon folytatódott az öröklés; a családfa pedig a következőképpen rajzolható meg:



Ez az ágrajz az Orthagonida dinasztia majdnem minden általunk ismert tagját tartalmazza. Hiányzik még az ábráról Aischinés, az utolsó sikyóni tyrannosz, aki valószínűleg Kleisthenés (nem Agaristétól született) unokája volt, ahogy arról egy Aischinés-scholion (*Schol. Aischin.* II,77) és Plutarchosz is tudósít (*Plut. Mor.* 859 D). Rajtuk kívül még egy másik papiruszon is feltűnik a neve (P. Ryl. 18).

A P. Oxy. 1365 jelentősége tehát abban áll, hogy – amellet, hogy Orthogoras hatalomra jutásáról új információkat szolgáltat – segítségével magyarázatot kaphatunk a sikyóni tyrannoszokról szóló tudósítások látszólagos ellentmondásaira. A beszámoló kétségtől érdekes, azonban történelmi szempontból óvatosan kell kezelni. Kételyeinket erősítheti Grenfellék azon megfigyelése is, miszerint Orthogoras hatalomra kerülésének körülményei hasonlóságot mutatnak egy másik nikolaosi töredékkel (Nik. Dam. Fr. 58), ahol Kypselosz ugyancsak *polemarchos* tisztségét kihasználva lett Korinthosz zsarnoka. Elképzelhető, hogy csak a tyrannoszokkal kapcsolatos megannyi topos egyikével van dolgunk. Erre a következtetésre jutott Németh György is a „nép által támogatott tyrannoszok”-ról szóló hagyomány cáfolata során, ahol a P. Oxy. 1365-öt is felhasználta. Elemzése azonban néhány ponton módosításra szorul. Ha elfogadjuk, hogy a Diodórosnál olvasható jóslat közvetlen előzménye volt a papiruszban foglaltaknak, akkor nem tartható az az indoklás, hogy Orthogoras azért sem lehetett népi származású, mert Andreas Delphoitól kért jóslatot fiával kapcsolatban, ami csak az arisztokrata családok körében volt szokás. Diodóros szerint ugyanis nem Andreas kérte a jóslatot, csak kísérte a jóslatkérőket. A Pythia válaszáról bizonyára ő is értesült, ezért írja a papirusz szerzője, hogy figyelmen kívül hagyta Delphoi intését. Másrészt, még ha a katonai érdemei miatt a nép soraiból felemelkedő *polemarchos* majd tyrannosz képe toposz is, Orthogoras „szakács” származása mégis elgondolkodtató. A plutarchosi beszámoló fényében, ami a jóslat előzményeire is kitér, nem elképzelhetetlen, hogy éppen a szakács-motívumra keresett magyarázatot a későbbi hagyomány: mivel Delphoiban szétéptek egy fiút, ezért kapták büntetésül a mészáros-szakácsot. Talán az állítólagos delphoi jóslattal akarta az utókor menteni Orthogoras alacsony származását, mintegy legitimálni tyrannosi hatalmát.

De hogy ki lehetett a szerzője annak a munkának, amelyből ez a hetven rövid sornyi szöveg ránk maradt, sajnos nem lehet teljes bizonyossággal megállapítani. Lenchantin

de Gubernatis felvetése, hogy esetleg Menaichmos *Sikyóniakájának* részlete került volna elő, nem talált követőre.

Egy másik – a kiadók által sokkal kevésbé valószínűnek tartott – lehetőség is felmerült, ti., hogy a töredék Aristotelés elveszett *Sikyóniön Politeiájából* származik. Ennek el-
lentmondani látszik az a tény, hogy a papirusz szerzőjét inkább a politikatörténet érdek-
li, nem tárgyalja részletesen a sikyóni belpolitikát, például a dór arisztokrácia helyzetét,
amely a négy törzsből három felett uralmat gyakorolt. Grenfellék szerint az *Athénaion
Politeia* (mint Aristotelés műve) és a *Politika* nyelvezete ugyan több ponton hasonló az
új lelethez, de a sikyóniak többszöri név szerinti említése inkább arra utal, hogy a sikyóni
történelemnek ez a szelete inkább epizódjellegűen kerülhetett bele egy nagyobb, átfő-
gőbb történeti műbe, mintsem, hogy egy külön Sikyónnal foglalkozó munka lett volna.

A töredék nyelvezete hasonlít az *Oxyrhynchosi Hellénika* nyelvéhez, amit akkoriban –
Walker nyomán – a kyméi Ephoros munkájának gondoltak Grenfellék. Ezek alapján és
a Diodórosszal való szoros tartalmi rokonság miatt a papirusz első kiadóiban felmerült,
hogy esetleg Ephorosnak kellene tulajdonítani a részletet. Ephoros stílusának megíté-
lését a műveiből fennmaradt töredékek ugyan nem teszik lehetővé, de Dión Ephoros-
kritikája (ὑπτιον καὶ ἀνεμμένον) alátámaszthatja a feltételezést (Dio. Chrys. 18,10).
Grenfell és Hunt a stílusbeli hasonlóság alapján nem tartotta kizártnak az *Oxyrhynchosi
Hellénika* és a jelen töredék szerzőjének azonosságát, amit az Ephoros műve által felölelt
időkeret is lehetővé tesz. Végző következtetésként tehát azt fogalmazták meg, hogy a
legvalószínűbb feltételezés, ha Ephorosnak vagy legalábbis egy tőle merítő szerzőnek
tulajdonítjuk a töredéket. Alfred Körte szerint az P. Oxy. 1610-es papirusz előkerülése
után kétségtelenné vált, hogy Ephoros a szerzője a P. Oxy. 1365-nek is. A P. Oxy. 1610
azonban mai ismereteink szerint nem közvetlenül Ephoros munkájából származik, ezért
nem lehet bizonyítékként használni. Időközben Barber meggyőzően igazolta, hogy az
Oxyrhynchosi Hellénika szerzője sem lehet Ephoros, ennek ellenére a két papirusz egy-
betartozásának maradtak hívei.

G. E. Pesely különös feltételezéssel állt elő 1994-ben: nem csak azt állította, hogy
a két töredék egyazon szerző ugyanazon történeti munkájának része, hanem szerinte
a P. Oxy. 1365-ös töredék esetleg az *Oxyrhynchosi Hellénika* egy újabb töredéke lenne.
A műben tárgyalt időszak ugyan ellentmondana ennek a feltételezésnek, de szerinte
nem kizárt, hogy az ismeretlen szerző egy kitérőt iktatott a művébe, mert ezzel kívánta
bemutatni, hogy a népszerű vezetőből könnyen válhat tyrannos, mint például a sikyóni
Orthagoras esetében. Pesely azzal kívánja alátámasztani érvelését, hogy az *Oxyrhynchosi
Hellénika* szerzője kedveli a kitérőket, másrészt ott is talált utalást arra, hogy a szerző
gyűlölte a zsarnokokat (Hell. Oxy. 842. 10,2.). Az első érv nem elég bizonyító értékű,
a második pedig teljes mértékben ellentmond a feltételezésnek, hiszen a P. Oxy. 1365
éppen kedvező színben tünteti fel Orthagorast, a leendő tyrannost. Ráadásul az idézett
szöveghely, amelyben a rhodosi Dórimachos a város vezetőinek legyilkolása előtt felszó-
lítja polgártársait, hogy „*induljunk a zsarnokok ellen, amilyen gyorsan csak tudunk*” egyálta-
lán nem tükrözi a szerző személyes meggyőződését, tyrannosellenes beállítottságát.

Ennek ellenére – ha a két töredék szerzője nem is ugyanaz a személy – valamilyen
kapcsolat talán mégis kimutatható a két papirusz között. Nem kizárt, hogy az összekötő
láncszem tényleg Ephoros személye. Elképzelhető, hogy Ephoros műve megírása során

a Kr. e. V. század végének és a IV. század elejének tárgyalásához forrásként használta az *Oxyrhynchosi Hellénikát*, a *Historiai* egy korábbi könyve viszont alapul szolgálhatott egy későbbi, hasonlóan átfogó történeti mű megírásához, amelyből a P. Oxy. 1365 is származik.

Bibliográfia

- Fr. Bilabel*: Die kleineren Historikerfragmente auf Papyrus. Bonn 1922.
B. P. Grenfell–A. S. Hunt (eds.): The Oxyrhynchus papyri XI (1915) 1365.
A. Griffin: Sikyon. Oxford 1982.
Hegyí D. – Kertész I. – Németh Gy. – Sarkady J.: Görög történelem a kezdetektől Kr. e 30-ig. Budapest 1995.
A. Körte: Literarische Texte mit Ausschluß der christlichen. APF 7 (1924) 231.
Németh Gy.: *A polisok világa*. Budapest 1999.
G. E. Pesely: How Many Copies of the Hellenica Oxyrhynchia Have Been Found? AHB 8 (1994) 38–44.

Fasti a XVIII. századból

Adányi András két könyvből álló művét, amelyről most szó lesz, 1742-ben nyomtatta ki Kassán *Fasti Hungariae* címmel. A szerző korának tipikus jezsuita literátori életpályáját járta be: 19 éves korában lépett be a rendbe, fiatal korában latin nyelvtant, költészettant és szónoklatot tanított Kassán; majd Győrbe, végül Nagyszombatra került, a rend eltörlése után pedig iskolaigazgató volt Esztergomban. Ezen munkája mellett természettudományi tankönyvet, rendtörténetet és alkalmi ódákat írt. Ez a mű is alkalmi költeménynek számít, mert a korabeli szokás szerint az akadémia diákjai, mikor befejezték tanulmányukat, közreadtak egy latin nyelvű művet, mintegy ezzel tanúsítva előmenetelüket a studia humanitatis terén. Ezeket a graduális költeményeket általában a poétikai osztály tanára készítette.

A mű tehát Mária Terézia uralkodásának első éveiben, az osztrák örökösödési háború (1740–1748) idején keletkezett, amikor a Habsburg-háznak fontos volt, hogy maga mellett tudja a magyar nemességet, mivel az jelentős katonai támogatást nyújtott a királynőnek. A katolikus osztrák kormányzat mindig támogatta a jezsuita rendet, amely jelentős szerepet játszott Magyarország rekatolizációjában. Az oktatás és a nyomdák jelentős része jezsuita kézben volt: ezzel a nemesség nagy részének az oktatását-művelődését irányították. A jezsuitáktól művelt latin nyelvű költészet tehát bizonyos értelemben tekinthető a Habsburg-kommunikáció egyik eszközének is, amelynek célja ebben az időben a magyar nemesség támogatásának elnyerése volt, ezért a latinnyelvű jezsuita eposzokban gyakran jelenik meg a nemesség idealizált képe, erősítve ezzel a nemességben évszázadok óta kialakult ideológiát, a „magyar nemzet” kiválóságáról, a Habsburg birodalomban betöltött kiváltságos szerepéről.

Tudnunk kell azonban, hogy a magyarországi jezsuita rend nem kötelezte el magát egyértelműen a Habsburg-ház mellett. A jezsuiták magyarországi működésük során mindig törekedtek arra, hogy elszakadjanak az osztrák rendtartománytól, erre azonban soha nem kaptak lehetőséget. Az elutasítás egyik oka mindig az volt, hogy a császári ház félt, nehogy az önálló magyar rendtartományba szerveződő jezsuiták magyar függetlenségi törekvéseket támogassanak. A jezsuiták patriotizmusát tanúsítja az is, hogy a provincialisnak többször kellett arra utasítania a magyar rendtagokat, hogy ne tegyenek az uralkodó ellen irányuló megjegyzést. Egy másik alkalommal, még 1676-ban az egyik magyar jezsuitát azért zárták ki a rendből, mert hazafias témájú feladatot adott kidolgozásra diákjainak, akik dolgozatukban a felkelők pártjára álltak.

A hazafiasság kérdéséhez tartozik, hogy ebben az időben nem tanítottak történelmet

(se magyart, se egyetemeset) az iskolában, így a magyarság múltja iránti érdeklődést más módon kellett kielégíteniük a diákoknak. Erre szolgáltak a jeles alkalmakon, pl. az év befejezésekor előadott iskoladrámák és az iskola elvégzésekor kiadott nyomtatványok, amilyen Adányi műve is.

Magától adódik a kérdés, hogyan jön a képbe Ovidius *Fastija*, hiszen a költemény címe az antik költő művére utal. Az ovidiusi mű, amely már maga is Kallimachos *Aitáját* tartotta előképének, kiváló lehetőséget adott arra, hogy műfaji sajátosságait alapul véve a magyar nép eredetét, a különböző városok helyi történelmét, mítoszait előadja, vagy éppen megteremtse. Maga ez a törekvés párhuzamos a XVIII. században megerősödött történetírással, amelyben a jezsuiták is nagy szerepet játszottak. A módszerei azonban különböznek: forráskritika helyett ebben a történelemfelfogásban az antik mítoszok magyar történelmi anyagra való alkalmazását találjuk.

Ezért jogos Adányi művét összevetni Ovidius *Fastijával*. A két mű közötti viszony jobban érthető, ha előbb számot adunk arról, hogy egyrészt hogyan fogták fel a XVIII. században az antik klasszikusok imitációját általában, másrészt milyen volt ezen belül Ovidius megítélése. Csak ennek a korabeli olvasási-értelmezői keretnek a felvázolásával juthatunk közelebb Adányi művének jobb megértéséhez.

A jezsuita iskolákban a poétikát XVII. században keletkezett összefoglalások segítségével oktatták, melyek közül az egyik legrészletesebb Jacobus Masenius kompendiuma volt, amely pontosan ismerteti, mit kell tennie annak, aki az antik költészet normái szerint akarja művelni a latin nyelvet. Erre két út kínálkozik. Az egyik a *resolutio*: a legkiválóbb költők verses munkáit elemeire kell bontani, és prózai beszéddé kell alakítani. A másik a *compositio*: az elemi részeket az antik szerzők mintája alapján rendezik el, költői díszekkel ékesítik. A kor *aemulatio*fogalma tehát ebből a két módszernek az ötvözését jelenti: a versíró megfigyeli a mű testét, aztán pedig részekre osztja, melyeket megvizsgál és elemez, majd ehhez hasonlóan igyekszik a saját témáját megszerkeszteni. Az olvasó pedig az imitáció felismerése, a két mű közötti különbség és hasonlóság tudatosítása alapján ítéli meg a saját korabeli mű értékét, illetve értékeli a versíró poétikai képességeit. Teljesen más szempontok irányították tehát a korabeli műértést, mint a romantikával elkezdődött időszakban.

Mivel mind Ovidius *Fastija*, mind Adányi költeménye disztichonban íródott, meg kell vizsgálnunk, milyen elképzelések vannak Masenius poétikájában az elégia műfajáról. A hagyományos műfaji felosztásban ugyanis minden műfajhoz egy adott versformát rendeltek, és ez alapján különítették el azokat, így az elégia meghatározásának is egyik fontos ismérve a disztichonos forma lett. Mivel azonban a disztichonnak egyik fele hexameter, illetve ezekben a költeményekben gyakran jelenik meg narratíva, ezért az elégia műfaját az epikus műnembe sorolták be, ezzel közelítve az eposzhoz.

Az eposztól az különbözteti meg, hogy nem alkalmas a fenséges dolgok és magasztosság kifejezésére, mivel stílusa a retorikai közepesnek felel meg. Másrészt az epika folyamatos egységes cselekménnyel rendelkezik, míg az elégia tárgya rövidebben és csak főbb vonásaiban jelenik meg. Formailag az elégia díszítettsége hasonlatok, hasonló és különböző dolgok példái, régi történetek, kitalált mesék alkalmazásával jön létre. Ezen kívül az elégia műfajához illik a fogadalmak, jóslások, képek és álmokképek, a kitérések és az epizódok alkalmazása. Ezek az eszközök azonban nem térhetnek el az elégia eredeti témájától: mindig

a fájdalom és a szeretet témáját kell magukra öltetniük. A két műfaj sajátosságai azonban keveredhetnek is: az eposzba kerülhet alacsony téma, az elégiában is megjelenhet magas, ekkor azonban olyan szavakat kell használni, amelyek a dolgoknak megfelelőek.

Masenius két fajtáját különíti el az elégiának, amelyek archetipusa Ovidius *Fasti*-ja és *Heroidese*. Az előbbi nem viharos szenvedélyek mozgósításával éri el a díszítettséget, míg az utóbbiban mindenféle szavak és költői alakzatok használatával táplál érzelmeket. Így lehetséges, hogy az egyik típus tárgya nyugalmas és vidám, a másiké pedig zavaros és szomorú. Ez a két típus különbözik stílusában is egymástól: a „nyugalmas” mértékletesen kiválasztott alakzatokat használ, a „zavaros” ellenben az érzelmi hullámmást ábrázolva zaklatott alakzatokkal él: pl. *apostrophé*, megszemélyesítés, *hiperbolé*, kérés, kívánság, siránkozás, átkozódás, felkiáltás, ismétlés. Az alkotó használjon gnómákat, amelyek az erkölcsi tanulságot közvetítik.

Az elégia általános szerkesztési elvei után most következzen az, hogyan vélekedik ez a poétika Ovidius jelentőségéről. Nem meglepő, hogy Masenius óva int attól, hogy az elégikusok bármely művét utánazzák: a szerelmes témáik túlzásait vissza kell nyesegetni. Ovidius inventióban kiemelkedik a többi elégiaköltő közül, mivel költészetében a fájdalom és szerelem érzését mutatja be. Nyelvi eszközei közül dicséri hasonlatait, gnómaít, szentenciáit.

Most tehát, hogy áttekintettük egy XVIII. században használt poétikai tankönyv szerint miben különbözik egymástól az eposz, és az elégia „szenvedélyes” és „nyugodt” fajtája, vegyük számba, hogyan jelenik meg ez a három műfaji fogalom a gyakorlatban Adányi költeményében. A mű három részből áll: az első részben Apollo beszéli el a költőnek Hungaria történetét, mikor még istenek éltek e földön; a másodikban a Iuppiter hűtlensége miatt felháborodott Iuno fellázítja Marsot, hogy lázadjon fel apja ellen; végül pedig az éhség sújtotta hunok Mars és Hercules segítségével kivándorolnak Szkítiából. Ezekből a párszavas összefoglalókból is kitűnik, hogy ez a három különböző történet három különböző műfaji hagyományt folytat. Az első rész a „nyugodt” elégiáét, amelynek jellemző példája a *Fasti*; a második a „szenvedélyes” elégiáét, a *Heroidest* imitálva (megcsalt szerelmes, erősen retorizált szólam); a harmadik pedig leginkább az Aeneis cselekményére hajaz, különösen mivel van benne központi szereplő: a hunok vezére, illetve fontos a hunok népének *pietasa* az őslakosok isteneknek nem tetsző életmódjával szemben.

A *Heroides*- és *Aeneis*-imitáció nem tárgya a jelen előadásnak, hiszen az a *Fasti*-val kívánja összehasonlítani Adányi alkotását. Ez következik most.

Először is magát a címben is megjelenő *fasti* szót vizsgáljuk meg! Az eredeti „ünnepnap” jelentés, amely Ovidius esetében még fennállt, a XVIII. századra (valószínűleg éppen Ovidius művének hatására) megváltozhatott, mivel Adányi kb. „krónika” jelentésben használja.

Ez is azt bizonyítja, hogy Ovidius művét történeti hitelű műként olvasták, amelyben így fontos szerepe lenne az epikai jellegnek. Nem indokolatlan tehát, hogy Adányi a *Fasti* formájában írja meg Hungaria történetét.

Az az elsőre hallásra érthetetlen ötlet, hogy Adányi az istenek lakhelyét a földre, és azon belül is Magyarországra helyezte, valóban a *Fasti*-ból ered.

Adányi valójában ezt a motívumot emeli ki szövegkörnyezetéből, és írja újra ennek az ötletnek az alapján az egész *Fasti*-t, immár Magyarországra alkalmazva. Azt állítja ugyanis,

hogy az istenek Görögország előtt Hungaria területén éltek, mégpedig a háború zaja úzte el őket innen. Az istenek azért választották Magyarország területét, mert az egész világon ez tetszett nekik leginkább – így válik ez a költemény Hungaria laudációjává, és az összes isten példája tulajdonképpen azt bizonyítja, mennyire kiválik ez a terület az összes többi közül.

Ráadásul maga Phoebus Apollo mondja ezt a költőnek – ebben az a már Kallimachosnál megfigyelhető módszer jelenik meg, hogy maga a költemény, amelyet az olvasó éppen olvas, a költőnek és egy istennek a párbeszéde. Adányi annyiban módosítja ezt a mintát, hogy a költő csak költemény elején szólal meg, mintegy megadja az alaphangot az istennek, aki ezután átveszi a szót és készségesen válaszol a költemény elején feltett kérdésre: ti. hol laktak az istenek? Ez az az alapkérdés, amelyre a költő választ akar találni; ez indítja be az aitiológikus felépítésű szöveget.

Ez a kérdés jelenti az Ovidius és Adányi műve közötti legnagyobb szerkezeti különbséget: Ovidius a hónapok sorrendjében a különböző ünnepnapok eredetét mondja el, és ezáltal az olvasó sok részletet megtud Róma történetéről, de nem alakul ki egy folyamatos történelmi elbeszélés. Ezzel szemben Adányi a különböző helyek kapcsán idézi fel a „múlt” eseményeit, viszont folyamatos történelmi narratívát ad: istenek (aranykor) – hanyatlás (szláv, germán népek, nincs pietas) – hunok (a *pietas* visszaállítása).

Ahogy az előbb szó volt róla, az elégia kiválóan alkalmas közvetlen erkölcsi tanulságok megfogalmazására. Ezt így van Ovidius művében is, hiszen gyakran használja fel a múltra való emlékezést a jelennel való összehasonlításra, amiből gyakran korának hitványságára derül fény. Ugyanez az eljárás megfigyelhető Adányinál is

A különbség csupán az, hogy míg Ovidius korának pénzvágyát ítéli el (O.I.189-222.), addig Adányi a korabeli divat káros hatásait ecseteli.

Ebben a felfogásban tehát Hungaria földje időtől függetlenül jelenik meg, mintha nem egy politikai-földrajzi képződmény lenne, hanem a világ teremtésétől kezdve fennállna. A közös helyen élés adja az alapját tehát az ott élők közösségi tudatának: a modern nemzet-eszme kialakulása előtt nem a közös nyelv vagy a közös kultúra az identitásteremtő erő, hanem a hely sorsa határozza meg az ott élők sorsát. Ezen elképzelés szerint, aki Hungariában él, az mind *hungarus*, még ha pl. a jász nevet meg is tartotta. Ugyanakkor ennek az identitásnak, amelyet a költemény képvisel, fontos része az is, hogy latin nyelven szól, és a római kultúra újraírásaként, annak keretében értelmeződik. A költemény tanúsága szerint egy kiválasztott helynek lehet megkülönböztető szerepe, ugyanakkor a római kultúra és a jelen között nincs éles határ, hiszen Magyarország „múltját” görög-római mitikus elképzelésekkel mondja el.

Bibliográfia

Adányi A.: Fastorum Hungariae I. et II. Kassa 1742.

Szörényi L.: Hunok és jezsuiták: Fejezetek a magyarországi latin hősepika történetéből. Bp. 1993.

Tóth S. A.: A latin humanitas poétikája. A studia humanitatis iskolás poétikájának műnemi és műfaji kérdései a magyar irodalmi nyelvújítás korszakáig. II/1. Szeged 2000.

Pelei Tamás Erasmus-kötetének glosszái (1515–1540k.)

1937-ben a Fővárosi Könyvtár (ma Fővárosi Szabó Ervin Könyvtár) Budapest Gyűjteménye egy bécsi aukción megvásárolt egy XVI. századi, vaskos kettedrét alakú kötetet. A jó állapotú, enyhén szúrágta, néhol vízfoltos, vaknyomásos reneszánsz bőrkötésű könyv (jelzete: Bq 0941/319) a XVI. század talán legjelentősebb humanistájának, Rotterdami Erasmusnak az *Adagia* című munkája, pontosabban annak 1508-as második kiadása. Ez a saját korában igen népszerű kézikönyv – az ókori latin és görög szerzők jellegzetes, közmondásszerű fordulatait, kifejezéseit azaz adagiumait rendszerező és kommentált formában magyarázó gyűjtemény – tulajdonképpen a humanista műveltség kincsesára: segítségével bárki elsajátíthatta a klasszikusok szólamkincsét, frázisait – az ókor szellemiségét. Nem véletlen, hogy a munka első, 1500-as párizsi kiadása hozta meg Erasmus számára annak idején a nemzetközi elismertséget és hírnevet. Az első kiadásban még csak 800 adagium található; a szóban forgó második, Velencében, a híres Aldus-nyomdában megjelent kiadás már 3260 latin és görög szócikket tartalmaz, megfelelő tárgymutatókkal ellátva. (Erre utal a cím is: *Adagiorum chiliades tres ac centuriae fere totidem.*) A mű Erasmus haláláig (1536) egyébként több mint 60 kiadást élt meg.

A Fővárosi Könyvtár munkatársainak érdeklődését a kötet elsősorban egy possessor-bejegyzés miatt keltette fel. Az elülső kötéstáblán ugyanis ez áll: *Liber Thomae Pelei Pannonii Budae emptus flor. II. Anno Domini 1515.* A kötet tehát a korabeli budai könyvárusok tevékenységének is bizonyítéka, így kapott helyet a Budapest Gyűjteményben. Számunkra sokkal fontosabbak viszont a könyv egyéb bejegyzései. A 27 számozatlan és 250 számozott levélből álló könyv margóit ugyanis széljegyzetek tarkítják. Azon túl, hogy rávilágítanak arra, hogyan, milyen módon használták a könyvet, tehát érdekes olvasásszociológiai következtetésekre is alkalmasak, önmagukban is művelődés- és irodalomtörténeti értékűek. Éppen ezért a Budapest Gyűjtemény főkönyvtárosa, a tragikus sorsú Kelényi Béla Ottó a kötet megvétele után nem sokkal meg is jelentetett egy tanulmányt a témában. (Kelényi B. Ottó: Egy magyar humanista glosszái Erasmus Adagiájához. A Fővárosi Könyvtár Évkönyve 9 (1939), 43–139.) Kelényi értékes megfigyeléseket és megállapításokat tett, de a glosszákat teljes terjedelmükben nem közölte, és azok így máig sincsenek kiadva. A széljegyzetek átírásán dolgozva most tehát magam is – részben Kelényi megállapításaira támaszkodva – csupán részeredményeket, részmegfigyeléseket mutatok be. (Itt szeretném megköszönni Kiss Farkas Gábor biztatását és segítségét. Az erasmusi szövegből vett idézeteket idézőjelben, Pelei széljegyzeteit dőlten szedve közlöm.)

A vizsgálódásnak abból kell kiindulnia, hogy vajon kik és mettől meddig használták Erasmus kézikönyvét. Jobban szemügyre véve a kötet széljegyzeteinek írásképét, kétfajta írást különíthetünk el. Mindkettő kurzív jellegű, de az egyik kifejezetten humanista írás, képe a humanista antikvára hasonlít; megformáltsága miatt kifejezetten könyvírásnak tűnik. A másik írás inkább a XVI. század eleji magánlevelek, missilisek írásképeire emlékeztet, elnagyoltabb, sietősebb, és kicsit leegyszerűsítve a gótikus cursiva megformálásához áll közelebb. Mindkettőben előfordul egyébként a humanista írásban jellegzetes *e* azaz *e* caudata. (Kelényi cikkében (i. m. 90.) egyébként háromféle: „tisztá fraktúr”, „gótikus átmeneti”, illetve „humanista antikva” írást különít el, szerintem tévesen.) A kérdés igazából az, hogy ezeket a különböző ductusú írásokat hány kéz munkájának tulajdonítsuk? A válasz meglepőnek tűnhet: egyetlen kéznek, mégpedig Pelei Tamásénak. Pelei egyes szám első személyben írt vagy közvetetten magára vonatkozó bejegyzései ugyanis mindkét írástípusban előfordulnak. Az, hogy az írásváltás mögött állhat-e valamiféle időbeli eltérés (a használat idején előbb mindig az egyik majd mindig a másik írással írt), nem lehet határozott választ adni, mert eddig semmilyen olyan helyet nem találtam, ahol a kétféle írástípus időbeli sorrendiséggel lenne kapcsolatba hozható. (Igaz, az általa használt tinta színe jellegénél fogva az idők során többféleképpen sötétedett vagy fakult: ma fekete, sötétbarna, világosbarna színűek a bejegyzések, de ez sem jelent időbeli távlatot.) Pelei tehát kedve szerint felváltva használja a két írásformát. Rajta kívül más glosszátora a könyvnek, ahogy ezt a kötéstábla további possessor-bejegyzéseinek teljes hiánya is alátámaszthatja, nem volt. Mindazt tehát, amit ma a könyvben széljegyzetként találunk, kizárólag Peleinek kell tulajdonítanunk. Ez pedig a kutatás szempontjából szerencsés véletlen, mert nem kell elkülönítenünk a különböző könyvhasználók bejegyzéseit.

Pelei Tamás életéről keveset tudunk, egy részét éppen a saját glosszáiból. Életútjából kikövetkeztethetően 1470 körül született a Közép-Szolnok megyei Pelén (A falu – mai hivatalos nevén Becheni – jelenleg Románia területén, Ady szülőhelyétől, Érmindszenttől délre található. Pelei a 248r oldal alján tett bejegyzésében: *natali solo* titulálja.) A faluban ugyan egy hasonló nevű kisnemes Pelei család birtokos, de hősünket egyelőre nem tudjuk a családfához kötni, így az is elképzelhető, hogy jobbágyszármazású volt. Mivel szülőfaluja az erdélyi püspök földesurasága alá tartozó Tasnád mezőváros és birtokközpont környékén fekszik, valószínűsíthető, hogy Pelei általunk ismeretlen módon valamelyik erdélyi püspök révén került a Gyulafehérvárott székelő erdélyi káptalan tagjai közé. Kanonokként 1504-ben mutatható ki először a káptalan tizedlajstromában. 1515-ben éppen a könyve megvételeit tanúsító bejegyzése szerint Budán járt, feltehetőleg a káptalan ügyeinek intézése végett. 1519-től már főesperes (a középkori Torda megye keleti részén fekvő ózdi főesperesség javadalmát bírta). Műveltségére és kapcsolataira vet fényt az, hogy 1522 decemberében kanonoktársa és barátja, a bolognai egyetemen tanuló Adrianus Wolphardus neki ajánlja Janus Pannonius itt megjelentetett elégiáit. Utolsó adatunk 1536-ból való rá; valószínűleg 1540 körül halt meg. (Az adatok forrása: Kelényi B. Ottó, i. m., 79, 90.; Vekov, Károly: *Locul de adevire din Alba Iulia*. Cluj-Napoca 2003, anexe 7., Wolphardus ajánlólevele: Eugenius Ábel: *Analecta nova...*, Budapestini, 1903, 498–491.) Mindez nagyjából egybevág a glosszáiban foglalt események időkorával. Könyvének sorsáról egyébként négyszáz éven keresztül, egészen 1937-es felbukkanásáig semmit sem tudunk.

Hogyan és mire használta Pelei Tamás Erasmus *Adagiáját*? Kézikönyvről lévén szó, egy korabeli olvasó a számára fontos helyeket jelöli meg, illetve az egyes helyeken olvasott információkat egészíti ki, hogy a maga számára használhatóbbá tegye a művet. Pelei sem cselekedett másként, sőt, a mai szemlélőnek az a benyomása, hogy bensőséges kapcsolatban lehetett könyvével. Egyrészt többféle módon (aláhúzással, a margóra a szöveg mellé húzott függőleges vonallal, illetve őrszóval, utalószóval) megjelölte a számára fontos részeket. Másrészt igyekezett javítani a sajtóhibákat (a téves oldalszámtól a betűhibákon át az Erasmus által véletlenül pontatlanul megadott szöveghelyekig), pótolta a hiányzó rövidítésjeleket és kiegészítette a szöveget egyéb latin szinonimákkal. Különösen érdekes, hogy bizonyos esetekben a latin szöveg egyes szavaihoz vagy kifejezéseire odaírta azok ízes magyar nyelvi megfelelőjét, amit Kelényi behatóan ismertetett (i. m. 127–132). Például a 194 recto oldalon található 2/LXII számú, „Vestis virum facit” kezdetű adagiumhoz gondosan odaírta: *Penz emberseg, ruha tiztesseg*. Pelei számára tehát a műveltség nyelve a latin, gondolkozni azonban anyanyelvén gondolkozott, így nem mulasztotta el egy-egy számára fontos nyelvi párhuzam vagy megfeleltetés bejegyzését. Gondosságára jellemző, hogy időnként önmagát is javította. Sőt, ezeknél a javításoknál esetleg esztétikai szempontok is vezették. Kelényi figyelmét elkerülte az az apróság, hogy a kötet több lapján a margókon kis csirizzel ragasztott papírdarabkákat találunk (például 105r, 186r, 193r, 235r). Fény felé tartva kiderül, hogy ezeken a helyeken a szöveg megfelelő pontjára mutató *maniculák* voltak. Ezeknek a rajzolatát maga Pelei vakarta ki és az elvékonyodott vagy kilyukadt papírt pótlólag megerősítette. Sajátkezűségének bizonyítéka a 216v oldalon található eset, amikor a ragasztott papírdarabkára egy új széljegyzetet írt rá.

Szöveghasználatának harmadik szintjét jelenti az, hogy Erasmus szövegét tartalmilag egészítette ki. Pótolta a hiányzó szerzőnevet vagy műcímet, illetve feljegyezte, hogy a kifejezés még melyik ókori szerzőnél fordulhat elő. Ezen kívül az egyes, az adagiumhoz kapcsolódó általánosságban megadott műcímeket pontos szöveghellyel egészítette ki, tehát mintegy ellenőrizte Erasmust. Például a 48v oldalon az 1/CCCLXVII. számú, „Pedem ubi ponat non habet” kezdetű adagium esetén Erasmus csupán „apud Ciceronem” megjelöléssel él, Pelei viszont gondosan odaírja: *Ad Atti. li. XIII. ep. I.* Hasonló módon jár el a 108r oldalon található 1/XMLXX. számú, „Corpus sine pectore” kezdetű adagium esetén. Erasmus a Horatiusnál és Ovidiusnál meglévő kifejezés taglása közben Iuvenalistól is idéz: „Cum leva in parte mamillae Nil salit Arcadico iuveni.” Pelei ehhez is gondosan odaírja: *Saty. VII. fo. 13.* Ez utóbbi glosszából is látszik, hogy Pelei nem a mai értelemben vett pontos szöveghelyet adta meg, hanem a keze ügyében vagy a birtokában lévő kötetre utalt, ráadásul oldalszámmal. Azaz bejegyzéseiből arra is következtetni lehet, mit olvasott eredetiben. Erre alább még visszatérek.

Ami viszont Pelei glosszáit egyedivé teszi, az a szövegre vonatkozó, illetve a szöveghez kapcsolódó saját gondolatainak lejegyzése. Kiss Farkas Gábor hívta fel a figyelmemet arra a szöveghelyre, ami szerint az ötletet adhatta Pelei Tamásnak, hogy ő is leírogassa, mit gondol vagy mit szokott mondani. Bár magam nem vagyok meggyőződve arról, hogy ez lenne a kizárólagos magyarázata annak, hogy Pelei miért írt ilyen a személyes hangvételű glosszákat, mivel egyelőre nem ismerem Peleihez hasonló

könyvhasználati példákat, az ötletet mindenképpen figyelembe kell venni. A kötet 107v–108r lapjain található 1/XMLXIII. számú, „Corrumpunt mores bonos colloquia prava” kezdetű adagium tárgyalásának végén (108r) Erasmus barátja, az angol humanista John Colet véleményére hivatkozik: „Proinde nullum adhuc apophtegma philosophorum meminisse legere, quod mihi videatur cum illo conferendum, quod Ioannes Coletus meus, vir pariter et eruditus et incorruptus subinde dictitare consuevit. Tales nos esse, qualia sunt quotidiana colloquia, tales evadere, qualia frequenter audimus. Qui vitam omnem in Aetnicis conferunt litteris, gentiles evadunt. Qui praeter obscoenos autores nihil evoluunt, moribus obscoenis reddantur oportet. Etenim lectio colloquium quoddam esse videtur.” – Pelei a „Qui vitam”-tól aláhúzta a szöveget, a margóra pedig feljegyezte: Ioannes Coletus subinde dictitare consueverat.

Pelei személyes megjegyzései egyrészt a szövegre és Erasmus tevékenységére vonatkoznak, másrészt környezetének tagjaira: ha egy adagium emlékeztette valamire vagy valakire – többnyire az illető jellemhibájára, gyengeségére – nem mulasztotta el feljegyezni. Ezek a glosszák terjedelmesebbek, így általában a lap alján vagy a lap tetején kapnak helyet. Lássunk erre példákat! Az Erasmusra vonatkozó glosszákat Kelényi teljesen összegyűjtötte (i. m. 94–99.), így itt csak annyit jegyzek meg általánosságban, hogy Pelei Erasmus őszinte tisztelője volt és a kézikönyvet használva lépten-nyomon meggyőződött a nagy rotterdami műveltségéről, latinságának utolérhetetlen eleganciájáról, az egyes adagiumokat magyarázó alaposágáról, aminek többször hangot is adott. A széljegyzetek tanúsága szerint egyébként Erasmus több más munkáját (például a Szent Pál leveleihez írt parafrázisát, a *Familiarium colloquiorum formulae* vagy az *Enchiridion militis Christiani* – 21v; 98r; 143r) is ismerte. Egy komoly kifogása volt a kézikönyv ellen, hogy Erasmus a görög szerzőktől vett idézeteket jobbára nem közölte latinul. A görögül nem tudó Pelei ezt a 49v oldal alján szemrehányóan meg is jegyzi: Erasmi vitium quam maximum quod in hoc libro Graecas literas nusquam interpretatus est, id quod mihi Thomae Peleio Graeci sermonis ignaro, admodum displicet.

Ami pedig saját magára, környezetének tagjaira, ismerőseire vonatkozik, abból részben személyiségére is következtethetünk. Az emberekről túlnyomó részt elítélően, hibáikat kipellengérezve, gúnyosan szól; műveltsége magaslatáról öntudatosan és gőgösen lenézi őket, ugyanakkor állandóan szembesül saját terveinek, vágyainak, ambícióinak megghiúsulásával, megvalósításuk lehetetlenségével. Így egy megkeseredett, magának való, bizalmatlan, különc figura képe bontakozik ki előttünk, aki megbántottan saját könyveihez, különösen az *Adagiához* menekül és vélt vagy valós sérelmeiért e könyv lapjaira írva szerez valamiféle elégtételt. Annyi bizonyos, hogy gyulafehérvári környezete nem szerette, még a rangban alatta állók közül is többen, például a várnagyok, a kapuőrök vagy a lovászok igyekeztek borsot törni az orra alá. A szomszédságról szóló 1/XXXII. számú, „Aliquid mali propter vicinum malum” kezdetű adagium kapcsán így dohog: Ego Thomas Peleus quot mala incommoda iniurias a vicinis meis puta castellanis, vicecastellanis, portariis, agasonibus et id genus vilissimis hominibus Albę Transilvaniae annos multos perpressus sum si hic recensere vellem, tempus quam res maturius me desereret, fuere omnes harpagones et delatores ad nocendum ad persequendum proclives. (12v). Hasonlóképpen rossz lehetett a viszonya egyetlen szolgájával, Bocsárdi

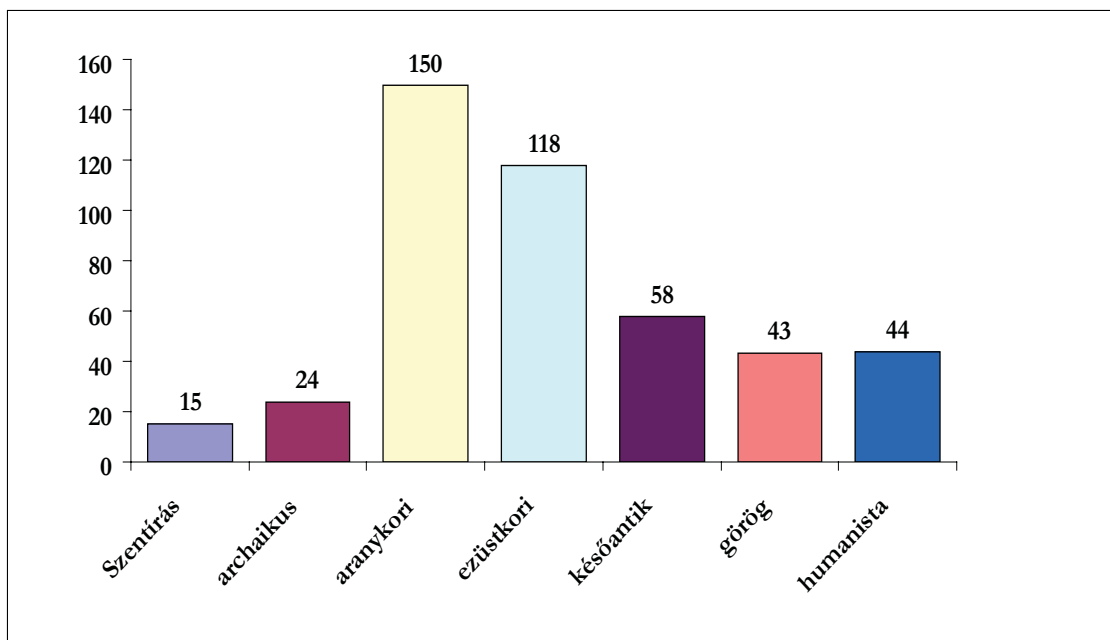
Demeterrel. Az 1/CXIII. számú, „Suum cuique pulchrum” kezdetű, hosszasan magyarázott adagium egy részén Erasmus a *polyposus* szót magyarázza (22v): „Est autem polyposus vitium narium grave olentium itidem ut hircus alarum. Unde et polyposus et hircosus dicimus...” Peleinek az orrpolipról és a hónaljszagról ki más jutna eszébe, mint a szolgálja, akin egy lapalji glossza erejéig jól el is veri a port: „Ego Thomas Peleius adolescentem meum Demetrium Bocharinum licet unicum in domo mea servulum, condum, promum, coquum, lectisternatorem, tamen polyposus, scabiosus et hircosus est; presertim vero pedum suorum ulcere et foeditate intolerabilis, e domo, e famulatio meo expungo, extrudo, amoveo.”

Környezetének más tagjai, így kanonoktársai sem járnak sokkal jobban. Pelei körülbelül 30 személyről emlékezik meg név szerint, ebből több mint egy tucatnyi személy a gyulafehérvári káptalan tagja (néhány személyt nem tudtam azonosítani). A téma külön feldolgozást érdemelne (nem beszélve a néhány köztörténeti szempontból érdekes glosszának, például a mohácsi csatáról szólóknak (16v) a számbavételéről és feldolgozásáról), úgyhogy most csak néhány példát mutatok be. Pelei mindenkit elfogultsága görbe tükrében néz – így a több helyütt felemlített Szeremlyéni Ferenc prépostot, aki királyi titkárként általában Budán tartózkodott. A 2/CLXII. számú adagium (146v) – „Vincula Tyrrhena dicebantur odiosa negocia quibus distringebatur aliquis. Traductum a vinculis, quibus Tyrrheni captivos vinciebant gravibus et molestis” szövegéhez a margón némi malíciával jegyzi meg: Hoc posset uti prepositus noster Budę agens.

Pelei különösen nagy ellenszenvvel, már-már gyűlölettel viseltetett püspöke, Várdai Ferenc iránt. Tucatnyi helyen emlegeti kapzsiságát, fősvénységét, kíméletlenségét, amivel többek között őt, Pelei Tamást is hitegette és becsapta. Szerinte Várdaitól mindenki, még a parasztok is félték: *Franciscus Vardai antistes Transylvanensis quem rustici vocitant communiter Ekevezthew Ferencz pjspek undique pecunias attrahebat ad sese quemadmodum Caecias nubes et eius successores decem viciis instructiores fuere.* – jegyzi meg a 59r oldal margóján az 1/CCCCCLXIII. számú adagium egyik mondatához („Quemadmodum enim Caecias nubes itidem improba vita probra ad sese attrahit.”) kapcsolódva. Hasonlóképpen becsmérelte Várdai titkárát, Sirjei Imre deákot, akit Pelei a püspök halála (1524) után sok pénzzel Rómába küldött, hogy neki a püspöki széket szerezzék meg, Sirjei azonban csúful rászedte. (Róla szóló bejegyzések 38r, 79r, 80v, 86r, 86v, 108r, 143r, stb. – lásd még Kelényi, i. m., 107–108.)

A történeti jellegű bejegyzéseken túl azonban Pelei Tamás Erasmus-kötete saját olvasottságának és műveltségének is bizonyítéka. Ahogy arról már előbb szó esett, Peleinek több antik szerző műve kéznél lehetett, és ezek szövegét gondosan egybe is vetette az Erasmus által közölt szöveggel. Nem tudjuk persze, hogy ezek a könyvek saját tulajdonában vagy az erdélyi káptalan könyvtárában voltak-e meg, az erdélyi káptalani könyvtárról ugyanis semmit nem tudunk. (Tudomásom szerint a gyulafehérvári Battyaneum könyvtárában található későközépkori kötetek egyike sem hozható kapcsolatba a káptalannal.) De arról, hogy a kanonokoknak lehetett saját könyvtára, arra közvetve Pelei Tamás kanonoktársának és barátjának, Adrianus Wolphardusnak a megmaradt kötetei utalnak. Ráadásul neki is megvolt Erasmus *Adagiája*, igaz, egy 1528-as bázeli kiadásban. (*Jakó Klára: Az első kolozsvári egyetemi könyvtár története és állományának rekonstrukciója 1579–1604.* Szeged 1991, 52–58.)

Amikor azt szeretnénk megvizsgálni, Peleinek tulajdonképpen milyen kötetei is voltak, abba a problémába ütközünk, hogy ez egy szűkebb kör lehetett annál, mint akiket szerzőként említ. A görög szerzőket például nyelvismeretének hiánya miatt bizonyosan nem ismerte eredetiben, esetleg csak latin fordításban, de a legtöbb esetben is csak halott vagy olvasott róluk másutt, esetleg éppen a saját *Adagia*-kötetében vagy Erasmus más műveiben. A glosszák alapján azonban a csak említésből ismert és a ténylegesen olvasott szerzők munkáit nem lehet teljes biztonsággal elkülöníteni, mert Pelei ugyanannak a szerzőnek (például az általa kedvelt Aulus Gelliusnak) néha csak a nevét írja ki a lapszélre, néha teljes szöveghelyet ad. A megoldáshoz a teljes széljegyzet-állomány átírására és gondos mérlegelésére lenne szükség, így most csak arra vállalkozhatok, hogy a kötet összes szerzőnevet említő bejegyzése alapján, függetlenül a szöveghely feltüntetésétől egy rövid áttekintést adjak arról, kiket is ismert illetve olvasott Pelei. Az adatok tekintetében részben Kelényi gyűjtésére támaszkodtam, aki a szerzőneveket egyszerű betűrendben közölte (i. m., 117–127). Saját benyomásaim alapján viszont arra jutottam, hogy érdekesebb a szerzőket nyelvi és irodalomtörténeti szempontok szerint csoportosítani, mert így jobban kiderülhet, hogy Pelei műveltsége végül is mennyire középkorias vagy mennyire humanista. Az Erasmusra és műveire vonatkozó bejegyzéseket leszámítva összesen 452 bejegyzést találtam. Mivel egyházi személyről van szó, külön csoportba soroltam a szentírási idézeteket, a görög szerzőket, illetve a latin auktorokat a hagyományos irodalomtörténeti korszakolás szerint, ezen kívül felállítottam egy „kortárs”, azaz a humanista szerzőket tartalmazó csoportot is. Jelzésértékű volt, hogy kifejezetten középkori csoportot nem is kellett felállítani. (Az egyházatyákat a későantik csoportba soroltam.) A különböző csoportok megoszlása a következő:



A Szentírára (a teljes Ó- és Újszövetségre) eső szöveghelyek száma meglepően alacsonynak tűnhet, de ennek részben az a magyarázata, hogy maga Erasmus is csak kevés

alkalommal idéz a Bibliából. Ahogy egy helyütt Pelei mintegy mentegetőzve meg is jegyzi: *Erasmus huic operi noluit sacras litteras miscere.* (238r). A néhány szöveghelyből is kitűnik azonban, hogy Pelei jól ismerte a Szentírást. Az archaikus latin irodalom képviselőiként jóformán csak Plautus és Terentius jelenik meg, de őket, különösen Plautus darabjainak címeivel együtt gyakran idézi, míg Terentiust jóval ritkábban. Említésszinten ismeri Enniust is.

A legjelentősebb csoportokat azonban az arany- és ezüstkori szerzők adják, együttesen éppen a széljegyzetek 60%-át teszik ki. Ezen belül természetesen az aranykori klasszikusok aránya a magasabb. Érdekes azonban, hogy az iskolai oktatásban is leginkább használt Cicerót (összes említése, legnagyobbreszt pontos szöveghellyel 42 alkalommal) Vergiliust (14) és Horatiust (abszolút csúcstartóként 68 alkalommal) említi, sőt még Ovidiust is 9 alkalommal, addig a történetírókat jobbra mellőzi – Sallustius 1, Liviust 2, Caesart 2 esetben citálja, és hasonlóképpen kevésbé emlegeti Propertiust (2), Tibullust (1), Lucretiust (1) vagy Catullust (1). Érdekesebbnek tűnik az ezüstkori (Kr. u. 1–2. sz.) csoport, mert itt Pelei egyéni vonzalmaira is jobban következtethetünk. A prózaírók közül sokszor említi Plinius Maiort a *Naturalis historia* szöveghelyeivel (20), az ifjabb Pliniust pedig levelei kapcsán (11 esetben), Senecát pedig mind levelei mint tragédiái révén idézi (13 esetben). Az ezüstkoriak leggyakrabban idézett szerzője Pelelinél – ha a széljegyzetek mindenkit elmarasztaló, kipellengérező hangjára gondolunk, talán nem véletlenül – Iuvenalis, akinek a szatíráit 49 alkalommal idézi (tehát többször mint Cicerót). Figyelemreméltó, hogy a másik szatíraíró, a „homályos” Persius is 10 alkalommal idézi, míg például a közkedvelt Martialis csak nyolcszor.

A későcsászárkori csoport kiegyensúlyozottabbnak tűnik. Legtöbbször Aulus Gellius és gyűjteményes munkája a *Noctes Atticae* szerepel (19). Valószínűsíthetően az ő munkája közvetített egy jó pár szerzőt Peleinek, bár Pelei érdekes módon általában nem oldal-, hanem caputszámmal hivatkozik rá, így elképzelhető, hogy esetleg kézíratos formában és nem nyomtatott kiadásban használta. Gellius után legtöbbször Hieronymusszal találkozunk (15 esetben), ami azzal hozható összefüggésbe, hogy Hieronymus magának Erasmusnak is kedvelt, így az adagiumokban sűrűn idézett szerzője volt. A többi szerző említése átlagos szintű (Suetonius – 4, Florus – 4, Apuleius – 3, Macrobius – 2, Ambrosius – 2, Ausonius – 1, stb.), viszont feltűnő, hogy a későközépkori káptalani iskolai oktatásban is szívesen használt 3. századi földrajzi szakíró Solinus hat alkalommal szerepel a széljegyzetekben.

A görög szerzők használatának kérdésességére már utaltam. A legismertebb szerzők, köztük olyanok is, akiknek saját műve nem is maradt fenn vagy bizonyosan csak közvetve voltak ismertek Pelei számára, képviselve vannak és a névsor a filozófusok irányába mutat (említések: Homéros – 5, Polydóros – 5, Platón – 5, Plutarchos – 4, Pythagoras – 3, Sokratés – 3, Diogenés Laertios – 3, Solón – 3, stb.). Mindez persze összefügg az *Adagia* szövegének helyenként bölcselkedő jellegével is. Egyetlen szerző esetében lehet egyelőre kimutatni egy latin fordítás vagy *florilegium* szövegszerű használatát, ez Aristophanés. A 3/XMXXXV. számú „Inexorabilis” adagiumhoz (236r) Pelei több szerzőt (Plinius Maior, Cicero) is említő glosszát fűz, és többek közt Aristophanést is idézi: *Et Aristophanes: desine desine domine Hermes. Mortuo enim Cleoni convicia dicis.* Noha nem ad meg szöveghelyet, a szöveg két idézetnek látszik. Első része valószínűleg a *Béke* című Aristophanés-darabból való (385.), mégpedig abból a jelenetből,

ahol Hermés közli Trygaiossal, hogy meg kell halnia – erre kezdi el kérlelni az istent a kórus is, hogy álljon el szándékától. A második rész pedig talán a *Lovagokból* való, bár Aristophanész az athéni demagóg Kleónt több darabjában is támadta.

Végezetül néhány szót a humanista szerzők csoportjáról. Ez is eléggé vegyes, főleg XV. századi itáliai szerzőkkel. Pelei legtöbbször a bolognai idősebbik Filippo Beroaldót idézi (11 alkalommal), mégpedig annak Cicero *Tusculanae disputationes*éhez, illetve Apuleius *Aranyszamarához* írt kommentárjaira oldalszámmal hivatkozva. Ez a két kommentár tehát bizonyosan megvolt Gyulafehérvárott. Hasonlóképpen gyakran idézi a firenzei Angelo Polizianót, különösen annak 1489-ben megjelent *Miscellanea* című művét illetve leveleit (10 alkalommal). A többiek névsora is impozáns (emlékseik számával csökkenő sorrendben): Marsus Petrus – 4, Niccolò Perotti – 3, Francesco Filelfo – 2, Marsilio Ficino – 2, Calepinus – 2, Enea Silvio Piccolomini – 1, Pico della Mirandola – 1, stb. (lásd még Kelényi, i. m., 124–126.) Itt is találkozunk egy különlegességgel. Pelei a 61v oldal lap alján egy szövegpárhuzamhoz a következőt jegyzi meg: *Philip. Melanch. Super Matthē. cap. V.* Azaz a híres reformátor és humanista tanár 1523-ban megjelent Máté evangéliumához írt kommentárja Gyulafehérvárra is eljutott...

Összefoglalva: annyi a szerzők névsorát elnézve bizonyosan elmondható, hogy Pelei igyekezett – a káptalani könyvek nyújtotta lehetőségeken túl – valamiféle céltudatos önképzéssel kiegészíteni műveltségét. (Egyetemjárására nem ismerünk adatot, valószínűleg erre nem is volt alkalma.) Ismeretanyaga, képzettsége kifejezetten humanista jellegűnek tűnik; feltűnő, hogy a középkori irodalomból semmit sem említ, és nem hivatkozik sem jogi, sem teológiai szakmunkákra. Az antik irodalomnak viszont tekintélyes részét viszonylag jól ismeri. Az erre való törekvésben talán éppen az erasmusi Adagia által megjelenített ideál lebeghetett a szeme előtt. Ez adhatta meg neki azt az Erasmus által is sugallt „értelmiségi” magatartásformát: a környezettől önmagát elhatároló, belső függetlenségből fakadó önbizalmat. (Ács Pál: Erasmus és a 16. századi magyar értelmiség. In Uő: „Az idő ósága”. Történetiség és történetiszemlélet a régi magyar irodalomban. Budapest, 2001, 110.) Így válik Pelei Tamás Erasmus-kötete számunkra egy XVI. századi vidéki klerikus-értelmiségi műveltségének és életszemléletének fontos és szép példájává.

Bibliográfia

Ács P.: Erasmus és a 16. századi magyar értelmiség. In Uő: „Az idő ósága”. Történetiség és történetiszemlélet a régi magyar irodalomban. Budapest 2001.

Analecta nova ad historiam renascentium in Hungaria litterarum spectantia. Ex scriptis ab Eugenio Abel relictis cum comment. et partimque auxit Stephanus Hegedüs. Budapestini 1903.

Jakó K.: Az első kolozsvári egyetemi könyvtár története és állományának rekonstrukciója 1579–1604. Szeged 1991. Adattár XVI–XVII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez 16/1. – Erdélyi könyvesházak I.

Kelényi B. O.: Egy magyar humanista glosszái Erasmus Adagia-jához. A Fővárosi Könyvtár Évkönyve 9 (1939) 43–139.

K. Vekov: Locul de adeverire din Alba Iulia. Cluj-Napoca 2003.

Az antik historiográfia elemei Istvánffy Miklós *Históriájának* ötödik könyvében

„Nagyságos Uraságod az egyetlen ember, ki pusztán emlékezetből is meg tudná örökíteni az elmúlt században történeteket.” Pázmány Péter 1605 decemberében kelt levelében ezekkel a szavakkal köszönte meg azt az erőfeszítést, amelyet Istvánffy Miklós tett a Magyar Királyság 1490 utáni történetének összefoglalására. A későbbi esztergomi érsek ugyanakkor óva intette Istvánffyt a klasszikus történetírói toposzok, kellékek használatától, helyett a franciául alkotó, 15. századi történetírót Phillippe *Comminest* ajánlotta figyelmébe. Jóllehet Istvánffy műve a kései humanizmus korszakában született, mégsem alkalmazkodott munkájában minden tekintetben a pázmányi kívánalmakhoz. Előadásomban arra teszek kísérletet, hogy a *História* ötödik könyvének példáján keresztül bemutassam, hogyan jelentek meg az antik történetírás egyes elemei Istvánffynál. Engedjék meg, hogy mielőtt rátérnék ennek kifejtésére, röviden bemutassam Istvánffy személyét!

Istvánffy Miklós 1538-ban született a Baranya megyei Kisasszonyfalván. A családnak a török expanzió következtében 1543-ban el kellett hagynia birtokát, és vagyonának nagy részét is elveszítette. Ennek ellenére a fiatal Miklós kitűnő nevelésben részesült, Padovában tanulhatott, tanárai között találjuk pl. Oláh Miklóst és Zsámboky Jánost. Ifjúként a líra érdekelte; mintegy 70 carmenje maradt ránk. Tanulmányai, kapcsolati tőkéje, nem utolsósorban katolikus konfessziója révén tekintélyes udvari karriert futott be, melynek csúcspontját a nádori helytartói tisztség (*locumtenens palatinalis in iudicialibus*) jelentette. Történeti munkája megkezdésekor közel hatvanéves volt, de még ekkor sem kizárólag hivatali munkájának, vagy a történetírásnak szentelte életét: az ekkor zajló véres tizenötéves háború a harcmezőre szólította.

Munkáját befejezni azonban sohasem sikerült, mert 1608-ban szélütés érte, és jobb kezét csak kínkeservvel tudta írásra használni. Súlyos szenvedések után 1615-ben halt meg. Főműve a *Historiarum de rebus Ungaricis* 34 teljes és 4 vázlatban maradt könyvével egészen a XVIII. század végéig a legfontosabb magyar történeti összefoglalások közé tartozott. Az ötödik könyv az 1513–1514 közötti időszak eseményeit beszéli el, azonban Istvánffy beszámol a Török Birodalomban 1512-ben kirobbant belviszályról is, azaz II. Bajezid és a későbbi I. Szelim konfliktusáról. A külpolitikai téma felvetése igencsak szokatlan Istvánffy részéről, mivel művében alapvetően a magyar történelmet taglalja. A kitérő szerepe kettős: egyrészt jó kontrasztot szolgál a Dózsa-féle parasztfel-

kelés bemutatásához, másrészt alkalmat teremt a szerző számára a *respublica Christiana* ostromozására: véleménye szerint a keresztény hatalmak közös fellépése a forrongó Török Birodalommal szemben sikert hozott volna. Ebben az értelemben tekintette kudarcnak Bakócz itáliai útját, és a tiaráért folytatott küzdelmét. Az ötödik könyv szerkezetét alapvetően a fiktív szónoklatok határozzák meg: míg az 1–4. könyv esetében alig él ezzel az eszközzel Istvánffy, addig itt összesen négy beszédet is olvashatunk. Két főnemes beszéde mellett Lőrinc barát hosszú szónoklata, ill. egy rövidebb Dózsa oráció is olvasható. A szónoklatok sorát Telegdy István királyi kincstartó beszéde nyitja, Istvánffy az ő orációjában összegezte a nemesség álláspontját a tervezett kereszteshadjárral kapcsolatban. Telegdy a kereszteshadjárat meghirdetése után a jobbágyok felfegyverzése ellen emelte föl szavát, kiemelve, hogy annak következménye véres polgárháború lesz. Rendi szemléletet tükröző gondolatai, mintha Sallustius szellemét idéznék föl: „A legszegényebbek, akik főbenjáró bűnökre készek, és azok, akik vétkük miatt otthonról elűzettek, és kóborolnak, akik adósságban vergődnek, kerítők, pusztán lakók, akiket szégyennel és száműzetéssel bélyegeztek meg; ezeknek semmi másban sincs reményük, mint gaztettekben és bűncselekményekben.” Telegdy részletesen beszámol a később bekövetkező borzalmakról: azaz arról, hogy gyújtogatás, rablás, erőszak, kínhalál vár a nemességre. Állításának igazát – mintegy a *fatum* által eljövendő katasztrófa jósaként –, egy furcsa óhajító mondattal vezette be: „*Utinam falsus sim vates*, atque haec dira omnia, quae horrens refero, Deus immortalis a cervicibus nostris longe submoveat.” (Ist. V.) A korábban említett szörnyűségek – erre vonatkozik a „*dira omnia*” kifejezés – be fognak következni. Mintha csak ifjabb Cato kétségbeesett hangját hallanánk, amikor a Catilina-mozgalom ellen szólalt fel a római senatusban: a kialakuló helyzet mind Rómában, mind a Magyar Királyságban a fennálló rend megdöntésével fenyegetett. Alaposabb vizsgálódás után az is nyilvánvalóvá válik, hogy az idézett mondat forrása valószínűleg Livius. (Liv. XXI, 10, 10: „*Carthagini nunc Hannibal vineas turresque admovet, Carthaginis moenia quatit ariete: Saguntini ruinae – falsus utinam vates sim – nostris capitibus incident, susceptumque cum Saguntinis bellum habendum cum Romanis est.*”) Mint ismeretes, az *Ab Urbe condita* XXI. könyvében a karthágói békepárt vezetője – Hanno – hasonló fogalmazással élt, amikor a pun városban arról a kérdésről döntöttek: visszahívják-e Hannibalt, vagy harcoljanak Rómával. Úgy véljük a fenti szerkezet alkalmazása Telegdy beszédében tudatos szerkesztés és gondolatmenet eredménye. Telegdy ellenzett egy háborút, amelynek következményét, a korabeli Hannóhoz hasonlóan katasztrofálisnak értékelte. Itt érdemes egy újabb párhuzamra figyelni: míg a magyar főúr Istent kéri arra, hogy a borzalmakat „nyakunktól” távolítsa el, addig Hanno, honfitársai fejét félti a romba dőlő város köveitől. Telegdy egy másik mondata szintén Cato minor említett senatusi felszólalásához hasonlítható: „*Si enim in manus furiosorum et perditorum hominum arma ultro dederimus, malorum exempla in nos exercenda simul impunitatem concedemus et nos ipsi rem publicam scelestissimis praedonibus dilacerendam evertendam trademus.*” Míg Cato Sallustiusnál így beszél: „*Sint sane, quoniam ita se mores habent, liberales ex sociorum fortunis, sint misericordi in furibus aerari: ne illi sanguinem nostrum largiantur et, dum paucis sceleratis parcunt, bonos omnis perditum eant.*” (Con. Cat. LII. 12.) Megfigyelhetjük, hogyan bukkan föl ismét a humanista retorikában az állam *önkéntes*

elveszejtésének gondolata, a rablók, gazemberek pusztításának érzékletes ábrázolása – ezúttal egy szerveződő keresztes hadjárat ellenében. Telegdy „beszédének” jelentőségét (azaz a történetírói szándékot) azonban csak a szónok halálának körülményeit ismerve mérhetjük föl: feldühödött parasztok néhány hónappal később ágyékánál fogva felakasztották, majd nyilakkal és puskalövésekkel fejezték be a brutális kivégzést. Istvánffy szerkesztése e módon arra is utal, mennyire élőnek tekintette a maga korában a római világképet oly nagyon meghatározó *fatum* és *fortuna* transzcendens hatalmát.

Lőrinc barát beszéde alkotja Telegdy szónoklatának kontrasztját: az ő világképében éppen a nemesi önkény és elnyomás az, amely kiváltotta azt a helyzetet, hogy ne a török ellen induljanak el a keresztes seregek. Ugyanakkor a szónok nem hagy kétséget afelől, ha tovább viselik a nemesi önkényt, sorsuk megpecsételődőtt. („Quae [ti. a nemesi visszaéléseket] si toleretur, graviora imperia imminuant, quibus in sanguinem et bona miserorum hominum saeviant.” Ist. V.) Ezt azzal érzékelteti, hogy a nemesi terror immár a nemcsak a testre, hanem a lélekre is nyomást gyakorol: a pápa által ígért örök üdvösséget is el akarják ragadni az emberektől.

A felkelés tetőpontján Bornemissza János budai várnagy rövid szónoklatát olvashatjuk. A beszéd során a nemesség Nesztórának tekintett Bornemissza Szapolyai János megbízását kéri a felkelés leverésében, és miután ez megtörtént, az ötödik könyv központi figurájává, azaz a rend helyreállítójává az erdélyi vajda lép elő. A temesvári csatát követően Istvánffy nyers naturalizmussal, egyben a latin epika kelléktárát is alkalmazva ábrázolja a megtorlást: „Horret animus recensere dira, enormia et hactenus nunquam visa aut audita miserorum supplicia.” (Ist. V.) Vergiliusnál Aeneas így kezdi beszámolóját a Trója elleni háborúról: „quamquam animus meminisse horret.” (Aen. II. 12)

A kivégzésekről személyes tanúja is volt a történetírónak, mivel gyermekkorából ismert egy Lőrinc nevű kovácsot, akit arra kényszerítettek, hogy egyen Dózsa húsából. Istvánffy humánus szemléletmódját jellemzi, hogy a nemesi rend ellen lázadó, brutális kegyetlenséggel fellépő paraszttvezérek kivégzése is szánalmat keltettek a történetíróban. Talán ennek is köszönhető, hogy Dózsa könyörgését, öccsért Gergelyért külön beszédben örökítette meg; ez a korábban említett negyedik beszéd az ötödik könyvben. Szapolyai nemcsak, hogy meghallgatta a legyőzött ellenfél kérését, hanem sajátos módon teljesítette is azt: kegyelemből pusztán lefejeztette Dózsa öccsét. Az erdélyi vajda tehát egyfajta torz *clementiát* gyakorló hadvezérként jelenik meg a könyv végén, ugyanakkor a parasztfelkelés leverése után Istvánffy hangsúlyozza, hogy Szapolyai „félretéve az állammal szembeni magánérdekeit [...] késedelem nélkül a legnagyobb gyorsasággal” – *summa celeritate* – verte le a felkelést. Ezen a ponton Istvánffy a klasszikus történelem-felfogásnak megfelelően, Szapolyai dicsőségének teljében jelzi, hogy a Dózsa-felkelés leverésében élen járt vajda *időlegesen* tett le állambomlasztó terveiről.

Tudnunk kell, hogy az aulikus történet szemlélet szerint a későbbi „János király” renitens áruló, a kereszténység ellensége. Ezért – bár a temesvári csata révén maga Szapolyai verte le a felkelést – *a vajda szerepe nem lehet pozitív már az ötödik könyvben sem*. Ennek megfelelően antik történetírói toposznak tekinthető Istvánffy beszámolója Szapolyai János jellemének *átalakulásáról*. A hatodik könyv elején Istvánffy arról számol be, hogy Szapolyai „miután a legkegyetlenebb háborút előrelátóan elvállalta és a legszerencsésebben befe-

jezte” óriási népszerűsége tette szert. Ez a nimbusz azonban hamarosan szertefoszlott az 1515-ben történt, szerencsétlen zsarnói ostrommal. Nevezett aldunai vár elfoglalásához Szapolyai Nándorfehérvárból vitetett ágyúkat, de a misszió kudarcot vallott: a törökök – *Ali szendrői* bég vezetésével – felmentették a várat. Istvánffy szerint a létszámfölényben lévő magyar hadak kínos veresége miatt vetődött föl többekben az a gyanú, hogy a vajda a törökkel cimborál. Ám még a józanabbak is úgy látták, hogy a vajda dicsősége, erényességének és bátorságának híre, amelyet a parasztok legyőzése után szerzett, nem egészen egy év elteltével, az igazi ellenséggel szemben csatát veszelve feledésbe merült és elveszett.” Ráadásul a történetíró Nándorfehérvár hat évvel későbbi elestét is ehhez az eseményhez kapcsolta: a vajda hanyagsága hozzájárult a vár tüzésének gyengüléséhez, így az könnyebben került az ellenség kezére. Istvánffy elsődleges célja az események minél átfogóbb bemutatása volt, narratív módszerei, a retorikus történetírás kellékeinek alkalmazása miatt a XVIII. századtól *Livius Hungaricus*ként is emlegették. Remélem, hogy az előbbi példák – amelyek más könyvekben további reminiscenciákkal, máshol prodigiumokkal, vagy éppen ókori helytörténeti adatok felhasználásával egészülnek ki – szintén megerősíthették ennek a jelzőnek indokolt használatát.

Bibliográfia

Bartoniek E.: Fejezetek a XVI.-XVII. századi magyar történetírás történetéből. Bp. 1975. 339–388.

Benits P.: Előszó. In: Istvánffy Miklós magyarok dolgairól írt históriája I. Bp. 2001. 7–23.

Istvánffy M.: Historiarum de Rebus Ungaricis libri XXXVIII. Colonia Agrippina 1622.

Kerékgyártó Á.: Istvánffy Miklós históriája ismertetése és bírálatáról. ITK 2 (1892) 324–340.

Nagy G.: Szapolyai István és János alakja Istvánffy Historiaejában. In: Bessenyei József, Horváth Zita, Tóth Péter (szerk.): *Studia Miskolciensia* 5. Tanulmányok Szapolyai Jánosról és a kora újkori Erdélyről. Miskolc 2004. 195–214.

PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM

TRES MONTES

A Kharis tekintete Pindaros 14. olympiai ódájában

A kharis sokjelentésű szó. Pindaros költészetében több mint ötven alkalommal fordul elő, helyel-közzel az archaikus költészetre jellemző módon megszemélyesítve. Jelentését tekintve túlnyomó részt a kharis vagy az istenek, vagy a költő hatóköréhez köthető, ennek megfelelően jelentheti az istenektől származó kegyet, áldást, vagy a költőtől származó vers-kegyet és vers-áldást. Az isten és a költő tevékenysége tehát lényegi vonásaiban hasonló. Aki közelebbről ismeri ezt a költői rendszert, az nem lát ebben semmi meghökkentőt, mert az isten és a költő egymás munkatársai. Az isten győzelmet, sikert ad, a költő pedig megörökíti ezt, mindketten tehát kharist gyakorolnak. Tovább pontosítható a rendszer, amennyiben azt mondjuk: a kharis lehet az isteni kegy, de maga az isten is, és kharis lehet a költői kegy, vagy maga a költő-költészet is. Ez az irány már a megszemélyesítéshez vezet, ahol a személy egyik jellemző vonása, képessége áll a személy helyett.

Vannak azonban helyek, ahol nem dönthető el ilyen egyértelműen, hogy kinek a kharisáról van szó, és olyanok is, ahol a kharis egyszerre utal az isteni és költői áldásra. Mindebből gyorsan belátható, hogy a rendszer megenged a némi kétértelműséget, jelentésingadozást, vagyis annyi szabadságot, amennyi éppen elég ahhoz, hogy a rendszert költőivé tegye. Ebből származik az értelmező feladata és felelőssége, akinek mindig az adott helyen és szövegösszefüggésben kell megvizsgálnia, hogy a kharis melyik arcát mutatja. Ha azonban az egyértelműség nem mindig lehetséges és nem is kívánatos, a vizsgálat eredménye többnyire nem lehet egyetlen szó vagy a rendszer egyetlen címkéje. Az igazán jelentésgazdag helyeken az eredmény legalább egy összetett mondat. Ez nem azt fogja megmondani, hogy mi vagy ki a Kharis, hanem hogy milyen a természete. A megjelenés ugyanis sokkal többet elárul a lényegről, a kharis Pindaros költészetében betöltött szerepéről, mint a megnevezés.

Előadásomban mindössze egyetlen verset veszek szemügyre, a 14. olympiai ódát. Ez azonban a Kharisok mibenlétét illetően a legfontosabb pindarosi szövegtanúság. A két strófányi vers középpontjában maguk az istennők állnak, így az valóságos *hymnos klétikos* a Kharisok címére.

Α' Καφισίων ὑδάτων

λαχοῖσαι αἶτε ναίετε καλλίπωλον ἔδραν,
ὦ λιπαρᾶς ἀοίδιμοι βασιλειαί

Χάριτες Ὀρχομενοῦ, παλαιγόνων Μινυᾶν ἐπίσκοποι,
 5 κλῦτ', ἐπεὶ εὐχομαι· σὺν γὰρ ὑμῖν τά <τε> τερπνὰ καὶ
 τὰ γλυκὲ' ἄνεται πάντα βροτοῖς,
 εἰ σοφός, εἰ καλός, εἰ τις ἀγλαὸς ἀνὴρ.
 οὐδὲ γὰρ θεοὶ σεμνᾶν Χαρίτων ἄτερ
 κοιρανέοντι χοροὺς οὔτε δαίτας· ἀλλὰ πάντων ταμίαι
 10 ἔργων ἐν οὐρανῷ, χρυσότοξον θέμεναι παρὰ
 Πύθιον Ἀπόλλωνα θρόνους,
 αἰέναν σέβοντι πατρὸς Ὀλυμπίοιο τιμάν.

B' ὦ πότνι Ἀγλαΐα
 φιλησίμολπέ τ' Εὐφροσύνα, θεῶν κρατίστου
 15 παῖδες, ἐπακοῦίτε νῦν, Θαλία τε
 ἐρασίμολπε, ἰδοῖσα τόνδε κῶμον ἐπ' εὐμενεῖ τύχῃ
 κοῦφα βιβῶντα· Λυδῷ γὰρ Ἀσώπιχον ἐν τρόπῳ
 ἐν μελέταις τ' ἀείδων ἔμολον,
 οὔνεκ' Ὀλυμπιόνικος ἅ Μινύεια
 20 σεῦ ἕκατι. μελαντειχέα νῦν δόμον
 Φερσεφόνας ἔλθ', Ἀ-
 χοῖ, πατρὶ κλυτὰν φέροισ' ἀγγελίαν, Κλεόδαμον ὄφρ'
 ἰδοῖς, υἱὸν εἵπησ' ὅτι οἱ νέαν
 κόλποις παρ' εὐδόξοις Πίσας
 ἐστεφάνωσε κυδίμων ἀέθλων πτεροῖσι χαίταν.

Ti, kik a Képhisos vizének istennőiként lakjátok e szépsikójú vidéket, ó, a dús Orchomenos híres-neves úrnői, Kharisok, az ősi Minyasok őrei, hallgassatok imámra: tőletek származik minden öröm és édes a balandó életében, legyen bölcs, szép vagy ragyogó a férfi. A fenséges Kharisok nélkül az istenek sem járnak körtáncot, s nem ülnek lakomát sem. Ők minden jónak kincstárnokai az égben, kik trónusukat az aranyjú Pythói Apollón mellé helyezve hirdetik az olymposi atya örök dicsőségét.

Ó, Aglaia úrnő, dalkedvelő Euphrosyna, a leghatalmasabb isten gyermekei, hallgassatok meg engem, s te, dalszerető Thalia, aki rátekintesz erre az ünneplő seregre, amint a boldogító győzelem örömeire könnyed táncban lépdél. Asópitchost jöttem én lyd dallammal szokásom szerint dicsérni, hiszen egész Minyeia olympiai győztes lett általa, a te akaratod szerint. Most pedig eredj, Achó, Persephoné sötétfalú otthonába, s meglátva apját, Kleodamost, tudasd vele a nagyszerű hírt, mondván, hogy fia az ő dicsőségére Pisa nevezetes völgyében ifjú fűrtjeit a nagynevű győzelem szárnyaival koszorúzta.

Euphrosyné, Aglaia és Thalia, akiket a hésiodosi Theogonia mint Zeus és Eurynomé lányait énekelt meg (907 skk.), eredetileg orchomenosi termékenység-istennők voltak, ahonnan az óda címzettje, Asópitchos is származott. Orchomenos dicső úrnői a Képhisos folyóval állnak kapcsolatban, a víz pedig a növekedést, gyarapodást szolgálja.

Orchomenos azonban ugyanúgy Boiótiában fekszik, mint Pindaros szülővárosa, Thébai, a költő tehát személyes isteneinek tekinthette őket. A Kharisok dicsőítése tehát nem idegen sem a *laudandus*, sem a *laudator* személyétől. A Minyasok őrei ők, s ez a kifejezés (*episkopoi*: 4) először hozza a versbe a látás képzetét: a Kharisok magasról tekintenek rá Orchomenosra. Az első strófa ezek után bemutatja a Kharisok hatását. A rendező elv ezúttal az emberekhez (*brotois*: 6) és az istenekhez (*theoi*: 8) fűződő viszonyuk. Mind az emberi, mind az isteni szférában a Kharisok az örömteli és édes dolgokért felelősek. Rajtuk múlik, hogy valaki bölcs (*sophos*), szép (*kalos*) és ünnepelet (*aglaos*) [7].

Jellemző az istennők kiléte és mibenléte kérdésének összemosására, hogy a három jelzöt többen erőszakosan a három Kharisnak akarták megfeleltetni. Itt azonban nem hármójukról külön-külön, hanem hármójuk együttes hatásáról van szó. A *sophos* Pindarosnál még a költőt jelenti. A Kharis az, aki segít ellátni költői feladatát. A *kalos* a kalokagathia értelmében a győztesre utal, a 6. olympiai ódában a Kharis csorgat szépséget a versenyzőre (75 sk.). A Kharis tehát az isteni kegy, mely a győzelmet biztosítja. A győzelem és a költői tett pedig együttesen adja ki azt, amit *aglaiának* nevezünk, a győzelmi ünnepet. A Kharis tehát végső soron a győzelmi pillanat kettős, atlétikai és költői vonatkozását testesíti meg. Ez a kettős minőség határozza meg kapcsolatát az istenekkel is. Apollón mellett ülve a költészet kincstárnokai ők, Zeus parancsait teljesítve pedig győzelmet adhatnak az isten fennhatósága alatt álló olympiai játékokon. A Kharisok említése tehát az alkalomnak is tökéletesen megfelel.

A második strófa felfogásomban a Kharisok hatáskörét mutatja be metaforikusan, a szem és tekintet motívuma segítségével. Az *epakooite* (15) megismétli az *euchoma*-ba (5) foglalt invokációt. A 17 skk. sorok pedig felelevenítik azt, amit a 7. sor utalásszerűen sugallt: a *seu hekati* (a te akaratednek megfelelően) egyszerre (*apo koinu* módjára) vonatkozik az *aeidón*-ra és az *Olymponikos*-ra. A Kharis tehát egyszerre biztosítja a költői és atlétikai tett sikerét. Itt azonban az oksági kapcsolat is lényeges. A győzelmi dal a győzelem függvénye. Ha nincs győzelem, nincs győzelmi dal. Jelen esetben azonban *van* győzelem, mégpedig nem is akármilyen. Ez a logikailag elsődleges mozzanat tehát most háttérbe lép, hogy helyt adjon annak, ami a szövegben ténylegesen előre kerül: a dalnak (*en meletais aeidón*: 18) és az ünnepnek (*kómon*: 16).

Kérdés, hogy a Kharis hogyan, milyen minőségben jelenik meg a költői ünnepen. Kevés ugyanis azt mondani az elején felállított képlet értelmében, hogy nyilván a költői kharis minőségében, mint aki széppé, ragyogóvá teszi az eseményt. Így ugyanis éppen a lényeg fölött siklanánk el, és nem mondanánk semmit arról, hogy mi a költészet és a költői kharis szerepe az ember életében.

A legtöbb fejtörést az okozta, hogy vajon miért éppen Thalia lép elő a három Grácia közül. A legutolsó vélemény ezzel kapcsolatban A. M. Milleré (*TAPhA* 107 [1977] 125–234.), aki azért is említek név szerint, mert vele szembehelyezkedve tudom a legjobban megfogalmazni a magam értelmezési javaslatát. Miller azt állítja, hogy Thalia képviseli az örömnünnep testi-fizikai oldalát. Aglaia túl elvont, Euphrosyné túl érzelmi, Thalia azonban valóban a roskadásig rakott asztalok, az étel és a bor patrónája. És miért van szükség a felhőtlen lakomázásra? Miller szerint azért, mert Pindaros így akarja Asópichosszal feledtetni apja halálát, akit a 22. sorban név szerint említ. A költe-

mény tehát vigasztalás, mely az élet örömeinek felfokozott élvezetére való meghívással igyekszik feledtetni a gyászt. Ezt a nézetet én teljesen elhibázottnak találok. Thalia kiemelése véleményem szerint egészen más okkal magyarázható, szerepe az ünnepen minden, csak nem a feledtetés, viszonya a halott Kleodamoshoz teljesen különbözik attól, amit Miller vél.

A kómoson megjelenő Kharis három jellemvonással (*thalia*, *erasimolpos*, *idoisa*) bír, melyeket egy-egy igei töben lehet megragadni: *thal-*, *era-* *id-*. A *thal-* a virágzásra és felvirágoztatási képességre, az *era-* a szerelemre, mint szellemi erőre, az *id-* pedig a látásra utal. Ennek a háromelemű képletnek az ismeretében az *erasimolpos* jelzöt nem a két sorral elébb Euphrosynának adott *philésimolpos* kissé ügyetlen vagy éppen gondatlan ismétlésének látjuk, hanem nagyszerű fokozásnak. Thalia-Kharis az a szellemi hatalom, aki szereti a dalt, és pillantásával végigkíséri az ünnepi kómost. Az erős a Kharis szeméből származik, ez azonban sajátosan szellemi erős, melynek tárgya a költői megnyilatkozás. Hogy Erósnak szeme van, s hogy a szemben Erós van, vagyis hogy a szem szerelmet sugároz, azt Ibykos után (fr. 6. 1–4 PMG) Pindaros is tudja (fr. 123. 2–6 S-M). Hésiodosnál a Kharisok szeméből hasonlóan erős származik (*theog.* 910 sk.).

Pindaros tehát a Kharis jellemzésekor hagyományos elemekre, a szerelmes tekintetre és a termékenységkultuszra hivatkozik, ám azokat újszerűen ható szerves eggyé ötvözi: a Kharis szeméből sugárzó szerelmi erő átható, fizikai hatással bír, mely képes felvirágoztatni és megszépíteni. Szó sincs tehát testi élvezetekről Thalia fennhatósága alatt, ahogy azt Miller gondolta. Ne felejtjük azonban el, hogy a Kharis neve Thalia. Milyen hatása van ennek a megtermékenyítő, életadó képességnek itt, a 14. olympiai ódában?

A költeményt éneklő kar lábával könnyen érinti a talajt. Nem holmi csördögölőt járnak, ám lépteiknek visszhangja támad a föld alatti rétegekben, Persephoné feketefalú házában. E. Rohde mutatott rá világosan, hogy a homérosi elképzeléssel szemben – a holtak puszta árnyak (*amenéna karéna*) – elszigetelten hosszú ideig tartotta magát a hit, hogy az e világról eltávozottak, jöllehet levetkőzik testi mivoltukat, de valamilyen köztes létformában tovább élnek a föld alatt, és kapcsolatba kerülhetnek a felvilággal. Talán nem véletlen, hogy ennek fő szószólója Pindaros honfitársa, Hésiodos, s hogy a föld, melyben Kleodamos nyugszik, szintén boiót, mely ennek a hitnek az otthona. A hit legvilágosabb pindarosi megfogalmazását az 5. pythói ódában olvassuk, ahol Kyréné ősatyái földalatti érzékekkel hallgatják az utódok dicsőségéről szóló dalokat, ami égi harmat fülüknek (98 skk.). Itt nem a kharis, hanem a holtak jelennek meg cselekvőként, ők hallanak, a cseppfolyós elem pedig, melyet a kharis termékenység vonatkozásának jeleként értékeltünk a 14. olympiai óda elején, itt metaforikusan, mint a harmatos erény és vers-patak van jelen. A síri áldozat (*khoé*) ugyanabból a töből származik, mint a *kheuma*. A síri áldozat is kapcsolatteremtést jelentett a holtakkal, a *khoé* ténylegesen leszivárgott a halotthoz és táplálta őt. A dal pedig ugyanígy lecsorog az ősök füléhez és életben tartja őket.

Térjünk most vissza a táncot lejtő karhoz, mely fölött Thalia szeme őrökdi. A tekintet motívuma, ráadásul tüntetőleg ugyanabban a nyelvi alakban (*idoisa*: 23) Achó mellett jelenik meg. A dalszerető Kharis bábáskodó tekintete alatt születik meg tehát a földi ünnep alvilági visszhangja, Achó, aki Thalia látóképességét is megörökli. Thalia tekintete így Achó tekintetében folytatódik, mely felkeresi a halott Kleodamost.

Úgy tetszik tehát, mintha Pindaros Thalia alakjának kidolgozásával egy közkeletű felfogás ellen harcolna. Miller vélekedése annál helytelenebb, minthogy éppen azt a

szemléletet akarja Thaliába beleolvasni, amitől a költő tüntetőleg elfordul. Homérosra vezethető vissza az a nézet, hogy a halottakat meg kell siratni, de utána vissza kell térni az élet örömeihez (Ω 522 skk.). Archilochosnál ez a szemlélet sympotikus közhellyé válik. Egy helyen azt mondja, hogy a sírás-rívás helyes és szükséges kegyeleti magatartás, nincs is olyan ember a városban, aki ne siratná meg a vízbe fúlt polgárokat, de a sors csapásait keményen tűrni kell (fr. 13. 1–2 W¹). A sírás ellentétéként a *thalia* jelenik meg, mint a gondtalan mulatozás szakkifejezése. Helyes magatartásként Archilochos itt még a tűrés (*tlémosynē*) erényét ajánlja. Másutt azonban hetykén veti oda: a sírással nem segítünk, az ünnepléssel pedig nem ártunk (fr. 11. 1–2 W¹). Akkor meg miért siránkozni? – folytathatta a gondolatot. Ténylegesen ezt a következtetést vont le Alkaios: nem jutunk előbbre, ha meggebedünk, akkor sem, a legjobb orvosság tehát jól lerészegedni (fr. 335. 1–4 V).

Folytathatnám a sort Euripidésszel: Héraklésé éppen ennek az alkaiosi tanácsnak a gyakorlatba ültetésével vált ki megütközést Admétos házában, mentségére legyen mondva, tudatlanságból; vagy római oldalon az ephesosi özvegy anekdotájával; el egészen Hartmann von Aue *Erecjének* nőalakjáig, aki végigviszi azt a programot, amit az ephesosi özvegy tervbe vett. A biztos haláltól csak az menti meg, hogy derék férje időközben méltóztatik feltámadni. Persze csak azért, mert tetszhalott volt.

Satis superque. Archilochos és Alkaios jelzi azt a műfajt és a hozzá tartozó életszemléletet, mellyel Pindaros szembeszáll. Azonban nem úgy, hogy elveti a *thaliát*, mint a symposion éltető elemét, hanem úgy, hogy más jelentést ad neki, és a lakoma borgőzös légköréből kivezeti a szabad levegőre, a Képhisos vize mellé. Archilochos és Alkaios Homéroszt követve egyformán abból a tételből indultak ki, hogy a halál és élet, holtak és élők szemben állnak egymással. Nem lehet egyszerre a holtakkal és az élőkkel tartani, mert a holtaké a sírás-rívás, az élőké a vidám dorbézolás. Aki a holtakkal tart, az megfosztja magát az élet örömeitől, aki azonban az kiveszi részét az életből, azzal még nem árt a halottaknak, akiknek úgyis mindegy. Pindaros megszünteti a halál és az élet birodalma közötti éles különbséget, a határt átjárhatóvá teszi, és Thaliát, aki eddig az élet oldalát képviselte a halállal szemben, bízza meg azzal, hogy közvetítsen a két térfél között. A közvetítés szellemi jellegű: a tekintet motívumában egyfajta képzeletbeli alvilágjárás valósul meg. Az alvilág sötét, *s aki egyszer lemegy, az már soha fel nem jön a fényre.* A halott Kleodamos nem lát, és mi sem látjuk őt. De a Kharis és Achó fényes tekintete lehetővé teszi, és hírt visz fia olympiai győzelméről.

Az indíttatást ehhez az egyedülálló átlényegtetéshez – láttuk – a hagyomány szolgáltatja: a kharisok eredetileg termékenység istennők, ezt pedig legjobban éppen az orchomenosi Asópichos tudta. A termékenységnek pedig alvilági kapcsolatai vannak, hiszen a születést halálnak kell megelőznie, a növekedés rothadással kezdődik, s minden növénynek a mélységbe nyúlnak a gyökerei. Thalia virágzása vállalja ezt az alvilági eredetet. Tekintete az Olympos fényét sugározza a földre, dalt és verset érlel, az ünnepi menet táncra perdül, s hangjuk-léptük látó visszhangja összekapcsolja a mélységet a földdel.

Bibliografía

J. Duchemin: Pindare. Poète et prophète. (Collection d'études anciennes publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé) Paris 1955.

A. M. Miller: Thalia Erasimolpos: Consolation in Pindar's Fourteenth Olympian. TAPA 107 (1977) 125–234.

E. Rohde: Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen I-II. Tübingen 1925^{9–10}.

Adalékok Vitéz János kancelláriai tevékenységéhez. Két királyi oklevél 1453-ból

Az 1453-as év elejének belpolitikai eseményei mind a mai napig egyedülállónak nevezhetők a magyar kormányzattörténetben. Albert király fia, László, kiszabadult III. Frigyes német–római császár gyámi felügyelete alól, s készen mutatkozott arra, hogy Ausztriában, Csehországban és Magyarországon is apja örökébe lépjen. Az ifjú királynak és az őt leginkább támogató (egyesek szerint irányító) anyai nagybátyjának, Cillei Ulriknak először is természetesen az elmúlt tizenhárom év alatt mindhárom országban alaposan megerősödött rendi-„ellenzéki” erőkkal kellett szembenéznie. Ausztriában Eizinger Ulrik, Csehországban Podjebrád György, Magyarországon pedig Hunyadi János, a rendek által megválasztott kormányzó hatalmát kellett volna megtörniük, hogy a királyi tekintély helyreállhasson.

Az első oklevél (*Teleki József: A Hunyadiak kora Magyarországon*. X. Budapest, 1853. 347–356.; DI 37618) éppen ennek a hatalmi átrendeződésnek egyik reprezentatív dokumentuma, melyben László, hálából eddigi hűségéért és tetemes érdemeinek viszonzásául, Beszterce örökös grófjává nevezte ki Hunyadiat, valamint a vörös viaszpecsét használati jogával is megajándékozta. A privilégium végén olvasható a hűségeskü szövege, melyet Hunyadi egyidejűleg az uralkodónak tett. Ebben a rendkívül kényes politikai helyzetben az új király és a „régí” gubernátor tulajdonképpen teljesen egymásra voltak utalva. Hunyadinak nem lehetett más választása, mint hogy az ország régóta hazavárt és Albert örökén törvényes uralkodójának javára késedelem nélkül (és minél nagyobb külsőségek között) lemondjon korábbi tisztségéről. De az ekkor tizenhárom esztendőes Lászlónak sem volt könnyebb dolga: trónját stabilizálандó, új királyi adományokkal kellett szentesítenie a főurak 1439 utáni birtokfoglalásait, méghozzá tekintet nélkül azok korábbi pártállására. Ezt a helyzetet a szóban forgó privilégium nagyon jól példázza. Hunyadi ugyanis 1441-ben nemcsak hogy nem tartozott László közvetlen hívei közé, hanem nyílt csatában szerezte meg az országot Ulászló királynak. Erről a régi esetről az oklevél természetesen ugyanúgy nem tesz említést, ahogy magáról Ulászló királyról sem. A keltezésben ennek megfelelően ez olvasható: „anno Domini millesimo quadringentesimo quinquagesimo tercio, regni autem nostri anno tredecimo”. Az aktuális udvari propaganda egyértelművé tétele tehát részben korábbi a események átértelmezésével, részben azok teljes elhanyagolásával járt együtt. A nagyvonalú és igazságos uralkodó képéhez ugyanakkor hozzátartozott, hogy legfőbb kegyeivel azon híveit halmozza el, akik a leg-

inkább rászolgáltak az elmúlt időkben. Annál is inkább, mivel jelentős érdemei mellett Hunyadi az ország lakosainak körében is nagy népszerűségnek örvendett, László tehát nem kockáztathatta, hogy egész táborával együtt ellenzékbe vonuljon. A privilégium szövegéből mindezen igyekezetek egyértelműen kiolvashatóak.

Nagyjából mire az egész adminisztráció elkészült, kiderült, hogy Hunyadi (mint számos megye ispánja, Erdély vajdája, Beszterce örökös grófja, országos főkapitány és a királyi jövedelmek kezelője) mindezzel jóval többet nyert, mint veszített, és többet annál is, mint maga László, aki a neki járó első helyről mindhárom országában a másodikra szorult vissza. Ez természetesen nem kerülte el a királyhű bárók figyelmét sem, akik közül a Szécsiek vagy a Garaiak a Hunyadi-ház hagyományos ellenségeinek tekinthetők, így a háttérben lassan egymásra találtak azok a törekvések, melyek Hunyadinak a hatalomból való eltávolítására irányultak. Az 1453-as év szeptemberében tartott pozsonyi diétán köttetett meg az a szövetség, melyet a történelemkönyvek egységesen a „Hunyadi-ellenes liga” elnevezéssel szoktak jelölni, és amelyhez Hunyadi János korábbi szövetségese, Újlaki Miklós is csatlakozott. Maga Hunyadi nem volt ott az országgyűlésen, ugyanis ebben az időben ismét a déli határokon viaskodott a törökökkel, akik Konstantinápoly bevétele után a szendrői és nándorfehérvári részeket fenyegették. Újlaki néhány nappal előbb még maga is a déli végeken harcolt, mielőtt azonban a törökök valóban ostromolni kezdték volna Szendrőt, otthagytta Hunyadi táborát, és ő is Pozsonyba utazott. A liga megkötésének másnapján (1453. szeptember 14-én) pedig éppen az ő részére állították ki azt az újadományt (csonka kiadása: *Kaprina István: Hungaria diplomatica temporibus Mathiae de Hunyad regis Hungariae*. I. Bécs, 1767. 368-377.; D1 14726), melynek legfőbb érdekessége, hogy szövegének mintegy kétharmad részében szinte szó-ról-szóra megegyezik a már említett Hunyadi-privilégiummal.

Ezt az egyezést több okból sem szabad figyelmen kívül hagyni. Egészen eddig ugyanis joggal gondolhattuk volna, hogy a Hunyadinak kiállított kinevező oklevél legalább annyira egyedi darab kell legyen a többi ránk maradt diploma között, mint amennyire olvasmányosságában is páratlan kincset jelent. Ezt három okból is hihettük. Először rögtön a privilégium apropóját adó, már ismertetett belpolitikai helyzetből adódóan. Másodszor, mert maga az oklevél tárgya, az örökös besztercei gróffá való kinevezés is teljes újdonságnak számít a magyar címhasználatban. Végül: nem feledkezhetünk el az oklevél kiállítójáról sem. Vitéz János, aki Hunyadi közbenjárására szintén ez év januárjában lett titkoskancellár, régtől fogva a kormányzó legbizalmasabb embere volt (ma valószínűleg azt mondanák: személyi titkára), ezért okkal vélhettük volna úgy, hogy a valóban művészi kivitelezésű privilégiumot „külön Hunyadinak” állította össze. Épp ezért nem alaptalanul vetődik fel a kérdés, hogy a két oklevél közti nagyfokú hasonlóság jelentheti-e egyben, hogy az adomány összeállítója szintén Vitéz János volt, s ha igen, vajon milyen szándék vezette tollát.

Mindkét oklevél szövege ugyanazzal a Kézaitól már ismert, és a maga korában igen népszerű bibliai toposszal veszi kezdetét (D1 37618: *Potestas regnantium ad hoc divinitus erecta est in terris, ut quemadmodum ad malorum vindictam, ita et ad laudem sit bonorum, et ut subiectum sibi promiscui populi fidelem cetum regat benivolentia, liberitate attrahat, et uniuscuiusque merita condignis retributionibus prosequatur*), amelyet aztán mindkét jeles férfiú eddigi érdemes cselekedeteinek hosszú sora követ, egészen

kora ifjúságtól kezdődően. Rögtön a felsorolás elején észre kell azonban vennünk egy apró, ám igen jelentős eltérést a két szöveg között, amely – a megkülönböztetés szándékosságát feltételezve – az író Újlakit érintő saját véleményére, és ezzel együtt kifinomult humorérzékére hívja fel az olvasó figyelmét (Dl 37618: annos iuveniles laudabili indole exegit in quibus praematurum sensum, et adultam semper gravitatem prae se ferens, ut quo plurimi, aliena ope, et suorum maiorum titulis irrepunt, eo suis sudoribus, virtute, ingenio et vigiliis ascenderet – Dl 14726: antequam virtutes attingamus, nobis sermonis origo sit, ipsius inclita familia usque ad eius tempora laudabilium virorum successione ducta, quo nobilitate ab atavis illustrior extitit, eo et strenuitate animi clariores semper peperit viros, quorum quilibet vel palatinus vel baronatus aut alicuius notabilis baronis titulo insignis non solum sibi creditum prudenter administravit officium). Ennél azonban lényegesen érdekesebb eredményre vezet az oklevelekben szereplő csataleírások összevetése. Az Újlaki-adomány ugyanazokat a török ellen vívott ütközeteket örökíti meg (szinte ugyanazokkal a szavakkal), amelyek a Hunyadi-privilegiumban is olvashatóak. Míg azonban Hunyadi valóban részese volt az említett csaták mindegyikének, Újlakiról korántsem mondható el ugyanez. Érdemes ezeket sorban megvizsgálni. Ulászlónak egy 1441. október 8-án Hunyadi számára kibocsájtott adománylevele (*Teleki József: A Hunyadiak kora Magyarországon. X. Budapest 1853. 329–334.*) segítségével a Nándorfehérvár-környéki események nagyjából rekonstruálhatóak: Újlakinak, mivel Nándorfehérvár területileg a macsói bánsághoz tartozott, valóban meg kellett valahogy védenie a várat a török támadástól. Ebben nagy segítségére volt akkori szövetségese, a gyakorlott katona, Hunyadi János, aki az említett ostrom után még a környéket is megtisztította az ellenséges csapatoktól. Hogy a katonaság kiállításában Újlakinak valóban része volt, az hivatalából eredően teljesen elfogadható. Mindenesetre a várkapitányi tisztet mégsem ő, hanem Hunyadi vállalta, és ugyanez igaz a törökökkel való nyíltszíni összecsapásra is. Az adomány következő részeinek cselekvő alanya szintén Hunyadi: a Mezid bég és a 80000 fős török sereg fölötti győzelmet szintén ő vívta ki – egyedül. Így, még ha elfogadjuk is Újlaki szerepét a csapatok kiállítását illetően, az mindenesetre vitathatatlan, hogy ő maga egyik említett ütközetben sem volt jelen. Az oklevél tehát egészen sajátos logikát követve, a Hunyadi által megvívott ütközetek dicsőségét egyben Újlakinak is sajátjaként igyekszik feltüntetni. A hosszú hadjárat leírásában Újlaki végre személyesen is megjelenik, noha az oklevél beszámolója nyilvánvalóan eltúlozza szereplését. (Dl 14726: praefatus Nicolaus vaivoda constitutos in terra hostili commilitones et socios sua praesentia viduos non dereliquit, quin imo novis aggregatis gentibus per terras inimicas per mediosque hostes iter faciens exercitui praedicto se coniuxit eorumque animos multis proeliis afflictos novo succursu roboravit) Mivel Julianus Cesarini, pápai követ, tudósításokat írt az egész hadjáratról, tudjuk, hogy Hunyadi több kisebb győzelmet aratott a hadjárat elején (melyeknek a kortársak akkor és azután is jóval nagyobb jelentőséget tulajdonítottak). A sikerek hatására a balkáni népek közül sokan a magyarok mellé álltak, valamint megérkeztek a boszniai segédc csapatok és Brankovics György szerb despota seregei is. Ránk maradt az a buzdító hangú levél, melyet Hunyadi ekkor, november 8-án Újlakinak küldött, aki egészen addig valamilyen betegsége miatt távol maradt a hadjáratától. A levélben Hunyadi őt is a sereghez való csatlakozásra próbálja rávenni; leírja, hogy az oda vezető út teljesen biztonságos, nagyobb ütközet

pedig már nem várható. A levél datálása alapján feltehető, hogy Újlaki legkorábban pár nappal november vége előtt érhetett a magyar táborba. Mindebből jól látható, hogy egyáltalán nem fűtötték a Hunyadiéhoz hasonló katonai ambíciók, mint ahogy az is, hogy az oklevélben leírtakkal ellentétben, őrajta nem sokban múltott a hadjárat végkimenetele.

Mi magyarázhatja hát a két oklevél közti erőltetett azonosságokat, ha maguk a tények a legkevésbé sem adnak rájuk okot? Miért olvashatóak a Hunyadi-ellenes liga megkötésének másnapján kelt királyi adományban, amely ugyanakkor egyértelműen Újlaki korábbi dicső cselekedeteit igyekszik méltatni, olyan mondatok, melyekben egyedül Hunyadi János neve szerepel alanyesetben?

A szerző szándéka nyilván úgy vizsgálható legkönnyebben, ha tudjuk, hogy ki a szerző. Kérdés tehát, hogy lehetett-e mindkét oklevél kiállítója Vitéz János? Hiszen a rendkívül nagy mértékű hasonlóság első megközelítésben akár ki is zárhatná ezt a lehetőséget, mivel hagyományosan vezethetne arra a következtetésre is, hogy valaki szándékosan próbálta utánozni Vitéz stílusát. Példaként érdemes megemlíteni Thuróczi Jánost, akinek szintén szokása a Vitéz írásaiból való „kölcsonzás”. Még az éppen szóban forgó privilégium szövegét is ismerte, és több részét felhasználta krónikájában. Ezek a részletek tartalmukat illetően valóban teljes egyezést mutatnak a privilégium mintául használt részeivel, megfogalmazásukban azonban sokkal jelentősebb eltérések vannak, mint az Újlaki-adomány párhuzamos részeiben. Úgy tűnik ugyanis, mintha az adomány összeállítója igyekezne szó szerinti egyezésben „idézni” a privilégium szövegét, így az eltérések is jóval csekélyebb jelentőségűek. Előfordul például, hogy bizonyos szavak helyett azok rokonértelmű megfelelőit használja az író (Dl 37618: *potestas regnantium* – Dl 14726: *potestas principium*; Dl 37618: *clarioribus ornandi sunt titulis* – Dl 14762: *altioribus honorum titulis extollendi sunt*; Dl 37618: *licet satis premature* – Dl 14726: *licet satis intempestive*), emellett néha hiányosan, felületesen idéz (Dl 37618: *solita flagitia ac hominum et rerum predam acturus, subintrasset* – Dl 14726: *solita flagitia acturus subintrasset*; Dl 37618: *corpus ad tollerandos labores, et militarium exercitiorum actus assuefaciens* – Dl 14726: *strennuis exercitiis ad militares actus se assuefaciens*), de akad példa arra is, hogy egész mondat szerkezeteket variál át (Dl 37618: *quadam generali principium regula fieri soleat* – Dl 14726: *quadam generali regula eis agendum sit*; Dl 37618: *illiusque sue sublimationis primordia pulcherrimis quibusdam victorie generibus consecravit* – Dl 14726: *ipsiusque sublimationis eorum primordia pulcherrimis quibusdam victoriis consecrata fuere*). Megjegyzendő, hogy a két utolsó idézetpár mind-egyikében az adomány tartalmazza a magasabbrendű, bonyolultabb grammatikai formát: az első esetben gerundivumra cseréli az egyszerűbb, infinitivusos szerkezetet, a másodikban az *activ praesens imperfectum* helyett, a rétorikailag sokkal szebb *passiv futurum perfectum*-ot használja. Mindez szintén azt bizonyítja, hogy az adomány összeállítójának olyan önálló gondolkodású hivatalnoknak kellett lennie, aki legalább olyan biztos latin tudással rendelkezett, mint maga Vitéz János. Éppen ezek miatt az eltérések miatt viszont nem gondolhatjuk azt sem, hogy valaki, mondjuk a kancellária egyik jegyzője, a Hunyadi-ellenes liga megkötésének másnapján – ki tudja milyen indíttatásból – elővette a Hunyadi-privilégium másolatát, és annak alapján adománylevelet fogalmazott Újlaki Miklósnak. Hiszen ha valóban lehetősége lett volna a másolásra, akkor minek cserél-

gette volna a szavakat, és miért változtatott volna a grammatikai szerkezeteken? Sokkal könnyebb elképzelni azt, hogy Vitéz szándékosan vezette át az Újlaki adományba a Hunyadi-privilegium bizonyos részleteit, és rajtuk keresztül magát Hunyadit is. Mivel még egy év sem telt el azóta, hogy V. László nevében kibocsájtotta az igen gondosan szerkesztett kinevező diplomát, nyilván elég jól emlékezhetett rá. Dolgát tovább könnyíthette, ha megvoltak még az eredeti privilegiumhoz írt vázlatai.

A *patria* és a *res publica* kifejezéseket mindkét oklevél szövege előszeretettel használja, melyek önmagukban is a stílus klasszikus hatását erősítik, a *pro patriae salute* szókapcsolat ugyanebben a formában szerepel Cicerónál is (vö. *De Haruspicum Responso* 60.11.). Az Újlaki-adomány narrációjának utolsó részében olvasható *quod alii aut timebant, aut contemnebant* (vö. Cicero: *Epistulae ad familiares* 7, 32, 2, 13), valamint a *non solum detrimentis, sed etiam detrimentorum suspitione* (vö. Cicero: *In Verrem* 2, 4, 20, 10; Id.: *Epistulae ad familiares* 10, 24, 8, 3; 11, 13, 1, 7) kifejezések szintén Cicerót idézik, emellett tovább fokozzák a szöveg antik/humanista ízét. Ez annál is inkább figyelemre méltó jelenség, mivel Vitéz maga is gyakran használt cicerói reminiscenciákat ránk maradt leveleiben.

De az adomány azon mondata, mely leginkább meggyőzhet bennünket Vitéz szerzőségéről, a következő: „*Quid enim amoenius, quam cum gesta virorum fortium ita describuntur, ut non tam ore ac mente, quam oculis ea se presentem cernere posteritas putet?*” A mondat szerkezeti ötletét adó „eredeti verzió” megtalálható Guarino Veronese, az itáliai reneszánsz egyik korai képviselőjének, Valerius Maximus történeti művéhez írott prooemiumában: „*Quid enim amoenius quam cum regiones, agros, montes, flumina ita describuntur, ut non tam ore ac mente, quam oculis legare te putas.*” Hogy Vitéz jól ismerte Guarinót és több művét is olvasta, azt egészen biztosra vehetjük. 1447 és 1453 között ugyanis az ő ferrarai magániskolájában tanult Janus Pannonius, aki ezekben az években állandó levelezésben állt tanulmányait finanszírozó nagybátyjával, Vitéz Jánossal. Janus rengeteg könyvet és mindenféle másolatokat is küldött Nagyváradra, ahol Vitéz éberen őrizte a magyarországi humanizmus első tűzhelyét. Guarino valamikor 1421 és 1429 között tartotta fent idézett beszédét, mely azóta különféle másolatokban terjedt diákjai és a többi közép-európai humanista gondolkodó között. Ráadásul: Csapodiné Gárdonyi Klára vizsgálatai alapján szinte biztosra vehető, hogy Vitéz maga is rendelkezett egy Valerius Maximus kódexszel, így tehát a műhöz készült prooemium birtoklására is megvolt minden oka (előfordulhat, hogy éppen a Guarino-féle kiadás volt a tulajdonában).

Mindezeket figyelembevéve, talán nem túlzás azt feltételezni, hogy valóban Vitéz fogalmazta az Újlaki privilegiumot is. Tudjuk, hogy mindez a pozsonyi országgyűlésen történt, ahol maga Hunyadi nem volt jelen. Egyértelműen úgy tűnik, mintha Vitéz ez esetben is őt igyekezett volna képviselni, az éppen ellene szövetkező főurak között. Az adomány megfogalmazásával így nyilvánvalóan két fő célja lehetett. Először: annak írásos dokumentálása, hogy Újlaki mindezedáig Hunyadi mellett, méginkább mögött foglalt helyet az ország irányításában. Másodszor: egyértelmű megállapítása annak, hogy a déli határokat állandóan fenyegető török támadások elhárításában, vagy legalább az arra tett kísérletekben, Hunyadi János személye egész egyszerűen nem nélkülözhető.

Bibliográfia

- Áldásy A.*: A magyar országgyűlés követsége V. Lászlóhoz 1452 október havában. Századok 44 (1910/VII.)
- Csapodiné Gárdonyi K.*: Die Bibliothek des Johannes Vitéz. Budapest 1984. 63–76.
- Engel P.*: A szegedi eskü és a váradi béke. (Adalék az 1444. év eseménytörténetéhez.) In: Mályusz Elemér emlékkönyv. Budapest 1984. 77–96.
- Fraknói V.*: Vitéz János esztergomi érsek élete. Budapest 1879. 9–94.
- E. Garin*: Il pensiero pedagogico dello umanesimo. Firenze 1958. 292–293.
- S. Katona*: Historia Critica Regnum Hungariae. XIII. 254–256.
- Kubinyi A.*: A kaposújvári uradalom és a Somogy megyei familiárisok szerepe Újlaki Miklós birtokpolitikájában. (Adatok a XV. századi feudális nagybirtok hatalmi politikájához.) Somogy megye múltjából (1973/IV.) 3–10.
- Mályusz E.*: A Thuróczi krónika forrásai. Budapest 1967. 131–133.
- Pálosfalvi T.*: Vitovec János. Egy zsoldoskarrier a 15. századi Magyarországon. Századok 135 (2001/II.) 429–433.
- Reiszig E.*: Az Újlaki család. Turul 57 (1943) 8–13.
- Szakály F.*: Phases of Turco-hungarian warfare before battle of Mohács (1365–1526). Acta Orient. Hung. 33 (1979) 88–92.
- Szakály F.*: Vitéz János, a politikus és államférfi. (Pályavázlat – kérdőjelekkel.) In: Vitéz János Emlékkönyv. (Annales Strigonienses 1990.) Esztergom 1990. 9–38.
- Teke Zs.*: Hunyadi János és kora. Budapest 1980.
- Wertner M.*: Újlaki Miklós erdélyi vajda családi történetéhez. Déva 1907.

Az *Anonymi auctoris De rebus bellicis*. Reformötletek a késő antikvitásból

A műről és a szerzőről

Tárgyunk a *De rebus bellicis* (DRB) címen ismert, ismeretlen szerzőtől származó mű, melyet a kutatók többsége a Kr. u. 4. század második felére, általában a 360–70-es évekre tesz.

A szerzőről és a mű keletkezési körülményeiről külső adatunk nincs – csupán azok a töredékes adatok állnak rendelkezésünkre, melyek a műben elszórtan találhatók. Ezek szerint a szerző – legalábbis a mű írásának időpontjában – nem viselt állami hivatalt (DRB pr. 4., magát *privatusnak*, azaz magánembernek nevezi), és sohasem volt katoná (xii. 4: *dicent melius, qui usu bella cognoscunt* – erről szóljanak inkább azok, akik gyakorlatból ismerik a háborút). Azt nem zárhatjuk ki, hogy korábban viselt állami hivatalt, de erről semmit sem tudunk. A kutatás ezenkívül feltételezi, hogy pogány volt, mivel az államot sújtó bajok kiindulópontjának Konstantin császár (306–337) gazdaságpolitikáját nevezi meg. Várady László (1961, 272) valószínűsíti, hogy a szerző azonos Themistios szónokkal.

A szerző művét talán egy, császárhoz írt kérvénynek szánta. (pr. 2: *libello composui*, Brandt 1988 1, 5). Azt azonban, hogy pontosan melyik császár(ok)nak szánta, nem tudjuk. Azt sem tudjuk, hogy ténylegesen elküldte-e a császárnak, s ha igen, mi lett a kérvény sorsa.

A szöveghagyomány

A szöveg eredetileg a *Codex Spirensis*ben (a Speyeri Kódexben) maradt fenn – hasonlóan az *Itinerarium Antonini*hoz, a *Notitia Dignitatum*hoz és sok más forráshoz. Mivel a Speyeri Kódex elveszett – feltehetőleg elpusztult –, csak az arról készült számos másolatra hagyatkozhatunk. Ezek közül négyet tartanak jó kéziratnak. Az *editio princeps* 1552-ből, Geleniustól származik. Erről egyes kutatók feltételezték, hogy az első kiadás esetleg egy másik – a Speyeri Kódextől független – szöveghagyományra támaszkodik, s így a kiadás kézirat értékű: *codicis instar*.

A mű szerkezete

A művet – a bevezető fejezeten kívül – alapvetően két nagy egységre bonthatjuk: az elsőben a szerző különféle, az állam működését megújító intézkedésekre tesz javaslatot, melyekkel elsősorban a gazdasági élet, a közigazgatás és az igazságszolgáltatás visszasságaira hívja fel a császár figyelmét. A második egységben kifejezetten hadászati kérdésekkel foglalkozik: részben taktikai-stratégiai kérdésekkel, részben különféle hadigépekkel és fegyverekkel. Az utolsó fejezetben, melyben a jogbizonytalanság felszámolását javasolja (*DRB* xxi. *De legum vel iuris confusione purganda*), visszatér az első rész témaköréhez.

Részben e kettős szerkezet miatt a kutatás megindulásakor az a lehetőség is felmerült (talán Dessau híres *Historia Augusta*-cikke [1889] nyomán), hogy nem eredeti 4. századi műről, hanem későbbi hamisítványról (Schneider 1908), vagy legalábbis utólag összeszerkesztett különálló művekről van szó (Neher 1911). Ez utóbbi elmélet szerint a *De rebus bellicis* két – talán különböző szerzőktől származó – műből illesztették össze: az egyik egy *De bellicis machinis* című munka, mely hadászati kérdésekkel foglalkozik, a másik – ismeretlen című – munka pedig az államreformmal. A kettő közötti összhangot megteremtő *praefatio*, valamint a *De rebus bellicis* cím a „szerkesztő” tollából származik. Ezt a feltevést azonban a későbbi kutatás – részben filológiai, részben tartalmi okokból – elvetette. Megjegyzendő, hogy a szakirodalom időnként *De bellicis machinis* címen hivatkozik az írásra (például a *RE* és a *Thesaurus* szócikkei, de ez az újabb szakirodalomban is előfordul: Boeft ad Amm. Marc. 25, 4, 15; p. 149).

A kutatás főbb kérdései

A) A keletkezés

A bevezetőben már utaltam rá, az egyik legvitatottabb kérdés az, hogy mikor keletkezett a mű. Egyetlen biztos adatunk (*DRB* ii. 1.), hogy Konstantin császár halála (337) után. Az *editio princeps* kiadója szerint Theodosius császár (379–395) számára készült. Ezt a lehetőséget azonban a modern kutatás elvetette. (Említendő kivétel Várady László 1961.)

Ezzel kapcsolatban a hagyományos – és általában a mai napig is elfogadott – feltételezés szerint a negyedik század második felében, azon belül is a 360-as vagy 370-es években keletkezett, még a hadrianopolisi vereség (378) előtt, de Julianus császár uralkodása (361–363) után, nagy valószínűséggel Valens és Valentinianus uralkodása idején. A hadrianopolisi csata előtti keletkezést azzal szokták alátámasztani, hogy „nem eléggé” hangsúlyozza a barbárok jelentette veszélyt (a hatodik fejezetben használt *circumlatrare* és *incursio* szavakkal írja le a barbárok tevékenységét). A *praefatio* egyik félmondatát – principes ... qui Romano nomini debitos affectus propagatis in filios – császárok ... akik a római név iránti illő szeretetet fiaitokba tápláljátok – úgy értelmezték, hogy a mű megírásának idejében legalább két császárnak (ideértve természetesen a társcsászárokat is) kellett uralkodnia, és mindegyiknek legalább 1-1 élő fiúgyermekkel kellett rendelkeznie.

Ezenkívül a császár trónjára törő „zsarnokokból” (trónbitorlókból) is legalább kettőnek kellett lennie abban az időben (*DRB* ii. 6. ...et per gradus criminum fovit tyrannos... - s a bűn lépcsőin trónbitorlók emelkednek fel). Valamint a perzsák ellen is háborúra készülődtek a rómaiak (vö. *DRB* xix. 4.: arról szól, miként kell a perzsák ellen harcolni), és jelentős erősítési munkák folytak (vö. *DRB* xx., mely a limes megerősítésével kapcsolatban ad tanácsokat). Ezek alapján 368/9-ban keletkezett a munka. (Az érvek túlnyomó része Otto SEECKTől származik (vö. *RE* I 2325), kiegészítése-pontosítása CAMERON 1979 = THOMPSON PAPERS 1–10. Különvéleményt fogalmaz meg MAZZARINO 1951, aki a 353–360 közötti időre teszi a mű keletkezését. Ezen érvrendszer átfogó kritikáját nyújtja H. BRANDT (1988), aki a 420-as évek elejére teszi a művet. Ezt azonban a kutatók többsége nem fogadta el – a későbbi szakirodalom is a hagyományos keltezés mellett foglal állást. Az új *Pauly DRB*-szócikke (I. 716–7), noha szerzője maga Brandt, nem említi ezt a datálást, csak a szakirodalom tételei között említi saját tanulmányát.)

Ezt az érvelést én némileg erőltetettnek tartom, főleg a császárok fiait érintő érvet. Meglátásom szerint a *praefatio* csak általános, örök érvényűnek szánt bölcsességeket kíván megfogalmazni, így abból ilyen határozott következtetést levonni elhamarkodott volna. (A főszövegben például általában egyes számban szól a császárhoz: *DRB* ii. 7.: optime imperator, *DRB* xxi. 1: sacratissime imperator). Mindazonáltal különböző érvekkel és hangsúlyokkal, de elfogadott a 360/70-es évekre tenni a művet. E datálás legátfogóbb bírálatát, mint említettem, H. Brandt adta. Egyrészt rámutatott, hogy a szerző nem bizonyos eseményekre utal, amikor a *tyrannus*okat (*DRB* ii. 6.) vagy a perzsákat említi (*DRB* xix. 4.), hanem közhelyeket alkalmaz, és általános – részben erkölcsi, részben gyakorlati jellegű – bölcsességeket kíván megfogalmazni. Éppen ezért a fentiekhez hasonló következtetéseket nem szabad ezekből levonni. Brandt egyébként az alábbi érvek alapján helyezi a művet az 5. század első felére: az ezüstpénzek feltűnő hiánya, az aranypénzhasználat elterjedése (*DRB*. ii–iii); a jog egységesítése iránt felmerülő igény (*DRB* xxi, vö. a *Codex Theodosianus* összeállítása és megjelenése 438-ban); a szolgálati idő csökkentése mint a kiadásokat csökkentő eszköz (5. sz. törvényekből értesülünk hasonló törekvésekről). Brandt szerint a legvalószínűbb, hogy III. Valentinianus uralkodása (419–455) idején, ezen belül a 420-as években keletkezett a *DRB*. Ezt a feltevést támogatja, hogy a *Notitia Dignitatum* (melynek csatolmányaként szerepelt a *DRB* a Speyeri Kódexben) szintén ebben az időben (a 420-as években) készült el végleges formájában, és bizonyos vonatkozásaiban egyezik is vele: a *ND* is számos, a valóságnak nem megfelelő, inkább a vágyott (jórészt múltbéli), mintsem a valóságos állapotot tükrözi, elsősorban Britannia, Belgica és Germania területére vonatkozóan, vö. *CAH* XIII, p. 535. Ennek ellenére a datálás máig megoldatlan, hiszen perdöntő bizonyíték egyik változat mellett (vagy ellen) sem szól.

B) *Anonymus javaslatai*

A mű alapvetően két területtel foglalkozik: hadászati és az állam életét meghatározó egyéb kérdésekkel.

a) *Államreform-javaslatok*

Nem vitatható, hogy néhány mondatban – amennyit e kérdéseknek a szerző szentel – nem lehet részletes tervet kidolgozni az államot sújtó bajok orvoslására. Vázlatos, néha ugyancsak meglepő ötletei sok vitára és fejtörésre adtak okot a kutatók számára.

A szerző elsősorban a pénzhamisítással, a pénzügyi visszaosságokkal, az állami túlköltekezéssel, az állami tisztviselők megvesztegethetőségével, jogbizonytalansággal, a kisembert sújtó igazságtalanságokkal kíván leszámolni. Javasatainak lényege a következő:

- 1.) A pénzhamisítás megszüntetése érdekében az összes pénzverdét egy szigetre kell telepíteni, s a szigetlakókat el kell tiltani mindenféle külső kapcsolattól. (*DRB iii.: De fraude et correctione monetae*).
- 2.) A megvesztegethető, a provinciák lakóit kizsákmányoló helytartók/bírák és adószedők helyébe becsületes tisztviselőket kell állítani. (*DRB iv.: De iudicum pravitare*).
- 3.) A katonai kiadásokat úgy kell csökkenteni, hogy a katonákat korábban szereljük le. Így egyrészt nem kell a szolgálati idővel (és ranggal) növekvő illetményeket kifizetni, másrészt a gyorsabb előmeneteli lehetőségek miatt jobban fognak igyekezni a katonák. Ezenkívül a leszerelt katonák földművesekké és adófizetőkkelé válnak. (*DRB v.: De relevando militari sumptu*).
- 4.) Meg kell szüntetni a jogbizonytalanságot. (Itt határozott javaslatot nem tesz, csak a szükségességet jelzi.) (*DRB xxi.: De legum vel iuris confusione purganda*)

Ezenkívül kárhoztatja az aranypénz mértéktelen használatát és a bronzpénz elértéktelenedését (*DRB ii.: Ex quibus temporibus profusio vel avaritia coepit*).

Abban, hogy ezek a javaslatok mennyire életszerűek, illetve mennyire utalnak valós társadalmi gondokra, a kutatók sokszor igen eltérő álláspontot foglaltak el. Mazzarino (és kisebb mértékben Thompson) az 1950-es években megjelent munkáikban például a korszak elsőrendű forrásává emelték a *DRB*-t, szerzőjét pedig mint a kor legnagyobb éleslátással rendelkező íróját tartották számon. Mazzarino e téziseivel legélesebben Brandt szállt szembe, aki ismét hangsúlyozza: itt is általános, a korban teljesen közhelyszerű kérdéseket feszeget. Ezenkívül tele van súlyos tárgyi tévedésekkel, pénzügyi és hadászati ismeretei pedig igen alacsony szinten állnak. Egyedisége legfőljebb abban mutatható ki, hogy kortársaitól eltérően nem egymástól elszigetelt kérdésként kezelte a hadászatot, pénzügyet, jogot s az államélet egyéb területeit, hanem egységben próbálta meg látni és bemutatni őket. Sajnálatos módon azonban egyik részterülethez sem értett, ami csökkenti javaslatainak értékét.

b) *A hadigépek, hadászati javaslatok*

A hadászati javaslatok terén legalább annyi furcsaság van, mint az államreformnál. Az utókor azonban ezen fejezeteket többre értékelte.

„Találmányait”, a sohasem létezett hadigépeket a római szokásnak megfelelően úgy állította be, mintha a „régiek” jó bevált eszközei lennének, melyek számos esetben bizo-

nyitották már hasznosságukat. (*DRB* xii 1, xvi. 1.: *repperit ... necessitas*, xv. 1.: *cogitavit antiquitas xviii. usu compertum est*). Ugyanakkor az újdonságra is súlyt vet (*DRB* vi. *novis machinis*, xiv. 1.: *admiratio novitatis*). Önmagát nem tartja feltalálónak – egyetlen esetben sem tesz utalást arra, hogy bármelyik hadigép az ő találmánya lett volna. Saját bevallása szerint azzal a céllal írta művét, hogy könnyű legyen annak alapján megépíteni a szerkezeteket (*DRB* vi. *ut sit facilius confectio*) – ezt a célját semmiképp sem érte el. Rövid, lelkendező hangvételű leírása inkább tekinthető általános népszerűsítő írásnak, semmint részletes építési útmutatónak. A szöveghez mellékelt ábrák – melyek minősége a másolások során feltehetőleg a szövegénél is jobban romlott – szintén nem nyújtanak sok segítséget.

Találmányai egyrészt valóban létező fegyverek és hadigépek „módosított” változatai. Ilyen például a kétfajta *plumbata*: az egyik szinte teljesen megegyezik a valóban használt eszközzel, a másik pedig ötvözi a *plumbatát* a *tribolos* nevű fegyverrel. (Ez utóbbi egy jancsiszögyszerű eszköz volt: bárhogyan is ért földet, mindig egy fémtüske meredt ki belőle). Ezzel azt a célt akarta elérni, hogy ha a *plumbata* maga nem találná el az ellenséget, még mindig tudjon sérülést okozni. A többi „módosított” találmány között találunk keleti ihletésű, a tengelyből kiálló pengékkel felfegyverzett harci kocsikat. A szerző javára írandó, hogy számos technikai nehézséget fedezett fel, amelyek csökkentik a kocsik harcértékét. Így például a lovast a lóra ülteti, hogy a kocsi ne süppedjen bele a sárba. A pengéket behúzzhatóan tervezte (hogy ne akadjanak be és ne törjenek le), a lovakat pedig felpáncélozná, hogy ne legyen olyan könnyű kilőni őket. A legeredetibb ötlete azonban az automatikusan működő korbács. (Ennek működését, mint ahogy egyéb megoldásainak, pl. a pengék visszahúzásának technikai részleteit nem vagy csak igen hiányosan fejt ki a szerző). Leír ezenkívül egy szegekkel kivert pajzsot (*clipeocentrus*), valamint két egyedi *ballistát* is. Az első *ballistát*, melyet *quadrirotis*-nak (négykerekűnek) nevez, egy könnyen mozgatható, csatamezőn bevethető fegyvernek képzelte el. Újításai között találjuk a célzószerkezetet, mely segítségével a lövés szöge könnyen és igen szabadon állítható, továbbá a kilövés módjának megújítását is. (Ezzel kapcsolatban vitára adott okot, hogy itt torziós eszközről vagy valamilyen más megoldásról van-e szó.) A második *ballista* pedig, melyet *fulminalis*-nak (villámlónak) keresztelt, védelmi eszköz volt, melyet erődök tornyaiba kell helyezni. Jellemzője a nagy lőtávolság: akár a Duna túloldalára is képes átlőni.

A többi találmány (feltehetően) teljesen egyedi, illetve jóval különlegesebb szerkezet. Ilyen például a felfújható, bőrből készült pontonhíd (*ascogefyrus*), melyet a sereg bárhová könnyen magával vihet, és a mocsarakon és folyókon való átkelést könnyíti meg. A *tichodifrus* (azaz falkocsi) a katonákat hivatott segíteni az ellenséges erőd falához odajutni. A másik, legalább ennyire figyelemre méltó szerkezet a hadihajó, mely ökrök hajtotta lapátkerekkel jut előre – a szerző elgondolása szerint sokkal gyorsabban, mint a hagyományos meghajtású hajók.

Ezek megvalósíthatóságát számos kutató vizsgálta. Noha a találmányok jó része elméletileg megvalósítható lett volna (eltekintve attól, hogy a szerző számos technikai problémára nem tér ki, ezek megoldását így a próbálkozó kedvű olvasóra hagyja), hatékonyságuk messze alulmaradt volna az akkor általánosan elterjedt eszközökkel

szemben. Ennek ellenére az évszázadok során sokan kísérleteztek, legalábbis gondolatban, e találmányok megvalósításával – jórészt sikertelenül.

Egy határozott elképzelés azonban felfedezhető a szerkezetek mögött: az a cél, hogy minél kisebb számú legénység segítségével lehessen működtetni őket, takarékoskodva az emberi és anyagi erőforrásokkal. Ez mindenképp kapcsolódási pont az államreform-ötletekkel, hiszen azoknak szintén egyik sarkalatos pontja a kiadások csökkentése: vagyis azt mondhatjuk, a szerző valóban egységként látta a különböző területeket, s nem egymástól függetlenül foglalkozott velük ugyanabban a műben. (Ez szintén azt a feltevést erősíti, hogy egyetlen szerző művéről, és nem különálló művek utólagos összeszerkesztéséről van szó.) Elüt a legtöbb kortársától abban is, hogy milyen nagy jelentőséget tulajdonít a technikai eszközöknek és vívmányoknak. Mai szemmel nézve a technikai fejlesztések sürgetése teljesen természetes, de az ókorban ez egyáltalán nem volt így.

A nyelvészeknek legalább annyi fejtörést okoztak e technikai tárgyú fejezetek, mint a hadtörténészeknek és technikatörténészeknek. Egyrészt minden eszköznek saját, általában görög nevet ad szerző. Másrészt számos esetben nem lehet egyértelműen azonosítani, hogy pontosan milyen alkatrészeiről beszél. (Ezek között találunk több *hapax legomenon* is, mint például a két eszköz leírásában is használt *fixorium*.)

A fegyverekről és hadigépekről szóló fejezetek után szót ejt a „háborús készülődésről” is. (DRB xix.: *De bellico apparatu*). Ebben összefoglalja, hogy miért hasznosak a fentebb leírt eszközök, és néhány új tanácsot is ad a császárnak (elsősorban a hadrenddel és a perzsák elleni hadviseléssel kapcsolatban). Egy rövidebb fejezetben pedig a határvédelem megerősítésével kapcsolatban tesz javaslatokat (DRB xx.: *De limitum munitiōibus*). E fejezetben többek között javasolja, hogy ne az adófizetők pénzéből, hanem a helyi földesurak finanszírozásával valósuljanak meg az erődítési munkálatok.

A mű utóélete – kutatástörténet

A mű, elsősorban a hadigépekről szóló rész, sokáig igen népszerű írás volt. Olvasói általában a gyakorlati megvalósítás módjait keresték – jórészt sikertelenül. Leghíresebb olvasója kétségtelenül Leonardo da Vinci volt, akinek fantáziája még elképesztőbb harci eszközöket alkotott, mint amilyenekről ihletője valaha is álmodott. A kora újkorban, majd a felvilágosodás idején szinte teljesen feledésbe merült: gyakorlati hasznossága miatt már senki sem forgatta, s mivel latinsága nem felelt meg a klasszikus kor mércéinek, irodalmi műként sem számíthatott sikerre. A 19. században általában semmibe vették, és érdemtelennek tartották arra, hogy komolyan foglalkozzanak vele. (Otto Seeck sokat idézett megállapítása szerint: *Denkschrift eines verrückten Projektenmachers* – Egy őrült képzelgő agyszüleménye (RE I, 2523)). Ekkor szintén inkább csak technikai újításaival foglalkoztak. Első modern kiadása 1908-ban jelent meg (Schneider 1908), szó szerint átvéve a Gelenius-féle szöveget. Itt, Schneider kiadásában jelenik meg a hamisítványelmélet: Schneider szerint ugyanis a lapátkerék (melyet a hajójához felhasznál) középkori találmány, s a *ballista quadrirotis* és *fulminalis* is inkább hasonlít a középkori számszerűjakra (ti. ezekhez hasonlóan nem torziós eszközök), mint az antik *ballistákra* (melyek viszont torziós eszközök). Seeckhez hasonlóan Schneider sem tartja túlságosan fontos forrásnak.

Kritikai kiadásban először 1922-ben jelent meg (Reinach). Ez a kiadás egyben fordulópontra is jelentett a mű megítélésében: Reinach már egyenesen zseninek tartotta a szerzőt! A korabeli gondokat megvilágító államreformötleteiről is ő szólt először elismerően. Némileg visszafogottabban értékelte a munkát Thompson (1952). Mazzarino 1951-ben megjelent, a 4. század társadalmi kérdéseivel foglalkozó, nagy hatású – s legalább annyira vitatott – könyvében is központi helyet foglal el a *De rebus bellicis*. Újabban R. Ireland (1979, 1984) valamint H. Brandt (1988) foglalkozott behatóan a művel. Ireland elsősorban nyelvi és stilisztikai szempontból elemezte gondosan az írást, Brandt pedig inkább történeti vonatkozásaival foglalkozott (egyben egy új datálást is javasolt, amely azonban a szakirodalomban nem vált elfogadottá).

Végkövetkeztetés – miért (vagy miért nem) fontos számunkra a mű?

Az elmúlt évszázadban szélsőségesen eltérő véleményeket fogalmaztak meg a műről és szerzőjéről – tartották örült képzelgőnek és zseninek is. Annyit mindenesetre leshetünk, hogy van néhány figyelemre méltó vonása: leginkább az, hogy az állam pénzügyi-jogi-igazgatási visszasságait összefüggésbe hozza a hadügyi kérdésekkel – márpedig ezeket a hadászati szakírók általában nem szokták tárgyalni. Szintén figyelemre méltó a technikai újítások iránti lelkesedése.

Sajnálatos módon ehhez az egyedi és igen hasznos látásmódhoz nem társult érdemben semmiféle szakmai ismeret: sem pénzügyi, sem közigazgatási, sem jogi, sem katonai. Így – véleményem szerint – egy önmagában érdekes és különös, de a korszak történetéről új információval nem szolgáló műről van szó, melybe az elmúlt században néhányan többet akartak belelátni, mint amennyi valójában benne van.

Bibliográfia

Anonymi Auctoris De rebus bellicis. Ed. R. I. Ireland. Lipcse 1984.

H. Brandt: Zeitkritik in der Spätantike. Untersuchungen zu den Reformforschängen des Anonymus De rebus bellicis. München 1988.

M. Hassal: Aspects of the De rebus bellicis: papers presented to A. E. Thompson. Oxford 1979.

S. Mazzarino: Aspetti sociali del IV secolo. Roma 1951.

A. E. Thompson: A reformer and inventor: a new text of the treatise „De rebus bellicis”. Oxford 1952.

Várady L.: Későrómai hadügyek és társadalmi alapjaik. Budapest 1961.

EÖTVÖS LORÁND TUDOMÁNYEGYETEM

OFFICINA THEWREWKIANA

Álajtók az újbirodalmi elit sírokban Thébában

Előadásomban a thébai nekropolisz újbirodalmi elitsírjaiban található álajtókról, valamint ezek fejlődéséről, a sírban való elhelyezkedéséről és a halotti kultuszban betöltött funkciójáról lesz szó. Mindenekelőtt azonban egy rövid áttekintést szeretnék nyújtani az álajtó fogalmáról és eredetéről.

Az álajtó egy építészeti elem, mely elsősorban magánsírokban, ezen belül is a magasabb társadalmi réteg, az elit tagjainak sírjaiban jelenik meg. Kultikus funkcióját tekintve azonban más építészeti kontextusban is megjelenik:

- ó- és középbírodalmi piramiskomplexumok piramistemplomaiban (Arnold, p. 89; Wiebach-Koepke, p. 498; Wilkinson, pp. 122, 131–132.),
- a piramistemplomokat felváltó újbirodalmi emléktemplomokban (Wilkinson, pp. 174, 182, 198. Lásd továbbá Ullmann *Mittelstutzscheintür*),
- kultusztemplomokban (Wilkinson, pp. 151, 210; Murnane, pp. 135–148.),
- lakóházakban.

Az álajtó a sírban átjáróként szolgál az elhunyt számára az „evilág” és a „túlvilág” közötti határon, és ezzel együtt a halotti kultusznak a helye is (Kampp, 1996, pp. 51–52.; Wiebach-Koepke, p. 500.). A sír az elhunyt lakóhelyeként funkcionált, az álajtó pedig a ház bejáratát jelképezi (LÄ IV, p. 566; Wiebach-Koepke, p. 500.). Az elhunyt rokonai a síron és az álajtón keresztül tartották a kapcsolatot a túlvilágon élő szeretteikkel. Látogatásaik során ajándékokat hoztak az elhunyt számára, hogy ellássák őt a számára szükséges dolgokkal, étellel, ruhákkal, kenőcsökkel és olajokkal stb. Ez az ellátmány volt a kultusz alapja. Az ételt áldozati asztalon, a többi ajándékot ekörül állványokon vagy a földön helyezték el a sírban lévő kultuszhely előtt, majd a közös étkezés után magukkal vitték a hozott dolgokat. A kultuszhelyet az álajtón kívül szoborfülke vagy az elhunytat ábrázoló áldozatiasztal-jelenet is jelölheti (Arnold, p. 61.).

Az álajtó két különálló elem átalakulása és összekapcsolása által jött létre. Az egyik elem a palotahomlokzat motívuma volt, mely az archaikus masztabák külső falát díszítette (Hassan, p. 67.). A masztaba egy négyszögletes felépítménnyel és ez alatt elhelyezkedő alépítménnyel rendelkező építmény, mely kezdetben királyi temetkezési hely volt. Ez volt a halott király palotája, melyben a királyt életében körülvevő dolgokat a halotti építészetbe ültették át, így a királyi palotát díszítő homlokzatot is. A masztabákat díszítő palotahomlokzat feladata az volt, hogy szabad átjárást biztosítson az elhunyt lelkének a masztabában lévő sírkamra és a raktárhelyiségek, valamint a külvilág között (Hassan, p. 67.). Ez a fajta díszítés elsősorban Alsó-Egyiptomban volt széles körben használatos. A másik elem, mely az álajtó kialakulásában szerepet játszott, a lekerekített

tetejű sztélék csoportja, melyek megjelenése elsősorban Felső-Egyiptomra, különösen Abüdosz környékére korlátozódott (Hassan, pp. 65–70.). Ezek a faragott sztélék a sírtulajdonos ábrázolását és nevét, esetenként címeit tartalmazták, némelyiken megjelenik az áldozatiasztal-jelenet is. A sztélé az elhunyt azonosítása mellett az élők által az elhunyt lelke számára vitt áldozati ajándékok elhelyezésére is szolgált, így módon funkcionálisan az áljtó előfutárának tekinthető.

Felépítése alapján 3 főáljtotípust különböztetünk meg (LÄ IV, p. 564; Wiebach-Koepke, p. 499.):

- a hagyományos áljtot,
- kettős vagy középtámasztékos áljtot,
- dísz- vagy palotahomlokzat típusú áljtot.

1. Hagományos áljtó alapvetően 7 alkotóelemből áll, de az egyes elemek száma változhat: 1. ajtónyílás, 2. belső ajtófélfák, 3. gerenda, mely a valódi ajtó feletti felgöngyölt gyékényt hivatott szimbolizálni, 4. alsó szemöldökfa, 5. oldalsó nyílások, 6. áldozatiasztal-jelenetet ábrázoló panel, 7. külső ajtófélfák, 8. felső szemöldökfa. A hagyományos áljtónak ez a standardizált formája a 4. dinasztia idején (Kr. e. 2750–2450) alakult ki, egészen az Újbírodalomig finomodott (Kr. e. 1550–1070), és kifutása még a Későkorban (Kr. e. 716–332) is nyomon követhető (LÄ IV, p. 564–571.).

2. A kettős vagy középtámasztékos áljtó először a 11. dinasztiaiban (Kr. e. 2040–1989) jelenik meg, szélesebb körben csak az Újbírodalom idején válik elterjedtté, anélkül azonban, hogy a hagyományos áljtot kiszorítaná. A típus jellemzője az ajtónyílás megkettőzése, valamint közöttük egy támasztóoszlop megjelenése. A szemöldökfa és a párkányzat felett egy felül lekerekített mező, úgynevezett entablatura helyezkedik el, mely a valódi ajtók felett lévő áttört falfelületet utánozza, ami a fény és a levegő házba való beáramlását szolgált (Hermann, p. 30; LÄ IV, p. 570; Kampp, 1996, pp. 55–57.).

3. A dísz- vagy palotahomlokzat típusú áljtó eredete az 1. dinasztiaiabeli királysírokra nyúlik vissza, melyek külső oldalait hatalmas palotahomlokzat-díszítéssel látták el. Általában semmiféle felirat nem volt rajtuk (Wiebach-Koepke, p. 499; Arnold, p. 89.).

A vizsgált időszakban, az Újbírodalom korában (Kr. e. 1550–1070) a hagyományos áljtó használata a leggyakoribb, de néhány sírban, főleg a ramesszida korban (Kr. e. 1294–1070) középtámasztékos áljtó is előfordul.

Az áljtók anyaga változó. A kanonikus forma kialakulása előtt a vályogtéglamasztabák áljtoit is vályogtéglából készítették. Az áljtó végső formájában kőből készült. A legkorábbi áljtókat több darabból állították össze, ezeket később felváltották a monolit, egy kötémből kialakított darabok. Néha előfordulnak fából készült áljtók is, de ezek ritkák. A sziklasírok esetében az áljtókat kifaraghatták a sziklafalból, kialakíthatták plasztikusan a sziklafalból kiemelkedve, vagy a sziklából kivájt fülkébe beilleszthettek mészkőből vagy gránitból készített monolit áljtókat is. Az Újbírodalom korában gyakori az áljtó falra festett ábrázolása is, ilyenkor a gránitot vörös alapon barna pöttyös festéssel utánozzák.

Az áljtók használatuk kezdeti szakaszában még csak falba mélyített fülkeként, bennük az elhunytat azonosító sztélével és áldozatiasztal-jelenettel, a masztabák külső, keleti oldalán helyezkedtek el, a főáljto az oldal déli végén állt, míg egy másodlagos, díszáljto

az oldal északi végén kapott helyet. A 3. dinasztiaiban (Kr. e. 2635–2570) az áljtó, és ezzel együtt a kultushely áthelyezését a masztaba belsejébe a gazdagon díszített áljtó finom kialakítása, valamint a halottkultusz ábrázolásának zárt térre való igénye tette szükségessé. Ennek eleget téve a masztaba felépítményében zárt kultuszkamrát hoztak létre, melyben az áljtó a kamra nyugati falára került (LÄ IV, p. 566, Wiebach-Koepke, p. 498; Arnold, pp. 89–90.). Ezzel egy időben a téglából épített fülke fölött megjelent a keresztgerenda és a kőből készült szemöldökfa, melyeken a sír tulajdonosának neve volt. Ezek fölé helyezték el a panelt, amely a sírtulajdonost az áldozati asztal mellet ülve ábrázolta. A 3. dinasztia korától az áljtókon megjelennek a halotti kultusszal és áldozatokkal kapcsolatos feliratok és ábrázolások (LÄ IV, p. 566; Arnold, p. 89.). Nem sokkal a felépítménybe történő bekerülése után a hagyományos áljtó kiszorította a díszáljtót, mely az 5. dinasztiaától (Kr. e. 2450–2290) kezdve a sírkamrába került át és ott élt tovább, majd valamikor a 12. dinasztia (Kr. e. 1989–1791) korában a sírkamrák szarkofágok mögötti falrészére kerül át dekorációs elemként (Wiebach-Koepke, p. 499; Arnold, p. 89.). Számos sírnek két áljtaja van, a kultuszkamra északi és a déli oldalán is egy-egy. Ebben az esetben a déli a fő kultushely. Néha egy kultuszfülkének 5–6 áljtaja is van, attól függően, hány családtag temetkezett a sírba.

Az áljtók használatának hagyománya a magánsírokban a Középbírodalomban (Kr. e. 2040–1790) is folytatódott (Sheimy, *Standort*), előfordulásuk a thébai nekropolisz ebből az időből származó sírjaiban azonban még nem jellemző. A thébai nekropolisz újbirodalmi sírjaiban az áljtók használata ebből kifolyólag nem egy helyi hagyományra, hanem külső átvételre vezethető vissza. A thébai magánsírokban, csakúgy, mint óbirodalmi elődeikben, két kultushely volt, egy fő és egy vagy több mellékkultushely. Ezek elhelyezkedésének, valamint az áljtók és a sírokban ismét megjelenő sztélék síron belüli elhelyezkedésének megértéséhez elengedhetetlen a thébai sziklasírok alapvető formájának bemutatása. Hangsúlyozandó, hogy ez a leírás egy általánosított, ideálisként bemutatott alapképet mutat, a valóságban ennek az alapformának számtalan variációja létezik, a sír kialakításához rendelkezésre álló helytől, a sír fekvésétől és tulajdonosának társadalmi pozíciójától függően (Kampp, 1996, 7–15.).

A thébai nekropolisz sírjait a Nílus nyugati partján fekvő dombok oldalaiban a sziklába vágták. A bejárat homlokzat előtt egy teraszt alakítottak ki, melyet két oldalról fal határolt. A sír belső elrendezése háromosztatú. A sír bejárata egy kereszttengetyes terembe nyílik, melyet esetenként oszlopok vagy pillérek tagoltak. Ebből a teremből a bejáratall azonos tengetyen egy folyosó kezdődik, melynek végén egy négysszögletes kápolna van (Hermann, p. 13.). A fő kultushely a kápolna hátsó falánál helyezkedik el, a mellékkultushelyek pedig az első, kereszttengetyes terem két végfalánál, esetenként a sír udvarán a homlokzat vagy az udvart határoló fal előtt vannak. A sír tájolása is igen fontos volt, ideális esetben a sír bejárata keletre nyílt, így a sír végében lévő fő kultushely a sír legnyugatibb pontján helyezkedett el. Az egyiptomiak számára a kelet az élők világát jelentette, a nyugat pedig az alvilágot, a halottak bírodalmát szimbolizálta.

Az áljtók és a sírtulajdonost reprezentáló sztélék funkciója olyannyira jelentős, hogy a sztélé és az áljtó helye mindig együtt jár a kultushely státuszával, legyen az az előudvarban vagy a sír belső helyiségeiben. Ezzel a kereszttengetyes terem két rövidebb végfa-

la mint a sztélé és az áljtó elhelyezésének helye fejlődéstörténetileg először másodlagos kultushelyként jelenik meg sírok belsejében.

Az újbirodalmi sziklasírokban fő kultushelyen elhelyezkedő áljtó csak kevés sírból ismert (TT 39, TT 60, TT 71, TT 100, TT 120(?), TT 121, TT 175(?), TT 353, TT 397, -153-, -159-), ezek azonban a legegyszerűbb módon kialakított magánsírok. Ebben az időben az áljtót kizárólag egy darabból faragják ki, vagy magából a sziklából, vagy különálló kődarabból, melyet a sziklába vájt fülkébe illesztenek be, vagy stukkóból modellálják. A monolit áljtókat kizárólag rózsagranitból vagy kvarcitból készítik, a thébai sziklasírok fő kultushelyén csak igen magas rangú tisztségviselők esetében jelenik meg, és időben többnyire Hatsepszut (Kr. e. 1479–1458) és III. Thotmesz (Kr. e. 1479–1425) uralkodási idejére korlátozódik. Egyes sírokban az áljtókat felettük lévő szoborfülkével kombinálták, mely a fő kultushelyet mint az „evilág” és a „túlvilág” közötti határt különösen szembetűnővé tette.

Az újbirodalmi thébai sziklasírok esetében lényegesen gyakoribb, hogy a fő kultushelyen az áljtó helyett a sírtulajdonos ülő szobra, gyakran családtagjai szobraival együtt, a kápolna hátsó falában kialakított szoborfülkében foglal helyet (Hermann, pp. 19–20.). Előfordul azonban az is, hogy a fő kultushelyen sztélé található (TT 120(?), TT 140, TT 144, TT 175(?), TT 189, TT 255, TT 260, TT 366, A 21, -185-). A sztélék fő és mellékkultushelyeken való elhelyezésének vizsgálatakor a sír formáját és a sztélé tartalmát szükséges figyelembe venni, fő kultushelyen történő elhelyezésük oka a többségtől eltérő dekorációs tartalmukban keresendő (Kampp, 1996, p. 53–54.). Míg a 18. dinasztia legkorábbi sztéléinek képmezéjében az ellátmányt fogadó elhunytat ábrázolták, a későbbi adoráló, imádkozó jeleneteken az elhunyt Anubisznak és Ozirisznek mutat be áldozatot, IV. Thotmesz (Kr. e. 1402–1392) korától kezdve pedig már kizárólag az istenek felé történő adoráció jelent meg. A sztélék szövegmezéjében szereplő felirat tartalma is hasonlóképpen változott, a 18. dinasztia első felében az önéletrajzi feliratok helyét egyre inkább istenhimnuszok vették át, majd III. Amenhotep (Kr. e. 1392–1355) korától a sztélé felirata egyre kevésbé a sírtulajdonos társadalmi énjének önbemutatását, mint inkább istentiszteletét, a vallásos egyént volt hivatott demonstrálni (Kampp, 1996, p. 51–54; Assmann, 1983, p. XVI.). A társadalmi és vallásos egyén bemutatásának ez a kettőssége már korábban is megvolt, míg a sztélé az elhunyt társadalmi énjét, addig az áljtó a vallásos énjét reprezentálta.

Az áljtókat és sztéléket leggyakrabban mellékkultushelyeken, a kereszttegelyes terem két végfalán helyezik el, ezen belül is az áljtó túlnyomórészt a bal oldali, déli végfalán helyezkedik el (25 esetben az áljtó a bal, 12 esetben a jobb oldalon helyezkedik el: Kampp, 1996, p. 53, táblázat 34, 35.), vele szemben, a terem másik végfalán pedig általában a sztélé foglal helyet (az esetek mintegy 50%-ában). Az áljtókat és sztéléket jobb és bal oldali végfalán történő elhelyezésének megoszlása mögött a sír tájolása, valamint az égtájaknak tulajdonított szimbolika áll. Mint azt korábban már említettem, a sír ideális tájolása kelet–nyugati irányú volt, megfeleltetve a bejárat és a fő kultushely elhelyezését az élő, illetve a holtak világának irányával. A síron belül azonban másodlagos tájolást is használtak, abban az esetben, ha a sírt nem tudták megfelelő irányban kialakítani, vagy ha a síron belüli elemeket egymáshoz viszonyítva akarták elhelyezni. Ennek

megfelelően a másodlagos tájolásban észak felelt meg keletnek, dél pedig nyugatnak. Mindez magyarázatul szolgál arra, hogy a termék bal, déli oldalát részesítették előnyben az áljatók elhelyezésére, melyek így a másodlagos nyugati oldalon be tudták tölteni funkciójukat, átjáróként szolgálva az elhunyt számára, és hogy a termék jobb, északi oldalán inkább a sztélék jelentek meg, melyek így a rajtuk lévő önéletrajzi szöveg által megőrizték az elhunyt emlékét az élők világában. Ez a másodlagos tájolás a sír dekorációs programjában is jelen van, az elhunyt életével kapcsolatos eseményeket a sír északi részén, a halálával kapcsolatos, túlvilági cselekvéseket a déli részen ábrázolták.

Míg a 18. dinasztia idején a sztélé és az áljató egymással szemben az előcsarnok két keskenyebb oldalán, a mellékkultuszhelyeken helyezkedtek el, addig a ramesszida korban (Kr. e. 1294–1070) a sztélé általában a sír homlokzatára helyezték (Kampp, 1996, p. 54.), a hagyományos áljató pedig kiszorult a használatból. Ez a változás a sír szakralizálódásával magyarázható, mely folyamat során a sír istentemplommá vált, és fő tulajdonosai az istenek lettek. Fő kultuszhelynek a sír hosszú folyosójának végén lévő szoborfülke vagy kápolna számított, melyben immár istenek, istencsaládok, általában Ozirisz, Ízisz és Hórusz szobrai helyezkedtek el (Kampp, 1996, p. 54; 2001, p. 252.). A mellékkultuszhelyeken a sztélé és az áljató helyére többnyire a sírtulajdonos és felesége szobrai kerültek, vagy a keskenyebb falak is a dekorációs program részei lettek. Mindezek a változások II. Ramszesz uralkodásának (Kr. e. 1279–1213) második felére tehetőek.

Néhány esetben a mellékkultuszhelyeken a hagyományos áljatók helyét kettős áljatók veszik át, melyek a kereszt tengelyes terem mindkét végfalán megjelentek (TT 23, TT 32, TT 44, TT 183, TT 184, TT 264). Az, hogy miért a kettős áljatókat kezdték el használni, szintén a sír istentemplommá válásával magyarázható. A kettős áljatókat a ramesszida korig elsősorban kultusztemplomokban és emléktemplomokban alkalmazták, utóbbi a megistenült elhunyt uralkodó kultuszhelyeként funkcionált. Az említett templomokban tehát istenek közlekedtek az áljatókon keresztül és a sír istentemplommá válása után csakis a kettős áljató szolgálhatott megfelelő átjáróként az istenek számára.

A ramesszida korban az áljató háttérbe szorulásával az „evilág” és a „túlvilág” közötti átjárás biztosításának feladatát a sírkamrához vezető lejtős folyosó vette át, melynek bejáratát már korábban is sok esetben az áljató mellett vagy közvetlenül alatta helyezték el (Assmann, 1984, pp. 277–290.; Kampp, 2001, p. 251.).

Az Újbirodalom után, a Későkorban az elitsírok kialakítása némiképp megváltozott. A kereszt tengelyes terem eltűnt, a sír többi helyisége közvetlenül az úgynevezett világítóudvarból nyílt. Mivel a 18. dinasztiaiban a halotti kultusz helye a kereszt tengelyes terem volt, a Későkorban ezt pótolandó a sír bejáratánál egy díszes kapufülkét alakítottak ki, melynek oldalfalain az áldozati asztal mellett ülő sírtulajdonos látható, és a homlokzaton esetenként szoborfülkével kiegészített áljatók is megjelennek. Ez a kapufülke vált az ellátmány elhelyezésének és a kultusznak a helyévé, funkcióját tekintve tehát az áljató szerepét töltötte be (Eigner, pp. 120–123.).

Rövidítések:

ÄAT - Ägypten und Altes Testament

ÄF - Ägyptologische Forschungen

BdE - Bibliothèque d'étude, Institut français d'archéologie orientale, Kairo

MDAIK - Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo

LÄ - Lexicon der Ägyptologie

UÖAI - Untersuchungen der Zweigstelle Kairo des Österreichischen Archäologischen Institutes

Bibliográfia

C. Aldred: Egyptian Art in the Days of the Pharaohs 3100-320 BC. London 1980.

H. Altenmüller: Hétköznapi élet a túlvilágon – Hivatalnokok masztabái és sziklasírfai. In: R. Schulz – M. Seidel (szerk.) Egyiptom. A fáraók világa. Budapest 2001. 78–93.

D. Arnold: The Encyclopedia of Ancient Egyptian Architecture. Cairo 2003.

J. Assmann: Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern, Theben 1. Mainz 1983.

J. Assmann: Das Grab mit gewundenem Abstieg. Zum Typenwandel des Privat-Felsgrabes im Neuen Reich. MDAIK 40. Mainz 1984. 277–290, Taf. 41.

D. Eigner: Die Monumentalen Grabbauten der Spätzeit in der Thebanischen Nekropole, UÖAI 6. Bécs 1984.

G. Haeny: „Scheintür”. In Lexicon der Ägyptologie, vol. V. Wiesbaden 1981. 563–574.

S. Hassan: Excavations at Giza 1933-1934, vol. V. Cairo 1944.

A. Hermann: Der Stelen der Thebanischen Felsgräber der 18. Dynastie, ÄF 11. Glückstadt – Hamburg – New York 1940.

F. Kampp: Die thebanische Nekropole. Zum Wandel des Grabgedankens von der XVIII. bis zur XX. Dynastie, Theben 13. Mainz 1996.

F. Kampp-Seyfried: Győzelem a halál felett – A thébai magánsírok. In R. Schulz – M. Seidel (szerk.): Egyiptom. A fáraók világa. Budapest 2001. 248–263.

W. J. Murnane: False Doors and Cult Practices Inside Luxor Temple. In: Mélanges Gamal Eddin Mokhtar, BdE 97,2. Cairo 1985. 135–148.

A. el-Sheimy: Der Standort der Scheintür in den Gräbern von Beni Hassan, Magisterarbeit. München 1995.

M. Ullmann: Die Mittelstutzenscheintür im Tempel – Ikonographie und Funktionsbestimmung, Magisterarbeit. München 1990.

S. Wiebach: Die Ägyptische Scheintür. Morphologische Studien zur Entwicklung und Bedeutung der Hauptkultstelle in den Privat-Gräbern des alten Reiches, Diss. Hamburg 1981.

S. Wiebach-Koepeke: „Falsedoor”. In: D. B. Redford (ed.): The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt, vol. I. Cairo 2001.

R. H. Wilkinson: The Complete Temples of Ancient Egypt. Cairo 2005.

Mitikus királykép a latin nyelvű lengyel krónikákban

A középkor-kutatás egyik legnagyobb problémája a forráshiány. Hiszen csupán az írásban rögzített dolgokat lehetett az utókornak örökölni hagyományozni. „quod loquimur transit, quod scribimus, permanet.” A középkori Európa egységes nyelve a latin volt, fennmaradt forrásaink legnagyobb része is a művelt Európa közös nyelvén született. S ezek az írott szövegek, melyek nem csak tartalmuk, de ritkaságuk, s kis példányszámuk miatt nagy értéket képviseltek, ki voltak téve az időjárás, az emberi tudatlanság és a történelem viharainak és pusztításának.

A középkori hagyományok és legendák közül a királyokkal kapcsolatos elvárások és hiedelmek vizsgálatát szeretném kiemelni. Hiszen a király, mint az államiság megtestesítője, a nép képviselője, mindig is a népi azonosságtudat szimbólumaként jelent meg.

A királyság és maga a király személye minden kultúrában szakrális jelentőséggel bír. A királyi legitimitás egyik legalapvetőbb forrása az isteni megerősítés és jóváhagyás.

Mindez hatványozottan jelentkezik a középkorban, ahol az uralkodó egy egész nép lelki üdvéért volt felelős. A vallás a kezdetektől fogva fontos szerepet játszott az emberiség történetében, és nem mint önálló tényező az államon belül, hanem a hatalommal egybefonódva alkotta a fenségeset, az irigylésre méltót, hiszen az uralkodók az isteni hatalmak legfőbb követői, azok örökösei voltak a Földön. Kezdve az ókori Egyiptom fáraóival, a nap fiaival, akik országuk és népük boldogulását abban látták, hogy fenn kell tartani az egyensúlyt földi és égi között, annak érdekében, hogy az istenek ne sújtsák az emberiséget amiatt, hogy megfeledeztek róluk.

Aztán századok multával, a Római Birodalomban és Európában megjelentek a keresztények. És miután a kereszténység államvallás lett, az emberiség történetének viharos fejlődésében a keresztény hit és az állam eggyé lettek és nem jelentettek így együtt mást, mint Európát, Nagy Károly valamikori birodalmát, tehát a fejlett világ alappillérét. Ez az a hatalom, amit a karoling uralkodóhoz hasonlóan minden keresztény királynak birtokolni kell.

A középkorban a kereszténység térnyerésével a királyi hatalom és a személyüktől elvárt királyi erények fogalma is változásokon megy keresztül.

A következőkben az európai hagyomány és mitológia alapjaira építve törekszem bemutatni a mitikus királykép szerepét, jelentőségét és változásait, segítségül hívva a középkori latin nyelvű lengyel történetírás nagyjait.

Jelen előadásomban I. Lesztkó történetét emelem ki egy XIII. és egy XV. századi krónikás művének segítségével.

Wincenty, eredeti nevén Kadłubek (1161. március 8. – 1223.) Wincenty püspök lovagi származású, köznemesi család sarjaként a papi pályát választva jutott ki Párizsba, és Bolognába ahol egyházi tanulmányait végezve megszerezte a magiszteri címet. Hazatérte után kanonok, majd 1207-ben Fulk krakkói püspök halála után krakkói püspök lett. 1218-ban lemondott tisztségéről, és élete utolsó öt évét a jędrzejówi cisztercita kolostorban töltötte. Földi maradványait az apátsági templom főoltára előtt temették el. 1764. február 18-án XIII. Kelemen pápa szentté avatta. Valószínűleg történeti munkáját is a cisztercita kolostorban írta. A mester gesztájában találkozunk ama három uralkodó említésével, akiket a lengyel emlékezet, legalábbis az a hagyomány, amelyet a püspök az 1200-as évek elején lejegyzett, Lesztkó néven ismer.

A geszta a homályba vesző kezdetektől 1202-ig követi nyomon a lengyel történelmet. Művét négy kötetben hagyományozta az utókorra. Az első kötet legendákra épül, a második Gallus krónikájára, az utolsó kettő pedig saját tapasztalataira. A szerző egyéni véleményével, erkölcsi tanulságokkal, bibliai idézetekkel, híres mondásokkal megtűzdelve, gyakran magától a tárgytól is messze kalandozva, párbeszédes jellegű munkájában tárja elénk a hagyományt.

I. Lesztkó

Az I. Lesztkó trónra jutását ismertető történetet érdemes az elejétől megvizsgálni, még mielőtt említene a későbbi uralkodót. Ennek a történetnek az elején ugyanis Nagy Sándor személyében megismerhetjük a tipikus anti-uralkodót, aki a királyi hibákat egyesíti magában.

A történet egy követjárással kezdődik, s rögtön az elején egy bibliai fordulattal találkozunk – a már említett közbeszúrások egyikével: „debetur enim Caesari, quod Caesari est”. Ez az Újszövetségben három helyen is szerepel azonos jelentésben, de nem ugyan-ezen szavakkal. Máténál: „...reddite ergo quae sunt Caesaris Caesari...” (Mt 22,21); Márknál: „...reddite igitur quae sunt Caesaris Caesari...” (Mk 12,17) és Lukácsnál (Lk 20,25.).

A XIII. századi Európában mindent átítatott már a keresztény gondolkodásmód, liturgia és mitológia. Nem lehet tehát felróni, hogy eltér a mai Vulgata szövegtől az idézett rész, de érdemes végiggondolni, mégis miért. Két eset lehetséges.

A kanonizáció ugyan a XII. szd. elejére már egységes volt a Bibliába bevett könyvek tekintetében, de – bár valószínűleg ekkor még mindenki Jeromos fordítását használta –, a másolt példányok eltérhettek egymástól a másolás folytán ejtett hibák miatt. Ezek alapján néha következtetni lehet a kódexet készítő szkriptóriumra magára is. Minthogy azonban egy egyetemet járt, művelt egyházi férfiúról van szó, aki elég jól ismerte a Bibliát ahhoz, hogy fejből idézze, felmerül az az eshetőség is, miszerint második anyanyelvként használva a latint, egyszerűen csak egy szinonimát alkalmaz.

A következő rész a megszemélyesített „Lengyelország királynő”: „rex imperatrix Polonia”(Wincenty 9. fejezet) válaszlevele az adót követelő Alexandrosznak. Ez egy klasszikus kikosarazó levél, amit a perszonáció folytán független asszonyként megjelentetett Lengyelország – akárcsak Magyarország, akit szintén erős asszony alakjában ismer a „népmitológia” Hungáriaként – küld a szemtelen és kapzsi Alexandrosznak. Ebben a levélben a megsértett nő az őt uralma alá hajtani kívánó férfi tudtára adja, milyen erős és bátor, egyszersmind tettével (a követelődző kérő, Alexandrosz követi lenyűzött bőrének visszaküldésével) is bizonyítva erejét. Kioktatja Alexandroszt, aki az alkalmatlan uralkodók tipikus ismertetőjegyeivel van jellemezve: kapzsi, fényűző, pazarló, nem tud uralkodni önmagán, és a falánk ragadozók legotrombábbikaként – mint a sátánt megtestesítő földmílyi szörnyeteg, a Leviatán – ábrázoltatik.

Ezzel szemben Polónia, aki mintegy Diana módjára merészen válaszolt neki, maga a felelősségteljes uralkodó, aki értékeit nem fecséreli el, hanem népe javára, és a szegények megsegítésére használja fel. Ennek köszönhetően országa és annak lakosai „nem haboznak bővelkedni” erőben, bátorságban, gazdagságban és a jövő szempontjából annyira fontos „ifjúság kincseiben” sem. Nem véletlen említettem azonban az előbb a római mitológiából vett harcos szűz istennőt. A hasonlóság közte és Polonia – de akár Hungária – közt két ponton is kimutatható. Mindketten szüzek és függetlenek. Ezt a függetlenséget őrizi Polonia azzal is, hogy kikosarazza a hívatlan és követelődző kérőt. Emellett mindketten képesek a harcra, hiszen harci erőfitogtatással zárul a levél is.

Alexandrosz felháborodott és drasztikus válaszlépéséhez megint több dolgot kell tisztázni. Nem tartom valószínűnek, hogy a fejezet második felében a kikosarazott kérő áll szemben velünk, sokkal inkább a követekkel való bánásmód az, ami említést érdemel. Az Ókorban és a középkorban – de még talán napjaink hadietikett-kódexében is – a követ személye, mondanivalójától függetlenül, szent és sérthetetlen. Az, aki a követet bántalmazza, vagy bármilyen jogában korlátozza, súlyos bűnt követ el. A követek megölése pedig egyenesen nefas dolog. Ezért érthető a reakció, amikor Alexandrosz a vétkesek írmagját is el akarja törölni a föld színéről: „stirpius eos eradicari”(W. 9. fejezet: „gyökerestül irtsák ki őket!”) Ez a kifejezés szintén nem újkeletű. A Biblia ezeket a szavakat (illetve szinonimákat ugyanebben az értelemben) többször is használja a legteljesebb megsemmisítésre vonatkoztatva: Jeromosnál „quod si non audierint evellem gentem illam evulsione et perditione ait Dominus”. (De ha valamelyik nemzet nem hallgat rám, kitépem gyökerestül és elpusztítom, mondja az Úr. Jer 12,17.). „...omnes qui te derelinquunt confundentur recedentes in terra scribentur quoniam dereliquerunt venam aquarum viventium Dominum”. (Mindenkít, akik elfordulnak tőled, azokat gyökerestül kitépik földjükből, mert elhagyták az élő vizek forrását. Jer 17,13.). Vagy hasonlóan: 18,7: „repente loquar adversum gentem et adversum regnum ut eradicem et destruam et dispendam illud”(Olykor azt határozom egy ország és egy nemzet felől, hogy kitépem, földre sújtom és elpusztítom...), vagy a Bölcsesség könyvében: „...animitate ventorum eradicabuntur...” (És a viharok ereje gyökerestül kitépi. Bölcs 4,4.), akárcsak a szintén Alexandrosz szájából elhangzó „haragomnak vesszeje”(„ut meae indignationis virga visitentur”) kifejezés: amire a Siralmak könyvében találhatunk párhuzamot: „ego vir videns paupertatem meam in virga indignationis”. (Én oly férfi vagyok, aki átéltem a nyomorúságot haragjának vesszeje alatt. Siral 3,1).

Szerepel még egy bizonyos kulcs, amit az egyik elfogott polánnál találtak, mely jelképezheti magának az ország kapujának a kulcsát is, s ekképpen azt, hogy Alexandrosz mintegy megszerezte az uralkodáshoz való jogot általa.

A legyőzött Szilénosz elpusztításánál ismét meg kell, hogy álljunk. A sóval való behintés: „ipse...iubet sale conspergi” (W. 9. fejezet) sem idegen számunkra. A legyőzött terület ezzel az utóbbi módszerrel való terméketlenné tétele ismét felbukkan az Ószöveget-ségben, mikor is Abimelek Szichem városát (Szichem=Szilénosz?) rombolja le: „porro Abimelech omni illo die obpugnabat urbem, quam cepit interfectis habitatoribus eius ipsaque destructa ita ut sal in ea dispergeret” (Bír 9,45.: Abimelek egész nap ostromolta a várost, s el is foglalta, lakóit lemészárolta, a várost magát lerombolta és sóval beszórta.), és, akárcsak Alexandrosz Wincenty püspök gesztájában, ő is lemészárolja a lakosságot, azzal a különbséggel, hogy Abimelek senkit nem hagy életben. A párhuzam minden-esetre érdekes, de ha már az életben hagyott lakosoknál tartunk, talán térjünk is rá ama jóesű aranyműves személyére, akiről ez az első rész, tulajdonképpen a hosszú kitérő ellenére – mentségemre legyen mondva, arányait tekintve Wincenty se sokkal rövidebb -, aminek segítségével ide kanyarogtunk.

Az illető nevét ugyan csak a fejezet végén tudjuk meg, de ha kissé hátrébb pillantunk a szövegben, kiderül, hogy maga I. Lesztkó fejedelem ez az ötvösmester.

Már erről a szóról, „aranyműves mester” eszünkbe juthat az az ókori, szintén ércel dolgozó isten, aki testi hibáját ravaszságával ellensúlyozta (a lestko szó jelentése ravasz). Igaz ugyan, hogy Lesztkó esetében semmi nem utal arra, hogy rút vagy testi hibás lett volna, de maga az a tény, hogy mesterségéből adódóan nem földműveléssel foglalkozott, mint abban az időben az emberek többsége, bizonyos kidasztottságot vagy éppen kiválasztottságot eredményezhetett számára a közösségben, akárcsak Vulcanusnak az istenek között.

I. Lesztkó úgy menti meg Poloniát és honfitársait, hogy sisakokat és pajzsokat készít, ennek ugyebár Vulcanus is a mestere volt, gondoljunk csak Achilles fegyverzetére és híres pajzsára. Ezeket csapdaként, megtévesztésként tömegével állította fel, és rémítette meg az ellenség csapatait. Jelen esetben lényegtelen, hogy fapajzsokat vont be ezüstgléttel és epével, vagy valódi ércpajzsot készített-e. Ez talán csak annyira fontos, amennyiben itt is tetten érhető leleményessége, maga az ötlet is figyelemreméltó és nagy bátorságról árulkodik, hogy kevés emberrel, lesből az ellenség táborának kellős közepébe behatolva, hirtelen megzavarva őket, milyen elsőprő győzelmet tudott aratni (W. 11. fejezet: „Az ellenség nagyobb részét veszejtette el ravaszságának segítségével, mint az erejével.”).

Az a tény, hogy a pajzsokat egy hegy (amely az isteni és emberi szféra közt közvetít, a bibliai párhuzamoknál maradván: Mózes magaslatról figyeli a harcot az amalekitákkal [Ex. 17.], és a Sínai hegyen vette át, mint egy felsőbb hatalom közvetítője az isteni parancsolatokat. [Ex. 24.]) tetejére állítja, kifejezheti azt, hogy Lesztkót kedvelték az istenek, hiszen műveire, és azokon keresztül átvitt értelemben őrá magára ragyogtak a nap sugarai, melyek a fegyverzenen megtörve elvakították ellenségeit. Márpedig ez szinte minden hitvilágban az égiek kedvezésének jele. Ehhez kapcsolódhat még a szkíta hitből való elképzelés, miszerint a hegytetőre felvitt kard (amely, akárcsak a pajzs, a harci felszerelés része, ebből a szemszögből lehet bizonyos párhuzamot feltételezni) a hatalmat jelképezi. Ezt a teóriát folytatva mintegy bosszút áll Lesztkó a „kulcsért” Alexandroszon és előrevetíti saját felemelkedését.

Ezt erősítheti meg a vándorbot megszerzése, ami talán a jogar előképeként vagy a bibliai pásztorbot motívumának áthallásával szintén a hatalmat jelképezi.

Miután Lesztko erényeivel, bátorságával, bölcsességével, mértéktartásával megismerkedhettünk, megtudtuk, hogy az égi jóakarat folytán különös szerencse is osztályrésze, és magunk előtt láthattuk az ideális vezető körvonalait, a 11. fejezetből megtudjuk, hogy Lesztkót érdemei elismeréseképpen fejedelemmé választják.

Ő talán az első funkciós államalapító uralkodóhoz áll legközelebb, minthogy az istenek kedveltjeként felemelkedett, de harci sikere – még akkor is, ha főleg eszének köszönheti – a második funkciós (törvénykező, bölcs), későbbiekben megemléített gazdagsága pedig a harmadik funkciós uralkodók közé is soroltathatja.

Mindez a kép a következő századok krónikáiban jelentős átalakuláson megy keresztül, hiszen a középkori történetírók elsősorban irodalmi művet írtak, de az antikvitásból átvett *historia* fogalomnak köszönhetően megjelent az az igény, hogy a történeteket a valóságnak megfelelően ábrázolják. Wincenty mester idejében még fontos volt, hogy feljegyezzék és legitimizálják létjogosultságukat az európai államok között, ám a későbbi kódexekben már az aktuális politika is jelentősen átalakítja a történetet. Nagy Sándor hihetetlen és kronológiailag sehogy be nem határolható történetét elhagyják, és az aktuális helyzetnek megfelelően töltik fel, vagy éppen hagyják el Lesztkó jellemvonásait.

A Jan Długosz lengyel történetíró és diplomata (Magyarországon is többször járt, 1449-ben Hunyadi János és Giskra János között igyekezett közvetíteni.) által a XV. század végén lejegyzett krónikában már jelentősen több különbséget fedezhetünk fel. Fő műve az *Annales seu Cronicae incliti Regno Poloniae*. A krónikát 12 könyvre osztotta. A mű elején Lengyelország csodálatos és részletes földrajzi leírásával találkozhatunk, majd elődeivel ellentétben igyekezett pontos, adatokra támaszkodó, időrendi keretbe foglalt, precíz történeti munkát készíteni. Ő volt az első igazi lengyel történetíró.

A három Lesztkó történetét természetesen nála is az első, őstörténetet, mondákat feldolgozó könyvben, a *Polonorum origines fabulosae* közepette találjuk.

A korábban tárgyalt krónikával szemben az *Annales seu Cronicae incliti Regno Poloniae* óriási lépés, nem csak a források pontosságának tekintetében – ami az általunk vizsgált uralkodóknál egyébként sem lehet mérvadó –, de irodalmi szempontból is. Érződik már a humanista történetírás hatása. Igyekszik szórakoztató, valóban szépirodalmi minőségű munkát kiadni a kezei közül. Korának művelt latin íróihoz hasonlóan ő is igyekszik túlarchaizálni a latin nyelvet, ezzel néha komoly nehézséget okozva, nem létező szavakat és hapax legomenonokat tárva a későbbi olvasó elé.

A történetek elé rövid összefoglalást helyez. Így vezet be I. Lesztkó történetét is. „Quomodo Lestek, partis de hostibus multis victoriis, diu et pacifice multis virtutibus decoratus regnavit” áll a fejezet élén. A *Chronica Poloniae Maioris* szerzőjéhez hasonlóan ő is elhagyja Nagy Sándor történetét. Szabad lelkű és jogálását, egyszerű, szorgalmas embernek jeleníti meg, aki az isteni előrelátás és csoda folytán emelkedik fel. A hitelesség látszatát igyekszik kelteni azzal, hogy kitér a részletekre. Nem tudunk semmit a szüleiről, vagy arról, hogy milyen paraszti kunyhóban született, a lényeg, hogy saját erejéből emelkedett fel a királyi trónushoz. Ugyan nem szerepel a csata leírása, vagy hogy pontosan hogyan mentette meg az országot Lesztkó leleményessége, pusztán annyit tudunk, hogy az őket körülvevő népeket a

nagy csatákban az istenek kegyeltjeként eszével és szerencséjével győzte le, s mindemeltt megnövelte az ország területét. („Pannoniis, Morawis, Bohemis, Theutonicis aliisque in circuitu nacionibus bella ultro intulerit, in quibus gerendis solercia et felicitate usus, nonnullos hostium magnis preliis fuderit, ceteros terris et fortunis multiplicaverit.”)

A makedón uralkodóhoz fűződő érdekes történet helyett azonban saját korához sokkal inkább illő, és a konkrétumok híján hihetőbb történettel kárpótol bennünket, melyben a hadsereg felkészítésére, nagyságára és fontosságára helyezi a hangsúlyt.

„Si quando vero forinsecus deesset, ne militum corpora longa quiete hebetata languescerent, curias indicit, ludos hastarum et simulacra pugnarum ceterosque actus militares instaurat victoribus et adlethis premia proponit, e tea cum magna animi alacritate inter vincentes partitur. Que quidem actum militarium et luctarum continua instauracio et caritatem illi apud vincentes milites magnopere procuravit, et milites ad gerenda bella continua armorum exercitacione atque usu effecit constantes atque pronos.”

A XV. században, a lovagkor eszménye Európaszerte virágkorát élte. Długosz I. Lesztkót mint lovagkirályt állítja elénk. Az ország érdekeit szem előtt tartva jó hadvezérként lovagi játékokat rendezett, hogy amikor külső ellenség híján a hadsereg elpuhulna, vagy a nagy nyugalomban elbágyadna, lehetőséget adjon a testedzésre és formában tartsa a hadsereget. Érdekes és őszinte leírása ez a kor lovagi tornáinak, melyek nem pusztán a győztes lovagok nevének nagyobb dicsőségét, de az állam érdekeit is szolgálták, és nem utolsó sorban értékes forrás, ha arra gondolunk, hogy ez az a XV. század, melyben Európa híres állandó zsoldos hadseregei feltűntek. Elég csak Mátyás nagy hírű Fekete seregére gondolnunk. A szilárd államiséghez egy erős, ütőképes hadsereg van szükség Lengyelországban is, hisz az 1410-es grunwaldi csata pusztán a Német Lovagrend legyőzését jelenti. A Lengyel uralkodók folyamatosan terjesztik a királyság határait. Nagy hangsúlyt fektetnek a hadseregére.

Kiemeli erényei között a mértékletességet és a luxus megvetését, és a tényt, amely az uralkodói tükrök egyik alaptétele a középkorban; hogy a hatalom nem elzüllesztette, hanem megerősítette erényeiben („Eam enim animi continenciam modestiamque, quam dum privatus esset [a virtute mutuatum, an a natura datum, incertum est] habuerat in regalem fortunam pertulit, eiusque usum in omni tempore vite sue servavit.”). Bátor természete nem csak az ellenséggel szemben nyilvánult meg, de saját maga és hajlami mértéktartó visszafogásában, illetve korlátozásában is. Ezek újfent a jó uralkodó ismérvei. Csakúgy, mint a már korábban is ismertetett jellemábrázoló történet, mely szerint durva, rongyos, nemteleneknek való ruháit szem előtt tartotta, hogy emlékeztessék halandó mivoltára (Ezzel a történettel Wincenty mester I. Lesztkót jellemzi.). Długosz nem királyságról és koronáról beszél, de egy eszményi principátus képét festi elénk, melyet I. Lesztkó, az alattvalóira halála után is nagy hatással bíró uralkodó hagyott hátra.

„...et ipsum vite necisque civium creatum dominum inolescere nin sineret, cuiuslibet pompe, arrogancie et iniurie sibi trans gressione interdicta. Ab inicio pricipatus usque ad

vite exitum humanus et clemens, tenuitatem generis originarii neque unquam inficiatus est, quin eciam in decus tulit atque in facinus pulcerrimum, quod illi in eam principatus amplitudinem ex sorte humili evehi et ascendere contigisset.”

Láthatjuk tehát, hogy két évszázad alatt, habár a történet alapjai nem is változtak, az uralkodóról alkotott kép jelentős változásokon ment keresztül. Długosznál már fontos a földrajzilag és történelmileg való, legalább körülbelüli behatároltság, a monda hihetősége és valóságosnak ható elemekkel való feltöltése. Mindez a következő korszak krónikaiban még szembetűnőbbé válik majd.

Bibliográfia

- M. Blahová*: Verschriftliche Mündlichkeit in der böhmischen Chronik des Domherrn Cosmas von Prag. In: *A. Adamska–M. Mostert* (ed): *The Development of Literate Mentalities in East Central Europe*. Turnhout 2004.
- Biblia Sacra Vulgatam versionem*. Stuttgart 1994.
- J. Długosi*: *Annales seu Cronicae incliti regni Poloniae*. Varsaviae 1964.
- W. Kadłubek*: *Cronica Polonorum*. Cracoviae 1862.
- Niederhauser E.*: *A történetírás története Kelet-Európában*. Budapest 1995.

Megjegyzések Ió szöveges és képi ábrázolásaihoz

Előadásomban egy vázaképekkel kapcsolatos ikonográfiai problémáról lesz szó, amely körülbelül a Kr. e. VI. század végén jelent meg az átváltozásmítoszokat ábrázoló vázák. Ennek a problémának a középpontjában az idő, illetve a pillanat megjelenítésének kérdése áll. Az előadás első részében ezt igyekszem majd röviden bemutatni és körüljárni, majd áttérek az Ió-ábrázolásokra, azokon belül is két olyan vázaképre, melyek érintettek lehetnek ebben a kérdésben.

Ismeretes, hogy az archaikus kori görög művészet (Kr. e. VII–VI. szd.) időszakának második felében a mitológiai témájú ábrázolásokat már kiforrott szabályrendszer jellemzi. Ez az ikonográfiai jelenség az egyes történetek megjelenítésének módját jelenti, azt, hogy egyetlen képen belül hogyan lehet egész történeteket bemutatni. Anthony Snodgrass nyomán ezt a fajta kompozíciós eljárást szinoptikusnak nevezik. A kifejezés arra utal, hogy ezeken az ábrázolásokon egy mitológiai történet különböző elemei, azok időrendi sorrendjére való tekintet nélkül, egy képbe sűrítve jelennek meg. Szép példája ennek a típusnak az egyes számú pont alatt látható feketealakos *kylix*. A csésze oldalán nyolc alak látható. A központi figura egy nőalak, Kirké, aki egy ivóedényben baljával varázsszerét kevergeti, jobbával azonban egy embertestű, ám disznófejú alaknak nyújtja azt. A képen az említetten kívül még négy hasonló szereplőt figyelhetünk meg. Ezen kívül két emberalakkal is számolnunk kell: a csésze jobb oldalán egy köpenyes férfi, Odysseus rántja ki kardját hüvelyéből, és támad Kirkére, a balszáron pedig Eurylochos siet éppen, hogy értesítse Odysseust.

Látható, hogy a *kylix* vázafestő mestere az ismert mítosz általa kiválasztott, főbb pontjait jelenítette meg egyetlen képben, hiszen itt egyszerre láthatjuk például, ahogyan Odysseus társai átváltoznak, miközben Kirké még csak most nyújtja oda a varázsszert az egyik társnak, vagy éppen azt, ahogyan Odysseus kirántja kardját, ugyanakkor Eurylochos a kép bal szélén „még csak most” rohan értesíteni a hőst.

Ez a fajta szinoptikus kompozíciós eljárás jellemző ugyan az átváltozásábrázolásokra is, ugyanakkor ezek közül egynémely vázaképen mégis változások figyelhetők meg. Ezek abba az irányba mutatnak, hogy ha nem is mindenkit, de jó néhány mestert foglalkoztatni kezdett a pillanat képi megjelenítésének lehetősége, és átváltozásmítoszok ábrázolásain kezdték meg a kísérletezést azért, mert ezek különösen alkalmasak a pillanat megjelenítésére. Ezen kísérletekből eredő képi változtatások különfélék lehetnek, bár teljes feltérképezésük, rendszerezésük és egyedi vizsgálatuk még várat magára.

Addig is az átváltozásmítoszok képi megjelenítéseit vizsgálva fontos tudatában lennünk annak, hogy az ókori görög művészek vizuális kultúrája eltér a mai emberétől, aki számtalan olyan kompozíciós eljárást ismer, amelyekről a Kr. e. VI–V. században nyilvánvalóan még nem tudhattak. Például a fotográfia egyértelműen egyetlen pillanatot rögzít és őriz meg a későbbi idők emberének is, ám a görög művészek nem ismerhették ezt a fajta képalkotási módszert. Így a következőkben bemutatásra kerülő vázáképek, amelyeken olyan változtatásokat emelek ki, melyek arról tanúskodnak, hogy a vázafestő elgondolkodott azon, hogyan is jeleníthetne meg egyetlen pillanatot, számunkra, akik ismerjük a fényképezés és a mozgókép fogalmát, valamint ezek működési elvét, talán természetesnek tűnő elemek lesznek, ám a görög művészet fejlődése szempontjából ezek kivételesnek és feltétlenül újdonságnak számítanak.

Az átváltozásmítoszok képpé fogalmazásának során a szinoptikus szerkesztési mód tehát megmarad, ám az egyéni megoldások megjelenésével bizonyos vázáképeken alig észrevehetően, de megváltozik.

Így a 2/a és 2/b jelzésű vázákép ugyancsak Odysseus Kirké által disznóvá változtatott társainak történetét jeleníti meg, de már a kísérletezés félreismerhetetlen nyomát viselve magán: a kompozíció négy alakja közül a jobb szélén álló, arcát kivéve már teljesen állattá alakult hajóstárs mellső lábain egy ruhadarab látható, melytől épp igyekszik megszabadulni – hiszen átmenetileg nem lesz szüksége rá. A mozdulat – mai példával élve – egy ahhoz hasonló pillanatot ragad meg, mint mikor az ember először fejét, majd két karját átbújtatva egy pulóvert vet le. Látszik tehát, hogy bár ezen a képen is egyszerre látható a kardjával Kirkére támadó Odysseus és a két hajóstárs, akik ugyanakkor még az átalakulás két különböző fázisát mutatják, ezen az időtényezőt alapvetően mellőző ábrázoláson a pillanat mégis szerephez jut. A szinoptikus kompozíciós forma tehát itt is megmarad, ahogyan a bostoni kylixszen is láttuk, ám ezen az amphorán az egyéni módon, mozgás közben megfestett ruhadarab egyértelműen arra utal, hogy a művész nem elégedett meg ezzel az uralkodó képalkotási módszerrel; nem léphetett ki ennek keretei közül, ezért ezen belül próbálta meg megkísérelni az őt foglalkoztató átváltozás pillanatának megjelenítését. Erre a következő megoldást találta: egyrészt a képen látható két hajóstársat a átalakulás közben, annak két különböző fázisában festette meg, másrészt a mozgásban lévő ruhadarabbal még egyértelműbbé és hangsúlyosabbá igyekezett tenni ennek az átváltozásnak a pillanatát.

A probléma ismertetését követően a következőkben az Ió-ábrázolásokra áttérve, azokat röviden áttekintve két vázáképet és a velük kapcsolatos, a pillanat megjelenítésére vonatkozó felvetéseket fogom tárgyalni.

A fiatal lányból tehéné lett Iót az idők folyamán háromféleképpen ábrázolták a vázafestők: tehén alakban, ember alakjában, aki ugyanakkor tehénszarvat és -fület visel, hibrid megoldásként pedig női fejjel rendelkező tehén alakjában.

Az Iót ábrázoló – egyébként nagy számban ránk maradt – képek zöme azonos ikonográfiai típusba tartozik, ez pedig a három ábrázolási forma közül az emberalakost részesítette előnyben. (3. sz. kép) Ez a fajta ábrázolás kb. az V. század közepe táján terjedt el athéni vörös alakos vázákon, az idő tájt, amikor Aischylos *Leláncolt Prométheus*

(Kr. e. 440–430?) című darabját is bemutathatták az athéni színházban. A szarvakkal ellátott fiatal lányalak – Ió általános ábrázolási formájává növe ki magát – számtalanszor látható a későbbi időkben dél-itáliai vázákon, szobrokon, tetőzáró cserepeken, pompeji és más római kori falfestményeken is. Ez az V. század közepe táján bekövetkező váltás – tehát a tehénalakról az emberealakra való áttérés – magyarázata talán valóban az Aischylos színpadán megjelenő Ió lehetett, hiszen nehezen elképzelhető, hogy valamilyen tehénutánnat állítottak volna be a színpadra. Sokkal valószínűbb az, hogy Iót is élő személy alakította a megfelelő maszkban. A vázafestészet az őt befolyásoló tényezők hatására is alakul: a megrendelők ízlése, az aktuális divat, a számunkra csaknem teljesen elveszett nagyfestészet vagy éppen a színház gyakorolnak hatást az eladásra szánt vázákon látható képekre. Így alighanem a *Leláncolt Prométheus* Iója teremthetett új iskolát a vázafestőknél, és ennek hatására terjedhetett el a szarvakat viselő lányalak a vázákon is.

Az emberalakos és a tehénalakos típusok metszéspontja az az *oinochoë* (4. kép), amely Lucaniából származik, a Kr. e. 440-es évekből. Ez a váza az egyedüli képviselője egy olyan változatnak, amely Iót tehénként, de szarvakat viselő női fejjel mutatja be. Ezen kívül rendelkezésre áll kb. húsz évvel korábbi egy rövid kardalrészlet (568–70. sor) Aischylos *Oltalomkeresők* (Kr. e. 467–472 k.) című tragédiájából. Ez a részlet félig asszony, félig tehén keverék szörnyet említ: „δυσχερὲς μειξόμυρον, τὰν μὲν βοός, τὰν δ’ ὄν γυναικός.” („undok félemler-szörnyeteget / láttak, mely félig asszony, / félig tehén”. Ford.: Kerényi Grácia.) Ezt a részletet általában összefüggésbe hozzák a vázakkal, és bár az *Oltalomkeresők*ben Ió mint szereplő nem lép színpadra, mégis figyelemreméltó a két Aischylos-tragédia közötti különbség: míg itt, az *Oltalomkeresők*ben keveréklényről hallunk, addig a *Leláncolt Prométheus* Iója saját maga is szarvakat viselő lányként határozza meg önmagát (588. sor).

A számunkra az átváltozás pillanata szempontjából érdekes vázák azonban még a *Leláncolt Prométheus* előtti időkből származnak, és az Iót tehén alakban megjelenítő csoportba tartoznak. Erika Simon szerint ezek között két olyan váza található, amelyeken észrevehető a pillanat megjelenítésével való kísérletezés nyomai. Ezek: az ún. würzburgi *kalpis* (5. kép) és a Bareiss Gyűjtemény *pelikéje* (6. kép) lennének. A következőkben erről a két vázáról lesz szó, illetve az azokat vizsgáló Erika Simon érveiről.

A VI. század végétől kezdve még a perzsa uralom idején is Ió legtöbbször tehén alakban szerepelt az ábrázolásokon. Itt általában két vagy annál több szereplő látható a vázaképeken: a Zeus-küldte Hermész, az ezerszemű Argos, Ió Hérától megbízott őrzője, valamint Zeus, és az egyre ritkábban feltűnő Héra. Általános szkhéma volt Hermész és Argos párviadalát, s a már tehéné vált Iót ábrázolni, néhány esetben pedig negyedik szereplőként Zeust is megjeleníteni mellettük. Zeus és Ió kapcsolata ezeken a vázákon hangsúlyossá válik, míg a VI. században gyakran szereplő Héra iránt a perzsa háborúk idejére mintha már csökkenne a vázafestők érdeklődése. Ió történetében tehát talán inkább már Zeus és Ió kapcsolatát tarthatták fontosabbnak, a Zeustól való származás közös gondolatát.

Az Eucharidész-festő vázáján, a Würzburgban őrzött attikai vörösalakos *kalpison* (Kr. e. 470) is a négyszereplős szkhéma látható (5. kép). Az edény nyakát és vállát elfoglaló vázaképen a jobb oldalon a kardját hüvelyéből kirántó Hermész és a már sebek-

től vérző, egy kőre támaszkodó Argos viaskodik, míg a bal oldalon Ió tűnik fel tehén alakjában. A kép bal szélén ülő férfi látható, aki jobb kezével épp Iót érinti meg. Az ülő alak Zeusszal azonosítható: díszes ruhája és széke, valamint kézmozdulata tanúskodnak erről. A mitikus hagyományból jól ismert kézrátételt a szövegek mellett több váza is megjeleníti a *kalpis*on látható hasonló szkhéma segítségével.

A vázaképen egyetlen elem található, amely a történesek helyszínéről ad információt. A kép leghátsó síkjában egy ión oszlop látható párnataggal. Ez az elem valahová a civilizált világba utalja a jelenetet; más elképzelések szerint az ión oszlop az argosi héraiont jelképezi. Ez utóbbi érv ellen szól, hogy az említett Héra-szentély valójában dór templom volt.

Ió és Zeus között Hermés hírnökpálcája, *kérykeion*ja látható ferde helyzetben, mint ha épp eldőlné. Az értelmezés, amely szerint a pálcá le lenne támasztva az ión oszlop által jelképezett argosi héraion falához, kissé erőltetettnek hat. Erika Simon, az előbbi értelmezés megfogalmazója, a kompozíció kiegyensúlyozottságára és egységességére is felfigyelt, s ezt a megfigyelést próbálta megtámogatni azzal az értelmezéssel, hogy Hermés a falhoz támasztotta pálcáját, mert épp kardját használja. Simon szerint ugyanis az Eucharidés-festő ezzel egybe tudta kapcsolni a váza két jelenetét: Argos és Hermés küzdelmét Zeus és Ió meghitt párosával.

A következőkben ennek a gondolatnak a vitathatóságáról lesz szó, valamint arról, hogy az eldőlő *kérykeion* az ún. „leeső tárgyak” körébe sorolható, ennek pedig a pillanat ábrázolása szempontjából van jelentősége.

Abból kiindulva tehát, ami ténylegesen látható a képen, a *kérykeion* elhelyezkedése egyáltalán nem úgy fest, mint például egy falhoz támasztott bot: egyértelműen az előtt a kő előtt van, amelyre Argos támaszkodik, nem pedig a hátsó síkban, ahol az itt egyetlen oszlop képviselte szentély képzeletbeli fala is lenne. Ezen kívül Zeus és Ió harmonikus párosa egyértelmű ellenpontja a vázakép jobb oldalán látható tragikus és felfokozott jelenetnek. Az Ió mögött elhelyezett oszlop pedig vizuálisan is kiegyensúlyozza a két jelenet között fennálló különbséget.

A leeső tárgyak kérdéséhez vizsgáljuk meg a 7. számú képet!

Ezen egy olyan jelenet látható, amelyen Odysseus kardjával Kirkére támad, aki ijedtében az ivócsészét – melyben a társakat átváltoztató varázssital volt – és a nedű kevergetésére használt pálcát kiejti kezéből. Az ábrázolásokon az ivócsészéhez és a pálcához hasonló pozícióban látható tárgyakat nevezzük „leeső” tárgyakként. Ezek nagy számban fordulnak elő, és jelentésük is legalább ennyire polivalens.

Nina Strawczynski 2003-ban megjelent írásával hívta fel a figyelmet az ábrázolások világában a szerelmi és harci jelenetekben is előforduló „leeső tárgyak” jelentőségére, pontosabban arra, hogy milyen jelentést hordoznak. Megfigyelése szerint a szerelmi üldözést ábrázoló vázaképeken megjelenő leeső tárgyak, szemben a harci jelenetek leeső tárgyainak jelentésével, nem a felfordulást hivatottak jelezni, hanem annak az alaknak a személyiségét világítják meg közelebbről, aki éppen elejti őket. Az erotikus üldözési jelenetek esetében Strawczynsky úgy látja, hogy a tulajdonától ilyenformán megszabadult alak sebezhetősége, védtelensége kerül előtérbe. A tanulmány szerint egyik esetben sincs szó a pillanat képi megjelenítéséről. A würzburgi *kalpis*ra vonatkoztatva a

fentieket, nem valószínű, hogy ezen a képen az eldőló *kérykeion* a harci jelenetek felfordulását idézné. A harci jelenetektől eltér a *kalpison* látható kettős szkhéma, amelyből az egyik egyáltalán nem viadalt mutat be. A láthatólag végiggondoltan elrendezett jelenetpár ráadásul nem kelti azt a benyomást, hogy felfordulás lenne. A kompozíció tiszta, átlátható, egyensúlyra törekszik, ami nem jellemző azokra a jelenetekre, ahol kifejezetten a harc áll a középpontban.

Itt tehát – ellentétben a többi, leeső tárgyat ábrázoló vázával – mégis csak többet és mást jelenthet a hírnökpálca: éppen eldőlés közben látható, jelezve ezzel, hogy egy pillanatot kívánt megragadni a művész. Az Eucharidés-festő egyéni leleményéről van szó, mely egyetlen más Iót ábrázoló vázán sem látható. Nyilvánvaló, hogy az egy képmezőben megjelenített történet, és a mítosz több lényegi elemét egybefoglaló szerkesztésmód kevés lehetőséget kínál az idővel, a pillanattal történő kísérletezésre. Ugyanakkor az itt látott „próba” egyedülálló a maga nemében: a legtöbb esetben az átváltozó alak ábrázolási módja adja a kísérlet alapját, ahogyan azt a 2. számú képen is láthattuk, az Eucharidés-festő azonban – akit tehát most már nem csak keze biztos vonalvezetése dicsér – egy Iótól teljesen független, önálló tárggyal, a *kérykeion*nal tett lehetőségeihez képest sikeres próbát. A hírnökpálca ugyanis első ránézésre talán fel sem tűnik a szemlélőnek, mert nem hat „tájidegennek” az ábrázoláson, hiszen Hermés is jelen van, s ráadásul „küldetésben” jár. Ám hosszabban nézve a képet az eldőló *kérykeion*ban felfedezhető az egy pillanat bemutatására való törekvés is, anélkül, hogy ez zavarólag hatna a rendezett, nagyon pontosan kiszámított kompozíció egészére. A vázakép két fő jelenete egyben Ió történetének két pillanatát is jelenti: Hermés megöli Argost, Zeus pedig átváltoztatja Iót, aki az isten kézrátételének köszönhetően nemcsak átváltozik, hanem a jövőben megszüli Epaphost is. Az eldőlés közben ábrázolt hírnökpálca ennek a két jelenetnek kölcsönzi az átmeneti aspektust: Hermés éppen megöli Argost, Zeus éppen átváltoztatja Iót.

Ugyancsak Erika Simonnak köszönhető egy újabb felvetés, amely ezúttal eggyel meg is növelné azoknak az Iót ábrázoló vázáknak a számát, amelyek a pillanattal való kísérletezéshez lennének köthetők. Az egyik vázakép az imént megismert würzburgi *kalpis*, illetve az a szárnyas trón lenne, amelyen Zeus helyet foglal. A másik ábrázolás a Bareiss Gyűjtemény egy *pelikétöredéke* (6. kép) Kr. e. 480–470-ből, melyen a würzburgi *kalpison* (5. kép) is látott alapszkhéma tér vissza, természetesen eltérésekkel. A kutató véleménye szerint Zeus szárnyas trónja valójában egy jármű, amely hasonlatos Triptolemos szárnyas kocsijához, vagy a Nap-serleghez, és különösképpen Hermés szárnyas sarujához, azaz a légen át való gyors utazás eszköze. Az isten tehát éppen most szállt le – folytatja Simon a gondolatmenetet.

A Bareiss Gyűjtemény *pelikéjén* a kép jobb oldalán Hermés és Argos itt különösen tragikus viadalma látható: az isten az óriás haját megfogva kardját a nyakához illeszti, Argos ez ellen védekezve bal kezével a kard élét fogja át, jobb kezét pedig előrenyújtja Hermés irányába. A bal oldalon ülő alak látható, lábánál a földön sas, mögéjük pedig, vele szembefordulva, a tehénne változott Ió került. A sasról a kutató mindössze annyit közöl, hogy ennek a vázának a készítője a madárral fejezi ki az átmeneti aspektust, azaz azt, hogy Zeus épp az imént érkezett.

Mármost tudvalevő, hogy a sas Zeus madara, őt jelképezi, és számtalan ábrázoláson látható együtt az istennel. Tehát önmagában az a tény, hogy egy sas ül Zeus lábánál,

még semmit sem bizonyít, különösen nem azt, hogy ez a pillanat érzékeltetésére tett kísérlet lenne. Ezt az állatot a görög ikonográfia a mitológiai tárgyú ábrázolásokon, vagy az isten *epiphaneia*jának bemutatásakor Zeusszal utalja egy körbe, ezért érdemes ezen a körön belül keresni a jelentését, ha feltétlenül szükséges.

A szárnyas szék kérdésében pedig mindenképpen Erika Simon elgondolása ellen szól a tény, hogy míg Triptolemos szárnyas kocsija, az ugyancsak szárnyas Nap-serleg és Hermés saruja esetében a szöveges hagyomány egyértelműen hírt ad ezek létezéséről, addig egyetlen olyan mítoszt sem ismerünk, melyben Zeus szárnyas trónon utazott volna. Ugyanakkor a kutatás további iránya lehet egy palesztin ezüstdrachma, amelyen az Úr szárnyas kocsin ülve látható.

A szárnyas trón elmélete tehát egyelőre nem igazolható, ezért itt is és a sas esetében is célravezetőbb, ha csak annyi jelentőséget tulajdonítunk nekik, amennyit a mitológiai történetek és az ikonográfia valóban alátámasztanak: a sas azért kaphat helyet Zeus lábánál, mert az isten madara.

Véleményem szerint tehát az Ió ábrázolások körében mégiscsak egy olyan vázakép – a würzburgi *kalpis* – létezik, amelyen egyértelműen megállapítható, hogy a vázafestő mester elgondolkodott az idő kérdésén, és ezt az ikonográfia nyelvén meg is próbálta kifejezni.

Előadásomban azt kívántam megmutatni, hogy a görög művészet késő archaikus és kora klasszikus korszakában a szinoptikus ábrázolások határmezsgyéjén a görög vázafestők, ha mégoly szűköset is, de teret nyitnak egy fontos probléma megoldására irányuló kísérletezéshez. A pillanat ábrázolhatóságának kérdését négy fő ábrázolás segítségével tárgyaltam: a bostoni *kylix*szen, egy chalkisi amphorán, melyek a probléma általános megvilágításához járultak hozzá, a Bareiss-*peliké* és a würzburgi *kalpis* példája pedig egy konkrét mitológiai alak, Ió átváltozását mutatják be.

A chalkisi amphorán (2. kép) az átváltozás fázisában bemutatott hajóstárs abban tér el a szokványos ábrázolásoktól, hogy itt a vázafestő az egyik átváltozó alakra szokatlan módon egy mozgásban lévő ruhadarabot is ráfestett. Ezzel a megoldással sikerült elérnie, hogy az átváltozás pillanatához köthető két képi elem, tehát a disznóvá alakulás két különböző fázisában lévő hajóstársak és a mozgó ruha kölcsönösen felerősítik egymás hatását.

A Bareiss Gyűjtemény *pelikéjén* (6. kép) szereplő sas, különösen, ha összevetjük például a chalkisi amphorán látott megoldással, vagy épp az eldőlő *kérykeion*nal, láthatólag nem hordoz semmi olyan járulékos jelentést, amellyel a művész érzékeltetni tudná, hogy itt egy pillanatról lenne szó. A sast nem mozgás közben ábrázolta, ahogyan a ruhát, vagy a *kérykeion*t láhattuk, de még ha ezt is tette volna, sem biztos, hogy közelebb jutott volna a megoldáshoz, mert repülő sast is gyakran látni Zeus mellett, és mert mindössze ugyanazt jelenti, mint a földön álló madár – azt, hogy Zeushoz tartozik. Ennek a vázaképnek a készítőjét tehát nagy valószínűséggel egyáltalán nem foglalkoztatta a pillanat képi megjelenítésének kérdése.

A würzburgi *kalpis*t (5.kép) készítő Eucharidész-festő azonban komolyan foglalkozott a témával, és saját utat választott. Megoldásában, az eldőlő *kérykeion*ban az az igazán

kivételes, hogy – ellentétben a legtöbb ilyen témájú vázával – ő nem az átalakuló alakon igyekezett bemutatni átváltozásának pillanatát, hanem egy ettől független elemet használt fel erre.

Ezekről a kísérleti képekről általánosságban az mondható el, hogy mivel még csak az útkeresés fázisában vannak, nincs kialakult, jellemző szabályrendszerük, és a problémának soha nem születik meg a teljes megoldása. A szinoptikus a korszak uralkodó képszerkesztési módja, melyből nagyon nehéz kilépni. Az átváltozással kísérletező vázák arra példák, hogy hogyan próbálják a vázafestők ezt mégis megbontani, ezért csaknem minden egyes vázakép egyéni vizsgálatra szorul annak megállapításához, hogy adott vázafestő milyen útra lép a lehetőségek, megoldások keresése közben.

Bibliográfia

- A. Bernand*: Influence de l’Égypte et innovation d’Eschyle dans la représentation d’Io. Separate from Annals of the Faculty of Arts. Ain Shams University vol. III 1955.
- M. Davies*: A convention of metamorphosis in Greek art. JHS 106 (1986), 182–183.
- F. Frontisi-Ducroux*: L’Homme à cerf et la femme araignée. Paris 2003.
- P. M. C. Forbes Irving*: Metamorphosis in Greek Literature. Oxford 1998.
- G. E. Lessing*: Laokoön. Budapest 1999.
- E. Simon*: Zeus und Io auf einer kalpis des Eucharidesmalers. AA (1985), 265–280.
- A. Snodgrass*: Homer and the Artists. Text and picture in early Greek art. Cambridge 1998.
- D. F. Sutton*: Sophocles’ Inachus. In: Beiträge zur klassischen Philologie, Band 97. Meisenheim am Glan 1979.
- N. Strawczynski*: La représentation de l’événement sur la céramique attique: quelques stratégies graphiques. In: C. P. Bol (ed.): Zum Verhältnis von Raum und Zeit in der griechischen Kunst. Frankfurt am Main 2003.
- A. Waern-Sperber*: Ancient perception of time in metamorphosis scenes on Greek vases. In: C. Scheffer (ed.): Ceramics in context. Stockholm 2001.
- M. L. West*: The Hesiodic Catalogue of Women. Oxford 1985.
- S. West*: Io and the Dark Stranger (Sophocles Inachus F 269a). CQ 34 (1984), 292–302.
- N. Yalouris*: Les transformations d’Io dans l’iconographie et la littérature grecques. In: Iconographie Classique et identités régionales, BCH, Suppl. XIV, 1986.



1. ábra: Attikai feketealakos *kylix*, Kr. e.550–540 k., Boston, MFA



2/a. ábra: Chalkisi amphora, Kr. e.530 k., Vulci,
Antiquarium del Castello dell'Abbadia



2/b. ábra: Chalkisi amphora részlete, Kr. e.530 k., Vulci,
Antiquarium del Castello dell'Abbadia



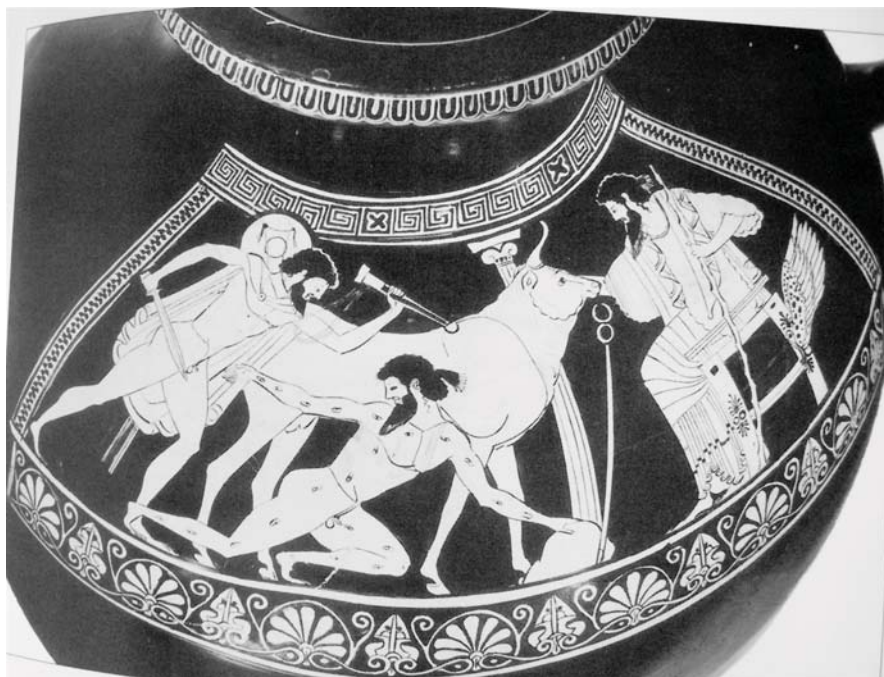
3. ábra: Vörösalakos *skyphos*, Kr. e. 440, Palermo, Museo Archeologico della Fondazione Mormino



4. ábra: *Oinochoé* Lucaniából, Kr. e. 440–450, Boston, MFA



7. ábra: Attikai vörösalakos *lekythos*, Kr. e. 470–460, Erlangen, Universitäts-Sammlung



5. ábra: A „würzburgi kalpis”, attikai vörösalakos *kalpis*, Kr. e.470, Würzburg, Martin von Wagner Museum



6. ábra: A „Bareiss-*pelike*”, attikai vörösalakos *pelike*, Kr. e. 480–470, New York, Bareiss Gyűjtemény

Hitelesség és írói szándék viszonya Tacitus *Germania* című művében

Ha egy ókori történeti munka hitelességét kívánjuk vizsgálni, vigyáznunk kell, hogy nehogy olyan kritériumok alapján tegyük ezt, amelyeket egy mai történésszel vagy történeti munkával szemben kívánunk alkalmazni. Az ókorban a történetírás objektív és szubjektív okokból teljesen különbözött a mai historiográfiától. Objektív okai voltak például az információáramlás nehézkessége, a források szegénysége stb. Ezek lehetlenné tették egy, a maihoz hasonló tudományos könyv megírását. De a történetíróval és művével szemben támasztott igények is mások voltak: szépirodalmi műfajként nem lehet összehasonlítani a mai, tudományos műfajjal. A szubjektív okok között említhetjük, hogy az ókori történetírók a maiakkal szemben mindig valamilyen rejtett vagy éppen hogy nyíltan vállalt szándékkal írták művüket. A *historia est magistra vitae* szentencia az ókorban történetírói attitűdött jelzett, ennek megfelelően írták meg az elmúlt idők eseményeit. Ez azonban nem jelentené feltétlenül a valós eseményekhez hozzáköltött dolgok leírását. A hitelesség vizsgálatakor nagyon óvatosan kell eljárunk: élesen el kell választanunk a tények meghamisítását és az akaratlan tévedést. Bizonyos esetekben ezeket igen nehéz elkülöníteni egymástól. Kérdés lehet például, hogy az etnográfiai toposzok használata milyen okokra vezethető vissza? A források hiánya miatt nyúlt egy szerző – esetünkben Tacitus – bizonyos témák tárgyalásakor a korábbi művek általánosságaihoz, vagy éppen a korábbi szerzők egybehangzó állításai miatt emelt át műveikből valamit?

A következőkben arra teszek kísérletet, hogy Tacitus *Germániájában* bemutassak néhány hamis információt és tévedést, majd megpróbálom megmagyarázni, mi vezethette Tacitus tollát, amikor nem a valóságnak megfelelő dolgokat állított.

Talán meglepő lehet, de a kutatások állása szerint a *Germania* alig tartalmaz téves adatokat. A régészeti, paleobotanikai és más kutatások Tacitusnak szinte minden tényközléséről bebizonyították, hogy a germánok által lakott területek valamely részét tekintve igazak. Mivel mind a kereskedők, mint a katonák igen nagy területeket bejártak, a tőlük származó információk egymásnak akár ellent is mondhatnak, de a germánok földjének hatalmas kiterjedését ismerve mégis igazak lehetnek. A teljes művet elolvasva kijelenthető, nincs olyan közlése a szerzőnek, ahol tudatos hamisítást feltételezhetnénk.

Az elemzés első részében négy, bizonyos tekintetben hasonló szöveghelyet mutatok be. Az itt olvashatókat Tacitus akár szemtanúi beszámolókból is vehette, bár toposzokat is használhatott. A szerző célját nem nehéz megtalálni: minden problémás közlés háttérében ugyanazt a motívumot fedezhetjük fel: a barbár nép eszményítését a rómaiakkal szemben. A négy csoport, ahol ezeket felfedezhetjük: a vallásos élet, az öltözködés, a nők szerepe és a fémek felhasználása. Sorra véve ezeket, a következő torzításokkal találkozhatunk.

A vallásos élettel kapcsolatban problémás Tacitusnak azon kijelentése, miszerint „nec cohibere parietibus deos neque in ullam humani oris speciem ex magnitudine caelestium arbitrantur”. Az épület nélküli kultusznak két helyen is ellentmond az író, a 40. caputban és az Annales 1, 51.-ben. Bár régészeti bizonyíték valóban nincs a templomépítés mellett, Tacitus eltérő és igen konkrét szöveghelyei valószínűsítik azt. Ezen kívül a rokon népek vallásos fejlődése is arra utal, hogy a korai templom vagy szentélyépítés a germánokra is jellemző volt. A „lucos ac nemora consecrant” kijelentés mindenképpen helytálló, ugyanis Thüringiában a lápvidéken, északon pedig erdőségekben találtak olyan bekerített áldozati helyeket, melyeken primitív, ember alakúra faragott faoszlopok álltak. Az ember formájú faoszlopoknak a megléte azonban egyszersmind kétségbe vonja Tacitusnak azt az állítását, mely szerint a germánok kerülték az istenek antropomorf ábrázolását. Az oszlopok mellett végzett állat-, ritkábban emberáldozatok nyomai bizonyítják, hogy ezek a faragványok isteneket ábrázolnak. Tacitus mondatszerkesztéséből azonban világos, hogy a germánok istentiszteletéről csak azért számol be, hogy a rómaiak szerinte torz kultuszaira felhívja a figyelmet. Tacitus abból a tényből, hogy kevés templom volt a germánok területén, erkölcsi példát kreált a rómaiak számára. Az antik világ művelt emberének alapmeggyőződéséhez tartozott, hogy az istentisztelet eredeti és romlatlan formája kizárja templomok emelését és képmások készítését.

Az öltözködéssel kapcsolatban a ruházat egyszerűségét hangsúlyozza a szerző, és megjegyzi, hogy a germánok állatbőrökben jártak. Ez sok más szerzőnél is előfordul, tehát valószínűleg etnográfiai toposszal van dolgunk, bár a régészeti eredmények részben alátámasztják a leírást. Tacitus ezt a toposzt is ugyanúgy használja fel, mint a vallásos cselekmények leírását, hiszen a ruháztkodásról szóló rész alkalmat teremt neki, hogy áttérjen a germánok erkölcsére és öt caputon keresztül ecsetelje hibátlan szokásaikat, erényeiket. Ez át is vezet a következő területre, a nők szerepének tárgyalására.

Tacitus a germán nő társadalmi állásáról, erkölcséről pozitív képet fest. A germánok szent erőt és jóstehetséget sejtenek asszonyaikban, véleményüket, tanácsaikat tiszteltben tartják. A nők a harctéren is helytállnak, buzdítják férjeiket. A germán feleség romlatlanul él, nagyon ritka náluk a házasságtörés. Ez a leírás olyannyira előnyös a germánokra nézve, hogy itt eszményítést kell látnunk. A leghíresebb germán jósnőről, Veledáról olvashatunk a *Germania* mellett a *Historiae*-ben és Statius *Silvae*-jában is. A jósként tisztelt nőkről szóló híradás tehát minden valószínűség szerint helytálló.

A germán asszony társadalmi megbecsültségét már némi kritikával kell olvasnunk, itt erősen érezteti hatását a római szemléletmód. Rómában a mater familiasnak mindig is nagy tekintélye volt, Augustus óta pedig a nők jogi státusza is jelentősen javult: az apa halála esetén a lány cselekvőképes, önálló jogi személlyé lépett elő. A germánok patriarchális családszerkezete és kialakulóban lévő jogrendszere korántsem biztosított ilyen kedvező helyzetet az asszonyoknak.

A germán asszonyok erényességét, szigorú hűségét régészetileg nem lehet igazolni vagy cáfolni, de az biztos, hogy itt is kézenfekvő a párhuzam: a germán nő *pudicitia*-ja ősi római erény – ezért került be a *mores*-katalógusba ez a megállapítás.

Az utolsó témakör a fémek felhasználása. Az 5. caputban található leírás szerint „Az ezüstöt és aranyat kedvezésből-e, vagy haragjukban tagadták meg tőlük az istenek, nem tudom. Mégsem merném biztosan állítani, hogy Germaniában egyetlen ér sem terem ezüstöt vagy aranyat: hiszen ki kutatta?” Tacitus azt is írja továbbá, ha a germánok

ajándékba kapnak valamilyen nemesfém-ből készült tárgyat, semmire sem becsülik azt. Ez a leírás már első ránézésre is toposz jellegű, a régészeti eredmények fényében pedig egyértelműen nem igaz. A germánoknak voltak aranyból és ezüstből készített tárgyai, ráadásul ezek az előkelők sírjaiból kerültek elő, tehát igenis nagy becse volt a nemesfémnek. Erről Tacitus a beszámolók alapján bizonyára tudott is. A szerző azonban olyan, erősen idealizált, szigorú erkölcsű népet állít a rómaiak elé, melyet még nem rontott meg az arany utáni éhség. Hogy itt a leírás gazdasági jellegénél fontosabb az erkölcsi, a műgondolatmenetéből is kimutatható: a fémek használatáról szóló rész vezeti be a germánok hadi erényeinek ismertetését.

A következőkben a locusok egy másik csoportjából szemlézek. Néhány olyan szöveghelyet szeretnék bemutatni, amelyek nem a teljes igazságot tartalmazzák – mivel vagy etnográfiai toposzok átvételéből származnak, vagy az eredeti források nem voltak megbízhatóak.

Az alábbiakban ismertetendő toposzok felhasználását egyértelműen el lehet választani az előbbieken felsoroltaktól, mivel az itt átvett szöveghelyekre Tacitus nem épít a rómaiak erényeit burkolt formában ostromozó caputokat, részleteket. A toposzok átvételénél Tacitus érdekes módszert alkalmaz. A szöveghelyek azt mutatják, néhol szó szerinti átvételeket alkalmaz, de úgy, hogy a germánokra nézve igaz vagy legalábbis általa igaznak vélt állításokat emel át mások műveiből.

Minden kutató kizárja, hogy Tacitus személyes tapasztalatokat szerzett volna a germán törzsek bármelyikéről, az egyszer előforduló *vidimus* szó csupán egy Rómába hurcolt hadifogolyra utal. A közvetett, beszámolókra épülő leírásoknak azonban általában hitelt kell adnunk. A hadjáratokról, triumfusokról érkező hírek többé-kevésbé hitelesek, az internáltak, foglyok, küldöttségek és kereskedők közvetlenül Germaniából szereztek ismereteiket, tehát a Tacitus és a germánok közötti távolság nagymértékben semmiképp sem ronthatja a *Germania* történeti hitelességét. Ezzel együtt két helyen a szemtanúk helytelen következtetéseit fogadja el és írja le a szerző.

Bizonyára szemtanúktól vette át Tacitus azt a megállapítást, hogy a germánok szűkében voltak a vasnak, ezért használnak olyan kevés fémet fegyvereik elkészítéséhez. Újabb kutatások eredményei azonban ellentmondanak ennek a következtetésnek: számos vaslelet, lándzsahegyek, ollók, kések, pajzsdudorok kerültek elő sírokból. Ebben az esetben valószínűleg a forrás volt megbízhatatlan, mert a szerzőnek semmilyen oka nem volt arra, hogy elhallgassa, a germánok ismerik a vasat.

A termelt mezőgazdasági termények leírásánál hasonló megállapítást tehetünk. A 23. caputban Tacitus csak két termesztett növényt említ: az árpát és a gabonát, amiből a sört készítik. Ezzel szemben a vizsgálatok kimutatták, hogy mind *Germania libera*, mind *Germania Romana* területén igen széles volt a termesztett kultúrnövények skálája. Árpát, búzát, kisebb arányban kölest, zabot és rozst termeltek. Gyakori volt a bab, lencse és borsó is. Tacitus a 26. caputban tudósít arról, hogy a germánok nem ültetnek gyümölcsösöket, nem locsolnak kerteket. A kutatás jelenlegi állása arra enged következtetni, hogy *Germania Romana* földjén fejlett volt a kertgazdálkodás, számos gyümölcs- és zöldségfajtát termesztettek. Tacitus ezekhez a tényekhez nem fűz megjegyzést, valószínűleg minden hátsó szándék nélkül iktatta művébe ezeket a részeket.

A toposzokra áttérve azt mondhatjuk, Tacitus itt is az elsőként bemutatott részeknél alkalmazott módszert használta. Az etnográfiai közhelyek ugyanis helytálló informá-

ciókkal szolgálnak. A klímaelmélet kapcsán ír például arról, hogy a germániai szarvasmarhák nélkülözik homlokuk ékességét. A hideg éghajlat ezen hatásáról már Homéros is ír, majd Hérodotosnál is felbukkan a megállapítás: a hideg éghajlat miatt nem nő ki a marhák szarva. Ez a germaniai marhákra nem volt igaz, de elképzelhető, hogy egy római szemével nézve az ottani szarvasmarhák csökevényes szarvakat hordtak. Tacitus a toposz átvételével tehát egyszerűsített, de valós információkat közöl.

Hasonló természetűek a klímaelmélet emberekre alkalmazott megállapításai is. Tacitus bizonyára az antik elmélet északi népekre vonatkozó leírását vette át, miszerint az északi népek, tehát esetében a germánok, kék szeműek és vörös hajúak voltak. Bár bizonyára túlzás, hogy minden germán így nézett volna ki, Tacitus úgy veszi át a toposzt, hogy állítása igaz marad, mert nagy általánosságban találó. Mint ahogyan ma is az.

A harmadik részben azt kívánom bemutatni, Tacitus a témák felvetésével, a hangsúlyok megválasztásával és az egyes témák kidolgozásával vagy homályban hagyásával hogyan befolyásolja az olvasót. Ezek az eszközök szorosan véve nem befolyásolják a mű történeti hitelességét, de éppen az egész mű koncepciója az, ami eldönti, az író mennyiben kíván ragaszkodni a tényekhez, és hol, miért szakad el azoktól.

Tacitus a *Germaniában* is, akárcsak többi művében, nagy hangsúlyt fektet az erkölcsökre. Ahogyan történeti munkáiban felkutatja egy-egy személy cselekedeteinek morális mozgatórugóit, úgy vizsgálja a megismerni kívánt nép erkölcsait, szokásait is mint az adott etnikum legbenső lényegének megnyilatkozásait. A *Germania* középpontjában a *mores*-katalógus áll. Egyéb hagyományos témák, mint a földrajzi, éghajlati leírás, háttérbe szorulnak, ill. alárendelődnek ennek a morális szemléletmódnak: Tacitus azt mutatja be, milyen éghajlat, föld szüli a barbár *simplicitast*, *virtust*.

A szerző a *mores* ismertetésénél egyrészt gyakran él az *interpretatio Romana* eszközzel, másrészt újra és újra párhuzamba állítja a germán és római viszonyokat. Az eljárás célja a hazai olvasó számára az újszerű befogadásának megkönnyítése. A germán és római, ill. egyéb barbár viszonyok párhuzamba állítása azonban legtöbbször szembeállításként fogalmazódik meg, a különbség kap hangsúlyt.

Tacitus a *mores* ismertetésénél pozitív képet fest a germánokról, előfordul, hogy az igazság ellenében is, vagy legalábbis csak arról ír, ami koncepcióját támogatja. Éppen emiatt beszélhetünk bizonyos mértékű eszményítésről, bár némely kutató tagadja ezt a jelenséget. A barbár népek idealizálása a hellenisztikus korban vált az etnográfiai leírás elemévé. A hanyatlóban lévő görög kultúra képviselői felértékelték a barbárok természetközeli, egyszerű, számukra romlatlannak tűnő életmódját. Tacitusnál is hasonló, bár nem ennyire egyszerű jelenségnek lehetünk a tanúi. Nála nincsen nyoma „romantikus vágyakozásnak”, „lelkendező idealizálásnak”. A germánok értékes vonásai közül azokat hangsúlyozza, amelyek a régi Rómában is nagy becsben álltak. Legfőbb erényüknek a *simplicitast* és a *libertast* tekinti, és ezt a jellemvonást a germán élet majd minden területén végigvonultatja.

Egyértelmű, hogy az ellenséges nép és ezzel párhuzamosan a régi római erkölcsök felvonultatása a kortárs hazai olvasónak szólt: a germánok a régi rómaiakkal alkotnak egységet az elkorcsosult kortársakkal szemben. Szembeszökő az ellentét a germánok egyszerű, a természethez, ligetekhez kötődő vallási és temetkezési kultusza és a rómaiak fényűző templomai, császárokat istenítő tisztelete között. Találhatunk olyan szöveghelyeket is, amelyek kimondottan a császárkori Rómát feddik. „A titkos levelezést a

férfiak éppen úgy nem ismerik, mint a nők.” – áll a 19. caputban. De hogy is ismerhetnék a titkos szerelmi levelezést, amikor legtöbbjük sem írni, sem olvasni nem tud – ez a kijelentés inkább a rómaiakról és a rómaiaknak szól. Hasonlóképp értelmezhetők a korszellemről írottak: „a szemérem áruba bocsátására nincs mentség: sem szépségével, sem fiatalságával, sem gazdagságával nem fog férjet találni. Mert ott senki a vétkeken nem mosolyog, és a csábítást vagy elcsábíttatást nem nevezik korjelenségnek”. Ebbe a sorba illeszkedik a végrendelkezés hiányáról szóló megállapítás is. A sok előnyös vonás mellett azonban megjelenik a negatívum is, de ez is tipikusan római szempontból, szinte nem is lehet eldönteni, Tacitus szavai kihez szólnak. A germánok legfőbb hibájának a tétlenséget, lustaságot tartja: a földművelést, munkálkodást elhanyagolják, asszonyokra, idősekre, rabszolgákra hagyják, csak a harchoz értenek.

Összefoglalva az eddig elmondottakat, a következőket állapíthatjuk meg. Tacitus moralizáló tendenciája világosan kimutatható az egész műben. Célja mindig a germán erkölcsök magasabb rendűségének bemutatása. Művében a germán nép lényegét kívánja megragadni a *mores* bemutatásával, de soha nem mulasztja el a rómaiakat és a germánokat összehasonlítani, kimondva vagy kimondatlanul. Az összehasonlításból majdnem mindig a germánok kerülnek ki győztesen.

Tacitus célja a *mores*-katalógussal és a benne foglalt, talán nem is annyira rejtett üzenettel, valószínűleg kettős. Első pillantásra is látszik, hogy a szerző saját korának erkölcsseit kívánja bírálni, és egy olyan állapotot mutat be, amely szerinte kívánatos lenne. Valójában azonban ez az állapot a rómaiaknál sohasem létezett, és – mivel ezzel kapcsolatban a legtöbb a műben a féligazság – elmondhatjuk, hogy a germánoknál sem. Tacitus történeti munkáit olvasva kijelenthetjük, germánképe ott sokkal árnyaltabb, eltér ettől az idealizált ábrázolástól, tehát a szerző pontosan tudta, hogy a valóság árnyaltabb annál, mint amilyenek itt leírja. A kortársak ostromozása mellett azonban még egy cél vezethette Tacitus tollát, amikor a tiszta erkölcsű, vad és barbár népet mutatta be. A domitianusi propaganda szövegszerűen kimutatható leleplezése mellett arra kívánta felhívni a figyelmet, hogy a Róma határait fenyegető germán nép fiatal, erejük teljében levő, le nem győzött törzsek közössége, mely mai erkölcsével a régi, dicsőségesen hódító Rómára emlékeztet. Tacitus felismerte a germánok erejét és erkölcsi nagyságát, mellyel túltettek Rómán, és méltó emléket állított nekik. A *Germania* így egy sorba állítható Polybios és Hérodotos műveivel, akik szintén felismerték egy-egy idegen nép – a rómaiak és a perzsák – történelmi jelentőségét.

Bibliográfia

E. Bickel: Die Glaubwürdigkeit des Tacitus und seine Nachrichten über den Nerthuskult und den Germanennamen. Bonner Jahrbücher 139 (1934) 1–20.

K. Bringmann: Topoi in der taciteischen Germania. In: H. Jankuhn–D. Timpe (szerk.): Beiträge zum Verständnis der Germania, I. Band. Göttingen 1989. 59–78.

H. Jankuhn: Archäologische Bemerkungen zur Glaubwürdigkeit des Tacitus in der Germania. Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Göttingen 1966. 411–426.

E. Norden: Die germanische Urgeschichte in Tacitus' Germania. Stuttgart 1923.

H. Naumann: Die Glaubwürdigkeit des Tacitus. Bonner Jahrbücher 139 (1934) 21–33.

Johannes Michael Brutus, egy velencei humanista Báthory udvarában

Johannes Michael Brutusszal mindezidáig igen kevesen foglalkoztak, első részletes, a humanista levelezését is felhasználó életrajzát Toldy Ferencnek köszönhetjük, ő adta ki Brutus történeti művét a *Monumenta Hungariae Historica* sorozatban. Jelen előadásomban először összefoglalom Brutus életrajzát kiegészítve azon adatokkal, melyeket a Toldyt követő kutatás tárt fel. Ezt követően a műben megjelenő Szapolyai-képpel foglalkozom.

Brutus 1517-ben született Velencében, régi, tisztos család fiaként. Fiatalon Szent Ágoston szerzetébe lépett, fogadalmat tett és szerpappá szentelték, mivel azonban a szerzetesi élet túlzott szigorához nem tudott alkalmazkodni, kieszközölte felmentését fogadalma alól. 1540-től a padovai egyetemen tanult, ugyanebben az időben itt végezte tanulmányait számos magyar fiatal, akik később Báthory István udvarához csatlakoztak.

Életének Erdélybe érkezését megelőző időszakára vonatkozóan csak levelei szolgálnak adatokkal. Az bizonyos, hogy kénytelen volt hazáját elhagyni. Fraknoi Vilmos véleménye szerint ennek okát abban kell keresnünk, hogy Brutus a katolikus egyház nézetei ellen foglalt állást és ezzel magára vonta az inkvizíció figyelmét. Ezt követően életét utazással töltötte, szinte egész Nyugat-Európát bejárta, Polo kardinális humanista köréhez csatlakozott, és itt ismerkedett meg a későbbi pécsi püspökkel, Dudith Andrással, akivel szoros barátságot kötött. 1560 és 1571 között Lyonban élt, innen kiindulva tett hosszabb-rövidebb utazásokat. Lyonban került kapcsolatba Gryphiusszal, a híres könyvkiadóval, akinek a nyomdájában dolgozott. 1562-ben itt látott napvilágot a *Florentinae historiae libri octo*, mely megszerezte számára a történetírói hírnevet.

1562-től vagy 1563 elejétől újra szülővárosában, Velencében tartózkodott, ahol Paolo Manuzio társaságában időzött. Itt találkozott először Forgách Ferencsel, akinek közbenjárására később Erdélybe hívták. Brutus velencei tartózkodása alatt újra szembe került a katolikus egyházzal, melynek következtében száműzték és hazáját végleg el kellett hagynia. Ekkor visszaköltözött Lyonba, de 1571-ben ismeretlen okokból innen is távoznia kellett, éppen ekkor érkezett Forgách meghívása. Forgách ekkor már kancellári tisztséget töltött be János Zsigmond udvarában, meghívása is Erdélybe szólt, amit Brutus, lévén, hogy éppen szorult anyagi helyzetben volt, azonnal elfogadott. Bár Brutus elindult Erdélybe, Forgáchtól sokáig nem kapott levelet, hiszen a kancellárt lefoglalták

a János Zsigmond halálát követő zavargások. Végül 1573-ban Bécsben értesült Báthory meghívásáról, majd 1574. február 7-én megérkezett Kolozsvárra, innen indult tovább Gyulafehérvárra, ahol a fejedelem szívélyesen fogadta.

Mikor Brutus a fejedelem udvarába érkezett, nem találta ott régi ismerősét, Forgách Ferencet, mivel Báthory követként Lengyelországba küldte az új királyhoz, Valois Henrikhez. Pártfogója távollétében sem kellett azonban sokáig egyedül éreznie magát, hiszen Báthory legfőbb tanácsadói és bizalmasai egytől egyig tudós humanisták voltak, akik Brutushoz hasonlóan Padovában tanultak. Báthory köréhez tartozott Kovacsóczy Farkas, Berzeviczy Márton, Gyulai Pál, akikkel Brutus folyamatos levelezésben állott. Báthory e Padovában tanult humanista körből választotta ki legbensőbb tanácsosait, illetve őket bízta meg a fontosabb diplomáciai feladatokkal.

Brutus Báthory udvarában világi emberként élhetett, egyházellenes nézeteit nem kellett ugyan titkolnia, de éreznie kellett a fejedelem szándékát is. Ennek eredménye lehetett, amint egy 1581-es nunciusi jelentésből kiderül, hogy a pápai követ jelenlétében Brutus megbánta bűneit, de ennek nyilvánosságra hozatala előtt kérelmezte, hogy a Szentszék egyezzen bele abba, hogy világi papként folytathassa életét. A *dispensatio* megérkezése közben azonban meggondolta magát. Bár 1583-ban meglátogatta az új nunciust, Bolognett, de a beszélgetés során a megtérés témája alól kibújt, és többet nem is mutatott hajlandóságot rá.

Brutus a fejedelemtől eredetileg azt a feladatot kapta, hogy írja meg Magyarország történetét, mikor azonban rájött, hogy Erdélyben egy ekkora munkához nem áll rendelkezésre megfelelő mennyiségű anyag, úgy döntött, hogy Bonfini fogja folytatni egészen Báthory fejedelemmé választásáig. A mű nem titkolt célja az volt, hogy igazságot szolgáltatson Szapolyai János királynak I. Ferdinánddal szemben. A fejedelem mindvégig figyelemmel kísérte a mű elkészültét, éppen ezért 1576-ban Brutusnak Lengyelországba is követnie kellett, sőt Báthory kérésére el kellett kísérnie hadjárataira is. Bár lengyelországi tartózkodása alatt Brutus kisebb művek megírásával is foglalkozott, nagy történeti művének első változatával már 1580 júniusában készen volt.

Toldy véleménye szerint Brutus az 1581/1582-es évet művének átdolgozásával töltötte és feltételezi, hogy kisebb javításokon kívül már készen állt a munka. Figyelembe véve, hogy a megelőző években milyen intenzitással dolgozott a szerző, kérdéses, hogy mivel foglalkozhatott a Báthory haláláig tartó időszakban. Éppen ezért Toldy úgy gondolja, hogy Báthory újabb megbízást adhatott a történetírónak, ti. hogy írja meg az életrajzát, erre vonatkozólag azonban nincsen biztos adatunk. További kérdés lehet, hogy ha a mű szinte teljesen készen állt 1583-ra, miért nem intézkedtek annak nyomtatásáról. Fraknoi a vatikáni levéltárban talált egy, a Báthoryak címerével ellátott nyomtatvány-mintát a krakkói nyomdából, melyet a pápai udvarba is elküldtek, és itt az 1585. évi jelentések között megőrződött. Fraknoi összevetette a nyomtatványon található pár sort az általunk ismert kéziratokkal, a kettő eltéréseiből egyértelműen látszik, hogy Brutus még sokat javított a művén. Mi lehetett az oka annak, hogy az 1583-ban lényegében már kész művön Brutus további két évig dolgozott? Az újabb átdolgozás elrendelésére Báthoryt a lengyel királyi udvarban tartózkodó Antonio Possevino jezsuita atya bírálata indította, aki a mű nyomtatását nem javasolta annak egyházellenes volta miatt. A

javított változattal 1585-re készülhetett el, a megindult nyomtatási műveleteket azonban Báthory újfent megakasztotta. Báthory 1586-ban bekövetkezett váratlan halála végleg pontot tett a nyomtatás kérdésére.

Báthory halálát követően Brutus Lengyelországban maradt, az interregnum ideje alatt a három trónkövetelő, Ernő és Miksa főhercegek, valamint Zsigmond svéd herceg közül Brutus röpirataival Ernőt támogatta. 1587-ben a királyválasztó országgyűlés többsége azonban Zsigmondra szavazott, Brutusnak tehát távoznia kellett Lengyelországból. Rövid ideig az erdélyi protestáns urak megpróbálkoztak azzal, hogy az ifjú Báthory Zsigmond mellé tanítónak Brutust hívják meg, de Zsigmond ezt mereven elutasította a történetíró eretnek gondolkodása miatt. Ernő herceg azonban, emlékezve a történetíró szolgálataira, kijárta számára a magyar királyi történetírói címet, ekkor Brutus Pozsonyban telepedett le. 1591-ben itt kapta a hírt, hogy Báthory Zsigmond kiadatni készül történeti munkáját, melyet a megváltozott körülmények között természetesen meg akart akadályozni. Rögvest Erdélybe indult, ahol sikerült rábeszélnie a fejedelmet, hogy ne adassa ki művét. A hosszú út következtében azonban az idős történetíró teljesen kimerült, ágynak esett, és 1592. május 16-án meghalt.

Pozsonyban végzett munkájáról kevés adatunk van, valószínűleg szándékában állt az eddig elkészült történeti művét új helyzetéhez igazítva átírni, illetve folytatni azt. Erről tanúskodik Blotius Brutus halálát követő levele, melyben úgy nyilatkozott, hogy a munka jelenlegi állapotában még nem „kedvező” a németek számára, mivel Brutusnak nem volt ideje annak átdolgozására. A következőkben a teljesség igénye nélkül néhány részlet kiválasztásával próbálom bemutatni a műben megjelenő Szapolyai-képet, hiszen Báthorynak érthető módon az lehetett a célja, hogy Brutus művén keresztül igazságot szolgáltasson neki.

Brutusnak nem volt könnyű dolga, mivel János királyt számos vád érte az ellenpárt oldaláról, a Habsburg-házhoz hű történetírók egytől egyig igyekeztek Szapolyai uralmának emlékét befeketíteni. Az uralkodóval szembeni két fő vád természetesen a jogtalan trónbitorlás és a törökkel kötött szövetség volt, mellyel sokak szemében a király a keresztény eszmét árulta el. Brutus művében több helyen is foglalkozik Szapolyai jellemzésével, többször védelmébe veszi az uralkodót, hiszen véleménye szerint a Szapolyait ért vádak alaptalanok és ezek egyetlen kiváltó oka, hogy a Ferdinánd oldalára átálló nemesek úgy próbáltak meg minél magasabb pozíciókat szerezni maguknak, hogy a Habsburg uralkodó vetélytársát igyekeztek a lehető legnegatívabb színben feltüntetni.

Brutus Szapolyait nemes lelkű, erényes férfiúnak ábrázolja, akiből nem hiányzott a vezetői képesség sem. Vagyona és családjának hatalma miatt már Lajos uralkodása alatt neki volt a legnagyobb tekintélye az országban. Mind származása, mind pedig jellembeli tulajdonságai arra predesztinálták, hogy király legyen. Ezt a gondolatot tükrözi az a történet is, mely Szapolyai születéséről szól. Az a szóbeszéd járta, hogy Szapolyai apja éppen Mátyás király udvarában egy lakomán vett részt, mikor jelentették neki, hogy fia született. Ekkor egy a társaságban jelenlévő csillagász azt jövendölte, hogy azon a napon Magyarország királya született meg. Brutus ugyan nem tulajdonít nagy jelentőséget a csillagjósolásnak, mégis elbeszéli ezt az esetet, ezzel is alátámasztva, hogy Szapolyai uralkodói ambíciói a korszakban teljesen elfogadottak voltak.

Szapolyai hatalmának alapját apja vetette meg, akinek érdemeire mindenki emlékezett. Éppen eme családi örökség alapján ítéli János királyt nagyobbnek magánál Mátyásnál. (...erat recens Matthiae regis memoria, in quo quidem nihil fuit magna laude dignum... quod quis in Ioanne desideraret, cum haud dubie Matthiam, maiorum nobilitate et familiae splendore superaret...[I/182.]) Brutus értelmezésében az a Mátyás király, akinek uralma a köztudatban ekkor már Magyarország fénykorát jelentette, János király mögé szorul, mivel Szapolyai ugyanúgy erényes, de származásának előkelőségével felül is múlja elődjét. Szapolyai öntudatát tovább fűtötte anyja, Hedvig tescheni hercegnő – Brutus nem véletlenül nevezi *femina magni animine* –, aki jövendőmondók segítségével kívánta megismerni gyermekei sorsát, és akinek egyetlen vágya az volt, hogy fiát még életében a trónon lássa.

Ugyanakkor Brutus elárulja azt is, hogy a királyi hatalom megszerzésére maga Szapolyai is törekedett, bár e vágnak mértéke a történeti munka során fokozatosan növekedni látszik. Kezdetben Szapolyai megpróbál a királyi családba beházasodni, hogy így örökölje meg a trónt. Ekkor még nagyratörő lelkének a *probitas* határt tudott szabni. (Quae hominis potentia ne efferretur altius, quam par esset, obstabat *probitas* par, quae evehementem se ad maiora animum intra officii fines revocabat. [I/327.]) Később azonban, ahogy a neki kijáró megtiszteltetésektől megfosztják, érzelmei egyre erősödnek és Brutus a 7. könyvben már a *cupiditas* kifejezést használja vele kapcsolatban, (Numquam certe Scepusius aut regnandi *cupiditatem* dissimulare, qua flagrabat... est visus. [II/256.]) bár meg kell jegyeznünk, hogy a történetíró ismét csak Szapolyai becsületességét hangsúlyozza azzal, hogy kijelenti: a leendő királynak egyáltalán nem állt szándékában eltitkolni trónigényét.

Fontos azonban kiemelni, hogy az antik gyakorlattal ellentétben, a hatalom utáni törekvés Brutus leírásában sehol sem kap negatív színezetet. Szapolyai képében Brutus az ideális vezetőt ábrázolja, aki tehetségének és a történelmi körülmények adottsága folytán a királyi hatalom megszerzésére lehetőséget kap, és ezt a feladatot mint felelősségteljes vezérnek el is kell vállalnia. Ugyanakkor Brutus tisztában van azzal, hogy a hatalom komoly terhet ró az emberre, mivel kiváltja mások irigységét. Nem is illetheti a történetíró nagyobb dicsérettel a leendő királyt, mint hogy beszámol arról, hogy Szapolyainak jellembeli kiválóságai folytán sikerült megmenekülnie a másokat sújtó irigység elől. (Quod in viro principe maximum est, idem difficilli(mum), cum... in omnium oculos incurreret. Perfecerat cum sermonis affabilita(te), tum vitae elegantia, comitate, ac facilitate morum, ut invidia non obsesset, quam domesticis virtutibus superaverat. [I/182.])

Hatalma alapját tehát származása jelentette, de ennél is fontosabbak voltak saját erényei. Brutus, ahogyan más korabeli történetíró is, az emberi jó tulajdonságok összességét a *virtus* kifejezéssel illette. A *virtus* fogalmának jelentőségével kapcsolatban Kulcsár Péter tanulmányában érzékletesen mutatta ki azt a szemléletmód-változást, ami a középkorhoz képest a humanista történetírásban lejátszódott. A humanista felfogás szerint a középkori gondolkodástól eltérően az ember nincsen feltétel nélkül kiszolgáltatva a fensőbb hatalmaknak, hanem a *virtus* segítségével alakíthatja életét, elérheti céljait. Az élet utáni halhatatlanság megszerzéséről az életben megszerezhető halhatatlanságra került át a hangsúly. A dicsőséget (*gloria*), ami ezt biztosítja az ember számára, a *virtus*

segítségével lehet elérni. Éppen ezért a történelem tulajdonképpen mozgatórugójának a *virtust*, az erényt tartották. Ugyanakkor az erény érvényesülési lehetőségének is megvannak a maga határai, a *virtus* nem elegendő önmagában, hanem szükség van mellette a *fortunára* is. Ez nem pusztán a véletlen szerencse, hanem ez biztosítja a megfelelő körülményeket ahhoz, hogy az ember kibontakoztathassa és gyakorolhassa *virtusát*.

Brutus is kimondja történeti művében, hogy elsősorban a *virtus* az, ami érdemessé tesz valakit a királyi trónra, hiszen Mátyást követően Szapolyainál alacsonyabb származásúak is alkalmasnak tűntek volna, de az uralkodáshoz *virtusra* van szükség. (...cum post Mathiam regem creatum, si quis modo genus spectaret, nemo non aptus regno multo etiam infra Scepusii nobilitatem positus videretur, modo illi suffragaretur *clara atque illustris virtus*. [I/329.]) Szapolyai *virtusát* Brutus többször is emlegeti, ennek egyik legszemléletesebb példája, mikor a bizonytalankodó és kétségbe esett magyarok előtt mint *idoneus dux* jelenik meg. Ekkor még nem király, de erényei, hadvezéri és más uralkodóhoz illő képességei ország szerte ismertek. (Quasi repente e coelo demissa lux, incertis consilii Ungaris affulsit *Ioannis Scepusii virtus*, constanti hominum fama celebrata... [I/326.]) Érdemes megfigyelni az idézett sorok megfogalmazását: a mondat alanya nem Szapolyai, hanem az ő *virtusa*, a *virtus* a cselekvő, az események mozgatója, mely mint fény árad szét a sötétségben, és hozza el a megmenekülést a magyarok számára.

Bár Szapolyait mind származása, mind jellembeli tulajdonságai érdemessé tették a trónra, Brutusnak be kellett látnia, hogy jobban járt volna, ha magánember marad, mivel ezen a módon jobban érvényesülhetett volna, hiszen az erény önmagában nem elegendő a sikeres élethez. A *fortuna* és a *virtus* kapcsolatának bemutatására Szapolyai életpályája különösen alkalmas volt, hiszen a király minden kiválósága ellenére se menekülhetett a török és a német szorításából. Szapolyai arra vágyott, hogy érdemekben felülmúlja Magyarország eddigi királyait és erre minden lehetősége megvolt, hiszen, ahogy láthattuk, Brutus szerint erényei Mátyáséival is vetekedtek. A *fortuna* mégis közbeszólt. A történetíró pontosan a *fortunát* teszi felelőssé abban, hogy Szapolyai vetélytársa Ferdinánd lett, aki testvérének, Károly császárnak köszönhetően ellenfelénél szerencsésebb anyagi és diplomáciai helyzetben állt vele szemben. (Cum vero ille in aliis multis, *tum in hoc uno maxime habitus infelix*, quod illi *fortuna* in petitione honoris Ferdinandum, cum quo in certamen descenderet, obiecisset, gratiosissimum competitorem, et cuius essent, ob augustae familiae maiestatem, et Caroli V. fratris potentiam immensae opes... [I/330.])

A német beavatkozásokon túl a másik nagy csapás Szapolyai életében a török volt. Sok vád érte János királyt, hogy már a mohácsi csatát megelőzően szövetséget kötött a törökkel, ezekkel szemben Brutus több oldalon keresztül védelmezi. Mikor azonban Szapolyai Ferdinánddal szemben nem volt képes megvédeni hatalmát, kénytelen volt a török segítségéhez fordulni, mely tetteivel a magyarságban ellenszenvet keltett, ezt még legbizalmasabb híveinek egy része is árulásnak tekintette. Ez a teher Brutus elmondása szerint egész életében elkísérte a királyt és mindent meg akart tenni, hogy becsületéről lemossa ezt a foltot. Brutus Szapolyai igazi nagyságát azzal mutatta ki, hogy az ellenséges *fortuna* is a királynak csak testi erejét volt képes megtörni élete legvégén, lélekben a *fortuna* csapásai fölé emelkedett. Mivel azonban testi ereje elfogyott, nem volt képes beváltani a hozzá fűzött reményeket, melyekre adottságai alapján hivatott volt. (Neque vero in tanto

moderando regno aut materia ingenio, aut ingenium materiae defuisset contententi ad summam gloriam, nisi *per adversam fortunam*, infelicibus auspiciis capessentis regnum, *animum fortuna maiorem vires defecissent*. [III/13.]) Brutus Szapolyai János életének tragikumát szemléletesen mutatja be a *virtus* és *fortuna* összecsapásán keresztül.

Báthory István azzal a nem titkolt céllal fogadta az üldözött történetírót udvarába, hogy olyan történeti művet alkosson, mely megfelel a fejedelem politikai céljainak. Szapolyairól a korszakban nem készültek dicsérő jellegű művek, ezt a hiányt kellett Brutusnak betöltenie, hiszen János király megítélése érthető módon fontos volt az erdélyi fejedelmeknek. Brutus ennek az elvárásnak eleget téve rajzolta meg Szapolyai képét, ugyanakkor nem pusztán a királyt ért rágalmakat igyekezett megcáfolni, hanem egyfelől a legendás Mátyás királlyal hozta párhuzamba, másfelől pedig életének tragikus színezetet adott a *virtus* és *fortuna* fogalmainak használatával.

Bibliográfia

Balázs M. – Monok I.: Történetírók Báthory Zsigmond udvarában. In: Magyar reneszánsz udvari kultúra. Szerk.: R. Várkonyi Á. Bp. 1987 249–263.

Bartók I.: A gyulafehérvári fejedelmi udvar és az ifjú Báthory Zsigmond. In R. Várkonyi Á. (szerk.): Magyar reneszánsz udvari kultúra. Budapest 1987. 135–156.

Bartoniek E.: Fejezetek a XVI–XVII. Századi magyarországi történetírás történetéből. Bp. 1975. 252–256.

D. Caccamo: Eretici Italiani in Moravia, Polonia, Transilvania (1558–1611). Firenze–Chicago 1970. 145–152.

Csorba T.: A humanista Báthory István. Bp. 1943.

Fabritius K.: Brutus János Mihály életéhez. Tört. Tár 1879. 337–352.

Fraknói V.: Brutus Mihály, Báthory István udvari történetírója. Századok 21 (1887) 793–797.

Kovács L. J.: Brutus magyar történetének forrásai. Századok 50 (1916) 42–61, 128–159.

Kulcsár P.: Utószó. In: Kulcsár P. (szerk.): Humanista történetírók. Budapest 1977. 1155–1195.

Papp M.: Brutus J. Mihály és Báthory István magyar humanistái. Budapest 1940.

A. Pirnát: Gattung der humanistischen Geschichtsschreibung. Historia et Commentarii. In: Geschichtsbewußtsein und Geschichtsschreibung in der Renaissance. Hrsg.: A. Buck, T. Klaniczay, S. K. Németh. Budapest 1989. 57–65.

Toldy F.: Brutus J. Mihály magyar királyi történetíró magyar históriája. 1490–1552. Pest 1863–76.

Veress E.: A történetíró Báthory István király. Erdélyi Tudományos Füzetek 1933.

A kettős accusativus az akkád nyelvben

Az akkád nyelvben a kettős accusativusi szerkezet hagyományos értelmezése szerint olyan konstrukció, melyben két formailag accusativusi esetben álló igei szereplő van, de ezek közül csak az egyiket foghatjuk fel az ige tárgyaként.

Ezt az elemzést alátámasztja, hogy a kettős accusativus mellett ezeknél az igéknél megjelenik egy másik konstrukció is, amelyben a nem tárgyi igei szereplőt prepozíciós szerkezet fejezi ki. Ezt mutatják az alábbi példák:

- (1a) *amtam šikaram tapqid* (Huehnergard A Grammar of Akkadian, 2005: 34)
szolgáló.ACC olaj.ACC ad.PRET2MS
a szolgálónak adta az olajat
- (1b) *šikaram ana amtim tapqid* (Huehnergard 2005:35)
olaj.ACC PREP szolgáló.GEN ad.PRET2MS
olajat adott a szolgálónak

Míg a prepozíciós szerkezettel kifejezett konstrukciót produktívnek tartják az akkád nyelvben, a kettős accusativusról úgy vélik, hogy előfordulása meghatározott igékre korlátozódik. A tranzitív igék kauzatív alakjának elemzésekor viszont a szakirodalom gyakran eltér ettől a felfogástól. A kauzatív igéknél általában mindkét accusativusban álló igei szereplőt az ige tárgyának tekintik, és ebben az esetben a szerkezet produktivitását sem vonják kétségbe. A kauzatív ige mellett álló kettős accusativust mutatja az alábbi példa:

- (2a) *eqlam šēnam uštākil* (CH xv 52-53)
föld.ACC nyáj.ACC legeltet.PERF3MS
a földön nyájat legeltetett
- (2b) *alpam ša ḫazannim ina qātim ušakkalu* (PBS 1/2 54:9)
jószág.ACC PREP uraság.GEN PREP kéz.GEN etet.PRAES1CS
az uraság jószágát kézből etetem

Előadásomban azt szeretném felvetni, hogy az eddigi felfogástól eltérő nézőpontból megvizsgálva a jelenséget, kimutatható, hogy a kettős accusativust azonos módon értelmezhetjük valamennyi ige törzs esetén, illetve szeretnék rámutatni arra is, hogy a kettős

accusativusi szerkezet szemantikai szempontból nem egyenértékű azzal a konstrukcióval, amikor egy nem tárgyi igei szereplőt prepozíciós szerkezet vezet be.

Az akkád nyelvben a különféle igealakokat, mint a kauzatív vagy a passzív, az igei morfológiával fejezhetjük ki, az igitörzs megváltoztatásával. Ez sokszor arra a következtetésre vezet, hogy a jelentés is csupán az igtől függ, nem pedig a szerkezet egészétől. Ezzel a felfogással szemben foglal állást a konstrukciós nyelvtan. Ennek a megközelítésnek az alapja egy egyszerű megfigyelés, miszerint egy igealak mellett az igei szereplők többféle konstrukcióban is előfordulhatnak. A konstrukciós nyelvtan azokat a szisztematikus jelentésbeli különbségeket, amelyek egy adott ige különböző konstrukciói között mutatkoznak meg, és az ige jelentéséből nem következtethetünk rájuk, magának a szerkezetnek tulajdonítja. Ezt a különbséget egy példával is szemléltetve, hasonlítsuk össze az alábbi két mondatot:

(3a) Félek átkelni az úton.

(3b) Félek az úton való átkeléstől.

A két mondat jelentésbeli különbsége abban ragadható meg, hogy míg az első szerkezet esetén feltételezhetjük, hogy a beszélőnek szándékában áll átkelni az úton, a második szerkezet egy általános félelmet fejez ki, a szintaktikai forma különbségei jelentésbeli különbségeket hordoznak. A mondatok jelentését tehát nem kizárólag az ige, vagy az egyes szavak alakítják ki, hanem maga a szerkezet is jelentéssel bír. Ez a felfogás egyben azt is megmagyarázza, hogy miért fordulhat elő egy ige számos különböző konstrukcióban. Amennyiben az akkád nyelv kettős accusativusi szerkezeteit ebben az elméleti keretben vizsgáljuk, feltételezhetjük, hogy szemantikai különbségeket hordoz a kettős accusativus használata a prepozíciós szerkezetet tartalmazó konstrukcióhoz képest.

Mielőtt rátérnénk az akkád nyelv vizsgálatára, a nyelvészeti szakirodalom alapján érdemes röviden összefoglalni az accusativusi esetre vonatkozó fontosabb megállapításokat. Az accusativusi eset legelterjedtebb funkciója az ige tárgyának jelölése. A tárgy a cselekvésben közvetlenül érintett igei szereplő, az igével való szintaktikai kapcsolatának szorosságát tekintve az alany és a többi igei bővítmény között helyezhető el. Az igei szereplőkhöz szemantikai funkciójuk függvényében tematikus szerepeket rendelhetünk. A két igei szereplővel rendelkező tranzitív ige tárgya tematikus szerepét tekintve a *patiens*. Amennyiben az ige három igei szereplővel rendelkezik, melyek közül az egyik egy olyan tárgy, amely nem *patiens*, az általában annak a következménye, hogy a cselekvés valamilyen módon közvetlen hatással van erre az igei szereplőre. Ezt a szorosabb kapcsolatot a konstrukcióban a szemantikai szerep megtartása mellett a szintaktikai funkció megváltozása, vagyis az accusativusi eset felvétele fejezi ki. Hasonlítsuk össze ennek alapján az alábbi mondatokat:

(4a) *suluppika* *ul ākul* (Sumer 14 30 No. 12:8)

datolya.ACC.POSS2MS NEG eszik.PRETICS

a datolyát nem ettem meg

(4b) *kāram ikulū* *kāsam* *istū* (ARM 8 13 r. 11)
 tál.ACC eszik.PRET₃MP pohár.ACC iszik.PRET₃MP
 egy tálból ettek, egy pohárból ittak

Az első a *patiens* szerepét betöltő tárgyra példa, a második mondatban ugyanakkor a tárgy nyilvánvalóan nem *patiens*, tematikus szerepét tekintve nem azonos az első mondat *accusativusi* szereplőjével, azonban valóban kiemelt jelentőséggel bír ez a szereplő az állítás szempontjából.

Az akkád nyelvstanok különbséget tesznek e két szereplő között, míg a (4a) példában megjelenő igei szereplőt az ige tárgyának tekintik, a (4b) példát az *accusativusi* eset adverbialis használataként jellemzik. A megkülönböztetés alapja, hogy egy eset a nyelvben nem csupán egyetlen kapcsolattípus leírására lehet fenntartva, hanem több funkciót is betölthet. Az adverbialis *accusativus* arra utal, hogy az *accusativus* a mondatban határozói szerepet betöltő igei szereplő esete is lehet. Ennek a konstrukciónak a leírása sok tekintetben hasonlóságot mutat a kettős *accusativusi* szerkezet igei szereplőinek elemzésével, mivel jellemzően az adverbialis *accusativust* is egy prepozíciós szerkezettel állítják szembe, éppen úgy, ahogyan azt a kettős *accusativus* esetében az (1) példa mondataiban is láthattuk.

Azonban érdemes-e megkülönböztetnünk az adverbialis *accusativust*? A válasz igen, amennyiben azt csupán szintaktikai konstrukciónak tekintjük, amely szemantikailag egyenértékű azzal, amikor a bővítményt prepozíciós szerkezet fejezi ki. Valóban nincsen különbség a prepozíciós szerkezet és az annak megfelelő *accusativusi* esetben álló bővítmény értelmezése között, a jelentés viszont nem csupán az egyes elemek, hanem az egész szerkezet jelentésének függvénye is. Azt pedig beláthatjuk, hogy a két szerkezet jelentése eltérő: a kettős *accusativus* a prepozíciós szerkezettel szemben arra utal, hogy a szereplő közvetlenül érintett a cselekvésben. Véleményem szerint tehát az adverbialis *accusativus* és a prepozíciós szerkezet mindössze egy közös tulajdonsággal rendelkezik: a bővítménynek mindkét konstrukcióban azonos a tematikus szerepe. Azonban a két konstrukció nem azonos egymással a szerkezethez tartozó eltérő jelentés miatt. Az adverbialis *accusativus* megkülönböztetése ezért voltaképpen fölösleges, mert csak az egész szerkezet függvényében tudjuk értelmezni, az adverbialis *accusativus* nem pusztán szintaktikai, hanem szemantikai konstrukció, mégpedig nem a szerkezet egyes elemeinek, hanem a szerkezet egészének a jelentését módosítja.

Feltételezésem szerint a kauzatív igealakok elemzése sem vezet eltérő eredményre. Amennyiben egy tranzitív ige kauzatív alakban szerepel, a műveltetés tárgya, a műveltetett tölti be a *patiens* szerepét, míg a másik tárgy vagy meg sem jelenik a mondatban, vagy az igétől szintaktikai szempontból távolabb álló igei szereplők közé kerül, amire az utal, hogy nem csupán *accusativusi* esettel fejezhető ki. A (2) példa mondatai is szemléltetik, hogy a kauzatív igeik mellett álló kettős *accusativusi* szerkezet egyik igei szereplője valóban kiváltható prepozíciós szerkezettel. A kettős *accusativusi* szerkezet gyakori előfordulása a kauzatív igealakok körében tehát hasonlóképpen azzal állhat összefüggésben, hogy a műveltetett szereplő mellett megjelenő másik tárgy kiemelt jelentőséggel bír.

De miben is ragadható meg pontosan a különbség a kettős accusativusi szerkezet és a prepozíciós szerkezet jelentése között? A nyelvészeti irodalomból ismert, hogy a két szerkezet eltérést mutat a mondat információstruktúráját tekintve. A kettős accusativusi szerkezetben a *patiens* általában az új elem, míg a másik szereplő már ismert, a prepozíciós szerkezetben pedig általában a tárgy tekinthető ismertnek, míg a prepozíciós szerkezet által kifejezett szereplő új elem. A két szerkezet tehát alapvetően abban tér el, hogy melyik igei szereplő a *topik*, vagyis a mondatnak azon eleme, amelyre az állítás vonatkozik és amely a kontextusban ismertnek tekinthető. Vizsgáljunk most meg néhány olyan példát, ahol nyomon tudjuk követni a mondatok információstruktúráját is, szemben a korábbi, kiragadott mondatokkal.

(5a) *ṭupṭam šātu šarram šuqil* (ARMT 13 n. 47 15-16)

tábla.ACC ez.ACC király.ACC figyelmet felhív.IMV2MS

hívd fel erre a táblára a király figyelmét

(5b) *šumma re'um ana šammi šēnam šukulim itti bēl eqlim lā*

ha pásztor.NOM PREP fű.GEN nyáj.ACC legeltet.INF PREP úr.GEN föld.GEN NEG

imtagar-ma balum bēl eqlim eqlam šēnam uštākil

megyezik.PERF3MS nélkül úr.GEN föld.GEN föld.ACC nyáj.ACC legeltet.PERF3MS

ha egy pásztor a fűvön nyáját legeltetni a föld tulajdonosával nem egyezett meg, és a föld tulajdonosának távollétében a földön nyáját legeltetett (CH xv 46-53)

Az (5a) példa egy kettős accusativusi szerkezetet tartalmaz, ahol egyértelműen a király a műveltett, a *patiens*. A másik igei szereplő azért kerül accusativusi esetben, mert az a mondat *topikja*, egyrészt mert korábbról ismert elem, amint azt jelzője is mutatja, másrészt pedig mert rá vonatkozik az állítás. Az (5b) példa esetében egy korábban már idézett konstrukció szövegkörnyezetét figyelhetjük meg. Itt is megállapítható, hogy a *topik* a föld, amely a szövegben korábbról referenciával is rendelkezik, és amely funkciójának megfelelően accusativusi esetben áll. Számtalan ehhez hasonló példát lehetne felsorakoztatni, amely alátámasztaná, hogy a kettős accusativusi szerkezet használata meghatározza a mondat információs struktúráját.

Vizsgáljunk meg a prepozíciós szerkezetet tartalmazó konstrukcióra is néhány példát, mégpedig a korábban már említett (6a), valamint a (6b) mondatokat. Mind a kettő esetében belátható, hogy a tárgy tölti be a *topik* szerepét, míg az új információt a prepozíciós szerkezet hordozza.

(6a) *alpam ša ḥazannim ina qātim ušakkalu* (PBS 1/2 54:9)

jóság.ACC PREP uraság.GEN PREP kéz.GEN etet.PRAESICS

az uraság jóságát kézből etetem

(6b) *ana kussim abika ultešibka* (MRS 9 88 RS 17.353:2)

PREP trón.GEN apa.GEN.POSS2MS ültet.PERFICS.ACC2MS

apád trónjára ültettelek téged

A kettős accusativusi szerkezet esetében a tárgyi igei szereplők szuffixumként is megjelenhetnek az igeen. Az erre vonatkozó példáknak egy szűkebb körét szeretném meg-

vizsgálni. A továbbiakban a ditranzitív igékkel foglalkoznánk, ide olyan három igei szereplővel rendelkező igék tartoznak, amelyeknek harmadik igei szereplője a *recipiens*, melyet számos nyelvben önálló eset, a dativus fejez ki. Az akkád nyelv esetrendszerében ugyan nem szerepel a dativus, az accusativusi szuffixumoktól azonban elkülönülnek a dativusi szuffixumok a nyelvben. Megfigyelhető azonban, hogy azok az igék, amelyeken egy szereplőt kifejezhet dativusi szuffixum, ugyanez a szereplő megjelenhet accusativusi szuffixum formájában is. Ez a váltakozás kapcsolatban állhat a kettős accusativusi szerkezetre vonatkozó eddigi megállapításokkal. A dativusi szuffixummal jelölt igei szereplő megfeleltethető az *ana* prepozíció által bevezetett szerkezetnek. Amennyiben az igei szereplő prepozíciós szerkezetként vagy dativusi szuffixumként jelenik meg, a korábban elhangzottak alapján a mondatban az új információt hordozza, míg az ige tárgya tölti be a topik szerepét. Ezzel szemben áll az az eset, amikor a dativusi szuffixum helyett accusativusi szerepel, ami arra utal, hogy ez az igei szereplő lesz a mondat topikja. Ezt láthatjuk az alábbi példában:

- (7a) *amtam u mussa (...) aptaqissunūšim* (TCL 1 14:10)
 szolgáló.ACC és férj.ACC átad.PERFICS.DAT3MP
 a szolgálót és férjét átadtam nekik
- (7b) *šatammika piqissunūti* (AbB 1 35:11)
 hivatalnok.ACC.POSS2MS átad.1MV2MS.ACC3MP
 hivatalnokodat add át nekik

Ez a jelenség a más nyelvekben sem ismeretlen *dative shift* (eltolódás). Tehát a két szuffixum közötti váltakozás feltételezhetően nem véletlenszerű, hanem következetes, a mondat információs szerkezetének megfelelően alakul.

Összefoglalva a főbb következtetéseket, a kettős accusativusi szerkezettel kapcsolatban felmerül, hogy a szintaktikai konstrukció egyedi szemantikai tartalommal rendelkezik, mégpedig elsősorban a mondat információs struktúrája szempontjából hordoz fontos információkat. Ennek megfelelően produktívnak tekinthetjük a konstrukciót, bár produktivitása minden bizonnyal korlátozott, azonban a konstrukció használatát meghatározó tényezők pontos feltárása csak egy sokkal nagyobb minta alapján lenne lehetséges.

A glosszálás során használt rövidítések jegyzéke

ACC: accusativus

CS: common (a nyelvtani nem nincs megkülönböztetve) singularis

DAT: dativus

GEN: genitivus

IMV: imperativus

INF: infinitivus

MP: masculinum pluralis

MS: masculinum singularis

NEG: tagadószo

NOM: nominativus

PERF: perfectum

POSS: birtokos suffixum

PRAES: praesens

PREP: prepozíció

PRET: preteritum

Bibliográfia

B. J. Blake: Case (Cambridge Textbooks in Linguistics). Cambridge 2006.

G. Buccellati: A Structural Grammar of Babylonian. Wiesbaden 1996.

A. E. Goldberg: Constructions: A Construction Grammar Approach to Argument Structure. Chicago–London 1995.

J. Huehnergard: A Grammar of Akkadian (Harvard Semitic Museum Studies 45). Winona Lake 2005².

Th. Jacobsen: Ittalak niāti. Journal of Near Eastern Studies 19 (1960) 101–116.

Th. Jacobsen: The Akkadian Ablative Accusative. Journal of Near Eastern Studies 22 (1963) 18–29.

L. A. Oppenheim–E. Reiner–M. T. Roth et al (ed.): Chicago Assyrian Dictionary. Chicago 1956–2006.

A. Siewierska: Person (Cambridge Textbooks in Linguistics). Cambridge 2004.

W. von Soden–W. R. Mayer: Grundriss der akkadischen Grammatik (Analecta Orientalia, 33). Roma 1995³.

Kereszténység és manicheizmus Egyiptomban

Előadásom célja átfogó, történeti képet adni arról, hogy vallási szempontból mi jellemezte Egyiptomot a III–IV. században.

Miután Octavianus Kr. e. 31-ben elfoglalta Alexandriát, és Egyiptomot a Római Birodalomhoz csatolta, az ország politikai önállósága ugyan megszűnt, mégis virágzó keresztény, majd pedig manicheus kultúra alakult ki. A vallás mindig az egyiptomi kultúra egyik legfontosabb eleme volt, legyen szó pogány vagy keresztény vallásról. Octavianus hódításakor az ország vallásilag nagyon változatos képet mutatott. Egyrészt még igencsak elterjedt volt a fáraókori politeista vallás, másrészt a görög bevándorlók sok új kultuszt beépítettek a helyiekbe, ennek eredményeképpen egy egyiptomi–görög szinkretisztikus vallás alakult ki, és vált népszerűvé.

A kereszténység Egyiptomban Kr. u. I. században jelent meg, első szószólója Szent Márk volt, aki – miután megírta evangéliumát – Alexandriába utazott, hogy keresztény gyülekezetet szervezzon, így ő lett a Kopt Keresztény Egyház megalapítója. Először a pogány vallás vezető rétegével kellett elfogadtatni a keresztény teológiát, amely egy lassú, több száz éves folyamat kezdő lépésének tekinthető, a nép ugyanis, amely igencsak ragaszkodott a régi valláshoz, először kételkedve fogadta az új teológiát. Az első századokban párhuzamosan létezett egymás mellett a pogány, valamint a keresztény vallás. Az áttérési folyamat során fokozatosan eltemették a régi vallás kultuszszobrait, és megkezdődött a keresztény templomok felállítása. Alexandria, a Ptolemaiosz-kor virágzó fővárosa lényegében átalakult a keresztény teológia központjává. A kereszténység kb. a II–III. századra vert gyökeret az országban, azt azonban nehéz megmondani, hogy pontosan mikor kerültek többségbe a keresztény vallás hívei. A pogányság híveinek száma egyre inkább csökkent, és körülbelül az V. századra tehető az időpont, amikor a kereszténység vált többségi vallássá.

Még alig terjedt el a kereszténység ebben a térségben, máris újabb vallási irányzat jelent meg Közel-Keleten, a manicheizmus. Alapítója Mani, aki „küldöttnek” vagy a „Fény Apostolának” tartotta magát. A legenda szerint Babilóniában, a Perzsa Birodalomban született 216-ban. Tizenkét évesen élte át első belső kinyilatkoztatását, amikor azt a feladatot kapta, hogy tanulmányozzon minden vallást. Küldetésének tartotta, hogy megismertesse a világgal azt, ami a nagy vallásokban még megmaradt az egyetemes Igazságból.

A manicheizmus a gnoszticizmus egyik legjellegzetesebb fajtájának tekinthető. A gnoszticizmus egy olyan szinkretisztikus vallási mozgalom volt, amely több hiedelemrendszer gyűjtőneve. Neve a görög *gnosis*, vagyis tudás szóból ered. Lényege abban a tanításban rejlik, mely szerint az ember eredendően isteni lélek, azonban a fizikai világ csapdájában kénytelen élni. Ebből az állapotból a gnózis, vagyis a spirituális tudás segítségével lehet kiszabadulni. Három fő vonásban egyezik meg a manicheizmus a gnosztikus teológiával. Egyrészt, ahogy minden gnózis, a manicheus vallás is az emberi lét értelmét kutatja. A földi létet alapvetően elviselhetetlennek tekinti, ezért kell az embernek egy olyan állapotot találni, ahol igazán önmaga lehet. Másrészt a spirituális tudás magában rejti az üdvözülés bizonyosságát. Az emberi lélek egylényegű Istennel, ebből a szempontból Isten is az anyaghoz van kötve, így viszont bizonyos, hogy Isten gondoskodik üdvözülésünkről. Harmadrészt pedig belső megvilágosodásunk után érthetővé válik nemcsak jelenlegi állapotunk oka, hanem az is, hogy honnan jöttünk, hova tartozunk, és mi lesz sorsunk a jövőben.

A manicheizmus megértésének kulcsa dualizmusában rejlik. Kezdetektől fogva két, egymással örök ellentétben álló princípium létezett: a Fény, és a Sötétség, vagyis a Szellem és az Anyag, ezekhez kapcsolódva pedig két különböző világ. A kozmikus dráma három időben zajlik. A „Megelőző momentumban”, vagyis a múltban a Fény birodalmát a Mindenség Atyja vezette, és békében élt, míg a Sötétséget a „Sötétség hercege”, Demiurgosz, melynek erői saját magukkal küzdöttek. Ekkoriban a két szubsztancia még tökéletesen elkülönült egymástól. Egy katasztrófa vezetett a „Köztes momentum”-ba, vagyis a jelenlegi állapotba, a Sötétség erői ugyanis megkívánták a Fényt és megtámadták, hogy meghódítsák. A Mindenség atyja létrehozta az Első Embert, hogy harcoljon ellenük, őt azonban meghódította a Sötétség, így a két szubsztancia összekeveredett. Az Első Ember Isten egyik hüposztázisának tekinthető, így érthetővé válik, hogy miért egylényegű az ember Istennel. Az ember meghódítása a Sötétség által úgy is felfogható, mint Isten önfeláldozása, vagyis inkább feláldozta őt, mintsem hogy elveszzen az egész Fénybirodalom. A harmadik fázisban, az „Utólagos momentumban” az eredeti különállás vissza fog állni, a Szent Szellem le fog szállni, hogy megmentse az embert, a világ fel fog oldódni, és helyén a Világosság erői fognak uralkodni.

A manicheus teológia tehát azt tanítja, hogy Isten nem ehhez a világhoz tartozik, és csak a fényformák által válhat megismerhetővé. Ilyen fényformának tekinthetőek a nagy vallások megalapítói, mint Krishna, Hermész, Mózes, Zarathusztra, Buddha, Lao-Ce vagy Jézus. Ha a gnoszticizmus hagyományait vesszük alapul, akkor ezek a próféták mind a Fény világából származtak, ugyanazt az igazságot hirdették szerte a világban. Mani alapvetően három vallás hittételeire támaszkodott, a kereszténységre, a mazdaizmusra és a buddhizmusra. Önmagát a legutolsó prófétának tartotta. Ő a Legfelsőbb Kinyilatkoztató, mert ő az apostolok sorában az utolsó. Átvette a keresztény hagyományokból a parakléta, azaz „Vigasztaló” megnevezést is. Az összes addig kialakult vallást tanulmányozta, és ezekből egy sajátos teológiát dolgozott ki. Egyiket sem ítélte el, de nem is fogadta el teljességében, hanem bizonyos elemeket átvett, saját teológiájával kiegészítette, és egy egységes rendszert hozott létre. Tanítása azért tudott széles körben elterjedni, mert egy ökomenikus rendszert dolgozott ki. Tehát nem új spirituális

törvényt akart alkotni, hanem feltámasztani és összefoglalni a korábban megszületett kinyilatkoztatások értelmét.

Mani negyven éven keresztül utazott a világban. A manicheus egyház nagyon gyors terjedésnek indult mindenhol, ahol erre politikailag és vallásilag lehetőség volt. Három nagy irányt lehet megkülönböztetni: a központ a Perzsa Birodalomban volt, ahonnan kiindultak Mani tanításai, nyugati irányban főleg a Római Birodalomra összpontosult a terjeszkedés, valamint keleti irányban Indiát, Kínát és az Újgur Birodalmat is elérték Mani tanításai. Jellemző volt, hogy egy-egy adott területen az ott jelenlevő és domináns valláshoz idomult a manicheizmus, így a Római Birodalomban – beleértve Egyiptomot is – a keresztény elemek kaptak hangsúlyosabb szerepet.

Vegyük először számba azokat a forrásokat, amelyek segítenek tisztán látni a manicheizmus egyiptomi jelenlétével kapcsolatban. Három jelentősebb leletscsoporthoz lehet kiemelni, ezek közül elsőként a Medinet Madi-kódexet említem, amely a Fajjúm oázisból eredeztethető. 1930-ban Carl Schmidt talált rá ezekre a kopt nyelvű papirusziratokra egy kairói kereskedőnél. Ezt követően 1968-ban került elő a Kölni kódex, amely egy kisméretű, görög nyelvű pergamenkódex. Assiutból származik, neve onnan ered, hogy a Kölni Egyetem vásárolta meg. A harmadik fontos forrásanyag a Kellis-iratok, amelyek egészen frissek, csak az 1990-es évek elején bukkantak rájuk a Dakhla oázisban.

A manicheizmus első terjesztői már Mani halála, vagyis 277 előtt megjelentek Egyiptom földjén, legvalószínűbb, hogy a 260-as évek második felében. Maga Mani küldte el néhány követőjét Egyiptomba, hogy hirdessék az új tanítást. Több lehetséges változat létezik arra vonatkozólag, hogy kik voltak az első hitehirdítők. A Római Birodalomba ketten vezettek missziót, Mani apja, Patteg, valamint Adda. Adda biztos, hogy Alexandriába ment, Pattegről már nem állítható bizonyosan. Ha Addával tartott, akkor is csak egy évet tartózkodhatott Egyiptomban, mert utána ismét csatlakozott Manihoz. Adda jóval tovább maradt, sőt Mani további három térítőt küldött neki, hogy segítsék munkáját.

Amikor a manicheizmus terjeszkedésnek indult Egyiptomban, a kereszténység központja az országban Alexandria volt, így ez a város nem válhatott az új mozgalom centrumává. A rendelkezésre álló források alapján bizonyosra vehető, hogy a manicheusok legfontosabb központja Assiut lett, görög nevén Lükopolisz. Érdekes megfigyelni, hogy a három fő egyiptomi forrásunknak milyen kapcsolata mutatható ki a várossal. Egyrészt a kölni Mani-kódex innen eredeztethető, másrészt a Medinet Madi-kódex, annak ellenére, hogy a Fajjúm oázisból származik, szub-ahmimi dialektusban íródott, amely a lükopoliszi régióban volt használatos, harmadrészt a Kellis-anyagban is szép számban találhatóak olyan iratok, amelyeknek nyelve szintén szub-ahmimi. Mindezen kívül innen voltak hallhatóak a legkorábbi manicheizmusellenes hangok is, élükön Lükopoliszi Alexandrosszal, aki a helyi filozófiai iskola mestere volt. Ez is azt bizonyítja, hogy Lükopoliszban erőteljesen jelen volt a manicheus filozófia. Alexandrosz két nevet is említ művében, Papost és Thomast, akik vélhetően az első manicheus misszionáriusok voltak a régióban. Könnyen elképzelhető, hogy mind a ketten azon három hittérítő között voltak, akiket Mani Adda után küldött.

Ha a keresztények és a manicheusok kapcsolatára szeretnénk fényt deríteni, érdemes külön kezelni a kolostori és egyházi életet. Az egész kolostori mozgalom kezdete a III. századra tehető, amikor már nagy tömegek vonultak el a világtól. Thébai Szent Pál (228–323) és Remete Szent Antal (251–346) szerveztek először szerzetesrendeket, melynek során összefogták az ország különböző részein élő remetéket. A keresztény mintát követve sok manicheus hívő is inkább ilyen formában gyakorolta vallását, mert így kevésbé voltak kitéve a támadásoknak. Mind a keresztény, mind a manicheus kolostorokban szigorú követelmények szerint éltek a szerzetesek. Bizonyos, hogy a sivatagi kolostorokban élő keresztény és manicheus apostolok között nem volt szembenállás, sokkal inkább békés egymás mellett életről volt szó.

A kolostorokon kívül a világi nép körében is gyorsan terjedtek Mani tanai. Pontos adataink sajnos nincsenek arra vonatkozóan, hogy hányan tértek át erre a hitre, az azonban valószínű, hogy a manicheizmus mindig megmaradt a kereszténység szubkultúrájaként. Ez viszont nem jelenti azt, hogy az áttért hívők számának megemelkedése egy idő után ne jelentett volna szociális problémát a keresztény egyház számára. Egyre növekvő aggodalommal figyelte ugyanis a manicheizmus terjedését, és természetesen minden eszközzel megpróbálta visszaszorítani azt. Már a III. század végéről van olyan szöveges forrásunk, amely rávilágít a keresztények és a manicheusok szembenállására. Ez a *Rylands Papyrusz 469*, amely egy püspöki iratgyűjtemény részét képezte. A szöveg egyértelmű támadás a manicheusok ellen, elutasítja a manicheusok Bibliára vonatkozó interpretációit, beszámol néhány rituális szokásukról, és erkölcstelenséggel vádolja őket.

A IV. században tovább éleződött az ellentét a két egyház hívei között, ez azonban általában megmaradt a teológiai viták szintjén. Bizonyos szempontból versengtek is egymással, hiszen ekkoriban mind a kereszténység, mind a manicheizmus virágkorát élte. Erre az időszakra tehető a kiemelt jelentőségű kopt, gnosztikus iratok, a Nag Hammadi-kódexek keletkezése, és ekkor élt Pahom is, aki 314-ben lett keresztény, és tanításai messze elterjedtek az országban. Fontos kiemelni, hogy nyílt vitákra is gyakran sor került a keresztény és manicheus egyházatyák között. Szent Ágoston írásaiból tudjuk, hogy ezekből a hitvitákból általában a manicheus felek kerültek ki erkölcsi győztesként.

A manicheusok sorsát nemcsak a keresztény egyházzal való kapcsolata befolyásolta, hanem természetesen a római császárok hozzáállása és rendeletei is. Itt szeretném felhívni a figyelmet Diocletianus 297-es rendeletére, amelyet Alexandriában adott ki. Ebben határozottan fejtette ki, hogy bármilyen vallás, amely nem azonos a Római Birodalom hagyományaival, nem elfogadható, és tilos követni. A manicheusokkal nagyon keményen bánt az ediktum, a vezetők számára máglyahalált, a hívők számára pedig javaik elkobzását, kényszermunkát vagy akár halálbüntetést helyezett kilátásba. A rendelettel a császár nemcsak a manicheizmust, hanem a kereszténységet is megpróbálta visszaszorítani, amely azonban annyira elterjedt az egész birodalom területén, hogy lehetetlen volt egy rendelettel megszüntetni. Ezt néhány év múlva Constantinus be is látta, és a 313-as Milánói Ediktum kiadásától kezdve a keresztények szabadon gyakorolhatták vallásukat, sőt Theodosius 381-ben a Római Birodalom államvallásává nevezte ki a

kereszténységet. Ezzel párhuzamosan ugyancsak ő 382-ben megfosztotta polgári jogaitól a manicheusokat, a hívőkre pedig kizárólagos halálbüntetést szabott ki. Ez az esemény Egyiptomban is éreztette hatását, és a IV. század utáni írásos források nem szólnak többet a manicheus egyház tevékenységéről. Így sajnos azt sem tudjuk pontosan megmondani, hogy mikor és hogyan ért véget a manicheus vallás gyakorlása. Annyi biztos, hogy a további évszázadokban Távol-Keleten, Kínában, Indiában, valamint az Újgur Birodalomban még sokáig virágzott. A Római Birodalomból magát a manicheizmust kiűzték, ám a későbbi századokban az egyre nagyobb szerephez jutó katharok, bogumilok, illetve arianusok tulajdonképpen a manicheus hagyományok folytatóinak tekinthetők.

Bibliográfia

- S. A. Armstrong*: The first generation of manichæans and other communities in the Egyptian deserts: Methodology, the available evidence, and conclusions. *Rose+Croix Journal*, vol. 1. (2004).
- A. Böhlig*: Die Gnosis. Der Manichäismus. Düsseldorf–Zürich 1997.
- A. Brinkmann* (ed.): Alexandri Lycopolitani contra Manichæi opinioniones disputatio. Leipzig 1895.
- F. Favre*: Máni – Kelet Krisztusa, Nyugat Buddhája. Budapest 2007.
- L. Koenen–C. Roemer*: Der Kölner Mani-Codex. Über das Werden seines Leibes. Kritische Edition aufgrund der von A. Henrichs und Ludwig Koenen besorgten Erstedition hrsg. u. übers. Opladen 1988.
- B. A. Pearson–J. E. Goehring* (eds.): The Roots of Egyptian Christianity. Studies in Antiquity and Christianity. Philadelphia 1986.
- H.-C. Puech*: Le manichéisme. In: H.-C. Puech (ed.): Histoire des religions II*. Paris 1972. 523–645.
- C. H. Roberts* (ed.): Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library Manchester, n° 469. Manchester 1938. vol. III, 38–46.
- W. Seston*: L'Égypte manichéenne. Chronique d'Égypte 14 (1939) 362–372.
- H. Smith*: The World's Religion. New York 1991.
- M. Tardieu*: Les Manichéens en Égypte. BSFE 94 (1982) 5–19.

A Thalés-karakter

Ha elég távolról nézzük, két eltérő felfogása létezik a filozófiának arra nézve, hogy az micsoda.

Az egyik a *philosophia perennis* eszméje. Eszerint vannak örök filozófiai kérdések, melyeket nagyon különbözőképpen fogalmaznak meg egyes korokban élt egyes emberek, de ezek a kérdések lényegüket tekintve megegyeznek egymással. Eszerint teljesen értelmetlen dolog a filozófia kezdeteit keresgélni, hiszen filozófia azóta van, amióta gondolkodó lény van, differenciák a kérdések és válaszkísérletek kifejtésének minőségében, összeszedettségében vannak. Eszerint összeállíthatunk egy problémalistát, melyen tipikusan filozófiai kérdések szerepelnek, és – legalábbis az emberi nem ismert keretein belül – örök érvényt tulajdoníthatunk neki, még akkor is, ha magukat a problémákat a filozófiatörténet tanulmányozásából nyertük. E nézet előnye, hogy azt állíthatjuk, az antik filozófusok lényegében ugyanazokra a kérdésekre keresték a választ, mint mi, így a velük való dialógus nem merül ki annyiban, hogy nagy nehezen megértjük, egyáltalán miről is beszéltek, hanem saját – örök – kérdéseinkre adott válaszokként is tekinthetünk gondolataikra.

A másik álláspont szerint a filozófia történeti képződmény, tehát az a jelenség, amit filozófiának hívunk, egy ideig nem volt a világban, aztán létrejött.

Ebből a nézetből az következik, hogy a „mi a filozófia?” kérdésre történeti választ lehet adni. Hogy tehát egyszerűen meg kell vizsgálni, mi volt az, amit a filozófiának nevezett jelenség magával vont a világba, hogy mi volt az az újdonság, ami miatt ennek a jelenségnek egy új nevet adtak. E nézet előnye, hogy belehelyezkedve úgy közelíthetünk más korok és kultúrák filozófiainak nevezett gondolkodásához, hogy nem tekintjük evidensnek világnézeteink semmiféle közösségét, hogy tehát egész gondolkodáshorizontjuk feltárását problémának tekintjük.

Közelítve a történeti szemléletmódhoz, megjegyezzük, hogy a „filozófia” szó első használatát preszókratikus filozófusokhoz kötik. Diogenés Laertiosnál például azt olvassuk, Pythagorás találta ki, Hérakleidés Pontikos szerint szerénységből, hiszen bölcsnek csak az isteneket akarta nevezni, az embereket nem, ezért egy „eltávolító” előtag beiktatásával az emberekhez illőbb nevet adott ennek a jelenségnek.

Pythagoras állítólagos filozófusi önmeghatározását később elfogadták, és ugyan más vagy szűkebb tudásterületeken is hírnévre tett szert, filozófusként az itáliai diadokhé élén áll. De van egy valamivel ősibb nemzetsége a feltételezett filozófusoknak, ez pedig

az ión diadokhé. Ennek első képviselőjeként mára már szokássá lett Thalésra hivatkozni, így – Hegel óta – a legtöbb filozófiatörténeti könyv Thalésszal kezdődik. Adódik mármost a kérdés, hogy ha egyszer a hagyomány megegyezően Thalést tartja az első filozófusnak, azt mi alapján teszi, vagyis mi olyat társítanak karakteréhez, amit előtte senkihez. Ez a demarkációs vonal problémája. Ezzel szorosan összefügg az a kérdés, hogy miféle hagyomány állítja be Thalést a kezdetnek.

Ezzel kapcsolatban előljáróban meg kell jegyezzük, hogy miképp a filozófiára magára, a filozófia eredetére vonatkozó elképzelésekből sem szenvedünk hiányt. Egyesek Anaximandrost tartják az első filozófusnak, mások Parmenidést vagy épp Hérakleitoszt, Heyne és Schlegel Homérosban és a korai költőkben is filozófust lát, míg Brucker hatalmas filozófiatörténetében nemcsak az egyiptomi és a zsidó, hanem egyenesen az özönvíz előtti filozófiáról is ír. Már egészen korai forrásokban olvashatunk arról, hogy a görög műveltség, mely úgy tűnik fel előttünk, mint a nyugati világ műveltségének arkhéja, eredetét tekintve ázsiai, babilóni, szíriai, egyiptomi import. A görög műveltség eszerint nem más, mint a nagy szintézis, mellyel a görög filozófia az addig darabokban itt-ott meglevő tudásanyagot megformálta.

Ha a görög filozófia és tudomány eredetét keressük, hamar kívül találjuk magunkat Hellász határain. Hallhatunk arról, hogy Pythagorász Kínából hozta műveltségét, Anaxagorász a zsidóknál járt, az eleiaiak pedig a hinduknál, de már mindjárt Thalész is utazónak tűnik fel előttünk több tudósításban. Diogenész Laertiosnál például olvashatunk egy levelet, amelyet állítólag Thalész írt Pherekydésznek. Ebben a feltételezett szerző kifejezi látogatási szándékát Pherekydészhez Syrosba és elmeséli, hogy Solónnal elutaztak Krétára és Egyiptomba a papokkal vitatkozni.

A híres „minden kezdet nehéz” üres általánosságának tartalmat kívánván adni, Nietzsche egyik görög tárgyú elmélkedésében megjegyzi: „...a kezdet mindenütt nyers, formátlan, üres és csúnya...” (*Friedrich Nietzsche: Platón és elődei.* 23.) Tárgyunkat tekintve hozzátehetjük: tiszta kezdet itt egyáltalán nincs is, és nem is lépünk ki az eredetet keresgélve a görög földről, hiszen látjuk, annak, hogy Thalész a filozófiatörténetek élére került, az a mű az oka, amit Aristotelész *Metaphysicájának* első (A) könyveként ismerünk. Minden más testimóniumunk vagy Aristotelész beszámolóján alapul, vagy egyáltalában meg sem próbálja bizonygatni, hogy Thalész kifejezetten filozófiai tevékenységet végzett volna.

Aristotelész szerint a bölcsesség (ἡ σοφία) bizonyos elvek és okok tudománya. A legfőbb tudomány, a *proté philosophia* pedig az, amelyik a végső okokkal foglalkozik. Továbbá akkor mondjuk egy tárgyról, hogy tudásunk van róla, hogyha egészen a végső okáig ismerjük a tárgyat. Ha a világot akarjuk ismerni, a világ végső okát vagy okait kell megadnunk. Ez Aristotelész célja, de még mielőtt hozzáfog, sorra veszi, hogy mit gondoltak az előtte filozofálók ugyanerről a kérdésről. Hogy itt egy filozófiatörténet van kialakulóban, azt az is mutatja, hogy Aristotelész egyáltalán lehetségesnek tartja, hogy más emberek ugyanarról a kérdésről gondoltak mást, továbbá egy történetben elbeszélhetőnek tartja az általuk kifejtett különböző nézeteket.

A *Metaphysica* elején mármost két oldalról ragadja meg az aitiológia történetére vonatkozó kérdést: egyrészt *belülről*, tehát tárgyalja és összehasonlítja az okságra vonatkozó általa ismeretesnek vélt álláspontokat, másrészt *kívülről*, tehát megpróbálja elhatárolni

azokat, akik filozófiailag gondolkodtak erről a kérdésről azoktól, akik pedig nem. Így létrejön egy – Mansfeld kifejezésével élve – *demarkációs probléma*, vagyis felmerül a már említett kérdés: mi számít filozófiának és mi nem.

Aristotelés értelmezésében azért a milétoszi Thalésszal kezdődik a filozófusok sora, mert Thalés azt mondta, hogy a víz az arkhé, vagyis az, amiből minden létező dolog van és keletkezik, és amibe mint végsőbe belepusztul. Most az a kérdés, hogy ez az elmélet a dolgok keletkezéséről vagy felépítéséről miért inkább filozófiai, mint a Thalés előtti vagy a vele egykorú, nem filozófiai elképzelések.

Azt egyből kizárhatjuk, hogy a tartalmat érintő radikális újításról lenne szó, hiszen az a gondolat, hogy a mindenség véges számú ősvalamiből keletkezett, számos korábbi mitológiában előkerül.

Valójában még az sem jelent új gondolatot, hogy ez az ősvalami a víz.

Sok korabeli elbeszélés tárgya ugyanis a víz principialitása, de már Homérosnál is találunk erre utalásokat. Ókeános, aki a földet körülölelő világfolyam, úgy jelenik meg, mint mindenki születésének eredete. (Homéros, *Ilias*. XIV 201) Sőt, Damaskios, Thalés kortársa írt egy orphikus theogóniát, melyben minden a vízből és az ősiszapból ered.

Barbár párhuzamokat is könnyű találni, elég ha a héber Biblia teremtéstörténetére utalunk, melyben Isten építő tevékenysége mint ok mellett a víz mint kaotikus anyag jelenik meg. „A föld pedig kietlen és puszta vala, és setétség vala a mélység színén, és az Isten Lelke lebeg vala a vizek felett.” (Gen. 1,2) Később pedig: „És monda Isten: Legyen mennyezet a (két) víz között, a mely elválaszsa a vizeket a vizektől. Teremté tehát Isten a mennyezetet, és elválasztá a mennyezet alatt való vizeket, a mennyezet felett való vizektől.” (Gen. 1,6–7)

A kezdeti khaotikus állapotot valamiféle vízként érteni görög földön sem idegen. A syrosi Pherekydés állítólag a $\chi\acute{\epsilon}\omega$ =kiömleni igenévből származtatta a Khaos szót, ezért az valami olyasminek értendő, ami kiömlik.

A Suda-lexikon és Akhilleus Tatios szerint ráadásul Pherekydés Thalés véleményét utánozta ezzel.

Mások a $\chi\acute{\alpha}\sigma\kappa\omega$ =tátong igéből származtatják a Khaost, de figyelemre méltó, hogy az ebből az igéből képzett khasma főnévnek is van nedves konnotációja, ugyanis „széles tenger”-t is jelent.

Idézzük fel most, mit mond Aristotelés a *Metaphysica B* könyv egy helyén: „....nem is érdemes komolyan foglalkozni a mítikus formában tanított bölcsességekkel; azoknál viszont, akik bizonyítások segítségével fejtik ki tanaikat, tudakozódnunk kell...”. (Met. B 1000a17) A második lehetőség eszerint, hogy Thalés nem azért kap helyet az első filozófusok között, mert egy újfajta világlátást fogalmazott meg, hanem mert bizonyított vagy bizonyítani próbált egy gondolatot, aminek filozófiai tartalmat tulajdoníthatunk.

Fontos látnunk azonban, hogy valójában nem tudjuk, Thalés próbálta-e bizonyítani azt, hogy „a víz a dolgok arkhéja”. Arisztotelész az, aki megpróbálja indokolni Thalész elképzelését, és azt mondja, talán ($\iota\sigma\omega\varsigma$) azért jutott erre a következtetésre Thalés, mert azt tapasztalta, hogy minden táplálék nedves, a meleg is a nedvesből lesz, és hogy a nedvesség az élőlény számára is létfontosságú. Márpedig az, amiből valami lesz, annak a valaminek az arkhéja.

Aristotelés indoklását később Thalés érvének vették (mint azt a pseudo-plutarkhosi testimóniumban olvassuk), így, mivel érvelő magatartást tulajdonítottak neki – még inkább megszilárdult Thalés helye a filozófia történetének elején.

Évszázadokkal később ráadásul kiegészítik az érvet, amit Aristotelés fabrikált: azt mondják, amiképp minden élő dolog magva nedves, azonképp mindennek az elve nedves, továbbá hogy a növény víz híján elszárad, illetve hogy a nap és a csillagok tüzeit is, és a világot is a víz kigőzölgései táplálják.

A hagyomány érvelő, vagy legalábbis megfigyelésekkel alátámasztó filozófust gyárt Thalésból.

Az azonban egyértelmű, hogy Aristotelés ugyan még kritikusabban áll forrásaihoz, mint a legtöbb későbbi bio- és doxográfai, de csak abban bizonytalan, hogy mivel indokolta Thalés a tanait, abban nem kételkedik, hogy indokolta azokat.

Mítosz és filozófia problémájával találkozunk itt.

Ha nem is sikerülhet alátámasztani, hogy Thalés bizonyított és érvelt, míg azok, akik kizárattak a filozófiai hagyományból (és például bezárattak a mitológiai hagyományba), nem így tettek, lehetségesnek tűnik, hogy Aristotelés az alapján húzza meg a demarkációs vonalat, hogy egyáltalán lehet-e érvelni az adott gondolat mellett, hogy lehet-e azt bizonyítani. Úgy tűnik, Thalés gondolata elvileg alkalmas arra, hogy érvekkel próbálják meg alátámasztani, hiszen egyértelműen a vízről beszél, a költők gondolatai viszont nem bizonyíthatók, hiszen Ókeánosról meg Tethysről beszélnek.

Thalés felfedezése egy tudományos felfedezés, melyről mindenki fogalmat alkothat, és empirikus adatokkal megpróbálhatja verifikálni vagy falszifikálni.

A költők állításai nem tudományosak, nem lehet mellettük olyanformán érvelni, hogy „A meleg a nedvességből származik, mert Ókeanos és Tethys a keletkezők szülei.”

Aristotelés tehát nem úgy tekint Thalésra, mint a filozófia művelőjére, csak mint a materialista természetfilozófia kezdeményezőjére, ezért is nevezi *arkhéognak*.

Amikor Aristotelés kiemeli Thalést azok közül, akiket *theologóinak* hív, akkor egy hagyomány ellen érvel, amely Hésiodosék mellé állítja a milétoszt. Több kutató is egyetért abban, hogy erről a hagyományos álláspontról és a korai filozófusok állításairól Aristotelés egy kivonatból tudhatott, amelyet állítólag Hippias írt.

Mármost láthatjuk azt is, hogy Aristotelés nem azt mondja, hogy a mítoszból fejlődött ki a filozófia, hanem azt, hogy a filozófia degradálódott mítosszá. A *Metaphysica* I. könyvében így fogalmaz: „s hogy miközben valószínűleg minden egyes mesterség és filozófia már többször, már amennyire lehetséges, fel lett találva, majd ismét elenyészett, e vélekedéseik mintegy hagyatékként egészen mostanáig fennmaradtak.” (1074 b10–15)

A ciklikus világfolyás arisztotelészi elgondolására Mansfeld hívja fel a figyelmet. Aristotelés itt arról beszél, hogy a civilizáció kibontakozása nem most történik először, hanem már végtelenszer végbement. Máshol azt olvassuk, egy természeti katasztrófa megsemmisít egy civilizációt, majd jön egy újabb, és ismét feltalálják a tudományokat. Az a pár ember, aki túlélte a katasztrófát, homályosan emlékszik a legfontosabb tudományos eredményekre, és mitologikus formában továbbadja a többieknek. Így egy világkorszak mitológiája valójában nem más, mint a megelőző világkorszak utolsó filozófiájának ködös emléke. Tehát mondhatjuk azt, hogy nem a mitológia fejlődött filozófiává, hanem egy előző világkorszak filozófiája degradálódott mitológiává.

Nem szükségszerű azonban azt gondolni, amit Aristotelész, hogy tudniillik ha nem Ókeanosként és Tethysként, tehát nem megszemélyesítve, hanem absztrakt módon beszélünk okokról, akkor már egyből a mitológiából a filozófia területére lépnénk át. Platón *Szofistájában* az eleai vendégnek az a benyomása a preszókratikus filozófusokról, hogy mindegyik afféle mesét mondott nekünk, mintha gyermekek volnánk. Az egyik physikos azt mesélte, hogy három létező van, a másik azt, hogy kettő.

Az, hogy a mitologikus gondolkodás, illetve szóhasználat nem választható el problémamentesen a filozófiától, az a *Kratylosban* is előkerül, amikor is arról van szó, hogy Hérakleitos az istenek őseinek a Rhea és a Kronos nevet adta. Szókratész így szól:

„Azt hiszed, véletlenül adott talán csak mindkettejüknek folyóneveket? Hiszen Homeros is azt mondja, hogy »Ókeanos az istenek őse, Tethys meg az anyja«. Azt hiszem, talán még Hésiodos is így gondolja. Orpheus meg egy helyen azt mondja, hogy »Nászra először a szép Ókeanos vize lépett, Anyja leányát, Tethyst téve nejeül.« Gondold meg hát, hogy ezek mind összhangban vannak egymással is, meg Hérakleitos nézetével is.” (Platón, *Kratylos*. 402 b)

Hogyha tehát Aristotelész a demarkációs problémát úgy oldotta meg, hogy olyan embert akart első filozófusnak megtenni, aki nem teológiai-mitológiai gondolkodással, nem teológiai-mitológiai módon szólt, akkor nem talált olyan megoldást, ami mindenkiket kielégítene. Egyrészt nehezen feltételezhető, hogy ő még ismerte Thalész saját szavait, másrészt az is kérdéses, ismerte-e Thalész tényleges gondolatait.

Ezek után két lehetőség van: vagy nem az érvelő, bizonyító jelleget tekintjük a filozófia differenciaspecifikájának, vagy átértelmezzük a filozófia eredetére vonatkozó közkeletű elképzeléseket. Mansfeld az utóbbi mellett dönt. Szerinte Aristotelész azért eredezteti a filozófiát Thaléstól, mert számára a tudományok a filozófia részét képezik. A tudományok szeparálódása utáni modern világképünk szerint Thalész csillagászáttal, fizikával és geometriával foglalkozott, ezért inkább természettudósnak kellene neveznünk, mint filozófusnak, és a természettudományok eredetének problémáját vizsgálva kellene figyelembe vennünk. Mansfeld szerint az első filozófusok pont azok voltak, akik az ión természettudósok, például Thalész tudományos nézeteit kritizálták az episztemológia segítségével, és felfedezték az érvek és a nyelv fontosságát.

Eszerint valójában nem a filozófia a mítoszok vetélytársa a magyarázat tekintetében, hanem a tudományos elméletalkotás, melynek során a tudós egy racionális elmélet keretében számot ad a tapasztalati adatokról. Ebben az elképzelésben a filozófia differenciaspecifikája továbbra is maradhat az érvelő, bizonyító jelleg, kiegészítve azzal, hogy reflektál kora tudományos és mítikus beszámolóira. Eszerint a filozófia valójában Parmenidésszel és Hérakleitoszal kezdődik.

Egy másik megoldást is kínálhatunk a problémára, ha Steiger Kornél egyik elemzését tekintjük kiindulópontnak. Ő is azt a kérdést vizsgálja, hogy a legkorábbi görög filozófia miben más, mint a tudás és alkotás egyéb válfajai. Esetleges megkülönböztető jegyként sem a filozófiai tanítások tartalmát, sem ezek módszerét nem fogadja el. Egyszerűen azért nem, mert bármilyen tartalom vagy eszköz, amelyet kifejezetten filozófiainak vélnek, kifejezetten nem filozófiai (például epikus vagy lírai) művekben is megjelenik. Steiger szerint azonban amikor a filozófia megjelent a világban, igenis hozott magával

valami újat: éspedig egy új életformát, egy új személyiségtípust. A VII. századi görög társadalmakban szellemi-alkotó tevékenységet a következők végeztek: jók, költők, orvosok, mesteremberek és államférfiak. A VII. század végén, tehát Thalés korában jelenik meg egy új emberfajta egy új életmóddal: ez a sophos, a bölcs. (Nem „hozzáértő”, tehát „bizonyos területek szakértője” értelemben, sokkal inkább „polihisztor” jelentéssel.) Szellemi ténykedése közben nem tör politikai hatalomra, de képes a politikai tevékenységre is. Életvitelének gyakorlására nem kérte fel senki, és gondolkodásáért nem fizeti senki. Ez az a függetlenség, amelynek folytán egyáltalán tárgyává teheti a világot, és mivel nincs belegubancolódva az érdekekkel átszőtt hatalmi harcokba, kívülről szemlélheti a világot. Steiger szerint ez a szemlélés, a *theória* a tudás egy új típusát hozza létre, az *epistémét*, melynek lényege, hogy a kívülállóként megfigyelt jelenségeket és a megismert kulturális örökséget egy új rendbe állítja. A sophosnak megfelelő életforma ezért a *bios theorétikos*, a független szemlélődő élet. Steiger elemzése szerint ez a szellemi szituáció a bölcslet saját világába zárja, kívülről egy érthetetlen, ügyetlen mizantrópnak tűnik. Élet és gondolkodás összefonódásának képe tűnik fel előttünk.

Ebből az alapállásból azt mondhatjuk, ha a filozófia eredetét keressük, akkor nem az egyes gondolatok bizonyos tulajdonságait vizsgálva kell ítéletet mondanunk, hanem a filozófusnak tartott karakterek egészét kell tekintenünk. Róluk későbbi szerzők testimóniumaiból, fragmentumaiból értesülhetünk.

Ha szigorúan vizsgálódunk, Thalésról csak mint az antik hagyomány Thalés nevű karakteréről fennmaradt testimóniunok tárgyról szólhatunk. A precíz kutatás (pl.: Dicks: *Thales*) majd minden tudósítás hitelességét elvitatja. Ezzel a hiperkriticismussal olyan helyzetbe kerülünk, mint a Jézus életéről szóló kutatás a XIX. század végén, illetve a XX. század elején, mely a Jézus nevű történeti személy megismerésére irányult, de a mitológiai sallangok lerántása után tárgy nélkül maradt. Az, hogy Thalés karaktere eltűnik a kutatásban, az kisebb problémákat eredményez, mint Jézus eltűnése. Ha arra vagyunk kíváncsiak, mit tartottak Thalésról a későbbiek, mert antik filozófuskép(ek) (és antik filozófiaértelmezések) szerint szeretnénk megítélni az antik filozófusokat (és az antik filozófiát), és megelégszünk azzal, hogy egy filozófiai tekintetű karaktert mintáztak meg, akkor eltekinthetünk az egyes testimóniumok történetiségének megvitatásától.

A narratívák egyébként, melyekben róla szólnak, valóban mítikus karakterűek. Gyakoriak bennük az olyan fordulatok, mint *isós*=talán, *phészi*=mondják, *apomnémonenousi*=emlékezetből elbeszéljük. Hérodotos például elmesél egy történetet, miszerint Thalés elterelte a medréből a Halys folyót, hogy Kroisos serege könnyedén átjuthasson rajta, de egyből hozzáteszi, szerinte a hídon ment át a hadsereg. Abban azonban minden forrás egyetért, hogy sophos volt, Thalés helye a legbiztosabb a hét bölcs között. A bölcsökhöz már hozzá-hozzátársítanak egy-egy gnómát, bár még elég tökéletlenül: majd minden bölcs mondás előkerül több különböző személy neve alatt.

Thalés azzal tűnik ki a 7 bölcs közül, hogy az általános világszemlélettől eltérő individuális, bár nyilván nem eredet nélküli gondolatokat társítanak hozzá. Később csodás történeteket mesélnek róla, csillagászati és matematikai felfedezéseket tulajdonítanak neki, szinte polihisztorrá avanszálják, és kiemelik demitologizáló hatását.

Thalés, akiről feltételezik, hogy a világ eredetére vonatkozó mitikus elképzeléseket meghaladta, a filozófia és a tudományok eredetére vonatkozó mitikus elképzelések középpontjába kerül.

Róla és a többi preszókratikus filozófusról azóta ugyanúgy mítoszokat gyártanak, megmagyarázni vágyván az ő csodálatos működésüket, mint ahogy eredetmítoszokat készítenek a világ keletkezéséről, megmagyarázni vágyván a keletkezésben szerepet játszó csodálatos erőket. (Persze, a második filozófus filozófusságát már lehet azzal indokolni és indokolják is azzal, hogy az első filozófus tanította. Ami igazán magyarázatot igényel, az mindig a kiindulópont, jelen esetben az első filozófus személye.)

Egy biográfia akkor írhat le egyáltalán egy individuális személyt, hogyha karakterét konzisztensen, többé-kevésbé reálisan mutatja be. A mitikus Thalés-karakter, ami élénk táruul az antik hagyományból, görög származású, de föníciai származású, írt is műveket, nem is írt műveket. (Kiváló diafóniakatalógus készíthető a róla szóló tájékoztatásokból.) Ezek egyszerre nem lehetnek egy személy tulajdonságai, és ugyan írhatók a tudatlanság számlájára, de akkor pont ez a tudatlanság az, ami magyarázatot igényel. Steiger nyomán nagy valószínűséggel állíthatjuk, hogy a biográfiai jellegű mítoszok nem is annyira egy-egy filozófus személyét, mint inkább típusát, karakterét írják le. Azt írják le róluk, ami legalábbis, úgy tűnik, összefér azzal a típussal, amit a tárgyalt filozófus reprezentál. Ennek alapján megállapíthatjuk, nem reális, hanem lehetséges eseményeket, adatokat kötnék az egyes személyekhez. Thalés haláláról például két elképzelés maradt fenn. Az egyik szerint, amit Diogenész Laertios idéz, szomjúságban halt meg öregkorában, a másik szerint, amit Laertios maga ír, Zeus a sportpályáról ragadta el Thalést, miközben a gymnikus játékokat nézte, mégpedig azon okból, hogy Thalés jobban láthassa a csillagokat, melyeket a földről megromlott látása miatt már nem láthatott jól. Az első, pejoratív leírás nyilvánvalóan arra reflektál, hogy Thalés a vizet tartotta arkhénak, a második pedig arra, hogy csillagászzal foglalkozott. Nem az a kérdés a biográfus számára, hogy ténylegesen hogy halt meg, nem is erről maradtak fenn mítoszok, hanem arról, hogy milyen haláleset illik a ránk hagyományozódott anyagból élénk táruuló karakterhez. Diogenész Laertios talán a vízről szóló tanításánál fontosabbnak érezte Thalés csillagászati tevékenységét, ezért egy ennek megfelelő halálnemet tulajdonított neki. Látjuk, hogy még annak a testimóniumnak is van historikus magja, amelyet a szerző bevallottan saját maga költ.

A személyéhez társított leírásokat megfigyelve és azzal együtt, hogy nem történeti eseményeket, hanem karakteréhez igazán illő történeteket társítanak hozzá, úgy gondoljuk, hogy Thalés legalábbis tekinthető az antik filozófiatörténeti hagyomány mitikus kiindulópontjának, vagyis úgy látszik, karaktere értelmezhető a Steiger Kornél által leírt filozófus személyiségtípusként. Ezt illusztrálандó, feleleveníték két történetet, amely még a Thaléshez időben közeli hagyományból maradt ránk. (Tehát abból a korból, mely még a kifejezetten szkeptikus Dicks szerint is rendelkezett hitelt érdemlő információval Thalésról.)

Az első Aristotelész meséli a *Politikában*. Eszerint Thalésnak szegénysége miatt szemére hányták, hogy a filozófia haszontalan, ezért ő csillagászati úton kifigyelte, hogy nagy olajtermés várható, majd, mivel erről senki más nem tudott, olcsón foglalót adott az összes környékbeli olajsajtólóra. Amikor pedig elérkezett a megfelelő alkalom, drágán adta bérbe a sajtolókat, így sok pénzt halmozott fel. A másik történetet Platón meséli a *Theaitétosban*. Eszerint Thalés a csillagokat bámulva sétált, és megfigyeléseket végzett,

amikor is beleesett egy gödörbe. Egy elmés és csinos thrák szolgálólány pedig ezt látva kinevette. Összeolvasva a két történetet Thalés karaktere mint tipikus filozófus tűnik fel előttünk, azzal a kettősséggel, ami kívülről gyakran a filozófia sajátjának tűnik. Eszerint a filozófus egy burleszkfilmbe illő, ügyetlen figura, aki azonban, ha épp úgy akarja, a mindennapi életben is elboldogul. Ha saját anyagi hasznát nézné, a legtöbb embernél gazdagabb lehetne, csakhogy nem ez a célja.

Diogenés Laertios idéz egy levelet, amit állítólag Anaximenés írt Pythagorasznak. Ebben ugyanazt a történetet meséli el, mint Platón, de a gödörbe esést Thalés halálának okaként tünteti fel. Befejezésül ezt írja: „Ügyeljünk az ő szavára. Valóban minden beszédnek Thalésszal kell kezdődnie.”

Bibliográfia

Aristotelész: Metaphysica. Budapest 1992.

Arisztotelész: Politika. Budapest 1984.

Boros G. (főszerk.): Filozófia. Budapest 2007.

J. Burnet: Platonis opera. Oxford 1900.

D. R. Dicks: Thales. CQ, New Series, Vol. 9, No. 2 (Nov., 1959) 294–309.

H. Diels–W. Kranz: Die Fragmente der Vorsokratiker. Berlin 1966.

Diogenész Laertiosz: A filozófiában jeleskedők élete és nézetei. Budapest 2005.

Görög gondolkodók Thaléstól Anaxagoraszig. Kossuth 1992.

G. S. Kirk–J. E. Raven–M. Schofield: A preszókratikus filozófusok. Budapest 2002.

J. Mansfeld: Studies in the Historiography of Greek Philosophy. Assen/Maastricht 1990.

F. Nietzsche: Platón és elődei. Budapest 2007.

Steiger K.: A lappangó örökség. Budapest 1999.

Steiger K.: Utószó a Sztoikus etikai antológiához. Budapest 1983.

Platón: Összes művei. Budapest 1943.



