

ÓKOR

Folyóirat az antik kultúráról

Megjelenik negyedévente

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG

Bács Tamás
Bencze Ágnes
Ferenczi Attila
Gabler Dénes
Grüll Tibor
Kalla Gábor
Kárpáti András
Kendeffy Gábor
Németh György

SZERKESZTŐSÉG

Böröczki Tamás
Esztári Réka
Tamás Ábel
Vámos Péter
Vér Ádám

A SZERKESZTŐSÉG CÍME

1088 Budapest, Szentkirályi u. 16.
Tel.: 486-1527
e-mail: okorcikk@gmail.com
okorportal.hu

MEGRENDELHETŐ A SZERKESZTŐSÉG CÍMÉN

VAGY AZ ALÁBBI EMAIL-CÍMEN:

veradam@gmail.com
Egy szám ára 1600 Ft,
az éves előfizetés ára
2017-ben 4000 Ft

Kiadja

a Gondolat Kiadó
1088 Budapest, Szentkirályi u. 16.
Tel.: 486-1527
e-mail: info@gondolatkiado.hu
Tördelő Lipót Éva

Nyomtatás és kötészet
OOK-Press Kft.

Felelős vezető Szathmáry Attila

ISSN 1589-2700

A lap megjelenését
a Nemzeti Kulturális Alap és
a Magyar Tudományos Akadémia
támogatta



Tartalom

Tanulmányok

Török László	Egy félreismeret remekmű A Petosiris-sír és az egyiptomi–görög kiegyezés	3
Mohay Gergely	Isten és egyensúly Hérodotosz történetírásában	20
Acél Zsolt	Alexandria és Róma Megfontolások a hellénisztikus és római könyvtárak történetéhez	25
Brunner Ákos	Cicero a platóni és a sztoikus szenvedélyekről (<i>Tusculum</i> eszmecserék IV. 10–11 skk.)	42
Hajdu Péter	Ovidius az idegenek között	56
Németh Attila	Metadráma Seneca <i>Medeájában</i>	65
R. Facsády Annamária	...utere felix tabernam aurificinam! Aranyművesek a római császárkorban	71
Tóth Anna Judit	Kitanulni egy mesterséget Szakmai képzés az ókorban	77

Textus

A Lindosi Anagraphé Fordítás, kommentárok – II.	83
Hégésippos: <i>Halonnésosról</i> (Dém. VII)	92

Könyvek

Palladius: <i>A földművelésről. Az állatgyógyászatról. Az oltásról</i> (Takács Levente)	103
---	-----

A címlapon:

Női fej alakú bronz illatszeres edény, Kr. e. 3–2. század.
Szépművészeti Múzeum (Mátyus László felvétele)

A címlap belső oldalán:

Oszlopfőt mintázó bronz kandeláber részlete komédiamaszkkal,
Kr. e. 1. – Kr. u. 1. század.
Szépművészeti Múzeum (Mátyus László felvétele)

A 2. oldalon:

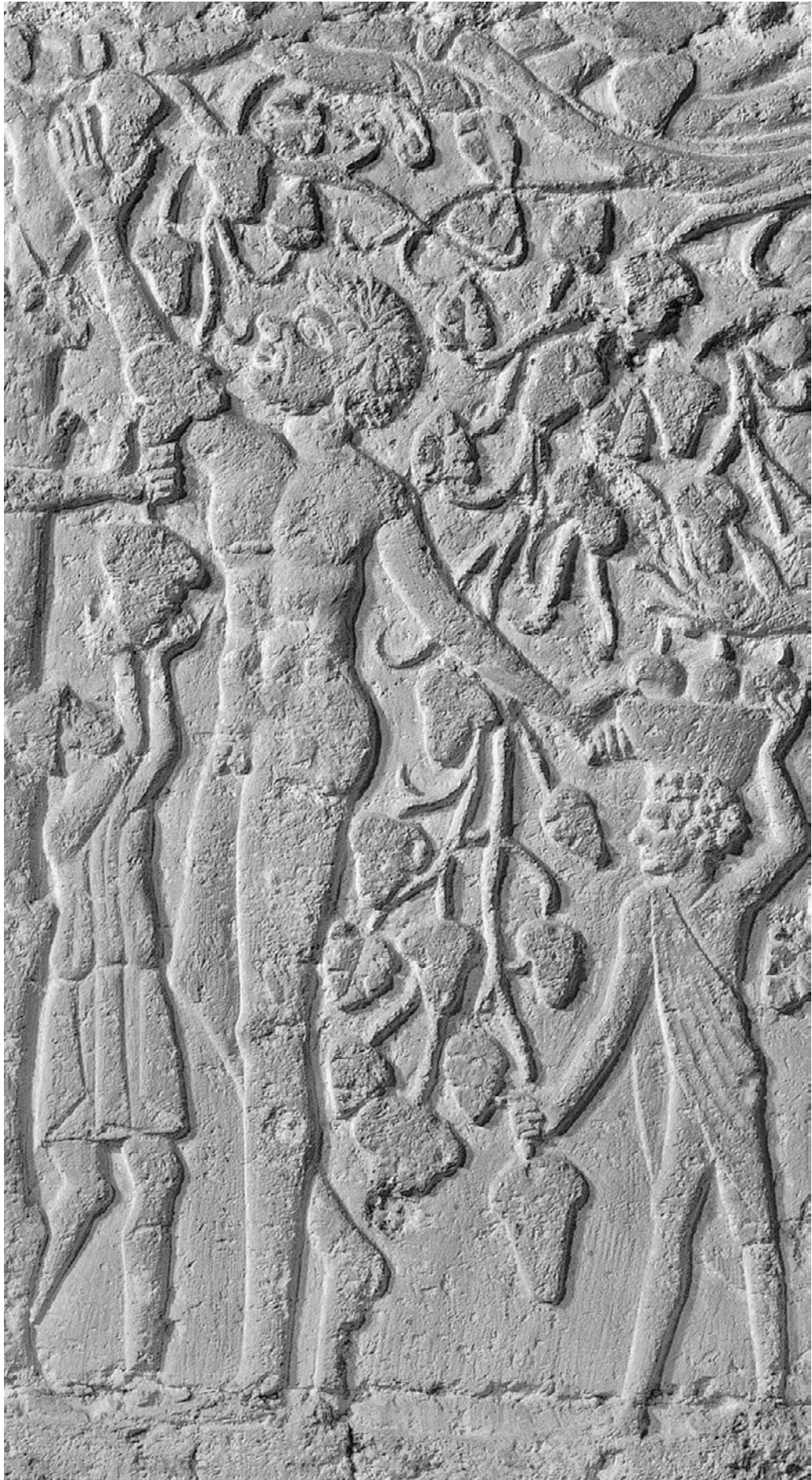
Hemenu/Hermupolis nekropolisza (Tuna el-Gebel), Petosiris-sír,
pronaos, szüreti jelenet (CCG, 62, 56c. sz. jelenet)

A hátsó borító belső oldalán:

Athéni feketealakos lékythos részlete az úgynevezett
Beldam-festő műhelyéből. Kr. e. 470–450 körül.
Szépművészeti Múzeum (Mátyus László felvétele)

A hátsó borítón:

Álló ruhás nőalak terrakottaszobra boiótiai műhelyből.
Kr. e. 4. század vége – 3. század eleje.
Szépművészeti Múzeum (Mátyus László felvétele)



Török László (1941) akadémikus, az MTA Régészeti Intézetének kutató-professzora. Kutatási területe az ókori Középső Nílus-völgy (Napata-Meroé) története és régészete, valamint Egyiptom késő antik művészete. Legutóbbi kötete: *Herodotus in Nubia*. Leiden–Boston, 2014.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Hérodotos Nubiában (2014/2).

Egy félreismert remekmű

A Petosiris-sír és az egyiptomi–görög kiegyezés¹

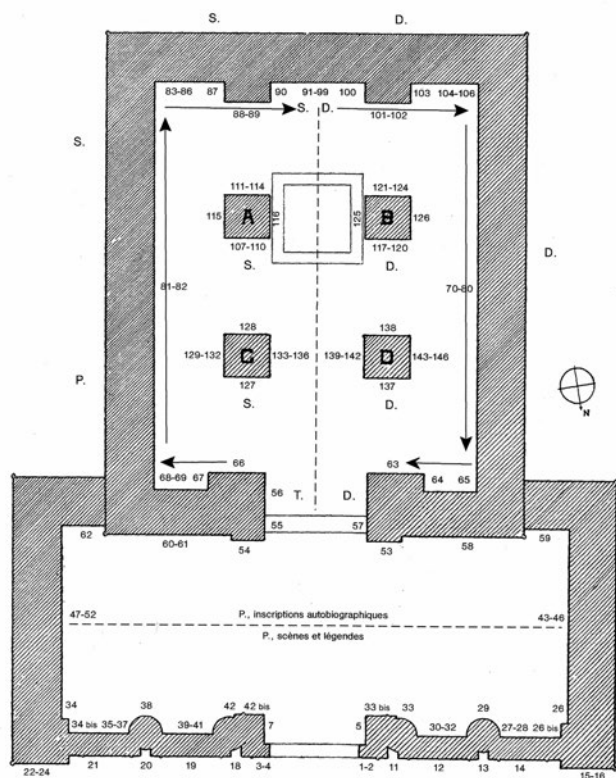
Török László

Az Alexandriánál újabban a tenger fenekéről felhozott hagyományos egyiptomi stílusú szobrok és építészeti tagozatok² egy olyan ókori metropolisz képét rajzolják ki, melyre már nem érvényes a huszadik századi művészettörténet-írás ítélete. Az ítéletet Martin Robertson, a görög művészet jeles kutatójának szavaival így foglalhatjuk össze: „A hellénisztikus világ művészetében a keleti és a görög hagyomány összevegyítése a legkevésbé Egyiptomban sikerült, ahol a Ptolemaiosok »Alexandriában hellénisztikus királyokként, Egyiptom többi részében fáraóként uralkodtak«. A két hagyomány külön-külön járta a maga útját, egymásra tett hatásuk a művészetben annyira jelentéktelen és felületes volt, amennyire ez csak lehetséges.”³ Nem kis részben az új alexandriai leletek hatására, a kutatás⁴ napjainkban mindinkább cáfolja azt a merev modellt, amely szerint a Ptolemaios-kor egészét a bennszülött egyiptomi és a betelepült görög lakosság politikai, társadalmi, gazdasági és kulturális elkülönülése jellemezte volna. A modell fogyatkozó hívei rutinszerűen hivatkoznak a Tuna el-Gebel-i Petosiris-sír reliefprogramjára mint annak bizonyítékára, hogy ugyan az egyiptomi és a görög kifejezőmód jelen lehetett egyazon művön belül, de semmiféle szerves szintézisük nem jött létre. Teszik ezt úgy, hogy a sírpépület Gustave Lefebvre általi felfedezése (1919) és feliratainak és domborműveinek publikációja⁵ (1923–1924) óta készült két művészettörténeti elemzés (Suzanne Nakaténé⁶ és a Stefan Klose-féle⁷) kéziratban és ismeretlenül maradt. Az egyiptomi művészet történetét tárgyaló szakirodalom ma is beéri azzal, hogy javaslatokat tegyen a reliefprogram ikonográfiájának és stílusának valamiféle átfogó meghatározására: ilyen definíció például az „egyiptohellén eklekticismus”,⁸ amelyen nem szintézist, hanem egymásmellettséget kellene értenünk. Hadd idézzek három korszakalkotó egyiptológus-művészettörténészt. William Stevenson Smith szerint „Petosiris sírjában néhány ügyes mesterember komoly kísérletet tett arra, hogy megbirkózzon egy új látásmóddal. Nem sikerült (...) Az ábrázolás hellén megközelítése olyannyira szöges ellentétben állt a [hagyományos egyiptomival], hogy összeolvasztásuk lehetetlennek bizonyult”.⁹ Gay Robins így ír a Petosiris-sírről: „a hellénizáló jelenetek zöme a [sír]kápolna előterére, a mindennapi élet jeleneteinek ábrázolására korlátozódik. A belső teremben csak a legelső, [tehát a] legkevésbé fontos reliefregiszter (...) nem egyiptomi stílusú. A sír

körüli rítusokat, túlvilági jeleneteket, az isteneket adoráló sírtulajdonosokat ábrázoló fő regiszterek stílusa szigorúan tradicionális [egyiptomi]. Így tehát, noha két különböző stílus jelenik meg ugyanazon az emléken, ezek hierarchikus rendbe sorolódnak, amelyben a fontosabbik díszítés mindig egyiptomi stílusban van.”¹⁰ Robins nézetével összhangban van Helen Whitehouse száraz meghatározása, aki szerint a Petosiris-sír díszítése „egyfajta gyakorlatias »dualizmust« megvalósítva, görög elemeket illeszt a hagyományos egyiptomi művészet formái szótárába”.¹¹ Ám feltétlenül említést érdemel itt Marjorie Susan Venit mesteri monográfiája a görög–római egyiptomi sírépítéssel egyes emlékeinek „bilingvis” túlvilág-ábrázolásairól, melynek a Petosiris-sírről szóló fejezete¹² inkább alátámasztja, mintsem gyengíti jelen tanulmány stíluskritikai észrevételeit.

Közelebb lépve a Petosiris-sír domborműveihez, egy ennél összetettebb stíluspolifóniát fedezhetünk fel: nem görög elemeket egy egyiptomi képprogramban, hanem egy kultúrák közötti szintézis kísérletét, mely különböző képi nyelvek és dialektusok különböző mélységű áthatásait egyesíti magában. A következőkben szeretnék valamennyit ezekből az áthatásokból bemutatni, abban a reményben, hogy ezek nemcsak a program alkotóinak intellektuális merészségét teszik érzékelhetővé és értékelhetővé, amellyel a Kr. e. 4. század utolsó harmadának rendkívüli kihívásaira válaszoltak, hanem némi fogalmat adnak a Ptolemaios-korban kibontakozó plurális vizuális világ forrásairól és szellemi és esztétikai minőségéről is.

Bevezetőül röviden a sírpépületről, majd Petosiris személyéről. A Petosiris-sír (1. kép) a közép-egyiptomi Hemenu, görög nevén Hermupolis posztfaraónikus kori elit temetőjében épült.¹³ Egy 9 méter 40 × 3 méter 80 belméretű *pronaos*ból, egy 6 méter 25 × 7 méter 15 belméretű *naos*ból, valamint egy díszetlen föld alatti sírkamrából áll. A *pronaos*¹⁴ homlokzatát (2. kép) négy, *in antis* álló, parapetfalakkal összekötött oszlop képezi.¹⁵ A *naos*t két pillérsor három hajóra osztja. Az alaprajz egy a Harmincadik Dinasztia idején kialakult halotti kultuskápolna-típust¹⁶ követ, mely nem más, mint a monumentális istenkultusz-templom építészetének rövidített változata.¹⁷ Alaprajza szerint Petosiris sírja azonban mindenekelőtt a hermupolisi Thot-templom típusát követi. A sírt feliratai szerint Petosiris („Ozirisz ajándéka”), a hermupolisi Thot-templom főpapja építtette családjá sírjának és a maga, valamint apja,



1. kép. Petosiris-sír, alaprajz (Menu 1995, 1. kép)

Nesz-Su („Aki Suhoz tartozik”) és bátyja, Dzsed-Thot-juf-Anh („Thot szól és ő élni fog”) halotti kultusza szentélyének.¹⁸

A feliratok Petosiris családjának öt nemzedékéről beszélnek. Nagyapja,¹⁹ apja,²⁰ apósa,²¹ bátyja,²² két fia²³ és unokája²⁴ egyaránt a Hermupolisi Thot-templomnak, Egyiptom egyik legjelentékenyebb ősi szentélyének főpapja volt.²⁵ Apja, Nesz-Su az utolsó²⁶ bennszülött egyiptomi fáraó, a Kr. e. 360 és 343 között uralkodó II. Nektanebosz tanácsadója volt,²⁷ aki két jelentős világi hivatalba nevezte ki, megtevé őt a hermupolisi régió (?) főnökévé és a Thot-templom birtokainak jószágkormányzójává („királyi írnok, aki ismeri a hermupolisi templom minden jószágát”).²⁸ A főpapságban Nesz-Sut még II. Nektanebosz idején idősebb fia, Dzsed-Thot-juf-Anh követte, aki hivatalát

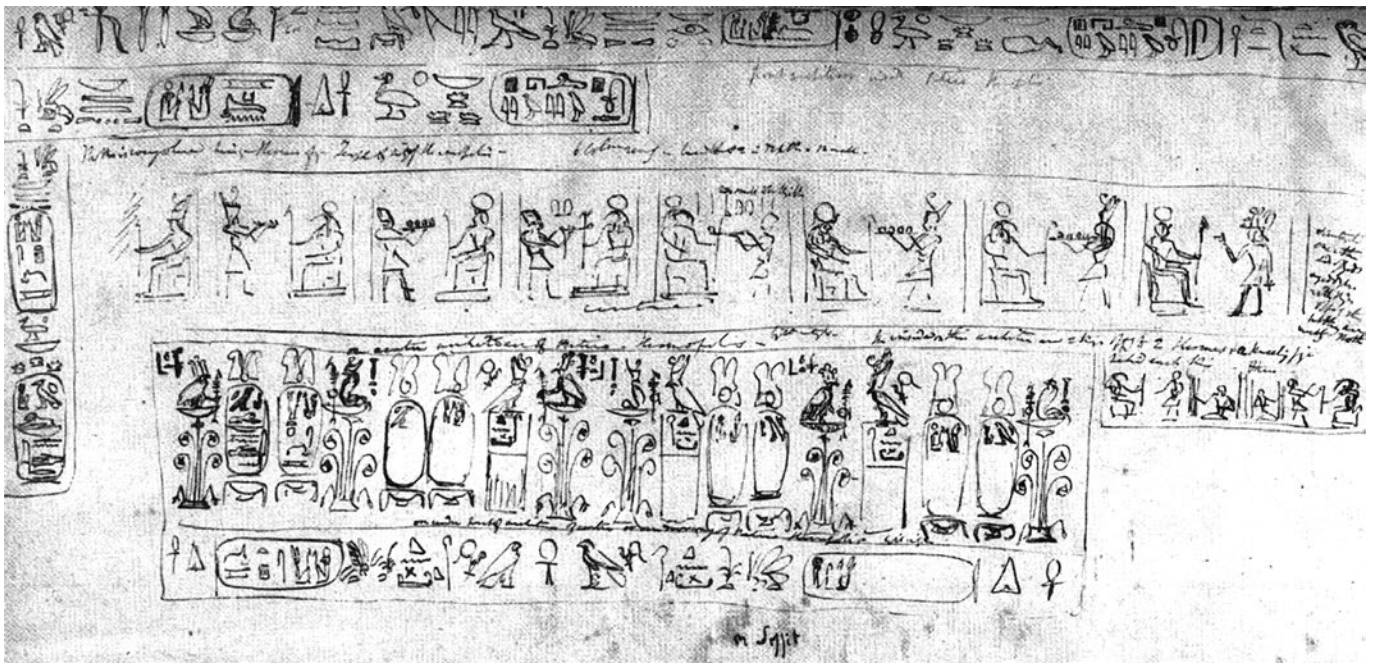


2. kép. Petosiris-sír, pronaos homlokzata (CCG, 13)

megtartotta Egyiptom második perzsa megszállása alatt, azaz Kr. e. 343 és 332 között is. Dzsed-Thot-juf-Anhot Egyiptom makedón uralom alá kerülése után, Nagy Sándor idején, tehát valamikor Kr. e. 332 és 323 között, főbenjáró bűnökkel vádolták meg és kivégezték.²⁹ A vád, amennyire ez kivethető a sír feliratainak utalásaiból, az lehetett, hogy szolgált a perzsák alatt, és nem tett semmit az uralmuk alatti templomrombolások és egyéb visszaélések ellen,³⁰ majd 332 után csatlakozott a makedón-ellenes egyiptomi mozgalomhoz.³¹ Dzsed-Thot-juf-Anh kivégzése után a Thot-szentély egy időre főpap és jószágkormányzó nélkül maradt.³² Nem ismerjük a körülményeket, amelyek között aztán Nesz-Su kisebb fia, Petosiris elnyerte a makedón hódító bizalmát, aminek eredményeképp Nagy Sándor, majd Philippos Arrhidaios (Kr. e. 323–317) uralkodása alatt Thot főpapja és hét éven át az isten birtokainak kormányzója lehetett.³³ Hogy Petosiris hozzájárult-e bátyja szörnyű végéhez, és ha igen, mivel, nem tudjuk: mindenesetre halotti kultuszának létrehozásával, a sírkápolna feliratainak mágikus erejével „rehabilitálta” őt, és elnyerte halálon túli bocsánatát.³⁴

Eltételezve a homályos előzményektől, Petosiris kinevezése összhangban volt Nagy Sándor (és utódai³⁵) és az egyiptomi papi elit közötti kiegyezéssel, melynek értelmében egyrészt a nagy szentélyek gazdagsága és helyi hatalma érintetlenül megmaradt, másrészt a hódító legitimációt nyert mint Egyiptom uralkodója.³⁶ Mint látni fogjuk, Petosiris sírjának szövegei és domborművei – még ha nem is egyenesen – elmondják, ő maga hogyan is vélekedett erről a kiegyezésről. Hogy létrejöttében milyen szerepet vitt, arra is van némi adat, amint hamarosan látni fogjuk.

Főpapsága idején, egyéb építkezések mellett, Petosiris befejezte az I. Nektanebosz 8. évében, Kr. e. 372/371-ben alapított,³⁷ a lebontott újbíróadalmi templomot felváltó hatalmas (115 × 57,5 méter alapterületű) hermupolisi Thot-szentély építését és díszítőprogramjának kivitelezését. A díszítőprogram kivitelezése II. Nektanebosz idején indult meg, a második perzsa uralom éveiben szünetelt, Nagy Sándor alatt folytatódott, végül Philippos Arrhidaios uralkodása alatt fejeződött be.³⁸ A szentély főpapjaként Petosiris a templom Nagy Sándor és Philippos Arrhidaios idejében kivitelezett felirat- és reliefsprogramjának kidolgozásában vezető szerepet játszott.³⁹ A templomból a 19. századra mindössze portikusza⁴⁰ maradt fenn. Bár 1826 táján ennek a köveit is elhordták a mészézetőbe,⁴¹ két kis rajz értékes információkat közöl az építését és díszítését Kr. e. 332 és 317 között befejező műhely összetételéről, az általa kivitelezett ikonográfiai program koncepciójáról és Petosiris társadalmi súlyáról. Az első rajzot 1818-ban készítette Charles Barry az egyiptomi stílusú portikusz *klasszikus stílusú* mennyezetéről.⁴² Ez az adat a Petosiris-síron dolgozó építész- és szobrászműhely megítélése szempontjából érdekes számunkra. A második rajz (3. kép), amelyet Erich Winter 2005-ös közleményéből ismerünk,⁴³ John Gardner Wilkinson 1822-ben készült vázlata a portikusz feliratairól és domborműveiről. A feliratokban Nagy Sándor és Philippos Arrhidaios nevei⁴⁴ jelennek meg. Egy szimmetrikus jelenetpár (a rajzon jobbra alul) a két uralkodót ábrázolja Thot előtt, mindkettőjük mögött térdelő férfialakkal, akit Winter a szentély akkori főpapjával, vagyis Petosirisszal azonosít.⁴⁵ Ezt az azonosítást közvetve alátámasztja Nagy Sándor Baharija-oázisbeli templomának⁴⁶ egyik jelenete is, melyben az uralkodó az istenségek



3. kép. Hermupolis Magna, Thot-templom, porticus, jobbra alul: Nagy Sándor és Philippos Arrhidaios Thot előtt (Winter 2005, 2. kép)

előtt egy tömjénáldozatot bemutató pap, nyilván a templom főpapjának társaságában jelenik meg.⁴⁷

A portikusz felirataiban és domborművein⁴⁸ Nagy Sándor és Philippos Arrhidaios a hagyományos egyiptomi állammitosz kereteiben jelenik meg, akárcsak azokban a feliratokban és reliefeken, melyek Petosiris thébai kollégáinak irányítása alatt kerültek fel a Nagy Sándor által a luxori Amun-templomban emeltetett bárkaszentély⁴⁹ és a karnaki királykultusz-kápolna⁵⁰ falaira. A hermupolisi *pronaos* feliratai és képei alátámasztják Bernadette Menu feltevését,⁵¹ miszerint Petosiris tagja volt egy papi csoportnak,⁵² amellyel egyiptomi bevonulása után Nagy Sándor tanácskozást kezdett. Menu szerint a papok javaslatai jelentősen közrejátszottak abban, hogy a hódító legitimitását a múlt fáraói és a maga uralma között posztulált teológiai, politikai és származási⁵³ kontinuitásra alapozta; továbbá hogy királyi hivatalába a memphisi Ptah-templomban iktattatta be magát; hogy Amun orákulumától isteni származásának kinyilvánítását kérte, és hogy mindezt hagyományos módon megjelenítette az ország egyes ősi szentélyeiben.⁵⁴ Ha thébai és memphisi kollégái társaságában Petosiris valóban hozzájárult a hódító és a meghódított közötti alku kidolgozásához, úgy ezt ő is abban a tudatban tette, hogy más mód nincsen a társadalmi béke fenntartására. Ugyanabban a szellemben kötött kompromisszumot, mint két évszázaddal korábban Udzsahorresznet szaiszi főpap, az első perzsa megszállás első uralkodói, Kambyses és I. Dareios tanácsadója, akit az egyiptológiai irodalom meglepő érzéketlenséggel „kollaboráns”-nak nevez.⁵⁵ Petosiris sírjának felirataiból és képprogramjából egy ennél a jelzőnél emelkedettebb politikai és etikai szinten létrehozott kiegyezés rajzolódik ki. A feliratokból ugyanakkor a kiegyezés sajátos határai is kivehetőek. Lássuk először ezeket.

A Petosiris-sír falaira három nagy életrajzi felirat került.⁵⁶ Az első Petosiris apjáé, Nesz-Sué,⁵⁷ akinek királya a felirat szerint megvalósítja és fenntartja a *Ma'at*ot, azaz a világren-

det. Királyát hűségesen szolgálva, Nesz-Su maga is meg tud felelni az istenektől elvárt és a király által fenntartott *Ma'at*-nak. A három biográfia közül ez az egyetlen, melynek hőse a *Ma'at*ot politikai, jogi és társadalmi értelemben egyaránt a legitim uralkodó iránti hűségben gyakorolja. A második életrajz Dzsed-Thot-juf-Anhé,⁵⁸ akit az életrajz szerzője *nem* állít be a *Ma'at* és a fejedelem közötti viszony kontextusába, nyilván mivel a perzsa hódítókat nem tekinti jogszerű uralkodóknak. A harmadik életrajzban Petosiris az „isten útján járó”, „Thot vizein hajózó” igaz emberként jelenik meg, akit királya azzal bíz meg, hogy állítsa helyre mindazt a hermupolisi régióban, ami ott a zavaros időkben tönkrement.⁵⁹ Petosiris lojális az új uralkodókhoz, a makedón hódítóhoz és utódjához. Életrajza azonban nem beszél a *Ma'atról*: itt az istenek, az uralkodó és a társadalom közötti szolidaritás és reciprocitás rendszerében megvalósuló *Ma'at* helyébe az isteni akarat által fenntartott rend és az istenek által irányított lelkiismeret, pontosabban a *helyi istenek autoritása* lép: így Hermupolisban Thoté, Memphisben Ptahé, Thébában Amuné és így tovább. A három életrajz egymásutánja mintegy leképezi Petosiris és kollégái teológiai spekulációinak kibontakozását, ahogyan a második perzsa uralom és a makedón foglalás drámai évtizedeiben megkísérelnek egy olyan kiegyezést kidolgozni, amely biztosítja az egyiptomi társadalom kulturális és – amennyire ez egyáltalán lehetséges – politikai hagyományainak kontinuitását. Spekulációik arra a felismerésre vezettek, hogy a makedón uralkodó tökéletesen legitimitását az istenek – a *helyi istenek* – „közvetlen” uralma válthatja ki, miáltal a világ rendje fenntarthatóvá és az összeütkezés a társadalom és az uralkodó között elkerülhetővé lesz.⁶⁰

A helyi istenek „közvetlen” uralma együtt járt főpapjaik hatalmának növekedésével. Petosiris az uralkodó ősi feladatát látta el, amikor a zavaros idők pusztításai után helyreállította a rendet, és a fáraó előjogát gyakorolta, amikor maga végezte el Hermupolisban egy Ré kultuszának szentelt templom (újra)

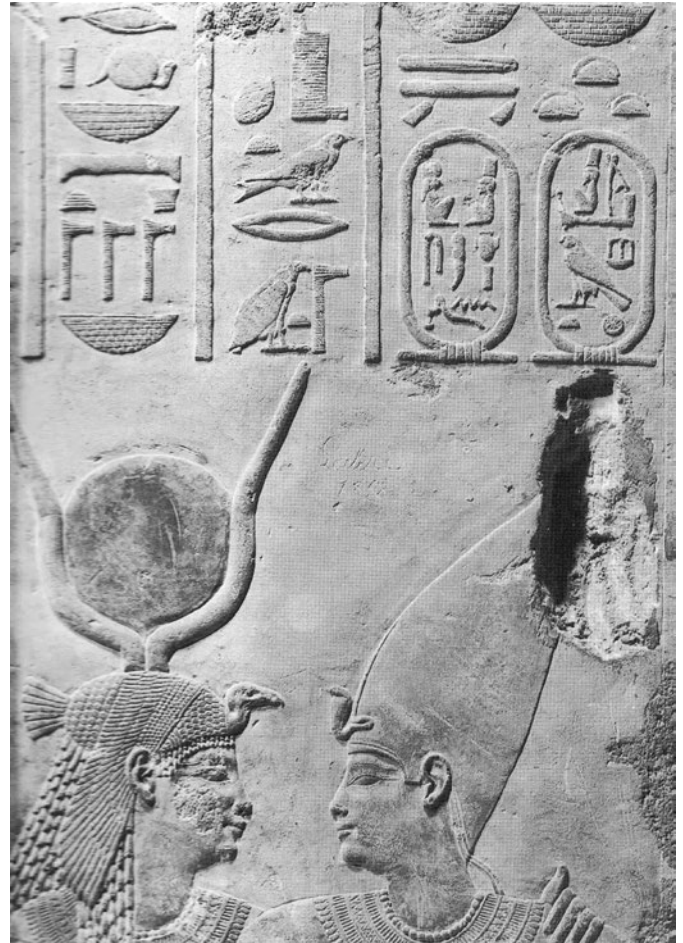


4. kép. Petosiris-sír, pronaos homlokzata, részlet (CCG, 25, 20. sz. jelenet)

alapításának rítusait.⁶¹ Egészen különleges templomról van szó: a hermupolisi teremtésmítosz szerint ez őrizte Ré születésének helyét, és ez a szentély volt „minden istenek bölcsőjének háza, mindé ki a világ kezdetétől fogva létezik”.⁶² (Újra) alapításának politikai jelentőségét nem szükséges bővebben magyarázni.

Térjünk most rá a sírépület tárgyalására. A sír homlokzata egy kultusztemplom homlokzati programját követi, termékenységi figurák felvonulásával az alsó regiszterben és áldozati jelenetekkel a felső(k)ben (4. kép). Petosiris itt is királyi előjogot ragad magához, amikor ő mutatja be az áldozatokat a hermupolisi Thot és más istenségek előtt, méghozzá élő személyként, nem pedig mint üdvözült halott: a jelenetcímekben neve után az uralkodói „élet, egészség, erő” formula áll.⁶³

A homlokzat kitűnő minőségű mélyített reliefsai a Harmincadik Dinasztia archaizáló domborműstílusának jegyeit mutatják,⁶⁴ a legmagasabb színvonalon. Mint a sír valamennyi egyiptomi stílusú domborművénel, itt is feltűnő a formák lágy modellálása és a visszafogott plaszticitás. A homlokzat mélyített és a *naos* magas reliefsaival, valamint a *pronaos* két fő jelenetének egységes stílusa és minősége hasonló iskolázottságú



5. kép. Ajtókeret Ízisz és II. Nektanebosz ábrázolásával a memphisi Serapeumból (Robins 1997, 278. kép)

mestereket foglalkoztató, stabil összetételű szobrászműhelyre vall. Több mint valószínű, hogy ez a műhely nagyrészt azonos volt a Thot-templom Petosiris főpapsága idején dolgozó műhellyel. A Thot-templom portikuszának klasszikus stílusú mennyezetéről készült rajz azt igazolja, hogy a Thot-templom díszítését befejező műhelyben az egyiptomi stílusban iskolázott mesterekkel együtt görög és hellénizáló iskolázottságú mesterek is működtek. Kézenfekvő, hogy a Petosiris-sír görög és hellénizáló elemeiben is az ő munkájukat vagy az ő munkájuk hatását tételezzük fel. Mint majd látni fogjuk, az utóbbi mesterek munkái alsó-egyiptomi, közelebbről memphisi iskolázottságra vallanak. Hasonló háttérűeknek tűnnek az egyiptomi stílusú domborművek szobrászai is. Ennek alátámasztására álljon itt egy stílusanalógia II. Nektanebosz memphisi építkezéséből⁶⁵ (5. kép).

Belépve a *pronaos*ba, két nagyméretű, sajátos kompozíciójú egyiptomi stílusú jelenet fogad bennünket a *naos* bejáratának két oldalán.⁶⁶ Eltekintve az alattuk elhelyezkedő reliefsávoktól, a falat padlótól mennyezetig vertikális oszlopokba rendezett feliratok borítják: a mennyezet alatti zónában egy naphimnusz,⁶⁷ ez alatt pedig Petosiris életrajzának első része. A nagy jelenetek figurái a feliratokból kimetszett felületeken jelennek meg. A szentélybejáratától keletre (6. kép) Petosiris és felesége fogadják fiuk, Teosz és unokájuk, Padikem („a fekete bika ajándéka”) hódolatát, akik Petosiris biográfiájának első részét



6. kép. Petosiris-sír, pronaos, Teosz és Padikem Petosiris és felesége előtt (CCG, 90)



7. kép. Petosiris-sír, pronaos, Petosiris leányai Petosiris és Petosiris felesége előtt (CCG, 83, 67. sz. jelenet)

recitálják.⁶⁸ A szentélybejáratától nyugatra (7. kép) Petosiris és felesége előtt három leányuk áll, akik folytatják az életrajzot.⁶⁹ E két jelenet stílusáról jelen tanulmány befejezésekként fogok beszélni.

Mielőtt a többi *pronaos*-relief stílusának tárgyalására térnénk, lássuk röviden a képprogram szerkezetét. A *pronaos* keleti oldalfalát (három regiszterben, a legalsó regiszter jobb szélső mezejétől indulva és jobbról bal felé haladva) a Thot birtokain folytatott mezőgazdasági munka jelenetei díszítik. Szemben, a nyugati oldalfalon⁷⁰ az alsó regiszterben a szőlőszüret, borkészítés és palackozás jelenetei láthatók (jobbról bal felé, tehát a szentély belseje felé haladva). A második és harmadik regiszter az állattenyésztés jeleneteit tartalmazza. A négy parapet-fal⁷¹ belső oldalán 4-4 regiszterben a Thot birtokain működő különböző műhelyek tevékenységei láthatóak.⁷² Megjelenítve a virágzó állapotot, melybe Petosiris Thot birtokait hozta, a program az óbirodalmi magánsír kanonikus ikonográfiájának archaizáló felújítását nyújtja.⁷³ A *pronaos* három oldalfalán a „hétköznapi élet”-ből vett képek Petosiris életrajzában világi aspektusát jelenítik meg, közvetve pedig hozzájárulnak Petosiris és felesége túlvilági jólétéhez.⁷⁴ A *pronaos*-program azonban túlmegegy ezen. Ahogyan a homlokzat programjában, úgy itt is jelen van egy elem, mely a halotti kultuszt az istenkultusz kontextusába helyezi: ez a *pronaos* fő falának imént megemlített naphimnusa, mely kivetíti a nyilvános térbe a *naos* fő falának központi jelenetét,⁷⁵ Ozirisz-Khepri, a Nap-szkarabeusz

születését az alsó- és a felső-egyiptomi korona istennőinek oltalmában. Szükségtelen külön hangsúlyozni, hogy ez a jelenet a sírépítmény képprogramjának teológiai fókuszpontja.

A *pronaos* fő falának két nagy jelenete alatt egy-egy feliratok nélküli képregiszter látható.⁷⁶ Ezek az egyiptomi halotti kultuszszentély teológiai koncepciójának, feliratainak és képeinek görög „fordítását” vagy inkább „magyarázatát” adják epigrammatikus sűrítésben. A *naos*bejáratától nyugatra a Petosirist, feleségét és három leányát megjelenítő nagy jelenet alatt a görög halotti kultusz három epizódja látható; a *naos*bejáratától keletre a Petosirist, feleségét, fiát és unokáját ábrázoló nagy jelenet alatti regiszter pedig egy áldozati processziót ábrázol.

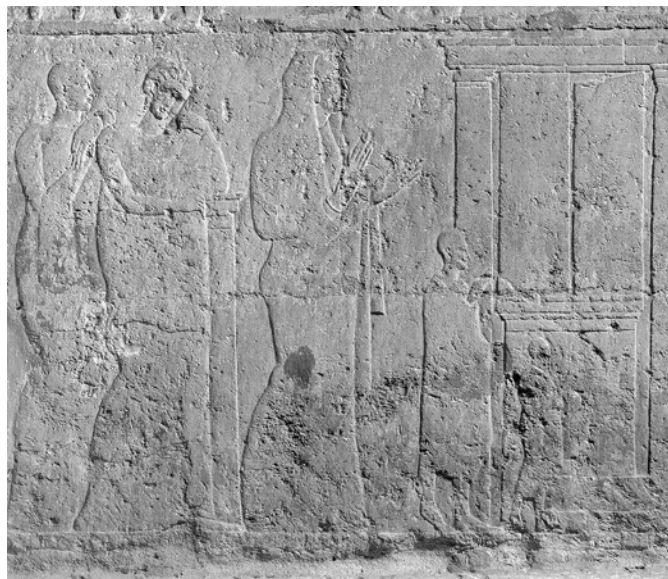
A nyugati regiszter első jelenetében (8. kép) ágyékkötőt viselő férfi feldíszített áldozati bikát vezet egy nőalak elé. A bika mögött álló köpenyes férfialak jobbjaival borostyánkorszorút helyez az állat fejére, bal kezében akhaimenida stílusú áldozati csészét tart. A második jelenet (9. kép) a bika feláldozását ábrázolja.⁷⁷ A bika mögött álló, áldozati madarakat tartó nőalak öltözeke, frizurája és fülbevalója alapján azonos az első jelenet nőalakjával (10. kép). A bika előtt álló nő jobbjaiban koszorút emel a bika feje fölé, baljában ő is akhaimenida típusú áldozati csészét tart. A harmadik jelenet (11. kép) gyászolókat ábrázol egy dór stílusú sírépület előtt, melynek belsejében egy a Későkorból és a Ptolemaios korból egyaránt ismert egyiptomi típusú fa *aedicula* látható,⁷⁸ amely múmiakoporsót rejt magában. A halottal való kommunikációra utal, hogy az *aedicula* ajtói nincsenek teljesen behajtván. A sír előtt közvetlenül egy kisfiú és egy felnőtt férfi áll. Mögöttük három, náluk csaknem kétszer magasabb nőalakot látunk. A méretkülönbség egyiptomi olvasata az alakok hierarchiája; valószínűbb görög olvasata az lehet, hogy a nők a jelenet előterében állnak, míg a sír és az előtte álló figurák a háttérben vannak. Az első nőalak azonos az első jelenetben a bika előtt álló nővel. A második, aki a gyász pózában könyököl egy oszlopra, azonos azzal a nőalakkal, aki a második jelenetben áll a bika előtt. Arcát a szobrász mind-



8. kép. Petosiris-sír, pronaos, az áldozati bika feldíszítése (CCG, 85, 68a. sz. jelenet)



9. kép. Petosiris-sír, pronaos, bikaáldozat (CCG, 87, 68b. sz. jelenet)



11. kép. Petosiris-sír, pronaos, gyászolók sírépítmény előtt (CCG, 88, 68c. sz. jelenet)



10. kép. Petosiris-sír, pronaos, nőalak két ábrázolása (CCG, 86, 68a. és 68b. sz. jelenetek)

két jelenetben háromnegyed szembenézetben mutatja. A vállára támaszkodó harmadik nőalak haja egyiptomi divat szerint rövidre van nyírva. Ennek az alaknak a fejét az az egyiptomi stílusban iskolázott mester faragta, aki az áldozati processzió nagyobb részét készítette (12. kép). Itt feltétlenül előre kell bocsájtanom, hogy a processzióban az áldozatvivők egyikének frontálisan ábrázolt fejét (13. kép) és három más alakot viszont a görög halotti kultuszjelenetek mestere faragta (14. kép). A három nő nyilvánvalóan Petosiris három leányával; a felnőtt férfi fiával, Teossal, a kisfiú pedig unokájával, Padi-kemmel azonos.

Kivéve Petosiris harmadik leányának fejét ebben a reliefben, mindhárom jelenet egyazon mester művének látszik. Mindháromra feltűnően lapos modellálás jellemző, a nagy gonddal kifaragott fejek azonban erőteljesebb plaszticitást mutatnak.⁷⁹ A testek eltűnnek a nehéz, tagolatlan drapériák mögött, melyeknek sem faragott, sem festett ráncai nincsenek. Valamennyi alak nyugodtan és méltóságteljesen, háromnegyed-frontális nézetben áll, egyik lábával előrelépve. Kontraposztban egyetlen figura jelenik meg.⁸⁰ A bikaáldozat jelenetében a mester nem tudta megoldani a térbeli viszonyok ábrázolását: az állat a levegőben lebeg.⁸¹ Míg az alakok általában tömörszerűen masszívak, a harmadik jelenetben extravagánsan nyúlnak, aránytalanul kicsiny fejű figurák jelennek meg. Itt nem másik szobrászra, hanem inkább egy másik ikonográfiai forrásra gondolhatunk. Hasonlóan megnyújtott, többnyire méltóságteljes, nyugodt pózban álló alakokkal találkozunk korai 3. századi alexandriai loculus-záró lemezek és sírsztélék festményein⁸² (15. kép). Ezek mind ikonográfiájuk, mind stílusuk tekintetében 4. századi attikai modelleket követnek. A három görög halottikultusz-jelenet memphisi vagy naukratisi mesterre vall,⁸³ aki egy olyan, már a makedón hódítást megelőzően is működő, egyiptomi görögöknek dolgozó konzervatív műhelyben iskolázódott, mely ragaszkodott a késő klasszikus szobrászat stílusához, és egyáltalán nem volt nyitott a protohellénisztikus – kora hellénisztikus plasztika érzékibb valóságátalása iránt.



12. kép. Petosiris-sír, pronaos, két részlet (CCG, 88, 68c. sz. jelenet, ill. 93, 72. sz. jelenet)

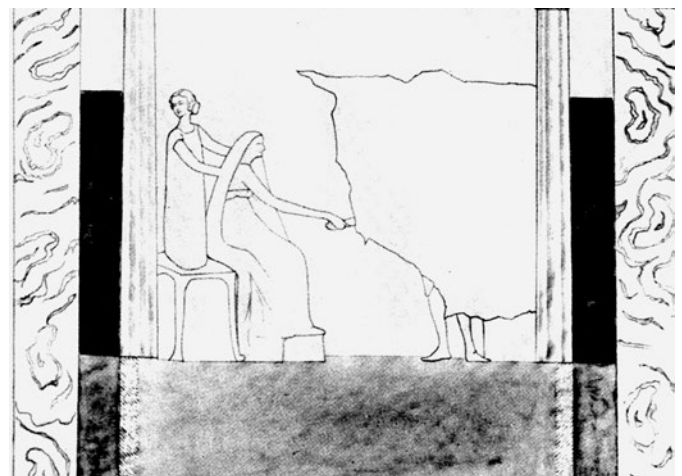


13. kép. Petosiris-sír, pronaos, áldozatvivők, részlet (CCG, 91, 72. sz. jelenet)

A *naos*bejárattól keletre, a nagy jelenet alatt, amely Petosirist, feleségét, fiát és unokáját ábrázolja, áldozatvivők vonulnak a *naos*bejárat irányában. A processzió egy fa alatt álló nőalak, bizonyosan egy görög chthonikus istennő, talán Persephoné elé járul.⁸⁴ A menetet egy ládikát – vélhetőleg *larnaxot*, hamvládát – vivő leány, bizonyosan Petosiris egyik leánya vezeti, mögötte



14. kép. Petosiris-sír, pronaos, Petosiris leányai chthonikus istennő előtt (CCG, 93, 72. sz. jelenet)



15. kép. Sírsztélé, Alexandria 19439 (McKenzie 2007, 181. kép)

egy nőalak, bizonyosan Petosiris felesége megy, aki borostyánkőszorút nyújt át az istennőnek. Az istennő, a leány és részben Petosiris feleségének figurája a görög halotti kultuszjelenetek mesterének műve, de Petosiris feleségének fejét az áldozatvivők szobrása faragta. Míg az egyik áldozatvivő frontálisan ábrázolt fejét (16. kép) a görög halotti kultuszjelenetek mestere készítette, teste és az összes többi áldozatvivő teljes figurája egy kivételes képességű, a 30. dinasztia kori egyiptomi szobrászat hagyományát a legmagasabb színvonalon képviselő mester munkája, akinek egyéni modorossága a homlok és orr által alkotott elegáns, enyhén konkáv vonal, valamint az állkapocs íve.⁸⁵ Az áldozatvivő-relief, eltekintve görög kiegészít



16. kép. Petosiris-sír, pronaos, áldozatvivők
(CCG, 91, 72. sz. jelenet)



18. kép. Berlin 2214, relief áldozatvivőkkel
(Parlasca 2005, 3. kép)

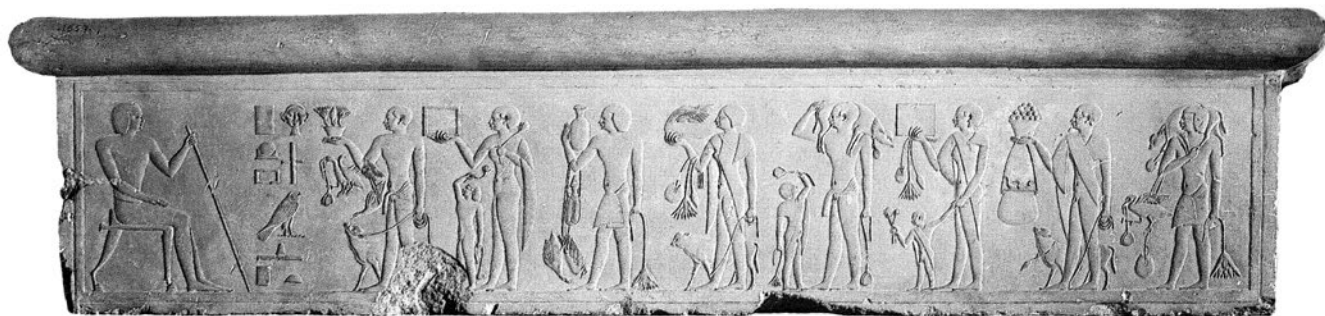
szítéseitől, mind ikonográfiájával, mind stílusával a korábban „neo-memphisi”-nek nevezett⁸⁶ alsó-egyiptomi szobrásziskola két korszaka közötti átmenethez köthető. Felismerhetők benne a 4. század első felében készült, csaknem teljesen síkban tartott, lágyan modellált, levegősen elhelyezett, archaizáló öltöztetőket viselő alakokat ábrázoló reliefek (17. kép) jegyei, és ezeknél halványabban a század második felére tehető, erőteljes plasztikájú, érzéki naturalizmussal mintázott, zsúfoltan elhelyezett alakokat ábrázoló reliefek hatása is, ahol a figurákat elválasztó tereket teljesen kitöltik a különféle áldozatok: állatok, növények, tárgyak (18. kép). Fentebb megjegyeztem, hogy a görög halottikultusz-jelenetek mestere érintetlen maradt a 4. századi görög szobrászat életteli naturalizmusától. Az áldozatvivők frízében mindazonáltal felfedezhetjük a protohellénisztikus művészet egy sajátos elemét. A fantasztikus növényi indákról és kandeláberekéről van szó,⁸⁷ melyek egyszerre képezik részét az áldozatoknak és töltönek ki alakok közötti felületeket. Ezek az ún. italo-makedón indaornamentikából származnak. Az eredetileg Dél-Itáliában kidolgozott, a görög világban gyorsan elterjedő, palmettákat, liliomokat, rozettákat, harangvirágokat variáló indákat (19. kép) a 4. század második felében átvették makedóniai művészek, hogy aztán makedóniai mintaképeket követő inda- és kandelábermotívumok megjelenjenek a kései 4. – korai 3. századi görög–egyiptomi művészet különböző ágaiban is.⁸⁸

Az áldozatvivők fríze egyesíti az egyiptomi halotti áldozatot a chthonikus istennőnek vitt görög halotti áldozattal: a kettő vizuális kombinációja alighanem itt, Hermupolisban született meg. Ez olyan egyiptomi, illetve görög stílusban iskolázott mesterek együttműködésének volt az eredménye, akik



19. kép. Sikyón, padlómozaik
(Dunbabin 1999, 8. kép)

huzamosan egyazon műhelyben dolgoztak: erre utal, hogy az italo-makedón indák jellemzően az egyiptomi ikonográfiájú és stílusú áldozatvivőkhöz kötődnek. A különböző iskolázottságú szobrászok közös munkáinak és egymásra tett hatásának esetei ugyanakkor azt is demonstrálják, hogy a sír díszítése egy koncentrált – még ha nem is feltétlenül különösen rövid – műhelyakció volt, nem pedig egymást váltó műhelyek elhúzódozó tevékenységének eredménye. Hadd idézzek itt a homlokzatról egy egyiptomi típusú áldozati virágköteget, melybe mestere belecsempésztett egy a pronaos italo-makedón indáiból kimásolt elemet.⁸⁹



17. kép. Tell el-Farain, Horhotep sírja, relief (Gloire, 36)



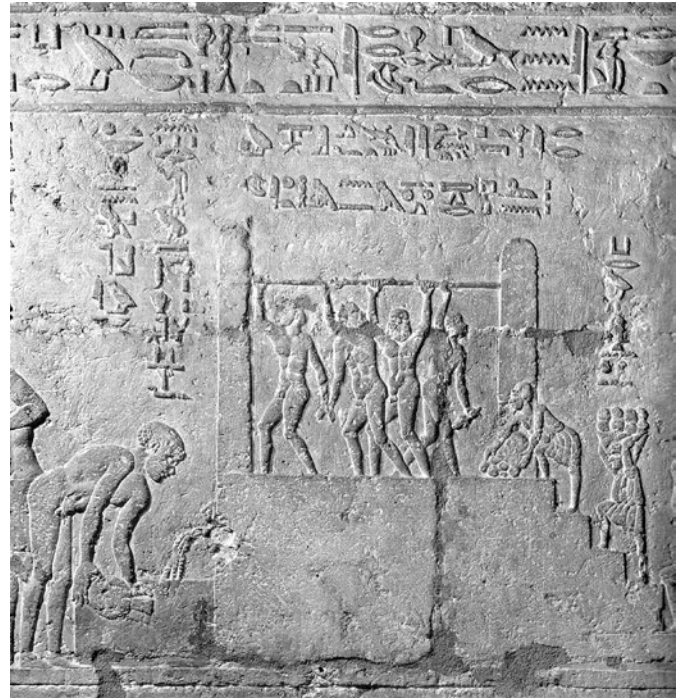
20. kép. Petosiris-sír, pronaos, Petosiris intézője jelentését hallgatja (CCG, 56, 56a. sz. jelenet)



21. kép. Petosiris-sír, pronaos, a termékek számbavétele (CCG, 36, 34. sz. jelenet)

A görög halottikultusz-jelenetekben feltűnő megnyújtott alakok modorossága hatott azokra a mesterekre is, akik a *pronaos* északi oldalának műhelyjeleneteit faragták.⁹⁰ A kutatás ellentmondást lát egyrésről a munkaábrázolás-típusok, a munkások poligonális koponyájára,⁹¹ a fejek kizárólag profilnézetben való ábrázolása, másrésről a féművesek által készített akhaimenida típusú tárgyak között.⁹² A *pronaos*-program kontextusában azonban ezek a tárgyak egyiptomiak. Az első perzsa hódítás óta akhaimenida stílusú luxustárgyak,⁹³ az emberábrázolásban öltözékek, jelvények, pózok⁹⁴ az elit dekorumának részei voltak. Divatjuk jelentősége éppen abban volt, hogy természetessé tették nem hagyományos egyiptomi formák jelenlétét, s így megnyitották az utat a Ptolemaios-korban kibontakozó plurális vizuális világ irányába.

A poligonális koponya az egyiptomi későkori elit portré-plasztika sajátos, nem túl gyakori típusa.⁹⁵ A Petosiris-sír *pro-*

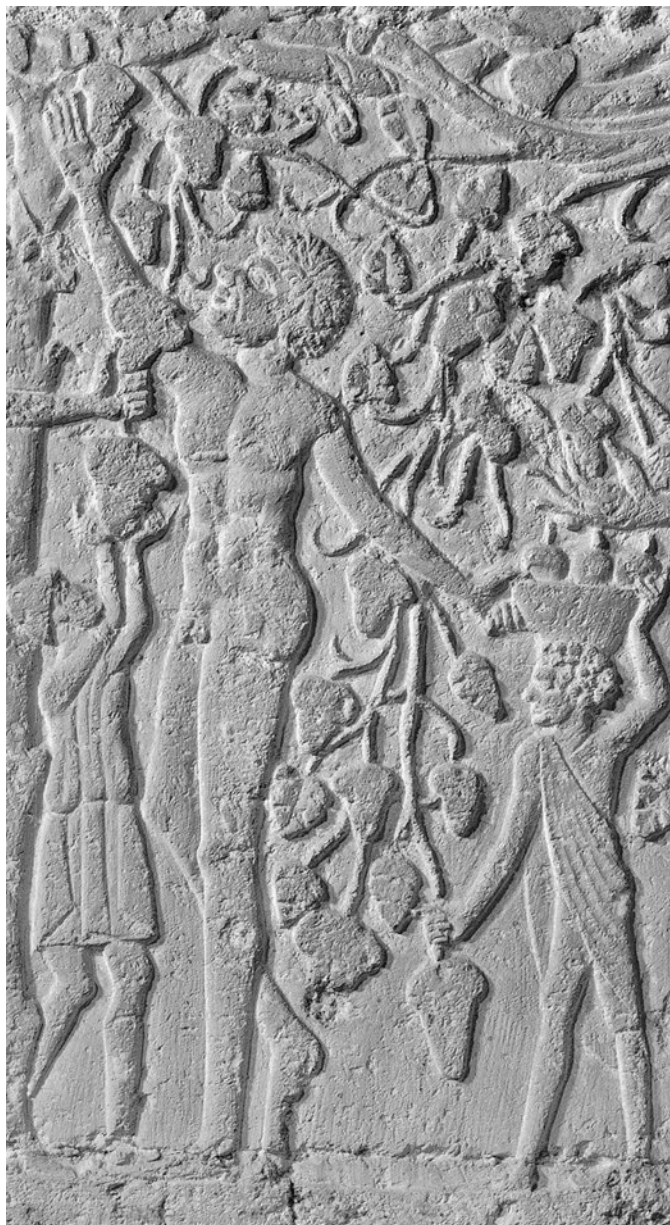


22. kép. Petosiris-sír, pronaos, szüreti jelenet (CCG, 58, 56b. sz. jelenet)

*naos*ában a közrendű egyiptomi alakjához kötődik: magának Petosirisnek itteni ábrázolásaiban nem jelenik meg. Erre az ikonográfiai megkülönböztetésre jó példa a jelenet, amelyben Petosiris szögletes koponyájú gazdatisztje jelentését hallgatja (20. kép).

A poligonális koponyájú, de gyakran görög típusú, görögösen redőzött ruhába öltözött mesteremberek nagy szabadsággal mozognak a naturalisztikusan jelzett háromdimenziós térben (21. kép), melynek zsúfoltsága és mélységi rétegzettsége protohellénisztikus – kora hellénisztikus modellekre utal. Figyelemre méltó a relief jobb szélén látható egyiptomi öltözetű munkafelügyelő klasszikus kontraposztja. A görög formanyelv felületesebb ismerete, ugyanakkor a figurák egyéniesítésére való sikeres törekvés jellemez egy másik mestert, akinek két reliefén a test festett modellálása is részben fennmaradt.⁹⁶

A *pronaos* nyugati oldalfalának három borászati jelenetét, melyek a szüretet,⁹⁷ a szőlőtaposást (22. kép) és a termés palackozását és számbavételét ábrázolják,⁹⁸ görög iskolázottságú szobrász készítette. Az ikonográfiai előképek is görög forrásokból származnak. A mester azonban átvette a poligonális koponyát mint az egyiptomi köznép etnotípusának jelzését, és Petosiris alakját egy egyiptomi iskolázottságú kollégájával faragtatta meg. Nem zárható ki, hogy itt valamiféle tilalom működött: a tüntetően Harmincadik Dinasztia kori divatú öltözéket viselő Petosiris „realisztikus” ábrázolásait talán csak egyiptomi mesterek volt szabad kiformálnia. Figyelemre méltó itt Petosiris kéztartása: a gesztus, ahogyan jobb kezét bal csuklójára helyezi, perzsa divatot követ.⁹⁹ A borászati jelenetek, melyekben felismerhetjük a halottikultusz-jelenetek mesterének hatását is (23. kép), külön tanulmányt érdemelnének. Ugyanezen a falon az állattenyésztés köréből vett jeleneteket egy másik görög iskolázottságú mester készítette, aki különösen ügyes volt a drapériák ábrázolásában (24. kép). Görög iskolázottságú volt a keleti oldalfal mezőgazdasági jeleneteinek mestere is, aki, miközben



23. kép. Petosiris-sír, pronaos, szüreti jelenet (CCG, 62, 56c. sz. jelenet)

nem volt közömbös az egyiptomi vizuális nyelv geometrizáló, „hieroglifikus” eszközei iránt, amint ezt gabonatáblája mutatja (25. kép), szívesen kísérletezett bonyolult térbeli átfedésekkel, ahogy ugyanezen a reliefen az arató és a marokszedő figurái mutatják. Egy másik reliefen a cséplés mozdulatfázisainak térbe rendezése tűnik fel.¹⁰⁰ Az ugyancsak általa faragott, kontraposztban álló magvető, bár a mester az elszórt mag ábrázolásában ismét csak egyiptomi képi formulával él,¹⁰¹ a sír legsikerültebb görög figurája (26. kép). Fontos itt megjegyezni, hogy a szabadban folyó tevékenységek háttere a kék ég, kétségtelenül görög hatásra. A vetés munkálatait ellenőrző, mítikus fa árnyékában hűsülő Petosiris hagyományos egyiptomi stílusú alakját¹⁰² ezúttal sem görög, hanem egyiptomi szobrász faragta ki. A jelentéstevő, görög stílusban bemutatott felügyelő és a főpap ikonográfiailag megkülönböztetett kettőseben még sincs semmi, ami ellentétre utalna: a pátriárkális hangulatú jelenet lehetne akár egy bukolikus költemény illusztrációja is.¹⁰³

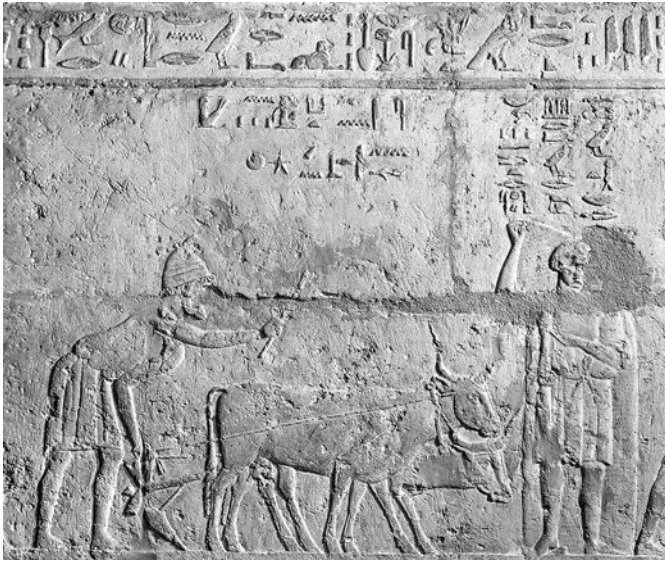


24. kép. Petosiris-sír, pronaos, pásztorjelenet (CCG, 54, 55b. sz. jelenet)



25. kép. Petosiris-sír, pronaos, arató (CCG, 68, 58b. sz. jelenet)

Most lépünk be a *naos*ba. Feliratainak és képi programja egészének tárgyalása itt nem lehetséges, de tárgyunk szempontjából nem is szükséges (27. kép). Domborművei stílusáról és minőségéről már korábban volt szó. Bár itt is több kéz munkája fedezhető fel, a díszítés stílusegysége töretlen. Eltérő stílus csak a két hosszanti fal legalsó, feliratok nélküli kép-regiszterében mutatkozik.¹⁰⁴ Ezek a *naos* belseje felé vonuló áldozatvivőket ábrázolnak.¹⁰⁵ Valamennyien az egyiptomi hagyományt követve, kilépő pózban jelennek meg, profilban áb-

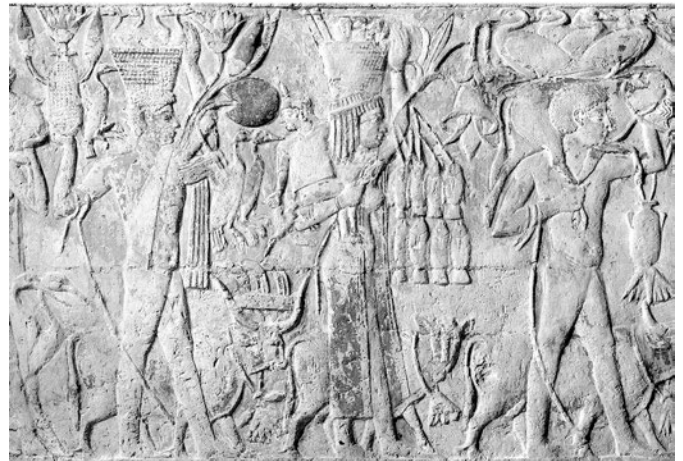
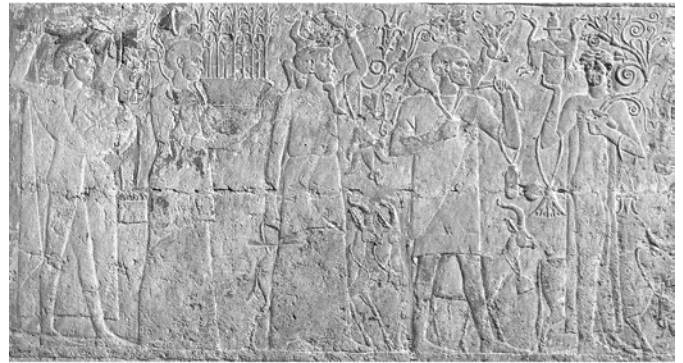


26. kép. Petosiris-sír, pronaos, szántás és vetés (CCG, 77, 60. sz. jelenet)



27. kép. Petosiris-sír, naos, Dzsed-Thot-juf-Anh Osiris előtt (CCG, 107, 86b. sz. jelenet)

rázolt lábakkal és frontális felsőtesttel.¹⁰⁶ A két áldozatvivő fríz azonos ikonográfiai- és stílusjegyeket mutat, de több kéz munkája. Mindkét szempontból – az ikonográfiából éppúgy, mint a stílusából – szoros kapcsolatot mutatnak a *pronaos* áldozatvivőivel (28. kép), amennyiben olyan mesterek munkái, akik a korábban neo-memphisinek nevezett alsó-egyiptomi szobrásziskola *másik* irányzatában, vagyis az erős plasztikájú, zsúfolt áldozati processzió-jelenetek hagyományában iskolázódtak. Szemben a *pronaos*-processzió laposan faragott, nyúlánk, kis fejű alakjaival, a *naos*ban erős plaszticitású, zömök alakokat látunk; az arcok és a testek modellálása naturalisztikusabb, és bár a *pronaos*-processzióban is két térsík van, az áldozatvivőké és a mögöttük vonuló állatoké, a *naos*reliefekben az emberalakok, az állatok és a növényi áldozatok ennél egyértelműbben és sikeresebben valósítják meg azt a szándékot, hogy az alakok ne a relief alapsíkjára helyezett applikációknak tűnjenek, hanem térben jelenjenek meg. Ez a törekvés arra vall, hogy a *naos*beli áldozatvivők szobrászaira görögös iskolázottságú mesterek is hatással voltak. Ugyanerre vall, hogy a figurák közötti tereket kitöltő növényi áldozatok – hagyományos egyiptomi lótuszkötegek¹⁰⁷ mellett – bámulatos gazdagságban variálják az italo-makedon indaornamentika elemeit¹⁰⁸ (29. kép). Görög hatásra jönnek létre kapcsolatok egyes figurák között,¹⁰⁹ de gö-



28. kép. Petosiris-sír, áldozatvivők, felül: pronaos, alul: naos (CCG, 91, 72. sz. jelenet, ill. 136, 93. sz. jelenet)

rög az ikonográfiai forrása és valószínűleg a mestere is egyes nem egyiptomiként jellemzett figuráknak¹¹⁰ (30. kép).¹¹¹ De ugyanígy feltűnik a hagyományos egyiptomi ikonográfia kanonikus etnotípusai közül a núbiai¹¹² és az afrikai is (31. kép).

Vonuló figurák hosszú sorai könnyen monoton sormintává szürkülhetnek. Az ilyenyszerű, additivitásuk által kvázi-monumentális, ikonográfiában és stílusban egyaránt archaizáló kompozíciók nem voltak teljesen idegenek a műhely egyiptomi iskolázottságú mestereitől.¹¹³ Az áldozatvivő-reliefekben azonban markánsan eltérő hatások szintézisét látjuk: bennük a későkori egyiptomi művészetben a típus-portrék iránt meg-



29. kép. Petosiris-sír, naos, áldozatvivők (CCG, 140, 93. sz. jelenet)



30. kép. Petosiris-sír, naos, áldozatvivő
(CCG, 127, 88. sz. jelenet)



31. kép. Petosiris-sír, naos, áldozatvivők
(CCG, 146, 93. sz. jelenet)

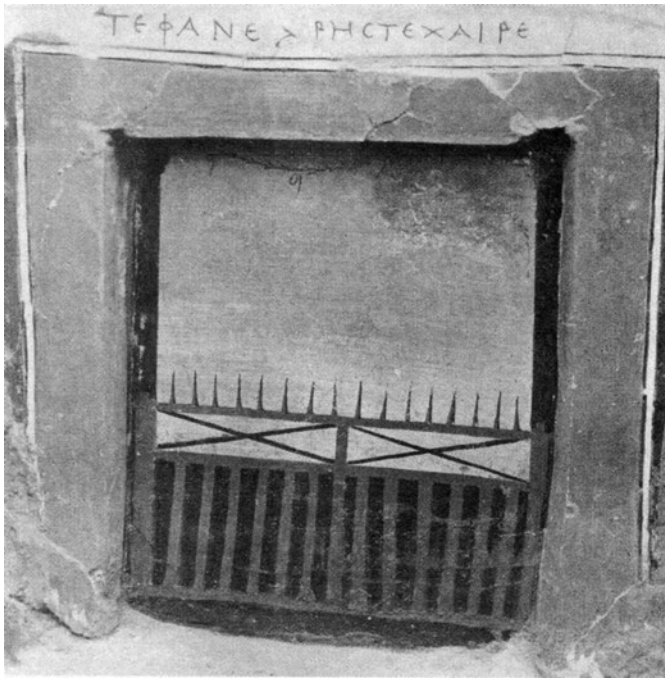
nyilvánuló érdeklődés egyesül a proto-hellénisztikus és kora hellénisztikus művészet etnotípusok, személyiségjegyek, emberi életfázisok, kedélyállapotok iránti érdeklődésével.¹¹⁴ Az életerős áldozatvivők kavalkádja és az áldozatok fényűző változatossága képi himnusz az emberi létezésről egy olyan világban, ahol a természet bőkezű, és a bölcs kormányzás által irányított célszerű tevékenység mindenkinek jó életet hoz.



32. kép. Petosiris-sír, Thotrehk alakja
(CCG, 80, 64. sz. jelenet)

Ezen a nyelven beszélnek a gyengéd szülői és gyermeki szeretet képei is.¹¹⁵

Hogy a félreismeret remekmű kiválósága egy pillanatra teljességében felragyoghasson, befejezésül térjünk vissza a *pronaos* két nagy jelenetéhez. Úgy tűnhet, hogy ezek a reliefek (6–7. kép), melyek a *pronaos*-program legfontosabb elemei, olyan egyiptomi mester művei, aki tudatosan, és Petosiris kifejezett szándéka szerint, elkülönült a vele egy műhelyben, de nem tradicionális egyiptomi stílusban dolgozó mesterektől, hogy, hasonlóan a *naos* tradicionális domborműveinek készítőihez, teljesen „tisztá” stílusú reliefeket hozzon létre. De tényleg „tisztá stílusú” hagyományos egyiptomi reliefek ezek? Nem. Valójában illuzionisztikus képeket látunk. A *pronaos* feliratokkal teljesen beborított főfalába vágott *nyílásokban* figurák jelennek meg. Ők, velünk együtt, a *pronaos*-ban vannak. A nyílásokon át, a figurák mögött, világoskék „külvilágra” lá-



33. kép. Alexandria, leltári szám nem ismert, sírfülke zárólapja (McKenzie 2007, 177. kép)

tunk ki. A nyugati jelenetben az illuzionisztikus térbeli viszonyokat pontosan jelzi Petosirisnek a fal elé nyúló lábzsámolya és leányainak a feliratos fal *előtt* ábrázolt jobb keze. Ez a szinte észrevehetetlen, de kulcsfontosságú részlet megjelenik Petosiris korán elhunyt fiának ábrázolásában is, a *pronaos* és *naos* közötti ajtó félfáján (32. kép) – ahol a háttér eredetileg szintén kék színű volt –, és természetesen találkozunk vele a *pronaos* főfalának keleti jelenetében is. Nyilvánvaló, hogy ezeket a csak a felületes szemlélő számára „szabályszerű” egyiptomi

képeket nem tudjuk egyedül az egyiptomi képi nyelv szótárának segítségével elolvasni. Amit valójában látunk, azok görög indíttatású illuzionisztikus terek, bennük egyiptomi kánon szerint megformált emberalakokkal.

A nagy *pronaos*-jelenetek illuzionizmusát az imént felsorolt térbeli takarások mellett a fal „nyílásai” alkotják. Mire is látunk ki a nyílásokon át? Korábban szó esett arról, hogy a *pronaos* oldalfalain ábrázolt szabadtéri tevékenységek háttére a kék ég. Vajon a két nagy főfalí relief esetében arról lenne szó, hogy mesterük egy illuzionisztikus térábrázolást mutató görög modellt adaptált, amelyben falnyílásokon át a szabadba lehetett kilátni? A válasz természetesen igen, de nem maradhat el egy további kérdés: *ebben az esetben* mi is a jelentése a két nagy domborműnek? Bővebb kifejtésre itt nincsen terünk, de a választ kielégítően megadja néhány példa Alexandria 4. század végi – 3. század eleji temetkezéseiből, ahol különféle dimenziójú és kontextusú illuzionisztikus elemek szerves alkotóelemeit alkották a sírnak mint a halotti kultuszdráma színpadának.¹¹⁶ A legkorábbi alexandriai monumentális *hypogeum*¹¹⁷ előterének főfalán illuzionisztikus ablakokon át festett kék égre lehetett látni. Az ún. Thiersch Sír¹¹⁸ belső kamrájának festett hátfalán pedig a halotti *kliné* és a magas parapet fölött kéklik az ég.¹¹⁹ Az ég-motívum jelentését késő 4. – kora 3. századi alexandriai sírfülke-zárólapok visszatérő festett díszjele pontosítja, amely rácsos kaput ábrázol (33. kép). A kapuszárnyak fölött látható kék ég nem más, mint a halottak végtelen tere: a túlvilágra látunk. Ugyanez a végtelen túlvilági táj nyílik meg a Petosiris-sír *pronaos*ának nagy jeleneteiben, miáltal, váratlanul és csodálatos szellemességgel, ezek a látszólag egyiptomi jelenetek önmaguk görög olvasatát kínálják fel. Képzeliük el a sír Ptolemaios-kori görög látogatóját, amint felemelte tekintetét a görög frizekről, és felfedezte ezt az olvasatot. Szeretném remélni, hogy az egyiptomi művészet kutatói is meg tudják tenni ezt a felfedezést.

Jegyzetek

- 1 Az Ókortudományi Társaság 2014. december 19-i felolvasóülésén elhangzott előadás jegyzetekkel ellátott szövege.
- 2 La Richie 1996; Grimal–Empereur 1997; Empereur 1998; Corteggiani 1998; Empereur 1999; Empereur 2000; Abd el-Fattah–Queyrel 2002; Goddio *et al.* 2008; Goddio (szerk.) 2008; Goddio–Fabre (szerk.) 2008, ill. lásd a következő sorozatok kötetit: *Alexandrina, Nécropolis, Études Alexandrines*.
- 3 Robertson 1993, 71. Az idézetben belüli idézet Jerome Jordan Pollittól származik: Pollitt 1986, 250.
- 4 Vö. *ESLP*; Himmelmann 1983; McKenzie 1990/2005; Johnson (szerk.) 1992; Josephson 1997a; Josephson 1997b; Frankfurter 1998; Venit 2002; Stanwick 2002; Stanwick 2004; Riggs 2005; Josephson–O’Rourke–Fazzini 2005; McKenzie 2007. A kutatástörténetre és a kérdés teljesebb irodalmára lásd még Lloyd (szerk.) 2010; Török 2011, 41–98.
- 5 Lefebvre 1923/1924/2007.
- 6 Nakaten 1986.
- 7 Stefan Klose *Das Grab des Petosiris. Eine griechisch-ägyptische Synthese: Thematische, ikonographische und stilistische Untersuchungen eines frühptolemäischen Grabes in Mittelägypten* című munkájának megjelenését a *Philippika* sorozatban a Harrasowitz Verlag 2011-re hirdette, majd 2014 végére halasztotta. A jelen tanulmány sajtó alá rendezésének idejére (2017 nyara) Klose műve még nem jelent meg.
- 8 Myśliwiec 2000, 183–184.
- 9 Smith 1981, 422.
- 10 Robins 1997, 247.
- 11 Whitehouse 2010, 1012.
- 12 Venit 2016, 5–49.
- 13 Lefebvre 1923/1924/2007, 1 skk. – Tuna el-Gebel Ptolemaios- és római kori nekropoliszára lásd Gabra 1941; Gabra–Drioton 1954; Gabra 1971; Grimm 1975; Bernand 1999; Lembke–Helmbold–Doyé *et al.* 2007; Lembke 2010; Lembke 2012.
- 14 Egyiptomi *hntj*.
- 15 A *pronaos* architektúrájára lásd Arnold 1999, 277 skk.
- 16 Vö. Arnold 1997; Dodson 2010, 824.
- 17 Vö. Arnold 1999, 143 skk.
- 18 A föld alatti sírkamrában Lefebvre azonban csak Petosiris, felesége, Nofretrenpet, fia, Thotrehk és egy ismeretlen koporsóját találta. Apja, Nesz-Su és bátyja, Dzsed-Thot-juf-Anh másutt voltak eltemetve. Az utóbbi Tuna el-Gebeli sírjára lásd Sabottka 1983.
- 19 Az idősebb Dzsed-Thot-juf-Anh.
- 20 Nesz-Su.
- 21 Peftjau-Neith („Lélegzete Neith [ajándéka?]”).

- 22 Az ifjabb Dzsed-Thot-juf-Anh.
- 23 Thotrehk („Thot ismeri őt”) és Teosz.
- 24 Padikem („A fekete bika ajándéka”).
- 25 Vö. Kessler 1977; Broekman 2006.
- 26 Hacsak nem a Khababash/Khabbash nevű lázadót tekintjük az utolsó bennszülött fáraónak, aki 339/8 vagy 337/6 körül (?) két évig uralma alatt tartotta Memphist, a nyugati Deltát és a thébai régiót, vö. Devauchelle 1995b, 36 skk.; Ladynin 2005, 100.
- 27 Lefebvre 1923/1924/2007 I. 126; II. 44–45, 69. sz. felirat; Menu 1994, 316; Menu 1998, 247.
- 28 Lefebvre 1923/1924/2007 I. 126; II. 44–45, 69. sz. felirat. A cím hagyományos neve: *mr šn*, görög *λεσώνης* „ügyvivő”. A Későkorban általában világi hivatalnokok kaptak az uralkodótól *lesonisi* kinevezést, vö. Lloyd 1983, 306.
- 29 Lefebvre 1923/1924/2007 I. 175, II. 47, 74. sz. felirat; Menu 1994, 320, 41. jegyzet. A kivégzés valószínű módjára lásd Leahy 1984.
- 30 Vö. Lloyd 1983, 286 skk.; Devauchelle 1995a; Lloyd 2000, 390; Ladynin 2010.
- 31 Menu 1994, 318 skk.; Menu 1998, 248.
- 32 Vö. Lefebvre 1923/1924/2007 I. 137; II. 54, 81. sz. felirat, 31–33. sor.
- 33 Lefebvre 1923/1924/2007 I. 136 skk.; II. 53 skk., 81. sz. felirat. – Petosiris pályafutására lásd még Vittmann 2011, 408–409.
- 34 A báty így szól az öccshöz az egyik feliratban: „Szívemben nincsen semmi rossz irántad”. Lásd Lefebvre 1923/1924/2007 I. 170; II. 40, 65. sz. felirat, 11. sor; Menu 2004, 320. – Érdekes, de nem érthetetlen, hogy Dzsed-Thot-juf-Anh nem a Petosiris-sírban, hanem a temető egy távolabbi pontján, külön sírban volt eltemetve: vö. Sabottka 1983. – A tény, hogy sírkápolnáját Petosiris a maga és az apja halotti kultusza mellett Dzsed-Thot-juf-Anh kultuszának is szentelhette, és hogy őt a kápolna felirataiban teljesen „rehabilitálhatta”, sokat mond az első két makedón uralkodó Petosiris iránti bizalmáról. A „rehabilitáció”-ra lásd Lefebvre 1923/1924/2007 I. 170; II. 40, 65. sz. felirat; I. 172; II. 45, 70. sz. felirat; I. 173–174; II. 46, 72. sz. felirat; I. 175; II. 47, 74. sz. felirat; I. 176–177; II. 49, 79. sz. felirat; I. 191–192; II. 88, 125. sz. felirat; I. 193–194; II. 95, 137. sz. felirat; Menu 1994, 318 skk.
- 35 Az itt nem tárgyalt Ptolemaios-korra vö. Samuel 1989; Johnson (szerk.) 1992; Hölbl 1994/2001; Huss 2001; Manning 2009; Weber (szerk.) 2010.
- 36 A kérdésre és irodalmára lásd Thompson 1988, 106 skk.; Hölbl 1994/2001, 9 skk.; Menu 1998; Huss 2001, 55–56, 72 skk.; Pfeiffer 2008; Pfeiffer 2010.
- 37 Roeder 1952–1954, 375 skk.
- 38 Bailey–Snape 1988; Spencer *et al.* 1989, 42; Arnold 1999, 111 skk.; Winter 2005, 208 skk.
- 39 Lefebvre 1923/1924/2007 I. 138; II. 54–55, 81. sz. felirat, 33 skk. sorok; Bailey–Snape 1988, 5–6; vö. Menu 1998, 252.
- 40 Arnold 1994.
- 41 Bailey–Snape 1988; Winter 2005, 209.
- 42 Parlasca 1998, I. kép.
- 43 Winter 2005, 208 skk.
- 44 Az utóbbi angol ásatások során talált felirattöredékekről lásd Bailey–Snape 1988; Philippos Arrhidaios ötrészes titulátúrájáról lásd de Meulenaere 1991.
- 45 Winter 2005, 210.
- 46 Kaszr-el-Megiszba, Amunnak és Hórusznak dedikált templom, vö. Arnold 1999, 138.
- 47 Fakhry 1940, 113/2. tábla.
- 48 Menu 1998, 252.
- 49 A bárkaszentélyre lásd Abd el-Raziq 1984; Menu 1998, 256 skk.
- 50 A III. Thotmesz által építtetett Akhmenuban, lásd Barguet 1962, 191 skk.; Menu 1998, 256 skk.
- 51 Vö. Menu 1995, 281 skk.; Menu 1998, 262.
- 52 Vö. Thompson 1988, 125 skk.; Maystre 1992; Huss 1994, 116–117; Huss 2001, 214.
- 53 Ps.-Kallisthenész Nagy Sándor-regénye szerint (I. 7, 1–7), mely démotikus előzményekre megy vissza, Sándor apja valójában II. Nektaneosz volt, vö. Gozzoli 2009, 290 skk.
- 54 A Nagy Sándor egyiptomi királyságára és „koronázás”-ára vonatkozó különféle nézetekre lásd Kuhlmann 1988; Burstein 1991 (= Burstein 1995, 53–61); Hölbl 1992; Menu 1998, 256 skk.
- 55 Udzsahorresznetre lásd Botti–Romanelli 1961, 32 skk., 40. sz., 27–32. tábla; Lloyd 1982; Huss 1997; Vittmann 2011, 377 skk., 388 skk.
- 56 Az egyiptológiai irodalom általában magasra értékeli a sír feliratait, kivált a biográfiákat. Jean Bingen véleményével már nehezebb egyetérteni, aki szerint a szövegek a „panegirikus eufória” hangján szólnak. Lásd Bingen 2007, 219.
- 57 Lefebvre 1923/1924/2007 I. 151; II. 69, 90. sz. felirat; I. 197; II. 69, 91. sz. felirat; I. 198; II. 70, 92. sz. felirat.
- 58 Menu 1994, 317 skk.
- 59 Lefebvre 1923/1924/2007 I. 136 skk.; II. 60 skk., 81. sz. felirat.
- 60 Vö. Menu 1995, 289 skk.
- 61 Lefebvre 1923/1924/2007 I. 102; II. 36, 61. sz. felirat, 17 skk. sorok; I. 140; II. 56, 81. sz. felirat, 60 skk. sorok; vö. Menu 1994, 325. – A templomalapítás, építés és átadás rítusaira lásd Montet 1985; Zibelius–Chen 1985.
- 62 Lásd az előző jegyzetet.
- 63 Lefebvre 1923/1924/2007 I. 45–46; II. 4–5, 11., 13. sz. feliratok.
- 64 Vö. *ESLP*, 103–104; Smith 1981, 416 skk.; Robins 1997, 231 skk.; Josephson 1997a.
- 65 Arnold 1999, 130.
- 66 CCG, rajz a 82. oldalon.
- 67 Lefebvre 1923/1924/2007 I. 94 skk.; II. 33 skk., 60. sz. felirat.
- 68 Lefebvre 1923/1924/2007 I. 100 skk.; II. 35 skk., 61. sz. felirat.
- 69 Lefebvre 1923/1924/2007 I. 85 skk.; II. 29 skk., 58. sz. felirat.
- 70 CCG, 52, rajz.
- 71 CCG, 32, rajz.
- 72 A keleti oldalon keletről nyugat felé haladva az első parapetfalon lent bútorkészítés, fent illatszerkészítés, a második parapetfalon ugyancsak lent bútorkészítés, fent illatszerkészítés. A nyugati oldalon nyugatról kelet felé haladva a két parapetfal jelenetei (alulról felfelé haladva) az ötvösműhelyekben folyó munka fázisait beszélik el.
- 73 Vö. Dodson 2010, 818 skk.
- 74 Sem a homlokzaton, sem a *pronaos* falain nem történik utalás Nesz-Su és Dzsed-Thot-juf-Anh halotti kultuszára: ők először a *naos*bejárat keretelésének belső oldalán, a külvilág és a kultuszszentély közötti küszöbnél szólítják meg az élőket. Lásd Lefebvre 1923/1924/2007 I. 110–111; II. 27, 55. sz. felirat (Nesz-Su); uo. I. 117; II. 28–29, 57. sz. felirat (Dzsed-Thot-juf-Anh).
- 75 CCG, 155, 105. sz. jelenet.
- 76 CCG, 82, rajz.
- 77 Lefebvre 1923/1924/2007 I. 93. – Az áldozatot végrehajtó férfi úgy emeli magasra az állat fejét, ahogyan az az olimposzi istenségeknek hozott áldozatoknál volt szokásos: Lefebvre 1923/1924/2007 I. 93.
- 78 Berlin 17039, háborús sérülés előtti állapot, Seipel (szerk.) 1998, 88 skk., 15. sz. (90. old., jobb oldali kép).
- 79 CCG, 86, felső kép (68a. sz. jelenet).
- 80 CCG, 88, alsó kép (68c. sz. jelenet).
- 81 CCG, 87, 68b. sz. jelenet.
- 82 MMA 04.17.2; Brown 1957, I. tábla.
- 83 Vö. Thompson 1988, 67–68; Boardman 1994, 160–161, 314–315.
- 84 CCG, 93, felső kép (72. sz. jelenet).
- 85 CCG, 92, alsó kép (72. sz. jelenet).
- 86 Vö. Leahy 1988; Derchain 2000, 32–33, 54 skk.; Baines 2004, 45 skk.; Parlasca 2005.
- 87 CCG, 91, felső kép (72. sz. jelenet).

- 88 Pfrommer 1982; Pfrommer 1996.
 89 CCG, 40, középső kép (40. sz. jelenet).
 90 CCG, 38, 36. sz. jelenet.
 91 Például CCG, 45, felső kép (45. sz. jelenet).
 92 Lásd például CCG, 38, bal alsó kép (36. sz. jelenet).
 93 Pl. a nevezetes *rhyton* Tuh el-Karmusból, Kairó JE 38093, *Gloire*, 51. old. 18. sz.
 94 Vö. *ESLP*, 76–77, 64. sz.; 83–84, 68. sz.; Bothmer 2004, 143–156 (= „A New Field of Egyptian Art. Sculpture of the Late Period”: *Connoisseur Year Book* 1962, 34–41) 152.
 95 *ESLP*, 78–79, 65. sz. (27. dinasztia); Bianchi 1988, 57 skk.; Bianchi *et al.* 1988, 41. sz.
 96 CCG, 47, alsó kép (47. sz. jelenet) és CCG, 49 (48. sz. jelenet).
 97 CCG, 61, 56c. sz. jelenet.
 98 CCG, 56, 56a. sz. jelenet.
 99 Bissing 1911–1914, kommentár a 71b táblához; *ESLP*, 84.
 100 CCG, 71, 58d. sz. jelenet.
 101 CCG, 76, 60b. sz. jelenet.
 102 CCG, 75, 60a. sz. jelenet.
 103 A kísértő felirat szerint „Petosiris, [a főpap], megpihen az árnyékban, [mily] kellemes frissességgel!” Lefebvre 1923/1924/2007 I. 69; II. 20, 48. sz. felirat.
 104 CCG, 106, rajz, ill. 128, rajz.
 105 Nem számítva a szüleik által vitt vagy őket kísérő gyermekeket, a nyugati falon huszonöt, a keletin huszonnyolc áldozatvivőt látunk.
 106 CCG, 118, 88. sz. jelenet, 11–13. sz. áldozatvivők.
 107 CCG, 115, alsó kép (88. sz. jelenet).
 108 CCG, 125, felső kép (88. sz. jelenet); CCG, 139. old. alsó kép (93. sz. jelenet); CCG, 142. old. (93. jelenet).
 109 CCG, 138, felső kép (93. sz. jelenet).
 110 CCG, 120, 88. sz. jelenet.
 111 CCG, 127, 88. sz. jelenet.
 112 CCG, 123, 88. sz. jelenet; CCG, 143, 93. sz. jelenet.
 113 CCG, 131, 91c. sz. jelenet.
 114 Vö. *ESLP passim*; Bianchi 1976; Bianchi 1988; Bianchi 1992; Lembke 1999; Kaiser 1999. – Huszonötödik–Huszonhatodik Dinasztia kori modellekre visszamenő archaizáló ábrázolások is feltűnnek, mint a szárnyuknál összekötött áldozati kacsák (CCG, 113, 88. sz. jelenet) vagy a zsinórra fűzött halak (CCG, 137, 93. sz. jelenet). Vö. Pischikova 1994, 75.
 115 CCG, 114, felső kép (88. sz. jelenet); CCG, 119, 88. sz. jelenet; CCG, 123, felső kép (88. sz. jelenet).
 116 Venit 2002, 34 skk.
 117 Hadra, „A” hypogeum, Venit 2002, 12. kép.
 118 Venit 2002, 38 skk.
 119 McKenzie 2007, 173. kép.

Bibliográfia

Rövidítések

AA: *Archäologischer Anzeiger*. Berlin.
 Alexandria: Görög–Római Múzeum. Alexandria.
 ASAE: *Annales du Service des Antiquités de l’Égypte*. Le Caire.
 Berlin: Ägyptisches Museum. Berlin.
 BIFAO: *Bulletin de l’Institut Français d’Archéologie Orientale*. Le Caire.
 BSFE: *Bulletin de la Société française d’égyptologie*. Paris.
 CCG: Cherpion, N. – Corteggiani, J. P. – Gout, J.-F. 2007. *Le tombeau de Pétosiris à Touna el-Gebel. Relevé photographique*. IFAO Bibliothèque générale 27. Le Caire.
 CRIPEL: *Cahier de Recherches de l’Institut de Papyrologie et d’Égyptologie de Lille*. Lille.
 ESLP: Bothmer, B. V. – Müller, H. W. – de Meulenaere, H. 1960/1969/1970. *Egyptian Sculpture of the Late Period: 700 B.C. to A.D. 100*. Szerk. E. Riefstahl. Brooklyn.
 Gloire: *La gloire d’Alexandrie* (a párizsi Petit Palais-ban rendezett kiállítás katalógusa, 1998. május 7. – július 26.). Paris, 1998.
 IFAO: Institut Français d’Archéologie Orientale. Le Caire.
 JARCE: *Journal of the American Research Center in Egypt*. Boston.
 JdI: *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*. Berlin.
 JESHO: *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. London.
 Kairó: Egyiptomi Múzeum. Kairó.
 Kêmi: *Kêmi. Revue de philologie et d’archéologie égyptiennes et coptes*. Paris.
 LÄ: Helck, W. – Westendorf, W. (szerk.) 1972–1991. *Lexikon der Ägyptologie*. Wiesbaden.
 MDAIK: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo*. Mainz.

Szakirodalom

Abd el-Fattah, A. – Queyrel, F. 2002. „Sculptures de la Bibliotheca Alexandrina”: J.-Y. Empereur (szerk.): *Alexandrina* 2. Études Alexandrines 6. Le Caire, 315–339.
 Abd el-Raziq, M. 1984. *Die Darstellungen und Texte des Sanktuars Alexanders des Grossen im Tempel von Luxor*. Mainz.
 Arnold, D. 1994. „Zur Rekonstruktion des Pronaos von Hermopolis”: *MDAIK* 50, 13–24.
 Arnold, D. 1997. „The Late Period Tombs of Hor-Khebit, Wennefer and Wereshnefer at Saqqâra”: C. Berger – B. Mathieu (szerk.): *Études sur l’Ancien Empire et la nécropole de Saqqâra dédiées à Jean-Philippe Lauer* I. Montpellier, 31–54.
 Arnold, D. 1999. *Temples of the Last Pharaohs*. New York – Oxford.
 Bailey, D. M. – Snape, S. R. 1988. *The Great Portico at Hermopolis Magna. Present State and Past Prospects*. British Museum Occasional Papers 63. London.
 Baines, J. 2004. „Egyptian Elite Self-representation in the Context of Ptolemaic Rule”: Harris–Ruffini (szerk.) 2004, 33–61.
 Barguet, P. 1962. *Le temple d’Amon-Re à Karnak*. Le Caire.
 Beck, H. – Bol, P. C. – Bückling, M. (szerk.) 2005. *Ägypten Griechenland Rom. Abwehr und Berührung* [kiállítás katalógusa, Städtisches Kunstinstitut und Städtische Galerie, Frankfurt am Main, 2005. november 26. – 2006. február 26]. Frankfurt.
 Bernand, É. 1999. *Inscriptions grecques d’Hermopolis Magna et de sa nécropole*. Le Caire.
 Bianchi, R. S. 1976. *The Striding Male Draped Figure of Ptolemaic Egypt*. Közöletlen Ph.D. disszertáció, New York.
 Bianchi, R. S. 1988. „The Pharaonic Art of Ptolemaic Egypt”: Bianchi *et al.* 1988, 55–80.
 Bianchi, R. S. 1992. „The Cultural Transformation of Egypt as Suggested by a Group of Enthroned Male Figures from the Faiyum”: Johnson (szerk.) 1992, 14–26.
 Bianchi, R. S. *et al.* 1988. *Cleopatra’s Egypt. Age of the Ptolemies*. Brooklyn.
 Bingen, J. 2007. „Greek Economy and Egyptian Society in the Third Century”: J. Bingen: *Hellenistic Egypt. Monarchy, Society, Eco-*

- nomie, Culture. Edited and with an Introduction by R. S. Bagnall. Edinburgh, 215–228 (eredeti kiadás: „Économie grecque et société égyptienne au III^e siècle”: H. Maehler – V. M. Strocka [szerk.] 1978. *Das ptolemäische Ägypten*. Mainz, 211–219).
- Boardman, J. 1994. *The Diffusion of Classical Art in Antiquity*. London.
- Bothmer, B. V. 2004. *Egyptian Art. Selected Writings*. Edited by Madeline E. Cody with the Assistance of Paul Edmund Stanwick and Marsha Hill. Oxford.
- Botti, G. – Romanelli, G. 1961. *Le sculture del Museo Gregoriano Egizio*. Città del Vaticano.
- Broekman, G. P. F. 2006. „The ‘High Priests of Thot’ in Hermopolis in the Fourth and Early Third Centuries B.C.E.”: *ZÄS* 133, 97–103.
- Brown, B. R. 1957. *Ptolemaic Paintings and Mosaics and the Alexandrian Style*. Cambridge, MA.
- Burstein, S. M. 1991. „Pharaoh Alexander. A Scholarly Myth”: *Ancient Society* 22, 139–145 (= Burstein 1995, 53–61).
- Burstein, S. M. 1995. *Graeco-Africana. Studies in the History of Greek Relations with Egypt and Nubia*. New Rochelle – Athens – Moscow.
- Corteggiani, J.-P. 1998. „Les Aegyptiaka de la fouille sous-marine de Qait-bay”: *BSFE* 142, 25–40.
- de Meulenaere, H. 1991. „Le protocole royal de Philippe Arrhidée”: *CRIPEL* 13, 53–58.
- Derchain, P. 2000. *Les impondérables de l'hellénisation: Littérature d'hiérogammates*. Turnhout.
- Devauchelle, D. 1995a. „Le sentiment anti-perse chez les Égyptiens”: *Transeuphratène* 9, 67–80.
- Devauchelle, D. 1995b. „Réflexions sur les documents égyptiens datés de la Deuxième Domination perse”: *Transeuphratène* 10, 35–43.
- Dodson, A. 2010. „Mortuary Architecture and Decorative Systems”: Lloyd (szerk.) 2010, 804–825.
- Dunbabin, K. M. D. 1999. *Mosaics of the Greek and Roman World*. Cambridge.
- Empereur, J.-Y. 1998. *Alexandria Rediscovered*. London.
- Empereur, J.-Y. 1999. „Travaux récents dans la capitale des Ptolémées”: *Alexandrie: Une mégapole cosmopolite. Actes du 9^{ème} colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 2 & 3 octobre 1998*. Paris, 25–39.
- Empereur, J.-Y. 2000. „Alexandria Rising”: Jacob, C. – de Polignac, F. (szerk.) 2000. *Alexandria, Third Century BC. The Knowledge of the World in a Single City*. Alexandria, 188–205.
- Fakhry A. 1940. „A Temple of Alexander the Great at Bahria Oasis”: *ASAE* 40, 823–828.
- Frankfurter, D. 1998. *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*. Princeton.
- Gabra, S. et al. 1941. *Rapport sur les fouilles d'Hermoupolis Ouest (Touna el Gebel)*. Le Caire.
- Gabra, S. – Drioton, É. 1954. *Peintures à fresques et scènes peintes à Hermoupolis-Ouest (Touna el-Gebel)*. Le Caire.
- Gabra, S. 1971. *Chez les derniers adorateurs du Trismegiste. La nécropole d'Hermopolis – Touna el-Gebel*. Le Caire.
- Goddio, F. – Fabre, D. (szerk.) 2008. *Egypt's Sunken Treasures*. Munich.
- Goddio, F. et al. 2008. *Sunken Egypt – Alexandria*. London.
- Gozzoli, R. B. 2009. *The Writing of History in Ancient Egypt during the First Millennium BC (ca. 1070–180 BC). Trends and Perspectives*. London.
- Green, P. (szerk.) 1993. *Hellenistic History and Culture*. Berkeley – Los Angeles – Oxford.
- Grimal, N. – Empereur, J.-Y. 1997. *Les fouilles sous-marines sur le site du phare d'Alexandrie. Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. Paris.
- Grimm, G. 1975. „Tuna el-Gebel 1913–1973: Eine Grabung des deutschen Architekten W. Honroth und neuere Untersuchungen in Hermopolis-West (Tanis Superior)”: *MDAIK* 31, 221–236.
- Harris, W. V. – Ruffini, G. (szerk.) 2004. *Ancient Alexandria between Egypt and Greece*. Columbia Studies in the Classical Tradition 26. Leiden–Boston.
- Himmelman, N. 1983. *Alexandria und der Realismus in der griechischen Kunst*. Tübingen.
- Hölbl, G. 1992. „Königliche Legitimität und historische Umstände im Spiegel der pharaonischen Titulaturen der griechisch-römischen Zeit. Einige Interpretationen und Diskussionsvorschläge”: *Sesto congresso internazionale di egittologia. Atti I*. Torino, 273–278.
- Hölbl, G. 1994/2001. *Geschichte des Ptolemäerreiches. Politik, Ideologie und religiöse Kultur von Alexander dem Grossen bis zur römischen Eroberung*. Darmstadt (angol kiadás: *A History of the Ptolemaic Empire*. London – New York, 2001).
- Huss, W. 1994. *Der makedonische König und die ägyptischen Priester. Studien zur Geschichte des ptolemäischen Ägypten*. Historia Einzelschriften 85, Stuttgart.
- Huss, W. 1997. „Ägyptische Kollaborateure in persischer Zeit”: *Tyche* 12, 131–143.
- Huss, W. 2001. *Ägypten in hellenistischer Zeit 332–30 v. Chr.* München.
- Johnson, J. H. (szerk.) 1992. *Life in a Multi-Cultural Society. Egypt from Cambyes to Constantine and Beyond*. Chicago.
- Josephson, J. A. 1997a. *Egyptian Royal Sculpture of the Late Period 400–246 B.C.* Mainz.
- Josephson, J. A. 1997b. „Egyptian Sculpture of the Late Period Revisited”: *JARCE* 34, 1–20.
- Josephson, J. A. – O'Rourke, P. – Fazzini, R. 2005. „The Doha Head. A Late Egyptian Portrait”: *MDAIK* 61, 219–241.
- Kaiser, W. 1999. „Zur Datierung realistischer Rundbildnisse ptolemäisch-römischer Zeit”: *MDAIK* 55, 237–263.
- Kessler, D. 1977. „Hoherpriester von Hermupolis”: *LÄ* II, 1254–1256.
- Kuhlmann, K. P. 1988. *Das Ammoneion. Archäologie, Geschichte und Kultpraxis des Orakels von Siwa*. Mainz.
- La Richie, W. 1996. *Alexandria the Sunken City*. London.
- Ladynin, I. A. 2005. „Adversary ḥšryš(ḡ). His Name and Deeds according to the Satrap Stela”: *CdÉ* 80, 87–113.
- Ladynin, I. A. 2010. „Nectanebo in Ethiopia. A Commentary to Diod. XVI 51.1”: W. Godlewski – A. Łajtar (szerk.): *Between the Cataracts. Proceedings of the 11th Conference of Nubian Studies Warsaw University, 27 August – 2 September 2006 II. Session Papers*. Warsaw, 527–534.
- Leahy, A. 1984. „Death by Fire in Ancient Egypt”: *JESHO* 27, 199–296.
- Leahy, L. M. 1988. *Private Tomb Reliefs of the Late Period from Lower Egypt*. Közöletlen Ph.D. disszertáció, Oxford University.
- Lefebvre, G. 1923/1924/2007. *Le tombeau de Pétosiris I–III*. Le Caire 1923–1924, reprint kiadás 2007.
- Lembke, K. 1999. „Dimeh. Römische Repräsentationskunst im Fayyum”: *JdI* 113, 109–137.
- Lembke, K. 2010. „The Petosiris-Necropolis of Tuna el-Gebel”: Lembke–Minas-Nerpel–Pfeiffer (szerk.) 2010, 231–254.
- Lembke, K. 2012. „City of the Dead. Tuna el-Gebel”: Riggs (szerk.) 2012, 205–222.
- Lembke, K. – Helmbold-Doyé, C. et al. 2007. „Vorbericht über den Survey in der Petosiris-Nekropole von Hermupolis/Tuna el-Gebel (Mittelägypten) 2004–2006”: *AA* 71–127.
- Lembke, K. – Minas-Nerpel, M. – Pfeiffer, S. (szerk.) 2010. *Tradition and Transformation. Egypt under Roman Rule*. Leiden.
- Lloyd, A. B. 1982. „The Inscription of Udjahorresnet. A Collaborator's Testament”: *JEA* 68, 166–180.

- Lloyd, A. B. 1983. „The Late Period, 664–323 BC”: B. G. Trigger – B. J. Kemp – D. O’Connor – A. B. Lloyd: *Ancient Egypt. A Social History*. Cambridge, 279–348.
- Lloyd, A. B. 2000. „The Late Period (664–332 BC)”: I. Shaw (szerk.): *The Oxford History of Ancient Egypt*. Oxford, 369–394.
- Lloyd, A. B. (szerk.) 2010. *A Companion to Ancient Egypt*. Oxford.
- Manning, J. G. 2009. *The Last Pharaohs. Egypt under the Ptolemies, 305–30 BC*. Princeton.
- Maystre, C. 1992. *Les grands prêtres de Ptah de Memphis*. Freiburg.
- McKenzie, J. 1990/2005. *The Architecture of Petra*. Oxford (reprint kiadás: 2005).
- McKenzie, J. 2007. *The Architecture of Alexandria and Egypt c. 300 BC to AD 700*. New Haven – London.
- Menu, B. 1994. „Le tombeau de Pétosiris. Nouvel examen”: *BIFAO* 94, 311–327.
- Menu, B. 1995. „Le tombeau de Pétosiris (2). Maât, Thot et le droit”: *BIFAO* 95, 281–295.
- Menu, B. 1996. „Le tombeau de Pétosiris (3). Culpabilité et responsabilité”: *BIFAO* 96, 343–357.
- Menu, B. 1998. „Le tombeau de Pétosiris (4). Le souverain de l’Égypte”: *BIFAO* 98, 247–262.
- Montet, P. 1985. „Le rituel de fondation des temples égyptiens”: *Kémi* 17, 74–100.
- Myśliwiec, K. 2000. *The Twilight of Ancient Egypt. First Millennium B.C.E.* Ithaca–London (eredeti lengyel kiadás: 1993, német kiadás: 1998).
- Nakaten, S. 1986. *Untersuchungen zu den Szenen und Inschriften des Petosirisgrabes in Tuna el-Gebel*. Ph.D. disszertáció, Trieri Egyetem.
- Parlasca, K. 1998. „Verschränkte Kreise bei Decken und Mosaiken. Zur Dekoration der grossen Portikus des Thot-Tempels von Heropolis Magna”: M. Krause – S. Schaten (szerk.): *ΘΕΜΕΛΙΑ. Spätantike und koptologische Studien Peter Grossmann zum 65. Geburtstag*. Wiesbaden, 267–271.
- Parlasca, K. 2005. „Perserzeitliche Wurzeln der frühptolemäischen Kunst”: Beck–Bol–Bückling (szerk.) 2005, 195–197.
- Pfeiffer, S. 2008. *Herrscher und Dynastiekulte im Ptolemäerreich. Systematik und Einordnung der Kultformen*. München.
- Pfeiffer, S. 2010. „Das Dekret von Rosette. Die ägyptischen Priester und der Herrscherkult”: Weber (szerk.) 2010, 84–108.
- Pfrommer, M. 1982. „Grossgriechischer und mittellitalienischer Einfluss in der Rankenornamentik frühhellenistischer Zeit”: *JdI* 97, 119–190.
- Pfrommer, M. 1996. „Roots and Contacts. Aspects of Alexandrian Craftmanship”: *Alexandria and Alexandrianism. Papers Delivered at a Symposium Organized by The J. Paul Getty Museum and The Getty Center for the History of Art and the Humanities and Held at the Museum April 22–25, 1993*. Malibu, 171–189.
- Pischikova, E. V. 1994. „Representations of Ritual and Symbolic Objects in Late XXVth Dynasty and Saite Private Tombs”: *JARCE* 31, 63–77.
- Pollitt, J. J. 1986. *Art in the Hellenistic Age*. Cambridge.
- Pollitt, J. J. 1993. „Response [to Robertson 1993]”: Green (szerk.) 1993, 90–103.
- Riggs, C. (szerk.) 2012. *The Oxford Handbook of Roman Egypt*. Oxford.
- Robertson, M. 1993. „What Is ‘Hellenistic’ about Hellenistic Art?”: Green (szerk.) 1993, 67–90.
- Robins, G. 1997. *The Art of Ancient Egypt*. London.
- Roeder, G. 1952–1954. „Zwei hieroglyphische Inschriften aus Heropolis”: *ASAE* 52, 353–409.
- Sabottka, M. 1983. „Tuna el-Gebel, Grab des Djed-Thot-jw-ef-anekh. Vorbericht”: *ASAE* 69, 147–151.
- Samuel, A. E. 1989. *The Shifting Sands of History. Interpretation of Ptolemaic Egypt*. Publications of the Association of Ancient Historians 2. Lanham–London.
- Seipel, W. (szerk.) 1998. *Bilder aus dem Wüstensand. Mumienporträts aus dem Ägyptischen Museum Kairo. Kunsthistorisches Museum Wien 20. Oktober 1998 bis 24. Jänner 1999*. Wien.
- Smith, W. S. 1981. *The Art and Architecture of Ancient Egypt*. Revised with Additions by William Kelly Simpson. Harmondsworth.
- Spencer, A. J. et al. 1989. *Excavations at El-Ashmunein II. The Temple Area*. With Contributions by P. A. Spencer, A. Burnett, A. P. Middleton, M. S. Tite. London.
- Thompson, D. J. 1988. *Memphis under the Ptolemies*. Princeton.
- Török L. 2011. *Hellenizing Art in Ancient Nubia 300 BC – AD 250 and its Egyptian Models. A Study in ‘Acculturation’*. Culture and History of the Ancient Near East 53. Leiden–Boston.
- Venit, M. S. 2002. *Monumental Tombs of Ancient Alexandria. The Theater of the Dead*. Cambridge.
- Venit, M. S. 2016. *Visualizing the Afterlife in the Tombs of Graeco-Roman Egypt*. Cambridge.
- Vittmann, G. 2011. „Ägypten zur Zeit der Perserherrschaft”: R. Rollinger – B. Truschnegg – R. Bichler (szerk.): *Herodot und das Persische Weltreich. Herodotus and the Persian Empire (Akten des 3. Internationalen Kolloquiums zum Thema ‘Vorderasien im Spannungsfeld klassischer und altorientalischer Überlieferungen’ Innsbruck, 24.–28. November 2008)*. Classica et Orientalia 3. Wiesbaden, 373–429.
- Weber, G. (szerk.) 2010. *Alexandria und das ptolemäische Ägypten. Kulturbegegnungen in hellenistischer Zeit*. Berlin et al.
- Whitehouse, H. 2010. „Mosaics and Painting in Graeco-Roman Egypt”: Lloyd (szerk.) 2010, 1008–1031.
- Winter, E. 2005. „Alexander der Grosse als Pharao in ägyptischen Tempeln”: Beck–Bol–Bückling (szerk.) 2005, 204–215.
- Zibelius-Chen, K. 1985. „Tempelgründung”: *LÄ* VI, 385–386.

Isten és egyensúly Hérodotos történetírásában

Mohay Gergely

Először azért tekintjük Hérodotoszt a történetírás atyjának, mert elsőként ő tűzte ki feladatául, hogy megmagyarázza a történelmi eseményeket, feltárja okaikat. Az oknyomozás során a történetíró általában nemcsak egy okot nevez meg egy esemény magyarázataként, hanem rendszerint többet. Az egyes magyarázatok sokszor egészen eltérő természetűek, de nem kizárják, hanem inkább kiegészítik egymást. A természetes, emberi okok mellett vagy mögött transzcendens erők is fontos szerepet kapnak az események magyarázatában. A következőkben a hérodotosi oknyomozás transzcendens szintjével, a történetíró személyes vallási meggyőződésével fogok foglalkozni. Nem arról lesz szó, hogy általában a görögök vallási képzeleire vonatkozóan milyen ismereteket nyújt Hérodotos műve, hanem hogy maga a történetíró, egy kiemelkedő 5. századi értelmiségi, hogyan képzelte el a transzcendencia beavatkozását a világba. Az ismertetés nehézsége abból fakad, hogy Hérodotos nem fejt ki összefüggően vallási meggyőződését, és elszórt megjegyzéseiből sem rekonstruálható egy egyértelmű teológiai rendszer. Tovább nehezíti a helyzetet, hogy nem mindig lehet határozottan elkülöníteni, mivel azonosul Hérodotos az általa leírtak közül, és mi az, amiről csak tudósít (vö. VII. 152).¹

Elképzeléseinek három forrását azonosíthatjuk. Először is Hérodotos a hagyományos görög vallás és állami kultusz követője: vallási elképzeléseinek legtöbb elemét ez határozza meg. Másodszor Hérodotos az istenekkel kapcsolatos költői hagyomány is befolyásolta. Végül pedig a történetíró néhány nézete egyes filozófusok teológiai gondolataival rokonítható. E három forrás sajátos világnézetet eredményez, melynek három fő elemét különböztetem meg (lásd alább a tanulmány alfejezeteit). (1) Először is Hérodotos úgy gondolja, hogy az istenek kommunikálnak az emberekkel: meghallgatják az imákat,² és jelzéseket küldenek a jövőre vonatkozóan. (2) Másodszor a hérodotosi elképzelés szerint az istenek közvetlenül is beavatkozhatnak a történelmi eseményekbe (bár nem jelennek meg személyesen): mindenekelőtt olyan módon, hogy megbüntetik az istentelenségek és egyéb vétkek elkövetőit. (3) Végül Hérodotos meggyőződése szerint az isten arra törekszik, hogy fenntartsa a világ egyensúlyát: kiegyenlítse a szélsőségeket és mérsékelje a túlzásokat. Ennek megvalósításához pedig az isten eszköze a szerencse.

Hérodotos nyelvezetének lényeges vonása, hogy a hagyományos istenek mellett gyakran „az istenről”, „az isteniről” vagy „az istenségről” (*ho theos, to theion, to dai-monion*) ír. Ezeket a kifejezéseket sokszor csak azért használja, hogy elkerülje a korábban megnevezett isten nevének ismétlését, vagy pedig mert nem lehetett megállapítani, hogy melyik isten avatkozott be az eseményekbe, azaz melyikük segített vagy büntetett. Ilyenkor az istenre vagy istenségre hivatkozással Hérodotos a görög irodalomban elterjedt szokást követ. Sok esetben viszont, amikor az istent vagy az istenit említi, egy olyan hatalomra gondol, amely a hagyományos istenek felett vagy mögött áll – ahogyan ezt például Hérakleitos is gondolta.³ Ezt az elképzelést igazolhatja az a szövegrész, ahol arról ír Hérodotos, hogy Apollón is alá van vetve a végzetnek, és azt nem tudja megváltoztatni, legfeljebb egy kis engedményt kaphat tőle (I. 91). A végzet itt egy olyan felsőbb hatalomnak tűnik, melyet valószínűleg azonosíthatunk a hagyományos görög istenekkel.

mányos istenek felett álló istenséggel. Ez az elképzelés közel áll ahhoz az 5. század eleje óta több szerzőnél is megjelenő nézethez, amely azonosítja a végzetet és Zeus akaratát, Zeust pedig a többi isten felett állónak tekinti.⁴ A hérodotosi felsőbb isteni hatalom az élet és a történelem alakulását döntő módon befolyásoló erő: vele kapcsolatosak a történetíró legfontosabb „teológiai” gondolatai.

1. A jövő előrejelzése

Hérodotos a hagyományos görög felfogást követi azzal az elképzelésével, hogy az isten vagy az istenek olykor figyelmeztetik az embereket a jövőben bekövetkező eseményekre álmok, jóslatok vagy előjelek útján. Az viszont már a költők és tragédiáírók felfogásához hasonlít, hogy Hérodotosnál az előrejelzések mindig igaznak bizonyulnak.⁵ Az előre jelzett események pedig legtöbbször szerencsétlenségek – amelyek tehát elháríthatatlanok. Ez látható először is az álmok esetében, mert ezek legtöbbször az elkerülhetetlen kudarcot vagy szerencsétlenséget jelzik előre.⁶ Így például a lyd uralkodónak, Kroisosnak egy álom jelezte előre, hogy fia halálát vashegyű fegyver fogja okozni. A király hiába tett meg minden óvintézkedést, hiába távolított el minden fegyvert a palotából és tiltotta el a fiát a katonai feladatoktól, egy vadászat alkalmával egy szerencsétlenül elhajított dárda halálra sebezte a fiút (I. 34–45). Hasonlóképpen az athéni türannosz öccsének, Hipparchosnak is egy álom jelezte előre másnap valóban bekövetkezett halálát (V. 55–56).

Az álmokban megmutatkozó jövővel ellentétben azok az események, amelyeket jóslatok jeleznek előre, lehetnek jók is. Így például Hérodotos idéz egy jóslatot a görögök salamiszi győzelmére vonatkozóan (VIII. 77). Továbbá a jóslatoknak van egy olyan típusa is, amellyel az isten a helyes döntést mutatja meg egy nehéz helyzetben. A delphoi jósdá például azt tanácsolta az athéniaknak, hogy faerőddel védjék meg a városukat (VII. 139–144), amit úgy értelmezett a polgárok többsége, hogy Apollón a hajókról való védekezésre buzdítja őket. Az athéniak követték a jóslat tanácsát, kiűritették városukat, és így sikerrel harcoltak a salamiszi ütközetben.

Az előjelek által megjövendölt események, akárcsak az álmok és a jóslatok előrejelzései, mindig bekövetkeznek, és általában, de nem mindig szerencsétlenek: így például az azt követő napon, hogy Xerxés felégette az Akropoliszt, egy csaknem fél méteres hajtás sarjadt ki Athéna elégett olajfájából (VIII. 51–55), ami előre jelezte, hogy Athén városa is hamarosan talpra fog állni. Ilyen előjeleket az áldozati állatok belső részei is mutathatnak.

Az előrejelzések általában az isten(ek)től származnak, de maguk a szerencsétlenségek vagy kudarcok gyakran nem tőlük erednek, sőt sokszor az istenek sem tehetnek ellenük semmit. Ha már egyszer valaki megkapta az isteni figyelmeztetést, akkor a legtöbbször csak arra van lehetősége, hogy a lehető legjobban alkalmazkodjon az elkerülhetetlenhez. Ha viszont nem érti meg a figyelmeztetést, vagy nem veszi figyelembe, és így ellentétesen cselekszik azzal, ami történni fog, akkor feleslegesen még több fájdalmat okoz magának, és a szerencsétlenség vagy bukás esetleg még korábban fog bekövetkezni, mint egyébként történt volna.

2. Közvetlen isteni segítségnyújtás és büntetés

Hérodotosnak az az elképzelése, hogy az istenek és hősök közvetlenül beavatkozhatnak a történelem eseményeibe – bár személyesen csak a hősök jelennek meg, istenek soha –, általános jellemzője a klasszikus kor történelmi prózájának.⁷ A közvetlen isteni beavatkozás egyik formája a segítségnyújtás, amelyre példa lehet az artemisioni ütközetet követő vihar, amelyet „az isten okozott, hogy a perzsa haderő egyenlővé váljon a göröggel, és ne legyen sokkal nagyobb annál” (VIII. 13). A közvetlen isteni beavatkozás másik formája, amelyben Hérodotos kétségtelenül hisz, az az elképzelés, hogy az istenek megbüntetik az istentelenségek és egyéb vétkek elkövetőit. A hagyományos vallási felfogást követve Hérodotos úgy gondolja, hogy isteni büntetés sújtja azokat, akik megsértik vagy nem tisztelik azt, ami vagy aki az istenek védelme alatt áll, azaz a menedékjogot, az esküt, a vendégbarátságot, a papokat, a szentélyeket, a vérrokonságot és a halottakat. Így például hatalmas erejű dagály sújtotta a Poteidaiát ostromló perzsákat, mivel megszenstelenítették Poseidón szentélyét és szobrát (VIII. 129). Kleomenés, a spártaiak királya pedig azért halt meg szörnyű módon, mert megvesztegette a delphoi jósnőt, aki ezért hamis választ adott a jósdát felkereső spártaiaknak (VI. 84). Néha megállapítható, hogy melyik isten volt az, aki Hérodotos szerint a vétkest megbüntette, a legtöbbször azonban nem lehet a hagyományos istenek valamelyikének megfeleltetni a vétkest büntető istent vagy isteneket. Sőt az is gyakori, hogy egyáltalán nem emleget semmiféle istent Hérodotos, amikor valaki megbűnhődéséről ír, de mégis azt sugallja, hogy természetfeletti okok működtek közre az eseményekben. Például Leotychidésnek, a spártai királynak a vétké (hogy kigúnyolta és megalázta Démaratost) és a több évvel későbbi szerencsétlensége (hogy megvesztegetésért elítélték és száműzték) között Hérodotos kapcsolatot lát, és az utóbbi eseményt a korábbi vétkekért kapott büntetésnek tekinti: „Leotychidés sem öregeedett meg Spártában, hanem megbűnhődött Démaratosért” (VI. 72). Hasonlóképpen Hérodotos kétszer is leírja, hogy a kegyetlen gyilkosságot elkövető Oroitész „megbűnhődött Polykratész miatt” (III. 126; 128). Dareios ugyanis parancsot adott a meggyilkolására, mivel túlságosan nagy hatalomra tett szert, és túlkapasokat követett el. Egyáltalán nem magától értetődő a kapcsolat Oroitésznek a samosi uralkodóval, Polykratészszal szemben elkövetett kegyetlensége és a sok évvel későbbi erőszakos halála között: Hérodotos viszont az utóbbi eseményt az előbbi vétkekért elnyert büntetésként értelmezi. Ezeken a helyeken és több hasonló esetben, bár nem ír isteni beavatkozásról Hérodotos, de láthatóan úgy gondolkodik, hogy a vétkek valamilyen természetfölötti hatalom révén nyerik el büntetésüket.

Vitatott, hogy az isteni büntetés Hérodotos szerint csak az istentelenséget (az istenek elleni vétket) sújtja-e, vagy az istenek szívükön viselik az igazságosságot, és ezért büntetik az igazságtalanság minden formáját (azaz tulajdonképpen minden vétket). A két állásponttal⁸ kapcsolatban megállapítható, hogy az istenek legtöbbször azzal foglalkoznak, ami őket, a tulajdonukat és a védelmük alatt álló intézményeket érinti, de vannak olyan esetek is, amikor a büntetés nem isten elleni vétket sújt. Ilyen eset az előbb említettek közül Leotychidész és Oroitész megbűnhődése, továbbá (Barké város lakos-

ságán fia haláláért kegyetlenül bosszút álló) Pheretimének, Kyréné királynőjének a büntetése, amelynek az volt az oka, hogy „a túlzott megtorlás gyűlöletessé válik az istenek előtt” (IV. 205). Továbbá Paniónios megbüntetését sem istentelenség miatt segítik az istenek, bár vétke ezt a megjelölést kapja (*anosia*): egy Hermotimos nevű embert heréltetett ki és adott el rabszolgának, aki ezért az istenek segítségével kegyetlen bosszút állt rajta (VIII. 106). Végül Gygés, a 7. században uralkodó lyd királynak, Kandaülésnek a testőre, miután „aszszonyi rosszindulatnak engedve megölte urát” (I. 91), vétkével – mely nem istentelenség volt – ugyancsak isteni büntetést hívott ki maga ellen.

Hérodotos tehát valószínűleg mindenféle vétek esetében elképzelhetőnek tartotta az isteni büntetést, amelynek előbb vagy utóbb be kell következnie.⁹ Valószínűleg abban hitt a történetíró, hogy az isten az igazságosság fenntartásán és helyreállításán munkálkodik.

Itt kell foglalkozni azzal az elterjedt téves elképzeléssel is,¹⁰ miszerint Hérodotosnál is megjelenik a tragédiákból ismert *hybris*-koncepció, azaz hogy a túlságos siker, hatalom és gazdagság elbizakodottsághoz (*hybris*) vezet, amely egy isten elleni vétek, azaz istentelenség, és ezért kiváltja az istenek bosszúját, büntetését (*nemesis*). Valójában a műnek azok a szereplői, akik esetében felmerült a tragédiákból ismert *hybris*-koncepció (elsősorban Kroisos, Kyros és Xerxés), bár elbizakodottak, vagyis vétkesek, de vétkük nem minősül istentelenségnek.¹¹ A *hybris* és a rokon értelmű kifejezések (*hybristés*, *hybrizein*, *kata/perihybrizein*) összes (38) előfordulását megnézve a műben azt láthatjuk, hogy Hérodotos nemcsak Kroisos, Kyros és Xerxés esetében, hanem sehol sem állítja az elbizakodottságról, hogy az isten(ek) elleni vétek lenne: a *hybris* Hérodotosnál emberekkel szembeni vétket, túlkapások (igazságtalanságok) elkövetését, vakmerőséget, kegyetlenséget, felfuvalkodottságot jelent, vagy a lovak megbokrosodását, a folyó féktelenségét. Mégis van a műnek egy helye (I. 34), ahol az elbizakodottság (amelyet azonban itt nem a *hybris* terminus jelöl) isteni büntetésben részesül, bár nem minősül istentelenségnek. Ez a szemlélet viszont összévág a fent megállapítottakkal, miszerint az istenek mindenféle vétket büntetnek: „Solón távozása után nagy büntetés (*nemesis*) érte az isten részéről (*ek theu*) Kroisost, gyaníthatóan azért, mert a világ legboldogabb emberének tartotta magát.”¹² Elképzelhető, hogy Hérodotos hasonlóképpen gondolkozott Kyros és Xerxés esetében is: elbizakodottságuk nem jelent istentelenséget, de mégis vétek, ezért akár isteni büntetés is sújthatja – azonban erről nem ír a történetíró. Ami ezzel kapcsolatban lényeges, az az, hogy Hérodotosnál nem a *hybris*-koncepció lesz a legfontosabb magyarázat Xerxés (és mások) bukására, ahogyan Aischylos *Perzsák* című drámájában. Hérodotosnál a transzcendencia több módon is közreműködik Xerxés (és mások) bukásában, de a *hybris* miatti büntetés nem jelenik meg, vagy csak alárendelt szerepet kap.

3. A szerencse körforgása és az isteni irigység

Hérodotos talán legfontosabb elmélete a szerencse körforgásáról szól, amelyhez csatlakozik az isten irigységéről alkotott elképzelés. Az előbbi rögtön a mű elején bevezeti:

Mert sok, egykor hatalmas város lett jelentéktelenné, amelyek pedig az én időmben virágoztak, azok régebben voltak jelentéktelenek. S mivel tudom, hogy az emberi boldogság nem állandó, mindkét sorslehetőségről meg fogok emlékezni.

I. 5 (Muraközy Gyula fordítása)

Az ilyen gondolatok a költői hagyományból származnak, közmondásszerű bölcsességet jelentenek, melyet Hérodotos sok kortársa is vallhatott.¹³ Az az elképzelés pedig, hogy az istenek irigyek, akik nem tűrik, hogy valaki túlságosan kiemelkedjen, már Homérosnál megtalálható (*Odysseia* V. 118: „Szívtelenek vagytok, s minden másnál irigyebbek, istenek...”; Devecseri Gábor fordítása), majd több költőnél is előfordul: Hésiodosnál, Solónnál, Pindarosnál és Aischylosnál is,¹⁴ a filozófusok viszont elutasítják, mivel az istent jónak gondolják, akitől távol áll mindenféle vétek, jellemhiba vagy negatív emóció. Hérodotosnál háromszor hallunk az isteni irigységről: egyszer Solón (I. 34), kétszer pedig Xerxés nagybátyja, a bölcs Artabanos (VII. 10; 46) beszél róla. Hérodotos viszont a költőktől eltérően valószínűleg nem szó szerint értette az irigységet, azaz nem gondolta, hogy az isten valóban valamiféle lelki fájdalmat érez az ember sikeressége, boldogsága miatt. Ezt azért tarthatjuk valószínűnek, mert Hérodotos fikciónak tekintette az istenek költői jellemzését („Hésiodos és Homéros... állították össze költeményeikben az istenek családfáját, ők adtak mellékneveket az isteneknek, ők osztották szét közöttük a tisztségeket és a hatásköröket, s írták le alakjukat”, II. 53), és ezért művében sehol nem kapnak említést a költők által az isteneknek tulajdonított vétek, mint a féltékenység, a csalás, a hazugság, a hiúság, a házasságtörés stb. Ebből kiindulva feltételezhetjük, hogy az istenek irigységét sem úgy érti Hérodotos, ahogyan a költők, hanem pusztán érzelmileg telített kifejezésként használja, amellyel az ember kiszolgáltatottságát, a szerencse fordulataival szembeni tehetetlenségét fejezi ki.¹⁵ Hérodotosnál ugyanis összekapcsolódnak a szerencse körforgásáról és az isteni irigységről szóló elképzelések: a szerencse (annak megváltoztatása) az irigy (azaz emberi ésszel fel nem fogható, nem kiszámítható) isten eszköze a világ megbomlott egyensúlyának helyreállítására.¹⁶ Hérodotos tehát két költői gondolat összekapcsolásával és átértelmezésével egy eredeti,¹⁷ talán már filozófiai koncepciónak minősíthető elképzelést fogalmaz meg, miszerint az istenség célja az egyensúly fenntartása a természetben,¹⁸ a történelemben¹⁹ és az emberek életében.

Ennek a koncepciónak megfelelően mutatja be Hérodotos például a samosi Polykratés sorsát, aki hosszú időn keresztül minden vállalkozásában rendkívül sikeres volt, és végül szörnyű halállal pusztult el. Az őt fenyegető véget előre látta, és meg is írta neki barátja, az egyiptomi fáraó, Amasis:

Sehogy sem tetszik nekem ez a te nagy szerencséd, mert tudom, hogy az istenség (to theion) irigy. (...) Mert sohasem hallottam még, hogy ha valakinek állandóan szerencséje volt, az ne a legnyomorúságosabban végezte volna.

III. 40

Ezért Amasis azt tanácsolta Polykratésnak, hogy válassza ki azt a tárgyat, amelynek az elvesztése a legnagyobb fájdalmat okozza neki, és szabaduljon meg tőle, hogy így az állandó nagy szerencséjét maga kisebbitse (és az isten kiegyensúlyozó beavatkozását elkerülje). Polykratés elfogadta a tanácsot (amiből

mellesleg az is látszik, hogy nem volt elbizakodott), és úgy döntött, hogy az aranyba foglalt smaragd pecsétgyűrűjétől fog megválni. Kihajózott tehát a nyílt tengerre, és ott a vízbe hajította gyűrűt. Egy halász azonban néhány nap múlva egy különösen nagy halat fogott, amelyet szépsége miatt a királynak ajándékozott. Amikor az udvari szakácsok felvágta a halat, a hasában megtalálták a smaragdgyűrűt. Polykratés pedig felismerte, hogy „ami történt, az isteni akarat végzéséből történt” (III. 42: *theion to prégma*) – ami azt jelenti, hogy az ember nem ura szerencséjének, hanem az isten rendelkezik felette. Amikor Amasis értesült róla, hogy Polykratésnak nem sikerült szerencsáját kisebbitenie, felbontotta vele a vendégbarátságot, mert megértette, hogy a samosi uralkodót elkerülhetetlenül súlyos csapás fogja érni, és ő nem akart ennek részese lenni. Ez a csapás néhány év múlva be is következett, amikor ellensége csapdába csalta, majd karóba húzatta Polykratést.

Az isteni irigységre és a szerencse körforgására vonatkozó elképzelésekhez kapcsolódik az az ugyancsak a költői hagyományból származó gondolat, hogy egy emberről csak halála után lehet megmondani, hogy boldog volt-e. Ezzel az elképzeléssel találkozunk Hérodotos művének egyik legismertebb részében, amely a lyd királyról, Kroisosról szól. A történet fontosságát jelzi a hossza, és hogy a mű elején, azaz a leghangsúlyosabb részén áll. Funkciója pedig az, hogy megismertesse az olvasóval Hérodotos történetírásának és világnézetének leglényegesebb koncepcióit. Kroisos annyira gazdag volt, hogy neve a gazdag ember szinonimájává vált (lásd a név magyar alakját: Krózus). Egyszer meglátogatta őt a hét görög bölcs egyike, az athéni Solón. Miután már több napja vendégeskedett nála, és minden kincsét láthatta, Kroisos megkérdezte Solóntól, hogy kit tart a világ legboldogabb emberének. A választ viszont zokon vette, mert Solón nemhogy a legboldogabb embernek nem őt tartotta, de még a második és a harmadik helyre is másokat helyezett. Kroisos nem volt képes megérteni a solóni bölcsességet, miszerint senkit sem nevezhetünk addig boldognak, amíg él, azaz amíg a teljes élete nem tárul a szemünk elé, mivel az ember ki van téve a szerencse forgandóságának, és ezért az egyik pillanatról a másikra a legteljesebb boldogságból a legnagyobb szerencsétlenségbe kerülhet. (Emellett azt sem értette meg Kroisos, hogy nem a gazdagság a legfontosabb a boldogsághoz.) Az athéni bölcs így magyarázza el ezt a lyd királynak:

Ó, Kroisos! Engem kérdezel az emberi dolgok felől, aki jól tudom, hogy az istenség teljeséggel irigy és állhatatlan? (...) az ember teljesen ki van szolgáltatva a szerencsének (...) amíg meg nem hal, tartózkodjunk a véleményalkotástól, s ne nevez-zük boldognak.

I. 32

Solónnak persze igaza lett: távozása után néhány évvel Kroisos vereséget szenvedett a perzsa uralkodótól, Kyrostól, és a világ leggazdagabb királyából szolga lett. Kroisos történetében tehát jelen van mind a három (egymással összefüggő) koncepció (ti. az isteni irigységről, a szerencse körforgásáról szóló és az a gondolat, hogy valaki boldogságának felbecsüléséhez meg kell várni az élete végét), akárcsak Solón fent idézett szavaiban. Ráadásul maga a lyd király élete vége felé saját tapasztalatai alapján is ugyanezekre az elképzelésekre figyelmezteti a győztes perzsa uralkodót: „az emberi dolgoknak van egy körforgása, amely

nem engedi meg, hogy mindig ugyanazok az emberek legyenek szerencsések” (I. 207).

A mű legfontosabb szereplőjének, Xerxésnek a hadjárata ugyancsak az isteni irigységről és a szerencse körforgásáról szóló koncepcióknak megfelelően alakult. Xerxés hatalma és ambíciói ugyanis akkorák voltak, hogy kiváltották az isten irigységét, azaz az isten okozta, hogy a szerencse elhagyta a királyt, aki ezért vereséget szenvedett a görögökkel szemben. Ezt az értelmezést Hérodotos a király nagybátyja, a bölcs Artabanos szájába adja, aki a hadjáratról a következő szavakkal próbálja lebeszélni Xerxést:

Láthatod, hogy az isten azokra az élőlényekre sújt villámai-val, akik felülmúlnak másokat, és nem engedi őket kiemelkedőnek látszani, a kicsinyekre pedig úgyszólván rá sem hederít. Láthatod azt is, hogy villáma mindig a legmagasabb fákat és palotákat sújti, mert az isten azt semmisíti meg, ami a legkiemelkedőbb. Ezért fordulhat elő, hogy egy kisebb hadsereg legyőz egy hatalmasabbat, mert arra az isten irigységében félelmet bocsát vagy vihart küld, és dicstelenül elpusztul. Mert az isten senkinek sem engedi meg, hogy nagyra vágyjon (mega phroneein), csak saját magának.

VII. 10

Fontos elkülöníteni két hérodotosi elképzelést, amelyeket a szakirodalom és a tankönyvek is gyakran összekevernek. Egyrészt a vétkes tettet (mindenekelőtt az istentelenséget) megbüntetik az istenek, pontosabban vagy a hagyományos istenek valamelyike, vagy a felettük álló istenség, illetve a meg nem nevezett transzcendens hatalom. Másrészt a túlságosan kiemelkedő és sikeres személyt az irigy isten (nem a hagyományos istenek) balszerencséjével sújti (nem egy vétekért bünteti). Két különböző koncepcióról van tehát szó, de egyes személyek esetében mindkettő érvényesül. Így Kroisos nemcsak az isteni irigység (azaz az egyensúly szükségessége, vagyis végső soron saját túlságos sikere és hatalma) miatt bukik el, hanem bukása egyszersmind büntetés is egy vétek miatt. Igaz, hogy ezt a vétket nem maga Kroisos, hanem az őt generációval korábban élt őse, Gygés követte el, de Hérodotos hisz az archaikus „atyák vétké” modellben. Eszerint a vétkest nem mindig éri el életében a büntetés, hanem olykor a fiai vagy későbbi leszármazottai bűnhődnek meg a vétekért.²⁰ Xerxés esetében is hasonló a helyzet: ő sem csupán túl nagy hatalma és az isteni irigység miatt szenved kudarcot, hanem vétkei miatt is, elsősorban a görög templomok kirablása és felgyújtása miatt (lásd többek között: VIII. 143; IX. 65).

Hérodotos nézete a világban érvényesülő egyensúlyról párhuzamba állítható egyes preszókratikus filozófusok világszemléletével, akik szerint a világ rendezett, harmonikus egész, ahogyan azt már a neve is kifejezi: a görög *kosmos* szó ugyanis elsődlegesen rendezettséget, díszet jelent. Anaximandros és Hérakleitos is úgy gondolta, hogy a világ rendes, természetes állapota a harmónia vagy egyensúly, amelyet ez a két filozófus igazságosságként is értelmezett. Anaximandros szerint a világban az egyik szubsztancia túlsúlya az ellentétének rovására jogtalanokodásnak (*adikia*) minősül, amelyre válaszlépésként büntetés (*diké* és *tisis*) lesz kiszabva az egyenlőség helyreállítása révén.²¹ Hérakleitos egyik töredékében hasonlóképpen azt állítja, hogy „a Nap nem fogja átlépni mértékét; másként az Erinnyök, Diké zsoldosai rá fognak találni” (fr. 94), azaz ha bármi, mint ahogyan a Nap,

megbontaná az egyensúlyt, túlzásba esne, akkor vele szemben az igazságosság fog érvényesülni, vagyis az egyensúly, a megfelelő mérték helyre fog állni.²²

Hérodotosnál is megtalálható tehát az a szemlélet, hogy a világnak az egyensúly, az egyenlőség a rendes állapota. Ezt az állapotot az ember két módon bolygathatja meg: ha vétet követ el, vagy ha túl szerencsés. A transzcendencia úgy avatkozik be a történelembe, hogy az egyensúly fennmaradjon, illetve helyreálljon: a vétek esetében büntetéssel állítja helyre az egyensúlyt, míg a túlságos szerencsét nagy bukással egyenlíti ki az isten. Az

isteni beavatkozás azonban az események értelmezésének csak egyik oldala, mert másfelől ugyanezeknek az eseményeknek Hérodotos – ahogyan ez egy történetírótól elvárható – feltárta a természetes okait is. Így a történetíró tudományos oknyomozást is végzett, és emellett egy komplex világmagyarázatot és egy azzal összefüggő etikai tanítást is megfogalmazott. Ennek a tanításnak a két legfontosabb eleme az, hogy a vétek elnyerik büntetésüket, és hogy az embert érő rossz sokszor egy magasabb szemszögből – ti. a világ egyensúlya, vagyis az igazságosság szemszögéből – nézve jónak bizonyul.

Jegyzetek

- 1 Vö. Harrison 2002, 4–10.
- 2 Hérodotos művében minden ima meghallgatást nyer, vö. Mikalson 2003, 142, 152–153.
- 3 Scullion 2006, 202.
- 4 How–Wells 1912, I. 94.
- 5 Mikalson 2003, 152.
- 6 Mikalson 2002, 195.
- 7 Mikalson 2003, 133.
- 8 Mikalson (2003, 143) szerint Hérodotos istenei csak az istentelenséget büntetik, míg Harrison (2002, 108–109) szerint minden igazságtalanságot.
- 9 Történelmi munkájában Xenophón is hasonló elképzelést képvisel: úgy gondolja, hogy az istenek minden istentelenséget (de nem minden vétet) megbüntetnek. Ezt a koncepciót néhány példán keresztül szemlélteti, sokszor csak utal rá, de ott is, ahol nem igazolja, érvényesnek tekinti, vö. Pownall 1998.
- 10 Pl. Luce 1997, 55–56.
- 11 Vö. Mikalson 2003, 153.
- 12 Maga a *hybris* kifejezés pedig csak egy helyen áll kapcsolatban istentelenséggel, de a vétek itt is emberek elleni, és nincs szó isteni büntetésről: „az argosi türannosz, Pheidón minden görögñél elbizakodottabban (*hybrisantos*) viselkedett, mert elzavarta az élisi versenybírákat, és ő rendezte meg az olympiai játékokat” (VI. 127).
- 13 Harrison 2002, 39.
- 14 Vö. How–Wells 1912, I. 32 és Mikalson 2003, 151.
- 15 Ráadásul a költőknél a hagyományos istenek szoktak irigyek lenni, Hérodotosnál viszont mindig csak az istenség: Mikalson 2003, 82.
- 16 Az isten és a szerencse közötti kapcsolatot a következő néhány szövegrész illusztrálja (amelyekhez hasonlókat bőven találhatunk még a műben). Az első könyvben Harpagos Kyrosnak írt levelét (melyben a médkirály elleni harcra biztatja a későbbi perzsa uralkodót) így kezdi: „Kambysés fia! Az istenek vigyáznak rád, különben nem lett volna ekkora szerencséd” (I. 124) – itt tehát az isteneknek köszönhető a szerencse. Az ötödik könyvben a csecsemő Kypselos (Korinthos későbbi uralkodója) csodálatos megmeneküléséről értesülünk: a kisgyerek ugyanis isteni szerencse (*theiê tyché*) révén rámosolygott az elpusztítására küldött emberekre, akik ezért nem voltak képesek megölni őt (V. 92) – a szerencsét tehát istentől származónak nevezi Hérodotos (ugyanígy: I. 126; III. 139; IV. 8). A kilencedik könyvben pedig a „véletlenül” kifejezés egyenértékű azzal, hogy „isten tevékenysége révén” (*kata syntychiën theu poieuntos*: IX. 90). Harrison (2002, 63) is úgy gondolja, hogy Hérodotosnál a szerencse minden megváltozása (elsősorban pedig a perzsák veresége) isten erejéből történik.
- 17 Bár a szerencse megváltozását egyes költők is összekapcsolják az isteni irigységgel, vö. Mikalson 2003, 151.
- 18 A harmadik könyvben (III. 108–109) arról ír Hérodotos, hogy az isteni előrelátás (*tou theu hé pronoíê*) egyensúlyt tart fenn az állatvilágban: gondoskodott ugyanis róla, hogy a hasznos, másoknak tápláléklul szolgáló állatoknak (pl. a nyulaknak) sok ivadéka szülessen, és így ne pusztuljanak ki, az ártalmasok (pl. oroszlánok, vipérák) viszont ne legyenek szaporák. A második könyv egy szakaszából (II. 34) pedig kiderül, hogy Hérodotos úgy gondolja, hogy a kontinensek, tengerek, folyók szimmetrikusan helyezkednek el a Földön: a Dunáról (Istros) való ismeretek alapján ugyanis megállapíthatónak tartja a Nilus folyásvonalát és forrását.
- 19 Immerwahr (1956, 250) úgy gondolja, hogy Hérodotos szerint az egyensúly a történelem szabályozó jelensége, és ezzel van összefüggésben Hérodotos művének a szerkezete is. Azzal kezdődik ugyanis a mű, hogy Kroisos megbontja Kelet és Nyugat egyensúlyát, amely majd a mű végére, a Hellésponton vert híd lebontásával fog (legalábbis időlegesen) helyreállni.
- 20 Kroisos esetén kívül ezt láthatjuk még például a VII. könyv 137. fejezetében is.
- 21 Simplicios: *In Aristotelis Physica* 24, 13 (DK 12 A9); Kirk–Raven–Schofield 2002, 186.
- 22 Kirk–Raven–Schofield 2002, 289–290.

Bibliográfia

- Harrison, Th. 2002. *Divinity and History. The Religion of Herodotus*. Oxford University Press.
- How, W. W. – Wells, J. 1912. *A Commentary on Herodotus*. Oxford University Press.
- Immerwahr, H. R. 1956. „Aspects of Historical Causation in Herodotus”: *Transactions of the American Philological Association* 87, 241–280.
- Kirk, G. S. – Raven, J. E. – Schofield, M. 2002. *A preszókratikus filozófusok*. Ford. Cziszter Kálmán és Steiger Kornél. Budapest.
- Luce, T. J. 1997. *The Greek Historians*. Routledge.
- Mikalson, J. D. 2002. „Religion in Herodotus”: E. J. Bakker – I. J. F. De Jong – H. van Wees (szerk.): *Brill’s Companion to Herodotus*. Leiden–Boston–Köln, 187–198.
- Mikalson, J. D. 2003. *Herodotus and Religion in the Persian Wars*. University of North Carolina Press.
- Pownall, F. S. 1998. „Condemnation of the Impious in Xenophon’s ‘Hellenica’”: *The Harvard Theological Review* 91/3, 251–277.
- Scullion, S. 2006. „Herodotus and Greek Religion”: C. Dewald – J. Marincola (szerk.): *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge University Press, 192–208.

Acél Zsolt (1979) klasszika-filológus, a Váci és Budapesti Piarista Iskola tanára. Kutatási területe az Augustus-kori irodalom.

Legutóbbi írása az *Ókorban*: „Hadd nézzék benned, mi az irodalmi”. Szerző, életmű és könyv Horatius könyvzáró levelében (2015/4).

Alexandria és Róma

Megfontolások a hellénisztikus és római könyvtárak történetéhez

Acél Zsolt

V Sixtus pápa (1585–1590) a neves építész, Domenico Fontanát bízta meg, hogy tervezze meg a Vatikáni Könyvtár új épületét; az olvasótermet 1588 és 1590 között freskósorozatokkal díszítették (1–4. kép).¹ A méltán híres Sixtus-terem – közel húsz művész által készített – festményei Silvio Antoniano² humanista műveltségű bíboros tervei alapján készültek: az oszlopokon látható sorozat huszonnégy darabja az egyes ábécék mitikus föltalálóját, így például az egyiptomi Íziszt, majd Kekropst, Kadmost, Linost és Pythagorast ábrázolja. A második freskóciklus témája az egyetemes zsinatok, míg az utolsó sorozat tárgya: *de bibliothecis antiquis*, „az ókori könyvtárakról.” Ószövetségi és babilóniai jelenetek után az athéni, alexandriai és római könyvtár ábrázolása következik, majd a jeruzsálemi és caesareai, illetve az apostoli és főpapi gyűjteményeket megjelenítő festményekkel zárul a sor. Athén, Alexandria és Róma városa két-két freskón szerepel. A hat kép felirata: *Pisistratus primus apud Graecos publicam bibliothecam instituit* („görög területen először Peisistratos alapít nyilvános könyvtárat”), *Seleucus bibliothecam a Xerxe asportatam referendam curat* („Seleukos parancsot ad arra, hogy a Xerxés által elrabolt könyvtárat szolgáltatassák vissza”), *Ptolemaeus ingenti bibliotheca instructa Hebraeorum lib-*



1. kép. Balra: „Görög területen először Peisistratos alapít nyilvános könyvtárat.”

A sisakos Peisistratos mögött Pallas Athéné szobra áll. Jobbra: „Seleukos parancsot ad arra, hogy a Xerxés által elrabolt könyvtárat szolgáltatassák vissza.” Háttal, sárga köpenyben Seleukos; az éppen kikötött hajóból kosarakban, ládáknál hordják ki a könyveket.

(A kép forrása: Piazzoni et al. 2010, 218.)



2. kép. Balra: „A nagykönyvtár létrehozása után Ptolemaios a zsidók könyveit igényli.” A kép közepén álló Ptolemaios phaléróni Démétrios felé fordul, aki az uralkodó figyelmét felhívja a zsidóság szent irataira.

Jobbra: „Eleázár hetvenkét fordítót küld, akik Ptolemaiosnak átadják a könyveket.” A trónon ülő Ptolemaios mellett katona áll, fegyverzetét V. Sixtus címerállata, oroszlánfej díszíti. (A kép forrása: Piazzoni *et al.* 2010, 220–221.)

ros concupiscit („a nagykönyvtár létrehozása után Ptolemaios a zsidók könyveit igényli”), *LXXII interpretes ab Eleazaro missi libros Ptolemaeo reddunt* („Eleázár hetvenkét fordítót küld, akik Ptolemaiosnak átadják a könyveket”). *Tarquinius Superbus Libros Sybillinos* (sic) *tres alii a muliere incensis tantidem emit* („miután az asszony a többi tűzbe vetette, Tarquinius Superbus három Sibylla-könyvet vásárol az eredeti áron”), *Augustus Caes. Palatina Bibliotheca magnifice ornata viros literatos fovet* („Augustus császár a pompásan felszerelt palatiumi könyvtárral támogatja a tudós férfiakat”).

A humanista tudósok a 15. század közepéig földolgozták az ókori könyvtártörténetre vonatkozó főbb forrásokat (az *Aristeas-levelet*, Strabont, Senecát, a két Pliniust, Suetoniust, Gelliust, Sevilai Isidorust), az ott közölt adatokat rendszerezték, összefüggő elbeszélésekbe foglalták (a következő alfejezetben ismertetem az elterjedt narratívát).³ Az antik gyűjtemények történetét meghatározó elképzelések, események és legendák a művelt világ közkincsévé váltak, hatással voltak az új könyvtár-alapításokra. A Sixtus-terem freskói és feliratai is bárki számára könnyen azonosíthatók voltak, a képek által megjelenített értékrend, a kimondott vagy sugallt üzenet is minden nehézség nélkül értelmezhető volt: a görög és római könyvtárak a Mózes-től kezdődő és a pápai udvarig tartó üdvtörténeti folyamat részei, így Peisistratos, Ptolemaios és Augustus gyűjteményei is – miként Sevilai Isidorusnál (*Etym.* VI. 3) – a gondviselés fennhatósága alatt állnak, a pogány világ „előkészületi, ádventi” időszakához tartoznak, mivel lehetővé tették az evangélium hirdetését.⁴

A 20. századi ismeretterjesztő irodalmat lapozgatva feltűnő, hogy az ókori gyűjtemények történetéről kialakított kép négyszáz év elteltével is milyen kevéssé tér el a Salone Sistino freskósorozatának alapvető megközelítési módjától. Évszázadok óta a kulturális emlékezet Athént, Alexandriát és az augusztusi Rómát a palatiumi könyvtárral (és csak másodsorban az egyébként hasonlóan fontos Pergamont, illetve a római Atrium Libertatis és Bibliotheca Ulpia) emeli ki a sok ókori könyvtárközpont közül;⁵ e három várost egy egységes történet összefüggő színtereiként mutatja be (Rómában a közvetlen, illetve Pergamon révén közvetett alexandriai, míg Alexandriában a phaléróni Démétrios nevével jelzett közvetlen athéni hatást

hangsúlyozva); a könyvtártörténet középpontjába Alexandriát helyezi; kiemeli az alapító fejedelmek (Peisistratos, Ptolemaios, Augustus) szerepét; az ókori források kétséges adatait, színpompás anekdotáit olykor meglepő átléssel fogadja el és ismételteti; a későbbi könyvtár- és tudományfelfogásokat szívesen vetíti vissza régebbi korokba.

Érdemes röviden, néhány főbb vonás erejéig fölvezetni a „hagyományos” könyvtártörténetet, amelynek 20. századi kutatástörténeti alapját Karl Dziatzko göttingeni könyvtáros, könyvtártudós 1897-es, *Pauly-Wissowa*-ban megjelent szócikke, illetve Christian Callmer 1944-es tanulmánya⁶ vetette meg, majd később szakmonográfiák, illetve – többször némileg problematikus – népszerűsítő könyvek, kiadványok, dokumentumfilmek és internetes források tettek ismertté.⁷

1. A könyvtártörténet hagyományos elbeszélése

A mezopotámiai, közel-keleti, illetve egyiptomi templomok (a Középbírodalom idejéből származó dokumentumok életházaknak nevezik azokat a templomokat, ahol írnokok működnek, szövegeket őriznek), uralkodói központok, írnokiskolák irattáraiban és könyvtáraiban szokás megjelölni a görög gyűjtemények forrásvidékét. A Kr. e. 6. században az ión természetfilozófusok írásban rögzített tanításai, a történelmi, földrajzi szakpróza felbukkanása, az alapvetően szóbeli költői hagyományban fokozatosan tért hódító írásbeliség hozta létre a tyrannos-udvarok gyűjteményeit, így Peisistratos és Polykratész könyvtárait, amelyek – homályos elképzelések szerint – az állami archívum részét alkották, az udvari költészet írásos anyagából, az ünnepségeken előadott költemények lejegyzéséből, művészek és tudósok dedikált hivatalos példányaiból álltak. A samosi Polykratész udvarában alkotott Anakreón, Ibykos, a Peisistratidák környezetében találjuk Simónidést, illetve újra csak Anakreont, míg Simónidész Bakchylidesszel és Pindarosszal együtt a syrakusai Hierón szolgálatában állt. A művészetpártoló tyrannosok gyűjteményei később is igen jelentősek voltak; egyes antik források a 4. századi hérakleiai Klearchost tartották az első könyvtár megalapítójának, a makedón Arche-laos pella palotája pedig a görög tudomány és művészet egyik központja lett. Nem véletlen, hogy Aristotelész, az egyetemes könyvtártörténet meghatározó alakja is Pellában élt egy ideig. A tyrannos-gyűjteményeken kívül két másik fontos intézménytípust is meg kell említeni: az archívumokat, illetve a *gymnasion*okat, melyekben a nevelési program segítőjeként – igaz, később – megjelentek az első könyvraktárak is.

A Kr. e. 5. század első felében – miközben az iskolai és költői témájú vázsképeken egyre gyakrabban láthatók könyvtetekercsek – első ízben bukkan föl a *bibliopólész*, ’könyvkereskedő’ szó, később Platón és Xenophón utalásai is megerősítik, hogy a könyvkereskedelem a görög szellemi élet szerves részévé vált, Aristophanész pedig teljesen természetesen utalhatott magángyűjtemények létrejöttére. Az első jelentős méretű, különféle tudásterületeket átfogó, rendezett és tervezett magángyűjteményt Aristotelész hozta létre. Az aristotelési Lykeion jelenti a későbbi könyvtárak legfőbb előképét, forrását három szempontból is. Egyrészt a *stoa*, *apothéké* és *hieron*, az oszlopcsarnok, könyvraktár és szentély hármassága a hellénisztikus



3. kép. „Miután az asszony a többi tűzbe vetette, Tarquinius Superbus három Sibylla-könyvet vásárol az eredeti áron.” Mint mindegyik képen, úgy itt is nem ókori tekercsek láthatók: a festők a kortárs könyvformátum segítségével jelenítik meg a példázatszerű antik történeteket.
(A kép forrása: Piazzoni *et al.* 2010, 224.)



4. kép. „Augustus császár a pompásan fölszerelt palatiumi könyvtárral támogatja a tudós férfiakat.” A két babérkoszorús alak Horatius és Vergilius; a kép előterében az Augustus felé forduló idős férfi Hyginus, a könyvtár igazgatója. Jól látható a palatiumi Apollo-szobor. A könyvpultokat V. Sixtus oroszlánfejei díszítik.
(A kép forrása: Piazzoni *et al.* 2010, 280.)

utódintézmények épületeiben is meghatározó maradt. Másrészt az athéni filozófusiskola mintájára a következő évszázadok fejedelmi udvaraiban is kutatóműhely létesült a könyvtár körül. Végül pedig a peripatetikus hagyomány a gyűjtemények létrehozásának, rendszerezésének, feldolgozásának filozófiai alapját teremtette meg. Aristotelés könyveinek sorsa az ókori könyvtár- és filozófiatörténet egyik legismertebb elbeszélése: az aristotelési-theophrastosi könyvtárat Néleus örökölte, aki – talán a peripatetikus iskola harmadik vezetőjére, Stratónra megsértődve – elhagyta Athént, a könyveket magával vitte Kis-Ázsiába, Sképsisbe. Néleus iskolázatlan rokonai, leszármazottai nem törődtek a gyűjteménnyel, a kéziratok állapota fokozatosan romlott. A könyvtárat Apellikón mentette meg a teljes pusztulástól, és Athénba szállíttatta a tekercseket, majd Sulla Kr. e. 86-ban Rómába vitte, ahol végre-valahára avatott szemek és kezek készítették elő a hagyaték méltó kiadását: Tyranniön grammatikus és Andronikos nevéhez fűződik az Aristotelés-művek filológiai alapos gondozása. (Más hagyomány szerint az alexandriai könyvtár vette meg az értékes Aristotelés-kéziratokat.)

Kr. e. 307-ben I. Démétrios Poliorkétész makedón király az athéni helytartót, Theophrastos tanítványát, phaléróni Démétrioszt száműzte Athénból, aki Alexandriába menekült. Az aristotelési iskolában nevelkedett Démétrios javasolta I. Ptolemaios Sótérnak a könyvtár alapítását, míg más források szerint a Lykeion mintájára létrehozott kutatóműhely, a Museion csak a következő uralkodó, II. Ptolemaios Philadelphos alatt jött létre. III. Ptolemaios Euergetész alapította a Museion-gyűjtemény testvérintézményét, az alexandriai Serapis-szentély gyűjteményét, a Serapeiont. Az alexandriai nagykönyvtár egyesek szerint Caesar alexandriai beavatkozása (Kr. e. 48–47) alatt

égett le, mások szerint három évszázaddal később pusztult el, 270 és 278 között, az Aurelianus és Zénóbia közötti viszály idején. A *Serapeion*t 391-ben Theophilos pátriárka uszítására rombolták le (ebben az összefüggésben szokás említeni Hypatia filozófus és tudós 415-ös halálát). A kulturális emlékezetben kitörölhetetlen emléket hagyott az a 13. századi arab szerzőtől, Ibn Al-Qiftitől származó elbeszélés, amely szerint Amr ibn al-Ász szahábi, hadvezér gyűjtatta föl az alexandriai nagykönyvtárat Egyiptom 642-es elfoglalásakor Omár kalifa hírhedt parancsára. Alexandria mellett a Seleukidák antiochiai és az Attalidák pergamoni könyvtára tett szert különös tekintélyre. A Kr. e. 3. század végén alapított, a pergamoni Athéné Polias-szentélyben („városvédő Athéné”) található gyűjtemény a Museion legjelentősebb vetélytársa lett.

A római könyvtártörténet hadizsákmányokkal kezdődik: Kr. e. 168-ban Aemilius Paulus Perseus pella-i könyvtárából hozatott könyveket fiai, leginkább Scipio Aemilianus számára, aki a Polybios történetírót, Panaitios filozófust és Terentiuszt is vendégül látó szellemi asztaltársaság, az úgynevezett Scipio-kör központjává, névadójává vált. Az aristotelési-theophrastosi korpuszt tartalmazó könyvtárat Sulla hozta el Kr. e. 86-ban (a később Cumaeba kerülő könyveket Cicero is használta), Lucullus pedig 66-ban rabolta el Mithridatész könyvtárát; Lucullus megnyitotta a városban tartózkodó tudós görögök számára a megszerzett gyűjteményt. Cicero levelezéséből pontosabban is ismerjük a magánkönyvtárak kinézetét, működését: a vil-lák könyvtárrésze a görög építészeti modellt követte, vagyis a rómaiaknál is elkülönül a három tér: a szentély, a különál-ló könyvraktár, illetve az exedrakkal bővített oszlopcsarnok, amely az olvasás, kutatás, párbeszéd helyszíne volt. A görög és latin gyűjtemény, könyvraktár elkülönült egymástól. A ró-

mai magánkönyvtárakra vonatkozó ismeret másik – régészeti – forrása a pompeji Casa del Menandro, illetve a herculaneumi Villa dei Papiri.

A római nyilvános könyvtárak története – félig a Lucullusi mintához kapcsolódva – Caesarral kezdődik, aki Kr. e. 47-ben Varrót bízta meg egy gyűjtemény létrehozásával; az első nyilvános könyvtár Asinius Pollio Atrium Libertatis (Kr. e. 39), ezt követte Augustus palatiumi Apollo-könyvtára (Bibliotheca Apollinis Palatina, Kr. e. 28), majd a Bibliotheca Porticus Octaviae (Kr. e. 23). A római magángyűjteményekhez hasonlóan a közkönyvtárak is külön görög és latin gyűjteménnyel rendelkeztek; a „kettős struktúra” az épületekben is megjelent: a palatiumi könyvtár két szomszédos csarnokában a két részt elkülönítve őrizték. A megnyitott könyvtárak a hatalom jelképei voltak, recitációk, politikai tanácskozások helyszínévé váltak. A reprezentáció szempontja érvényesült a lényeges építészeti újításban is: a principátus könyvtárai nem követték a latin villákban is érvényesülő athéni-alexandriai modellt (*stoa*, *apothéké*, *hieron* hármassága), hiszen – talán pergamoni mintára – külön, eldugott könyvraktár helyett a díszes csarnokban kezdték tárolni a könyveket. A díszes könyvszekerények, a szobrok, a katalóguslapokkal ékesített szekrényekben őrzött és rendszerezett tekercsek a birodalom és a fejedelem védelmező, támogató és ellenőrző politikáját jelenítették meg. További jelentős könyvtárak: a Tiberius által alapított Bibliotheca Templi Divi Augusti, a Bibliotheca Capitolina, a Domus Tiberiana gyűjteménye, illetve a Vespasianus-féle Bibliotheca Templi Pacis (Kr. u. 75; a jeruzsálemi zsákmányból épült), valamint a Traianus-könyvtárnak is nevezett Bibliotheca Ulpia (Kr. u. 110 körül), amelyet Alexandria és Pergamon után az ókor legjelentősebb könyvtárának tartottak; később a gyűjtemény a Diocletianus-fürdőbe költözött, és egészen a Kr. u. 5. századig fennmaradt. Ókori szerzők megjegyzéseiből, feliratokból tudjuk, hogy császárok, tisztviselők, gazdag közemberek *euergetés*ként, *jótevő*ként szívesen alapítottak könyvtárakat a birodalom legkülönbözőbb pontjain: különösen jelentős az athéni Hadrianus-könyvtár, a timgadi épület maradványai régészeti szempontból fontosak, az ephesosi Celsus-könyvtár homlokzata pedig az egyik legismertebb ókori építészeti emlék.

2. Repedések, hibák, előítéletek és elfogultságok a hagyományos elbeszélésben

A görög és latin gyűjtemények imént vázolt, megszokott és minduntalan hivatkozott története számos bizonytalan, esetenként téves vagy elhamarkodott megállapítást tartalmaz, az elbeszélés eresztékei túlságosan is lazák. Érdemes kiemelni néhány alapvető problémát. Először – a régészeti anyag és szövegforrás kapcsolatát illetően – három rövidebb észrevételt teszek, majd hat általánosabb szempontot fogalmazok meg a hagyományos könyvtártörténet kapcsán.

- a) *Pergamon*. Mivel az alexandriai intézménynek gyakorlata nem maradt értékelhető nyoma, ezért igen sürgető volt az igény, és tetszetősnek is tűnt az állítólagos eredmény: legalább Pergamont ismerjük. A pergamoni akropolis 1880-as években végzett feltárása alapján a szakirodalom úgy vélte, pontos információkkal rendelkezik a neves könyvtár elhelyezkedéséről, kinézetéről, illetve a

leletek alapján kidolgozta azt a nézetet, hogy Pergamonban jelenik meg a – később Rómából ismerős – épületelem, a könyvraktárként is szolgáló díszterem.⁸ Ezt a mai kutatások részben cáfolják, részben hangsúlyozzák: az ásatások eredményei alkalmatlanok arra, hogy a könyvtár rekonstrukciója kapcsán pontos következtetésekre lehessen jutni.⁹ Pergamont mégsem ismerjük.

- b) *A palatiumi Apollo-könyvtár*. Szintén újabb ásatások alapján derült ki, hogy a palatiumi könyvtár eredetileg csak egy teremmel rendelkezett, és csak a domitianusi átépítés során nyerte el a *Forma Urbis Roma*-ból ismert – és a szakkönyvek által illusztrációként mindig közölt – alakját, ekkor épült ki a kettős csarnok.¹⁰ E felismerésnek komoly irodalomtörténeti következményei lehetnek.¹¹ Úgy tűnik, az augustusi könyvtárat sem ismerjük eléggé.
- c) *A görög mintájú római magánkönyvtárak*. A szakirodalom föltételezte és régészeti következtetésekkel igazoltnak is vélte, hogy a római villák magángyűjteményei külön raktárteremben voltak, vagyis minden esetben az athéni-alexandriai építészeti mintát követték, amely mintában a kutatás tágasabb szobája, tere elkülönült a szűkös, sötét raktártól (ez utóbbit nevezték *bibliothecának*).¹² Ugyan külön könyvraktárra is van példa, mégis a források figyelmes áttekintéséből kiderül: a *bibliotheca* gyakran olyan helyiséget jelöl, ahol a könyvek jól láthatóan sorakoztak, szabadon hozzá lehetett férni hozzájuk, és elég tér és fény volt ahhoz, hogy helyben kutatni, beszélgetni is lehessen.¹³ Fölmerülhet egy kérdés: vajon az ún. görög minta kidolgozásában, szakirodalmi utóéletében mennyire játszik közvetett szerepet Winckelmann 1762-es beszámolója a herculaneumi Piso-villa feltárásáról, aki a híres tekercsek lelőhelyeként „ein kleines Zimmer”-t („egy kis szoba”) jelöl meg?¹⁴ (Fedeli észrevétele: a kisméretű, három négyzetméteres szoba inkább a könyvmásoló műhely, mintsem a könyvtár része lehetett.¹⁵) Mindenesetre a római villák könyvtáiról is csak elmosódott képpel rendelkezünk.

A régészeti leletek, források értékelésére is igaz az a Phaedrus-mondat, melyet a herculaneumi papiruszok kapcsán Winckelmann idéz a *Sendschreiben von den Herculanischen Entdeckungen* beszámolójában: *carbonem, ut aiunt, pro thesauro invenimus* („ahogy a szólás tartja: kincs helyett csak szénre bukkantunk”, Phaedr. V. 6, 5–6).

A tyrannos-könyvtárak kérdése, a peripatetikusok szerepe, az Athén és Alexandria közötti kapcsolat problémája, a könyvtártörténet narratív szerkezetét érintő néhány megjegyzés, illetve Alexandria szerepének mérlegelése bővebb kifejtést igényel.

(1) A 6. századi tyrannosok mint az alapító és ellenőrző hatalom jelképei

Bár még ma is több tanulmány elfogadja az erre vonatkozó ókori adatokat,¹⁶ de az archaikus tyrannos-könyvtárak léte nem igazolható és nem is valószínű;¹⁷ a források alapján inkább a hellénisztikus kori könyvtárkultúra visszavetítéséről van szó, a kései gyűjtemények utólag megalkotott előtörténetéről. Pei-

sistratos vagy Polykratés alakjára a hellénisztikus és római könyvtáralapító fejedelmek árnya vetül, „Peisistratos portréját a Ptolemaidák mintájához igazodva rajzolják át.”¹⁸

A visszavetítésre és utólagos történetalkotásra vonatkozó egyértelmű kritikák, a korai gyűjtemények létét megkérdőjelező észrevételek ellenére a tyrannosokra vonatkozó elképzelés tartósnak bizonyul. A népszerűsítő és tudományos szakirodalomra is jellemző „lendület-megmaradás törvényén” kívül ennek oka abban is kereshető, hogy a nyelvként fölfogott kultúra nyílt vagy burkolt hatalomszerkezeteit leleplező és perbe fogó *cultural studies* – amely elsősorban a „politikai-ideológiai konfliktus, a nemek között dúló háború, vagy általában a kulturális harc terepének”¹⁹ tekinti a kultúrát – igen hatásos példaként említheti az állítólagos tyrannos-gyűjteményeket, ezzel is bizonyítva a (jogos, de egyszólamúságában torzító) elképzelést, hogy a könyvtár alapvetően és elsősorban az ellenőrző hatalom terepe, mindenkor és változatlan lényege a gyanakvás hermeneutikájában tárul föl. Jellegzetes példa erre az elmúlt évtizedek egyik sokat idézett könyvtártörténeti munkája, Yun Lee Too *The Idea of the Library in the Ancient World* című műve, amely a platóni eredetű apa-metaphora modern értelmezésére, pszichologizáló megközelítésére építve a szövegek apátlanságáról, árvaságáról, adoptálásáról beszél, és a könyvtár fogalmát kiterjeszti a kulturális-társadalmi élet minden területére (ünnepségek, az emlékezet valós és fiktív terei, szobrok, szentélyek), valamint a Peisistratidák példájával igazolja, hogy a könyvtár (vagyis minden könyvtár természeténél fogva) a hatalom megjelenési módja.²⁰ Az ősiség hangsúlyozása bölcséleti állításhoz vezethet, az „eleve” szó – „a könyvtár *eleve* a szövegek, a nyelv, a kultúra és a társadalom feletti hatalom eszköze” – az időbeli elsőség szempontja mellett és helyett a filozófiai szükségszerűség kifejezésévé válik. Az érvelés nehezkesebbé válna a történeti szempontból egyenrangú, azonos jelentőségű *gymnasion*-gyűjtemények példáját idézve.²¹

A tyrannos-könyvtárak kapcsán meg kell jegyezni, hogy először csak a római principátus szerzőinél kerül elő az elképzelés, hogy a könyvtárakat fejedelmek alapítják; minél későbbi egy forrás, annál régebbi időpontra helyezi a könyvtár születését, annál ősbib tyrannost nevez meg kezdeményezőként.²² A Peisistratidák állítólagos könyvtártörténeti szerepének hangsúlyozása Homéros és Athén tekintélyére épül, a mai könyvtárkultúra eredetét a homérosi szövegek kanonizációs folyamatában²³ és Athén városának kulturális elsőbbségében keresi. Miként a könyvtáralapító fejedelem képében, úgy az Athén-mítoszban is meghatározó szerepe van a rómaiaknak.²⁴ A római forrásokban a Ptolemaidák átengedik kezdeményező szerepüket a Peisistratidáknak, Alexandria Athénnek.

(2) Aristotelés mint kapocs Athén és Alexandria között

Bár Aristotelésnek valóban volt egy jelentős, később Theophrastos által bővített könyvgyűjteménye, és az ezt használó tanítványi kör a Lykeionhoz kötődött, azonban igen nehéz elképzelni, hogy Aristotelés könyvei tényleg a Lykeionban lettek volna, és hogy egy nyilvános területet valaki (ráadásul nem is athéni polgár) a magánvagyonára számára lefoglalt volna – így (legalábbis az alexandriai intézmény feltételezett alapításának

ideje előtt) építészeti mintát sem szolgáltatott az oszlopcsarnok, könyvraktár és szentély hármasságára alapozó hellénisztikus könyvtárak létrehozására.²⁵

Ha az épületek kialakításában nem is, de gondolkodásában, működésében, a gyűjtemény köré rendeződő, Museion-típusú kutatóműhely létrejöttében Aristotelés, illetve a következő egy-két nemzedék peripatetikus filozófusi köre éppenséggel lehetett a hellénisztikus könyvtárak modellje – azonban az erre vonatkozó források kérdésesek. Strabón adata, miszerint Aristotelés „az első könyvgyűjtő, s az egyiptomi királyokat is ő ösztönözte könyvtár felállítására” (Strabón XIII. 54, Földy József fordítása), nyilvánvalóan téves, Aristotelés a Ptolemaidák uralomra jutása előtt egy nemzedékkel meghalt. A modern filológia történetében Justus Lipsius 1602-es magyarázata indította el a Strabón-állítás divatossá váló jelképes értelmezését. Lipsius a közvetett peripatetikus hatásra vonatkoztatta a mondatot, és a Museion háttérében a Lykeion körvonalait, a rendszerezésre és átfogó egyetemességre építő aristotelési gondolkodás nyomait vélte fölfedezni; a kutatástörténetben mind a mai napig meghatározó a lipsiusi olvasat.²⁶ A hamis strabóni adat okozta nehézséget meglehetősen könnyedséggel áthidaló allegorikus tudománytörténeti magyarázat számára kapóra jött phaléróni Démétrios alakja, aki a későbbi források szerint az alexandriai intézmény ötletgazdája lett volna – bár a problémák a peripatetikus iskolához valóban kötődő kalandor politikus, Démétrios említésével sem érnek véget. Az e tekintetben zavaros források²⁷ ellentmondásainak feloldásához ebben az esetben is némi távolságtartó hanyagság, elegáns nagyvonalúság szükséges, hiszen II. Ptolemaios Philadelphos idejében – akit a könyvtár alapítójának, a démétriosi ötlet megvalósítójának neveznek – egy újabb politikai baklövés miatt Démétrios már nem tartózkodhatott Alexandriában. Mivel Démétrios I. Ptolemaios Sótér tanácsadója volt, így a szakirodalom az egyetemes elbeszélés kátyúit azzal egyengette el, hogy a Museion alapítójának egyhangú fölkiáltással Nagy Sándor egykori hadvezéré, I. Ptolemaios nevezte ki: phaléróni Démétrios alakja (és rajta keresztül Aristotelés mint a hellénisztikus könyvtárkultúra „mozdulatlan mozgatója”) érinthetetlen maradt.

Érdemes tisztázni: az alapításról szóló anekdotikus elbeszélések ellentmondásosak, hiteltelenek (miként a sokszor feltétlen tekintélyként idézett oxyrhynchosi papirusz is, az alexandriai könyvtárvezetők később szerkesztett listája – P. Oxy. 10, 1241).²⁸ Az ókori beszámolók forrása, eredete a legendás *Aristeas-levél* (először ez a mű nevezi Démétrioszt a könyvtár szellemi atyjának), amely Kr. e. 145 és 105 között keletkezett a *Septuaginta* keletkezéséről, a *Pentateuchos* görögre fordításáról, és amelyről jogos a megjegyzés, hogy „ennek az izgalmas kis könyvnek – miként a benne foglalt dokumentumoknak is – az egyetlen hibája, hogy hamisítvány, ugyanakkor persze kompenzálja ezt a hibát a rövidség és világosság erénye.”²⁹ A fikcióból nehéz bármi egyértelmű igazságdarabkát kiszemelni, és forrásértéke (amely ebből a szempontból tagadhatatlan) inkább abban rejlik, hogy a Kr. e. 2. században, az állítólagos alapítás után másfél évszázaddal milyen kép élhetett az alexandriai könyvtárról, annak létrejöttéről, működéséről, méretéről, a fedelmi támogatásról. A görög–zsidó viszonyban egyértelmű politikai állásfoglalást tartalmazó, a kölcsönös egyenrangúságot és tiszteletet hangsúlyozó levél akkor keletkezett, amikor Egyiptom hatalma megingott, Alexandriában polgárviszály

tört ki, az értelmiség egy részét száműzték, a szellemi műhely támogatása pusztán politikai ellenőrzéssé silányult, a Museion tekintélye romlásnak indult.³⁰ Az *Aristeas-levél* a lehangoló jelennel szemben alkotja meg a fényes múlt mítoszát, a méltatlan uralommal szemben a dinasztiaalapítók bölcsességét, nagyvonalúságát, szellemi igényességét emeli ki: Démétrios is elsősorban higgadt, okos politikusként, nem pedig valamely filozófiai iskola követeként szerepel a szövegben.³¹

Az alexandriai könyvtár és a Museion aristotelési, peripatetikus kötődését a szakirodalom előszeretettel említi (Démétriosra fontos szerepet bízva vagy csak háttérben hagyva, kispadra ültetve),³² Assmann pedig (az egyiptomi kultúra őrző-mumifikáló írásbeli gyakorlatának tagadhatatlan hatásán túl) a platoní–aristotelési iskolarendszerben, bölcséletben és módszertanban látja az alexandriai intézmény működését meghatározó tudásszervezési folyamat eredetét.³³ Ebben a megközelítésben Aristotelés „le père de la bibliothéconomie”, a könyvtártudomány atyja.³⁴ A hagyományos és jól ismert könyvtártörténeti elbeszélés e pontján érdemes megállni, és meghallgatni a kétkedő hangokat. Pfeiffer az alexandriai filológia és költészet Aristoteléstől eltérő vagy éppen vele ellentétes jellegére is felhívja a figyelmet, a Lykeion alapítójának szemléletmódját határozottan elvlasztja a Museion első nemzedékeinek gondolkodásától, illetve tagadja, hogy Démétrios bármilyen komoly szellemi hatást gyakorolt volna az alexandriai kutatóműhely létrehozására.³⁵ Steiger Kornél Pfeiffer kétkedő, gyanakvó érveléséhez kapcsolódik, a filológiatörténeti megállapításokat filozófiatörténeti szempontokkal egészíti ki: felhívja a figyelmet az alexandriai könyvtár filozófiával szemben tanúsított közömbösségére, a Lykeion és a Museion működésében tapasztalható alapvető eltérésekre, illetve az alexandriai filológiai hagyományban az aristotelési szókinsz hiányára.³⁶ A peripatetikus mintára szerveződő Museion a strabóni tételmondat tartóoszlopára felfutott modern történetbokr, Strabón állítása pedig az akkori Aristotelés–reneszánsz dokumentuma, a színesedő aristotelési hagiográfia mítoszképző eleme. Ugyancsak Steiger hangsúlyozza, hogy az aristotelési, peripatetikus, démétrios-i kötődés említése messze túlmutat Aristotelés alakján: a 19. századi német filológia által szentesített szellemi család, filozófiai nemzetségtábla arra hivatott, hogy Alexandriát a teljes athéni kulturális élet örököseként mutassa be.³⁷ Ebben a megközelítésben a hellénisztikus kultúra – illetve ennek hatásos metonímiája, a Museion – nemcsak Aristotelés, hanem Sókratés és Plátón, sőt a 6–5. századi athéni művészet és szellemi élet teljes jogú utódának tűnik.

(3) Alexandria mint az athéni kultúra örököse

Rudolf Pfeiffer és Steiger Kornél gondolatmenetét érdemes tágabb összefüggésbe ágyazni: Wilamowitz-Moellendorff volt az, aki Alexandriában a második Athént, a Museionban a második Lykeiont és a harmadik platoní Akadémiát látta. Wilamowitz szerint a legnagyobb filozófus (megközelítésében Plátón) kezdeményezéséhez a legjelentősebb tudományos-társadalmi intézményrendszernek kellett járulnia. A hellénisztikus fejedelmek szervezőkészsége, államapparátusa, pénzügyi és politikai támogatása nélkül az európai kultúra csúcspontjaként fel-

fogott klasszikus Athén szellemi hagyatéka elveszett volna; a hellénizmus az antikvitás megmentője. Wilamowitz megközelítésében I. Ptolemaios valóban *Sótér*, ‘megváltó’, a kulturális üdvörtörténet messianisztikus alakja. Hatásos megfogalmazása szerint: „az alexandriai tudományosság világot beárnyékoló fája nem több, csak egy vessző az athéni »Lódomb«³⁸ fájáról.”³⁹ A gondolatmenetből következik, hogy valóban az athéni filozófus-politikus, Démétrios lehetett a könyvtár első vezetője, *spiritus rectora*.⁴⁰ Az egyetemes filozófiatörténet és az athéni kultúra központjáig, a Sókratés-tanítvány Plátónig gyökeret eresztő, onnan táplálkozó alexandriai intézmény wilamowitzi elképzelése a *Realencyclopädie* szócikkéig (*Museion*) eljutott.⁴¹

A könyvtártörténetben tetten érhető, többször egyoldalúvá váló „alexandrinocentrisme”⁴² német filológia által szentesített és kidolgozott modellje a korabeli társadalmi-politikai törekvések szempontrendszerét tükrözi. Droysen, a „hellénizmus” fogalmának és gondolatának fölfedezője, kitalálója – és nem mellesleg a Porosz Királyság történetének jelentős kutatója – a hellénisztikus birodalmak létrejöttében a *Weltgeschichte* pozitív folyamatát látta: az életképtelen, széteső, öregségükben elfonnyadt apró államok kulturális javait az életképes birodalmi politika és intézményrendszer (így például a Ptolemaidák Museionja) menti át, Démostenés átadja helyét a makedónoknak. A droyseni történet szemlélet a porosz állami törekvések igazolása, a Ptolemaidák, Seleukidák, Attalidák a Hohenzollern-ház előképeivé válnak.⁴³ Ebben a szellemi közegben érthető Wilamowitz felfogása, aki Alexandriában Athén valódi örökösét látta, és aki szerint a hellénisztikus birodalmak politikai realitászérke, jövő felé való nyitottsága, a *Weltgeschichte* szellemének tökéletes és egyedül helyes megértése, az idők jeleinek felismerése kellett ahhoz, hogy a társadalmilag elszikkadt Athén kincse átmenekítődjék – Rómán keresztül – a mai Európa számára. Amikor 1900 júniusában II. Vilmos oktatási reformját előkészítő *Schulkonferenzen* Wilamowitz előadást tartott, akkor azzal a „képromboló”, nagy ellenállásba ütköző ötlettel állt elő, hogy nem Démostenés idejémtől beszédeit kell olvasgatni a középiskolás diákokkal, hanem Nagy Sándor életét kell megismerniük a görög-, latin- és történelemórák során, „aki azon kultúrkör megalapítója, amelyből a kereszténység és az augustusi államszervezet származik.”⁴⁴

Alexandria örököse – a világtörténelemben és a könyvtártörténetben is – az augustusi Róma: az ókori gyűjtemények története egységes elbeszéléssé állt össze: a tyrannosokkal kezdődik, és a klasszikus athéni kultúrával való találkozásában megtermékenyül, a hellénisztikus uralkodók intézményeiben folytatódik, majd a római császárok nyilvános⁴⁵ könyvtáraiban éri el célját, beteljesedését. Mind a hatalomkritikus *cultural studies* néhány kutatójának, mind pedig a birodalmi politikát nyíltan vagy áttételesen igenlő (vagy csak a kultúra intézményi háttérét, biztonságát és nyugalma igénylő) filológusoknak kapóra jött a fejedelmi udvarok életét egybefűző narratíva.

(4) Az egységes narratíva igénye

„A Közel-Kelet és Egyiptom első könyvtáraitól a World Wide Webig tartó folyamatosság pusztán illúzió. Ez a történet az áthelyezések, szakadások, az egymást követő és egymással párhuzamosan létező világok által született, amelyek mindegyike

meghatározta a körvonalakat, a tartalmakat, a módozatokat, a szövegek hagyományozásának végcélját a különböző gyakorlatoknak és elvárásoknak megfelelő hagyományok szétterjedésében.⁴⁶ Christian Jacob, az irodalmi nyilvánosság történetének kiváló kutatója később is fölhívta a figyelmet arra, hogy a különböző időben és helyen keletkezett ókori források nem rendezhetők egységes elbeszéléssé, nem kaphatunk belőlük összefüggő képet az antik könyvtárakról; éppen ezért szerint az ókori szövegek vizsgálatából „a szintézisalkotó megközelítésmód, az egybefüggő antik könyvtártörténeti narratíva dekonstrukciója” következik.⁴⁷ A források értékelésekor azért is óvatosságnak kell lenni, mert a csak későn, a Kr. e. 2. században felbukkanó *bibliothéké* (majd *bibliotheca*) szó különféle jelentésű, hol egész épületre, hol annak valamely részére (könyvraktár, munkára alkalmas terület) vonatkozik, gyakran inkább csak könyvek összességét, több kötetes művet, katalogizált gyűjteményt jelent, de van, amikor egyetlen könyvtartó eszközt (láda, polc) jelölnek vele.⁴⁸ Arra is figyelni kell, hogy a különböző típusú könyvtárak – alapvető görög kategóriák: *gymnaseion*, archívum, fejedelmi udvar; ehhez járultak a görög mintákat szabadon átértelmező római könyvtárak – nem tekinthetők egyetlen evolúciós folyamat állomásainak. Az egyes könyvtartípusok egymás mellett, egyazon időben, gyakran egyazon kulturális vagy földrajzi térben léteztek, sajátos fejlődési folyamatokon mentek át, miközben kölcsönösen hatottak egymásra. Vagyis nem vette át egyik a másiktól az egyeduralkodói szerepet, hatáskört, képzelt szellemi történeti trónust: a „meghalt a király, éljen a király” szukcessziós logikája a könyvtártörténetben sem működik.

Leegyszerűsítő az a nézet, miszerint a római magánkönyvtárak megjelenése a görög fejedelmi gyűjtemények végét jelentené, a principátus nyilvános intézményei pedig teljesen magukba szippantották volna a villák könyvtárait; mintha a késő köztársaság korának magángyűjteményei csak átmeneti állapotot jelentenének a hellénisztikus és császári intézmények között – egy közjátékot, amely akkor kezdődik, mikor a függöny lehull az első, görög témájú felvonás végén, és kitart a második, immáron római tárgyú felvonás kezdetéig. Nem három, egymást időben kizáró jelenségről, hanem párhuzamos intézményrendszerekről van szó, melyek keresztporzással kölcsönösen megtermékenyítik egymást. Római könyvtárak – és itt most nemcsak templomi irattárakról, papi testületek archívumairól van szó, hanem a görög tudományos és művészeti korpusz (igaz, korlátozott) hozzáférhetőségéről – a történelmi jelentőségű fordulópontként elkönyvelt Kr. e. 168-as könyvzsákmány és a Scipio-kör előtt is léteztek, a második pun háború vége felé már mindenképp.⁴⁹ A Cicero-levelezésből jól ismert római magánkönyvtárak,⁵⁰ a *culture of sharing* („az egymással való megosztás kultúrája”) könyvkultúrájára építő arisztokrata körök nem szűntek meg a principátus intézményeivel, továbbra is léteztek, kapcsolatba kerültek a fejedelmi gyűjteményekkel, miközben a két könyvtartípus megőrizte egyedi sajátosságait: mindkettőre továbbra is szükség volt.⁵¹

Ugyanígy az alexandriai könyvtáregésről szóló adatokból sem igazán lehet olyan egységes elbeszélést alkotni, amely a források közötti forradásokat hézagmentesen eltüntetné. A hatásos narratíva szerint az alexandriai tudományosság központja eredetileg a Museion volt, amelynek gyűjteménye Kr. e. 48-ban, Caesar hadműveletei során leégett, majd a Museion

szerepét a Serapeion vette át, melyet 391-ben a keresztények pusztítottak el. Ettől kezdve kisebb műhelyekben folyt a munka, az alexandriai filológia utolsó paraszát az iszlám hódítók taposták el 642-ben. (Nem véletlen, hogy a Serapeion a Museion egyenrangú örököseként mutatják be – a problémára később visszatérek.) A Serapeion működéséről túl keveset tudunk ahhoz, hogy a Museionhoz fűződő viszonyát pontosan körvonalazni lehessen: egy kései görög szöveg nyomán⁵² ugyan a modern szakirodalom következetesen *daughter library*-nak („leánykönyvtár”) nevezi, de ez a metafora tudománytörténetileg keveset mond. A római nyilvános könyvtárak esetében viszont érdemes határozottabban fogalmazni: a Museion-mintától olyannyira eltérnek, hogy könyvtártörténeti szempontból az Augustus és utódai által alapított könyvtárak nem tekinthetők az alexandriai palotában lévő Museion-gyűjtemény pusztán utánzásának, ikervállalkozásának.⁵³ (Ugyanakkor a Serapeion több szempontból is a vespasianusi Templum Pacis mintája lehetett.)⁵⁴

Az említett könyvtártörténeti elbeszélések erős hajlamot mutatnak az egységes narratíva megalkotására, a történetvezetésben húzódozó szakadékok áthidalására, az összefüggő nemzetségtábla megalkotására. E jelenség egyik meghatározó oka, hogy döntő többségében császárkori (görög és latin) szerzőktől származnak a régebbi korokra vonatkozó beszámolók, és a római *biblio-political revolution*⁵⁵ („könyvtárpolitikai forradalom”) után kialakult intézményrendszer, nézőpont, témaérzékenység – például a hivalkodó, öncélú bibliománia etikai kérdése – erősen megjelenik ezekben a szövegekben. Az alexandriai könyvtár köré rendeződő számos mítoszt (az alexandriai könyvvásárlásokról- és zsákmányolásokról, Aristotelész szerepéről, Alexandria és Pergamon vetélkedéséről, az aristotelési korpusz történetéről),⁵⁶ sőt magát a mítoszt a rómaiak alkották meg.

(5) Párhuzamos narratívák

Eddig is számos alkalommal előkerült az anakronizmus problémája, vagyis hogy a későbbi korok nézete jelent meg a korábbi események leírásakor. Az előtörténet megalkotása, a jelenkor visszavetítése, visszadatálása gyakran vezet ahhoz, hogy az események megkettőződnek, a későbbi intézmények, személyek, megközelítési módok árnya rávetül a múltra, és önálló életre kel (például a római könyvtáralapító fejedelmek a tyrannosok vagy a Ptolemaidák udvarában). A római történetírást vizsgáló Alföldi András ezt a jelenséget nevezi „visszavetített ismétlésnek”.⁵⁷ A görög és római történetek gyakran párba rendeződnek, a könyvtártörténeti anekdoták értelme e narratív párhuzamosság felmutatásával mélyül el. A narratív szerkesztésmód elemzése önmagában nem feltétlenül cáfolja a közölt adatok tényszerűségét, bizonyos mértékű történelmi alapját, ugyanakkor óvatosságra int a szó szerinti értelmezéssel és a bizonyítékok kincsesbányáját kereső szaktudományos gyarmatosítással szemben. Az elbeszélések inkább az elbeszélőről, mintsem az elbeszélte eseményről szolgáltatnak hasznos információkat.

a) *Aristotelész gyűjteménye.* Az aristotelési korpusz hányattatásainak elbeszélése a hagyományos könyvtártörténet egyik meghatározó eleme. Az elsődleges forrás Strabón,

aki részletesen számol be arról, ahogy Aristotelész és Theophrastos értékes hagyatéka a néleusi örökség révén Sképsisben, Kis-Ázsiában köt ki, feledésbe merül, sodródik, bolyong, végül Rómában méltó kezek közé kerül, és eléri célját, az igényes kiadást (XIII. 54). A más, gyakran ellentmondásos forrásokból is ismert történetből nehéz kihámozni az igazságtartalmat,⁵⁸ ráadásul Galénos *Peri alypésias* című művének 2005-ös felfedezése az eddigi kutatástörténeti eredmények teljes újragondolására kényszerít.⁵⁹ Azonban a figyelmes forráskritika felfigyel arra, hogy Strabón Sképsis városához két hosszabb történetet csatol, Aeneasét (XIII. 53) és az aristotelési korpuszt. A két elbeszélés párhuzamos; mindkét esetben az események szála a kis-ázsiai pusztulástól hosszas bolyongáson keresztül az itáliai föltámadásig, alapító gesztusig (világbirodalom, illetve filozófiai összekiadás) vezet. A vezér és a filozófiai korpusz is Sképsisből indul világhódító útjára.⁶⁰ A nagyszerűen szerkesztett strabóni „párhuzamos életrajz” könyvtár- és filozófiatörténeti valóságvonatközlése korlátozott – miként az alexandriai könyvtár alapításáról szóló elbeszélésben, úgy itt is a Strabón-korabeli Aristotelész-kultusz nyoma fedezhető fel.

- b) *Lucullus könyvtára*. A hagyományos elbeszélés szerint Lucullus Kr. e. 66-ban elrabolta Mithridatész gyűjteményét, majd könyvtárát megnyitotta a tudósok előtt, és ezzel a nagyvonalú gesztussal a római nyilvános könyvtárak előképét hozta létre.⁶¹ Az adat Plutarchostól származik, akit ezen alkalommal is megbízhatatlannak tartanak;⁶² lehet, hogy Plutarchos kétes adatközlő, de – mint mindig – zseniális mesélő, nagyszerű szerkesztő. A történet nézsi kételkedésen túl érdemes magát Plutarchost idézni:

Lucullus dicséretreméltó buzgóságot mutatott könyvek beszerzésében is; sok, gondos kézírással készített könyvet gyűjtött össze. De felhasználásukért még több elismerést érdemel, mint megvásárlásukért; könyvtára mindenki előtt nyitva állt. Az oszlopos folyosókra és olvasótermekben szabad bejárata volt minden görögnek, akik mint a Múzsák otthonába jártak ide. (...) Lucullus maga is gyakran elidőzött társaságukban, együtt sétálgatva a tudósokkal és politikusokkal a fedett oszlopcsarnokokban, és segítségükre volt, ha valamilyen tanácsát kérték. Háza valósággal otthona és prytaneiona volt azoknak a görögöknek, akik Rómába látogattak.

Plutarchos: *Lucullus* 42 (Máthé Elek fordítása)

Nem valószínű, hogy Lucullus könyvtára valóban „mindenki előtt nyitva állt” volna, és a kifejezés inkább a Plutarchos-korabeli felfogást tükrözi; maga Plutarchos később pontosítja, hogy elsősorban politikusok, görög vendégtudósok (*tois philologois kai tois politikois*) népesítették be a könyvtár épületét: vagyis a lucullusi könyvtár olvasóközönsége nem sokban különbözik a cicerói, atticusi típusú magángyűjtemények használói körétől.⁶³

Az „otthona és prytaneiona” (*hestia kai prytaneion*) megfogalmazás arra utal, hogy Plutarchos második Athénként igyekszik bemutatni Lucullus római közegét. Ahogy az athéni *prytaneion*ban vendégül látták az érdemes polgárokat, úgy Lucullus is közösség- és kultúráteremtő jötevő-

ként, *euergetés*ként⁶⁴ otthont teremt, ellátást biztosít a görög értelmiség számára: a kiválasztott kör Rómában nem politikai alapú, nem a versenyjátékok győzteseiből, kiválasztott családok tagjaiból, hadvezérekből, háborús árvákból áll, hanem a szellemi élet kimagasló alakjaiból. Egy delphoi jóslat szerint maga Athén városa a görögök „otthona és prytaneiona” (*hestia kai prytaneion*); Plutarchos szó szerint idézi az Athént magasztaló delphoi szöveget.⁶⁵ A plutarchosi megfogalmazás elsősorban nem könyvtártörténeti dokumentum (a gyűjtemény helyett a tudós közösség megalkotására figyel), inkább az Athén és Róma közötti párhuzamot akarja kiemelni. Ezt a megfeleltetést erősíti az is, hogy a Lucullus-életrajz párdarabjában, Kimón plutarchosi bemutatásában olvasható: Kimón minden polgár közös étkezőhelyévé (*prytaneion*) tette, és még az idegeneknek is megengedte, hogy a földjén termő gyümölcsök zengéit élvezzék, s részesedjenek belőle. Ezzel megvalósította Kronos mondabeli életközösségét (*mitologumenén koinónian*)” (*Cim.* 10, ford. Máthé Elek).⁶⁶ A helyieket és idegeneket egyforma szeretettel vendégül látó aranykor a római *euergetés* jóvoltából tér vissza: az aranykori társadalmat egy tudósközösség jelenti.

- c) *Az alexandriai háború, a könyvtár pusztulása*. A nagy elbeszélések iránti vágy, az ismételtlen kiújuló elméleti viták és ideológiai csatározások, a látványos, erőszakos csúcspontokat, színpadias forgatókönyveket kedvelő szellemi pirománia, valamint a felelősöket kutató hajsza immár kétezer év óta folytonosan táplálja azt a képzeletbeli tüzet, amely – állítólag – Kr. e. 48-ban, az alexandriai háború idején a nagykönyvtárt elpusztította volna; a modern szakirodalomban záporozó érvek sem tudták elfojtani a lángot. Az ókori beszámolókat lapozva feltűnik, hogy a föltételezett eseményhez képest mennyire későn, egy évszázad elteltével lobban föl a Ptolemaidák gyűjteményét elemésztő szikra: először Seneca utal rá egyik levelében, majd Plutarchos Caesar-életrajzában.⁶⁷

Az ellenség elzárta a csatornákat, és Caesart az a veszély fenyegette, hogy csapatai nem jutnak ivóvízhez. Aztán megkísérelték, hogy elvágják tengeri utánpótlási vonalait, ezért kénytelen volt felgyújtani a hajókat a kikötőben; az így keletkezett tűz következtében hamvadt el az alexandriai nagy könyvtár. Végül a világítótorony; a Pharos közelében lefolyt harcokban Caesar kénytelen volt a kikötő kőgátjáról egy kisebb naszádra ugrani. Megpróbált súlyos harcokban álló emberei segítségére sietni, de az egyiptomi hajók mindenünnen körülfogták; kénytelen volt végül is a tengerbe ugrani, és csak nehezen sikerült úszva megmenekülnie. Ekkor történt állítólag, hogy fél kezében egy csomó papirusztekercset tartott, és bár állandóan lándzsákkal döftek feléje, s többször a víz alá kellett buknia, kezét a víz színe fölött tartva óvta a papirusztekercset, hogy el ne ázzanak, és csak a másik kezével úszott.

Plutarchos: *Caesar* 49 (Máthé Elek fordítása)

Plutarchos szenvtelen beszámolója szerint a tűz elpusztította (*diephtheire*) a nagykönyvtárat (*tén megalén bibliothékén*). Egyéb források, régészeti és irodalomtörténelmi megfontolá-

sok alapján inkább azt lehet állítani, hogy csak az egyik alexandriai könyvraktár semmisülhetett meg,⁶⁸ azonban Plutarchos szövegét mégsem kell csodálatosan félretenni, hazugnak vagy túlzónak bélyegezni. Plutarchos ugyanis egy erőteljes jelenetet épít föl: az előtérben Caesar látható, amint a saját iratait (*bibliidia*) igyekszik menteni, míg a háttérben az alexandriai könyvtár lángol. Caesar csak saját érdekeit, értékeit, apró följegyzéseit tartja fontosnak, miközben hagyja, közömbösen nézi, ahogy az Alexandriában fölhalmozott tudás elpusztul. A „nagykönyvtár” (*megalé bibliothéké*) jelzős szerkezet mellé neve és a caesari „könyvecskék” (*bibliidia*) szó kicsinyítő képzője közötti ellentét kiemeli Caesar önzését, a köztulajdon és közérdek iránti tompaságát, nárcizmusát. Plutarchos narratívája két eseményt – vagy inkább két képet – köt össze: a könyvtár pusztulását és Caesar menekülését; az életrajzíró elsősorban nem a könyvtárra figyel, nem annak sorsáról kíván pontos adatot szolgáltatni, a „nagy” jelző pedig nem valamilyen pontos meghatározás, intézménynév akar lenni. (A *Párhuzamos életrajzok* szövegére hivatkozva a szakirodalom az ún. Nagykönyvtárat gyakran a Museion-gyűjtemény hivatalos elnevezéseként kezeli.) Az égő könyvtár pusztája díszlet, amely kiemeli az előtérben álló római hadvezér jellemét.⁶⁹ A plutarchosi színpadkép olyan hatásosnak bizonyult, hogy az alexandriai könyvtár lángolása és a vízből mentett tekercs⁷⁰ képe is a kulturális emlékezet részévé vált. Miként Lucullus mögött felsejlik Kimón árnyéka, úgy Caesarra is rávetül Nagy Sándor alakja; a caesari egyeduralom megszületésekor lángra kapó alexandriai könyvtár képe párhuzamba állítható az ephesosi Artemis-templom felgyújtásával, pusztulásával, amely – Plutarchos szerint – éppen Nagy Sándor születésének napján történt (*Alex.* 3). Nagy Sándor és Caesar, mint akik a múltat végképp eltörölték.

(6) „Alexandrinocentrisme”

Augustus korától, a principátus könyvtáralapításaitól kezdve Alexandria központi szerepet töltött be az ókori könyvtártörténetekben. A római kori görög–latin szerzők tekintélyén túl – és messze azok előtt – az *Aristeas-levél* (és a *Septuaginta*) is növelte a Museion-gyűjtemény és a Ptolemaidák tekintélyét az egyházi történetírásban. Később a német filológia (más megfontolásokból) szintén Alexandria elsőségét hangsúlyozta. A hellénisztikus város a kortárs kulturális emlékezetben is különös szerepet tölt be.

Alexandria valódi történeti jelentősége vitathatatlan, legfeljebb ennek hatásköre vethet föl kérdéseket. A kizárólagos „alexandrinocentrisme” túlzás (az alexandriai kiadások hatása archaikus és klasszikus művek esetében jelentős,⁷¹ de nem kizárólagos⁷²), azonban a Museion a görög nyelvű világ szinte minden területéről szólított meg közvetlenül vagy közvetve tudósokat, alkotókat,⁷³ az írásos szöveganyag majdnem teljes egésze ide áramlott,⁷⁴ és valóban fontos, olykor elsődleges szerepet töltött be azon hellénisztikus kultúra kialakulásában, amely néhány vonásában mind a mai napig meghatározó. „Ezek a meghatározó elemek: az írás széles körű használatára és a könyvforgalomra építő irodalmi világ; a »humanizmus«, vagyis a társadalom kulturális örökségének védelmére hivatott szellemiség fogalma; az egzakt tudományok önálló és alapve-

tő tudásterületté formálódása; végül pedig az emberi tapasztalat személyes, szubjektív oldalának hangsúlyozása.”⁷⁵ Ekkor bontakozott ki az írásosságra építő kultúra alkotói, befogadói és rögzítői-gondozói folyamatait, intézményeit, szellemi közegét alapvetően befolyásoló mediális környezet, az irodalmi szövegek olvasatát és újabb alkotások létrejöttét meghatározó műfajelmélet; Alexandriában alakult ki a szöveggondozás tudománya, illetve néhány szaktudomány alapvetése, módszertana itt fogalmazódott meg elsőként. Ami ezen túl lényeges: Alexandriában – illetve a róla szóló római emlékezetben – fogalmazódik meg először az egyetemes tudás és átfogó szöveganyag, az univerzális könyvtár és kutatás eszméje.⁷⁶

Az „elsőség”, a „nagyság”, az „egyetemesség” (politikailag is: a „határon túlnyúló” jelentésében) és a „nyilvánosság” – bármire is vonatkozzék a szó – a Museion-könyvtárról kialakult emlékezet hívószavaivá váltak.⁷⁷ Ezek a fogalmak a mai érzékenységet, képzelőerőt is könnyen megszólítják, vagy még inkább: nem mások, mint a 19–20. században artikulálódó elvárások múltból visszaverődő, néhol elmosódó visszhangjai. Bár a Ptolemaidák ellenőrző hatalma zavarba ejtő, de a tudáshoz való korlátlan szabad hozzáférés modern demokratikus eszméje anakronisztikusan csábító.⁷⁸ Tanulságos, ahogyan a 19. századi amerikai filológia a korabeli kultúrpolitikai vitákban, a közkönyvtárak (*public library*, régi néven: *free library*) felállításának idején erős érvként használta az Alexandria-mítoszt, vagyis a nyilvánosan vezetett, szabad és bárki számára elérhető univerzális könyvtár képét,⁷⁹ miközben két dologra nem árt emlékeztetni: a „nyilvános könyvtárat” az antikvitásban (és később is) a kulturális elit hozta létre a kulturális elit számára; másrészt az a – nem digitális – könyvtár, amely az információk (könyvek) és felhasználók között nem válogat, mindent és mindenkit befogad, az *per definitionem* nem könyvtár.⁸⁰ Mindenesetre a modern demokráciák Ranganathan-törvényekre⁸¹ (1931) építő könyvtári intézményrendszere ihletet meríthet az újkori Alexandria-képből.

Éppen ezen érzékenység miatt váltak különösen is jelentőssé az alexandriai könyvtár pusztulásáról szóló beszámolók. Így például Edward Alexander Parsons, aki az 1940-es években írta az alexandriai könyvtárról szóló könyvet, kifejezetten a kortárs események borzalmára hivatkozik, és a Museion-gyűjteményben a „háborús őrjöngés tökéletes áldozatát” látta: a hellénisztikus intézményről szóló könyve pacifista kiáltvány.⁸² A mai aggodás számára is fontos lett a kérdés: pontosan miért, hogyan és mikor pusztult el a könyvtár? Caesar alexandriai beavatkozása alatt (Kr. e. 48), a polgárháborúk idején (270–278), a keresztények (391) vagy az iszlám hódítás (642) miatt? A túlságosan is határozott állásfoglalás ingoványos területre visz, gyakran ideológiai elfogultságok, érzelmek és indulatok árnyalják, illetve a népszerűsítő irodalom (internet, dokumentum- és játékfilmek) igényeit szolgálják. Mostafa El-Abbadi, az alexandriai könyvtár híres kutatója hívja föl a figyelmet arra, hogy az Omár kalifa parancsáról szóló kései beszámoló a síita Fátimida-dinasztia és a szunnita Szaladin szultán közötti ellentét alapján értelmezhető.⁸³ Miközben El-Abbadi igyekezett pozitív oldaláról szemléli a történetet (a valódi iszlám kultúra letéteményeseként működő szunnita rezsim is elretten a könyvek megsemmisítésének síita gyakorlatától), addig mások éppen Ibn Al-Qifti elbeszélésének fenyegető árnyalatát érzékelik (a pogány és zsidó-keresztény bölcsesség teljes kiirtása a

vallási fanatizmus jegyében),⁸⁴ miközben az iszlám iránt bizalmatlan európai történetírás („pro-Christian, anti-Muslim sentiment”)⁸⁵ is ébren tarthatta az anekdotát. „Az ókori alexandriai könyvtár elpusztításáról szóló arab beszámoló – bármi is az ok, amely mögötte húzódik – nyilvánvaló példa arra, amikor a történelmet kihasználják politikai célból, úgy a múltban, mint a jelenben.”⁸⁶

Roger S. Bagnall arról számolt be, hogy 1980-ban az egyik cikkét meghamisították; a szerkesztőnek nem tetszett Bagnall óvatossága a pusztulásról szóló beszámoló kapcsán, a tanulmányt átírta, és mindenért a keresztényeket tette felelőssé: „nem tudom, hogy a kereszténységet gyűlölte-e ennyire, vagy csak az egyszerű történetvezetés híve volt.”⁸⁷ A Serapis-szentély keresztény elpusztítása (a Hypatia-gyilkossággal együtt) a modern és kortárs szekuláris törekvések példabeszédévé válhatott. Így például a neves Shakespeare-kutató és az újhistorizmus egyik alapító atyja, Stephen Greenblatt – az assmanni monoteizmuskritika társadalmi, valláspolitikai érzékenységét és az Angol Humanista Társaság nézeteit is felidézve⁸⁸ – ismeretterjesztő művében a következőket írja (kiemelések tőlem): „A rengeteg ókori könyv sorsát *szimbolikusan* testesíti meg a klasszikus ókor leghatalmasabb könyvtárának pusztulása. [...] Egyfajta *globális* kozmopolitizmust képviselt. [...] Alexandria nagyszámú zsidó és keresztény lakossága hevesen elutasította a politeizmust. [...] A pogány korszak több évszázados vallási *pluralizmusa*, amikor három hit élt egymás mellett, hol versengve, hol viszonylagos *toleranciában*, véget ért. [...] Hypatia meggyilkolása nem csupán egy kiváló filozófus tragédiája volt: az egész alexandriai szellemi élet hanyatlását jelezte, és megkongatta a lélekharangot az egész kulturális hagyomány fölött. [...] A háború és a hit féktelenül tomboló erőihez képest a Vezúv kifejezetten kegyes volt.”⁸⁹ A kiemelt fogalmak is mutatják, hogy az alexandriai események elbeszélésében voltaképpen a jelenkori kulturális-társadalmi elképzelések, félelmek jutnak szóhoz. Greenblatt Lucretius-könyvében az ókori kultúra magasztalásához a görög-római „közönyvtár” demokratikus, nyitott eszméje kapcsolódik.⁹⁰ A keresztény pusztítás méretét azzal lehet fokozni, ha feltételezzük: Kr. e. 48-ban nemcsak egyetlen kisebb könyvraktár, hanem a „nagykönyvtár” jelentős része égett el,⁹¹ és így a Serapeion vette át a Museion teljes szerepét, vagyis a 391-es pusztítás a teljes alexandriai kultúrát semmisítette meg. Bagnall megjegyzése alapján állítható: az egységes narratíva igénye és a társadalmi aktualitásokból kiinduló felelősségkeresés találkozott. A Serapeiont Greenblatt is a Museion egyenrangú utódjának tekinti.⁹²

Alexandria, a Museion könyvtára a hellénisztikus világ, az ókori tudás hatásos metonímiája lett, illetve a társadalomról, tudományról és szellemi szabadságról hozott kortárs értékítélet gyűjtőfogalmává vált.⁹³ Modern érzékenységek, szorongások jelennek meg a könyvtár pusztulásáról szóló mai értékítéletekben. A szélsőséges álláspontok nem vezetnek eredményre: nem lehet azt mondani, hogy az alexandriai intézmény(ek) és az egyéb hellénisztikus-római gyűjtemények pusztulása ne jelentene hatalmas veszteséget a tudomány- és művészet-történetben,⁹⁴ ugyanakkor kár lenne minden szöveganyag és tudásforma pusztulását, erőzóját egyetlen vagy néhány hatásos katasztrófa elbeszélésévé redukálni, és az elveszett művek hosszas és frusztráló katalógusát, gyászos siratóénekét az

alábbi fölvezetéssel kezdeni: az alexandriai könyvtárat sújtó tűzvészben „odaveszett az ókori görög irodalom megannyi felbecsülhetetlen kincse”.⁹⁵

3. Új szempontok: a látható könyvtár

Az ókori könyvtárak kutatástörténete az elmúlt évtizedekben határozott fordulatot vett – az előző fejezet meglátásaiban az újabb kutatások szempontrendszere, kérdésfeltevése érvényesült –, és ez többé-kevésbé kötődik a digitális változás okozta gyakorlati kihívásokhoz, elméleti kutatásokhoz, bár az új eredményeket felvonultató ókortudományi tanulmányok tetemes részében az egyes kapcsolódó elméletek (kultúratudomány, médiatörténet és -elmélet, archívum-elmélet, könyvtártudomány) szókinccse, látásmódja kifejezett utalások szintjén nem jelenik meg.

Az alábbiakban (1) először röviden fölvezetem azokat a modern elméleti kutatásokat, a kortárs mediális környezet változásaira vonatkozó reflexiókat, amelyek az ókori könyvtárak történetét is más színben láttatják; (2) néhány módszertani megjegyzést követően fölteszem a láthatóvá válás archívum- és médiaelméleti hátterét; (3) a „láthatóvá válás” kifejezés alapján érvelek a kiválasztott könyvtártörténeti időszak fontossága mellett.

(1) Modern elméleti kutatások, gyakorlati kihívások – „Sitz im Leben”

A kultúratudományok érdeklődési köre, a társadalmi kontextualizálás művelete megjelenik azokban a kutatásokban, amelyek az ókori könyvtárakat elsősorban a szellemi-politikai ellenőrzés, a központi hatalom, az identitás, a kánonalkotás és a cenzúra intézményeinek tartják.⁹⁶ Az antik könyvtárak működését irányító és leíró hatalmi-vallási nyelvezet izgalmas retorikai, képi elemzésén túl⁹⁷ figyelemre méltó a *reading communities* („olvasói közösségek”) kutatási irányzatának hatása.⁹⁸ Különösen a kánonkutatásban⁹⁹ jelentősek a kulturális emlékezet és a görög írásbeliség hüpoléptikus szerveződését vizsgáló Jan Assmann észrevételei (kifejezetten az alexandriai könyvtár működése és filológiai elvei kapcsán is).¹⁰⁰ A medialitás szempontrendszere is szorosan kapcsolódik a könyv- és könyvtártörténeti kutatásokhoz. A mediális környezet, az anyagi hordozók jellege, az intézményrendszerek és társadalmi szerkezetek meghatározó szerepet töltenek be az információk feldolgozásában, tárolásában, továbbadásában, a művészeti és tudományos szövegek keletkezésében, befogadásában, a kulturális javak fogyasztásában, illetve – mindezen keresztül – az egyén és közösség érzékelésében, ön-értésében. Könyvtártörténeti vonatkozásban igen fontosak azok a megállapítások, amelyek arra vonatkoznak, hogy az írásbeliség fokozatosan kialakuló elsőbbsége, a hellénisztikus könyvkultúra, a tekercsek hossza, a sorok és oszlopok mérete, a *mise en page* (oldalkép), a könyvekre osztás hogyan határozta meg az egyes irodalmi műfajok kialakulását, a történetírást, a szakirodalmat, a tekercsek tárgyként, értéktárgyként való kezelése milyen hatást gyakorolt a szövegekre, illetve a római *recitatio*s kultúra hogyan befolyásolta az irodalmi világot.¹⁰¹ Az archívumok elmélete, az emlékezetkutatás, a memóriaintézmények formáinak elem-

zése fontos eredményeket kínál¹⁰² – különösen, ha megfontoljuk, hogy „az archívumok elmélete nem a levéltárban, hanem a könyvtárban született meg”,¹⁰³ és hogy az ókorban a könyvtár és levéltár még nem vált egy egymástól¹⁰⁴ (bár az archívumok elmélete érthetően a különbségre helyezi a hangsúlyt). A legújabb könyvtáralapításokat és -átalakításokat övező urbanisztikai, társadalmi viták olyan elméleti kutatásokhoz vezettek, melyek a könyvtártörténetet új fényben láttatják.¹⁰⁵

A saját helyét folytonosan újraértelmező modern könyvtártudományra az 1960-as évektől kezdve erőteljes hatást gyakoroltak a könyv történelmi szerepét firtató, a nyomtatott kommunikáció visszaszorulását jósó nézetek, McLuhan kutatásai, az informatika hétköznapi életben történő megjelenése. Az elméleti és gyakorlati kihívások, a megváltozott kulturális környezet és szellemi identitáskeresés hatására – „a kultúra mint szöveg” helyett a „kultúra mint működésmód, cselekvés” – a könyvtár is inkább információs, mintsem pedagógiai szerepben jelenik meg.¹⁰⁶ A nyomtatott médiumok világában a tudománykommunikáció informális és formális világa elkülönült, a könyvtár csak ez utóbival foglalkozott; a digitális környezetben ez a határ elmosódott, és a „folyékony média” könyvtári, archiválási szempontból nehezen megragadható.¹⁰⁷ (Web 2.0 hatására *Bibliothek 2.0*.¹⁰⁸) Az *open access* politikája, a *live streaming*, a korábbi kéziratos, nyomtatott, képi, hangzó dokumentumok digitális rögzítése („technikai migráció”)¹⁰⁹ és feldolgozása idején – amikor is az egyre rövidebb időtávú aktualizálások és az *access time* miatt a „tudás vált temporálisan kritikussá”¹¹⁰ – különös jelentőséget nyer a hellénisztikus könyvtárkultúra vizsgálata, amely az elmúlt időig befolyásolta a nyugati szellemi környezetet.

(2) Módszertani és elméleti megfontolások, a „láthatóvá válás” fogalma

A „láthatóvá válás” kifejezést az archívum- és médiaelméletből kölcsönzöm. Boris Groys alkotta meg a „szubmediális tér” fogalmát.¹¹¹ ahogy a mozi vagy a színház nézője csak a vásznat vagy a színpadképet látja, de a felület által eltakart hordozókat, az alapanyag időbeli és térbeli manipulációját, fölkészülését (forgatást, filmvágási technikát, illetve a díszletrendezőket, sűgőket) nem, úgy a levéltár és a könyvtár használója is különböző felületekkel találkozik. „A hordozó és az ahhoz kapcsolódó lejegyzőrendszer többnyire elrejtőzik a néző, illetve az olvasó szeme elől. [...] Az apparátus azon végső szituációját, illetve materiális felületét, amely a befogadóval kerül kapcsolatba, információtechnológiai metaforával *interface*-nek nevezzük. Az *interface* az a csatolófelület, amely érzékelhetővé tesz, miközben az apparátus masinériáját elrejt.”¹¹² A levéltárak és könyvtárak esetében az *interface* eltérő, de az utóbbi esetében a jól felismerhető épület, a ruhatár, a biztonsági kapuk, az olvasóterem, a polcok, a digitális és papír alapú katalógusok, a kikérés, a helyben olvasás és kölcsönzés folyamata mind-mind az *interface* része – és ebben a tekintetben az egyes könyvtárak is meglehetősen különbözőek. Éppen a római könyvtártörténet említett korszakában történik egy jelentős változás: az *interface* és a szubmediális tér látványos átalakulása, amely mintául szolgálhatott a reneszánsz és újkori könyvtárak, majd a modern könyvtárelmélet számára.

A *Bibliothèque Sainte-Geneviève* Labrouste tervezte épületéről (1838–1850) írva Yann Sordet által vezetett be a *façade parlante* („beszélő homlokzat”, az *architecture parlante* építészeti kifejezés alapján) fogalmát: az épület kitárulkozik, a homlokzatra vésett nevekkal, ábrákkal elárulja funkcióját, kanonizáló tevékenységről tesz tanúságot, értékítéletet közvetít (nem véletlen, hogy kiknek a neve kerül föl). A római könyvtárak esetében ugyanígy megjelenik a *façade parlante* – mind a szövegvilágban, mind az építészeti térben. Miről is van szó? Milyen folyamatok jelzik a könyvtár „láthatóvá válását”?

(3) A római könyvtár láthatóvá válása

Nem véletlen, hogy a hagyományos ókori könyvtártörténet éppen az utóbbi évtizedekben bomlott föl, esett darabjaira, amikor is sebes változásnak indult a mediális környezet. Ezen átalakulás megértését elősegíthetik a könyvtártörténeti vizsgáldások, és fordítva is: a mai környezet fokozott elméleti tudatossága termékeny kérdésekhez vezet az ókori kutatásokban. Ehhez képest talán kiábrándító lehet, hogy mi is maradt az ókori gyűjtemények történetét összefoglaló, jól megszokott elbeszélésből: eltűntek ízes adomák, tanulságos példabeszédek, hatásos drámai finálék, nagyszerű narratív szerkezetek – mint ha e veszteség alátámasztaná a phaedrusi–winckelmanni idézetet: „kincs helyett pusztán csak szöveget találtunk.” Azonban az anekdoták, beszámolók nagyon is fontosak, történelmi értékük tagadhatatlan, figyelmes elemzésük lényeges, hiszen sokat árulnak el arról a korról (döntő többségében a római császárkorról), amikor ezek a szövegek keletkeztek.¹¹³

Mi is az, ami biztosan tudható? A Kr. e. 2. század végéről – az *Aristeas-levél* idejéből – kerültek elő az első régészeti leletek, feliratok, szövegemlékek, amelyek (különböző típusú) könyvtárak létéről tudósítanak; ugyanakkor kezdik megalkotni a könyvtár dicsőséges előtörténetét, így az alexandriai intézmény alapításának színes beszámolóit, és ekkor válik általánossá a *bibliothéké* szó (különböző jelentésekben). A könyvtár azonban – így a Museion gyűjteménye is – sokáig láthatatlan marad, a hellénisztikus tudósok, filológusok, írók nem beszélnek róla.¹¹⁴ A rendelkezésünkre álló ókori korpusz alapján először csak a késő köztársaság (elsősorban Cicero) és Augustus korának alkotói figyelnek föl a könyvtárra mint jelenségre: elkezdnek róla írni, gondolkodni. Mindez nem véletlen: a nyilvános gyűjtemények megalapításával megegyező évtizedekben, attól nem függetlenül egy fontos jelenségnek lehettünk tanúi, amelyet a „könyvtár láthatóvá válásának” lehet nevezni. Ez a kifejezés alkalmas arra, hogy a korszak (az aranykori római irodalomról van szó) számos – természetesen nem minden – változását jobban lehessen érteni.

- A könyvtáráépületek az összefüggő városépítészeti terv részévé válnak; látványos homlokzatuk révén már kívülről is felismerhetők, beazonosíthatók; monumentális méretek, sok ember befogadására képesek; szabadon látogatható szobor- és képgyűjteménnyel rendelkeznek.¹¹⁵
- Egy meghatározott politikai program, a *publicare* jelszava alapján a köztársaság korának végén, a principátus elején az arisztokrata körök megnyitják a római lakosság előtt, szabadon látogathatóvá teszik az addig zárt parkokat, fürdőket, képtárakat, szoborgyűjteményeket.

A könyvtár – részben talán a levéltár is – ezen törekvés részeként válik nyilvánossá: szabadon látogatható (már az ott található műkincsek miatt is), de kérdéses, hogy mennyire szabadon használható.¹¹⁶

- c) Politikailag fontos hely, az *euergetés*, illetve a fejedelem hatalmát képviseli, olykor tanácskozásokat, szenátusi gyűléseket tartanak benne, követeket itt fogadnak. A könyvtárak alapítása társadalmi-politikai üzenettel rendelkezik: így például az augustusi Apollo-könyvtár a Pollio-féle *Atrium Libertatis* ellenintézményeként jön létre (a hirtelen egymás után létrejövő két könyvtár Caesar és Varro programját folytatja, a caesari örökség értelmezése a tét).¹¹⁷
- d) Hangsúlyos szerepet kap a díszterem, amely egyben a könyvraktár helye is.¹¹⁸ A katalógustáblák mutatják a látogatóknak, hogy milyen szövegek találhatók az egyes szekrényekben. Mindez azt is jelenti, hogy viszonylag kevés könyv van (hogy azok elférjenek a teremben): a Flavius-kor növekvő méretű gyűjteményei már külső raktárhelységeket igényelnek.¹¹⁹
- e) Írók, költők szobrai kerülnek a könyvtárba, Varróé már életében. A hellénisztikus intézményekben erre egyértelmű példa nincs.¹²⁰ A kanonizációs folyamat képileg is megjelenik.¹²¹
- f) A könyvtár kilép az anonimitásból, ekkor kezdenek el írni róla tudományos és költői alkotásokban; az érdeklődés középpontjába kerül a nyilvános gyűjtemény. A „láthatóvá válás” folyamata az irodalmi világban megindul, előtte, a hellénisztikus korban, a *Museion* filológusi körében is „a könyvtárak csak elvont háttérrel jelentettek az alkotói folyamat során, homályban hagyott nézőpontot”.¹²² A római intézményrendszer alapján átértelmezik, illetve részben megalkotják a görög, hellénisztikus előtörténetet.

g) A könyvtár az alkotói folyamat nyilvános terévé válik: a *recitatiók*, az „író-olvasó találkozók” színhelyeként működik.¹²³

h) Ekkor jelenik meg a könyvtártudomány és metafilológia (az alexandriai filológusok művei maguk is kanonizálódnak, kialakul a filológiai műveket feldolgozó másodlagos filológiai irodalom). A pergamoni kezdetek után különösen jelentős Varro szerepe a könyvtárelmélet megalkotásában, a *De bibliothecis* című műve a későbbi beszámolók egyik elsőrendű forrása.¹²⁴

i) A tekercs mint tárgy, anyagi hordozóként értékes alkotás, személyes kincs fontossága is ekkor fogalmazódik meg; elkülönül a kevésbé értékes, könyvkereskedés útján terjedő kézirat a gondozott kiadástól, ízléses és drága műtárgytól, a könyvtárban elhelyezett tekercstől.¹²⁵ A tekercs kiállítható, csodálható.

A felsorolt kilenc folyamat jól értelmezhető a „láthatóvá válás” kifejezése segítségével. A könyvtár épületének, intézményének, működésének megváltozása összefügg az olvasás és kutatás, az irodalmi és tudományos élet átalakulásával.¹²⁶ A könyvtárakról tartósan kialakult, nagy hatást gyakorló kép ebben az időszakban kezdett el kikristályosodni, ekkor elkezdtek azok a fogalmak, amelyek mind a mai napig meghatározzák a könyvgyűjteményről való gondolkodásban. A Kr. e. 1. század második felében készített „startfotó” alapján a későbbi görög–római könyvtártörténeti szövegek – vagyis a fennmaradt források döntő többsége – is könnyebben érthető, és a könyvtártudomány általánosabb kérdéseit is érthetőbbé teszik. A forrásokat faggatni érdemes, ízes beszédüket nem szabad elnyomni, hanem fel kell térképezni őket, és megalkotni egy bizonyos fogalom- és szellemtörténeti „nyelvjárási atlaszt.” Szén helyett kincsre találunk.

Jegyzetek

- 1 A *Salone Sistino* könyvtártörténeti freskósorozatáról: Canfora 1996, 89–106; Connors–Dressen 2010, 220–221; Fumagalli 2014; Baldi 2014, 50–51; Canfora 2014, 278.
- 2 Silvio Antoniano (1540–1603) oratoriánus szerzetes, bíboros, tudós, a *Catechismus Romanus* egyik szerkesztője; Tasso többek között őt bízta meg azzal, hogy a *Gerusalemme liberata* szövegét teológiai szempontból tekintse át. Különösen foglalkoztatta a pedagógia kérdésköre.
- 3 Connors–Dressen 2010, 199–200 (a források anyag fölvázolásával).
- 4 Sevilai Isidorus keresztény szempontú könyvtártörténeti narratíváját elemzi: Canfora 1993³, 5; Woolf 2013, 1–4 („God was in the Library”).
- 5 1612-ben V. Pál pápa kibővítette az épületet, a Sale Paoline freskóin azok a könyvtárak jelennek meg, amelyekről a Sixtus-terem nem emlékezett meg, amelyek azonban a kulturális emlékezet hátterében mindig is ott voltak: Pergamon könyvtára, Asinius Pollio Atrium Libertatis, a traianusi Bibliotheca Ulpia. Érdekes, hogy az ókori gyűjtemények között egyetlen kortárs is fölbukkan: a budai Corvina könyvtár.
- 6 Dziatzko 1897; Callmer 1944. Callmerről mint a modern szakirodalmi narratíva forrásáról kritikus észrevételek: Hendrickson 2014, 373–377.
- 7 Néhány (a klasszika-filológia határain túl is) népszerű, egyszerűsítő, a klasszikus ókor egészét – vagy Alexandria tükrében a görög–római antikvitás jelentős részét – áttekintő könyvtártörténeti munka: Fraser 1972; Blanck 1992; El-Abbadi 1992²; Casson 2001; Canfora 2009² (eredetileg 1986-ban jelent meg; általában a könyv első felét idézik, holott az inkább egy esszé és egy angolszász krimi érdekes, de veszélyes keveréke; a második részre, a filológiai oknyomozásra – mely jóval izgalmasabb és szakszerűbb – nem utalnak). Pfeiffer 1968 nem könyvtártörténeti mű, de ebben a vonatkozásban is a felsoroltaknál megbízhatóbb; a szerző életműve a polizianói kétnyelvű humanizmus, a Bentley nevével fémjelzett francia–angol–holland filológiai hagyomány és a wilamowitzi *Totalitätsideal* egyik csúcspontja. Pfeifferről: Lehnus 2000, 21.
- 8 Callmer 1944, 150–152 a későbbi szakirodalom hivatkozási alapja. A római könyvtárak pergamoni mintáját is a hagyományos rekonstrukcióból következőti: Wolter-von dem Kneesebeck 1995, 49.
- 9 Coqueugniot 2013 (a tanulmány találó alcíme: *An Institution Found and Lost Again*); Hendrickson 2014, 380–381. Könyvtártörténeti szerepük: Hendrickson 2014, 383.
- 10 Bowie 2013, 241; Tucci 2013, 277. A két tanulmány kiegészítésre, pontosításra szorul, hiszen Suet. *Aug.* 29 és feliratok (CIL VI 5188–5191) alapján állítható: biztosan létezett külön görög és latin gyűjtemény.

- 11 Úgy vélem, Horatius egyik gyakran elemzett levélrészletét (*Ep.* II. 2, 91–96) is újra kell értelmezni, hiszen a hagyományos megközelítés feltételezi a külön görög és külön latin nyelvű terem létét. Részletesebben, további szakirodalommal: Acél 2014, 75.
- 12 A Casa del Menandro és a Villa dei Papiri ásatásainak újraértékelése is kihívás elé állítja a könyvtártörténetet. A Nápolyi-öböl két villájának hagyományos megközelítése: Strocka 1981, 298–301.
- 13 Hendrickson 2014, 384–385 (Cic. *De fin.* III. 7; *Div.* II. 8; *Ad fam.* VII. 28, 2; *Topica* I. 1; *Vitr.* VI. 4, 1 szövegei alapján). Félrevezető, ha a villák épületeit a görög nyilvános terek, illetve fejedelmi udvarok alapján értelmeznénk, bár ezek egyes elemeit szabadon valóban felidéztek a római magánépületek: Dix 2000, 449–450; Dix 2002, 473.
- 14 Strocka 1981, 299 Winckelmannból indul ki. A *Sendschreiben von den Herculanischen Entdeckungen* (Dresden, 1762) teljes szövege a heidelbergi egyetemi könyvtár honlapján (www.ub.uni-heidelberg.de/helios) olvasható, a kifejezés a 62. oldalon található.
- 15 Fedeli 1993³, 40.
- 16 Suet. *De vir.* fr. 102; Athen. *Deipn.* I. 3a; Tert. *Apol.* 18, 5; Hieron. *Epist.* 34, 1; Isid. *Etym.* VI. 3, 5. Fraser 1972, 305–307; El-Abadi 1992², 75; Wilker 2002¹ (a források iránt kevés kritikát tanúsító tanulmány a korabeli szellemi élet felvázolásával próbálja igazolni a tyrannos-könyvtárak létét).
- 17 Pfeiffer 1968, 8. A kérdésről részletesebben: Acél 2011a.
- 18 Ritoók 2009, 93. A Peisistratos-könyvtár hagyományáról: „Még Démostenés egy késői kommentátora, aszkalóni vagy gázai Zósimos (Kr. u. 5–6. század) is beszél egy Démostenés korában létező »athéni könyvtárról«. Szerinte még Démostenés ifjú korában történt, hogy a könyvtár felgyulladt, és a tűz elpusztította Thukydides *A peloponnésosi háborúját*. Egyedül Démostenés tudta fejből fölidézni a teljes szöveget; lediktálta az egész szöveget, hogy újra lemásolhassák.” (Canfora 2014, 276.)
- 19 Simon 2009, 11. A hatalom kérdése megkerülhetetlen, de a könyvtárak és a szövegek értelmezését nem kívánom a hatalmi viszonyok leleplezését, perbe fogását középpontba állító olvasatra redukálni. A megközelítés ráadásul történetietlennek is mutatkozik, amennyiben elfeledkezik arról – a modern tapasztalattól lényegesen eltérő – vonatkozásrendszerrel, amely a korabeli hatalomelmélet és hatalomgyakorlás módzatait egy nagyon erős, a Város minden szögletét átjáró és átértelmező urbanisztikai tudathoz, tér- és időszemlélethez, vallási praxishoz köti.
- 20 Too 2010, 20–24. A fejezet címe: *The Father of the Library*. Az ideológiakritikai megközelítési mód nem feltétlenül vezet történetien elképzelésekhez. Johnstone hasonló szemléletmódja éppen a fokozott forráskritikai érzékenység és óvatosság miatt érdemel figyelmet: Johnstone 2014.
- 21 A Kr. e. 3. századtól kezdve kerülhetnek könyvgyűjtemények a *gymnasionokba*; a fejedelmi könyvtárak esetében is csak ebben az évszázadban igazolható elsőként a hellénisztikus-római elemekben felfogott könyvtárak léte: Hendrickson 2014, 393–396.
- 22 Strab. XIII. 1, 54 Ptolemaios, Memnon fr. 1 hérakleiai Klearchos, Gellius VII. 17 Peisistratos, Athen. *Deipn.* I. 3 Polykratész nevezi az első könyvtár alapítójának. Johnstone 2014, 350, 9.
- 23 Ritoók 2009.
- 24 Canfora hatalomkritikus megközelítésében: „Hogy a Földközi-tenger térsége fölötti egyeduralmat valóban megszerezhessék, a rómaiaknak nemcsak Hannibált kellett leigáznuk, hanem még inkább a kökemény és állig fölfegyverzett makedón monarchiát; éppen ezért ők voltak azok, akik lefokozták az ellenséget, illetve – az irodalmi idealizálás és politikai kasztrálás sajátos ötvözetével – felmagasztalták Athént, annak központi szerepét, a várost övező mítoszt. Lefokozták a makedónokat, hogy saját imperialisztikus szerepüket hangsúlyozzák, és kitalálták az ún. klasszicizmust, amelynek központja Athén volt, és amely a hellénisztikusság elenpontját képezte. [...] A klasszicizmus bölcsőjét jelentő mítosz az irodalmi-muzeális Athénról egészen Hadrianus idejéig kitartott, virágzott.” (Canfora 2011, 50.)
- 25 Callmer 1944, 146–147 óta visszatérő állítás. A Lykeionra vonatkozó forrás (Diog. Laert. V. 51) kritikája: Hendrickson 2014, 378.
- 26 Irigoin 1993, 39–40. Az értelmezés kritikája: Hendrickson 2014, 378–380.
- 27 *Epist. Arist.* 9; *Phil. Mos.* II. 29; Athen. *Deipn.* V. 36; Epiphanius: *De mensuribus* 257–273; Jóannész Tetzés: *Prol.* II. 5, 1. Krähling 2005, 65–66.
- 28 Bagnall 2002, 350–351; Johnstone 2014, 367.
- 29 Grafton 2011, 134. Anthony Grafton az *Aristeas-levelet* – valamint az általa képviselt műfajt – izgalmasan, meggyőzően, nagy kitekintéssel helyezi el a Kr. e. 3–2. századi szellemi viták, kulturális vetélkedések légkörében.
- 30 A korszakról: Krähling 2005, 68.
- 31 Johnstone 2014, 357–359; 367.
- 32 Az alexandriai könyvtár elsődleges forrását az aristotelési hagyományban jelöli ki: El-Abadi 1992², 79–86; Delia 1992, 1450; Erskine 1995, 40; Irigoin 1993 (Strabón állítását igazolva); Richardson 1993 (az előadást megerősíti Herwig Maehler és Jean Irigoin hozzászólása, kiemelve a peripatetikus kötődésnél a mára már ellenőrizhetetlen szóbeli hagyományozódást, illetve a jegyzetek szerepét); Casson 2001, 29; Pretagostini 2014, 514.
- 33 Assmann 2004², 278.
- 34 Irigoin 1993, 40.
- 35 Pfeiffer 1968, 88; 95–97. Richardson 1993 és Irigoin 1993 a Pfeifferi kételkedésre adott válasz.
- 36 Steiger 2010, 35–38.
- 37 Steiger 2010, 36.
- 38 *Rosshügel*, valójában *Hippeios Kolónos*, a platóni Akadémia melletti terület.
- 39 Wilamowitz-Moellendorff 1881, 291.
- 40 Werner 2009, 36, 90. jegyzet; Steiger 2010, 36.
- 41 Müller-Graupa 1933, 801.
- 42 Irigoin 1993, 73.
- 43 Canfora a droyseni modell porosz beágyazottságáról: „Abban a pillanatban, mielőtt Philippos alakja fölnyire tett szert a történetírásban, a szabadság primátusa meghátrált a »nemzet« fogalma, majd pedig – Philippos fiának színre lépésével – a két »vezérnép« (görögök és perzsák) irányította kozmopolita birodalom szempontja előtt. Mindez az említett sorsfordító események teljesen új olvasatához vezetett; azonban ez a megközelítés könnyen eltorzulhatott és alkalmas volt arra, hogy eljusson egészen az »árja« tudat veszélyes önhittségéig.” (Canfora 2011, 50.) Ugyanitt különféle példákkal igazolja Canfora, hogy Démostenés birodalomellenes, maradiságában veszélyesnek tartott alakja a 30-as és 40-es években különös politikai súlyt kapott, a szellemi ellenállás és önállóság példájává vált (például Werner Jaegernél).
- 44 Wilamowitzot idézi és elemzi: Canfora 2011, 51. A kereszténységtől távol álló Wilamowitz droyseni szókincset használ Nagy Sándor méltatásakor.
- 45 A „nyilvános” jelzőt átemelem a hagyományos könyvtártörténeti elbeszélésből, bár a szó modern használata anakronizmus: mindenesetre a principátus könyvtárai közterületen helyezkedtek el, látványos épületeikkel, politikai és irodalmi összejövetelekre használt csarnokaikkal, szoborgyűjteményeikkel jóval nagyobb forgalmat bonyolítottak le, mint a késő köztársaság korának magángyűjteményei.
- 46 Jacob 2014, 545.
- 47 Jacob 2013, 59.
- 48 Hendrickson 2014, 387–393.
- 49 Affleck 2013.
- 50 Cicero könyvtáiról részletesebben, szakirodalommal: Acél 2012.
- 51 Johnson 2013.

- 52 Epiphanius *De mensuris* 168. A görög szöveg: Pfeiffer 1968, 101, 7. jegyzet.
- 53 Johnson 2013, 363.
- 54 Tucci 2013, 302–303.
- 55 Johnstone 2014, 379–388.
- 56 Handis 2013, 370–371.
- 57 Alföldi 2009, 90–92.
- 58 A kutatástörténet igényes összefoglalása: Wilker 2002².
- 59 Részletesebben, bibliográfiával: Acél 2011a.
- 60 Johnstone 2014, 377.
- 61 A gyűjtemény további sorsáról, jellegéről, használatáról: Dix 2000.
- 62 Az Aemilius Paulus-féle zsákmányszerzés polybiosi (XVIII. 35, 4–5) és plutarchosi (*Aem.* 28, 6) beszámolóját veti össze, és Plutarchos elbeszélői szabadságára hívja föl a figyelmet: Johnstone 2014, 381–382.
- 63 Too 2010, 228–231.
- 64 Cavallo a római nyilvános könyvtárak megszületését az *euergetis*ek, gazdag politikai mecénások tevékenységéhez köti: Cavallo 200, 76.
- 65 Zadorojnyi 2013, 388–389.
- 66 Johnson 2013, 356–357, 27. jegyzet.
- 67 Sen. *De tranquill.* 9, 4–5 (Livius elveszett szövegére utalva); Plut. *Caes.* 49. Későbbi források: Gell. *Noct. Att.* VII. 17; Cass. Dio XLII. 38; Amm. Marc. XXII. 2–13; Oros. *Hist.* VI. 15, 31. Fontos megjegyezni, hogy Caes. *Civ.* III. 11 és Strab. XVII. 1, 8 hallgat róla, majd jóval később Lucanus (*Phars.* X. 491–505) szintén nem említi.
- 68 Orru 2002.
- 69 Zadorojnyi 2005, 133 („Caesar puts private before public. For all his talents, he is primarily ambitious and tyrannically self-centred”); Hatzimichali 2013, 169, 5. jegyzet. Delia (1992, 1461) a caesari tekercs és az alexandriai könyvtár ellentétére építő plutarchosi jelenet kapcsán lefegyverző ironiáról beszél.
- 70 A portugál kultúra egyik meghatározó képe, amikor Camões hajótörést szenved a Mekong-deltában, és *A lusiadák* kéziratát magába emelve evickél a partra. Arany János (*Irodalmi hitvallásunk*) a *canto molhado* („ázott ének”) földézésakor: „Igen, a hivatás érzete ott van amaz *úszó* küzdőlemben, ki pergamen-tekerccsel fogai közt, vívjá élethalál-harcát a tenger bős hullámaival, hogy megmentse művét s életét, vagy együtt vesszenek. Az úszó: Camoens, a tekercs: a *Lusiada*.” Miként Caesar esetében, úgy a Camões-életrajzokban is ott az ellentétet biztosító háttér; a portugál költőfejedeleme kiment a kéziratot, de a hajóroncsok között veszni hagyta szerelmét.
- 71 Irigoin 1993, 67.
- 72 A szövegek hagyományozásában több, egymást nem ellenőrző központ létéről: Corcella 2013, 73. A perifériák szerepe elhanyagolható: Bagnall 2002, 360, 49. jegyzet.
- 73 Erskine 1995, 45.
- 74 Pretagostini 2014, 518.
- 75 Pretagostini 2014, 533.
- 76 Bagnall 2002, 360.
- 77 Legjellegzetesebb példa a négy hívószóra: Casson 2001, 31.
- 78 Barnes 2000, 76.
- 79 Martínez–Senseney 2013, 402.
- 80 Martínez–Senseney 2013, 403.
- 81 Ranganathan indiai matematikus, könyvtáros (1892–1972). Öt törvénye: 1. A könyv használatra való. 2. Minden olvasónak a megfelelő könyvet. 3. Minden könyvnek a megfelelő olvasót. 4. Tisztelni kell az olvasó idejét. 5. A könyvtár folyamatosan növekvő szervezet.
- 82 Parsons 1952, IX.
- 83 El-Abbadi, M. 1992², 168–179. Szintén a síita–szunnita ellentét alapján, de más megközelítésben értelmezi: Lewis 2008, 217.
- 84 Delia 1992, 1465–1467. Delia kételkedik abban a nézetben, miszerint az iszlám valóban olyan elkötelezettséggel mentette volna át az antik szellemi hagyományt (85. jegyzet).
- 85 Bagnall 2002, 357. Gibbon volt az első ismert történetíró, aki elvetette az Omár-anekdotát: Lewis 2008, 213–214; Canfora 2014, 280–281.
- 86 Qassem 2008, 211.
- 87 Bagnall 2002, 357.
- 88 Az Angol Humanista Társaság nézetei és a klasszika-filológiai kutatások olykor találkoznak; erről tanulságos olvasmány Veres Máté cikke (okorportal.hu/magazin/palmura-es-mi.html) Tim Whitmarshról, az „Iszlám Állam” pusztításai kapcsán.
- 89 Greenblatt 2015, 63–68, *passim*. Miként a könyvben több más alkalommal is, elfogultsági torzítják érvelését.
- 90 Greenblatt 2015, 92.
- 91 El-Abbadi könyvén (El-Abbadi, M. 1992², 146–160), illetve az általa szerkesztett kötetén (vö. Cherf 2008, Empereur 2008) kívül a szakirodalom ezt a nézetet elutasítja. Régészeti bizonyítékok alapján: Orru 2002.
- 92 Miként – ugyanilyen elfogultsággal – Alejandro Amenábar 2009-es, *Agora* című filmje.
- 93 A világhálón található dokumentumfilmek tanulságosak: néhány kifejezetten óvatos, szakszerű film mellett van olyan is, amelyik a modern technikai társadalom prófétáit fedezi föl a Museionban, az ipari forradalom megannyi vívmányának kezdeményét Alexandriához köti, és meg is fogalmazza: a modern társadalom és technika másfél évezreddel korábban kezdődött volna, ha a könyvtár nem pusztul el.
- 94 Canfora okkal kritizálja Gibbon „panglossi elképzelését”, amely szerint a pusztulások, pusztítások nem okoztak jelentős kárt, a legjelentősebb tudásanyag hagyományozása, ha szűköss keresztemszetű is, de töretlen (Canfora 2014, 284–286). Canfora megjegyzése: „Minden Alexandriával kezdődik. A többi csak pusztaság ismétlés. A pusztulás, fosztogatás, tűzvész csapássorozata kivédhetetlenül lesújt a nagy könyvgyűjteményekre. A bizánci könyvtárak sem kivételek” (Canfora 2014, 285). Borges *Alexandria, Kr. u. 641* című verséből: *Ordeno a mis soldados que destruyan / Por el fuego la larga Biblioteca, / Que no perecerá* („Parancsba adtam fegyvereseimnek, / tűz által emésztessek el a Könyvtár, / nehogy elpusztuljon”, ford. Somlyó György).
- 95 Krähling 2005, 63. Vajon a galénosi *Peri alypéias*ban föllobbanó tűz – amely 192-ben pusztította el a római könyvtárak egy részét, és amely Galénos szerint rengeteg értékes és pótolhatatlan kéziratot hamvasztott el – alkalmas-e arra, hogy újabb, az alexandriaihoz hasonló mítosz keletkezzék? A fölfedezés óta eltelt bő évtized rohamtempóban gyarapodó kutatástörténete mutatja: előbb-utóbb igen.
- 96 A könyvtár mint a hatalom politikai jellegű intézménye: Too 2010; Johnstone 2014 (többször ismételt meghatározása szerint a könyvtár nem más, mint átpolitizált gyűjtemény).
- 97 Nagy 2001.
- 98 Woolf 2013, 8.
- 99 Schmidt 1987. A kötet szerkesztője Jan Assmann.
- 100 Jan Assmann szerint a *hipolépikus* szerveződés a klasszikus és hellénisztikus görög írásbeliség jellegzetessége: az újonnan megjelenő írás előző szövegekhez kapcsolódik, a diskurzus töretlen kapcsolódása a kultúra folytonosságát biztosítja. Assmann 2004², 273–285.
- 101 Turner 1979; Irigoin 1993, 48–49; Rossi 2000, 155; Higbie 2010 (a könyvekre való felosztásról); Occhipinti 2013, 87–88 (a történetírók példáján); Pretagostini 2014; Johnstone 2014, 371–373. *A recitatiókról*: Dupont 1997.
- 102 A nyilvános könyvtár és az archívum kapcsolatáról: Palkó 2014, 321; Assmann 2014, 404.

- 103 A *Helikon* folyóirat előző lábjegyzetben hivatkozott számának szerkesztői előszava (*Helikon* 2014, 309).
- 104 Pecere 1990, 322 (a római nyilvános gyűjteményekről); Purcell 1993, 144 (*Atrium Libertatis*); Martínez-Senseny 2013 (általánosságban az ókori könyvtárakról, levéltárakról); Neudecker 2013 (a caesari tervről); Robson 2013 41 (Mezopotámiáról).
- 105 Agnoli 2009.
- 106 Wiegand 2007, 539–540.
- 107 Ball 2009, 45–48.
- 108 Ball 2009, 51. A kifejezések történetéről: Egervári 2014.
- 109 A digitális migráció, az elektronikus könyv és a *mise en page* kapcsolatáról kitűnő áttekintés: Cursi 2016, 213–241.
- 110 „A hozzáférés ideje a klasszikus archívumokban és könyvtárakban ritkán volt kritikus az információ létrejöttére nézve; a mediális feltételekhez kötött tudás hozzáférhetősége ellenben feltétlenül kritikus időbeliség. A web-idézetek autorizálásához szükséges – akár másodpercre pontos datálás (»access time«) arra utal, hogy a tudás a hálózaton immár temporálisan kritikussá vált. Az elektronikus térben a hagyományosan tehetetlenül nehézkes, tér-alapú archívum is mobilizálódik.” (Ernst 2014, 447.)
- 111 Groys 2014, 417–418. A felszín mögötti tér vizsgálatában Groys a platóni hagyományt véli fölfedezni, ezért beszél „médiatontológiáról.”
- 112 Palkó 2014, 320–321.
- 113 Jacob 2013 is egy ilyen jellegű jövőbeli kutatási irányra hív fel, ezt alapozza meg saját forráselemzéseivel.
- 114 Kallimachos *Pinakes* (Táblák) című művének fennmaradt töredékei sem beszélnek a könyvtárról. Pfeiffer hangsúlyozza, hogy a közvélekedéssel szemben a kallimachosi mű nem kötődik egyetlen gyűjteményhez, nem a *Museion*-gyűjtemény katalógusa, hanem „critical inventory of Greek literature” (Pfeiffer 1968, 128). Ugyanakkor hatása az ókori gyűjteményekre, illetve közvetett módon a teljes könyvtártörténetre tagadhatatlan. Alberto Manguel megkapó esszéiben írja le, hogy a modern könyvtár nem a Museionból, hanem Kallimachos *Pinakes*-éből született, Kallimachosszal „a könyvtár szervezett olvasótérre vált” (Manguel 2001, 199–200).
- 115 Bowie 2013, 259; Nicholls 2013, 262; Petrain 2013, 333 és 338.
- 116 Nicholls 2013, 261.
- 117 Marshall 1976, 262; Bowie 2013, 239; Johnson 2013, 355, 21. jegyzet. Nem véletlen, hogy Vespasianus gyűjteménye az *Atrium Libertatis* fölszámolásával járt: Tucci 2013, 277.
- 118 Balensiefen 2002; Acél 2010; Acél 2011b (a palatiumi könyvtárról). Néhány megjegyzés: a római díszterem pergamonai mintája nem bizonyítható; mivel a római magángyűjteményekben nem létezett az ún. „görög minta” (külön raktárhelység), ezért a palatiumi intézmény ebben a vonatkozásban nem jelenthetett újdonságot; eredetileg csak egyetlen terem volt az Apollo-könyvtárban, vagyis nem volt külön csarnok a görög és latin részleg számára.
- 119 Tucci 2013, 307–308.
- 120 Coqueugnot 2013, 121.
- 121 Marshall 1976, 262; Too 2010, 191–214; Petrain 2013, 340.
- 122 Jacob 2013, 65; Harder 2013, 96.
- 123 Dupont 1997.
- 124 Wolter-von dem Knesebeck 1995, 56; Steiger 2010, 26–27; Hatzimichali 2013, 181.
- 125 Pecere 1990, 308–309; Hor. *Epist.* I. 20 kapcsán: Acél 2015.
- 126 A könyvtártörténetben máskor is lezajlik hasonló folyamat, vagyis a könyvtár láthatóvá válása. Paul Saengernek a 13–14. századi egyetemi könyvtárakról, Oxfordról, Cambridge-ről, Sorbonne-ról írott tanulmánya felhívja a figyelmet arra, hogy a könyvtárpéldet érintő folyamat összetett ok-okozati viszonyban áll az olvasás és kutatás módozatában beálló változásokkal: Saenger 2000, 148.

Bibliográfia

- Acél Zs. 2010. „Könyvtár és színház. Az irodalmi nyilvánosság terei Horatius Augustus-levele alapján”: *Ókor* 9/3, 17–21.
- Acél Zs. 2011a. „A római közkönyvtár Gellius és Galénos műveiben”: Kelemen P. – Kozák D. – Kulcsár Szabó E. – Molnár G. T. (szerk.): *Filológia – nyilvánosság – történetiség*. Budapest, 76–104.
- Acél Zs. 2011b. „Kígyó és babér. A palatiumi Apollo-templom Ovidius Daphne-történetében”: *Ókor* 10/4, 51–58.
- Acél Zs. 2012. „Contextus és corpus. A korpusz-metaphora kialakulása és Cicero könyvgyűjteményei”: *Ókor* 11/4, 43–50.
- Acél Zs. 2014. „Propertius actiumi elégiája (IV 6) és a palatiumi Apollo-templom”: *Antik Tanulmányok* 58, 59–78.
- Acél Zs. 2015. „»Hadd nézzék benned, mi az irodalmi«. Szerző, életmű és könyv Horatius könyvzáró levelében (Levelek I. 20)”: *Ókor* 14/4, 45–55.
- Affleck, M. 2013. „Priests, Patrons, and Playwrights. Libraries in Rome Before 168 BC”: J. König – K. Oikonomopoulou – G. Woolf (szerk.): *Ancient Libraries*. Cambridge, 124–136.
- Agnoli, A. 2009. *Le piazze del sapere. Biblioteche e libertà*. Roma–Bari.
- Alföldi A. 2009. *A korai Róma*. Ford. Takács L. Budapest.
- Assmann, A. 2014. „Archívumok a médiatörténetben” (ford. Halász H.): *Helikon* 40, 400–409.
- Assmann, J. 2004². *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Ford. Hidas Z. Budapest.
- Bagnall, R. S. 2002. „Alexandria. Library of Dreams”: *Proceedings of the American Philosophical Society* 146, 348–362.
- Baldi, D. 2014. „La Biblioteca Vaticana nel *De bibliothecis antiquis* di Andrea Fulvio. Un nuovo modello di realtà bibliotecaria”: *Bibliothecae.it* 3/2, 15–54.
- Balensiefen, L. 2002. „Die Macht der Literatur. Über die Büchersammlung des Augustus auf dem Palatin”: W. Hoepfner (szerk.): *Antike Bibliotheken*. Mainz am Rhein, 97–116.
- Ball, R. 2009. „Wissenschaftskommunikation im Wandel. Bibliotheken sin mitten drin”: U. Hohoff – P. Knudsen (szerk.): *Wissen bewegen. Bibliotheken in der Informationsgesellschaft*. Frankfurt am Main, 39–54.
- Barnes, R. 2000. „Cloistered Bookworms in the Chicken-Coop of the Muses. The Ancient Library of Alexandria: R. MacLeod (szerk.): *The Library of Alexandria. Centre of Learning in the Ancient World*. London – New York, 61–77.
- Blanck, H. 1992. *Das Buch in der Antike*. München.
- Bowie, E. 2013. „Libraries for the Caesar”: J. König – K. Oikonomopoulou – G. Woolf (szerk.): *Ancient Libraries*. Cambridge, 237–260.
- Callmer, Chr. 1944. „Antike Bibliotheken”: *Opuscula Archaeologica* 3, 145–193.
- Canfora, L. 1993³. „Le biblioteche ellenistiche”: G. Cavallo (szerk.): *Le biblioteche nel mondo antico e medievale*. Roma–Bari, 5–28.
- Canfora, L. 1996. *Il viaggio di Aristea*. Roma–Bari.
- Canfora, L. 2009². *La biblioteca scomparsa*. Palermo.
- Canfora, L. 2011. *Il mondo di Atene*. Roma–Bari.

- Canfora, L. 2014. „A másoló mint szerző” (ford. Konrád E.): Kelemen P. – Kulcsár Szabó E. – Tamás Á. – VADERNA G. (szerk.): *Metafilológia 2. Szerző – könyv – jelenetek*. Budapest, 268–289.
- Casson, L. 2001. *Libraries in the Ancient World*. New Haven – London.
- Cavallo, G. 2000. „A volumtól a codexig. Az olvasás a római világban”: G. Cavallo – R. Chartier (szerk.): *Az olvasás kultúrtörténete a nyugati világban*. Ford. Sajó T. Budapest, 71–97.
- Cherf, W. J. 2008. „Earth, Wind, and Fire. The Alexandrian Fire-storm of 48 B.C.”: M. El-Abbadi – O. M. Fathallah (szerk.): *What Happened to the Ancient Library of Alexandria?* Leiden–Boston, 55–73.
- Connors, J. – Dressen, A. 2010. „Biblioteche: l’architettura e l’ordinamento del sapere”: D. Calabi – E. Svaldus (szerk.): *Il Rinascimento Italiano e l’Europa. Vol. 6. Luoghi, spazi, architetture*. Treviso–Costabissara, 199–228.
- Coqueugniot, G. 2013. „Where was the Royal Library of Pergamum? An Institution Found and Lost Again”: J. König – K. Oikonomopoulou – G. Woolf (szerk.): *Ancient Libraries*. Cambridge, 109–123.
- Corcella, A. 2013. „L’opera storica di Teopompo e le realtà librerie del IV secolo a.C.”: *Quaderni di storia* 77, 69–118.
- Cursi, M. 2016. *Le forme del libro. Dalla tavoletta cerata all’e-book*. Bologna.
- Delia, D. 1992. „From Romance to Rhetoric. The Alexandrian Library in Classical and Islamic Traditions”: *American Historical Review* 97, 1449–1467.
- Dix, T. K. 2000. „The Library of Lucullus”: *Atheneum* 88, 441–464.
- Dix, T. K. 2002. „A Survey of Ancient Libraries”: *Journal of Roman Archaeology* 15, 469–478.
- Dupont, F. 1997. „*Recitatio* and the Reorganization of the Space of Public Discourse”: Th. Habinek – A. Schiesaro (szerk.): *The Roman Cultural Revolution*. Cambridge, 44–59.
- Dziatzko, K. 1897. „Bibliotheken”: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* III, 405–424.
- Egervári D. 2014. „A web 2.0 és a könyvtár 2.0 hatása a katalogizálásra”: Varga K. – Mészárosné Szentirányi Z. (szerk.): *Összehasonlít(hat)ó könyvtártípus*. Pécs, 40–46.
- El-Abbadi, M. 1992². *Life and Fate of the Ancient Library of Alexandria*. Paris.
- Empereur, J. 2008. „The Destruction of the Library of Alexandria. An Archaeological Viewpoint”: El-Abbadi – O. M. Fathallah (szerk.): *What Happened to the Ancient Library of Alexandria?* Leiden–Boston, 75–88.
- Ernst, W. 2014. „Médiumok, amelyek kijátsszák az archívumot” (ford. Szabó Cs.): *Helikon* 40, 438–452.
- Erskine, A. 1995. „Culture and Power in Ptolemaic Egypt. The Museum and Library of Alexandria”: *Greece & Rome* 42, 38–48.
- Fedeli, P. 1993³. „Biblioteche private e pubbliche a Roma e nel mondo romano”: G. Cavallo (szerk.): *Le biblioteche nel mondo antico e medievale*. Roma–Bari, 29–64.
- Fraser, P. M. 1972. *Ptolemaic Alexandria*. Oxford.
- Fumagalli, E. 2014. „La decorazione pittorica: progetti e realizzazioni”: C. Montuschi (szerk.): *La Vaticana nel seicento (1590–1700). Una biblioteca di biblioteche*. Città del Vaticano, 651–684.
- Grafton, A. 2011. *A lábjegyzet. Egy különös történet*. Ford. Boros G. Budapest.
- Greenblatt, S. 2015. *Egy reneszánsz könyvvadász. Hogyan vált modernné a világunk?* Ford. Zsuppán A. Budapest.
- Groys, B. 2014. „Az archívumok szubmediális tere” (ford. Lénárt T.): *Helikon* 40, 410–420.
- Handis, M. W. 2013. „Myth and History. Galen and the Alexandrian Library”: J. König – K. Oikonomopoulou – G. Woolf (szerk.): *Ancient Libraries*. Cambridge, 364–376.
- Harder, A. 2013. „From Text to Text. The Impact of the Alexandrian Library on the Work of Hellenistic Poets”: J. König – K. Oikonomopoulou – G. Woolf (szerk.): *Ancient Libraries*. Cambridge, 96–108.
- Hatzimichali, M. 2013. „Ashes to Ashes? The Library of Alexandria after 48 BC”: J. König – K. Oikonomopoulou – G. Woolf (szerk.): *Ancient Libraries*. Cambridge, 168–182.
- Hendrickson, T. 2014. „The Invention of the Greek Library”: *Transactions of the American Philological Association* 144, 371–413.
- Higbie, C. 2010. „Divide and Edit. A Brief History of Book Divisions”: *Harvard Studies in Classical Philology* 105, 1–31.
- Irigoin, J. 1993. „Les éditions de textes”: F. Montanari (szerk.): *La philologie grecque à l’époque hellénistique et romaine*. Vandoeuvres–Genève.
- Jacob, Chr. 2013. „Fragments of a History of Ancient Libraries”: J. König – K. Oikonomopoulou – G. Woolf (szerk.): *Ancient Libraries*. Cambridge, 57–81.
- Jacob, Chr. 2014. „A művelt világok térképe” (ford. Dancsecs I.): Kelemen P. – Kulcsár Szabó E. – Tamás Á. – VADERNA G. (szerk.): *Metafilológia 2. Szerző – könyv – jelenetek*. Budapest, 534–568.
- Johnson, W. R. 2013. „Libraries and Reading Culture in the High Empire”: J. König – K. Oikonomopoulou – G. Woolf (szerk.): *Ancient Libraries*. Cambridge, 347–363.
- Johnstone, S. 2014. „A New History of Libraries and Books in the Hellenistic Period”: *Classical Antiquity* 33, 347–393.
- Krähling E. 2005. „A lírai szövegek útja az alexandriai könyvtárba”: Uő (szerk.): *Hedypathetica. Tanulmányok a hellénisztikus irodalom köréből*. Budapest, 63–92.
- Lehnus, L. 2000. „Verso una nuova edizione dei frammenti di Callimaco”: R. Pretagostini (szerk.): *La letteratura ellenistica*. Roma, 21–44.
- Lewis, B. 2008. „The Arab Destruction of the Library of Alexandria. Anatomy of a Myth”: M. El-Abbadi – O. M. Fathallah (szerk.): *What Happened to the Ancient Library of Alexandria?* Leiden–Boston, 213–217.
- Manguel, A. 2001. *Az olvasás története*. Ford. Székely J. Budapest.
- Marshall, A. J. 1976. „Library Resources and Creative Writing at Rome”: *Phoenix* 30, 254–264.
- Martínez, V. M. – Senseney, M. F. 2013. „The Professional and His Books. Special Libraries in the Ancient World”: J. König – K. Oikonomopoulou – G. Woolf (szerk.): *Ancient Libraries*. Cambridge, 401–417.
- Müller-Graupa, E. 1933. „Museion”: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* XVI, 797–821.
- Nagy, G. 2001. „Homère comme modèle classique pour la bibliothèque antique. Les métaphores du corpus e du cosmos”: L. Giard – Chr. Jacob (szerk.): *Des Alexandries. Du livre au texte*. Paris, 149–161.
- Neudecker, R. 2013. „Archives, Books and Sacred Space in Rome”: J. König – K. Oikonomopoulou – G. Woolf (szerk.): *Ancient Libraries*. Cambridge, 312–331.
- Nicholls, M. 2013. „Roman Libraries as Public Buildings in the Cities of the Empire”: J. König – K. Oikonomopoulou – G. Woolf (szerk.): *Ancient Libraries*. Cambridge, 261–276.
- Occhipinti, E. 2013. „Teopompo e la Sicilia”: *Klio* 95, 84–179.
- Orru, C. 2002. „Ein Raub der Flammen? Der königliche Bibliothek von Alexandria”: W. Hoepfner (szerk.): *Antike Bibliotheken*. Mainz am Rhein, 19–23.
- Palkó G. 2014. „Archivológia. Wolfgang Ernst archívumai”: *Helikon* 40, 313–326.
- Parsons, E. A. 1952. *The Alexandrian Library. Glory of the Hellenic World*. New York.
- Pecere, O. 1990. „I meccanismi della traduzione testuale”: G. Cavallo – P. Fedeli – A. Giardina (szerk.): *Lo spazio letterario della Grecia antica* III. Roma, 297–386.
- Petrain, D. 2013. „Visual Supplementation and Metonymy in the Roman Public Library”: J. König – K. Oikonomopoulou – G. Woolf (szerk.): *Ancient Libraries*. Cambridge, 332–346.

- Pfeiffer, R. 1968. *History of Classical Scholarship. From the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*. Oxford.
- Piazzoni, A. M. et al. (szerk.) 2010. *La Biblioteca Apostolica Vaticana*. Città del Vaticano – Milano.
- Pretagostini, A. 2014. „Előzetes megfontolások a hellénisztikus irodalom vizsgálatához” (ford. Acél Zs.): Kelemen P. – Kulcsár Szabó E. – Tamás Á. – VADERNA G. (szerk.): *Metafilológia 2. Szerző – könyv – jelenetek*. Budapest, 514–533.
- Purcell, N. 1993. „Atrium Libertatis”: *Papers of the British School at Rome* 61, 125–155.
- Robson, E. 2013. „Reading the Libraries of Assyria and Babylonia”: J. König – K. Oikonomopoulou – G. Woolf (szerk.): *Ancient Libraries*. Cambridge, 38–56.
- Qassem, Q. A. 2008. „The Arab Story of the Destruction of the Ancient Library of Alexandria”: M. El-Abbadi – O. M. Fathallah (szerk.): *What Happened to the Ancient Library of Alexandria?* Leiden–Boston, 207–211.
- Richardson, N. J. 1993. „Aristotle and Hellenistic Scholarship”: F. Montanari (szerk.): *La philologie grecque à l'époque hellénistique et romaine*. Vandoeuvres–Genève, 7–28.
- Ritoók Zs. 2009. „A Peisistratos-hagyomány és a homérosi szövegek kanonizációja”: Uő: *Vágy, költészet, megismerés. Válogatott tanulmányok*. Budapest, 76–93.
- Rossi, L. E. 2000. „La letteratura alessandrina e il rinnovamento dei generi letterari della tradizione”: R. Pretagostini (szerk.): *La letteratura ellenistica*. Roma, 149–161.
- Saenger, P. 2000. „Az olvasás a középkor utolsó századaiban”: G. Cavallo – R. Chartier (szerk.): *Az olvasás kultúrtörténete a nyugati világban*. Ford. Sajó T. Budapest, 136–167.
- Schmidt, E. A. 1987. „Historische Typologie der Orientierungsfunktionen von Kanon in der griechischen und römischen Literatur”: A. Assmann – J. Assmann (szerk.): *Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II*. München, 246–258.
- Simon A. 2009. *Dionysos színrevitele. A közvetítés kulturális technikái az antik irodalomban és filozófiában*. Budapest.
- Sordet, Y. 2015. „Pour une histoire des catalogues de livres. Matérialité, forme, usages”: M. G. de Broglie – F. Barbier – T. Dubois (szerk.): *De l'argile au nuage. Une archéologie des catalogues (II^e millénaire av. J.-C. – XX^e siècle)*. Paris, 15–46.
- Steiger K. 2010. „A lappangó örökség. Fejezetek a preszokratikus filozófia antik hagyományozásának történetéből”: Uő: *Tanulmányok az antik görög filozófiáról*. Budapest, 9–127.
- Strocka, W. M. 1981. „Römische Bibliotheken”: *Gymnasium* 88, 298–329.
- Too, Y. L. 2010. *The Idea of the Library in the Ancient World*. Oxford.
- Tucci, P. L. 2013. „Flavian Libraries in the City of Rome”: J. König – K. Oikonomopoulou – G. Woolf (szerk.): *Ancient Libraries*. Cambridge, 277–311.
- Turner, E. G. 1979. „I libri nell'Atene del V e IV secolo a.C.”: G. Cavallo (szerk.): *Libri, editori e pubblico nel mondo Antico*. Roma–Bari, 5–24.
- Werner, C. 2009. *Nachlese. Kleine Schriften* 2. Berlin.
- Wiegand, W. A. 2007. „Libraries and the Invention of Information”: S. Eliot – J. Rose (szerk.): *A Companion to the History of the Book*. Malden–Oxford–Carlton, 531–543.
- Wilamowitz-Moellendorf, U. v. 1881. *Antigonos von Karystos*. Berlin.
- Wilker, J. 2002¹. „Frühe Büchersammlungen der Griechen”: W. Hoepfner (szerk.): *Antike Bibliotheken*. Mainz am Rhein, 19–23.
- Wilker, J. 2002². „Irrwege einer antiken Büchersammlung. Die Bibliothek des Aristoteles”: W. Hoepfner (szerk.): *Antike Bibliotheken*. Mainz am Rhein, 24–29.
- Wolter-von dem Knesebeck, H. 1995. „Zur Ausstattung und Funktion des Hauptsalles der Bibliothek von Pergamon”: *Boreas* 16, 45–56.
- Woolf, G. 2013. „Introduction. Approaching the Ancient Library”: J. König – K. Oikonomopoulou – G. Woolf (szerk.): *Ancient Libraries*. Cambridge, 1–20.
- Zadorojnyi, A. V. 2005. „‘Stabbed with Large Pens’. Trajectories of Literacy in Plutarch's Lives”: L. De Blois – J. Bons – T. Kessels – D. Schenkeveld (szerk.): *The Statesman in Plutarch's Works, II*. Leiden–London, 113–137.
- Zadorojnyi, A. V. 2013. „Libraries and paideia in the Second Sophistic. Plutarch and Galen”: J. König – K. Oikonomopoulou – G. Woolf (szerk.): *Ancient Libraries*. Cambridge, 377–400.

Brunner Ákos (1976) az ELTE BTK Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa. Doktori fokozatát a CEU Filozófia Tanszékén szerezte. Kutatási területe az antik filozófia, ezen belül az etika és morálszichológia, a hellénisztikus, különösen a sztoikus filozófia, valamint Cicero és Platón filozófiája.

Cicero a platóni és a sztoikus szenvedélyekről

(*Tusculumi eszmecserék* IV. 10–11 skk.)

Brunner Ákos

Cicerót ma általában a hellénisztikus filozófia egyik legértékesebb tolmácsolójaként tartjuk számon. Kiváló hellén nevelésben részesült rómaiként és az akadémiai szkepticizmus elkötelezett képviselőjeként Cicero nemcsak behatóan ismerteti a Kr. e. 1. században jelentősnek tartott filozófiai irányzatok elméleteit, hanem kontextusba is helyezi őket, gyakran érdemi bepillantást nyújtva azokba a filozófiai vitákba, amelyek közepette alakot öltöttek és továbbfejlődtek a megelőző évszázadok során. Ráadásul Cicerót szkeptikus alapállása nem teszi kívülállóvá: hangsúlyozott személyes érintettsége a tárgyalt témákban hitelességgel ruházza fel azt a kritikus és problémaérzékeny megközelítésmódot, amellyel a filozófiai érveket és nézeteket vizsgálja és ütközteti.

Ennek a pozitív értékelésnek a háttére előtt szeretnék most reflektorfénybe állítani egy olyan szöveghelyet, a *Tusculumi eszmecserék* IV. 10–11-et, amely immár hagyományosan gondolkodóba ejti a szöveg jóindulatú kommentálóját.¹ A passzusban Cicero látszólag sutba dobja a fogalmi szigor elvárható filozófiai mércéit, és álláspontjának integritását fenyegető módon egyszerre azonosul a többsztatú lélek platóni gondolatával és propagálja a lélek „szenvedélyeinek” sztoikus elméletét. A kettő a mi nézőpontunkból alapvetően és közvetlenül összeegyeztethetetlennek tűnik, hiszen a sztoikus szenvedélyelmélet éppen annak az gondolatnak a tagadásán alapszik, amin a többsztatú lélek platóni koncepciója alapul: hogy a szenvedélyek a lélekben gyökerező „irracionális”, a jóra irányuló racionális törekvéstől alapvetően különböző motiváló erőkből fakadnak. A modern szakirodalomban elterjedt zsargont átvéve: a motiváció és cselekvés sztoikus elmélete „monisztikus” és „intellektualista”, szemben a platóni lélekfelfogás „dualizmusával” vagy „irracionalizmusával”.

A következőkben amellet fogok érvelni, hogy Cicero nem felszínesen és meggondolatlanul jár el, hanem, éppen ellenkezőleg, komolyan vehető (bár nem teljesen kifejtett) értelmezői előfeltevések irányítják a gondolatmenetét. Az a jogos igény, hogy a *Tusc.* IV. 10–11 látszólagos anomáliájának *jóindulatú* magyarázatát keressük, alkalmas perspektívát jelent számunkra ahhoz, hogy friss szemmel megvizsgáljuk, *Cicero maga miképpen értelmezi az értelem és motiváció kapcsolatára vonatkozó platóni, sztoikus és peripatetikus elképzeléseket.* Úgy látom, hogy ez a megközelítés nemcsak képes megmagyarázni Cicero gondolatmenetének belső logikáját, de egyúttal érdekes új adalékokkal is szolgál a korábbi morálszichológiai hagyományok Kr. e. 1. századi recepciójára vonatkozóan.

A probléma exponálását (I.) követően három lépésben haladok tovább. Először (II.) arra fogok rámutatni, hogy Cicero valószínűsíthető értelmezésében a platóni dualizmus, hasonlóan a sztoikus felfogáshoz és *szemben a pszichológiai dualizmus peripatetikus verziójával*, a szenvedélyeket olyan *patologikus, természetellenes* pszichológiai jelenségekként kezeli, amelyek jelenléte a lélekben összeegyeztethetetlen mind az intellektuális-morális tökéletességgel (az „erénnyel”), mind pedig a boldogsággal, és ezért a tőlük való teljes megszabadulást állítja elénk ideálként. Másodszor (III.) két olyan hipotézist körvonalazok Platón morálszichológiájának Cicero által követett értelmezésére vonatkozóan, amelyek érdemben csökkentik a két elmélet között mu-

tatkozó szakadékokat. Ezeknek a hipotéziseknek az értelmében a platóni elmélet, ahogyan azt Cicero ismeri, nem redukálja a szenvedélyeket az értelem nélküli lélekreszek impulzusaira, hanem (a *Timaios* lélekelméleti fejtegetéseinek egy olvasatát követve) a tényleges szenvedélyeket előidéző másik szükséges faktort az értelem szerzett betegségében, az „esztelenségben” azonosítja. Végül (IV.) amellet érvelek, hogy Cicero értelmezésében a sztoikus elmélet sem marad meg a szenvedélyek egy *tisztán* intellektualista magyarázatánál, hanem egy a lélek dualista (értelmes / értelem nélküli) tagolásával funkcionálisan analóg magyarázat révén ad számot a szenvedélyek megélt irracionalitásáról.²

I. Tusc. IV. 10–11: egy szembeszökő anomália

Cicero a *Tusculumi eszmecserék* IV. 11-ben hangot ad abbéli meggyőződésének, hogy a szenvedélyek természetét és fajtáit a görög filozófiai hagyományon belül a sztoikusok határozták meg a legszabatosabb módon (*acutissime*). A következő hosszabb szakaszt (11–33) ezért a sztoikus szenvedélyelmélet latin nyelvű ismertetésének szenteli.³ Ám meghökkentő módon ezt az elköteleződést Cicero a többszortú lélek platóni tanítása iránti elkötelezettségének kinyilvánításával vezeti fel:

[10] (...) Mivel mindazt, amit a görögök pathosnak neveznek, én inkább „zavarnak” [perturbatio],⁴ mintsem „betegségnek” hívom, ezek magyarázatában azt az ősi felosztást követem, amelyet először Pythagoras, majd pedig Platón képviselt, akik a lelket két részre osztják, az egyiket értelembe részesedőnek, a másikat értelem híján levőnek tartva. Az értelemből részesedő részbe helyezik a nyugalmat, azaz a kiegyensúlyozott és békés következetességet; a másikba egyfelől a harag, másfelől a vágyakozás zavart mozgásait, melyek ellentétesek és ellenségesek az értelemmel. [11] Legyen tehát ez a kiindulópontunk; mindazonáltal e zavarok jellemzésekor használjuk a sztoikusok definícióit és felosztásait, akik szerintem a legvilágosabb módon tárgyalják ezeket a kérdéseket.

Cicero a korábbiakban már többször előfeltételezte fejtegetéseiben a lélek ilyesféle tagoltságát.⁵ A platóni tanítással való azonosulásának nyílt megvallása tehát önmagában nem számítana meglepetésnek.⁶ Ám amikor magától értetődőnek tekintti, hogy ez a felfogás alkalmas „kiindulópontot” (*fons*) jelent a szenvedélyek sztoikus elemzésének adoptálásához, mintha éppen a lényegét tévesztené szem elől. Ugyanis későbbi platonista forrásainkat, Plutarchost és Galénost követve immár hagyományosan mi is úgy szoktuk gondolni, hogy a sztoikus szenvedélyelmélet valamiféle, Platón „irracionalista” vagy „dualista” morálpszichológiájával alapvetően ellentétes, „intellektualista” vagy „monista” pszichológiát képvisel.

Ráadásul a platonizáló alapvetés és a sztoikus szenvedélyelmélet inkompatibilitása Cicero saját közléseiből is közvetlenül leolvashatónak tűnik. A Platónnak tulajdonított nézet szerint a szenvedélyek lényegük szerint az „értelem nélküli” lélekresz „zavart mozgásai”, amelyek „ellenségesek és ellentétesek” az értelemmel.⁷ Ez a morálpszichológiai álláspontot jelenleg a következőképpen rekonstruálhatjuk:

Platóni pszichológiai dualizmus: a szenvedélyek olyan, (a) a jóra irányuló értelemes törekvéstől alapvetően különböző vágyak és indulatok, amelyek (b) konfliktusban állnak az értelemes törekvéssel.

A „jóra” irányuló törekvésen az egyszerűség kedvéért egy olyan motivációt érthetünk, amely az egyén hosszú távú boldogulására („javára”) irányul. Az, hogy ez a törekvés „értelmes”, úgy értendő, hogy közvetlenül és teljes mértékben *értelemvezérelt*: mindig feltétel nélkül idomul az egyén aktuális etikai (azaz: a saját javát/boldogulását illető) *meggyőződéseihez*, illetve az ezekkel összefüggésben alkotott konkrét gyakorlati *ítéleteihez*.⁸ Azt, hogy a szenvedélyek alapvetően „különböznek” ettől a motivációtól, úgy értem, hogy ezek tárgya nem az egyén hosszú távú boldogulása, hanem valamely rövid távú kielégülés (és a jelentkezésük is független a személy jóra irányuló aktuális gyakorlati döntéseitől). Cicero megfogalmazása értelmében továbbá a szenvedélyek *konfliktusban* is állnak a jóra irányuló racionális törekvéssel – ami a későbbiek szempontjából lényeges módon többféle interpretációt is megenged. Jelenleg azonban elegendő annyit látnunk, hogy a sztoikus szenvedélyelmélet, ahogyan azt Cicero maga tolmácsolja, nyilvánvalóan ellenkezik a pszichológiai dualizmusnak ezzel a tételével, amennyiben a szenvedélyeket egyáltalán nem tekinti a racionális törekvéstől *különböző* motivációknak:

[14] (...) [a sztoikusok] úgy tartják, hogy minden zavar *ítéletből és vélekedésből* ered; következésképpen tömörebben is meghatározzák őket, hogy világos legyen nem csupán az, hogy mennyire kárhoztathatóak, de az is, hogy mennyire a hatalmunkban állnak. A gyász tehát valamely jelenlévő rosszra vonatkozó, új keletű vélekedés, amely helyesnek tünteti fel, hogy a lélek megereszkedjék és összehúzódjék. Az öröm valamely jelenlévő jóra vonatkozó új keletű vélekedés, amely helyesnek tünteti fel, hogy a lélek elragadtassék. A félelem: vélekedés valamely elkövetkező rosszra vonatkozóan, amelyről úgy tűnik, elviselhetetlen lesz. A vágy: vélekedés valamely jövőbeli jóra vonatkozóan, amely esetében előnyös, hogy máris jelen legyen és rendelkezésünkre álljon. [15] (...) A vélekedést pedig, amely az összes fenti definícióban szerepel, „gyenge jóváhagyásnak” tekintik.

A szenvedélyek tehát a sztoikus meghatározások szerint lényegüket tekintve olyan gyakorlati *ítéletek*, amelyek arra vonatkoznak, hogy a cselekvőnek hogyan helyes reagálnia azokra a hatásokra, amelyeket általa jóként vagy rosszként érzékelt dolgok az életére gyakorolnak vagy a jövőben gyakorolhatnak. Ezek a meghatározások a szenvedélyeket generáló motiváló erőt egyértelműen a jóra irányuló értelemes törekvéssel azonosítják; és a sztoikus elmélet a szenvedélyes reakciók specifikumát a szenvedélyek kialakulásának magyarázatokor ennek megfelelően a lélek intellektuális vagy kognitív fogyatékoságában és diszfunkciójában határozza meg.⁹

Ezt a képet tovább erősíti Cicero magyarázata arra a *cselekvépszichológiai modellre* vonatkozóan, amelyet a sztoikus definíciók szerinte feltételeznek (12–13): ennek a határozottan szókratikus, intellektualista modellnek az értelmében *minden* szándékos gyakorlati reakció a cselekvő jóra irányuló törekvéséből fakad, és ennek megfelelően közvetlenül a cselekvő

megfelelő gyakorlati ítélete váltja ki; vagyis a sztoikus elmélet nem számol olyan egyéb, a jóra irányuló törekvéstől különböző motiváló erőkkkel, amelyek képesek lennének cselekvésre készíteni bennünket.

A problémát tovább élezve az is felvethető, hogy Cicero képtelensége a kontraszt észlelésére nem csupán következmények nélküli kihagyás a részéről, hanem a *Tusculumi eszme-cserék* III–IV. könyvében képviselt egész érvelésének integritását ássa alá. Cicero ugyanis ezekben a könyvekben annak a – hagyományosan a sztoikusok által képviselt – etikai tételnek a védelmében érvel, hogy a bölcs és erényes férfiú mentes az emberi életet megmértelyező szenvedélyektől (*apathe*); és ezt az álláspontot a *metriopatheia* peripatetikus ideáljával állítja szembe (lásd III. 22; IV. 38–39, 42–43, 57). Márpedig egy másik Cicero-szöveghely, az *Akadémiai könyvek* I. 38–39 tanúbizonysága szerint Cicerónak pontosan tisztában kell(lene) lennie azzal a ténnyel, hogy a *metriopatheia* peripatetikus ideálja a pszichológiai dualizmus peripatetikus verzióján alapul.

Elsőként erre az utóbbi pontra fókuszálók: azt fogom megmutatni, hogy ez a nehézség felszámolható, ha kellő figyelmet szentelünk a platóni és a peripatetikus dualizmus Cicero által adott jellemzései között mutatkozó eltérésnek, és nyomon követjük ezek feltételezhető implikációit.

II. Patóni vs. peripatetikus dualizmus

Az *Akadémiai könyvek* I. 38–39 doxografikus beszámolója a *metriopatheia* peripatetikus koncepcióját egyértelműen a pszichológiai dualizmus peripatetikus felfogásának korrelátumaként értelmezi, és állítja szembe az *apatheia* sztoikus ideáljával (illetve annak morálpeszichológiai hátterével).¹⁰

(...) [iv] Míg amazok [ti. Zénón elődei, az akadémikusok és peripatetikusok] a lélek zavarait nem kívánják kiirtani az emberből, és azt állítják, hogy részvétet érezni, vágyakozni, félni és örömtől elragadtatni természet szerint való, egyszerűen azonban visszafogják és korlátok közé szorítják mindezeket, addig Zénón ragaszkodik hozzá, hogy a bölcs, akárha betegségektől, mentes a zavaroktól. [v] És míg a régi filozófusok azt állítják, hogy a zavarok természetesek és értelem nélkül valók, s a vágyakozást és az értelmet a lélek két különböző részében helyezik el, ő még ezekben sem ért egyet velük, hanem egyrészt azt tartja, hogy a zavarok akaratlagosak és a vélekedés ítéleteiből támadnak, másrészt úgy véli, hogy a zavaroknak egyfajta zabolátlan mérték-lensége a forrása.

A különbség a pszichológiai dualizmus ez utóbbi megfogalmazása és a *Tusc.* IV. 10-ben Platónnak tulajdonított változat között jól kivethető. A platóni tan szerint a szenvedélyek *per definitionem* az értelem nélküli lélekrész „zavart mozgásai” (*motus turpidus*), amelyek „ellenségesek és ellentétesek az értelemmel” (*contrarios inimisque rationis*). A peripatetikus doktrína szerint azonban a szenvedélyek az értelem nélküli lélekrészből erednek és „értelem nélküliek” (*rationis expertes*) ugyan, de „természetesek” (*naturalis*), és ennek megfelelően nem megszüntetnünk kell őket (ez lehetetlen is volna),¹¹ hanem csak megfelelően mérsékelnünk és irányítanunk. Ez a megfo-

galmazás tehát, szemben a Platónnak tulajdonított állásponttal, nem tekinti a szenvedélyek lényegi sajátosságának az értelmes törekvéssel való *konfliktust*; és ezzel összefüggésben kifejezetten tagadja, hogy a szenvedélyek inherens módon patológikus, „természetellenes” lelki jelenségek volnának.

A peripatetikus doktrína aristotelési gyökerei is könnyűszerrel felfejthetők. Aristotelés számára a lélek kétosztatú volta valóban az *emberi természet inherens sajátossága*: az értelem nélküli részben keletkező „érzések” (*pathé*) kiküszöbölhetetlenül részei sajátos emberi természetünknek.¹² Aristotelés megfogalmazásában: „úgy tűnik, hogy az értelem nélküli érzések (*aloga pathé*) nem kevésbé emberek (*anthrópika*), [mint az értelmes számítás (*logismos*)]” (*Nikomachosi etika* III. 1, 1111b1). Ezt az előfeltevést tükrözi az erkölcsi erények egész aristotelési elmélete a *Nikomachosi etika* II–V. könyvében.¹³ Az erkölcsi erények, mint Aristotelés az I. 13-ban világossá teszi, alapvetően az értelem nélküli lélekrész diszpozíciói: az értelmében és jellemében is kiváló személy az, akinek értelem nélküli lélekrésze teljes mértékben *engedelmeskedik* az értelemnek, avagy „hallgat” az értelemre (*homophónei, kathékoon esti*). A teljes és tökéletes erény eszerint több, mint az önuralom (*enkrateia*), vagyis az értelemmel szembeszegülő vágyaknak és indulatoknak való ellenállás képessége: a valódi erényre az értelmes törekvés (*bulésis*) és az értelem nélküli „érzések” (*pathé*) közötti teljes összhang, azaz a belső konfliktus teljes megszűnése jellemző.¹⁴ Ugyanakkor nyilvánvalónak tűnik, hogy az aristotelési elmélet szerint az értelem nélküli lélekrész vágyai és indulatai még ebben a harmonizált, tökéletesedett beállítódásukban is megőrzik az identitásukat és „értelem nélküli” jellegüket a racionális törekvéshez képest, mégpedig abban az értelemben, hogy ezeknek a motivációknak a sajátos tárgya alapvetően különböző marad az értelmes törekvés tárgyától, a *jótól* (azaz az egyén hosszú távú boldogulásától).¹⁵

A peripatetikusok, akiknek tanítását az *Ac.* I. 38–39 reprezentálja – és akikkel a *Tusc.* III–IV-ben Cicero a sztoikusok oldalára állva vitázik – minden bizonnyal így értelmezték Aristotelés elméletét.¹⁶ Sőt, mint Cicero polémiájából¹⁷ megtudjuk, ennél tovább is mentek, és a természeti teleológia aristotelési elvét az értelem nélküli lélekrész magyarázatára alkalmazva amellől érveltek, hogy a szenvedélyek nem csupán kiküszöbölhetetlenek, hanem természetes funkciójuk is van. Ideális esetben (az erényes vagy az erényre helyesen törekvő személyben) az értelem diktálta cselekvés sikerességéhez érdemben hozzájáruló extra motiváló erőkként működnek közre: olyan agilitással és intenzitással ruházzák fel a cselekedeteinket, amelyet a racionális törekvés egymagában nem lenne képes produkálni.¹⁸

Kevésbé magától értetődő, hogy milyen értelmezést követve állíthatja szembe Cicero Platón vonatkozó nézeteit az így értett peripatetikus állásponttal. Hiszen csakúgy, mint Aristotelés a *NE* I. 13-ban, az *Állam* IV. könyvében Platón is alapvetően az értelmes meggyőződés és az „irracionalis” vágyak és indulatok közötti konfliktus ismerős jelenségére alapozva vezeti be a többosztatú lélek koncepcióját. Ennek megfelelően, szintén Aristoteléshez hasonlóan, a lélek ideális, kiváló állapotát Platón is a lélekrészek harmóniájával, a motivációs konfliktus megszűnésével jellemzi, magától értetődőnek tekintve, hogy a lélekrészeknek ebben a harmonikus együttélésében a racionális lélekrészt illeti meg az irányító, uralkodó szerep.¹⁹

Ahhoz, hogy Cicero Platón tanítását illető gondolatmentetét jobban megértsük, véleményem szerint tágitanunk kell a fókuszunkon, és Platón vonatkozó megnyilatkozásainak egyfajta koherentista értelmezését kell előfeltételeznünk.²⁰ E szerint az értelmezés szerint az *Állam* IV.-ben körvonalazott etikai ideál nem reprezentálja Platón tényleges és végleges álláspontját a kérdésben. Mégpedig azért nem, mert mint az *Állam* X. könyvéből is egyértelműen kiviláglik, Platón szemében a lélek többszátatúsága csupán a lélek jelenlegi, empirikus természetére jellemző, amelyet Platón a lélek eredendő, „igazibb” természetéhez képest egy degradált, a testtel való együttlét következtében szinte a felismerhetetlenségig deformált állapotként jellemez.²¹ Ennek megfelelően Platón etikai ideálja valójában a lélek eredeti természetének helyreállításában, illetve inkarnálatlan életének legmagasabb szintű evilági megközelítésében keresendő. Ezt az ideált képviseli eminens módon a *Phaidón* jól ismert képe az igazi filozófusról, aki a lelkét a testi vágyaktól megtisztítva törekszik az intelligibilis valóság megismerésére,²² de ugyanez az ideál sejlik fel az *Állam* V–VII. könyveiben a természetből filozofikus személyiség jellemzésében²³ és a *Timaios* etikai exkurzusában (89e–90d) is.²⁴ Ez az ideál pedig (az általam jelenleg körvonalazott értelmezés szerint) bizonyos értelemben transzcendálja a háromszátatúság állapotát. Az „igazi filozófus” ideális személyiségét alighanem úgy kell elképzelnünk, mint amely ugyan továbbra is rendelkezik a lélek hármasságával, ám az értelem nélküli vágyakat és indulatokat a kormányzó értelem irányítása alá rendelve nemcsak hogy tökéletesen uralja, hanem olyan mértékben *externalizálta* is – olyan mértékben „elidegenült” ezektől, és olyan mértékben *identifikálódott* a halhatatlan értelemmel mint valódi lényével vagy énjével²⁵ –, hogy az ilyen személyiség pszichológiáját többé nincs értelme a három lélekrész közötti dinamikaként értelmezni.²⁶

A téma *Timaios*-beli felbukkanása különösen tanulságos ilusztrációt jelent a számunkra.²⁷ A *Timaios* nagyszabású kozmogóniai narratívájának keretei közt a halhatatlan lélek inkarnálódása és a halandó lélekrészekkel való társulása pozitív értelmet nyer.²⁸ Továbbá az előadás több pontja azt sugallja, hogy az emberi lény ideális állapota a három lélekrész tökéletesen harmonikus (értelem uralta) együttműködését involválja, amelyben az értelem nélküli lélekrészek vágyai is – a számunkra teleologikusan kijelölt mérték és rend szerinti módon – kielégítésre kerülnek (vö. kül. 90a, 70e–71a). Ezek a mozzanatok különösen élesen vetik fel a peripatetikus doktrínával való affinitás vagy analógiába állíthatóság lehetőségét.

Ennek ellenére azonban a halandó lélekrészekben generálódó gyönyör- és fájdalomérzetek, illetve az ezekhez kapcsolódó vágyak és indulatok a *Phaidón*nal és az *Állam* X. vonatkozó passzusával egybecsengően a *Timaios* szerint is *egyértelműen ártalmas „hatásokként”* (42a skk., 44a és 69c–d: *pathémata*) jelentkeznek a halhatatlan lélek számára.²⁹ Ha a halhatatlan értelem nem képes felülkerekedni rajtuk és teleologikus rendeltetését betöltve uralni őket (vö. 42b, 70a–c, 89d skk., 90b, 91a), akkor elkerülhetetlenül a megbetegedéséhez (44c, 86b: *noson*), azaz – a szokratikus dialógusok világát és a *Phaidón* beszédmódját idézve – az esztelenséghez (44c: *anoëtos*; 86b: *anoia*; vö. még 88b, 90b) vezetnek.³⁰ Ettől a végtétől csakis a megfelelő képzés és nevelés, vagyis (akárcsak a *Phaidón*ban és az *Állam*ban) a lélek célirányos terápiaja, igazi természeté-

nek helyreállítása és kiteljesítése képes megmenteni a lelket.³¹ A *Timaios* etikai exkurzusa (89e–90d) ebbe: a halhatatlan lélek intellektuális helyreállításába és kiteljesítésébe (nem pedig mindhárom lélekrész harmonikus együttélésébe) helyezi a boldog élet *telos*-át (vö. 42b); sőt, talán kevésbé egyértelmű módon, de az erkölcsi erények *Állam* IV.-ben adott leírásától elszakadva a valódi erényt is a visszanyert intellektuális tökéletességgel azonosítja.³² A három lélekrész közötti valamiféle harmónia továbbra is *velejárója* (ha nem is integráns része) ennek az ideális állapotnak (lásd újfent 90a, 70e–71a; vö. kül. *Állam* IV. 441e, 442c [vö. 428c–d]; IX. 586e–587a). De az általunk jelenleg követett olvasat felerősíti azokat az utalásokat, amely értelmében ezt a harmóniát az értelem a lélekrészek együttműködésének teleológiai céljára tekintettel határozza meg, ami a vágyakozó lélekrész önértékének perspektívájából nézve elutasítást és kényszert (*bia*) jelent (70a–e, vö. 77b–c).³³

Véleményem szerint a platóni morálpszichológia fentiekben vázolt értelmezését kell tulajdonítanunk Cicerónak ahhoz, hogy a platóni és a peripatetikus pszichológiára vonatkozó közlései megfelelő értelmet nyerjenek és összhangba kerüljenek egymással.³⁴ Ezt a feltevést támogatja az a perspektíva is, amelyet a *Tusculumi eszmecekerék* tágabb kontextusa kínál a platóni lélektanra. A platóni gondolat, amely szerint az ember valódi énje az egyedül halhatatlan értelmes lélekrésszel, azaz az értelemmel azonos, kifejezetten az előtérbe került a *Tusculumi eszmecekerék* I. könyvében, amelyben Cicero a haláltól való félelem alaptalansága mellett érvelve azonosult a platonista állásponttal.³⁵ Ebben az összefüggésben Cicero fellevenítette és méltatta a *Phaidón* tanítását a filozófiáról mint a lélek testi hatásoktól való „megtisztításáról”, illetve a halálra való felkészítéséről (lásd kül. I. 72–73, skk.; vö. I. 43 skk.). A platóni tétel, mely szerint a szenvedélyek az értelem nélküli lélekrész(ek) „zavart mozgásai”, ez előtt a háttér előtt jelent meg először (I. 79–80). A platóni pszichológiai dualizmus, amely az értelem higgadt következetességét ellentétbe állítja a szenvedélyes lélekrészek zavart mozgásaival (először I. 80; vö. pl. III. 9), ez előtt a háttér előtt elég világosan közvetíti azt a platóni üzenetet, hogy az *Állam* IV. könyvének erénytanát nem szabad középszínre tekintenünk: a valódi erény forrása és *locusa* egyedül az értelem, amellyel szemben az értelem nélküli lélekrészek aktivitása alapvetően (és eliminálhatatlanul) mint leküzdendő ártalom és legyűrendő ellenállás jelentkezik.

III. Cicero platóni dualizmusa – két hipotézis

A fenti megfontolások érthetőbbé teszik, hogy Cicero miért a platóni pszichológiai dualizmus tételét választja kiindulópontul, amikor a *metriopatheia* peripatetikus ideáljával szemben amellet kíván érvelni, hogy a valóban bölcs és erényes férfiú mentes a szenvedélyektől. A platóni dualizmus a szenvedélyeket a lélek valódi (ideális) természete számára ártalmas, természetellenes „zavart mozgásokként” kezeli, és ennek megfelelően az externalizálásukat, elutasításukat és visszaszorításukat tűzi ki célként. Cicero szemében, mondhatni, Platón és a sztoikusok egy oldalon állnak a szenvedélyek általános megítélése tekintetében.

Ám ezzel még nem kaptunk kielégítő magyarázatot arra, hogy milyen előfeltevések alapján tekintheti Cicero a sztoikus

szenvedélyelméletet összeegyeztethetőnek a platóni dualizmus alapvetésével. Hiszen a platóni dualizmus, ahogyan azt Cicero prezentálja, a szenvedélyeket az értelem nélküli lélekreszeknek a jóra irányuló törekvéstől különböző és azzal ellenkező „zavart mozgásaival” azonosítja, míg a sztoikus elmélet, úgy tűnik, a jóra irányuló törekvést aktiváló téves vélekedésekkel.

A további magyarázat első lépéseként először ennek a konttrasztnak az egyik oldalát vizsgálom: azt vetem fel, hogy Cicero szemében a platóni dualizmus implikációi lényegesen eltérőek lehetnek attól, amit a probléma exponálásakor feltételeztünk.

Kezdjük egy pontosítással. A probléma exponálásakor azt állítottam, hogy a platóni dualizmus Cicero által prezentált alapvetése látszólag a következőt állítja:

Platóni pszichológiai dualizmus: a szenvedélyek olyan, (a) a jóra irányuló értelmes törekvéstől alapvetően különböző vágyak és indulatok, amelyek (b) konfliktusban állnak az értelmes törekvéssel.

Mint jeleztem, a szenvedélyek értelmes törekvéssel való konfliktusának gondolata nem egyértelmű. A konfliktus jelentheti csupán azt, hogy a szenvedélyek motiváló erőkként a cselekvés olyan céljait határozzák meg a számunkra, amelyek (kevés, esetleges kivételtől eltekintve) nem esnek egybe a racionális törekvés által diktált cselekvésekkel; az értelmes törekvésnek megfelelő és a szenvedélyeket kielégítő viselkedés a cselekvő számára hosszabb távon nem összeegyeztethető. Az egyszerűség kedvéért nevezzük ezt a konfliktus gyenge értelmezésének. Ám a konfliktus érthető úgy is, hogy a szenvedélyek a fentiek felül közvetlenül birokra is kelnek az értelmes törekvéssel a cselekvés feletti irányítás megszerzéséért, és rosszabb esetben (akratikus kudarc esetén) ténylegesen át is veszik azt az értelmes törekvéstől. Nevezzük ezt a konfliktus erős értelmezésének.

A különbség valójában nem irreleváns a szempontunkból. Ugyanis könnyen belátható, hogy a konfliktus erős értelmezése mellett a platóni dualizmus nem összeegyeztethető azzal az „intellektualista” cselekvépszichológiai modellel, amelyet Cicero magyarázata szerint (IV. 12–13) a szenvedélyeknek a megfelelő vélekedésekkel való sztoikus azonosítása feltételez; a konfliktus gyenge értelmezése mellett viszont igen. A sztoikusoknak tulajdonított cselekvépszichológia nem kevesebbet állít, mint hogy minden egyes szándékos cselekedet, s így minden szenvedélyes reakció is, közvetlenül a cselekvő jóra irányuló értelmes törekvéséből fakad, és ennek megfelelően közvetlenül a cselekvő megfelelő vélekedései váltják ki és irányítják. E szerint a modell szerint tehát az értelmes törekvés viselkedés feletti közvetlen kontrolját semmilyen más motiváló erő nem veszélyezteti. Ám másfelől, ez a modell csupán annyit köt ki, hogy a cselekvés irányításához egyedül az értelmes törekvésnek van közvetlen hozzáférése; azt, hogy a lélekben jelen lehetnek az értelmes törekvéstől különböző és azzal (gyenge értelemben) ellentétes motiváló erők, önmagában nem tagadja.³⁶

A platóni dualizmusnak egy ilyen, a konfliktus gyenge értelmezését és a cselekvés intellektualista modelljét involváló rekonstrukciója korántsem légbőlkapott. Igaz, az *Állam* IV.-ben látszólag az értelmes törekvés és az ezzel ellenkező vágyak és indulatok konfliktusai jelentik azt az *explanandumot*, amely

a részekre tagolt lélek koncepciójának bevezetését indokolja; továbbá Sókratés a *logistikon* és az *epithymétikon* megkülönböztetésekor kifejezetten hangsúlyozza, hogy a vágyakozó lélekresz készleteseinek (pl. szomjúság) a tárgyai különbözőek a jóra irányuló értelmes törekvés által követett céltól (a szomjúság nem „jó” italt vágyik, hanem egyszerűen csak italt).³⁷ Éppen ez az a pont, amelynek kapcsán hagyományosan és széles körben úgy szokás gondolni, hogy az *Állam* IV.-ben Platón kategorikusan szakít a *Prótagorasban* és a *Gorgiasban* explicitte tett „sókratési”, intellektualista cselekvésselmelettel. Ám Platón az *Állam* IX. 589c-ben és a *Timaiosban* (86d–e, 87a–b), valamint a *Törvények* 731c–d-ben is, meglehetősen módon újraéleszti azt a paradox szókratikus álláspontot, hogy minden jellemgyenge, szenvedélyes viselkedés tudatlanságból és tévedésből ered, aminek természetes korrelátuma az a feltevés lenne, hogy mindenki mindent a jóért tesz.³⁸ Az, hogy ezek a zavarba ejtő diszkrpanciák (és számos egyéb hasonlóan zavaró anomália³⁹) milyen értelmezés keretében simíthatók el a legmeggyőzőbb módon, kiterjedt vita tárgyát képezi. Ám a témakör mai diszkussziójában legalábbis jelen vannak olyan kezdeményezések, amelyek komolyan veszik a lehetőséget, hogy a többosztatú lélek koncepciójának bevezetése Platón számára valójában nem jelenti a szókratikus cselekvésselmeleti intellektualizmus kategorikus feladását.⁴⁰

Lehetséges, hogy hallgatólagosan Cicero is a platóni dualizmusnak egy ilyesféle értelmezéséből indul ki? Szerintem nagyon is lehetséges. Ez a feltételezés legalábbis jól illeszkedik ahhoz a képhez, amit a platóni és az aristotelési/peripatetikus dualizmus közötti kontraszttal összefüggésben Cicero feltételezhető értelmezői perspektívájáról felvázoltam. Amellett érveltem, hogy a platóni lélektan Cicero által minden bizonnyal követett koherentista értelmezése valamiképpen zárójelbe teszi az erényekről az *Állam* IV.-ben adott leírást, mégpedig részben a *Phaidón* és a *Timaios* lélektanának, részben az *Állam* nagyívű gondolatmenetének egy árnyaltabb értelmezése fényében. Ha pedig ez így van, akkor könnyen elképzelhető, hogy ugyanez az értelmezés hasonlóképpen zárójelbe teszi, illetve erős megszorításokkal illeti a lélekreszek természetének és konfliktusainak az *Állam* IV. könyvében adott egész leírását is.

Cicero gondolatmenetének rekonstruálásakor tehát legalábbis számolhatunk a lehetőséggel, hogy Platón pszichológiai dualizmusát ezen a módon érti, azaz azt feltételezi, hogy az a konfliktus gyenge értelmezését és a cselekvés intellektualista modelljét foglalja magában. Úgy vélem, hogy ennek a hipotézisnek az elfogadásához elégséges indokot jelent, ha a segítségével közelebb jutunk a *Tusc.* IV. 10–11 anomáliájának jóindulatú megfejtéséhez.⁴¹

Ezen a nyomvonalon haladva azonban felmerül egy további megfontolás is, amely már azt a lehetőséget veti fel, hogy a Cicero által pártfogolt platóni dualizmus implikációiról alkotott képünket alapvetően revideálnunk kell. Eddig azt feltételeztük, hogy Cicero platóni alapvetése a szenvedélyeket az értelem nélküli lélekreszek „zavart mozgásaival” azonosítja. Csakhogy a *Timaios* már szóba került lélektanában az értelem nélküli lélekreszek vágyai és indulatai két szinten játszanak kauzális szerepet. Először mint külső, ártalmas hatások (*pathémata*) az értelmes lélek összezavaródását, később pedig maradandó megbetegedését, az „esztelenséget” (*anoia*) idézik elő (42a–44c; 69c–d; 86b skk.). Ám Timaios a 86b skk.-ban

– ugyanott, ahol váratlanul feleleveníti a sókratési diktumot, mely szerint senki sem szándékosan követ el jellemgynge, szenvedélyes cselekedeteket – már azokról a beteges „szenvedélyekről” (*pathos* [!]) beszél, amelyek az értelem megbetegedésének valamelyik formáját involválják, vagyis amelyek jelentkezésében már a megbetegedett értelem is közreműködik.⁴² A 86b–88d további fejtegetéseit is figyelembe véve könnyen lehet úgy érteni a gondolatmenetet, hogy a *tulajdonképpeni szenvedélyek* nem az értelem nélküli lélekrészekben eredendően létrejövő vágyak és indulatok, hanem akkor lépnek fel, amikor ezek folyamatos ostromukkal megbetegítették az értelmet, mely így nem képes többé azt az uralmat gyakorolni az értelem nélküli vágyak és indulatok felett, amely egyébként természetes rendeltetése (vö. 42b, 70a–c, 89d skk., 90b, 91a), hanem engedve azok nyomásának, mintegy szolgájukká silányul (42b: *kratéthentes*).

Ha mármost hajlandók vagyunk komolyan venni, hogy az így körvonalazódó szenvedélyelmélet a cselekvés intellektualista modelljét előfeltételezi, akkor itt a következőről van szó. Az értelem nominális uralma a cselekedetek irányítása felett megmarad, amennyiben minden cselekvést továbbra is a jóra irányuló értelmes törekvés mozgat. Az értelem nélküli vágyak és indulatok nem közvetlenül fosztják meg az értelmet az uralmától, hanem manipuláció révén teszik a szolgájukká: az intellektuálisan/episztemikusan meggyengült és eltévelyedett értelemre rákényszerítik azokat a vélekedéseket, amelyek a kiélésüket indokoltnak („jónak”) tüntetik fel.⁴³ Alkalmassint ezt az állapotot jellemezheti a 90b-ben Timaios úgy, hogy az értelmes lélekrész „teljességgel halandó gondolatokkal telik meg”.

Elképzeltető tehát, hogy amikor Cicero a platóni álláspontot ismertetve az értelem nélküli lélekrészek „zavart mozgásairól”, a vágyról és haragról beszél, *nem is a tulajdonképpeni szenvedélyekre gondol*, hanem az értelem nélküli lélekrészeknek azokra az eredendő vágyaira és indulataira, amelyek azonban csak az értelmet megbetegítve és a megbetegített értelem közreműködésével fogják a tulajdonképpeni szenvedélyeket eredményezni.

Ezt a hipotézist követve a platóni és a sztoikus elmélet közötti diszkrepancia lényegesen szikárabb formát ölt. A tulajdonképpeni szenvedélyek platóni magyarázata e szerint az értelmezés szerint nem redukálja a szenvedélyeket az értelem nélküli lélekrészek „zavart mozgásaira”. A platóni elmélet, ezt az értelmezést követve, a tulajdonképpeni szenvedélyek körtörténetét két tényezőre hivatkozva állítja fel: a szenvedélyekért egyfelől az értelem nélküli lélekrészek eredendő zavart mozgásainak pszichológiai állandója, másfelől egy szerzett kóros állapot, az értelem „esztelensége” felelősek. A tulajdonképpeni szenvedélyeknek utóbbi is *szükséges feltétele*, és amennyiben ez a betegség megelőzhető vagy kikúrálható, annyiban a tulajdonképpeni szenvedélyek eliminálhatóak. Ugyanakkor elmondható, hogy – mivel az esztelenséget is a zavart mozgások idézik elő, és a heveny szenvedélyes állapotok jelentkezését is ezek váltják ki – a szenvedélyeket ez az elmélet *végso soron* az értelem nélküli lélekrészek „zavart mozgásaira” vezeti vissza. A sztoikus szenvedélyelmélet viszont – a szenvedélyeket a szenvedélyes reakciókat indukáló vélekedésekkel azonosítva – mintha éppen az ilyen értelemen kívül eső faktorok szerepét számolná fel, és a szenvedélyeket kizárólag az értelem fogyatékoságára vagy diszfunkciójára vezetné vissza.

A következőkben tehát most már Cicerónak a sztoikus elméletéről adott leírását vizsgálom meg, és amellett érvelek, hogy valójában a sztoikus elmélet – legalábbis ahogy Cicero érti és ismerteti – sem redukálja a szenvedélyeket való hajlamot egy tisztán intellektuális állapotra.

IV. A „mértéktelenség” magyarázata a sztoikus elmélet szerint

Kiindulópontként idézzük fel újra a peripatetikus és a sztoikus morálszociológia *Ac. I.* 38–39-beli szembeállítását. A peripatetikus álláspont az, hogy a szenvedélyek – éppen amennyiben a lélek értelem nélküli része a forrásuk – értelem nélküliek, ámde természetesek; ezért csak megfelelő mérséklésük és kontrollálásuk szükséges és lehetséges. A sztoikus álláspont ezzel szemben az, hogy a szenvedélyek természetellenesek és betegesek, de nem értelem nélküliek (hanem közvetlenül a cselekvő őt érintő jó és rossz dolgokra vonatkozó vélekedéseiből fakadnak); ezért teljes megszüntetésük szükséges és lehetséges. Két további megfigyelést szeretnék tenni ezzel kapcsolatban.

(1) A szembeállítás logikája erőteljesen azt sugallja, hogy a sztoikus álláspont a lélek értelmes/értelem nélküli partíciójának elvetését vonja maga után.⁴⁴ Ám szövegünk valójában megáll azelőtt, hogy ezt explicitté tenné: Cicero sem itt, sem másutt nem állítja kifejezetten, hogy a sztoikusok tagadják a lélek dualista tagoltságát.

(2) A sztoikus magyarázat a szenvedélyeknek voltaképpen két okát különbözteti meg: egyrészt az őket közvetlenül generáló vélekedéseket, másrészt pedig azt az alapul szolgáló abnormalis lelki állapotot – „egyfajta zabolátlan mértéktelenséget” (*immoderata quaedam intemperantia*) –, amely a szenvedélyek szubsztantív oka (*mater*). Ráadásul a megfogalmazás nem teszi világossá, hogy ez az ok voltaképpen az értelem intellektuális/episztemikus tökéletlenségével volna azonos.

A mértéktelenség mint a szenvedélyek szubsztantív oka a sztoikus elmélet *Tusc. IV.* 11–33-beli részletes ismertetésében is megjelenik: a következőben azt fogom tüzetesebben szemügyre venni, hogy Cicero miképpen érti a sztoikus tanításnak ezt a fontos mozzanatát. Amellett fogok érvelni, hogy – bármik is voltak a Cicero által követett eredeti sztoikus (chrysipposi) elmélet implikációi – Cicero értelmezésében a mértéktelenség mint a szenvedélyek jelentkezésének alapjául szolgáló pszichológiai állapot *nem redukálható* tisztán az értelem *belső*, intellektuális állapotára.

A *Tusc. IV.*-ben a sztoikus szenvedélyelméletet ismertetve Cicero a 22. szakaszban tér ki „mértéktelenség” szerepének magyarázatára, ám a mondandóm szempontjából előadásának több későbbi részlete is közvetlenül releváns:

[22] Ám azt mondják [ti. a sztoikusok], hogy minden zavar [*perturbatio*, azaz: szenvedély] forrása a mértéktelenség, mely a teljes elme lázadása a helyes értelemmel szemben: olyannyira elfordult az értelem előírásaitól, hogy a lélek vágyait lehetetlenség uralni és féken tartani. Ahogy tehát a mértéktelenség lecsillapítja a vágyakat, eléri, hogy engedelmeskedjenek a helyes értelemnek, és megőrzi az értelem

megfontolt ítéleteit, úgy az ezzel ellentétben álló mértéktelenség a lélek egész alkotmányát tűzbe hozza, megzavarja és felizgatja; s így a gyász, a félelem, s az összes többi szenvedély ebből ered.

Ahogy a testben akkor keletkeznek megbetegedések és kórságok, amikor a vér megromlik, vagy túlteng a nyirok vagy az epe, úgy a lelket az elferdült, egymással ellenségeskedő vélekedések zavargása fosztja meg épségétől és zavarja meg betegséggel. [23] A zavarokból pedig először betegségek jönnek létre, amelyeket ők nosémáknak hívnak [...], majd pedig kórságok, amelyeket a sztoikusok arrósthémáknak neveznek [...]. [...]

[24] Értsük meg tehát, hogy maga a zavar a következtelenül és zavartan ingadozó vélekedésektől folytonos mozgásban van; amikor azonban a léleknek ez a forrongása és felindultsága megtelepedett és mintegy gyökeret eresztett az erekben és velőben, akkor lép fel a betegség és a kórság [...].

Ezek [a kóros állapotok], amelyekről most beszélek, a gondolkodás által ugyan különböznek egymástól, ám valójában egybefüggenek, és a vágyból és örömből fakadnak. Mert ha [például] a vagyon a vágyunk tárgya, és nem alkalmazzuk rögvést az értelmet mint afféle szókratikus orvosságot, mely kigyógyítja ezt a vágyakozást, akkor ez a baj átjárja az ereket, rögzül a zsigerekben, és fellép a betegség és a kórság, amely, ha állandósult, gyógyíthatatlan; s e betegség neve: pénzsóvárság. [...]

[26] A lélek kórságát pedig olyan heves vélekedésként határozzák meg, amely valamit, ami pedig nem kívánatos, mindenk felett kívánatosnak tüntet fel, s amely megrögzült és mélyen meggyökeresedett [a lélekben] [...]. Ez a vélekedés pedig abban áll, hogy úgy ítéljük, tudjuk, amit pedig nem tudunk. [...]

Cicero egész beszámolóját tipikusan a sztoikus elméletre vonatkozó forrásként, egyéb vonatkozó forrásainkkal (főleg Plutarchos és Galénos, valamint Areios és Diogenész Laertios) összefüggésben szokás olvasni. Cicero beszámolója, ebből a perspektívából nézve, nagy vonalakban a következőképpen értendő:

- a) A sztoikus meghatározás szerint (22) a mértéktelenség „a teljes elme lázadása a helyes értelemmel szemben” (*a tota mente a recta ratione defectio*), mely „elfordult” (*aversa*) a helyes értelemről. Ez azonban nem a helyes értelem és egy tőle független pszichológiai faktor közötti konfliktusra utal: a „helyes értelem” normatív értelemben értendő, és az „elfordulás” és „lázas” a szenvedélyekkel sújtott lélek, tökéletlen, eltévelyedett *intellektuális* állapotát hivatott jellemezni.⁴⁵ Ez az állapot voltaképpen azonos a tudatlansággal vagy ostobasággal (vö. pl. *Tusc.* IV. 29), s annak az egyik, gyakorlati cselekvésekben megnyilvánuló aspektusát jelöli (ti. azt, hogy „szenvedélyes” cselekvésekre hajlamosít).⁴⁶
- b) A mértéktelenség lényegi jellemzője ennek megfelelően a téves vélekedések jelenléte által eredményezett inkonzisztencia, az ellentmondásos vélekedések konfliktusa, amely természetszerűleg a gyakorlati ítéleteinket és döntéseket is bizonytalanná és instabillá teszi (lásd 22, 24). Valójában az értelemnek ez a sajátos ingatag-

sága és nyugtalansága felelős a szenvedélyeknek azért az ismerős fenomenológiájáért, amelyet a pszichológiai dualizmus képviselői döntő jelentőségűnek tartanak: ti. a szenvedélyek értelemnek való ellenszegüléséért és a szenvedélyekkel szembeni gyengeségért, azaz az enkratikus konfliktusokért és akratikus kudarcokért (vö. 22).⁴⁷

- c) A mértéktelenségre a sztoikusok szerint egyfajta fokozatosság jellemző: a spektrum egyik végét az intellektuálisan-morálisan fejlett személyiség értelmi állapota jelenti, amely még mindig nem tökéletesen helyes, teljes és konzisztens, de már nem is beteges és deformált (vö. *Tusc.* IV. 29); a másik végén pedig a „kórságot” találjuk (lásd 26), azaz a megrögzött módon és gyakorlatilag gyógyíthatatlanul hitvány személy lelkületét, akinek téveszméi eltökélt meggyőződésekké merevedtek, úgy, hogy az ilyen személy már tipikusan nem tapasztal magában bizonytalanságot és zavart, hanem biztos tudásnak vélt meggyőződéseivel összhangban, eltökélten hajlja végre – a helyes értelemmel és az erkölcs követelményeivel homlokegyenest ellentétes – tetteit.⁴⁸

Cicero beszámolójának kommentálói többnyire nemcsak azt feltételezik, hogy nagy vonalakban ez az a sztoikus elmélet, amelyet Cicero beszámolója közvetít, hanem azt is, hogy közvetítőként Cicero maga is alapvetően így (azaz helyesen) érti az általa közvetített elmélet implikációit. A következőkben azonban amellet fogok érvelni, hogy Cicero saját művének kontextusán belül a beszámoló implikációinak ezzel a „standard” értelmezésével szemben egy másik értelmezés a természetesebb és meggyőzőbb olvasat. Véleményem szerint erős érvt jelent az alternatív olvasat előnyben részesítése mellett az, hogy ez az olvasat képes megnyugtató magyarázatot adni a *Tusc.* IV. 10–11 látszólagos anomáliájára. Am van egy további fontos megfontolás is, amelynek fényében az alternatív olvasat meggyőzőbb, mint a standard értelmezés: mint érvelni fogok, a standard értelmezés fényében Cicero ismertetése nem adna adekvát módon számot arról, hogy a sztoikus elmélet milyen magyarázattal szolgál a szenvedélyek *fenomenológiájára* – azaz a szenvedélyek értelem elleni lázadásának és a velük szembeni gyengeségnek a belső, megélt tapasztalatára – vonatkozóan.

A szenvedélyek fenomenológiájának az a magyarázata, amelyet a standard olvasat feltételez (lásd a fenti áttekintés [b] pontját), a sztoikus elmélet elismerten legnehezebben rekonstruálható – és egyúttal a „bizonyítás terhét” leginkább hordozó – pontját jelenti.⁴⁹ Vonatkozó egyéb forrásaink közlései alapján a témát tárgyaló elemzések többsége arra jutott, hogy a standard (chrysipposi) magyarázat a szenvedélyek és értelem közötti konfliktust *internalizálja* az értelem intellektuális, mentális/kognitív működésének területére. A fogyatékos és eltévelyedett értelemre, így a feltételezett magyarázat, az ellentmondásos és ebből fakadóan „gyenge” vélekedések közötti diakronikus ingadozás jellemző, amely gyorsasága miatt gyakran nem is észlelhető vagy követhető az állapot szubjektuma számára (innen az a benyomás, hogy két egyidejű, ellentétes motiváló erő viaskodik egymással).⁵⁰

Cicero beszámolójának a standard olvasatot feltételezve szembeszökő jellemzője, hogy ezt a pontot elhanyagolja. Ez különösen annak háttere előtt feltűnő, hogy Cicerót a *Tusculu-*

mi eszmecserékben (legalábbis a II–IV. könyvekben) mindvégig intenzíven foglalkoztatja a szenvedélyekkel való viaskodás és a velük szembeni gyengeség témája. Saját magát és anonim beszélgetőpartnerét, A.-t – s így indirekt módon nyilvánvalóan az olvasóit is – hízogően olyan személyiségekként pozicionálja, akik jó születésű rómaiakként, örökölt természetük és neveltetésük révén alapvetően helyes etikai és erkölcsi diszpozíciókkal rendelkeznek, de a szenvedélyekkel való helyes bánásmód olykor kihívás elé állítja őket.⁵¹ Éppen ez motiválja a filozófia „gyógyírja” iránti érdeklődésüket: Cicero a *Tusculumi eszmecserék* II–IV.-ben alapvetően a szenvedélyek elleni küzdelem – és ezáltal a legmagasabb szintű morális és etikai kiteljesedés – eszközékként propagálja a lélek filozófiai művelését és gondozását.⁵²

Véleményem szerint részben Cicerónak ez a sajátos perspektívája tükröződhet a platóni pszichológiai dualizmus első ránézésre bizarr megfogalmazásában is: az értelmes lélekrész a „nyugodt következtetesség”, míg az értelem nélküli lélekrészek a szenvedélyek „zavart mozgásainak” helye.⁵³ Ez a kép, mint korábban utaltam rá, részben azt a platóni gondolatot lehet hivatott közvetíteni, hogy a valódi erényt az értelem tökéletessége konstituálja (szemben az *Allam* IV. könyve és Arisztotelész elméletével); ám részben az is lehet a funkciója, hogy egy olyan személyiség pszichológiáját jelenítse meg, akinek uralkodó lélekrésze (tulajdonképpen énjé) alapvetően egészséges, sőt meglehetősen kiváló állapotban van, ám az értelem nélküli lélekrészek folytatódó jelenléte és kóros működésre való hajlama miatt időnként szenvedélyek áldozatává válik.

Ha tehát Cicero a szenvedélyek sztoikus elemzését mint a szenvedélyek legyőzésének legjobb elméleti megalapozását kívánja propagálni, akkor nem kis erőfeszítést kellene fordítania arra, hogy ezt a pontot: a szenvedélyek megélt fenomenológiájának sztoikus magyarázatát világossá és meggyőzővé tegye. Tekintve a sztoikus elmélet első ránézésre határozottan kontraintuitív jellegét⁵⁴ és azt, hogy korábban Cicero ismételt a dualista felfogást megidézve tárgyalta ezeket a jelenségeket (vö. kül. I. 79–80; II. 47 skk.; III. 12), a téma szőnyeg alá söprése elhibázott stratégiának tűnik.

Mégis, ha a standard értelmezést követjük, akkor a feltételezett és elvárt magyarázathoz még a 22. szakaszban az a megfogalmazása áll a legközelebb, hogy a mértéktelen személyt az „elferdült, egymással ellenségeskedő vélekedések zavargása” olyan állapotba hozza, hogy a lélek vágyait vagy törekvéseit (*adpetitiones*)⁵⁵ „lehetetlenség uralni és féken tartani”. Ez a megfogalmazás pedig nemcsak hogy nem kellő egyértelműséggel és megfelelő hangsúllyal kommunikálja a feltételezett sztoikus magyarázatot, de Cicero gondolatmenetén belül kifejezetten alkalmatlan a tolmácsolására. Sem (i) az egymással ellenségeskedő vélekedések zavargására való hivatkozás, sem (ii) ennek megnevezett eredménye, a törekvések feletti uralom elvesztése nem teszi lehetővé, hogy a mértéktelenségnek ezt a jellemzését a szenvedélyek fenomenológiájára vonatkoztassuk.

(i) Ami az előbbi illeti: az egymással versengő gyenge vélekedések zavargására való hivatkozás azt a benyomást kelti, hogy egyáltalán nem a megmagyarázandó jelenségről van szó. A megmagyarázandó jelenség, abból a perspektívából nézve, amelyet a *Tusculumi eszmecserékben* Cicero az olvasói számára sugall, a szenvedély és *józan belátás* konfliktusa: vagyis az a fajta élmény, amelyet *nem* belső hezitálás és bizonytalankodás

(egymásnak ellentmondó nézőpontok és vélekedések közötti ingadozás) jellemez – ahogy azt a sztoikus meghatározás megkívánná –, hanem – a dualista modellnek megfelelően – a szenvedélynek a cselekvő stabil *jobb meggyőződésével* szembeni „irracionalis” lázadása, amikor is a cselekvő saját tudomása szerint egyáltalán nem rendelkezik olyan, uralkodó meggyőződésével összeegyeztethetetlen más vélekedésekkel, amelyek a szenvedélyes reakció *racionalis indokai* lehetnének. Cicero aligha akarhatja *minden további magyarázat nélkül* azt állítani, hogy a sztoikus elmélet szerint a látszat ellenére valójában ennek az élménynek a hátterében is az összeegyeztethetetlen vélekedéseink viaskodása húzódik meg.⁵⁶ Ilyen értelmű további magyarázattal azonban Cicero beszámolója nem szolgál.

(ii) De Cicero beszámolójának kontextusában a feltételezett következmény, a törekvések feletti uralom elvesztése sem utalhat a szenvedélyek fenomenológiájára (konkrétan a szenvedélyekkel szembeni gyengeség élményére). Mint az előző szekciókban láttuk, Cicero már röviddel korábban, a IV. 12–13-ban világossá tette azt a cselekvéssztoikus mechanizmust, amelyet a sztoikus elmélet szerinte feltételez. Mire tehát a 22-ben Cicero rátér a mértéktelenség meghatározására, már kimondásra került, hogy a sztoikus elmélet értelmében valójában minden szenvedélyes reakció (is) *közvetlenül* a jóra irányuló értelmes törekvésből fakad, és közvetlenül a megfelelő releváns vélekedés váltja ki. A figyelmes olvasó számára tehát nyilvánvalónak kell lennie, hogy a „törekvések feletti irányítás elvesztése” nem szó szerint, vagyis nem a mindenki számára ismerős konfliktusélményre vonatkoztatva értendő.⁵⁷ Ellenkezőleg, a pont csakis a „helyes értelem” kormányzásának normatív fogalma felől érthető helyesen. A standard olvasat jól érzékeli, hogy a helyes értelemmel szembeni „lázas”, illetve a helyes értelemről való „elfordulás” metaforái a tökéletlen értelemnek a tökéletes értelemhez képesti eltévelyedtségét hivatottak kifejezni, nem pedig két ellentétes motiváló erő harcára utalnak (lásd a fenti [a] pontot).⁵⁸ Ezzel összhangban pedig a törekvések feletti uralom elvesztése is csak annyit jelent, hogy a zavarodott és eltévelyedett értelem a szó igazi értelmében nem tekinthető a cselekvés „irányítójának”, még ha minden egyes cselekedetet közvetlenül kontrollál is, hiszen zavarodottságában nem képes biztosítani, hogy az egyes cselekvések koherens és a helyes prioritások felé orientált rendszert alkoszanak.

A 22. szakasz tehát nem szolgál a szenvedélyek fenomenológiájának a standard értelmezés által feltételezett magyarázatával; sőt, *ilyen értelmű* magyarázat Cicero beszámolójában sehol másutt sem körvonalazódik. Ennek pedig véleményem szerint az a jóindulatú magyarázata, hogy Cicero beszámolója valójában a szenvedélyek fenomenológiájának egy másféle magyarázatával szolgál. Úgy gondolom, hogy ez a magyarázat a szövegnek a 22. szakasz utolsó harmadával kezdődő részében körvonalazódik, különösen a fent idézett részletek aláhúzott megfogalmazásaiban.

A beszámolóban ez a része a mértéktelenség elfajulásáról ad számot, és azt hangsúlyozza, hogy a tökéletlen és eltévelyedett értelem vélekedéseinek zavargása *valójában csupán kiindulópontja* ennek az állapotnak, úgy, ahogyan a test esetében is egyes összetevők rendellenessége (például a testnedvek arányának felborulása) az egész organizmusra kiterjedő megbetegedéseket okoznak (22). Ennek analógiájára a lélekben is

az történik, hogy az értelem rendellenes állapota egészségtelen mozgásaival megfertőzi „a teljes elmét”, illetve a „lélek egész alkotmányát” (uo.: *totus mens*, ill. *totus animi status*),⁵⁹ és idővel megtelepszik, „mintegy gyökeret verve a vérben és velőben” (24). Cicero ezt a pontot a szövegünkben ismételt és nyomtatékosan leszögezi, mindannyiszor metaforikus nyelvezetet használva (amelyet a *tamquam* megszorítással tesz egyértelművé). A pont pedig, véleményem szerint, a következőképpen rekonstruálható.

Először: az értelem *belső* zavara – a konfliktusos vélekedéseknek az értelmi működés területén jelentkező kavargása vagy ingadozása – *átadódik* a pszichikum értelmi működésén *kívüli* területeinek, megfertőzve a lélek „teljes alkotmányát”. Ez a gondolat könnyen megérthető, ha hozzátesszük, hogy a lélek a sztoikusok szerint egy testi, fizikai entitás.⁶⁰ Az értelmi működések „kívülről”, a lélek fiziológiai aspektusa felől tekintve konkrét fizikai mozgások vagy folyamatok. Az elgondolás tehát az, hogy az értelem abnormális, zavart *belső* állapota a lélek fiziológiai apparátusának szintjén olyan heves és abnormális fizikai mozgások formájában jelentkezik, amelyek (szó szerint, mechanikus módon) ártalmas hatást gyakorolnak a lélek egyéb (azaz: nem közvetlenül a mentális/kognitív működésekért felelős) fiziológiai működéseire.⁶¹ Cicero metaforái tehát nem is annyira metaforikusak, mint amilyenek elsőre tűnhetnek.

Másodszor: ez a természetellenes és zavart mozgás, amely tehát immár úgyszólván a lélek egész alkotmányára kiterjedt, idővel többé-kevésbé állandósult módosulást, deformációt idéz elő abban. Ez az, amit Cicero a zavarnak az organizmusban való „megtelepedéseként” jellemez: a mértéktelenség ettől a ponttól kezdve számít a lélek „megbetegedésének” vagy (súlyosságtól függően) „kórságának”. Ezt az elváltozást pedig alighanem úgy kell elképzelnünk, mint a fiziológiai apparátusnak az elszenvedett káros hatás nyomán kialakult, szerzett kóros hajlamát arra, hogy (megfelelő külső körülmények közé kerülve) visszalendüljön vagy visszazökkenjen abba a fajta abnormális mozgásba, amely előidézte benne ezt az elváltozást.

Azt, hogy egy ilyesféle magyarázat járhat Cicero fejében – nem pedig az, amelyet a standard értelmezés értelmében kellene feltételeznünk (lásd fent a [c] pontot) –, véleményem szerint a 24. szakasz fejtegetése árulja el. Ha az értelem *belső* zavara (a mértéktelenség forrása) kialakul, és a filozófia „mint afféle szókratikus orvosság” terápiája nem lép *haladéktalanul* közbe, akkor bekövetkezik a betegség kialakulása, vagyis a lélek állandósult elváltozása – és ez már ellenálló a filozófiai terápiával szemben: végső esetben gyakorlatilag kikezelhetetlen. Ennek a mozzanatnak: a beteges mértéktelenség *ellenálló-képességének a racionális meggyőzéssel szemben* számomra természetes implikációja, hogy a szóban forgó betegség nem tisztán a tökéletlen és hibás *értelem* eltévelyedése, azaz egy intellektuális-episztemikus állapot.⁶²

Ha jó nyomon járok, akkor Cicero interpretációjában a sztoikus elmélet azzal magyarázza a megbetegedett lélek ellenálló-képességét a racionális meggyőzéssel szemben, hogy a betegséggel megfertőzött terület túlterjedt a racionális meggyőzés számára hozzáférhető értelmes (mentális-kognitív) működésen. Ám ugyanez a magyarázat egyúttal magyarázattal szolgálhat a szenvedélyek ismerős fenomenológiájára: a szenvedélyek értelemmel szembeni lázadására és a szenvedélyekkel szembeni gyengeségre vonatkozóan is.

Mint korábban jeleztem, a *Tusculumi eszmecserék* nézőpontja azt a fajta természettől kiváló és jobbára egészségesen fejlődött lelket állítja az előtérbe, amely alapvetően helyes etikai és erkölcsi beállítódással bír, mindazonáltal nem teljesen mentes a szenvedélyes vágyaktól és indulatoktól, és időnként gyengének bizonyul velük szemben. Az ilyen személy tehát tisztában van az alapvető értékekkel, amelyeknek az életét irányítania kell, és tisztában van azzal is, hogy a szenvedélyes vágyak és indulatok gátolják és károsítják őt ezeknek a céloknak a követésében, ennek megfelelően pedig elkötelezett a szenvedélyek leküzdése és lehetőség szerinti felszámolása iránt. Olykor azonban ezeknek a meggyőzéseknek az ereje mégis elégtelennek bizonyul a szenvedélyekkel szemben: a személy elméjében jobb meggyőződései ellenére bizonyos szituációkban olyan típusú vélekedések támadnak, amelyek a sztoikus elmélet értelmében közvetlen kiváltói a szenvedélyes reakcióknak. Fontos hangsúlyozni, hogy ezek a „szenvedélyes” vélekedések az illető jelenlegi intellektusának állapotával egyáltalán nincsenek összhangban. Az illető jelenlegi meggyőződéseiből és pillanatnyi helyzetértékeléseiből racionális döntéshozási folyamat révén éppen a szenvedélyes reakció helytelensége vezethető le. A szenvedélyes vélekedés, amely azután a cselekvést irányító mechanizmusba belépve aktiválja a cselekvő értelmes törekvését, és a szenvedélyes reakciót eredményezi, tehát máshonnan érkezett. Vajon honnan – milyen kauzális faktorok felelősek a jelentkezéséért?

Nos, ha a sztoikus elmélet Cicero által adott interpretációját helyesen értem, akkor ezeknek a szenvedélyes vélekedéseknek a jelentkezéséért egyfelől az értelem relatív gyengesége a felelős (az alany meggyőződése helyesek, de nem rendelkeznek a szilárd tudás státuszával, amely csak a tökéletes értelem jellemzője); másfelől viszont a lélek fiziológiai apparátusának *szerzett hajlama* arra, hogy (bizonyos körülmények között) újra visszazökkenjen a korábban elszenvedett abnormális mozgásba. Ugyanaz a kauzális „útvonall”, amelyen keresztül a zavarodott és eltévelyedett intellektus képes volt mozgásaival megzavarni a „lélek egész alkotmányát”, és hosszabb távon maradáno hajlamot előidézni benne erre a kóros mozgásra, visszafelé is működik: a megfelelő körülmények aktiválják a lélek szerzett hajlamát a kóros mozgásra, a kóros mozgás pedig az értelem működésére visszahatva az értelmi működés szintjén a szenvedélyes vélekedést generálja.

Összegzőképpen vegyük fontolóra, hogy a fenti okfejtés alapján Cicero szemében milyen pregnáns különbség mutatkozik a platóni és a sztoikus morálpszichológia között. Úgy vélem, hogy ez a különbség a *szenvedélyekre való hajlam kialakulásának körtörténetében* mutatkozik. A platóni elmélet, mint láttuk, az értelem nélküli lélekrészek felől az értelmet érő heves és káros hatásokat pszichológiai faktumnak, az inkarnáció elkerülhetetlen velejárójának tekinti, és a *Timaios*-beli magyarázat alapján az értelem kezdeti összezavarodását, majd későbbi eltévelyedtségét és gyengeségét is végső soron ezekre a káros hatásokra lehet visszavezetni.⁶³ Az általunk megélt szenvedélyek magyarázata mindkettőt: az értelem beteges eltévelyedését vagy intellektuális gyengeségét, illetve az értelem nélküli lélekrészek heves impulzusait egyaránt előfeltételezi. Ezzel együtt a platóni elmélet esetében helytálló a megállapítás, hogy az értelem nélküli lélekrészek impulzusainak eredendő

jelenléte nélkül a szenvedélyekre való hajlam és maguk a szenvedélyek nem alakulnának ki. Cicero sztoikus elmélete ezzel szemben nem tekinti a lélek született adottságának ilyen értelem nélküli hatásokat jelenlétét. Feltételezi persze olyan pszichológiai befolyások *idővel való kialakulását*, amelyek szerepe a szenvedélyes viselkedés magyarázatában analógnak tekinthető a platóni elmélet értelem nélküli lélekreszeinek impulzusaival; ám ezek kialakulásáért *eredendően* a formálódó értelem belső intellektuális zavarodottságát tekinti felelősnek.⁶⁴

Ha azonban így áll a helyzet, akkor ennek a különbségnek Cicerót nem kell aggasztania, mivel lényegében irreleváns

gondolatmenetének sajátos fókuszja számára. Egyrészt a heveny szenvedélyes állapotok jelentkezéséről a két elmélet már párhuzamos magyarázatot ad: mind a kettő azt feltételezi, hogy az értelem nélküli impulzusok az intellektuálisan fogyatékos értelemre képesek olyan kauzális befolyást gyakorolni, amely a szenvedélyes viselkedést közvetlenül indokoltá tévő vélekedéseket generál az értelemben. Másrészt mindkét elmélet azt feltételezi, hogy a szenvedélyek jelentkezésének az értelem „megbetegedése”, azaz az intellektuális fogyatékoság és eltévelyedés a szükséges feltétele: amennyiben tehát ez a megbetegedés kikúrálható, a szenvedélyek eliminálhatók.⁶⁵

Jegyzetek

A tanulmányt az NKFIH által támogatott egyéni posztdoktori kutatási program (PD 115513: *Az egységes lélek koncepciója az ókori filozófiában*) keretében írtam. Egy korábbi változatot ismertettem a 2017. március 24-én, Budapesten megrendezett *The Stoic Tradition* konferencián, ahol nagy hasznomra voltak John Sellars és Bene László kommentárjai.

- 1 Lásd pl. Inwood 1985, 141; Graver 2002, 135–136; Tieleman 2003, 247–248, 293–296; Gill 2006, 213 skk.
- 2 Ez a felvetés szemben áll mind a sztoikus elmélet, mind a sztoikus elméletre vonatkozó cicerói beszámoló jelenleg uralkodó értelmezésével. Van azonban affinitása John Cooper (1999) és Teun Tieleman (2003) Cyrissippos és Poseidónios szenvedélyelméletének kapcsolatát radikálisan újragondoló elemzéseinek egyes meglátásaival.
- 3 Úgy tűnik, hogy szöveg valójában közvetlenül vagy közvetve Chrysippos *A szenvedélyekről* című klasszikus traktátusának egyes részeire támaszkodik (Chrysippos neve a IV. 9-ben el is hangzik), és annak egyfajta epitomájaként olvasható, vö. Tieleman 2003, 289–290, 296 skk., kül. 302–303; Graver 2002, 204 skk.
- 4 Cicero korábban felhívta a figyelmet a *pathos* terminus erős patológiai konnotációira, és latin fordításként a *perturbatió*t vezette be (III. 7, 11 és 23; IV. 22 skk., 35; vö. Graver 2002, xxxviii–xxxiv). A „zavar” terminus a Cicerótól idézett további szövegrészekben is konzekvensen a szenvedélyekre utal.
- 5 Vö. kül. *Tusc.* I. 79–80; II. 47 skk.; III. 12. A II. 47 skk. kifejezetten az *Állam* IV. 430e skk. tudatos visszhangozásának tűnik.
- 6 Az állítás, hogy Platón pszichológiai dualizmusa püthagoreus eredetű (vö. még *Tusc.* I. 39, 49), megtalálható Plutarchosnál (*Az erkölcsi erényről* 3, 441e), pseudo-Plutarchosnál (*Plac.* IV. 4) és Galénosnál is, aki azonban, úgy tűnik, Poseidónios tárgyalásából adoptálja (lásd kül. *PHP* IV. 7, 39 (= Poseidónios Test. 95 (E.-K.); *PHP* V. 6, 43 (Test. 91 / Fr. 151 (E.-K.); vö. Tieleman 2003, 40, 83. jegyzet, 65, 77 sk.). Minden jel szerint a *Placita*-hagyományhoz tartozó doxográfiái tételtől van szó, amelyet Cicero is ismer.
- 7 Cicero a IV. 10-ben meglepő módon valóban azt állítja, hogy Platón a lelket két „részre” (értelmes és értelem nélküli) osztja, ami első ránézésre inkább Aristotelés verzióját (*Nikomachosi etika* I. 13) idézi (akinek megvannak a maga okai rá, hogy inkább két részről beszéljen, mint háromról, lásd kül. uo. III. 3 és 5). Megjegyzendő azonban, hogy olykor maga Platón is ezt a duális megkülönböztetést használja (lásd kül. *Állam* X. 603d–606c és *Tim.* 69c skk.), szemléltatást nem tekintve azt összeegyeztethetetlennek a három lélekresz precízebb megkülönböztetésével. Cicero, aki már a *Tusc.* I-ben ismertette a hámosztatú lélek platóni tanítását (I. 20, 79–80), alighanem tudatosan él ezzel a szabadsággal. A témával kapcsolatban lásd még pl. Tieleman 2003, 83, 85. jegyzet és 274, 219. jegyzet; Graver 2002, xxxiii, 26. jegyzet; 138.

- 8 Cicero megfogalmazása a IV. 10-ben nem teszi explicitté, hogy valóban tulajdonít egy ilyen sajátos motivációt az értelmes lélekresznek: annyit mond csupán, hogy az értelmes lélekresz jellemzője a „zavartalanság, azaz a kiegyensúlyozott és nyugodt következetesség”. Ez a megfogalmazás zavarba ejtő módon a sztoikus ideál, az *apatheia*, illetve *eupatheia* jellemzését idézi (vö. Tieleman 2003, 294 sk.) – aminek kapcsán lásd még alább, II. vége és 53. jegyzet. Az első könyvben Cicero a halhatatlan lélek (vagyis az értelmes lélekresz) intellektuális vágyáról beszél (I. 44); és a platóni lélektannak a mellett az értelmezése mellett, amelyet Cicero szerintem követ (lásd alább, III.), ez végső soron joggal azonosítható a jóra irányuló törekvéssel (továbbá a jóra irányuló értelmes törekvés feltevése nélkül Platón lélektani fejtegetéseinek nagy része értelmezhetetlen).
- 9 Ennek kapcsán lásd a fent idézett passzusnak azt a kitételét, hogy a szenvedélyeket generáló vélekedések „gyenge” asszenziók; lásd még III. 70–71 (vö. Stobaios: *Eclogae* II. 111, 20 – 112, 2 Wachsmuth). Cicero beszámolóján belül vö. még *Tusc.* IV. 11–12, 23 skk.
- 10 Az itt idézett szakasz egy hosszabb, öt pontból álló összevetés vége, amely Zénón és a sztoikusok morálpszichológiai „újításait” tárgyalja Zénón „elődeinek”, a „régieknek” (*superiores, antiqui*) tanításához képest. A passzus értelmezését nehezíti, hogy a beszélő Varro, Antiochos filozófiájának szószólója a dialógusban, és előadásának ezen a pontján a régiek és elődök nézetei a „régik Akadémiát” (azaz az Antiochos szerint a korai akadémikusok és peripatetikusok által együttesen képviselt tanrendszert) hivatottak reprezentálni. Ám a *Luc.* 138 és a *De finibus* IV. és V. könyvének releváns részei alapján úgy tűnik, hogy az Antiochos által rekonstruált „régik akadémiai” morálpszichológia nem volt összhangban azzal a *határozottan aristotelianus* doktrínával, amelyről Varro itt a tudósít. Véleményem szerint az *Ac.* I. 38–39 forrása nem Antiochos (a szakasz egyébként érzékelhetően elkülönült, önálló blokkot alkot Varro doxografikus filozófiatörténeti áttekintésén belül), hanem egy másik forrás, amely a sztoikus tételeket egy markánsan peripatetikus morálpszichológiával ütköztette – ugyanazzal a peripatetikus morálpszichológiával, amellyel a *Tusc.* III–IV-ben Cicero vitázik (lásd még alább, 16. jegyzet).
- 11 Vö. *Tusc.* IV. 38: a szenvedélyek a peripatetikusok szerint „szükségzerűek” (*necesse dicunt esse*); lásd még IV. 46 (*nec posse nec opus esse*). Cicero ezzel szemben képviseli azt az álláspontot, hogy a szenvedélyek „a hatalmunkban állnak”, vö. *Tusc.* III. *praef.*, 65, 83; IV. 14, 65, 79–83; *Ac.* I. 39, azaz elvben kiirthatók a lélekből.
- 12 Aristotelés ugyanazt a terminust (*pathos*) használja, amelyet a sztoikusok a „szenvedélyek” megnevezésére rendszeresítettek (a terminológia a későbbi antik morálpszichológiai vitákban standarddá vált); ám az ő esetében – éppen koncepciója sajátos imp-

- likációira tekintettel – nem tűnik helyesnek a „szenvedély” vagy „affekció” fordítás.
- 13 Lásd kül. *Nikomachosi etika* II. 6, 1106b16 skk.
- 14 A teljes erény és az önuralom közötti különbség kapcsán vö. *Nikomachosi etika* VII, kül. 2, 1146a10 skk. és 9, 1151b3 skk. A VII. 1-ben Aristotelész látszólag elismeri, hogy az így értett erény tényleges megvalósulása nagyon ritka lehet.
- 15 Például: a bölcs és erényes személy az aristotelési elmélet szerint olykor dühös lesz (vö. pl. 1111a30 skk.); ti. a helyes értelem vagy gyakorlati bölcsesség által meghatározott időben, mértékben és vonatkozásban (vö. IV. 5). Az erényes személy haragja tehát mindig tökéletes összhangban lesz megértésen alapuló ítéleteivel és döntéseivel. Ám a harag Aristotelész meghatározása szerint a bennünket ért jogtalanság megtorlása iránti vágy (vö. *A lélekről* I. 1, 403a30). Ez a cél pedig (legalábbis jogosnak tűnik így gondolni) alapvetően különböző és független a jótól, amely Aristotelész meghatározása szerint az ember értelmes természetét legtokéletesebben kifejező vagy megvalósító aktivitásban áll (vö. *Nikomachosi etika* I. 7; III. 8). A harag kapcsán lásd még 1117a5 skk.; III. 10 1119a12 skk.; VII. 6.
- 16 Vö. Graver 2002, xvii skk.; lásd még Sharples 2010, 16. fejezet. A peripatetikus etika Stobaiosnál olvasható összefoglalása (II. 7, 13 = 116. 19 – 152. 5 Wachsmuth), amely valószínűleg a Cicerohoz időben legközelebbi forrásunk a peripatetikus filozófiáról (lásd pl. Sharples 2010, 3–4, 21–22), nagyon hasonló képet ad az aristotelési elméletnek erről az aspektusáról: lásd kül. 116. 21 – 118. 4 és 137. 13 skk. Wachsmuth. A meg nem nevezett „peripatetikusok”, akiket a *Tusc.* III–IV-ben Cicero emleget, talán alexandriai Aristón és Cicero barátja, pergamoni Kratippos körével azonosíthatóak; mindkét peripatetikus eredetileg Antiochos tanítványa volt, de utóbb szakítottak Antiochos „régí Akadémiájával”, ami egyértelműen az aristotelési filozófia Antiochosétól markánsan különböző értelmezésére utal (vö. fentebb, 10. jegyzet). A feltevést erősíti Cicero utalása a *Tusc.* III. 22-ben, amely szerint a szóban forgó peripatetikusokat „barátainak” tekinti: *familiari nostri*.
- 17 Lásd *Tusc.* IV. 43–44, 46. A peripatetikus doktrínára vonatkozó egyéb forrásokhoz lásd Sharples 2010, 16. fejezet, különösen Seneca megjegyzéseit (16 J–N).
- 18 Sharples (2010, 146) szerint ennek a peripatetikus doktrínának az egyik szövegszerű megalapozását az általunk ismert aristotelési művek közül a *Nikomachosi etika* III. 8, 1116b23–1117a9 jelenthette – amihez azt is hozzátehetjük: nem tudhatjuk, Aristotelész azóta elveszett populáris dialógusaiban ezek a gondolatok milyen megfogalmazást kaptak.
- 19 Lásd pl. *Állam* IV 442d, amelynek megfogalmazása szerint az erényes személyiségben belül az értelem nélküli lélekrészek „egyétértenek” az értelmes résszel: *homodoxói dein archein*; lásd továbbá 443a–444a, IX. 586d–e; *Tim.* 70b–c.
- 20 Úgy tűnik, hogy az egész későbbi antik Platón-recepció számára ismeretlen volt a platóni korpusz „developmentarista” megközelítése: a dialógusokat magától értetődő módon egy és ugyanazon egységes gondolatrendszer forrásaiként olvasták.
- 21 *Állam* X. 608d skk., lásd kül. 611a–612a (vö. IV. 439b, IX. 588c skk.). Sókratész fejtegetése jól láthatóan a *Phaidón* tanításának tudatos reminiscenciája: a lélek igazi természetére csak a lélek „bölcsességszeretete” enged következtetni, amely nem más, mint önnön eredeti természete iránti inherens törekvése. Ezzel összefüggésben Sókratész utal az értelem és *par excellence* tárgyai, az „isteni”, intelligibilis Formák közötti rokonságra, sejtetve, hogy ennek a rokonságnak a természetére reflektálva a lélek végül egyszerű, és nem összetett entitásnak bizonyul; sőt, a lélek jelenlegi deformált állapotát jellemezve még a „megtisztulás” gondolatát is feleleveníti.
- 22 *Phaidón* 63e skk., kül. 69a–d (vö. még 66c, 67a, 67c–d); 107c skk.
- 23 Lásd V. 473c; VI. 502c; VI. 485a–487a; 490a–d; 500b–d; 501d; és különösen VII. 518b–e; vö. még VIII. 554e. Az igazi filozófus jellemzésében a háromosztatú lélek *Állam* IV-ben bevezetett koncepciójának nem jut szerep. A filozófust veleszületett beállítódása és hajlamai révén eleve a tudás iránti olthatatlan vágy dominálja, amely szükségszerűen a testi vágyak iránti érdektelenséggel jár együtt; az ilyen személy erényei (igazságosság, bátorság, mértékletesség) nem annyira az indulatok megfegyverkezésében és a testi vágyak visszaszorításában állnak, hanem kiteljesedett intellektualitásából fakadnak. Továbbá Sókratész a *Phaidón*hoz hasonló módon az *Államban* is különbséget tesz az „igazi erénynek” és egy alacsonyabb szintű, „közönséges” erény között (*Állam* VII. 500d; vö. *Phaidón* 69a–c, 82a–b). Ezeknek a megfigyeléseknek a jelentőségére elsősorban Rowe (2007, kül. 5. és 7. fejezet), illetve Weiss (2012) elemzései hívták fel a figyelmemet.
- 24 A modern Platón-értelmezésben hagyományosan éles cezúrát szokás látni a *Phaidón* és az *Állam* lélektana között, sokszor azzal a kronológiai feltevéssel is élve, hogy a *Phaidón* még a többszótatú lélek koncepciójának megszületése előtt íródott. Ám ezt az elterjedt feltevést az utóbbi időben többen megkérdőjelezték: vö. pl. Rowe 2007, 5. fejezet (164–186; vö. 219 skk.), ahol saját korábbi értelmezését is felülvizsgálva érvel a *Phaidón* és az *Állam* lélekelméletének kompatibilitása mellett. (Az *Állam* és a *Timaios* összefüggése kapcsán lásd még alább, 32. jegyzet.) – A releváns platóni szövegek sora természetesen kiegészíthető olyan további, a fentiekkel egybecsengő passzusokkal, mint a *Theaitétosz* 175e–176b, amely a későbbi platonizmusban a platóni ideált összegző formula („istenhez való hasonulás”) *locus classicus* volt; lásd még pl. *A lakoma* 210a–212a.
- 25 Az ember valódi természetének és a (halhatatlan) léleknek az azonosítása felsejlik a *Védőbeszéd*ben (40c skk.), a *Phaidón*ban (115c–e; vö. 76c, 92b, 95c) és az *Államban* (589a–b) is, de legexplicitebb formájában a *Törvények* XII. 959a–b-ben és az *Első Alkibiadés*ben (129e–130c) jelenik meg. A későbbi antikvitásban ezt a gondolatot Platón filozófiájának egyik központi elemeként tartották számon.
- 26 A platóni lélekelmélet ehhez hasonló értelmezései (több kevesebb koherentista elköteleződés mellett) a mai Platón-kutatásban is felbukkannak: lásd pl. Rowe 2007, kül. 5. fejezet; Shields 2007.
- 27 Lásd *Tim.* 42a–44c; 47a–e; 69c–e; 70a–71a; 72e–73a; 86b–88d; 90a–d.
- 28 Vö. 42a, 69c–d (továbbá 88b; 70a–d). A halandó lélekrészek, úgy tűnik, a lélek inkarnált életének szükségszerű konstrukciós elemei: nagy vonalakban azt mondhatnánk, hogy a lélek ezeken a lélekrészekeken keresztül képes a halandó élet megkövetelte interakcióba kerülni a testtel és a környezetével.
- 29 Ezek a hatások kezdetben az egyedfejlődés kezdeti szakaszát kísértő heves fiziológiai folyamatokból fakadnak, és a teljes „ész-nélküliség” állapotába taszítják a halhatatlan lelket (43a–44a). A későbbiekben az értelem képes ezt a teljes zavart korrigálva értelmessé (*emphron*) válni (44b). Ám a 86b skk. értelmében a test patológikus fiziológiai zavarai (pl. különféle nedvek túltengése) ezt követően is óhatatlanul heves, természetellenes vágyakkal és indulatokkal bombázzák az értelmet, idővel kikezdve intellektuális struktúráját.
- 30 A *Timaios* (86b–87b) a halhatatlan lélek betegségének, az esztelenségnek (*anoia*) valójában két „nemét” különbözteti meg: az „örületet” (*mania*) és az „ostobaságot” (*amathia*). Fontos hangsúlyozni, hogy mindkettő kifejezetten a halhatatlan értelem megbetegedése, szerzett fogyatékossága, és *Timaios* szerint az embe-
reket sújtó beteges „szenvedélyek” (86b: *pathé* [!]) mindegyike involválja ezek egyikét vagy másikát (a passzus értelmezése kapcsán lásd még alább, III.). Ennek megfelelően plauzibilis úgy értelmezni a gondolatmenetet, hogy a megkülönböztetés bevezetésekor Platónnak a szenvedélyek különféle jelenségei és ezek el-

- térő intellektuális okai lebegnek a szeme előtt. Az örület fogalma azt a fajta szenvedélyes viselkedést hivatott lefedni, amikor jobb meggyőződéseinket a heves szenvedélyek mintegy lebíriják vagy teljes mértékben gátolják, és amikor a szenvedély intellektuális oka a helyesebb meggyőzések intellektuális/episztemikus gyengeségében lokalizálható; a tudatlanság pedig inkább azt az esetet, amikor a szenvedélyes viselkedést téveszmék is támogatják. – Az erkölcsi hitványság tudatlansággal való azonosításának szokrátikus témájához lásd pl. *Prótagoras* 345d, 357d–e; *Gorgias* 309e; de lásd még pl. *Phaidón* 66c és *Állam* 351a.
- 31 44a–c; 47b–c; 86d–e; 87b, 90b–d. Új elem, hogy – összefüggésben azzal, ahogy a lélek terápiaja a lélek szférikus mozgásainak helyreállításaként konkretizálódik – a *Timaios* pszichológiája a legfontosabb tanulmánynak minden jel szerint a csillagászatot tekintti; valamint hogy a megfelelő tréning az intellektuális képzéssel párhuzamosan a megfelelő testi állapot biztosítására is gondot fordít (lásd 87b skk.).
- 32 Mindkét ponttal összefüggésben lásd David Sedley úttörő elemzését (Sedley 1999a, 320–323). – Ha a dialógusokat a standard kronológiai hipotéziseket elfogadva és hagyományos (azaz legalább mérsékelt developmentarista) módon értelmezzük, a *Timaios* etikai ideálja a *Phaidón* tanítása (és a szokrátikus dialógusok intellektualizmusa) felé tett zavarba ejtő visszamozdulásként hathat (a probléma egyik közelmúltbeli tárgyalása: Carone 2007). A szememben a fent körvonalozott koherentista értelmezés egyik lényeges előnye éppen az, hogy ezt az anomáliát felszámolja.
- 33 Ebben a relációban a megreformált indulatos lélekrész (akárcsak az *Államban*) az értelem szövetségeseiként, az értelem kormányzatának erőszakszerveként szerepel (70a–d). A feszültség Platónnak a lélekrészek összhangjára vonatkozó megnyilatkozásai között – mind az *Államban*, mind a *Timaiosban* – széles körben észlelt és tárgyalt jelenség: vö. pl. Carone 2007, 109 skk. (ahol tárgyalja Ch. Bobonich és Ch. Kahn korábbi értékeléseit is).
- 34 Megjegyzendő, hogy sem a platóni tanítás Alkinoos által adott értelmezése (vö. kül. *Didaskalikos* XXIX–XXX), sem Plutarchos (*Az erkölcsi erényekről*) nem követi ezt az irányvonalat; az utóbbi értekezés kifejezetten inkább a peripatetikus *metriopatheia*-konceptciónak a szerző saját platonizmusába való integrálására tesz kísérletet, a sztoikusok pszichológiai intellektualizmusa (monizmus) ellenében érvelve.
- 35 A lélek halhatatlanságának tanát Cicero szerint (I. 39, vö. 49) Platón a püthagoreusoktól (konkrétan Archytastól és Timaiostól) vette át, és a saját érveivel támogatta meg. Ezek közül az érvek közül Cicero kettőt emel ki: (i) a *Phaidros* (és a *Törvények*) érvét, amely szerint a lélek mint a fizikai világban minden mozgás és változás oka önmozgó, és ezért örökkévaló (I. 53–54); valamint (ii) az *anamnésis*ből vett érvet, amely a *Menónban* és a *Phaidónban* szerepel (55–58). Ebben az utóbbiban Cicero nemcsak annak megerősítését látja, hogy a lélek halhatatlan, de annak a feltevésnek az igazolását is, hogy a halhatatlan lélek az értelemmel (*mens*) azonos (59–66 skk.; a témát Cicero már az I. 43–49-ben elővezette). A másik két lélekrész (vö. I. 20), amely a szenvedélyek „zavart mozgásainak” helye, halandó (I. 79–80). Továbbá Cicero utal mindkét klasszikus platóni szöveghelyre, amely az ember „énjének” a halhatatlan lélekkel való azonosítását implicálja: *Védőbeszéd* 40c skk. és *Phaidón* 115c–e (*Tusc.* I. 97–98 és 103). Az I. 52-ben pedig az „ismerd meg önmagad” apollóni jelszavát értelmezve (szintén tipikus platóni téma) Cicero magától értetődőnek tekinti, hogy a parancsolat a lélek természetének vizsgálatára utasít.
- 36 A szokrátikus dialógusok által képviselt intellektualista cselekvésméletről Terry Penner által adott leírás, amely nagy vonalakban megegyezik a Cicero által a sztoikusoknak tulajdonított elmélettel, szintén számol nemracionális késztetések jelenlétével: vö. pl. Penner 2002, 38. jegyzet; 2011, 263–264 (lásd még Penner–Rowe 2005, 227–228). A feltevés azonban az, hogy ezek a késztetések csak annyiban képesek hatást gyakorolni az értelmes törekvésre, amennyiben a cselekvő vélekedéseinek rendszerében jelen vannak olyan elemek, amelyek a megfelelő módon relevánssá teszik őket a gyakorlati döntéshozás szempontjából. Persze joggal vethető fel a kérdés, hogy ezek a pszichológiai faktorerok nevezhetőek-e még érdemben „késztetéseknak” vagy „vágyaknak”, azaz inherens motiváló erővel rendelkező impulzusoknak (lásd Brickhouse–Smith 2010, 52, 6. jegyzet).
- 37 Vö. *Állam* IV. 438a és 439a–d.
- 38 Vö. *Prótagoras* 358d, a szokrátikus tétel *locus classicus*.
- 39 Pl. az *Állam* IV. 442d szerint az értelem nélküli lélekrészek is rendelkeznek értékítéletekkel (vö. IX. 574d–e, 586d–e, X. 602e–603d és 605b–c), és a 442c szerint mind a három lélekrésznek megvan a maga „java”; továbbá az *Állam* IV. pszichológiája a hagyományos, erős konfliktust feltételező értelmezés értelmében furcsa módon a szenvedélyek azon percepciójának adja elméleti megalapozását, amelyet Sókratész a *Prótagorasban* a „sokaságnak” tulajdonított és kritikával illetett.
- 40 Ebben az összefüggésben Carone 2005 és Weiss 2007 kontribúcióját találtam leginkább tanulságosnak.
- 41 Ez a hipotézis támogatásra talál Tieleman tárgyalásában, aki a *Tusc.* IV. 10–11-et tárgyalva felveti, hogy Cicero Platón-értelmezését Poseidónios sztoicizáló, asszimilatív értelmezése befolyásolhatta (2003, 247–248; 294–296); Poseidónios pedig, Galénos rosszindulatú interpretációjával szemben, a standard chrysipposi elmélet védelmezője volt, és Platón diszkusszióiban alapvetően a *hormé* sztoikus fogalmának és a sztoikus cselekvésméletnek a megelőlegezését fedezte fel: Tieleman 2003, 5. fejezet, kül. 209, 218–219, 221–222, 226).
- 42 Az állítás: $\pi\alpha\nu\ \omicron\upsilon\nu\ \delta\tau\iota\ \pi\acute{\alpha}\sigma\chi\omega\nu\ \tau\iota\varsigma\ \pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma\ \omicron\pi\acute{o}\tau\epsilon\rho\omicron\nu\ \alpha\upsilon\tau\omega\nu\ \iota\sigma\chi\epsilon\iota$, $\nu\acute{o}\sigma\omicron\nu\ \pi\rho\omicron\sigma\sigma\eta\tau\epsilon\omicron\nu$, egyik lehetséges fordítása: „mind az a szenvedély, amelytől valaki szenved, lévén hogy e kettő [ti. az esztelenség két válfaja, az örület vagy az ostobaság] valamelyikét foglalja magában, betegségnek nevezendő”. A következő (86b–87b) magyarázat egyértelművé teszi, hogy Platón *pathos*-kon itt valóban a későbbi filozófiai elméletekben és vitákban taglalt szenvedélyeket érti. Életszerűnek tűnik a feltevés, hogy ezt a passzust a hellénisztikus Platón-recepcióban sokan Platón „szenvédeleméletének” legfontosabb szöveghelyeként kezelték.
- 43 Attól a kérdéstől, hogy a beteg értelmet a vágyak és indulatok pontosan milyen pszichológiai mechanizmuson keresztül befolyásolnák Platón szerint, a jelen összefüggésben eltekinthetünk.
- 44 A szöveg logikája (különösen Plutarchos és Galénos közléseinek háttéré előtt) olyannyira ezt sugallja, hogy rendszerint így is értik: lásd pl. Graver (2002, 141) példáját, aki magától értetődőnek veszi, hogy a szöveg „a lélek két részre való tagoltságának tagadását” tulajdonítja Zénónnak; lásd hasonlóképpen pl. Boeri 2005, 384, 6. jegyzet.
- 45 Vö. kül. Graver 2002, 141–142 (134–135-tel és 146-tal együtt; az értelem normatív fogalma kapcsán lásd még xix skk.). Graverrel és másokkal együtt úgy gondolom, hogy a *Tusc.* IV. 22 legközelebbi párhuzamát a sztoikus szenvédeleméletre vonatkozó forrásaink között Plutarchos közlései jelentik (*VM* 441c–d; 446f–447a [*SVF* III. 459; vö. LS 61B és LS 65G]). Ennek fényében az *intemperantia* az *akolasia* („mértéktelenség”, vö. Diogenész Laertios VII. 92–93 [*SVF* III 265] és Stobaios: *Eclogae* II. 7, 60, 9 skk. Wachsmuth [*SVF* III 264]) latin fordítása Cicerónál (amit megerősít a *Tusc.* III. 16 is; ezzel a ponttal kapcsolatban lásd még pl. Gourniat 2007, 242 sk.).
- 46 Az erényeknek és a hitványságoknak ez az azonossága a bölcsességben, illetve ostobaságban klasszikus sztoikus doktrína, vö. LS, 61. fejezet.
- 47 Vö. Graver 2002, 140–141. Plutarchosnál (lásd fent, 45. jegyzet) a szenvedélyekre hajlamos „hitvány” (*ponéros*) és „mértéktelen”

- (*akolastos*) lélek alapvető jellemzője a lélek folytonos gyors ingadozása („fordulata”: *tropé*) ellenkező vélekedések között; ez az ingadozás felbukkan Stobaiosnál (*Ecl.* II. 111, 20–21 Wachsmuth), Galénosnál (*PHP* IV. 5, 270, 14; 274, 1–3) és Epiktétosnál (*Beszélgések* I. 28, 6–10) is.
- 48 Vö. Graver 2002, 148 skk., kül. 154 skk. Ezt a pontot némileg háttérbe szorítja, hogy a szöveg kommentálói (lásd Graver 2002, 148; Tieleman 2003, 300–301) a 22. szakasz végét egy új tartalmi egység kezdetének tekintik, amely a szenvedélyek és a testi betegségek közti sztoikus analógiákra fókuszál; ami nem helytelen, ám a tagolás eltereli a figyelmet a gondolatmenet folytonosságáról, amelyet én ki szeretnék domborítani. A 24-ben jól láthatóan még mindig a konfliktusos vélekedéseknek arról a háborgásáról van szó, amellyel a 22. szakasz a „mértéktelenséget” azonosította.
- 49 Általános az egyetértés, hogy a szenvedélyes konfliktusok megélt tapasztalatának magyarázata szerepelt a sztoikusok napirendjén. Erre vonatkozóan Plutarchosnál (lásd fent, 45. jegyzet) is fontosabb evidencia Stobaios: *Eclogae* II. 89, 4 – 90, 6 (*SVF* III 389; LS 65A).
- 50 Hogy ez az elképzelés pontosan milyen módon és milyen meggyőző erővel magyarázza a szenvedélyek fenomenológiáját (belső konfliktus, önuralom elvesztése), erősen vitatott, lásd pl. Sorabji (2000, 314) megjegyzését és Boeri (2006) kísérletét a sztoikus elmélet meggyőző rekonstruálására. Lásd még pl. Cooper 1999, 460–461 és *passim*; Tieleman 2003, 267 skk. és 170 skk.
- 51 Mint Cicerót a lánya, Tullia elvesztése felett érzett szülői gyász: vö. III. 58 és 74; IV. 63; erről lásd még pl. Graver 2002, xiii–v.
- 52 Illusztrációként lásd kül. a II. 1, 10–11, ill. a III. 1–6. exhortatív retorikáját.
- 53 Lásd még fentebb, 8. jegyzet. A megfogalmazás furcsasága különösen a *Timaíos* lélektanának háttére előtt kiugró, amely kifejezetten hangsúlyozza az értelem beteges zavarainak szerepét az erkölcsi hitványság és a szenvedélyekre való hajlamok kialakulásában, ráadásul egyértelműen mozgásként ábrázolja az értelem működését, és az értelem betegségeit e mozgások zavaraiént értelmezi.
- 54 A *Prótagoras* intellektualista cselekvépszichológiájának (amelyhez hasonlót Cicero a sztoikusoknak tulajdonít) kontraintuitív voltára már maga Aristotelész felhívta a figyelmet: *Nikomachosi etika* VII. 2, 1145b23 skk.
- 55 A terminológia kapcsán lásd Graver 2002, 89, 148.
- 56 A kívánt további magyarázatnak például amellett kellene érvelnie, hogy a szenvedélyes egyén számára a saját vélekedései nem mindig és nem teljesen transzparenssek vagy közvetlenül hozzáférhetők; azaz be kellene vezetnie az „implicit” és „explicit” vélekedések valamiféle megkülönböztetését.
- 57 Pace Graver 2002, 141–142, aki számomra minden különösebb meggyőző érv nélkül feltételezi, hogy a 20. szakasz megfogalmazása duplafenekű: a helyes értelemről való „elfordulása” és az annak való „ellenszegülés”, mindamellett, hogy a zavart értelem tökéletes értelemhez képesti tökéletlen és eltévelyedett állapotát jellemzi, a belső konfliktusok fenomenológiájára, illetve az arra adott sztoikus magyarázatra is utal. A szövegünkben a helyes értelemről a „teljes elme” fordul el; aminek jelentőségéről lásd a soron következő jegyzetet. – Az értelemről való „elfordulás” és az értelemmel szembeni lázadás, illetve ellenszegülés fogalmi már a szenvedély sztoikus definícióiban is felbukkannak. Vö. *Tusc.* IV. 11; lásd még kül. Stobaios: *Eclogae* II. 88, 8 – 90, 6 Wachsmuth (*SVF* III 378, 389; LS 65A) és Galénos: *PHP* IV. 2, 10–18 (*SVF* III 462, LS 65J). A standard értelmezés szerint azonban ott sem az értelem és egy azzal szembeszegülő motiváló erő közti konfliktus tapasztalatára utalnak, hanem az ideális vagy normatív értelemről való devianciára; lásd Inwood 1985, kül. 155 skk.; Annas 1992, 105). Ezt az értelmezést kétségbe vonta (többek között) Sorabji (2000, 3. fejezet, kül. 55 skk., 303, 313 skk.), aki szerint a szenvedélyek esetében az „elfordulás” és „ellenszegülés” a szenvedélyes személynek a saját jobb ítéletével szembeni észlelt, tudatos elutasítást kell hogy kifejezze (vö. még pl. Cooper 1999, 460; Tieleman 2003, 170 skk. (vö. még 97–102, kül. 101, 51. jegyzet). Sorabji érveire reagált a standard felfogás védelmében Boeri (2006, 398, 45. jegyzet) és Gourniat (2007, 243 sk.).
- 58 Ezeknek a megfogalmazásoknak az esetében a dualista olvasatot az a kitétel zárja ki, hogy a lázadás és elfordulás alanya „a teljes elme”; ami egyúttal a konfliktus internalizált, az intellektus belső ellentmondásosságára vonatkoztatott értelmezésének is ellene szól. Megjegyzendő továbbá, hogy a *mens* Cicero terminológiájában inkább az értelemre, mintsem a lélek egészére utal (vö. pl. *Tusc.* I. 66, 80); ezért a megfogalmazás (*a tota mente a recta ratione defectio*) csupán a pont „normatív” olvasatát erősíti meg, anélkül hogy a standard értelmezésnek megfelelően a lélek dualista típusú tagoltságának hiányát implikálná.
- 59 Tieleman (2003, 301) feltételezi, hogy a *status* a sztoikus *katastasis* megfelelője – amit „állapotnak” (angol: *state*) kellene fordítanunk, de ebben az esetben nem a szenvedélyes állapotok alapjául szolgáló diszpozícióról lenne szó, hanem magukról a szenvedélyes állapotokról. A *status* terminus *De fin.* III. 16-beli használata alapján – ahol a sztoikus *synkathesis* terminus latin fordításának tekinthető – úgy vélem, hogy Cicero számára a *status* nem csupán átmeneti vagy tartósabb „helyzetet” vagy „állapotot” jelenthet, hanem – a terminus politikai konnotációira rájátszva – strukturális karaktert is (politikai kontextusban az állam *statusa* utalhat az államformára, hatalmi berendezkedésre is: lásd pl. Cicero: *Az állam* I. 33–34, 68, 70–71).
- 60 Cicerót a *Tusc.* I-ben élénken foglalkoztatja a lélek szubsztanciájának kérdése, és a korábbi filozófiai elképzeléseket áttekintve előbb hosszasan nyitva hagyja a kérdést, hogy a lélek esetleg tűz vagy levegő-e, vagy egy teljesen sajátos természet, amelyet Aristotelész ötödik elemével azonosít (I. 40–65), végül az utóbbira teszi le a voksát (66, vö. 24; a léleknek az ötödik elemmel való azonosítása kapcsán, amelyet Cicero – tévesen – Aristotelésznek tulajdonít, vö. 22; 65, 70). Úgy tűnik, hogy Cicero a lélek teljes testetlenségének vagy anyagtalanságának gondolatát nem is képes érdemben fontolóra venni; vö. például azzal, ahogy a léleknek a számmal való azonosítását (Xenokratész tanítását) kezeli (20, 41). A sztoikus elmélet materializmusa így természetesen lehet a számára, ha a *pneuma* sztoikus (valószínűleg Chrysippos által kidolgozott) elméletét nem is osztja (ezt egyébként I.42-ben tévesen Panaitiosnak tulajdonítja [lásd még I.40], és a standard sztoikus doktrínának azt a zénóni tanítást tekinti, hogy a lélek anyaga tűz [I. 19]). Mindennek lényeges háttérét jelentheti az, hogy, mint Tieleman (2003, 209 skk.) meggyőzően érvelt, Poseidónios kísérletet tett a *Timaíos* lélektanának és a sztoikus *pneuma*-elméletnek az összeegyeztetésére (azaz egy olyan értelmezés mellett érvelt, amely szerint a lélek szubsztanciájának már Platón is a *pneumát* tartotta). A *pneuma* kapcsán lásd LS 47; Sedley 1999b, 388 skk.
- 61 Megjegyzendő, hogy Cicero, aki feltehetőleg kellőképp ismerte a sztoikus pszichológiát, alapvetően egy értelmes lélek, egy „elme” (ti. a sztoikus *hégemonikon*) megbetegedését írja le. Am ennek az elmének magán a kognitív/intellektuális működésen kívül nyilvánvalóan más aktivitásai is vannak – például maga a jóra irányuló törekvés, amely az értelemmel szoros együttműködésben irányítja a viselkedést (lásd ismét IV. 12–13), de nem redukálható az értelem működésére, amennyiben az értelem tulajdonképpeni működése a megismerés és az ítéletalkotás. Ha pedig ez így van, akkor jogos azt feltételezni, hogy ezekért az aktivitásokért a lélek fiziológiájának más strukturális elemei vagy legalábbis más mozgásai felelősek, mint az intellektuális működésért. Chrysippos nevezetes diktuma (Plutarchos: *A sztoikusok ellentmondásairól* 1037 skk. (*SVF* III 175, LS 53R) szerint „az ember törekvése: az őt cselekvésre utasító értelem” (az állítás nyilvánvalóan ugyanazt a felfogást tükrözi, mint a szenvedélyek ítéletekkel való azono-

- sítása), ám ezzel együtt a standard sztoikus doktrína a törekvés „képességét” (*dynamis*) különböztetve tekinti az értelem, a képzetalkotás vagy az asszenzió képességétől (a részletekért lásd az LS 53 anyagát).
- 62 Ezzel szemben felvethető, hogy a 26. szakaszban Cicero egyértelműen intellektuális állapotként jellemzi a megbetegedés végstádiumát: a „kórság”, olvashatjuk itt, lényegét tekintve „heves és megrogzított vélekedés”, amely „mélyen meggyökerezett a lélekben”. Cicero ismét a korábbi metaforikus megfogalmazásokat eleveníti fel; ezt azonban ezúttal úgy dekódolja, hogy az illető vélekedést a hibás értelem szilárd tudásnak véli, és teljes meggyőződéssel ragaszkodik hozzá – azaz mintha inkább a téveszmének a személy intellektusában való „meggyökeresedéséről” beszélne. Ám erre az ellenvetésre válaszként véleményem szerint elegendő feltenni a kérdést, hogy vajon mi tesz egy ilyen téveszmét olyan meggyőződéssé, amely ellenáll például a szókratikus dialógusokból ismert elenktikus vizsgálatnak? Feltételezve (amint természetesnek tűnik), hogy az értelem mint értelem nem képes nemet mondani a racionális érvekre, a vélekedések téves vagy megalapozatlan volta racionális érvek révén elvben megmutatható kell hogy maradjon; a racionális érvek erőtlensége a téveszmével szemben nem magyarázható pusztán az értelem intellektuális állapotára hivatkozva (vagy legalábbis nem lehet minden további nélkül feltételezni, hogy a magyarázat ebben keresendő).
- 63 Ezen nem változtat, hogy Platón a *Timaios* számadásában (összhangban a *Államban* és egybeült képviselt nézeteivel) a társadalmi és kulturális környezet káros hatásait és felelősségét is hangsúlyozza (86e, 87b).
- 64 Ha a sztoikusokat arról faggatnánk, hogy vajon ennek az intellektuális zavarnak a kialakulásáért mi a felelős, akkor többnyire talán azt válaszolnák, hogy a kozmikus Természet alapvetően az

- intellektuális tökéletesség (az erény) elérésére diszponált bennünket, és értelmi fejlődésünk természetes folyamatát a bennünket a neveltetésünk és szocializációnk során érő káros hatások siklatják ki. Ezt a jól ismert sztoikus témát eleveníti fel Cicero is a *Tusc.* III. bevezetésében (1–6); vö. még pl. LS 60C–E; 61L, R; 63E. Talán a legrelevánsabb forrás ebben a tekintetben egy Chrysippos-tesztimónium Diogenés Laertios VII. 89-ben (*SVF* III 228), amelynek megfogalmazása azonban némileg talányos, és összetettebb magyarázatot sejtet: διαστρέφεισθαι δὲ τὸ λογικὸν ζῶον, ποτὲ μὲν διὰ τὰς τῶν ἑξωθεν πραγμάτων πιθανότητας, ποτὲ δὲ διὰ τὴν κατήχησιν τῶν συνόντων: ἐπεὶ ἡ φύσις ἀφορμὰς δίδωσιν ἀδιαστρόφους.
- 65 Cicero nem feltételezi, hogy maguk az értelem nélküli impulzusok bármelyik elmélet értelmében megszüntethetők volnának. Platón elmélete esetében ez nyilvánvaló (bár a *Timaios* elmélete szerint [87c skk.] a megfelelő, racionálisan kialakított fizikai tréning, diéta és életmód révén ezek is jelentősen tovább csillapíthatóak); a sztoikus elmélet szerint pedig, mint láttuk (§ 24), legfeljebb a mértéktelenség kialakulásának legkorábbi szakaszában, az intellektuális terápia és tréning időben való megkezdésével lenne megelőzhető a rájuk való hajlam kialakulása, miután viszont ez a hajlam már kialakult, nem teljesen kikúrálható (noha az értelem intellektuális fejlesztéssel felvértezhető a hatásai ellen). Cicero ezekre az eliminálhatatlan hatásokra gondolhat a III. 13-ban, amikor jelzi, hogy a legteljesebb filozófiai terápia mellett is szükségképpen visszamarad bennünk a kórság valamelyes maradványa („oly mélyek az ostobaság gyökerei”): *nos autem audeamus non solum ramos amputare miseriarum, sed omnis radicum fibras evellere. tamen aliquid relinquetur fortasse; ita sunt altae stirpes stultitiae; sed relinquetur id solum quod erit necessarium.*

Bibliográfia

- Arnim, H. von 1903–1905. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. I–III. Leipzig [= *SVF*].
- Annas, J. 1992. *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley – Los Angeles.
- Boeri, M. D. 2005. „The Presence of Socrates and Aristotle in the Stoic Account of *Akrasia*”: R. Salles (szerk.): *Metaphysics, Soul and Ethics in Ancient Thought. Themes from the Work of Richard Sorabji*. Oxford, 383–412.
- Carone, G. R. 2005. „Plato’s Stoic Theory of Motivation”: R. Salles (szerk.): *Metaphysics, Soul and Ethics in Ancient Thought. Themes from the Work of Richard Sorabji*. Oxford, 365–382.
- Carone, G. R. 2007. „*Akrasia* and the Structure of the Passions in Plato’s *Timaeus*”: Ch. Bobonich – P. Detrée (szerk.): *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*. Leiden–Boston, 101–118.
- Cooper, J. 1999. „Posidonius on Emotions”: *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton, N. J., 449–484.
- Gill, Ch. 2006. *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*. Oxford – New York.
- Gourniat, J.-B. 2007. „*Akrasia* and *Enkrateia* in Ancient Stoicism. Minor Vice and Minor Virtue”: Ch. Bobonich – P. Detrée (szerk.): *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*. Leiden–Boston, 215–248.
- Graver, M. 2002. *Cicero on the Emotions. Tusculan Disputations III and IV*. Chicago–London.
- Inwood, B. 1985. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford.
- Long, A. A. – Sedley, D. N. 1987. *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge – New York [= LS]. [Magyarul: *A hellenisztikus filozófusok*. Budapest, 2015.]
- Penner, T. 2002. „The Historical Socrates and Plato’s Dialogues. Some Philosophical Questions”: J. Annas – Ch. Rowe (szerk.): *New Perspectives on Plato, Ancient and Modern*. Washington, DC, 189–212.
- Penner, T. 2011. „Socratic Ethics and the Socratic Psychology of Action. A Philosophical Framework”: D. R. Morrison (szerk.): *The Cambridge Companion to Socrates*. Cambridge – New York, 260–292.
- Penner, T. – Rowe, Ch. 2005. *Plato’s Lysis*. Cambridge – New York.
- Rowe, Ch. 2007. *Plato and the Art of Philosophical Writing*. Cambridge – New York.
- Sedley, D. 1999a. „The Ideal of Godlikeness”: Gail Fine (szerk.): *Plato 2. Ethics, Politics, Religion, and the Soul*. Oxford, 309–328.
- Sedley, D. 1999b. „Hellenistic Physics and Metaphysics”: K. Algra et al. (szerk.): *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge – New York, 355–411.
- Sharples, R. W. 2010. *Peripatetic Philosophy, 200 BC to AD 200. An Introduction and Collection of Sources in Translation*. Cambridge – New York.
- Shields, Ch. 2007. „Unified Agency and *Akrasia* in Plato’s *Republic*”: Ch. Bobonich – P. Detrée (szerk.): *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*. Leiden–Boston, 61–86.
- Sorabji, R. 2000. *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation – The Gifford Lectures*. Oxford – New York.
- Tieleman, T. 2003. *Chrysippus’ On Affections. Reconstruction and Interpretation*. Leiden–Boston.
- Weiss, R. 2007. „Thist as Desire for Good”: Ch. Bobonich – P. Detrée (szerk.): *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*. Leiden–Boston, 87–100.
- Weiss, R. 2012. *Philosophers in the Republic. Plato’s Two Paradigms*. Ithaca, N. Y.

Hajdu Péter (1966) irodalomtörténész, klasszika-filológus, az MTA BTK Irodalomtudományi Intézetének tudományos tanácsadója és a PTE BTK Klasszika-filológia Tanszékének egyetemi tanára. Hat könyve és mintegy száz tanulmánya jelent meg.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
A groteszk arcai (és testei) (2013/2, Süvegh Eszterrel).

Ovidius az idegenek között

Hajdu Péter

Idegenek Rómában

A római szerelmi költészetben a szeretett személy majdnem mindig görög nevet visel, legyen szó akár nőről, akár fiúról. Ez részben a téma poétizálásának kelléke. Propertius IV. könyvének 3. elégiájában, úgy tűnik, egy római matrona levelét olvassuk a római hadsereg kötelékében háborúzó férjéhez, és ha mindkettjüknek görög neve van, az valószínűleg arra szolgál, hogy ezt a házastársi viszonyt költői szférába emelje.¹ Ahogyan Vergilius eclogáiban is egy legalább Serviusig visszavezethető hagyomány szerint a római elit tagjai sejlenek fel néhol az átpoétizált arkádiai táj görög nevű pásztorai mögött.² És ahogyan a hattyú is inkább *cygnus* a római költészetben, mintsem *olor*. De ha a görög szavaknak, tulajdonneveknek van is a formalista poétika értelmében vett elidegenítő, a hétköznapi nyelvhasználattól eltávolító stílushatásuk, azért attól sem könnyű eltekinteni, hogy ha egy ábrázolt szituációban a privilegizált római polgár az alávetett keleti területekről érkezőnek mutatott (etnikailag nem is feltétlenül görög, de hellenizált) személlyel kerül szembe, annak súlyos politikai, társadalmi, sőt jogi implikációi is vannak. Ovidius *Szerelmeinek* (*Amores*) I. 7. elégiájában a főhős azon sopánkodik, hogy dühében a kelletnél jobban megverte szerelme tárgyát. A mérsékelten önmarcangoló³ monológ során ezt olvassuk (29–30):

*An, si pulsassem minimum de plebe Quiritem,
plecterer: in dominam ius mihi maius erit?*

Páholnék polgárt a tömegből egyet is el, nem
bűnhődném? S úrnóm ütlegelem szabadon!

(Karinthy Gábor fordítása)⁴

Corinnát (kézenfekvő, hogy róla van szó, bár ebben a versben nem hangzik el a neve) egy római polgárjoggal rendelkező férfivel hasonlítja össze kifejezetten jogi szempontból. Még ha a tömeg legkevésbé sem befolyásos tagját ütné is meg, a törvény megbüntetné. De nem csak arról van szó, hogy egy nővel több mindent meg lehetett tenni, mint egy férfival. Kétségtelen, hogy a római nők sem indíthattak pert, de gyámjuk ezt megtehetette, és adott esetben nyilván meg is tette. Egy polgárjoggal nem rendelkező nő viszont jogilag szinte teljesen kiszolgáltatott (egyébként egy férfi is). A római szerelmi elégia teljes korpuszára jellemző, hogy a nőnek semmiféle férfirokona nincs, legfeljebb (igen engedékeny) anyját vagy nővérét emlegetik.⁵ A beszélőben természetesen fel sem vetődik, hogy tettének bármiféle jogi következménye lehetne, csak elmélázik jog és morál viszonyán: úgy kéne viselkednie, mintha az idegen (migráns) nőt is megilletné az a jogi védelem, ami egy polgárjoggal rendelkező férfit, nem azért, mintha általában így lenne helyes, hanem a kettejük közti érzelmi és szexuális kapcsolat miatt. A mondatnak azonban sajátos ironiát kölcsönöz, hogy a nőt *domina*-ként nevezi meg. A *servitium amoris* képzetéből⁶ következik, hogy a szerelmes férfi olyan kiszolgáltatott a szeretett nőnek, mint a rabszolga a gazdájának, és ezért lehet a nő megnevezése *domina*, azaz tulajdonos, gazda. Az ábrázolt szituációban egy római lovag bántalmazott egy nőt, és itt azon sopánkodik, mennyire igazságtalan, hogy

a nőnek semmilyen jogorvoslati lehetősége nincs, miközben a szokásos szerelmes költői nyelvben éppen ő a kiszolgáltatott rabszolga. „Több jogom lenne a gazdámval szemben?” – kérdezi, ami a szó szerinti jelentésben abszurd: a gazdájával szemben a szolgának semmilyen joga sincs, de Corinna csak egy olyan metaforikus értelemben gazda, amely, lám, még a fizikai erőszakkal szemben sem nyújt védelmet.⁷

Ovidius természetesen itt is a szerelmi elégia konvencióival játszik. Extrém szituációban próbálja ki a hagyományos metaforika teherbírását, de a legérdekesebb az, hogy az elégia szerelemábrázolásának eleve abszurd hatalmi dinamikáját jogi szempontból teszi explicitté, és a római polgárjog emlegetésével külön kiemeli a nő idegenségét és ebből adódó kiszolgáltatottságát. Ilyen helyet azonban nagyon keveset találunk a római szerelmi elégiában, hiszen többnyire éppen arról panaszkodik a szerelmes költő, hogy ő mennyire ki van szolgáltatva a nőnek, de a hatalmi dinamikának ezt a kiforgatását érdemes észben tartani.

Egy római idegenben

Még akkor is érdemes észben tartani, amikor Ovidius másfajta elégiákat kezd írni másféle találkozásokról az idegenekkel, a nem rómaiakkal, ami a száműzetési költeményekben fog megtörténni. Ott is folyamatosan kiszolgáltatottságról, tehetetlenségről, szerencsétlenségről van szó, de közben azt sem felejtethetjük el, hogy a vagyont és jövedelmét megtartó római lovag Tomiban vélhetőleg legalább tehetősnek számított, és folyamatos kapcsolattartása a centrummal, ott is a birodalom több nagyon befolyásos vezető személyiségével, őt mint a központ képviselőjét állítja szembe a kolonizált vagy kolonializálandó lakossággal.⁸

Az a határvidék, amely Ovidius verseiben megjelenik, nagyon kevésbé reális táj. Az írott és tárgyi forrásokból kiolvasható Tomi olyan kevésbé hasonlít Ovidiuséhoz, hogy Fitton-Brown vezetésével pár évtizede még azt is felvetették egyesek, hogy az egész száműzetéssztori fiktív, és Ovidius nem is járhatott Pontusban.⁹ Ezt nem csak tudománytörténeti érdekességgént említem meg, ahogyan máig majd’ mindenki megemlíti, aki ezekről a költeményekről ír. Az ötlet ugyanis annyira jó, hogy nehéz teljesen eltekinteni tőle a száműzetésversek olvasása során, és pedig attól annyira jó, hogy a verseknek lényegi elemeire irányítja rá a figyelmet. Az egyik az, amit Thomas Habinek így fogalmazott meg: „ön maga és a tomibeliek leírásának ideológiai ereje nem volna kategorikusan különböző akkor sem, ha az egész projekt fiktív lenne.”¹⁰ A másik, hogy az ovidiusi játékoság nagyon gyakran átüt a panasz monoton hangján. Ha a száműzött beszéde egy öngyógyító diskurzus is, amely a traumatizált szubjektum pontosan ugyanolyan bőbeszédűségével operál, mint amelyet Ovidius a *Hősnők leveleiben* (*Heroides*) kísérletezett ki az elhagyott szerelmes nők szubjektumának ábrázolására,¹¹ akkor sem lephet meg senkit, hogy a rétoriskolai szerepgyakorlat játékosága itt is a tényezők között szerepel. A költeményeknek akkor is fel kell építeniük, mégpedig retorikai eszközökkel, a szerencsétlen száműzött szerepét, ha a költő személy szerint egy magát szerencsétlennek érző száműzött. Mind a beszélő szubjektum, mind a környezet ábrázolásában fontos szerep jut a fikciónak, bár ennek belátásához nem kell tagadnunk a száműzetés mint élettrajzi esemény realitását.

Játékos panaszkodás, avagy a panaszkodódsi

Mielőtt az ábrázolás fikcionális játékainak kérdésére rátérnék, hadd említsek néhány helyet, ahol az ovidiusi játékoság átüt a panasz szolamán.¹² A *Tristia* (*Keservek*) I. könyvének 4. elégiája dramatizált monológ: a tengeri viharban beszél a száműzetés helyére utazó főhős. A legvégén a tengeri istenekhez fohászkodik, hogy mentsék meg az életét, és az utolsó pentameterben még ennek az imának is utánavevő: *si modo, qui periit, non periisse potest* („már ha ki meghalt rég, élve maradni ha tud”, 28, ford. Teravágimov Péter). Hogy a száműzetés egyenlő a halállal, vagy rosszabb, mint a halál, visszatérő motívuma mindkét versgyűjteménynek. De lám, még ez a tragikus metafora, illetve hiperbola sem zárja ki a szójátékot. A vers nyilván azért jelen idejű, dramatizált beszéd, mert az életveszélyes szituáció megjelenítése így hatásosabb, mint múlt idejű elbeszélésként egy már értelemszerűen megmenekült, biztonságban beszélő narrátor előadásában lenne. Viszont ez a monológ poénal zárul.

A *Tristia* III. könyvének nyitó versében maga a könyv beszéli el megérkezését Rómába. A hang alapvetően patetikus, de ha a szöveg elkezd reflektálni az egész vers alapjául szolgáló megszemélyesítés figurativitására, akkor a komikus hatás az egész diskurzust el fogja bizonytalanítani.¹³ Az 55–56. sorokban a könyv a saját ijedelmének fizikai tüneteit írja le:

*Aspicis exsanguis chartam pallere colore?
Aspicis alternos intremuisse pedes?*

Látod, vértelenül halovány a papír, csoda sápadt!
Látod, hogy lépnek lábai, mily remegőn?

(Adamik Tamás fordítása)

A sápadtság és a lábremegés a félelem kézenfekvő testi tünete – egy emberi test esetében, de hogyan mutathat ilyen tüneteket egy könyv? Fehér lehet a lap, bár nyilván nem azért, mert kifutott belőle a vér, és persze a versben is vannak lábak. A váltakozó lábak remegésének képe a disztichon formájával játszik. Egy hasonló viccet Ovidius az *Epistulae ex Ponto* (*Levelek Pontusból*) IV. könyvének 5. elégiájában is elsüt. Ott az elégia nem egyenlő hosszúságú lábai miatt nehezen teszi meg az utat Rómába (*Ite, leves elegi [...], / longa via est nec vos pedibus proceditis aequis*, 1–3).

Az *Epistulae ex Ponto* már megnevezi a versek címzettjeit, de a IV. könyv 12. elégiájában azzal a problémával kell megküzdeni, hogy a címzett, Tuticanus neve nem helyezhető el daktilikus versben. Ovidius a tőle megszokott alapossággal sorra veszi a lehetőségeket. Elválaszthatná a nevet egy *enjambement*-nal. Rövidnek vehetné a harmadik vagy az első szótagot, vagy hosszúnak a másodikat.

*His ego si vitiis ausim corrumpere nomen,
ridear et merito pectus habere neger.*

Nem merem én e hibával rontani el nevedet, mert méltatlanság az, csak kinevetne a nép. (15–16)

(Kartal Zsuzsa fordítása)

Ám ezekből a nevetséges szívtelenségekből kettőt elkövetett az előző sorokban, kétféle hibával is leírta Tuticanus nevét. Éppen most tette meg azt, amiről azt mondja, hogy nem teszi meg.

A *Tristia* I. könyvének 5. elégiájában saját utazását Odysseuséval veti össze. Az összemérés részletes és aprólékos. Ha valaki arról győzködi az olvasóit, hogy ő többet túrt, mint Odysseus (*Neritio nam mala plura tuli*, 57), a sokat tűrés és a balszerencsés tengeri utazás mitikus archetípusa, az már eleve játék, egyben természetesen a rétoriskola egyik helyzetgyakorlata is. De a vége felé még egy olyan szempont is előkerül, amely gyakorlatilag aláássa az egész összevetés komolyságát (79–80):

*Adde, quod illius pars maxima ficta laborum,
ponitur in nostris fabula nulla malis.*

Add hozzá, a kalandjai nagyrészt csak kitaláltak,
ámde a kínomban csöppnyi mesét se találsz.

(Csehy Zoltán fordítása)

Az persze önmagában jó érv, hogy az én bajaimnál még kitalálni sem lehet nagyobbakat, de ha már 22 soron át méricskélttem össze a saját sorsomat valaki máséval, akkor az az állítás, hogy ráadásul, amit róla mondtam, még csak nem is igaz, akkor is elbizonytalanítja a diskurzust, ha ez a saját magamról mondottak realitásának bizonygatására fut ki. Odysseus esetében nyilván a saját maga által a phaiákok közt elmesélt kalandjai tűnnek leginkább kitalálnak, és ha a tengeri útjáról éppen most maga mesélő Ovidius kiemeli a mindenkorai mesélő megbízhatatlanságát, akkor hiába bizonygatja, hogy ő a megbízható narrátor kivételes példája.

A fikciós táj

A költeményekben egy költői táj jelenik meg, egy dermesztően hideg, terméketlen vidék, amely ráadásul állandó hadszíntér is. A folyamatos hadiállapot és a sarkvidéki hideg a leírás két legfontosabb visszatérő eleme. Kétségtelen, hogy a területet Augustus ekkoriban, mindössze pár évvel Ovidius odaküldése előtt szervezte provinciává, és az epigráfiai leletek tanúsága szerint néhányszor valóban betörték oda nomád népek északról.¹⁴ Ovidiusnál viszont a télen befagyó Dunán át *mindig* (merthogy egyébként szerinte ott mindig, vagy majdnem mindig tél van) jönnek a geták (*Tristia* III. 10), és aki nem menekül a városfalak mögé, azt vagy elhajtják, vagy mérgezett nyilakkal megölik (*Tristia* IV. 1). Olyan hideg természetesen nem volt ott, hogy megfagyjon a bor (*Tristia* III. 10, 23–24), vagy hogy amiatt ne teremjen meg a szőlő (*Tristia* III. 12, 14). Valójában tudjuk, hogy volt szőlőművelés azon a területen az ókorban. Amit Ovidius ír, az nem riport a birodalom pereméről, nem az ókor legőszintébb élménybeszámolója. A versek egy jelentős része, legalábbis a színre vitt beszédpozíció szerint, levél és/vagy ajándék egy-egy befolyásos barát számára, annak reményében, hogy segít kieszközölni a kegyelmet vagy legalább némi enyhítést, egy elviselhetőbb tartózkodási hely kijelölését. Akár a címzettek részvételének felkeltése, akár a trauma-kibeszélés öngyógyító mechanizmusa szempontjából megvan a maga létjogosultsága és funkciója a túlzásnak, sőt túldimenzionálásnak a jelen helyzet rettenetességeinek ábrázolásában.

Az ábrázolt realitás viszont maga a határon lét. A Római Birodalom határa azonban nem olyasmi, ami egy teljesen homogén belülről választana el egy teljesen másféle kívülről. Nem a kulturált, szervezett, biztonságos *imperiumot* választja el a kaotikus és veszélyes *barbariától*. Az leginkább a vágyott ideális állapotként, célként lebeg előttünk, ami nem mellesleg a kolonializáció teljes befejezését jelentené. Ezzel szemben a határ egyrészt átjárható, Tomit állandó támadások érik kívülről, és ez a kitettség az egyik alapvető meghatározója az ottani életnek. Másrészt ez a hely már maga is *barbaria*. A tapasztalat nem római tapasztalat, és a kapcsolat a birodalom központjaival akadozik. Ritkán érkeznek hajók és ennek megfelelően hírek is. Az elszigetelt határvidék lakossága csak a maga katonai erejére számíthat az északi betörésekkel szemben, sehol nincs említés sem római közigazgatásról, sem arról, hogy esetleg a római legiók is beavatkozhatnának a harci eseményekbe. Az északról betörő támadók és a várost védő kényszerű bajtársak egyébként egyaránt geták és szarmaták.¹⁵ Például a *Tristia* III. 14, 41–42 szerint a városfal őrizete és a bezárt kapu tartja kívül az ellenséges getákat. A városfal őrizete pedig leginkább a nem ellenséges getákból áll. Az a rengeteg hely, amikor arról panaszkodik a beszélő, hogy geták közt él, nem magyarázható úgy, hogy a geták mind a városon kívül vannak. Sőt a *Tristia* V. könyvének 10. elégiájában explicite elhangzik, hogy környéken portyázó ellenség elől a város erődítései közé zárkózva a bent levőktől is félni kell, hiszen ott is hozzákeveredik a barbár tömeg a görögökhöz: *et tamen intus / mixta facit Graecis barbara turba metum* (27–28). Etnikai különbség igazából nem a kint és bent levők, hanem a határvidék és a központ között van.

A *Tristia* első könyvében két elégia (2. és 4.) is szól az utazás viszontagságairól, és hébe-hóba később is előfordulnak említések az útról, illetve mindig és kizárólag annak veszedelméről, de ettől eltekintve a diskurzust két hely, az ott és az itt, Róma és Tomi szembeállítására szervezi. Itt rémes ugyan, de különösen rémes benne, hogy nem vagyok ott. Hiányzik a város képe, a barátaim, a feleségem, van viszont szkíta népség és nadrágos geta tömeg; amit látok és amit nem látok, egyaránt elkeserít (*Tr.* IV. 6, 45–48):

*Urbis abest facies, absunt, mea cura, sodales,
et, qua nulla mihi carior, uxor abest.
vulgus adest Scythicum braccataque turba Getarum:
sic me quae video non videoque movent.*

Messze a Város, messze barátaim és, ki nekem több,
drágább mindennél, messze az asszonyom is,
scythák és géták hordája nyüzsg körülöttem:
így hát fáj, ami nincs, és fájó, ami van.

(Erdődy János fordítása)

Egy másik helyen ezt olvassuk (*Tr.* III. 10, 5–6):

*Sauromatae cingunt, fera gens, Bessique Getaeque,
quam non ingenio nomina digna meo!*

Géták, bessusok és vad sarmata népek öveznek –
nem méltók, hogy eszem tudja silány nevüket!

(Franyó Zoltán fordítása)

Ez nemcsak azt jelenti, hogy ezek a népnevek nem méltók arra, hogy az én költői tehetségemet a versebe foglalásuk kösse le, hanem azt is, hogy ezek népek nem méltók az én szellememhez.

A versek ennek a távollét-tapasztalatnak megfelelően hol római, hol helyi témákkal foglalkoznak, de ez mit sem változtat a hangnemükön. A sok közül az egyik helyen, ahol egy enyhébb száműzetés vágya kap hangot, hogy kicsivel közelebb kerüljön és az ellenségtől távolabb,¹⁶ azt nem is kell mondania, *mihez* közelebb, mert ennek a világnak csak egyetlen centruma van. A határvidék környezetének leírásában nem látszik semmiféle antropológiai érdeklődés: a beszélő mindent és mindenkít, nyelvestül, ruházatastul, viselkedésselül méltatlannak talál magához.

Triumphusok

Egyszer azonban áttételesen szóba kerül egy másik háborús határvidék, Germania is. A *Tristia* IV. 2-ben Ovidius egy triumphus leírását adja, germaniai hadisikerek ünneplését Rómában. Csak amikor a rendek teljes összhangját taglalja, akkor veti közbe a lovagrend kapcsán, amelyhez maga is tartozott, hogy „Nékem nem jut már örömből: messze szakadtam / tőlük, hosszú az út, elkopik addig a hír” (17–18, ford. Kopeczky Rita). De akkor hogyan tudja leírni az ünnepet? A közösségből kizárt hangja szólaltatja meg magát a közös örömet. A zárlat azt fejtegeti, hogy lélekben látja az eseményeket. Akkor az egész leírás fikció? Igen. A nép jelen lehet, „de én ezt a gyümölcsöt csak fikció révén (*figendo*) és nagyon távol lévő fülemmel tapasztalhatom meg” (67–68).¹⁷ A birodalom peremére alig jut el, aki elmesélhetné, és „az is csak későn, egy régi diadalmenetről számol be” (71). De „amikor hallom, örülni fogok neki” (72).¹⁸ A jövő idő azt sugallja, hogy az eddig leírtak még csak nem is egy töredékesen hallott esemény fiktív kiegészítését képezik, hanem egy, a jövőben hallható beszámoló megelőlegezését. A vers szövegének mintegy negyedét teszi ki egy jelenlévő szemlélő beszéde, amelyet ez a két sor vezet be (25–26):

*quorum pars causas et res et nomina quaeret,
pars referet, quamvis noverit illa parum.*

Egyik néző kérdi: „Ki ez? Hogy volt? Mi...?” – a másik nem tud többet ugyan, mégis a szót szövi már.

(Kopeczky Rita fordítása)

A diadalmenet nyilván élvezhető pusztán látványként, látványosságként is, de azért értelmezésre szorul. A nézők egymást kérdegetik. Ovidius a válaszolók szövegeiből egyetlen monológot idéz vagy alkot, de hangsúlyozza, hogy a válaszoló ugyanolyan tájékozatlan, mint a kérdező. Vagyis a germán hadszíntér eseményei Rómában is csak nagyjából fiktív beszámolókból hallhatók. Az Ovidius által elmesélt fiktív diadalmenet a fővárosiak számára egy többé-kevésbé fiktív háború megnyerését ünnepli. A háborúnak mint olyannak persze ott (a fiktív Rómában) megvannak az evidenciái: láthatók a foglyul ejtett barbárok és láthatók a legyőzött helyek és folyók nevei. Ezért az ottani beszélő megelégedhet egyszerű deixisekkel, és csupa olyasmit mond, mint „ez”, „az ott”, „ez a tó, ezek a hegyek, ez a sok erőd, ez a sok folyó” (37). De azért feltűnő, hogy a szövegben mindössze egyetlenegy, mégpedig

a legkézenfekvőbb földrajzi név szerepel, a Rajnáé. Technikailag persze mondhatjuk, hogy a hírektől és a könyvtáraktól elzárt Ovidius nem tudott igazi helynevekkel dolgozni, és ezt a nehézséget hidalta át a fiktív néző egyenes idézésével, akinek a táblákon látott helyneveket nem kell kimondania, hiszen azokat a beszélgetőpartnere is látja. De a kimondatlan helynevekhez fűzött (közhelyes) kommentárok már ott is fiktívek, és összességükben nagyon elnagyolt képet adnak a germán hadszíntérről. A központban senkit nem érdekel, hogy pontosan milyen is a határvidék. Az ünnepi látványosság kedvéért talán megkérdezzük, mi is az, ami látnak, de annyi fáradságot már nem vesznek, hogy olyantól kérdezzék meg, aki tudja.

Ráadásul ez a hely érdekes intertextuális kapcsolatot tart fenn *A szerelem művészete* (*Ars amatoria*) egyik részletével, amelyben a császári családnak szóló hosszú hízelkedés, egy keleti hadjárat sikerének jóslata a jövőbeli triumphus leírásába megy át (*Ars* I. 213–216). Minthogy ez a rész az ismerkedési lehetőségek és az arra alkalmas római helyszínek katalógusának része, a didaktikus előadás azzal folytatódik, hogy ez az elképzelt triumphus is kiváló alkalom lesz az ismerkedésre. Merthogy lesz ott olyan nő, aki kérdegetni fog, és akkor a látnivalók elmagyarázása máris társalgáshoz vezet. Sőt, kérdészetlenül is lehet magyarázni, és mindehhez egyáltalán nem kell tudni az adatokat (219–222):

*Atque aliqua ex illis cum regum nomina quaeret,
quae loca, qui montes, quaeve ferantur aquae,
omnia responde, nec tantum si qua rogabit;
et quae nescieris, ut bene nota refer.*

És ha egy ifjú hölgy megkérdezi tőled: az ott ki, mely hegynek s víznek volt ura, merre király, és ha nem is kérdez, mondd el neki gyorsan, amit tudsz, azt is, amit nem tudsz, lássa a lányka, ki vagy.

(Bede Anna fordítása)

A *Tristiában* a triumphust néző tömeg kérdezőkre és válaszolókra osztható (*pars – pars*), de az *Ars amatoria* nemcsak a szituáció általános hasonlósága, hanem szó szerinti egyezések (elsősorban a *nomina quaeret* sorvégződés) révén is megidézt szövegelemke nem vonatkozást is ad ennek a kettéosztásnak. A kérdezőkhöz a kíváncsiság sztereotip női szerepe kapcsolódik, a válaszolókhöz pedig a nem kevésbé sztereotip szerepe annak a férfinak, aki magabiztosan elmagyaráz bármit, amiről pedig halvány fogalma sincs. És ha ezt a dinamikát idéztük, akkor az is világos, hogy a határvidék a triumphus közönségét még akkor sem érdekli, amikor beszélnek róla, mert a beszélgetés nem a tárgy, hanem a másik beszélő megismerését, nem a tanulást, hanem az ismerkedést szolgálja.

A triumphus témája az *Epistulae*-ban is visszatér. A II. könyv nyitó versében arról van szó, hogy hírt vette egy császári diadalmenetnek, és ez a diadalmenet is leírható, mert a hír révén látja az ünnepet. A 19. sortól kezdődően a Famát (a megszemélyesített Hírt/Szóbeszédet) szólítja meg, és olyankor mond neki, hogy „rajtad keresztül látom a triumphus menetét, noha be vagyok zárva a geták közé”; „a te jelentésedből tudtam meg”; „te mesélted el nekem”. Ennek megfelelően a diadalmenet leírása majdnem végig függő beszédben hangzik el, úgy, ahogyan azt a Fama elmesélte. Ez a leírás eléggé álta-

lános, semmilyen sajátos elemet nem tartalmaz egészen a 45. sorig, ahol az előadás egyenes beszédbe vált át, és arról lesz szó, hogy a foglyok nagy része bocsánatot kapott és megtarthatta életét, még Bato (a dalmáciai felkelés egyik vezetője) is. Ebből merítheti Ovidius azt a reményt, hogy talán az istenség haragja ellene is megenyhülhet, hiszen most az ellenséggel szemben szelídek az istenek. Hogyan? A foglyul ejtett lázadó, ellenséges, barbár sorsával állítja párhuzamba a sajátját? Még akkor is furcsa ez, ha egy *a fortiori* érvelés keretében történik. Tulajdonképpen ennek a versnek az eleje is problematizálja az ekkor már régóta a határon élő római szubjektum viszonyát a római birodalmi expanzióhoz: ott arról volt szó, hogy a diadalmenet híre váratlanul édes örömet okoz neki a szkíta vidéken, és ettől már magát a helyet sem utálja annyira. És noha a császár azt akarta, hogy neki semmi öröme se legyen az életben, ezt az örömet mégis ő okozta neki (7–8). A császár sikerének örülni szinte lázadás a császári ítélet ellen, miközben a provincia egy másik hadszíntéren elért diadal révén lesz elviselhetőbb. Mindez természetesen afféle rafinált hízelkedés a császári családnak, egy éppen Germanicushoz címzett versben, de ugyanakkor árulkodik Ovidius kolonizációs szerepfelfogásáról is: bármi történéj is vele személy szerint, azonosulása a központtal (és ettől elválaszthatatlanul: lojalitása az uralkodócsalád iránt) töretlen, miközben a birodalmi expanzió felett érzett öröm teszi számára a birodalom részeként érzékelhetővé a perifériát is. A vers mindazonáltal azzal zárul, hogy Germanicus jövőbeli triumphusát is meg fogja énekelni, ha megéri. Azt a lehetőséget, hogy meghal, mielőtt Germanicus saját triumphust tartana, csak az erőszakos halál lehetőségével köti össze: „ha nem talál el előbb szkíta nyíl, ha nem vágja le karddal a fejemet vad geta” (65–66).¹⁹ Tomit továbbra is hadszíntérként ábrázolja, ahol senki nem hal meg természetes halállal.

Az viszont már megint a corpus játékoságának tünete lehet, hogy az *Epistulae* ugyanezen könyvében kijelenti, hogy nem sikerült a triumphus témáját megírnia. Abban a versben a költői erő hanyatlásáról panaszkodik. Ha a címzettnek, egy bizonyos Salanusnak tetszenek, az nyilván azért van, mert sajnálja, amiért olyan helyen kell élnie, amely az egész földkerekségen a legkevésbé részesül a *pax Augustából* (*Ep.* II. 5, 15–18). A megmaradt csekély tehetség apró témák kidolgozásához még elég (27–30):

*Nuper, ut huc magni peruenit fama triumphi,
ausus sum tantae sumere molis opus.*

*Obruít audentem rerum grauitasque nitorque
nec potui coepta pondera ferre mei.*

Ám nemrég ideért diadalmenetünknek a híre,
s bár túl súlyos a tárgy, én nekifogtam azért
írni, hiába, nagyobb volt és ragyogóbb ez a téma,
és nem bírtam a súlyt, erre kevés az erőm.

(Kartal Zsuzsa fordítása)

Az a két triumphus-vers tehát, amelyekről az előzőekben volt szó, soha nem készült el.

Szőr és szőrme

Ovidius ezeknek a fikciós játékoknak megfelelően van is meg nincs is Tomiban, nincs is meg van is Rómában.²⁰ Egy korábbi idézetben a geták nadrágja volt a helybeliek idegenségének elkeserítő vizuális jele. Összefügg ez persze a rettenetes hideggel, mint egy másik hely mutatja (*Tr.* III. 10, 19–20):

*Pellibus et sutis arcent mala frigora braxis,
oraeque de toto corpore sola patent.*

Itt a fagy ellen bő nadrág, suba védi az embert,
testéből sose látsz mást, csak az orra hegyét.

(Franyó Zoltán fordítása)

Csak hogy ezt a viseletet a rómaiak togájához képest kell a barbár idegenség sokkoló emblémájának tekinteni, és ha ez a helyi időjárás miatt van, az csak egy másik hiányt, a mérsékelt éghajlat áldásának hiányát tudatosítja. Ehhez hozzá kell tennünk, hogy nemcsak az északi barbárok, hanem a perzsák is nadrágot viseltek. Ovidius a Tomi görög városában születettekről azt írja, hogy még ők is perzsa nadrágot viselnek (*Tr.* V. 10, 33–34). Feltehetőleg a hideg miatt, de megengedve, hogy ők legalább nem olyan nadrágot, mint a geták. De ettől a viseletük még egyértelműen barbár. Néha nehéz eldönteni, hogy a helybeliek elhanyagolt, kulturálatlan, bozontos szőrzetére, vagy a hideg ellen viselt szőrmékre utal-e, amikor például a *hirsuti Getae* (*Ep.* III. 5, 6) kifejezést használja. Merthogy mind a kettőt taszítónak találja a helybeliekben. Egyszer a sosem nyíratkozó (*intonsi*, *Ep.* IV. 2, 2), máskor a szőrmés (*pelliti*, *Ep.* IV. 10, 2) getákat emlegeti, akik közt már a hatodik évet tölti. Amikor a szőrmét viselő (*pelliti*) corallusokhoz túlságosan közeli partoktól és a vad getáktól akar szabadulni (*Ep.* IV. 8, 83–84), akkor sejthető, hogy mindkét jelző mindkét népre vonatkozik, és hogy a kapcsolatuk nem esetleges: a szőrmeviselés a vadság látható jele. A vadság e külső jelei azonban a civilizált együttélés képességét is megkérdőjelezzik, és a leírásban a kettő összekapcsolódhat (*Tr.* V. 7, 47–50):

*Non metuunt leges, sed cedit viribus aequum,
victaque pugnaci iura sub ense iacent.
Pellibus et laxis arcent mala frigora braxis,
oraeque sunt longis horrida tecta comis.*

Törvényt nem tisztelnek; erő számít, nem igazság:
kardok uralma alatt porba taszítva a jog.
Rossz göncük bő nadrág s állatbőr a hidegben,
arcuk ijesztő, mert hosszú bozont fedi be.

(Csorba Győző fordítása)

Ovidius világossá teszi az összefüggést: az állandó katonai fenyegetettségben mindenki mindig fegyveresen jár és lelkiileg is harcra kész, ilyen idegállapotban viszont nyilván nehezen várják ki a civilizált igazságszolgáltatás működését (15–20):

*In quibus est nemo, qui non coryton et arcum
telaque vipereo lurida felle gerat.*

*Vox fera, trux vultus, verissima Martis imago,
non coma non ulla barba resecta manu,
dextera non segnis fixo dare uulnera cultro,
quem iunctum lateri barbarus omnis habet.*

Nincs, ki tegezt s íjat ne viselne, s nincs ki kezében
kígyóméregtől sárga hegyű kelevézt.
Hangjuk nyers, arcuk darabos, mint vad katonáké;
hajba, szakállba a kéz errefelé sose nyír.
Jobbjuk mindig kész rá, hogy sebet üssön a törrel,
minden barbárnak ott fityeg egy derekán.
(Csorba Győző fordítása)

A nyelv

A kulturális idegenség természetesen nemcsak az öltözködésben nyilvánul meg, hanem legfőképpen a nyelvben. Hogy senki nem beszél latinul, az megnehezíti a költészet gyakorlását, hiszen nincs kinek felolvasni egy újonnan elkészült verset, nincs kivel megvitatni érnyeit és esetleges hibáit, valamint a friss javításokat. A Rómában ekkor szokásos médium, a nyilvános felolvasás helyett a vers csak írásban létezhet, és a költő csak nagyon áttételesen, hosszas levelezés útján kaphat visszajelzést közönségétől. Noha a szakirodalom általában leszögezi, hogy Ovidius verseinek minősége Tomiban sem lett gyengébb,²¹ a költemények visszatérő témája a költői hanyatlás, aminek fő okát a beszélő a támogató közeg hiányában látja. Ahogyan visszatérően újra és újra leírja, mi hiányzik neki a minőségi költészet létrehozásához, az eléggé pontosan megfelel annak, amit Horatius fejteget az *Ars poetica* utolsó harmadában, arra intve az idősebbik Piso fiút, hogy integrálódjon a római elit kollektív alkotói mechanizmusába. A félkész verset meg kell mutatni barátoknak, kritikusoknak, és tanácsaik alapján kell tovább dolgozni rajta. A vers legyen folyamatos megbeszélés tárgya elkészülte előtt. Horatius gúnyolódik azokon, akik azt képzelik, hogy ezen a közegen kívül is lehet zseniális alkotásokat létrehozni, az örült költőkön, vagy azokon, akik az örült költő szerepét játsszák (*AP* 299–304):

*Nanciscetur enim pretium nomenque poetae,
si tribus Anticyris caput insanabile numquam
tonsori Licino commiserit. O ego laevis,
qui purgor bilem sub verni temporis horam!
Non alius faceret meliora poemata: verum
nil tanti est.*

Azt hiszi, hogy költő neve és értéke csak úgy lesz,
hogyha fejét, melyet nem gyógyíthatna ki három
Anticyrában sem, Licinus borbély sose látja.
Balgatag én, ki epém megtisztítom tavaszonként!
Másként jobb verset nem költene senki; de hagyján!
(Muraközy Gyula fordítása)

Örültnek lenni vagy örülként viselkedni Horatius szerint nem éri meg a nagy költészet kedvéért, már csak azért sem, mert akkor az ember nem társaloghat a költészetről a római elit tagjaival.²² A száműzetésben Ovidius olyan helyzetbe kerül, mint

Horatius örült költője: kizáródik a római költészet közegéül szolgáló, azt létrehozó eleven társadalmi vagy társasági mechanizmusokból. A hűtlen barátot a szerencse forgandóságára figyelmeztető elégiában ezt olvassuk (*Ep.* IV. 3, 51–54):

*„Litus ad Euxinum” si quis mihi diceret „ibis
et metues, arcu ne feriare Getae”,
„i, bibe” dixissem „purgantes pectora sucos
quidquid et in tota anscitur Anticyra.”*

Bárki nekem megmondja: „az Euxinusnak a partján
laksz, és rettegsz majd, hogy geta nyíl, mi elejt”,
„menj!” – így szóltam volna. – „Igyál, tisztítsd meg az
elméd

annyi hunyorral, mit csak terem Anticyra!”

(Kartal Zsuzsa fordítása)

Nem állítom, hogy az örültség és a gyógy módok szókinccse vagy Anticyra kézenfekvő metonímiája szövetszerű kapcsolatot teremt a versek között. De ami régen Rómában örültségnek tűnt, az most realitás. Ovidius az *Ars poetica* örült költőjének kirekesztett helyzetében találja magát. Többször hangoztatott következtetése azonos Horatiuséval: nagy költészet így nem jöhet létre. Természetesen nem kell készpénznek vennünk ezeket a kijelentéseket, hiszen érveinek egy része nyilvánvalóan hamis: a versekbe nem szüremlenek be geta szavak, és a szövegben nincsenek barbarizmusok, soloecizmusok. Ha mindezt afféle szerénykedésnek (*Bescheidenheitstopik*) tekintjük, és azt gondoljuk, hogy a száműzetéssel járó elszigeteltség egy másféle, de nem rosszabb költészet létrehozásának a lehetőségét jelenti, akkor is a horatiusi következtetés adódik: ennyit nem ér a dolog.

Tomi melleleg egy milétosi alapítású görög gyarmatváros, amivel a száműzött is tisztában van. Hogy mégis barbárföld kellős közepének (*media barbaria*, *Tr.* I. 10) mutathassa lakóhelyét, gyakran hangsúlyozza a görög telepesek elbarbárosodását, nyelvvesztését. Elmondja, hogy a görögöt Tomiban sokkal kevésbé beszélik, mint a getát (*Tr.* V. 2, 65–72). Bár a partvidéken kevert a görög és a kelta lakosság, az egészet inkább a pacifikálatlan geták határozzák meg (*Tr.* V. 7, 11–12). Ha egy ilyen helyen kell élnie az embernek, nyilván megtanulja a nyelvet. Ebből a szempontból megfigyelhető bizonyos változás a száműzetés költészetében. A *Tristia*-ban még a nyelvi kirekesztettségről van inkább szó, az *Epistulae ex Pontó*-ban, főleg az utolsó könyvben már fölényes nyelvtudásról és bonyolult kapcsolatrendszerrel a periféria lokalitásában. A költemények nem mesélik el egy nyelvtanulás folyamatát, és arról sincs szó, hogy a versek egymásutánjából kirajzolódna egy folyamat, amelynek során egyre jobban tud kommunikálni a helybeliekkel. Inkább csak arról van szó, hogy a *Tristia*-ban visszatérő téma a kommunikációképtelenség, a nyelvtudás hiánya, az *Epistulae*-ban pedig, különösen az utolsó könyvben, már olyan helyzetekről van szó, amelyek magabiztos nyelvtudást feltételeznek.

A *Tristia* V. könyvének 10. elégiájában eléggé frusztráltan nyilatkozik a saját nyelvi idegenségéről (35–39):

*Exercent illi sociae commercia linguae:
per gestum res est significanda mihi.
Barbarus hic ego sum, qui non intellegor ulli,
et rident stolidi verba Latina Getae;
meque palam de me tuto mala saepe loquuntur.*

Ők más nyelv szavait használják, mint mi, közöttük
kézzel, gesztussal kell kifejezni magam.
Itt barbár vagyok én: nos, vagy tán értem a nyelvük?
És a latin szavakon ostoba géta röhög.
Biztos sokszor szólnak csúful rólam-előttem...
(Erdődy János fordítása)

A barbár az, aki nem tud beszélni, tudniillik görögül vagy ekkor már – legalábbis a rómaiak szerint – latinul. Ez a fensőbbrendű álláspont csak látszólag fordul meg, amikor belátja, hogy egyetlenként, aki nem beszéli a helyi nyelvet, itt ő számít barbárnak, összevissza, értelmetlen hangcsoportokat gügyögőnek, hiszen rögtön leszögezi, hogy ez alapvetően nem azért van, mert ő nem tud getául, hanem hogy a geták ostobák, hiszen nem tudnak latinul. Hogy eközben ő válik gúny és nevetség tárgyává, az megalázó ugyan, de csak azért, mert az adott helyen a geták vannak többen. Ovidius elégtételt vehet írásban, latinul kommunikálva a Rómában levőkkel, és a közös csoportidentitás biztonságával mondhatja, hogy a geták az ostobák, akik ezt ugyanúgy nem értik, mint ahogy Ovidius nem érti az ő gúnyolódásukat.

A nyelvtanulás eleinte inkább afáziát eredményez (*Tr.* III. 14, 45–50):

*Dicere saepe aliquid conanti (turpe fateri)
verba mihi desunt dedidicique loqui.
Threicio Scythicoque fere circumsonor ore,
et videor Geticis scribere posse modis.
Crede mihi, timeo ne sint inmixta Latinis
inque meis scriptis Pontica verba legas.*

Szólni akarnék (szégyen elismernem!), de beszélni
már-már nem tudok, és szókat nem lelek én.
Thrák és géta beszéd zsong itt folyton körülöttem,
végül a getáknak nagy költője leszek?!
Hidd el, csaknem félek már, a latin szövegemben
felburjánzik majd egy-egy pontuszi szó.
(Erdődy János fordítása)

De ha már annyira tud getául, hogy akár verset is írhatna, akkor mit jelent, hogy elfelejt beszélni? Beszélni és írni persze nem ugyanaz. A többnyelvűség beszédzavart okozna? Sokkal valószínűbb, hogy a beszélni (*loqui*) igét többnyire – de itt mindenképpen – a latinnak tartja fenn, és amit a helyiek csinálnak, az szerinte csak zajkeltés (*sonare*). De nemcsak az anyanyelven elnémulás ronda, szégyen getául megszólalni is. Fél attól, hogy a barbár nyelvi környezet hibássá teszi a latinját (*Tr.* III. 1, 17–18), de persze így se lesz barbárabb a környezeténél: a verseket nem javíthatja, mert a szarmata közegben így is elég jók, nem szabad őket a római költők produktumaival összevetni (*Tr.* V. 1, 71–74).

De ami a *Tristiában* még csak talánként fogalmazódik meg, az az *Epistulae* utolsó könyvében megtörténik: Ovidius majd-

nem geta költőnek nyilvánítja magát, mert *Getico scripsi sermone libellum / structaque sunt nostris barbara verba modis* („Még geta nyelven is írtam könyvet, jaj pirulok, hogy / ily barbár szavakat én versekbe szedek”, *Epist.* IV. 13, 19–20, ford. Kartal Zsuzsa). Ehhez a közléshez viszont ez az érzelmekítő társul: *A pudet!* Hiába, hogy ugyanebben a könyvben már egyszer azt állította, hogy itt még maga Homéros is getává lenne (*Ep.* IV. 2, 21–22), a geta nyelvű költészet nem dicsőség. Ennek a történetnek a hitelességét is kétségbe szokták vonni,²³ és méltán, merthogy nagyon nehéz elképzelni az időmértékes verselést egy szatem nyelven. A getáknál egyébként sikert arat a verse, és ezt így fejezték ki (35–36):

*et caput et plenas omnes movere pharetras,
et longum Getico murmur in ore fuit.*

mozgatták fejüket, s vele zörrentek tele puzdrák,
lárma, kiáltás kelt vad geta ajkakon...
(Kartal Zsuzsa fordítása)

Ismét csak nem beszéd, hanem ezúttal moraj, amit a geták a szájukkal csinálnak, és az is jellemzi szokásaikat, hogy még egy versfelolvasásra is felfegyverkezve jönnek,²⁴ és tegezzázzal fejezik ki tetszésüket. De vajon miről szólt ez a költemény? Augustus apoteózisáról és a császári család dicséretéről. Ovidius tehát császárpánegyricust ír getául, és így nemcsak saját magát helyezi el a geta nyelvi közegben, hanem a getákat is integrálja a Római Birodalom politikai közösségébe. Attól persze, hogy egy gyarmatosító megtanulja a gyarmatiak nyelvét, még nem lesz közülük egy: a nyelvtudás éppenséggel a kolonizáció egyik fontos technikai eszköze.²⁵ Ha elfogadjuk ezt a vélhetőleg legalább részben fiktív helyzetet, amelyben Ovidius megteremti a klasszikus típusú (a görög–római költészettel metrikailag és műfaji rendszerét tekintve is ekvivalens) geta költészetet, ami hasonlítana a hellénisztikus római irodalom néhány száz évvel korábbi megteremtésére, azzal a fontos különbséggel persze, hogy itt nem egy alávetett nép kultúrájához asszimilálódnak szintén alávetett, idegen költők alkalmazásával, hanem a politikailag domináns kultúra asszimilálja az alávetetteket, akkor Ovidius az aulikus jellegű költészet tartalmi aspektusai révén politikailag, míg a formai aspektusok révén kulturálisan igyekszik a getákat integrálni.

Az *Epistulae* IV. könyvének több versében is szó van arról, hogyan reagálnak Tomi lakói Ovidius jelenlétére és tevékenységére. Rögtön a geta vers felolvasása után például „valaki” azt mondja neki: *Scribas haec cum de Caesare [...], Caesaris imperio restituendus eras* („hogyha te így írsz, akkor a Caesar / Caesar országát kell felajánlja neked”, 37–38, ford. Kartal Zsuzsa). Egyfelől nem érti, miért van büntetésben egy ennyire lojális alattvaló, másfelől láthatólag jót akar neki, szeretné, ha teljesülne leghőbb vágya, hogy elkerüljön Tomiból. A IV. könyv 9. elégiájában el is dicsekszik azzal, hogy a helybeliek szeretik őt, és csak azért kívánják, hogy elkerüljön onnan, mert látják, hogy ő ezt akarná, viszont a maguk szempontjából azt szeretnék, hogy maradjon (99–102). Ugyanitt elárulja, hogy Tomiban és a környező városokban adómentességet kapott, és különböző *decretum*okban dicsérték őt. Ehhez azt a kommentárt fűzi, hogy előnyös ez a magafajta szerencsétlennek, de nem nagy dicsőség. A 14. elégiában viszont, a hely hosszas



Eugène Delacroix: *Ovidius a szkíták között*, 1862. Metropolitan Museum of Art, New York City
(forrás: Wikimedia)

szidalmazása után megemlíti, hogy amiért ilyeneket ír, a tomi közvélemény ellene fordult. Pár gondolat után arról, hogy lám, még itt is árt neki saját költészete, maguk a tomibeliek megszólítása következik (23). Hozzájuk kezd beszélni, egyrészt hogy elmagyarázza, nem velük, hanem csak a hellyel és a körülményekkel van baja, másrészt hogy irántuk való szeretetét és lojalitását bizonygassa. A hely tényleg rémes, de ezt a helybeliek is tudják, és szoktak is beszélni róla. Másrészt pedig: „Az, hogy a sorsomat olyan finoman kezeltétek, tomibeliek, mutatja, milyen lágy szívű görögök vagytok” (47–48). Görögök, nem geták. Lehetséges, hogy a szeretet és hála érzete a város nem görög, geta lakosságára nem vonatkozik, például azért, mert alapvetően olyasmért hálás, mint az adómentesség és a városi döntés értelmében kapott koszorú (51–56), és ezek egy görögnek tekintett politikai közösség ajándékai, de valószínűbb, hogy ezúttal a hosszú gyarmati akkulturációs folyamat sikereit

hangsúlyozza. Ahogyan a központból érkező celebbel bánnak, az a birodalom kulturált népeire jellemző, ebből a szempontból már igazi görögöknek tűnnek, noha a város vegyes lakosságáról máshol azt állítja, hogy inkább a görögök is barbarizálódnak szokásaikat, viseletüket, nyelvüket tekintve.

Eugène Delacroix festménye, az *Ovidius a szkíták között* ugyan semmilyen részletében nem felel meg a hely ovidiusi leírásának, de a száműzetés lokális hatalmi dinamikáját tökéletesen ábrázolja. A szép öltözetű költő verseinek tekerccsével a kezében, mintegy lakomázó pózban, bár nem egy klinére, hanem gypágyra dőlve fogadja a láthatólag szegényesen élő barbárok hódolatát és egyszerű ajándékait. Az a kolonizációs ideológia, amely olyan egyértelműen leolvasható erről a képről, még ha a pontusiak alávetettségét vélhetőleg a költő szellemi fölénye előtti hódolatként igyekszik is bemutatni, megfelel annak a diskurzusnak, amely a száműzetés költészetében működik.

Jegyzetek

A tanulmány alapjául szolgáló előadások a *Közép-európai határ(sáv)ok* című konferencián, Nyitrán, 2016. szeptember 5-én, valamint az Ókortudományi Társaság felolvasó ülésén, 2017. január 20-án hangzottak el. Készült a 112415-ös számú NKFIH pályázat keretében.

- 1 A III. 12-vel mutatott szoros kapcsolat alapján (lásd Becker 1971, 449–80, 470) felvetődik, hogy Arethusa és Lycotes neve Aelia Galát és Postumust fedi. Vö. Günther 2006, 366.
- 2 Lásd Horsfall 1995, 58–59. Már Servius is vitatkozik mások hasonló jellegű, de eltérő azonosításaival. Például szerinte a 2. *eclogában*

Alexis Caesaral azonos, míg mások szerint Pollio Alexander nevű rabszolgájával, akibe Vergilius szerelmes volt.

- 3 A hangnem humoros jellege a hiperbolikus mitológiai párhuzamok párhuzamokból, a saját kezének intézett beszéd pátoszából, az önostorozással ellentétes objektív megjegyzésekből és a váratlanul triviális zárlatból adódik (McKeown 1989, 164).
- 4 A műfordításokat a következő kiadásokból idézem: Ovidius 1943, 1982, 1991, 2002; Horatius 1961.
- 5 Konstan 2014, 154.
- 6 Lásd Lyne 1980, 78–81 és Murgatroyd 1981.

- 7 Paul Veyne (1988, 88, 5. jegyzet) kiemeli, hogy a római szerelmi elégia általában kerüli a szexualitás témáját, és nyíltan csak a szadizmusról beszél. A lány ütése, megerőszakolása, hajhúzás, karmolások: ezek a szokásos erotikus motívumok.
- 8 Vö. Habinek 1998, 151–169.
- 9 Fitton Brown 1985, 18–22. Az elmélet történetéhez lásd Claassen 1999, 34.
- 10 Habinek 1998, 218, 9. jegyzet.
- 11 A *Heroides* és a száműzetésbeli levélkorpusz kapcsolatához lásd Rosenmeyer 1997.
- 12 A szójátékokhoz lásd Claassen 1999; az ironikus intertextuális játékokhoz Williams 1994, 3–49; általában a humor témájához a *Tristia*-ban pedig Claassen 2009, 180–181.
- 13 A vers humorához, a körkörös játékaihoz lásd még Tamás 2010.
- 14 Williams 2006, 235.
- 15 Ovidius valójában saueromatákat emleget, akik egyfelől nem azonosak a sarmatákkal, másfelől Tomitól messze északkeletre éltek. A két nép összekeverése is jelezheti Ovidius részéről az apró részletek iránti teljes érdektelenséget a helybeli népek tekintetében. A *Sauromatae* alakot nyilván metrikai okokból részesítette előnyben, hiszen a *Sarmatae* szónak csak néhány ragozott alakja illeszthető hexameterbe. Még ha maga esetleg tisztában volt is a különbséggel, feltételezhetjük, hogy római közönsége ugyanazon szó változatainak tekinti a két alakot.
- 16 IV. 4, 51–52: *mitius exilium, pauloque propinquius opto, / quique sit a saeuo longius hoste locus* („Enyhébb száműzetésre, kicsit közelebbire vágyom, / harcias ellenség kardja ahol sose dűl”, ford. Kopeczky Rita).
- 17 *at mihi fingendo tantum longeque remotis / auribus hic fructus percipiendus erit.*
- 18 *is quoque iam serum referet veteremque triumphum: / quo tamen audiero tempore, laetus ero.*
- 19 *inbuero Scythicas si non prius ipse sagittas / abstuleritque ferox hoc caput ense Getes.*
- 20 Williams 2002, 238.
- 21 Luck 1961.
- 22 Erről részletesebben lásd Hajdu 2015.
- 23 Williams 1994, 91–92.
- 24 Pippidi (1977) inkább fordítva képzei el, miszerint Ovidius a geták egy többé-kevésbé hivatalos gyűlésének keretében adta elő költeményét.
- 25 A másik nyelvének megtanulását sokan szeretnék a megértés, a dialógus, a harmonikus együttműködés felé vezető útnak látni. A hatalmi viszonyok és a kolonizáció felől kritizálja ezt a felfogást a Warwick Research Collective (Deckard *et al.* 2015, 25–27).

Bibliográfia

- Becker, C. 1971. „Die späten Elegien des Propertius”: *Hermes* 99, 449–480.
- Claassen, J.-M. 1999. „*Exsul ludens*. Ovid’s Exilic Word Games”: *Classical Bulletin* 75, 23–35.
- Claassen, J.-M. 2009. „*Tristia*”: Peter Knox (szerk.): *A Companion to Ovid*. Malden, MA, 184–193.
- Deckard *et al.* 2015. *Combined and Uneven Development. Towards a New Theory of World-Literature*. Liverpool.
- Fitton Brown, A. D. 1985. „The Unreality of Ovid’s Exile”: *Liverpool Classical Magazine* 10/2, 18–22.
- Günther, Hans-Christian 2006. „The Fourth Book”: Uő (szerk.): *Brill’s Companion to Propertius*. Leiden, 353–385.
- Habinek, T. 1998. *The Politics of Latin Literature*. Princeton.
- Hajdu P. 2015. „Az *Ars poetica* mint tiszta költészet”: *Helikon* 61, 311–319.
- Horatius 1962. *Összes művei*. Szerk. Borzsák István és Devecseri Gábor. Budapest.
- Horsfall, N. 1995. *A Companion to the Study of Virgil*. Leiden.
- Konstan, D. 2014. *Sexual Symmetry. Love in the Ancient Novel and Related Genres*. Princeton.
- Luck, G. 1961. „Notes on the Language and Text of Ovid’s *Tristia*”: *Harvard Studies in Classical Philology* 65, 243–261.
- Lyne, R. O. A. M. 1980. *The Latin Love Poets*. Oxford.
- McKeown, J. C. 1989. *Ovid: Amores. Text, Prolegomena and Commentary*. 2. köt. Leeds.
- Murgatroyd, P. 1981. „*Servitium amoris* and the Roman Elegists”: *Latomus* 40, 589–606.
- Ovidius 1943. *Szerelmek*. Ford. Karinthy Gábor. Budapest.
- Ovidius 1982. *A szerelem művészete. A szerelem orvosságai*. Ford. Bede Anna – Szathmáry Lajos. Budapest.
- Ovidius 1991. *Levelek Pontusból*. Ford. Kartal Zsuzsa. Budapest.
- Ovidius 2002. *Keservek (Tristia)*. Szerk. Teravágimov Péter. Budapest.
- Pippidi, D. M. 1977. „Tomis, cité géto-grecque à l’époque d’Ovide”: *Athenaeum* 65, 250–256.
- Rosenmeyer, P. A. 1997. „Ovid’s *Heroides* and *Tristia*. Voices from Exile”: *Ramus* 26, 29–55.
- Tamás Á. 2010. „A várost olvasó könyv – a könyvet olvasó város. Az irodalmi kommunikáció színrevitele Ov. *Trist.* III. 1-ben”: *Ókor* 9/3, 30–39.
- Veyne, P. 1988. *Roman Erotic Elegy*. Ford. David Pellauer. Chicago.
- Williams, G. D. 1994. *Banished Voices. Readings in Ovid’s Exile Poetry*. Cambridge.
- Williams, G. D. 2002. „Ovid’s Exile Poetry. *Tristia*, *Epistulae ex Ponto* and *Ibis*”: P. Hardie (szerk.): *The Cambridge Companion to Ovid*. Cambridge, 233–245.

Németh Attila (1973) filozófiatörténész. Kutatási területe a hellénisztikus filozófia. *Epicurus on the Self* című monográfiája 2017-ben jelent meg a Routledge-nél.

Legutóbbi írása az *Ókorban*: *Cicero és az epikureus „halom”-érv* (2012/4).

Metadráma Seneca *Medeájában*

Németh Attila

1

Seneca 88. levele szerint amikor a rhétor Apión körbeturnázta Görögországot Caligula principátusa idején (Kr. u. 37–41), mint második Homérost fogadta minden város. Apión szerint Homéros – miután befejezte az *Iliast* és az *Odyssiát* – olyan bevezetőt illesztett első munkájához, amely felölelte az egész trójai háborút: ezt a rhétor arra alapozta, hogy Homéros tudatosan kezdi eposzát egy olyan szóval, amelynek első két betűje a *mű* és az *éta* (Μῆνιν ἄειδε θεὰ..., *Ilias* I. 1). Töszámnévként ugyanis – egy bizonyos ékezőssel – a *mű* a negyvenes, míg az *éta* a nyolcas számot jelöli, együtt tehát a negyvennyolcas számot alkotják, ami egybeesik a két homérosi költemény könyveinek számával. Seneca szerint azonban ilyesmit csak annak kell tudnia, aki sokat akar tudni, és ha a boldog élethez szükséges filozófiánál többre vágyunk – olyan dolgokra például, mint a költészet –, akkor az is a mértéktelenség egy fajtája.

Seneca többször visszatérő negatív megjegyzései a költészettel és rhétorikával kapcsolatban annyiban mégis meglepőek, hogy ma legalább annyira fontosnak tekintjük a műveiben felhasznált irodalmi eszközöket, mint az írásainak filozófiai tartamát. Seneca irodalmi hajlama annyira erős volt, hogy munkáinak a tisztán filozófiai jellegű olvasata ezért mindig hiányérzetet kelt. Következésképpen, ha Seneca filozófiájáról kívánunk gondolkozni, akkor az irodalom és a filozófia határain fekvő problémákat is fontolóra kell vennünk: részben úgy, ahogyan most határozzuk meg ezeket, részben pedig ahogyan Seneca erről a saját idejében gondolkozott. Olyan kérdéseket kell feltennünk, mint például: Miért találta Seneca egyes írásainak irodalmi formáját alkalmasnak a filozofáláshoz? Milyen intellektuális kötődések határozzák meg Seneca irodalmi forma- és stílusválasztásait? Az irodalmi eszközök milyen pozitív hasznot hajtanak Seneca filozófiájában?¹

Ezen átfogó kérdésfeltevések tovább finomíthatóak és tagolhatóak olyan módszertani kérdésekkel, amelyek rendszeresen visszatérnek a Senecáról szóló diskurzusban. Ezek közül a legalapvetőbb, hogy vizsgálhatóak-e a *corpus* egyes részei a többitől függetlenül, például a drámák a dialógusok és levelek nélkül. Erre a kérdésre látszólag többféle érvényes válasz adható: természetesen születhet termékeny diskurzus, amikor például kizárólag a drámák metateatrikus formáira koncentrálnunk, és ezért egyesek vitatják, hogy mennyire kell egyáltalán Seneca drámáit mint dramatizált filozófiát olvasnunk. Az utóbbi kérdést Martha Nussbaum kiváló, maga is az irodalom és filozófia határain mozgó elemzése pozitívan és definitíven válaszolta meg.² Viszont mások, például Alessandro Schiesaro, mégis vitatják Nussbaum álláspontját, és amellet érvelnek, hogy nincsen okunk feltételezni bármilyen hierarchizált viszonyt a művek különféle csoportjai között.³ Anélkül, hogy a hatalmas *corpus* dinamikusan kronologizálni tudnánk, nem jelenthetjük ki, hogy a prózai művek állításai erősebb érvennyel bírnának, mint a tragédiákban megjelenő gondolatok, és ha Seneca 108. levelének egy szakaszára tekintünk, éppen az ellenkezője tűnik igaznak:

Mert – ahogyan Kleanthés mondta – miképpen kilégzésünk ércesebb hangot ad, ha a trombita hosszú, keskeny csatornáján keresztül nyomulva végül egy kitáguló öblön áramlik kifelé, úgy teszi ércesebbé gondolatainkat a vers kényszerű kötöttsége.

Seneca: *Levelek* 108, 10

Seneca a következőképpen értelmezi Kleanthést (közvetlenül az előbbi idézet után):

Ugyanazt [az állítást] közömbösen hallgatják, s kevésbé rendülnek meg tőle, amíg kötetlen beszédben hangzik el. Mihelyt megjelennek az ütemek, s meghatározott számú verslábak fűzik szorosra a jeles gondolatot, mintha meglóbált kar lendítené fel ugyanazt a mondást.

Persze a modern irodalmi és filozófiai elemzések perspektívájából mégis mintha éppen inkább az ellenkezője tűnne igaznak: a kötött verslábú drámák ritkábban válnak a filozófiai analízis terepévé, mert ugyan az irodalmi formák sosem voltak idegenek a sztoikusok számára – gondoljunk például magának Kleanthésnek a Zeus-himnuszára vagy Epiktétosz dialógusaira –, Seneca teljes munkássága gyakran inkább a modern irodalomtudós, klasszika-filológus vagy filozófus előfeltevései mentén darabolódik fel önmagukban állandóan csak feszültségekkel teli értelmezésekre. Ezért írásom módszertana azon az elven alapul, hogy Seneca egyes műveinek vizsgálata során csak hangsúlybeli különbségeket engedhetünk meg magunknak, mert a teljes, ránk maradt *corpus* irodalom és filozófia lényegi módon, együtt határozza meg.

A módszertani elvek megfontolására felhasznált Kleant-hés-idézet Seneca 108. leveléből azonban már kapaszkodót is nyújthat annak a kérdésnek a megválaszolására, hogy Seneca egyes műveinek irodalmi formái miért voltak a legmegfelelőbbek a filozofáláshoz: a verses forma kötöttsége élesebbé vagy ércesebbé teszi a kifejezett gondolatot, vélhetnénk. Egy ilyen támpont viszont mást és mást érzékeltet, ha csak egy-egy drámai sort vizsgálunk önmagában, mint ahogyan Seneca teszi legtöbbször leveleiben, vagy ha a dráma teljes egészét tesszük meg Kleanthés gondolatának tárgyául. Az utóbbi tükrében úgy tűnik, hogy Senecát alapvetően a gondolat és forma viszonya, a gondolat dramatizált formájának ereje foglalkoztatta a drámák megkomponálásában. Persze az intencionalitás fogalma a modern irodalomtudományban már-már szitokszó, és egy ilyen megközelítésmód is implikál egy nem mindenki számára elfogadható előfeltevést, miszerint Seneca tragédiáit mint egy olyan filozófus műveit kell olvasnunk, aki drámákat is írt, ez pedig mégiscsak valamiféle hierarchizáláshoz vezet a *corpus*on belül. De átfogalmazhatnánk ezt az előfeltevést úgy is, hogy Seneca mint irodalomtudós ismerte fel annak a páratlan lehetőségét, hogy az érzelmeiről folyó kortárs filozófiai gondolkodást tragédiákban reprezentálja, amelyekhez korábbi görög, és feltehetően más, mára már elveszett római darabok szolgáltak archetípusul – itt elsősorban a köztársaság kori szerzők, Ennius vagy Accius műveire gondolok, bár a konszenzus szerint Senecára közvetlen elődje, Varius hatott leginkább.⁴

Mindkét vázolt előfeltevés érvényes, és bár szövegszerűen az előző dokumentálható jobban, semmit nem nyerünk ennek a kérdésnek az eldöntésével. Fontosabb felismerések inkább ab-

ból fakadhatnak, ha például megvizsgáljuk, hogyan és milyen céllal használt Seneca egyes irodalmi eszközöket tragédiáiban. Írásom azt a kérdést járja körül Seneca *Medeájában*, hogy rendelkezik-e valamilyen filozófiai funkcióval a senecai metadráma által esztétizált Medea-karakter. Másként megfogalmazva: betölt-e és ha igen, akkor pontosan milyen filozófiai szerepet tölt be Seneca önreflektív Medea-figurája?

2

A Seneca-recepció régi felismerése, hogy Seneca drámáinak egyes figurái cselekedeteiken keresztül reflektálnak magukra a szövegekre: így egy erőteljesen metadramatikus színházat teremtenek meg, amely tudatosan tükrözi a saját létmódját. Tudomásom szerint legalább Willamowitz óta szokás a modern klasszika-filológiában Seneca Medea-karakterét úgy tekinteni, mint aki tudatában van önnön irodalmi vonásainak, vagy ahogyan Willamowitz fogalmazott, Medea mintegy magára olvasta Euripidész tragédiáját.⁵ Ezek a mozzanatok több helyen érhetőek tetten Seneca tragédiájában, azonban értelmezésük nyitott. Alessandro Schiesaro például a költői szándékot – mint a dráma legalapvetőbb mozgatórugóját – magának a cselekménynek a mozgatórugójával azonosítja, azaz Medea érzelmi viharából formált bosszújával, és azt feltételezi, hogy ezen azonosítás által bepillantást kaphatunk a költői intencióba.⁶ A Medea-prológus egy meghatározó helyén például a következőket olvassuk (45–53):

*{ME.} effera ignota horrida,
tremenda caelo pariter ac terris mala
mens intus agitat: uulnera et caedem et uagum
funus per artus – leuia memorauit nimis:
haec uirgo fecit; grauior exurgat dolor:
maiora iam me scelera post partus decent.
accingere ira teque in exitium para
furore toto. paria narrentur tua
repudia thalamis: quo uirum linques modo?*

*Vad, szokatlan, szörnyű bűnt,
mely borzadályos égnek is, meg földnek is,
fontolgat elmém. Sebek, ölés, szétszórt tagok
temetése – ám szerényen szóltam szerfölköt:
még szűzen tettem így; forróbban égj, harag!
Nagy bűn illik már hozzám, ki szült fiat.
Öltsd örületed fel, öldöklésre készülődj
teli dühhel! Mint mennyegződ, száműzésed is
meséljék csak: faképnél férjed hogy hagyod?*⁷

Schiesaro szerint Medea reménye, hogy bosszúja a jövőben egy ismert irodalmi témává válik, izgalmas bepillantást nyújt a szöveg önreflektív struktúrájába, amelyben Schiesaro a költői szándékot véli felfedezni.⁸ Az irodalmi toposz gondolata valóban termékeny, hiszen rendkívül szórakoztató játékot kínál Medea kívánságának temporális rekonstrukciója a dráma történeti feldolgozottságának viszonyrendszereiben. Azonban a dráma egésze során a szerzői szándék és Medea alakjának azonosítása nem működik. A már Seneca idejére irodalmi to-

posszá vált történeten belül Medea metateatikus önreflexiója véleményem szerint nem egyszerűen a költői kinyilatkoztatás eszköze, hanem a karakter egy sajátos, filozófiai funkcióval bíró kitágítása. Ezen önreflektív megjegyzések a Medea-alakot olyannyira kiterjesztik, hogy az általánosan behelyettesíthetővé válik, akár az olvasókkal vagy a nézőkkel is. Ennek pedig elsődleges, filozófiai célja az, hogy az olvasó vagy néző számára létrehozza annak a lehetőségét, hogy a dráma egyes pontjain önmagára is reflektálhasson. A korántsem evidens gondolatnak az alátámasztásához a Dajka és Medea első találkozásakor elhangzó metadramatikus megjegyzéseket szeretném részleteiben megvizsgálni.

A második felvonásban, a Dajka és Medea első találkozása során lejátszódó beszélgetésben Medea kétszer is reflektál önmön személyére. Az egyik esetben (171. sor) mint olyan karakterre, akinek a szerepét még a jövőben kell betöltenie: *Fiam* („Medea... / Az leszek”).⁹ Ezt a megjegyzést érthetjük úgy, hogy Medea még be kell hogy teljesítse saját sorsát, de úgy is, hogy a bizonyos érzelmek hatása alatt megselekedett tettek formálják majd római szereplőnkét Médeiává. Ez utóbbi esetben Seneca Medeája is még Médeiává kell hogy váljon, ezért a cselekmény ezen pillanatában a tisztán érzelmek által vezérelt és megformált *persona* bárkivel behelyettesíthető, aki a haraggal párosult szerelem útját már bejárta vagy bármelyik érzelmet ezek közül már megtapasztalta. És ki ne érzett volna már legalább haragot valamikor élete során? A tragédia ezen pontján a Medea-karakter ezért egy látszólag sokak által betölthető szerep.

A másik önreflektív esetben pedig az alak bizonyos kriteriumai kerülnek megnevezésre: *Medea superest: hic mare et terras uides / ferrumque et ignes et deos et fulmina* („Maradt Medea! Benne szárazat-víz / s vasat és tüzet láss, istent és istennyilát!”, 166–167). Ez utóbbi megjegyzésben nehéz nem észrevenni Medea végzettségét, az allúziót a sztoikus természetvilágra, amelynek elemeit át- és áthatja az isteni irányítás. A sztoikus fizika szerint a világot egy passzív és egy aktív princípium alkotja: a zárt, véges univerzum anyaga és az azt mindenütt átható és formáló aktív, isteni princípium. Medea haragja Hélios unokájaként Zeus tüzes villámaiban (*fulmina*) járja át a mindenséget, Medea esztelen dühe formálja a maga képére a saját világát. A felvázolt karakter így nem más, mint maga a megtestesült harag, ami a helyes belátás nélküli pusztítás villámló dühe. Voltaképpen Medea alakja mindkét esetben csak valamilyen extrém érzelem kifejeződése.

De nézzük kontextusukban ezeket az önreflektív megjegyzéseket. A Dajka belépője (1) a felszólítás, (2) a közismert bölcsesség és (3) a *sententia* hármas szerkezetére épít (150–154):

{NVTRIX}

(1) Felszólítás

*Sile, obsecro, questusque secreto abditos
manda dolori*

(2) Közismert bölcsesség

*grauia quisquis uulnera
patiente et aequo mutus animo pertulit,
referre potuit.*

(3) *Sententia*

*ira quae tegitur nocet;
professa perdunt odia uindictae locum.*

(1) *Hallgass, könyörgök! Titkon elzárt zokszavad
Búbánatodra bíz!*

(2) *Ki súlyos sebjeit
tűrő s nyugodt szívvel viselte hallgatag,
csak az tud megfizetni;*

(3) *leplezett düh árt,
nyílt gyűlölettel vész el ám a boszu-perc.*

Ebből a szerkesztésből számomra a harmadik elem, a *sententia* a fontos, amelynek használatában eligazít minket a szintén hiszán és kortárs Quintilianus: szerinte mértékletesen kell hogy alkalmazzuk őket (*Inst.* VIII. 5, 25–34), mindazonáltal kiváloak egyes gondolatok lezárásához (*Inst.* VIII. 5, 27), és emocionális erejüknél fogva „[m]egrázzák az elmét és egy ütessel belehatolnak, rövidségüknél fogva pedig hosszabb ideig időznek és az okozott örömmön keresztül győznek meg.”¹⁰ A *Medea* 153–154. soraiban megjelenő *sententia* egy kulminatív, a tapasztalat által felhalmozott bölcsességet fejez ki,¹¹ másutt viszont Seneca egy rész vagy jelenet lezárásaként alkalmazza a kora császárkori Rómában, a nagyhangú szónoklásban elterjedt formát.¹² Seneca kifejezetten rajongott Publilius Syrus mimusszerző és mimusszínész gyűjteményben megőrzött morális mondásaiért, amelyeket inkább a tragikus, mint a komikus színész ajkára talált illőnek,¹³ és a 94. levelében Terentius és egy ismeretlen költő mellett még idéz is egy ilyen, meglehetősen közhelyes mondást Publiliustól: „Azt várd mástól, amit másnak tétél.”¹⁴

Két oknál fogva időzőm Seneca *sententia*-használatánál ilyen hosszasan: egyrészt fontos látnunk, hogy tragédiáiban nem minden bölcsesség sztoikus bölcsesség, másrészt, ha jól körül tudjuk határolni a Dajka és Medea verses párbeszédének egyes elemeit, akkor szépen kirajzolódik Seneca irodalmi és filozófiai játéka.

Medea *sententiára* *sententiával* válaszol a beszélgetés következő soraiban (155–158):

{ME.} *Leuis est dolor, qui capere consilium potest
et clepere sese: magna non latitant mala.
libet ire contra. {NVT.} Siste furialem impetum,
alumna: uix te tacita defendit quies.*

{ME.} *Csekély a bánat, hogyha tűr megfontolást
és lesben áll; a baj, ha nagy, nem bujdosol.
Vele szembezálok! {DAJKA} Fékezz örült nyargalást,
leányom! Épp csak hogy megóv, ha csöndben ülsz.*

Voltaképpen Medea válasza tükrös irodalmi szerkesztésként is érthető a *sententia* (155–156) – közismert bölcsesség (156) – felkiáltás / felszólítás (157) tengelye mentén, de számunkra fontosabb, hogy Seneca ezen a ponton már belop egy sztoikus szakterminust a beszélgetésbe: az *impetus* fogalmát a 157. sor végén. Az *impetus* (görögül *hormé*) Seneca cselekvésemelésében a számunkra feltáruló világra való reagálás harmadik fázisa: először a megjelenő dolgokkal kapcsolatosan létrejön egy elsődleges benyomásunk, amelyet még a bölcs sem képes kontrollálni. Ezért fordulhat elő például, hogy még egy tapasztalt ember is elsápad a tengeri viharban. De az már egyedül tőlünk függ, hogy asszenzióval, azaz jóváhagyással illetjük-e

benyomásainkat. A jóváhagyott benyomásokról pedig ösztönösen fakadnak a törekvéseink, mint ahogyan jelen esetben Medea azon belátásából, hogy nagy sérelem érte, ösztönösen fakad bosszúvágya. Adódhatna a felvetés, hogy ezek szerint a Dajka amolyan sztoikus tükröként inti mértékletességre, önuralomra Medeát, de véleményem szerint ennél kevesebből van szó, ahogyan a most következő *stichomythia*, azaz egy soros mondanivalókból álló párbeszéd is megmutatja (159–161):

{ME.} *Fortuna fortes metuit, ignavos premit.*
 {NVT.} *Tunc est probanda, si locum uirtus habet.*
 {ME.} *Numquam potest non esse uirtuti locus.*

{MEDEA} *A sors erőstől fél, erőtlent eltipor.*
 {DAJKA} *Ha helyénvaló, akkor helyeslek hős erényt.*
 {MEDEA} *Soha sincsen úgy, hogy hős erénynek nincs helye.*

A Dajka ugyan rámutat, hogy az erényességet nem úgy kell próbára tenni, hogy szembeszállunk Fortunával, de azt a sztoikus gondolatot már nem mondja ki, hogy éppen ellenkezőleg: akkor vagyunk valóban erényesek, ha függetleníteni tudjuk magunkat tőle. Ezért bár Medeának helyes az a nézete, miszerint az erény mindig helyénvaló, és éppen most itt is lenne az ideje, hogy próbára tegye, az erény mibenlétére vonatkozóan mégsem rendelkezik helyes belátással, mert nem ismeri fel, hogy Fortunával nem szembeszállnia kellene, hanem függetlenednie tőle. Mindazonáltal Seneca ezt a torz Medea-erényt egy helyes sztoikus belátással ruházza majd fel a beszélgetést lezáró utolsó sorban (176): *Fortuna opes auferre, non animum potest* („Merszem nem vette el balsors, csak kincseim”).

De ne szaladjunk előre, mert a Seidensticker által *Stichworttechnik*nek, azaz kulcsszótechnikának nevezett jelenség a 160–161. sorokban is fontos szerepet tölt be, ha a *virtus* hangsúlyos ismétlésére koncentrálunk.¹⁵ A szó jelentése tág, éppen annyira érthetjük erénynek, mint bátorságnak vagy férfiaságnak, amelyek mind a római *vir*, azaz férfi elvárt jellemzői voltak. Ebben a kontextusban a szó határozottan jelzi: itt az idő, hogy Medea férfiként viselkedjen.¹⁶ Ez pedig a Lisl Walsh által megfigyelt *gender*-semlegességre irányítja a figyelmet, amely Medea identitáskriziséből fakad Seneca tragédiájában.¹⁷ Ahogyan Walsh rámutat, szemben Euripidész Médeájával, akinek a hallgatósága tudja, hogy Athénba készül szökni, ahol házasságra lép majd Aigeusszal, és így az egyik férfi köréből egy másik férfi körébe kerülve sikerül megőriznie társadalmi szerepét, Seneca Medeája nem tudhatja magát ilyen biztonságban. Aegeus és Athén távol vannak, és Medea a darab végén minden olyan kapcsolat nélkül hagyja el a színpadot, amely meghatározná az ő női mivoltát. Miután lasont követte Colchisból, elveszítette a lány, nővér és hercegnő szerepét (vö. 488 skk.); a darab kezdete a feleség státuszának az elvesztésével fenyegeti, és a gyerekgyilkosság megfosztja majd anyai státuszától is. Medea folyamatosan reflektál a darab során ezekre a szerepváltásokra: már nem tud magára úgy tekinteni, mint apja lányára, mint öccsének nővérére vagy mint Colchis hercegnőjére (238–241, 280, 488 skk., 503).

A darab során Medea megmaradt társadalmi szerepköréi, a feleség és az anya állnak a karakter önmeghatározásának a középpontjában. A színpad elhagyásakor azonban Medea már csak ironikusan beszél önmagáról mint anyáról és feleségről,

miután voltaképpen elveszítette azt a harcot, amelyet ezen szerepeinek megtartásáért folytatott. E küzdelem során – éppen a Medea-karakter időnkénti *gender*-semlegessége miatt, mint a 160–161. sorokban hangsúlyosan ismételt *virtus* használatkor – az alak mind a női, mind pedig a férfi olvasók vagy nézők számára betölthetővé válik. Persze nem feltétlenül mint lehetséges gyerekgyilkosok számára, hanem egyszerűen olyan emberek számára, akik már érezték úgy a haragtól eszüket vesztetten, hogy legszívesebben az egész világot Zeus villámaival sújtanák; vagy akiken már ejtett olyan mély sebeket a szerelem, amelyekből legtöbbször csak az esztelen harag vagy reménytelenség fakadt. Ha ez a meglátásom helytálló, akkor Seneca a reflektivitások egészen bonyolult hálójával szövi át tragédiájának szövegét, amelyet aztán egy-egy filozófiailag is releváns megjegyzéssel egészít ki, mint a következő sorokban a reménytelenség gondolatával (162–163):

{NVT.} *Spes nulla rebus monstrat afflictis uiam.*
 {ME.} *Qui nil potest sperare, desperet nihil.*

{DAJKA} *Utat lesújtottnak reménység nem mutat.*
 {MEDEA} *Ki nem remélhet semmit, az mit sem veszít.*

Medea khiasztikus szerkesztésű *sententiájának* lehetséges filozófiai olvasata szerint a reménytől való szabadság a félelemtől való szabadság is egyben.¹⁸ Ez a gondolat Seneca *A bölcs állhatatosságáról* című értekezésében jelenik meg világosan (9, 2):

Gyakori az igazságtalanságnak az a fajtája is, amikor valakit megfosztanak a nyereségtől vagy rég óhajtott jutalomtól vagy megkaparintják előle az örökséget, melyet nagy fáradtsággal igyekezett megszerezni, vagy megfosztják egy bőkezűen adakozó ház jóindulatától. A bölcslet azonban ezek nem érintik, mivel nem ismeri sem a reménykedésre, sem a félelemre alapozott életet (nescit nec in spem nec in metum vivere).

De vajon bölcsen nem remél semmit és nem fél semmitől Medea?

{NVT.} *Abiere Colchi, coniugis nulla est fides*
nihilque superest opibus e tantis tibi.
 {ME.} *Medea superest: hic mare et terras uidet*
ferrumque et ignes et deos et fulmina.

{DAJKA} *Hazaszedt Colchis népe, férjed hűtelen,*
s kincshalmazodnak híre-hamva sem maradt.
 {MEDEA} *Maradt Medea! Benne szárazat-víz*
s vasat és tüzet láss, istent és istennyilát.
 (164–167)

Egy pillanatra úgy tűnt, hogy Medea jó sztoikusként éri be önmagával, de amint meghatározza magát – ahogyan ezt már korábban tárgyaltam –, nem több és nem kevesebb, mint a megtestesült harag, a helyes belátás nélküli pusztítás villámló dühe. Medea izoláltsága ezekben a sorokban is hangsúlyos: nincsen párbeszéd Medea és a Kar között, szemben Euripidész tragédiájával, ahol a korinthusi Kar még védelmébe is veszi őt lasonnal szemben (vö. 576–578). Ez a társadalmi vákuum

azonban hangsúlyosabbá teszi magát az érzelmet, amelynek állapotát már magunk is tapasztalhattuk, és így Seneca rendkívül finom szerkesztésének köszönhetően a Medea-karakter pillanatnyi érzelmi állapotai azonosíthatóvá válnak a magunk érzelmeivel.

A beszélgetés rendkívül pergővé válik az *antilabé* technika, azaz a két beszélő között megosztott sorok alkalmazása által (168–176):

{NVT.} *Rex est timendus.* {ME.} *Rex meus fuerat pater.*
 {NVT.} *Non metuís arma?* {ME.} *Sint licet terra edita.*
 {NVT.} *Morier.* {ME.} *Cupio.* {NVT.} *Profuge.* {ME.} *Paenituit fugae.*
 {NVT.} *Medea –* {ME.} *Fiam.* {NVT.} *Mater es.* {ME.} *Cui sim uide.*
 {NVT.} *Profugere dubitas?* {ME.} *Fugiam, at ulciscar prius.*
 {NVT.} *Vindex sequetur.* {ME.} *Forsan inueniam moras.*
 {NVT.} *Compesce uerba, parce iam, demens, minis animosque minue: temporis aptari decet.*
 {ME.} *Fortuna opes auferre, non animum potest.*

– A király félelmetes. – Király volt úrapám.
 – Nem félsz hadától? – Nem, ha mindjárt [földszülött].
 Belehalsz! [– Kívánom. – Fuss el! – Futni fürtelem.
 – Medea... – Az leszek. [– Szülő vagy! – Lásd, kié!
 – Habozol megfutni? [– Bosszút állok s megfutok.
 – Hóhérod üldöz. – Hátha feltartóztatom.
 – Szorítsd le szód, ne fenyegetőzz már, esztelen,
 dühöd csitítsd le; várd ki kellő percedet.
 – Merszem nem vette balsors el, csak kincseim.

Ámbár filozófiai írásaiban Seneca hangsúlyozza a halál szabadságának fontosságát, és az öngyilkosságot helyes cselekedetnek tekinti bizonyos helyzetekben, a *libido moriendit*, vagyis a halálvágyat helyteleníti, mert megfontolatlanságnak tartja.¹⁹ A 170. sorban azonban a reménytől és félelemtől egyaránt mentes Medeát halálvágya ismét egy sztoikus hősnő szerepébe helyezi, de csak egy pillanatra, mert egy sorral később Seneca Medea alakját ismét nyitottá teszi – „{DAJKA} Medea... {MEDEA} Az leszek” –, és ezen még betöltendő szerep által viszont Medea karaktere elveszíti rendíthetlenségét.

Seneca a jól elhatárolható bölcs mondások keverékével és az állandó sztoikus allúziókkal együttesen mutat rá tehát arra az álláspontra, mely szerint a közismert bölcsességek és morális *sententiák* önmagukban nem vezetnek el a helyes belátáshoz, oda csak a helyes filozofálás juttathat el. Ennek a drámán keresztüli felismeréséhez viszont szükség van egy olyan eszközre, nevezetesen Medea önreflexív metadrámájára, amely lehetőséget kínál az olvasónak vagy hallgatónak, hogy a cselekmény bizonyos pontjain saját magára is reflektálhasson. Értelmezésében tehát a Medea-alak helyenkénti metateatikus megjegyzései túl azon, hogy az olvasó vagy hallgató számára időtlenül aktuálisak teszik a darabot, azt a protreptikus filozófiai célt is szolgálják, hogy az olvasó vagy hallgató a tragédia hatására önmagáról gondolkodjon, és a filozófia irányába forduljon.

Lépjünk ki egy pillanatra Seneca drámájából, és vessük össze egy későbbi sztoikus filozófus, Epiktétos Médeia-figuráját Senecáéval. Az összehasonlítással természetesen nem igazolni, hanem csak kontextualizálni szeretném Seneca-értelmezésemet.

Közismert, hogy a sztoikusokat nagyon foglalkoztatta Médeia története. Chrysippos, az ósztoa harmadik vezetője és legprominensebb figurája állítólag szinte a teljes euripidési darabot bemásolta részleteiben egyik munkájába, amelyet ezért Chrysippos *Medeiájának* is hívtak.²⁰ Epiktétos, a császárkori sztoa filozófusa többször is említi Médeiát, és mivel Chrysippos tartotta a legnagyobb sztoikus filozófusnak és alaposan ismerte a munkáit is, Nussbaum például nem tartja kizártnak, hogy Médeiával kapcsolatos megjegyzései egészen Chrysipposig vezethetők vissza.²¹ Epiktétos két helyen foglalkozik hangsúlyosan a karakterrel a *Beszélgésekben*, és az egyik szöveghelyen egy egész kis Médeia-monológot parafrázál, amelyben Médeia filozófusként gondolja végig racionális módon jövődőt tettét – de rossz filozófusként, mert irracionális következtetésre jut:²²

*Bosszút akarok állni a férfin, aki igazságtalanul és vétkező gőggel bánt velem – mondta. – Mi az, ami célravezető e gonosz körülmények közepette? Hogyan valósulhat meg? Megölöm a gyermekeinket. De ezzel magamon is bosszút állok! De mit törődöm ezzel?*²³

Epiktétos szerint Médeia tette annyiban egy hatalmas lélek tette volt, hogy legalább megfelelő képzetten alapult, ugyanis Médeia rendelkezett annak a megfelelő képzetével, hogy mit jelent az, amikor nem következik be, amit az ember akar, nevezetesen, hogy Iasón továbbra is szeresse. Mindazonáltal Médeia téved, hiszen szabad választását (*proairesis*) rajta kívül eső dolgokon akarta érvényesíteni²⁴ (az utóbbiak megjelölése a sztoikus terminológiában *uk eph'hémin*, „ami nem rajtunk múlik” vagy „nem tőlünk függ”). De szabad választásunkat nem érvényesíthetjük hozzánk képest külső dolgokon, sem pedig azok átalakításában vagy átrendezésében. Epiktétos szerint a szabad választás, vagyis a *proairesis*, a képzetek kezelésének a képessége. Ámbár Médeianak helyes az a képzele, hogy Iasón igazságtalanul és vétkező gőggel bánt vele, téved, amikor azt képzele, hogy saját akaratát kiterjesztheti önmagán kívülre, azaz rosszul bánt önnön képzetével. Ha nem akarná Iasónt férjéül, nem lenne semmi olyan, amit akar ugyan, de mégsem következik be. Epiktétos az általa tovább finomított sztoikus terminológián keresztül villámgyorsan eljut ahhoz az ósztoikus belátáshoz, hogy ha nem akarunk semmi mást, mint amit az isten akar – az aktív, isteni princípium által teljesen áthatott mindenséghez hasonulás, azaz a voltaképpeni természetel összhangban élés a sztoikus ideál –, azaz, ha nem akarunk többet, mint Zeusszal összhangban élni, ugyan ki gördíthetne elénk akadályt?

Epiktétos Médeia-példája erősen emlékeztet arra, ahogyan Platón használta Homéros vagy Hésiodos egy-egy idézetét vagy parafrázisát egy vizsgált kérdés megvilágítására. Epiktétos annyiban mégis másként illeszti példába a költészet egyes szereplőit, hogy mentális állapotaikat a saját, sztoikus termi-

nológiájával jellemzi. Seneca drámája ennél sokkal összetettebben integrálja Medea figuráját a kortárs Róma köznapi és filozófiai gondolkodásának kontextusába, ám mindkettőjükben közös, hogy Medea karakterét a sztoikus emócióelmélet keretein belül vizsgálják, csak éppen más és más módon. Seneca éppen azért találhatta megfelelőnek Medea alakjának dramatizált változatát, mert a tragédián belüli metadráma olyan irodalmi eszközt nyújtott neki, amely által egy nyitott Medea-karaktert teremthetett meg, hogy minél tisztábban bemutathassa a szerelemtől sebzett egyén dühét és őrzöngését. Seneca Medea-

alakja voltaképpen egy nyitott szerep,²⁵ és ennek ábrázolása egy olyan térben zajlik, amely arra készíti a mindenkori olvasót vagy nézőt, hogy a saját haragjának megnyilvánulási formáiról és természetéről gondolkodjon. Egy ilyen típusú reflexió lehetőségét pedig az irodalmi forma és filozófia integráns egysége és használata határozza meg, és Seneca, aki filozófiájában a lélek terápiáját tartotta az egyik legfontosabb célként, mint *tragicus* mesterien bánik a rendelkezésére álló eszközökkel, hogy gondolata állandóan aktuális maradjon az irodalmi formán keresztül.

Jegyzetek

- 1 Vö. Graver 1996, 1–8.
- 2 Nussbaum 1994.
- 3 Schiesaro 1997.
- 4 Vö. Rosenmeyer 1989, 5; Walsh (2012) felvetése szerint viszont inkább az Ovidius *Átváltozásainak* VII. 394–397. soraiban kidolgozatlan korinthusi epizód hatott termékenyen Senecára. És persze ne feledjük Ovidius elveszett *Medeáját* sem.
- 5 Wilamowitz-Moellendorff 1919.
- 6 Schiesaro 1997; vö. Schiesaro 2003.
- 7 Kárpáty Csilla fordítása (*Seneca* I–III. Szenzár Kiadó, Budapest, 2006).
- 8 Az önreflektív vs. önreflexív fogalmi megkülönböztetéséhez vö. Seigel 2005, 12–13.
- 9 Itt érdemes megemlíteni Anthony J. Boyle kommentárjának vonatkozó helyét, amelyben felhívja a figyelmet Seneca zseniális nyelvi játékára, miszerint a Dajka vocativusát Medea választja mintegy nominativusszá redukálva; vö. Boyle 2014, *ad loc.*
- 10 *Ferunt animum et uno ictu frequenter inpellunt et ipsa breuitate magis haerent et delectatione persuadent.* (*Inst.* XII. 10, 48). Saját fordításom.
- 11 Vö. *Oed.* 86; *Tro.* 425; *Thy.* 470.
- 12 Vö. *Med.* 176, 431, 559; *HF* 353, 513; *Pha.* 430.
- 13 *Ep.* 8, 8.
- 14 *Ep.* 94, 43.
- 15 Seidensticker 1969.
- 16 Vö. Boyle 2014, *ad loc.*
- 17 Walsh 2012.
- 18 Vö. *Ep.* 5, 7.
- 19 Vö. *Ep.* 24, 24.
- 20 Diogenés Laertios VII. 180.
- 21 Nussbaum 1994.
- 22 Vö. Euripidés darabjának 790. sorával.
- 23 Ford. Steiger Kornél.
- 24 *Disc.* II. 17, 19–21.
- 25 Vö. még pl. a 397–398. sorokkal.

Bibliográfia

- Boyle, A. J. 2014. *Seneca: Medea. Translation and Commentary*. Oxford.
- Graver, M. 1996. *Therapeutic Reading and Seneca's Moral Epistles*. PhD Dissertation. Brown University.
- Nussbaum, M. 1994. „Serpents in the Soul. A Reading of Seneca's *Medea*”: Uő: *The Therapy of Desire*. Princeton, 439–483.
- Rosenmeyer, T. G. 1989. *Senecan Drama and Stoic Cosmology*. Berkeley.
- Schiesaro, A. 1997. „Passion, Reason and Knowledge in Seneca's Tragedies”: S. M. Braund – C. Gill (szerk.): *The Passions in Roman Thought and Literature*. Cambridge, 89–111.
- Schiesaro, A. 2003. *The Passions in Play: Thyestes and the Dynamics of Senecan Drama*. Cambridge.
- Seidensticker, B. 1969. *Die Gesprächsverdichtung in den Tragödien Senecas*. Heidelberg.
- Seigel, J. 2005. *The Idea of the Self. Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century*. Cambridge.
- Steiger Kornél (ford.) 2014. *Epiktétosz összes művei*. Budapest.
- Walsh, L. 2012. „The Metamorphoses of Seneca's *Medea*”: A. J. Boyle (szerk.): *Roman Medea. Ramus* 41/1–2, 71–93.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von 1919. *Griechische Tragödie*. Berlin.

R. Facsády Annamária (1951) régész, az Aquincumi Múzeum nyugalmazott munkatársa. Kutatási területe az aquincumi katonaváros topográfiája, temetői és a pannoniai ékszerviselési szokások.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Római ékszerek (2003/4).

...utere felix tabernam aurificinam!

Aranyművesek a római császárkorban

R. Facsády Annamária

Az angliai Malton egyik építkezésén 1814-ben a mai napig egyedülálló szöveggű köemlék került elő. A *tabula ansata* kereten belül szabálytalan betűkkel vésték ki a szokatlan jókívánságot: *feliciter sit genio loci seruule utere felix tabernam aurificinam* („Legyen boldog a hely szelleme! Szolgácska, használd szerencsével (ezt) az aranyműves műhelyt!”).¹

A későbbi ásatások eredményei alapján ma már tudjuk, hogy a felirat a római kori Derventio *vicusának* területére lokalizálja a sikeres használatra ajánlott műhelyt. A katonai tábor, amelyhez a polgári település tartozott, a Kr. u. 200–367 közötti időszakban állt fenn, ennek alapján, a felirat sajátosságait is figyelembe véve, a Kr. u. 3. században – esetleg a 4. század elején – dolgozott itt a fiatal rabszolga. E néhány sor félreérthetetlenül tanúsítja egy britaniai aranyműves műhely meglétét, miközben – egyértelmű szövege ellenére – további kérdések sorát vetheti fel a korszak aranyműveseivel kapcsolatban. A műhely használójaként megszólított kis rabszolga, akinek sajnos még a nevét sem tudhatjuk meg, bérlőként, alkalmazottként, netán tulajdonosként dolgozott-e itt? Munkáját egymaga végezte-e, vagy esetleg akadt segítője? Fiatal kora ellenére már mester lehetett?



1. kép. Aranyműves műhely felirata az angliai Maltonból
(forrás: <https://www.yorkmuseumtrust.org.uk/collections/search/item/?id=12206>)

Milyen hosszúra nyúlt tanulóideje? A konkrét kérdésekre nincs és nem is lehet válasz. A római császárkor aranyművességére vonatkoztatható – rendkívül szűkszavú – források alapján azonban az aranyművesek személyére, társadalmi helyzetére, munkakörülményeire vonatkozóan is találunk adatokat.

Az aranyműves művészete

A fémek előállítását, megmunkálását gyakran a titokzatosságot megillető, tisztelettel vegyes félelem kísérte. A legkönnyebben megmunkálható fém, az arany esetében ehhez járult még a ritkaságából fakadó érték vonzása is. Megszerzésének nehézsége, kiemelkedő értéke mítoszok, hiedelmek sorát hagyományozta a későbbi korokra. Ezek egy részében némi valóságmagot is találhatunk: az aranygyapjú legendája például egy valóban létező aranymosási technikára utalhat. A racionális gondolkodásukról,

gyakorlati érzékükről és szervezőképességükről ismert római államférfiak területszerző hódításaik során az ismert aranylelőhelyeket igyekeztek birtokba venni. Hispania, Gallia, Dacia nagy kiterjedésű bányái mellett több helyről érkezett – mindegyiknél Róma pénzverdéibe – a rúddá formált arany. Ábrázolások és főként tárgyak sokasága tanúskodik az arannyal foglalatosskodó mesterek tevékenységéről, a római aranyművesség technikai színvonaláról, a formák változatosságáról, a provinciák mestereinek a helyi hagyományokat átörökítő egyediségéről.

Plutarchosnak Numa királyról írott sorai tanúskodnak az aranyműves mesterség ősi mivoltáról és elismertségéről: „A népet mesterségek szerint osztotta fel fuvalásokra, aranyművesekre, ácsokra, ruhafestőkre, cserzővargákra, nyeregkészítőkre, rézművesekre és fazekasokra, a többi mesterséget pedig egy közös csoportba egyesítette.”²² Bár manapság az aranytárgyakat – mindenekelőtt az ékszereket – főként iparművészeti alkotásként értékeljük, a rómaiak megítélése szerint ezek nem különböztek az egyéb kézműves árutól, mestereit nem tekintették „művészeknek”. Az aranyműves is egyszerű kenyérkereső kézműves, *faber* volt. Végezhette munkáját művészi szinten, ismerhette mestersége csínját-bínját, lehetett bármilyen magas szintű a tudása – munkásságát a pénzkereső *artes sordidae* („alantas” mesterségek) sorában tartották számon,³ szembeállítva a szabad emberhez méltó, szellemi kihívást nyújtó *artes liberalesszel*. A Kr. u. 4. századra ez a vélekedés azonban jelentősen módosult: Firmicus Maternus az aranyművességet már a bonyolult, kifinomult mesterségek (*arteficiū subtile*) közé sorolta,⁴ az aranyművesre vonatkozó (*faber*) *aurarius* elnevezést pedig igen korán felváltotta az általános értelmű *aurifex*. Sevillai Izidor⁵ tömör megfogalmazása szerint *artifex*nek nevezték általában minden mestert és művészt, *aurifex* pedig az, aki arannyal dolgozik. Értékes ékszerek, étkezési edények, kisebb szobrok megalkotása mellett az aranyozás, a nagyobb tárgyak (szobrok, épületelemek) beburkolására szolgáló aranylemezek elkészítése, illetve a tárgyak átalakítása, javítása is az aranyműves feladatai közé tartozott. A munka sokrétűsége bizonyos fokú specializációt tett szükségessé, az aranytömbből többszörös kalapálással kialakított, rendkívül vékony lemezek elkészítése a *brattarius* feladata volt, aranyozással az *inaurator* foglalkozott. A *caelator* finom véséssel, cizellalással díszítette az ezüst és – ritkábban – az arany edényeket, s valószínű, hogy a gyűrűkészítőnek (*anularius*) vagy a karperec-készítőnek (*armillarius*) is kellett az aranyon kívül még különféle anyagokkal dolgoznia. Egyiptomi papiruszok szintén alátámasztják az aranyműves mesterek specializációját: a *χρυσόχοι* megnevezésű szakemberek bizonyos fajta aranytárgyak elkészítésére (karperec, korona stb.), illetve szobrok aranyozására szakosodtak.

Az aranyművesek megbecsültségét fizetségük is igazolta. Diocletianus Edictuma szerint 1 font aranyból készült aranylemez elkészítéséért 12000 *denart*, 1 *unciáért* pedig 2400-at fizettek – amennyiben betartották a rendeletet. (Összehasonlításképp: a rézműves egy kis edény elkészítéséért fontonként 6 *denart* kapott.) Az egyiptomi Panopolis (a mai Akhmim) városából származó késő római dokumentumok is azt bizonyítják, hogy az aranyművesek a leggazdagabb mesterek közé tartoztak. Saját tulajdonukban lévő „nyersanyaggal” is rendelkeztek, így akár abból is elkészíthették a kívánt portékát.⁶ A megren-

delő azonban az arany és a felhasznált drágakövek mennyisége alapján fizetett,⁷ az egyedi tervezést, a kivitelezés finomságát – legalábbis a ránk maradt jogászai kérdésfelvetések és válaszok alapján – anyagilag nem értékelte.⁸

Aranyműves nevek, aranyműves sorsok

A fennmaradt aranytárgyak révén megítélhetjük az aranyművesek közügyességét, szakmai jártasságát, esetenként új mintakincset megalkotó fantáziáját, személyükről, szerencsés esetben egyedi sorsukról pedig síremlékeik – és néhány oltárkö – feliratai révén tájékozódhatunk. A kőemlékek a mesterek nevééről, életkoráról, életútjuk fontos állomásairól, esetleg családi kapcsolataikról, műhelyük helyéről és inasaik számáról árulkodnak. Az epigráfiai adatok alapján a latin nyelvű tartományokból 72, magát aranyművesnek vagy arannyal dolgozó kézművesnek valló személyt ismerhetünk név szerint.⁹ A római császárkorból fennmaradt feliratok tekintélyes és folyamatosan növekvő mennyiségét ismerve ez a szám igen elenyésző, de feltehetően, tekintve az általuk előállított termékek luxuscikk mivoltát, e kézműves mesterséget folytatók száma sem lehetett magas. A provinciák leletanyaga alapján pedig biztosra vehetjük, hogy a csupán csak arannyal dolgozó kézműves néhez anyagi helyzetbe kerülhetett volna – rá tehát már nem is illett az *aurifex* név.

A feliratán magát aranyművesnek vallók jelentős hányada – 42-en! – Rómában tevékenykedett, és a feliratok keltezése alapján főként a kora császárkor folyamán dolgoztak a Városban. Ebben az időszakban tizenegyen a császári család udvartartásához tartoztak, nevük főként a 17. században felfedezett közös temetkezőhelyek, a *columbaria* kis fülkék fedő kölapokról ismert. A „visszafogott” életmódot dicsőítő hivatalos propaganda és a luxus ellen hozott rendelkezések ellenére már Augustus korában is fontos volt a fényűzés körébe sorolható tárgyak előállítása, így e mestereknek az ékszerek készítés mellett az asztali edények elkészítésében, javításában is szerepük lehetett. Bizonyára nem mind készült saját használatra, szükség volt a hivatalos vagy baráti ajándéokra, kitüntetésként adományozott értékes tárgyakra is, mégis meglepő, hogy Augustus aranyművese mellett Livia számára három felszabadított (Zeuxis *aurifex*,¹⁰ M. Iulius Agatopodes,¹¹ M. Livius Menander¹²) és két rabszolga státuszú aranyműves (Epythicanus¹³ és Hedys¹⁴), valamint egy aranyozó (Philomusus¹⁵) dolgozott! Tiberius aranyművese volt Stephanus¹⁶ (2. kép) és minden bizonnyal Protogenes¹⁷ is, aki hosszú élete során három fiát temette el.¹⁸ A császári aranyműves címmel járó kötelezettségek mellett a mesterek feltehetően saját üzlettel is rendelkezhettek. Tacitus¹⁹



2. kép. Stephanus *aurifex* felirata
(forrás: <http://ancientrome.ru/art/artwork/img.htm?id=4743>)

egyik megjegyzése szerint viszont Tiberius császár magánemberek számára megtiltotta az arany étkezési edények használatát, ezért bizonyára kevesebb aranyműves munkájára lehetett szükség. Kétségtelen, hogy az 1. század második felében és a 2. században készített feliratok száma jelentősen csökkent, bár van köztük olyan is, amelyik egyszerre több aranyművest is megnevez: Cn. Pompeius Iucundus és libertusa, egyben munkatársa, Cn. Pompeius Fructus részére az előbbi felesége állíttatott síremléket.²⁰ Nagy veszteség lehetett az őt sirató szülőknek és az őt tanító kézműves mesternek is egy bizonyos Pagus²¹ korai halála. Verses felirata alapján a rabszolgafiú a mester kedvence volt, s még nem töltötte be 13. életévét, amikor meghalt. (Egészen pontosan „12 évet, 8 hónapot, 13 napot és 8 órát élt”). A gyakran idézett szövegben nem nevezik *aurifex*-nek, de a megfogalmazásból egyértelműen kiderül, hogy annak kell tekinteni: ügyes keze alól csodás, gemmával ékes arany nyakláncok kerültek ki. A név szerint nem említett mester személyében is aranyművest sejtethetünk, aki felfigyelve a kisfiú képességeire, igen korán megtanította a gemmák befoglalására és az arany megmunkálására. A konkrét ékszertípus megjelölése pedig nem csupán Pagus rendkívüli kezűességét támasztja alá, utalhat a műhelyben végzett munkák megosztására is.

A késő császárkor időszakából mindössze egyetlen biztos lelőhelyű felirat²² tudósít arról, hogy dolgozott aranyműves is Rómában, mégpedig a kevés női aranyművesek egyike, Masumilla. Itália többi városából mindössze 15 mesternevet ismerünk. Megbecsült tagjai lehettek kisebb közösségüknek, mert közülük többen sírfeliratukon is jelezték életükben viselt tisztességüket. Titus Travius Argentilius²³ (Argentillus?) az umbriai Amelia településen *octovir*; Caius Petronius Mantes²⁴ pedig Mutina (Modena) városában *decurio* volt a Kr. u. 2–3. században. Pompeiiben egy falfirka²⁵ bizonyítja, hogy a városban több aranyműves is tevékenykedett, akik egységesen Caius Cuspius Pansa *aedilisszé* választása mellett „plakátoltak”. Az említett Pansa népszerű lehetett, mások mellett például az ácsok is őt ajánlották a tisztségre²⁶ – így foglalkozása némileg kétséges. Itálián kívül csupán néhány tartományból ismerünk konkrét mesterneveket. Hispania aranybányái, jelentős aranykitermelése s a toposzként emlegetett „aranyos Tagusa” ellenére nem bővelkedett – legalábbis a feliratok alapján – aranyművesekben.²⁷ Egyikük, a 18 évesen elhunyt aranyozó, a rabszolga Agathocles²⁸ a galliai Vienne-ből került Tarragonába. Pannoniai származású lehetett neve alapján Julius Statutus Carnuntius,²⁹ a Kr. u. 2 század végén – 3. század elején³⁰ „arannyal dolgozó”, az életet bőségesen kiélvező műhelytulajdonos mester. A síremlékhez képest kissé komolytalan hangvételű, bőbeszédű feliratot három tanoncának egyike, a beszédes nevű Secundinius Felicissimus készítette. A műhelyben az inasok között fennállt bizonyos rangsor, mert a síremlékről gondoskodó magát a „csaknem azonos korú és tudású” tanoncok közül az első helyre helyezte. A galliai Narbona (Narbonne) gazdasági élete mestereinek és kereskedőinek száma alapján kiemelkedően élénk lehetett a Római Birodalom nyugati részének városai között. A város gazdagodásában jelentős szerepet játszott a fém-művesség:³¹ a városból kovács (*ferrarius*), ezüstműves (*faber argentarius*) és fém edénykészítő (*vascularius*) mellett három *aurifex* (Lucius Cornelius Optatus,³² Lucius Cornelius Amabudus,³³ Marcus Fonteius Acanthus³⁴) és egy *anularius* (Numerius

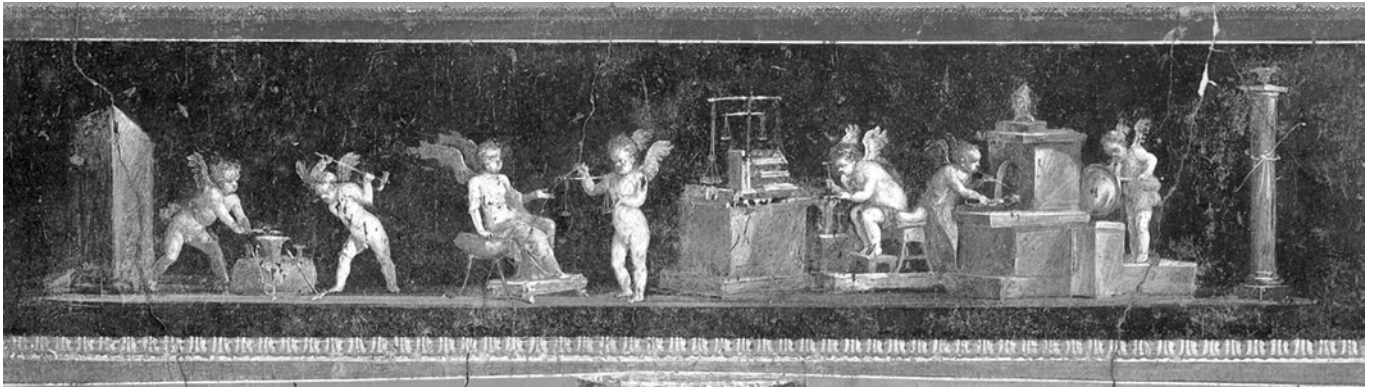
Consus Dionysius³⁵) nevét ismerjük. Az aranyművesek vándorlásának is bizonyítéka lehetne³⁶ az aventicum (Avenches) Camillius Polynices³⁷ életútja. A helvétek között élve büszkén vallotta lyd származását és közéleti sikereit: az ácsok testületében (*corpus fabrum tignuariorum*) a tisztségek ranglétráján is végigment. Fia, Camillius Paulus követette mind a foglalkozásában, mind a collegiumi tagságban. Germania superiorból csupán Lucius Bittius Paulinus³⁸ gyűrűkészítő neve maradt fenn egy mainzi oltárkövön.

Nem tartozott közvetlenül az aranyművesek tevékenységi köréhez az arannyal átszőtt öltözékek elkészítése, az ehhez való alapanyag előállításában azonban részt kellett vállalniuk. A nagyon vékony, keskenyre vágott aranylemezből készült „fonalak”³⁹ elkészítése és a velük való szövés, hímzés nagy kezűgyességet igényelt. Bár régészeti leletek⁴⁰ is bizonyítják, hogy az értékes szövetre még a provinciákban is mindig akadt kereslet, az erre szakosodott mesterekről csak kevés adatunk van: Sellia Epyre⁴¹ *auri vestrix* a Kr. u. 1. században, míg a 9 évesen elhunyt Viccentia⁴² (Vintencia) évszázadokkal később, a 4. században élt és dolgozott Rómában. Az emléket megőrző felirat a S. Callisto katakombában maradt meg, eltemetésének helye keresztény mivoltára utal. Arany- (esetleg ezüst) szálal végezte munkáját a *barbaricarius*; e csoport képviselői a fennmaradt feliratok alapján minden esetben férfiak voltak. Rómában dolgozott Hermes⁴³ és a késő római korszakban élt Diasmenus.⁴⁴ Lyonból egy Kr. u. 2–3. században élt, szíriai származású *barbaricarius* síremléke került elő: Constantinius Aequalis⁴⁵ a *sexvir* tisztséget is viselte. A Kr. u. 4. században több városban (Trier, Arles, Reims) is dolgozott *barbaricarius*. Munkájuk megbecsültségét tükrözi fizetségük, ami Diocletianus Edictuma szerint 1000 *denar* volt.⁴⁶ A foglalkozásnév azonban más tevékenységet is jelenthetett ebben az időszakban. A *Codex Theodosianus* X. 22, 1 alapján⁴⁷ tudjuk, hogy ugyanezen a néven említették azokat a központi irányítás alatt dolgozó mestereket is, akiknek feladata – az aranszálas díszruhák mellett – a díszsisakok és pajzsdudorok beborítása, aranyozása volt.

Mesterek, inasok, műhelyek

Pompeiiben a rendkívül gazdag, de valójában rabszolga státuszú Vettius testvérek házat díszítő freskókon az egyik kis fríz aranyművesek tevékenységét mutatja be. Szárnyas kis Amorok szorgoskodnak: aranytálat készítenek, fémeket hevítenek, aranylemezt kalapálnak. A tárgyak készítése közepette láthatunk egy vevőt is: Psyché a vásárló, aki széken ülve várja, hogy a kiválasztott tárgyat lemérjék. A szereplők révén mesevilágba helyezett jelenetben a valós munkafolyamatot láthatjuk, a fém megolvasztásától a tárgyak értékesítéséig: a kézműves műhelye egyben a boltja is volt. Az aranyműves tevékenységhez igen kis helyre és aránylag kevés, kisméretű szerszámra volt csak szükség.

Az ismert aranyművesek a városok fontos pontjain kínálták portékájukat. Rómában a köztárságszok végén, a császárkor első évtizedeiben a *Forum Romanum* keleti oldalán futó *via Sacra* („Szent utca”) költők által is megénekelt fogalom volt. „Ajándékot... végy te a Szent úton, hogyha egy ifju sem ád” – ajánlja Ovidius.⁴⁸ A luxuscikkeket készítő-forgalmazó kézművesek éppen ezért nem is mulasztották el az utókorral



3. kép. Pompeii, freskó a Vettiusok házában: aranyműves Amorok
(forrás: <http://imgkid.com/house-of-the-vettii-paintings.shtml>)

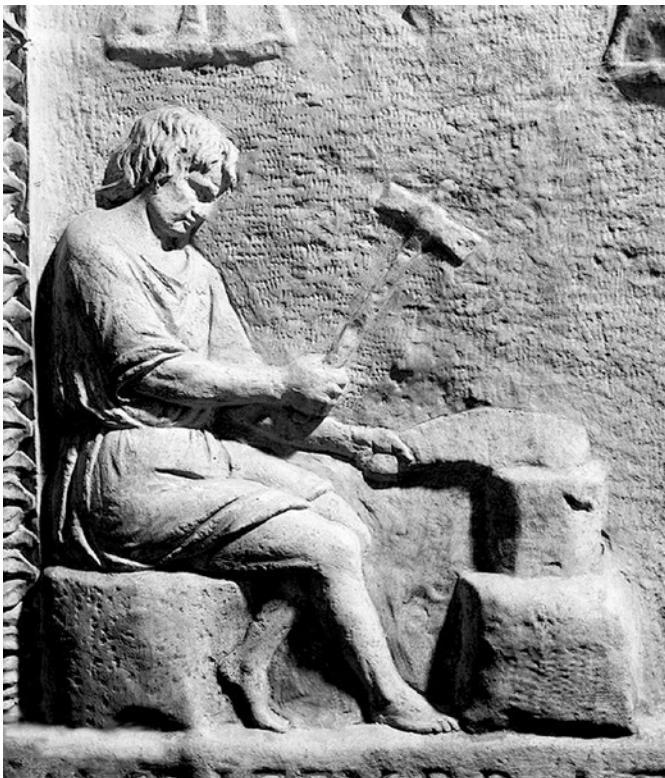
közölni, hogy műhelyük ebben a kiemelt térségben állt. 29 feliraton említik,⁴⁹ ennek alapján valószínű, hogy a név egy egész negyedre vonatkoztatható, s nem csupán egyetlen utcára koncentrálódott a valamilyen módon egymásra utalt kereskedők, kézművesek boltja-műhelye. Suetonius egyik megjegyzése⁵⁰ is tanúsítja, hogy a környéken több ékszerész is dolgozhatott. Augustus ugyanis „Először a Forum Romanum mellett, a gyűrűsök lépcsőjén túl lakott...”

Az aranyművesek között találunk néhány rabszolgát és szabad születésűt is, de a megállapítható jogállásuk többsége felszabadított rabszolga volt. Néhányukról nagy valószínűséggel feltételezhetjük, hogy együtt dolgoztak, illetve egymással kapcsolatban álltak. A Róma városi Lucius Saufeius Eros⁵¹ mellett

többen is tevékenykedtek, a töredékből azonban csak egyikük neve állapítható meg pontosan, ő Lucius Saufeius Alexander volt. A praenestei (a ma Palestrina) illetékességű gens Saufeia tagjainak vállalkozói és kézműves tevékenységéről⁵² számos adatunk van. Hozzájuk hasonlóan ismert volt a luxuscikkek piacán tevékenykedő Clodius család is, akik között aranyművesen kívül gyöngyárus (*margaritarius*), bíborfestő (*purpurarius*), ötvös (*vascularius*)⁵³ is jelezte feliratán foglalkozását. A „clodiusi ezüstedény” keresettségéről pedig még idősebb Plinius⁵⁴ is megemlékezett, Marcus Canuleius Zozimus *caelator*⁵⁵ – aki patronusa akarata nélkül semmit nem tett – kitűnt ezek készítésének művészetében. A kiterjedt kézműves kapcsolatokkal rendelkező Clodiusok közé családi kötelékei révén az aranyműves Marcus Caedicius Lucundus⁵⁶ is bekerült, s a *via Sacra*n nyitotta meg üzletét.

A műhelyekben folyó munka megszervezéséről igen keveset tudunk. Bár feltehetően a mester és inasa közötti nézeteltéréseket nem örökítették meg, az ellenkezőjére már van példa: az említett engedelmes Zozimus, akit patronusa temetett el és a tarragoniai Statutus, akit igen kedveltek inasai. Utóbbin kívül csak a narbonne-i Optatus műhelyében dolgozott egy időben három tanonc – műhelyük tekintélyes üzemnek számított. Ismertségét bizonyítja, hogy Optatus városában a *sexvir* tisztséget is betöltötte. A férfiakon kívül néhány nő is ezt a mesterséget választotta, közülük ketten párjukkal együtt lemez-készítéssel foglalkoztak.⁵⁷ A. Septicius Apollonius és Septicia Rufa⁵⁸ egyaránt Aulus Septicius felszabadítottja volt. Feliratuk, amit később a svéd orvos és író, Axel Munthe Anacapriban építtetett villájában helyezett el, eredetileg a Róma városi *Monumentum Statiliorum*ban került elő. A munka nehézsége miatt valószínű, hogy a nők az ún. *questori* lemez, a *brattea questoria*⁵⁹ készítését végezték, s a vékony lapokat elsősorban koszorúk készítéséhez használták fel. Egy *brattiarium* munka közben figyelhetünk meg a Vatikáni Múzeumban őrzött⁶⁰ relief ábrázolásán.

Az egyénileg dolgozó, de azonos foglalkozást űző mesterek egyesületekben segítették egymás. *Collegium*ot aranyműves mesterek is létrehoztak, s talán a pompeii választási felirat is hasonló egyesületet sejtet. Aranyműves egyesületre bizonyosság A. Fourius Seleucus felirata,⁶¹ aki Rómában a *conlegium aurificum* (sic!) *magister quinquennalis* tisztségét töltötte be a Kr. u. 1. század elején, de *collegium anulariorum*,⁶² illetve *collegium inauratorum et brattiariorum*⁶³ létéről is tudósítanak em-



4. kép. Brattiarium munka közben

(forrás: <https://yooniqimages.com/images/detail/100583798/Creative/roman-civilization-relief-depicting-a-goldsmith-at-work-aurifex-brattiarium-detail>)

lékek. Az aranyművesek létszáma azonban egy-egy városban kisebb lehetett annál, hogy önálló *collegiumot* hozzanak létre. Az *aventicum*i Camillius Polynices – és őt követve fia – a *corpus fabrum tignuariorum*, az ácsok egyesületének volt tagja, sőt tisztségviselője. Nem véletlen, hogy éppen ehhez a társuláshoz csatlakoztak, mivel eredetileg a *faber tignarii* minden fával és fémmeel dolgozó⁶⁴ kézművest tagjai közé fogadott.

A fenti rövid áttekintés apropójául szolgáló, derventiói felíraton említett műhely rabszolgája minden bizonnyal fiatal korára való tekintettel nyerhette el a megszólításban a kicsinyítő képzőt. Mestere mellett korán jártasságot szerezhetett az ékszerkészítésben, javításban, s feltehetően tőle kapta használatra a műhelyt is.

Jegyzetek

A tanulmány az NFA KA 5/2014. számú, *Szak- és felnőttképzés az ó- és középkorban* című tudományos projekt történeti kutatásokat támogató alprojektjének keretében valósult meg.

- 1 CIL VII 265 = RIB 712. Jelenleg a Yorkshire Museum őrzi.
- 2 Plutarchos: *Párhuzamos életrajzok*. Numa 17 (Máthé Elek fordítása).
- 3 Seneca: *Epistulae* XI. 8, 20–22.
- 4 Firmicius Maternus: *Mathesis* III. 3, 23.
- 5 Isidorus: *Origines* XIX. 1, 2.
- 6 Gaius: *Institutiones* III. 147.
- 7 Ulpianus: *Digesta* XXXIV. 2, 19, és ugyanilyen értelemben: 2, 27.4.
- 8 Pomponius: *Digesta* XXXIV. 2, 34.
- 9 Részletes elemzést lásd: R. Facsády 2017.
- 10 CIL VI. 3927.
- 11 CIL VI. 3945.
- 12 CIL VI. 3949.
- 13 CIL VI. 3943.
- 14 CIL VI. 3944.
- 15 CIL VI. 3928.
- 16 CIL VI. 3951.
- 17 CIL VI. 3950.
- 18 CIL VI. 9203.
- 19 Tacitus: *Annales* II. 33.
- 20 CIL VI. 37781.
- 21 CIL VI. 9437.
- 22 CIL VI. 9206.
- 23 CIL XI. 4402.
- 24 AE 1981, 387.
- 25 CIL IV. 710.
- 26 CIL IV. 960.
- 27 Alonso *et al.* 2007, 532–533.
- 28 CIL II. 6107 = RIT 394.
- 29 RIT 447 = AE 2000, 802.

- 30 Alföldy 2007, 328.
- 31 Bonsangue 2002, 206, 210.
- 32 CIL XII. 4391.
- 33 CIL XII. 4464.
- 34 CIL XII. 4465.
- 35 CIL XII. 4456.
- 36 Petrikovits 1960, 117, 197. jegyzet
- 37 CIL XIII. 5154.
- 38 CIL XIII. 7249.
- 39 Gleba 2008, 61–62; 68.
- 40 Gleba 2008, 63–66, további irodalommal.
- 41 CIL VI. 9214.
- 42 CIL VI. 9213.
- 43 CIL VI. 9641.
- 44 CIL VI. 33766.
- 45 CIL XIII. 1945.
- 46 Gleba 2008, 63.
- 47 Sinnigen 1963, 808.
- 48 Ovidius: *Amores* I. 8, 99–100.
- 49 Monteix 2012, 338; 343–344.
- 50 Suetonius: *Augustus* 72, 1 (Kis Ferencné fordítása).
- 51 Panciera 2006, 156.
- 52 Panciera 2006, 156.
- 53 Buren 1933, 78.
- 54 Plinius: *Naturalis Historia* XXXIII. 139.
- 55 CIL VI. 9222.
- 56 CIL VI. 9207.
- 57 CIL VI. 6939 és CIL VI. 9211.
- 58 CIL VI. 6939.
- 59 Plinius: *Naturalis Historia* XXXIII. 62.
- 60 CIL VI. 9210.
- 61 CIL VI. 9202.
- 62 CIL VI. 9144.
- 63 CIL VI. 95.
- 64 Brunt 1980, 87.

Rövidítések

- AE: *L'Année épigraphique*
 CIL: *Corpus Inscriptionum Latinarum*
 RIB: *The Roman Inscriptions of Britain*

Bibliográfia

- Alföldy, G. 2007. „Grabgedichte in Tarraco. Der sozialgeschichtliche Hintergrund”: P. Kruschwitz (szerk.): *Die metrischen Inschriften der römischen Republik*. Berlin, 327–340.
- Alonso Alonso, Á. – Iglesias Gil, J. M. – Ruíz Gutiérrez, A. 2007. „Los artesanos del metal en la epigrafía de la Hispania romana”: C. Fernández Ibáñez (szerk.): *Metalistería de la Hispania Romana*. Sautuola 13, 527–539.
- Bonsangue, M.-L. 2002. „Aspects économiques et sociaux du monde du travail à Narbonne, d’après la documentation épigraphique (Ier siècle av. J.-C. - Ier siècle ap. J.-C.)”: *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 13, 201–232.
- Brunt, P. A. 1980. „Free Labour and Public Works at Rome”: *Journal of Roman Studies* 70, 81–100.
- Buren, A. W. van – Stevens, G. P. 1933. „Antiquities of the Janiculum”: *Memoirs of the American Academy in Rome* 11, 69–79.
- Gleba, M. 2008. „Auratae vestes. Gold Textiles in the Ancient Mediterranean”: C. Alfaro – L. Karali (szerk.): *Purpureae Vestes. II Symposium Internacional sobre Textiles y Tintes del Mediterráneo en el mundo antiguo*. València, 61–77.
- Monteix, N. 2012. „Caius Lucretius [...], marchand de couleurs de la rue des fabricants de courroies. Réflexions critiques sur les concentrations de métiers à Rome”: A. Esposito – G. Sanidas (szerk.): *‘Quartiers’ artisanaux en Grèce ancienne: une perspective méditerranéenne*. Lille, 333–352.
- Panciera, S. 2006. *Epigrafi, epigrafia, epigrafisti: scritti vari editi e inediti (1956–2005) con note complementari e indici*. Vol. 1. Roma.
- von Petrikovits, H. 1960. *Das römische Rheinland Archäologische Forschungen seit 1945*. Köln.
- R. Facsády Annamária 2017. „‘Aurificum ars’. Aranyművesek és aranyművesség a római császárkorban”: Munding Márta (szerk.): *Techné. A mesterségbeli tudás átadásának lehetséges színterei az ó- és középkorban*. 69–95 (megjelenés alatt).
- Sinnigen, W. G. 1963. „Barbaricarii, Barbari and the Notitia Dignitatum”: *Latomus* 22, 806–815.

Tóth Anna Judit (1975) az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpontjának munkatársa, kutatási területe a bizánci krónikairodalom és az antik vallástörténet.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Földrengések a Bizánci Birodalomban (2015/3).

Kitanulni egy mesterséget

Szakmai képzés az ókorban

Tóth Anna Judit

A neveléstörténeti tankönyvek lapjain általában bőségesen jut hely az ókor számára, hiszen nem csupán a nagy klasszikus kultúrák oktatási rendszerét ismerjük aránylag jól, hanem az ókori bölcséletnek is fontos témakörét képezték a nevelés kérdései, akár a pedagógiai célokat, akár a módszereket illetően.¹ Mindez azonban elsősorban a társadalmi elit nevelésére vonatkozott, így a jelenkori érdeklődőben könnyen kialakulhat az a benyomás, hogy a szabad művészeteken túl eső tanulmányok ókori történetéről nem maradtak fenn források – ez azonban nem teljesen igaz. Meglepően sok forrást ismerünk, melyek egyértelművé teszik, hogy a kézműves mesterségek és az intellektuálisabb szakmák kitanulása egyaránt jellemzően a szerződéses inasképzés keretei között zajlott az ókorban, azonban az ezzel kapcsolatos kutatási eredmények alig épültek be a köztudatba. Ennek magyarázata részben politikai-esztétikai: a szegényebb, dolgozó, gyakran rabszolga rétegek élete iránti tudományos érdeklődés jelentős részben a marxista szimpátiájú kutatókkal együtt jelent meg, nem csupán Kelet-, hanem Nyugat-Európában is. Viszont éppen a szakmai képzések terén azt látjuk, hogy bár egyébként a rabszolga státuszú gyerekek helyzete kétségtelenül sokkal nehezebb és kiszolgáltatottabb volt, azonban inasként körülményeik messzemenően megegyeztek a szabad fiatalokéval: sem a rabszolgák számára elérhető mesterségekben, sem a munkaidőben és egyéb feltételekben, sem a bérezés összegében nem látunk felismerhető különbséget a rabszolgák és a néha igazolhatóan jómódú családokból származó szabadok helyzete között.

Egy mesterség kitanulásához tehát a legegyszerűbb út az inasság volt egy mester mellett. Mivel az irodalmi forrásokban, melyek a munkáról és a kézműves munkáról jellemzően megvetően nyilatkoznak, szinte nyoma sincs e jelenségnek, így a kutatás számára úgy tűnhetett, hogy a szervezett, szerződéses inasság középkori találmány. Azonban Egyiptom homokja számos, a római korból származó szerződést őrzött meg, melyeknek témája inasok taníttatása.² Ezekből Marco Bergamasco 1995-ös összefoglaló tanulmánya már 42 darabot ismert,³ ez a szám azóta néhány további darabbal egészült ki.⁴ A szerződéseken túl több, a birodalom más területeiről származó sírfelirat tanúsítja, hogy ez az oktatási szisztéma nem korlátozódott Egyiptom területére.⁵ Tekintve, hogy a szerződéseken nem csupán fizikai munkák végzői szerepelnek, hanem például orvos vagy gyorsíró is, a szerződések megerősítik azt a határozott benyomást, hogy az ókorban minden szakmát, az értelmiségi szakmákat is, döntően inasság révén tanították. A szakmai képzések másik színtere csak rabszolgák számára létezett, ez az ún. *paedagogium* volt, a császári udvar, illetve a nagyobb arisztokrata háztartások által fenntartott rabszolgaiskolák, ahol a legkülönbözőbb szakmákat tanították valamivel iskolászerűbb keretek között, mint az egyszerű inasság esetében.⁶ A szakmák többsége esetében alig-alig ismerjük a tanulás folyamatát. Bizonyos esetekben a források explicit módon állítják a képzés hiányát, így Columella panaszkodik, hogy nincs mezőgazdasázképzés, miközben még az ételek fűszerezőinek és a fodrászoknak is van saját iskolája.⁷ Az orvoslás esetében aránylag könnyen el tudjuk képzelni, hogyan működött az inas/tanítvány és mester közötti viszony, azonban gyakorlatilag elképzelésünk sincs róla, hogy milyen út

Inasszerződések

P. Oxy. IV. 724 (Kr. u. 155)

Panecotés, akit Panarésnak is hívnak, Oxyrhynchus város korábbi kosmétése Gemellos barátján keresztül üdvözli Apollónios gyorsíró. Antoninus Caesar urunk 18. évében a mostani Phamenóth hónaptól számított két éves időtartamra nálad helyeztem el Chai-rammón nevű rabszolgámat gyorsírás tanulás céljából, melyben fiad, Dionysios jártas. A díj a korábban megállapított 120 ezüst drachma, az ünnepek kivételével; ennek első, negyven drachmát részletét már megkaptad, a második negyven drachmát akkor fogod megkapni, amikor a fiú elsajátította a teljes kommentariót, a harmadik negyven drachmát pedig akkor fogod megkapni, amikor a fiú minden tekintetben folyékonyan ír és hibátlanul olvas. Ha a megszabott dátum előtt befejezed a tanítását, nem fogok a határidőig várni [a kifizetéssel], azonban nem megengedett számomra, hogy a fiút a határidő előtt elvigyem, [valamint] nálad marad a fiú az idő letelte után is, ameddig [pótolja] az esetlegesen munka nélkül töltött napokat vagy hónapokat. Caesar Titus Aelius Hadrianus császár 18. évében, Phanemóth ötödike.

P. Oxy. XIV. 1647 (Kr. u. 2. század vége)

Platónis, akit Opheliának is hívnak, Óreiön lánya Oxyrhynchus városából, egyetértésben Platón nevű édestestvérével és gyámjával, megállapodik Lucius takáccsal, aki Tisarion és Isión fia, a kis oázisbeli Aphrodisias városából. Platónis-Ophélia átadja Luciusnak a saját tulajdonában álló kiskorú rabszolgányt, Termuthiont a takácsmesterség kitanulása céljából, négy éves időtartamra, a jelen év következő Tybi hónapjának elsejétől. Ezen időszak alatt gondoskodik a lány élelmezéséről és ruházatáról, aki teljesíti mindazt, amit [a tanára] előír számára, és ami a fent nevezett mesterséggel kapcsolatos. Bére az első évben havi 8 drachma, a második évben hasonlóképp havonta 12 drachma, a harmadik évben, hasonlóképp havonta 16 drachma, és a negyedik évben hasonlóképp havonta 20 drachma. A lány évente 18 munkaszüneti napot kap az ünnepek megtartására, ha viszont munka nélkül tölt napokat, például betegségek miatt, akkor ugyanannyi napot marad a tanárával a [szerződésben meghatározott] idő után is. Az iparizési adót (cheironaxia) és az inasságra kivetett adót (ekdoseón telesma) a tanár teljesíti. [...]

vezetett odáig, hogy valaki megbízást kapjon egy vízvezetékrendszer vagy egy amphitheatrum megtervezésére. Vitruvius az építészetéről írott munkájában ugyan egy fejezetet szentel az építész taníttatásának is – azonban itt csak és kizárólag azokat a filozófiai és egyéb általános műveltséghez tartozó ismereteket sorolja fel, melyeket elvár egy építészől.

A tulajdonképpeni iskola és a szakmai oktatások egymás mellett és egymástól függetlenül léteztek, s valószínű, hogy maguk az ókori emberek a szakmai tanulmányokat nem is tartották igazi tanulásnak, inkább egyszerűen munkának. A kettő ugyanakkor ki is egészíti egymást, mivel az inasság a tinédzserkorban kezdődött, az alapfokú iskolát viszont hétéves kor körül kezdték.

Kérdéses, hogy mennyiben használhatjuk az iskolarendszer szót az ókor teljesen kötetlen és szabályozatlan, általános műveltséget tanító iskoláira, de azért bizonyos megkötésekkel mondhatjuk, hogy a hellénisztikus kultúra korszakára mind a latin nyugaton, mind a görög keleten spontán módon egy háromszintű oktatási rendszer formálódott ki.⁸ Ennek legalsó szintje a *ludi*, görögül *scholē*, az alapfokú iskola, ahol az írás, olvasás és alapvető számtan adta a tananyagot körülbelül hétesztendőskortól kezdve. Modern értelemben vett iskoláról nem is igen beszélhetünk, bárki felcsaphatott tanítónak, ha talált fizető tanítványokat, még épületre sem volt szükség, gyakran egy-egy nyilvános oszlopcsarnok kis részét választották el függönyökkel a nyüzsgő piaci élettől, esetleg egy tanítvány szüleinek házában béreltek helyet az órák számára.⁹ Az elemi oktatás folyamatát meglehetősen jól ismerjük: auktorszövegek számolnak be az írás-olvasás tanításának lépcsőiről, ajánlanak játékos segédeszközöket; papiruszon pedig nagy számban maradtak fenn iskolai dolgozatok, tanári kézikönyvek, illetve leírások az iskolában zajló tevékenységekről.¹⁰ A *ludit* együtt látogatták szabadok és rabszolgák, sőt fiúk és lányok.¹¹ A gazdag családok gyermekei ugyanezt a képzést otthon, házitánítóktól kaphatták meg.¹²

A következő szint a *grammaticus* iskolája; a tananyag, mint mindenütt az ókori oktatásban, irodalomközpontú, és a fejleszteni kívánt legfőbb kompetencia a kommunikáció volt.¹³ Az oktatás célja a klasszikus auktorok olvasása, megértése és segítségükkel a diák számára is az egyéni, jó stílus kialakítása élőszóban és írásban egyaránt. Az előkelő vagy ambiciózus fiúk útja innen a *retorikai* képzéshez vezetett, mely a jogi, politikai pályára nyújtott felkészülést, s melynek tanárai jóval magasabb presztízt és társadalmi státuszt élvezhettek, mint az előző iskolatípusok tanárai. Az oktatás kapcsán gyakran szóba kerülő *paedagogus* nem tanár, hanem az a rabszolga, aki a gyereket iskolába kíséri, és ott mellette marad.¹⁴ Quintilianus ajánlása szerint (I. 8, 11) intelligens és valamelyest képzett személyt kell erre a feladatra választani, de a gyakorlat valószínűleg ugyanaz volt, mint a dajkák esetében: azt választották *paedagogus*-nak, aki komolyabb munkára fizikai-
lag alkalmatlan volt.

Ez a rendszer rendkívüli mértékben kötetlen, az egyes iskolatípusok átfedik egymást még az oktatásban eltöltendő évek száma és az egyes szintekhez szükséges életkorok is a tanuló képességeihez, és nem biológiai életkorához alkalmazkodnak. Mivel a kézműves mesterségek képzései sem kezdődtek el a korai tinédzserévek előtt, így elvileg az ebben részesülőeknek is lehetőségük volt még előtte írástudóvá válni. Ugyanez a helyzet az értelmiségi szakmáknál is: a képzés formai keretét egy képzett mester melletti inaskodás adja, a mester dönti el, hogy milyen tudást vár el inasától. Vitruvius a szabad művészetek – beleértve a filozófiát vagy a zeneelméletet – széleskörű ismeretét várná el az építészhallgatótól, és hasonlóan vélekedik Galénos az orvostudományról, de a gyakorlatban mindkét tudomány mestere beérhette annyival is, ha hallgatója jól írt-olvasott és számolt.¹⁵

Az ókorban szakmát tanulni vagy tanítani egyaránt jó befektetés volt: a mesterember, ha aránylag olcsón megvásárolt egy gyereket és kitanította, pár év után többszörös haszonnal adhatta tovább.¹⁶ A szülők számára is az volt a legolcsóbb megoldás, ha fiaikat maguk tanították. Nem világos, mi késztette arra a családokat, hogy gyerekeiket esetlegesen mégis idegenekhez küldjék. Nem bizonyítható, hogy az apa halála lett volna a tipikus ok, amiért erre sor került,¹⁷ bár ismert egy szerződés, melyben leírják, hogy az apa látásának megromlása miatt nem tudta gyereke tanítását befejezni, s ezért küldi inasságba.¹⁸ Esetenként talán pedagógiai

előnyt is láttak a fiúk inasságba adásában – ismert például két olyan szerződés, ahol két takács kölcsönösen küldi a másikhoz fiát inasésként.¹⁹

A fennmaradt szerződésekben a gyerekek nagyobb része szabad származású, és túlnyomórészt fiú,²⁰ de a rabszolgák között lányokat is találunk.²¹ Életkoruk nincs egyértelműen meghatározva, csupán egy szövést tanuló rabszolgalány esetében mondják ki egyértelműen, hogy 14 éves,²² azonban mivel a szabad fiúk inasságuk második évétől fizetik a fejadót, ebből Westermann arra következtet, hogy a szerződéskötéskor általában 13 évesek lehettek a gyerekek.²³ Egyébként a császári *paedagogiumok* esetében sem tudunk 12 évesnél fiatalabb tanoncokról.²⁴ A törvényszövegek elég egyöntetűen állítják, hogy egy rabszolgának öt éves korától van piaci értéke, amikor is valamilyen munkára már alkalmas, s a kutatás szerint ez az adat korrelál azzal, hogy a rabszolgák sírfeliratai alapján az öt-hat éves korosztályban megfigyelhető egy halálozási csúcs, ami a szabad gyerekeknél hiányzik.²⁵ Ugyanakkor ebben az életkorban még elsősorban háztartási munkákról, kisebb kiegészítő munkákról lehetett szó, és néhány speciális szakmát kivéve, mint például az előadóművészetek, semmi jele, hogy a rabszolgák szakmára tanítása korábban kezdődött volna, mint a szabadoké.

Aligha meglepő, hogy a szakmai képzések fiatalabb korban kezdődtek és fejeződtek be, mint manapság, s néha meglepően fiatal korban bíztak meg önálló feladatokkal gyerekeket. Ismerünk 13 éves könyvelőt,²⁶ vagy 16 éves fiút, aki önállóan vezet egy tabernát.²⁷ Az inasszerződésekben szereplő gyerekek a képzés végére, 14–18 éves korukban teljes értékű, felnőtt munkavállalók lehettek – azonban ne felejtjük el, hogy életkoruk alapján is azok voltak, egy római fiú 16 éves kora körül öltötte fel a férfifogát. Bár ismerünk forrásadatokat, ahol még ezeknél is fiatalabb dolgozó gyerekekkel találkozunk; ezeknek egy jelentős része az előadóművészek közé tartozott. Ismerünk kilencéves táncosnőt, öt éves táncost, tizenkét éves zsonglőrt – ezek azok az ágazatok, ahol a kvázi gyermekmunkát ma sem lehet mással pótolni.²⁸ Más szakmák esetében erősen kétségbe vonható, hogy tanult szakmáról van-e szó, vagy valamilyen rendszeresen végzett, de külön oktatást kevésbé igénylő munkáról. Igaz ez például egy nyolcesztendő kis fodrászra, akit sírfelirata *ornatrix*-nak nevez, de vélelmezhetjük, hogy e megjelöléshez elég volt, ha meg tudta fésülni úrnője haját.²⁹

A szerződésekben előforduló szakmák a következők:³⁰ orvos,³¹ gyorsíró,³² tükövívő,³³ fuvalajátékos,³⁴ kőműves,³⁵ gyékényszövő,³⁶ kovács,³⁷ balzsamozó.³⁸ Minden más előfordulás a textiliparhoz kötődik, leggyakrabban egyszerűen szövés – több mint húsz alkalommal.³⁹ A *ktenistiké techné* valószínűleg gyapjúkártolást jelent.⁴⁰ Ezek mellett előfordul még egy-egy alkalommal himzés,⁴¹ illetve aranyhímzés.⁴² A szakmáknak ez a megoszlása, azaz a textilipar túlsúlya, az egyiptomi ipar sajátosságait tükrözi.

A szerződéseket az őket elsőként összegyűjtő Westermann két csoportra osztotta, melyekben a pénzügyi kötelezettségek, s valószínűleg a tanítási módszerek is eltértek. A gyorsíró és a fuvalajátékos szerződéseiben a gyerek családja fizet a tanításért, hiszen ezekben a szakmákban a mesternek nem jelent anyagi hasznat az inas munkaeje.⁴³ A többi esetben azonban a mester fizet a családnak az inasért, méghozzá az eltelt évekkel arányosan emelkedő összeget, hiszen munkaerőhöz

jut. A szerződéseket nagyon eltérő időtartamokra kötik, és még egy szakmán belül is óriásiak a különbségek, így a szövést két évig, de akár négy évig is tanítják.⁴⁴ A munkabérek a harmadik évtől ugranak meg erőteljesen, úgy tűnik, addigra a tanítás nagyjából befejeződött.⁴⁵ Az egyik leghosszabb képzés az orvosé, hat év,⁴⁶ a leghosszabb pedig egy aranyhímző lány szerződése: nyolc év – ennek okáról csak találgathatunk. Az elvárt munkamennyiség felnőttekhez illő, több szerződés szerint az inas napkeltétől napnyugtáig a mesterénél tartózkodik, ezután mehet haza.⁴⁷ Őt esetben találunk intézkedést a pihenőnapokról, ezeket az ünnepek megülésére kapják az inasok, és meghatározásuk nem egységes: lehet havonta három, nem meghatározott nap (P. Fouad I. 37), egy másik évenként húsz szabadnapot szab meg ünnepek megtartására (P. Oxy. IV. 725), egy harmadik helyen egy rabszolgalány évenként 18 szabadnapra jogosult (P. Oxy. XIV 1647). Más iratok fel is sorolják az ünnepeket; a megadott napok száma ebben az esetben a legkevesebb (P. Oxy. XLI 2971: mindössze az Amesysia ünnep; P. Oxy. XXXI 2586: Tybi, Pachón, az Amesysia hét napja és a Serapeia két napja).⁴⁸ Mivel hétvégi pihenőnapok még nem léteztek, ez a szabadnapmennyiség nagyon kevés. Sok szerződés kiköti, hogy ha a gyerek betegség miatt még e napokon túl is hiányzik, akkor az apának meg kell fizetnie a mester kárát.⁴⁹

Több esetben a szerződés kiköti, hogy a mester a szakma egészét, teljességét tanítsa meg, ahogy ő maga tudja. Ez a kitétel valószínűleg több arra vonatkozó intésnél, hogy a mester ne legyen hanyag a tanításban. A császárkori ipar fejlettsége mellett a munkafolyamat részekre bontása és megosztása nemcsak gyorsabbá tette a termelést, hanem lerövidítette a munkások betanítását, és van forrásadat, mely egyértelműen kimondja, hogy éppen ez volt az egyik cél.⁵⁰ Egy ilyen betanítás viszont az inas és családja számára haszontalan lett volna, hiszen az ő hosszú távú céljuk az volt, hogy a gyerek majd önálló mesterként dolgozhasson.

Néhány szerződés szerint az inaséveket vizsga zárja, azonban az inas vizsgáztatása révén valójában a mester vizsgázik, hiszen itt válik nyilvánvalóvá, hogy valóban megtanította-e a szakma teljességét a gyereknek.⁵¹ A fuvalás szerződése szerint a gyereknek három szakmabeli előtt kell bemutatnia művészetét.⁵² Hasonlót látunk a himzőlány esetében is,⁵³ és a takács-szerződések, melyek kárpótlásra kötelezik a mestert, ha a tanítvány szakmai előmenetele nem lesz teljes, szintén feltételezik, hogy valamiféle vizsgát kellett tenniük, független szakértők előtt.⁵⁴

Keveset tudunk róla, hogy ezek a gyerekek milyen munkakörnyezetbe kerültek elszerződésük után – ez nyilván nem is volt egységes. Maga az üzem állhatott néhány, kiskorú inassal dolgozó mesteremberből, de lehetett akár kisebb manufaktúra is. A gyerek szerepe lehetett egyszerű fizikai munka egy írástudatlan mesterember mellett (e tény néhány szerződésből egyértelműen kiderül), de bizonyos szakmák esetében akár egészen iskolászerű környezetbe is kerülhetett. Bár az ókori adatok nem rögzítik egységesen, hogy valamilyen szakmai képzés elkezdéséhez milyen előzetesen megszerzett közműveltségi ismeretekre vagy hány kijárt osztályra van szükség, ettől függetlenül az egyes mesterek megfogalmazhatták a saját igényeiket. Galénos vagy Vitruvius az orvosi és építészeti szakma gyakorlásához széles körű filozófiai műveltséget tart elengedhetetlennek, de még egy egyszerű felcsernek is alapvető elvárása

volt, hogy az inasa magabiztosan írjon-olvasson. Mindez az inasszerződésekben csak ott válik nyilvánvalóvá, ahol valamiféle tankönyv is említésre kerül. A gyorsírói szerződésben két tanítási periódust különböztetnek meg: az első szakasz végére a gyerek megtanulja a *commentariust* – minden bizonnyal valamiféle tankönyvet –, a második végére pedig megismeri az egész mesterséget.⁵⁵ A tanítási módszerekre vonatkozó adatunk nagyon kevés, néhány szörványos forrásadatot ismerünk csupán, így például Petronius szerint a tanuló borbély életlen borotvát használ, amíg meg nem tanulja a mesterséget.⁵⁶ Plátón azt írja, hogy a fazekasgyerek is sokáig csak nézi az apját, mielőtt maga is megpróbálkozna a munkával.⁵⁷ Athénban létezett egy közmondás, miszerint valaki „nagy vázán akarja tanulni a fazekasságot” – ennek jelentése nagyjából a „túl nagy fába vágta a fejszéjét” mondással egyenértékű.⁵⁸ A forrásadatokon túl a régészet is segítséget nyújthat, amennyiben képesek vagyunk azonosítani a gyerekek által készített tárgyakat – a klaszszikus kori görög kerámia esetében erre vonatkozóan történtek kísérletek.⁵⁹ Langdon szerint egészen szó szerint kell értenünk a kis és nagy vázákra vonatkozó közmondást, és a fazekasság tanulását valóban miniatűr edényekkel kezdték; több olyan jel is felsorol, melyek gyengébb motorikus képességekkel rendelkező – kiskorú – alkotóra vallanak, ilyen például a szimmetria szándékolatlan hiánya. Ténylegesen előfordul, hogy apró edénykéket fordítva, fejfelé lefelé festett ki valaki.⁶⁰

Ezeket túl a mesterség elsajátításának didaktikájából egyetlen aspektusról rendelkezünk bővebb forrásmennyiséggel, ez pedig az antik pedagógia állandó módszere, a verés. Ebben a kérdésben a jogi szakirodalom is szolgál adatokkal; a *Digesta* például említést tesz a cipésmesterről, aki egy pofonnal kiverte az inasa szemét. A jogász Julianus az esetet nem tekinti a *Lex Aquilia* alapján perelhető testi sértésnek, mondván, hogy a tett célja nem a fizikai károkozás volt, hanem a fegyelmezés – igaz, Ulpianus ugyanebben a töredékben ellenvéleményt fogalmaz meg.⁶¹ A verés szempontjából valószínűleg a szabad gyerekek helyzete nem volt sokkal jobb a rabszolgáénál, hiszen a fizikai büntetés az antik pedagógia egészének alapvető módszere volt. Ha a bánásmód elviselhetetlennek bizonyult, a gyerek családi viszonyain, a szerződés szigorúságán és persze a gyerek társadalmi státuszán múlt, hogy van-e kiút a helyzetből. Lukianos, az író alig egy napig tanulta a kőfaragást nagybátyjánál, azonban az első szigorú verés után hazasírta magát.⁶² Athénban

olomtáblán maradt fenn egy bronzműves inas levele, melyben a gyerek kéri anyját, hogy mentse ki az elviselhetetlen bántalmazások közül.⁶³ A helyzet annyira köznapi lehetett, hogy még törvényszövegek is említik: a *Digesta* felsorolja azokat az eseteket, mikor egy rabszolga engedély nélküli eltávozását nem szabad szökésnek tekinteni.⁶⁴ A felnőttekre vonatkozó eseteken túl egy tétel kimondotta a dolgozó gyerekekre vonatkozóan: nem szökevény az a rabszolga gyerek, aki a mesterétől hazaszökött az anyjához, amennyiben azért tette, hogy anyjától kérjen közbenjárást valamilyen büntetés elkerülésére.

Nincs rá módunk, hogy összetett és részletgazdag képet kapjunk róla, hogy a római fiatalok élettörténeteiben milyen tipikus élménykomplexumként jelentek meg az inasévek. Ahogyan az iskola is, egy-egy tanár brutalitása akár élethossziglani traumát eredményezhetett,⁶⁵ de pozitív emberi kapcsolatok is kialakulhattak,⁶⁶ és az inaskodás egy újfajta közösséghez való tartozás élményével is megajándékozhatta a fiatalokat; ez utóbira különösen a császári *paedagogiumok* feliratos anyagában találunk egyértelmű példákat.⁶⁷ A szituáció hasonlósága miatt elvileg analógiaként használhatjuk fel a középkor és az újkor összehasonlíthatatlanul bőségebb forrásanyagát, ahol a mesterségek tanulásában szintén az inasrendszer dominált, azonban ezekkel az analógiákkal nem árt óvatosan bánni. Az ókor szakmai képzéseinek egyik feltűnő jellemzője a centralizációs törekvések teljes hiánya volt. Ez nem csupán az állam részéről hiányzott, hanem – ellentétben a középkori céhekkel – a szakmai *collegiumok* sem avatkoztak be a képzés folyamatába. Azt, hogy kinek a tudása elégséges a megélhetés biztosításához, teljes egészében a piac döntötte el; az ókor folyamán nem találunk rá példát, hogy egy mesterségnél a tanulók számának korlátozásával próbálták volna csökkenteni az iparúzők számát. Ellenkezőleg, inkább a képzett mesterek hiányával kapcsolatos panaszokkal találkozhatunk. Az oktatás, akár szakmai volt, akár akadémiai, magánszemélyek, a mester és az inas gyámjainak szerződésén alapult, mindenféle intézményes keret mellőzésével. A képzést záró vizsga célja annak ellenőrzése volt, hogy a mester teljesítette-e a szerződéses vállalásait, nem annak ellenőrzése, hogy a tanonc megfelel-e valamilyen szakmai kritériumrendszernek. Semmit nem tudunk róla, hogy egy inasszerződését teljesítő fiatal számára mi volt karrierje tipikus következő lépcsőfoka, csak annyit tudunk, hogy a teljes folyamatot nem szabályozta más, csak a piac.

Jegyzetek

- 1 A tanulmány az NFA KA 5/2014. számú, *Szak- és felnőttképzés az ó- és középkorban* című tudományos projekt történeti kutatásokat támogató alprojektjének keretében valósult meg, melyet az Avicenna Közel-Kelet Kutatások Intézete koordinált. Az inasképzés általános vonásait részletesen tárgyalom megjelenés alatt álló tanulmányomban in Mundig Márta (szerk.): *Techné: a mesterségbeli tudás átadásának lehetséges színterei és módszerei az ó- és középkorban*.
- 2 Az inasszerződésekre vonatkozó fő tanulmányok: Westermann 1914a és 1914b; Zambon 1935; Wipszycka 1965; Bergamasco 1995; Bradley 1991, 103–124; Laes 2011, 191–197; Laes 2015.
- 3 Bergamasco 1995, 162–167; a szerződések listája: Bergamasco 1995, 102 (felvesz néhány más típusú dokumentumot is, melyek a témához kapcsolódnak).

- 4 Laes 2011, 19.

- 5 Laes 2015 *passim*; Laes 2011, 189, pl. CIL VI. 9437, egy 12 éves *aurinetrix* (aranyműves); gyermekkorú fodrászok: CIL VI. 9731 (9 éves), CIL VI. 9726 (12 éves), CIL X. 1941 (10 éves). Említ még 9 éves masszört (*unguentaria*), illetve Martialistól két gyerekborbélyt (Mart. VI. 5, 2 és VI. 8, 52). A sírfeliratok nem utalnak rá, hogy egy gyerek még tanulta-e a mesterséget, vagy már képzettnek számított, esetleg csak kisegített valamilyen munkafolyamatban.

- 6 A *paedagogiumban* zajló neveléshez lásd Mohler 1940; Hermann-Otto 1994, 317–323; Laes 2011, 186–189.

- 7 Columella I. pr. 5.: „Eddig nemcsak hallottam, hanem magam is láttam – ahogy már mondtam –, léteznek rétoriskolák, a geometria és a zene iskolái szintén, sőt ami még inkább csodálni való,

- a legmegvetendőbb vétkek műhelyei, a különösen ingyenc módon fűszerezett ételek és nagyon fényűzően összeállított fogások számára, meg a hajzat bodorítói: azonban sem a földművelés tanítói, sem tanulóiról nem hallottam.” (Hoffmann Zsuzsanna fordítása.)
- 8 Bonner 1977; Rawson 2003, 146–209; Christes–Klein–Lüth 2006; Grubbs–Parkin–Bell 2013; magyarul: Finánczy 1922; Hoffmann 2009.
 - 9 Nagyon ritkán talán léteztek a mai iskolára hasonlító intézmények is: Johnson 2015, 144. Vö. még Cribiore 2015, 151–152. Pompeiben Iulia Felix házában egy híres falfestmény egy oszlopcsarnokbeli iskolát mutat (Bonner 1977, 119).
 - 10 Johnson 2015, 144.
 - 11 A lányok oktatásához: Rawson 2003, 197–209.
 - 12 Rawson 2003, 162: valószínűleg a házitánítók is inkább kis csoportban tanították együtt a gyerekeket, így lehetett a későbbi Titus császár gyerekként Claudius császár fiának, Britannicusnak az osztálytársa (Suetonius: *Titus* 2). Quintilianus (*Rhetorica* I. 2) hangsúlyozza a csoportos tanítás előnyeit a magántanítókkal szemben.
 - 13 A fejlesztendő kompetenciák és tananyag: Bonner 1977, 165–211. Ezen a szinten az iskola már valamivel intézményesítettebb formában létezik, mint az utcai *ludus*: Cribiore 2015, 153.
 - 14 Rawson 2003, 165–166. – Az állandó kíséret motivációja a szexuális zaklatástól való aggodalom lehetett. Vö. még Bonner 1977, 37–46; Wrenhaven 2015, 469–471.
 - 15 Vitruvius I. 1. Az orvosok esetében ugyanez a helyzet: Marasco 2010, 205–222.
 - 16 Forbes 1955, 333: Cato pénzt kölcsönöz szolgálóinak, hogy szolgálakat vegyenek és kitanítsanak. A *Digesta* XVII. 1, 26.8. fiktív példájában egy kovács vesz egy fiút, kitanítja, és kétszeres áron továbbadja. Egy Ptolemaiosz-kori levél tanúsítja, hogy egy család üzleti szempontból fantáziát látott benne, hogy megtanulják az egyiptomi nyelvet – csak azért, hogy utána rabszolgáknak adhasák át ezt a tudást (Parca 2013, 475–476); Bagnall–Cribiore 2006, 113: a levélben egy nő fejezi ki örömét, hogy egy férfi rokona egyiptomi írást (és vele együtt nyilván a nyelvet) tanulja, mert hazatérve rabszolgáikat fog ugyanerre tanítani, ezzel gondoskodva a megélhetéséről öreg napjaira. Aranyszájú Szent János egy homíliájában azt írja, hogy ha valaki csakugyan törődne a rabszolgái jólétével, akkor szakmára taníttatná őket, és azután felszabadítaná (PG LXI. 354).
 - 17 Ti. az átlag lakosságnak kb. ekkora százaléka vesztette el apját korai tizenéves korára: Laes 2015, 476.
 - 18 Westermann 1914a, 309.
 - 19 Wipszycka 1965, 61; a mesterségek jellemzően öröklődő jellegéhez: 61–62.
 - 20 Bergamasco 1995, 123; Laes 2015, 476. A szerződésekben szereplő gyerekek 75%-a szabad fiú.
 - 21 Rabszolgalány-inasok: P. Mich. V 346a; St. Pal. XXII 40; P. Oxy. XIV. 1647; PSI III 241. A P. Aberd. 59-en szereplő, Euangelia nevű himzölány státusza ismeretlen. A szabad lányok inasaként való taníttatásának a fő akadálya nem a lányok neme volt, hanem a mesterek neme: lassan eladósorba lépő lányokat a család aligha küldött volna férfikörnyezetbe. Abban a minimális számú szerződésben, ahol ez a szabály sérül, vagy a mester is nő, vagy legalább egy megbízható feleség is megjelenik mellette a szerződésben – vagy pedig a kényszer diktálta az alkalmazást: dokumentumok bizonyítják, hogy az apa adósságait esetenként a gyereknek kellett ledolgoznia, és ebben a szituációban lányok is megjelennek. A lányok szakmai képzéseiről lásd megjelenés alatt álló tanulmányomat az *Orpheus Noster* 2017-es számában.
 - 22 Laes 2015, 475: PSI 241.
 - 23 Westermann 1914b, 607.
 - 24 Hermann-Otto 1994, 323; Maurice 2013, 121: *paedagogiumban* 12 és 19 év közötti fiúk tanultak.
 - 25 Hermann-Otto 1994, 309.
 - 26 Hermann-Otto 1994, 333–334.
 - 27 Hermann-Otto 1994, 335; *Digesta* XIV. 3, 8.
 - 28 Prosperi Valenti 1985, 75; Petermandl 1997, 127–128. Az általuk összegyűjtött példákban találkozhatunk kilencéves táncosnővel, ötéves táncossal és tizenkét éves artistával.
 - 29 Sigismund-Nielsen 2013, 297.
 - 30 Bergamasco 1995, 96–98, 162–166; a szakmák részletes bemutatása: 104–106; vö. Westermann 1914a, 295–296; Zambon 1935, 36–39.
 - 31 *Iatriké techné*: P. Heid. 226. Az orvoscézéshez lásd: Marasco 2010; általában Hortsmanshoff 2010, ill. még Laes–Strubbe 2014, 184–186.
 - 32 Gyorsíró (*sémeiographos*): P. Oxy. IV 724; P. Oxy. XLI 2988; Johnson 2015, 147; Cribiore 2001, 182–183: írók műhelyek is léteztek.
 - 33 Tükövcés (*héllopiaké techné*): BGU IV 1124.
 - 34 Furolás (*aulein matésesthai*): BGU IV 1125.
 - 35 Kőműves (*oikodomia ergasia, oikodomia*): P. Mich. V 346b; P. Oxy. XXXVIII 2875.
 - 36 Gyékényszövő (*psiathoplokos*): PSI X 1132; (*psiathoplokiké techné*): PSI X 1110.
 - 37 Kovács (*chalkotipos*): PSI VIII 871.
 - 38 Balzsamozó (*sómphiaké techné*): P. Heid. IV 327. A szó etimológiájához: Bergamasco 1995, 106.
 - 39 PSI III 241.
 - 40 A szó maga „fésülőt” jelent, s a textilipar domináló szerepe miatt ezt a szakirodalom általában kártolásnak értelmezi, bár Zambon (1935, 35) is rejtélyesnek találja, hogy mit kell ezen három évig tanulni, amikor a teljes takácsmesterség elsajátításához elég lehet két év. Forbes (1955, 332) éppen ezért hajlik rá, hogy a szót „fodrász”-ként értelmezze.
 - 41 Himzés (*plumarissón techné*): P. Aberd. 59.
 - 42 Aranyhímzés (*barbarikarios*), aranyhímző: PSI inv. 195.
 - 43 Westermann 1914b, 606: aláírás a mesteré, hiszen neki kell teljesítenie. Vö. Bergamasco 1995, 100.
 - 44 Bergamasco 1995, 105; Westermann 1914b, 309.
 - 45 Westermann 1914b, 606: 2–3 év tanulás, a fiú az egyikben 2 év és 7 hónap után kap fizetést; Westermann 1914a, 310 (Bergamasco 1995, 120: anyagi ügyek, ill. 137: 25 esetben említik inas étkezési és ruhaköltségét).
 - 46 P. Heid. 226.
 - 47 Bergamasco 1995, 127.
 - 48 Bergamasco 1995, 129.
 - 49 Bergamasco 1995, 131.
 - 50 Szent Ágoston: *Civ. Dei* VII. 4, az ezüstművesség kapcsán.
 - 51 Laes 2015, 476; Bergamasco 1995, 129–134.
 - 52 Westermann 1914b, 609; Bergamasco 1995, 133.
 - 53 Wipszycka 1965, 98.
 - 54 P. Mich. Tebt. 346a (I); Wipszycka 1965, 98.
 - 55 Westermann 1914b, 609: 40 drachmát fizetnek előre, 40 drachmát a *kommentarion* megtanulása után, és 30-at, amikor a fiú hibátlanul ír és visszaolvassa a leírtakat.
 - 56 Forbes 1955, 334.
 - 57 Platón: *Állam* 467a.
 - 58 Platón: *Lachés* 187b; *Gorgias* 514e.
 - 59 Langdon 2013, 176–178.
 - 60 Langdon 2013, 178.
 - 61 *Digesta* IX. 2, 5.3. A szöveghelyhez és általában a gyerekverés antik megítéléséhez: Hermann-Otto 1994, 326; Saller 1991, 144–165; Jordan 2000, 98; Bloomer 2015, 184–198.
 - 62 Lukianos: *Somn.* 1–5.

- 63 Jordan (2000, 476) idéz egy hasonló témájú Ptolemaios-kori levelet, melyben egy anya panaszkodik el, hogy nemcsak a munkáért járó pénzt nem kapta meg, hanem fiát félholtra verve találta. Mivel itt végső soron kormányzati alkalmazásban állt a fiú, így az anyának lehetősége volt a bántalmazó feljebbvalójánál feljelentést tenni.
- 64 *Digesta* XXI. 1, 17.5: „Ugyanez a Vivianus mondja, hogy ha a fiú a mesterétől az anyjához megy, amennyiben megkérdezik, hogy szökevénynek számít-e: ha elrejtőzés szándékával menekült, hogy ne kerüljön vissza a gazdájához, akkor szökevény; ha azonban azért tette, hogy anyja révén valamilyen vétkéért könnyebben nyerjen bocsánatot, akkor nem szökevény.” Ezzel analóg eset ugyanott (XXI. 1, 17.4), amikor egy felnőtt rabszolga a büntetéstől félve gazdája egy barátjához menekül, annak közbenjárását kérve.
- 65 Horatius visszaemlékezése a tanítványait ütlegető Orbilius Pupillusról aránylag ismert (*Epistolae* II. 1, 71). Szent Ágoston görög-tanára olyan eredményesen vette el tanítványa kedvét a görög nyelvtől, hogy ezzel még a nyugati teológia fejlődésére is sikert hatást gyakorolnia (*Confessiones* I. 14, 23). Különösen riasztó Quintilianus megjegyzése, aki a gyerekek verését először tanári inkompetenciából vezeti le, majd a szülőket óvatosságra inti a másikat gyakori ok, a szexuális aberráció veszélye miatt (I. 13, 16–17).
- 66 Laes (2011, 193–194) idézi a tarracói aranyműves, Iulius Statutus sírfeliratát, akit három inasa gyászol.
- 67 Boudreau 1978, 81.

Bibliográfia

- Bagnall, R. S. – Cribiore, R. 2006. *Women's Letter from Ancient Egypt, 300 BC–AD 800*. Ann Arbor.
- Bergamasco, M. 1995. „Le διδασκαλικά nella ricerca attuale”: *Aegyptus* 75/1–2, 95–167.
- Bloomer, W. M. (szerk.) 2015. *A Companion to Ancient Education*. Malden–Oxford.
- Bloomer, W. M. 2015. „Corporal Punishment in the Ancient School”: *Uő* (szerk.) 2015, 184–198.
- Bonner, S. F. 1977. *Education in Ancient Rome. From the Elder Cato to the Younger Pliny*. Berkeley – Los Angeles.
- Boudreau, F. M. 1978. „Family in Familia. Kinship and Community in Slavery”: *American Journal of Ancient History* 3, 78–95.
- Bradley, K. 1991. *Discovering the Roman Family*. New York – Oxford.
- Christes, J. von – Klein, R. – Lüth, C. (szerk.) 2006. *Handbuch der Erziehung und Bildung in der Antike*. Darmstadt.
- Cribiore, R. 2001. *Gymnastics of the Mind. Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*. Princeton. (E könyv 2. fejezete magyarul is olvasható az *Ókor* 2013/4., *Paideia* című tematikus számában.)
- Cribiore, R. 2015. „School Structures, Apparatus, and Materials”: Bloomer (szerk.) 2015, 151–152.
- Fináczky E. 1922. *Az ókori nevelés története*. Budapest.
- Fitzgerald, W. 2000. *Slavery and the Roman Literary Imagination*. Cambridge.
- Forbes, C. A. 1955. „The Education and Training of Slaves in Antiquity”: *Transactions of the American Philological Association* 86, 321–360.
- Grubbs, J. E. – Parkin, T. – Bell, R. (szerk.) 2013. *The Oxford Handbook of Childhood and Education in the Classical World*. Oxford.
- Hermann-Otto, E. 1994. *Ex ancilla natus. Untersuchungen zu den „Hausgeborenen” Sklaven und Sklavinnen im Westen der römischen Kaiserreiche*. Stuttgart.
- Hoffmann Zs. 2009. *Antik nevelés. Veszprém*.
- Hortsmanshoff, M. (szerk.) 2010. *Hippocrates and Medical Education. Selected Papers Read at the XIIth International Hippocrates Colloquium*. Leiden–Boston.
- Johnson, W. A. 2015. „Learning to Read and Write”: Bloomer (szerk.) 2015, 137–149.
- Jordan, D. J. 2000. „A Personal Letter Found in the Athenian Agora”: *Hesperia* 69/1, 91–103.
- Laes, Ch. 2011. *Children in the Roman Empire. Outsiders Within*. Cambridge.
- Laes, Ch. 2015. „Masters and Apprentices”: Bloomer (szerk.) 2015, 474–482.
- Laes, Ch. – Strubbe, J. 2014. *Youth in the Roman Empire. The Young and Restless Years?* Cambridge.
- Langdon, S. 2013. „Children as Learners and Producers in Early Greece”: Grubbs–Parkin–Bell (szerk.) 2013, 176–178.
- Marasco, G. 2010. „The Curriculum of Studies in the Roman Empire and the Cultural Role of Physicians”: Hortsmanshoff (szerk.) 2010, 205–222.
- Maurice, L. 2013. *The Teacher in Ancient Rome. The Magister and His World*. Lanham.
- Mohler, L. 1940. „Slave Education in the Roman Empire”: *Transactions of the American Philological Association* 71, 262–280.
- Parca, M. 2013. „Children in the Ptolemaic Egypt. What Papyri Say”: Grubbs–Parkin–Bell (szerk.) 2013, 465–483.
- Petermandl, W. 1997. „Kinderarbeit im Italien der Prinzipatszeit. Ein Beitrag zur Sozialgeschichte des Kindes”: *Laverna* 8, 127–128.
- Prosperi Valenti, G. 1985. „Attori-bambini del mondo romano attraverso le testimonianze epigrafiche”: *Epigraphica* 47, 71–82.
- Rawson, B. 2003. *Children and Childhood in Roman Italy*. Oxford.
- Saller, R. 1991. „Corporal Punishment, Authority, and Obedience in the Roman Household”: B. Rawson (szerk.): *Marriage, Divorce and Children in Ancient Rome*. Canberra–Oxford, 144–165.
- Sigismund-Nielsen, H. 2013. „Slave and Lower-class Roman Children”: Grubbs–Parkin–Bell (szerk.) 2013, 286–301.
- Westermann, W. L. 1914a. „Apprentice Contracts and the Apprentice System in Roman Egypt”: *Classical Philology* 9, 295–315.
- Westermann, W. L. 1914b. „Vocational Training in Antiquity”: *The School Review* 22, 601–610.
- Wipszycka, E. 1965. *L'industrie textile dans l'Egypt romaine*. Wrocław–Warszawa–Kraków.
- Wrenhaven, Kelly L. 2015. „Slaves”: Bloomer (szerk.) 2015, 469–471.
- Zambon, A. 1935. „ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΚΑ”: *Aegyptus* 15, 3–66.

Nagy Árpád Miklós (1955) klasszika archaeológus, a budapesti Szépművészeti Múzeum Antik Gyűjteményének és a PTE BTK Klasszika Filológia Tanszékének munkatársa. Fő kutatási területe az antik mágia és ikonográfia.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:

Sókratész Pannoniában. Szilágyi János György emlékezete (2016/1).

Bélyácz Katalin (1974) a PTE BTK Klasszika Filológia Tanszékének munkatársa. A <http://antik.szepmuveszeti.hu> és a <http://classics.mfab.hu/talismans> szerkesztője.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:

Salamis katonái. Javier Cercas Soldados de Salamina című regénye és az európai Salamis-mítosz (2015/2).

Kató Péter (1979) ókortörténész, az ELTE BTK Ókortörténeti Tanszékének tanársegéde. Kutatási területe a hellénisztikus történelem.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:

Illúziók a hellénisztikus polisokban (2017/1).

Balogh Evelin Eszter, Csibi-Fekete Ágnes, Cziegler Sándor, Hermann Diána, Takács Barbara, Tury István, Varga Fanni egyetemi hallgatók, PTE BTK.

A Lindosi Anagraphé

Fordítás, kommentárok – II.

A Lindosi Anagraphé első magyar fordítását négy részben adjuk közre az *Ókor* 2017-es számaiban, kommentárokkal és kísérőtanulmányokkal. Jelen szövegkiadás a sorozat második darabja (az elsőt lásd: *Ókor* 2017/1, 83–88, bevezetéssel). A szövegkiadást a PTE BTK Klasszika Filológia Tanszékén készítettük elő Bélyácz Katalin és Nagy Árpád Miklós szemináriumán. A szeminárium résztvevői: Balogh Evelin Eszter, Csibi-Fekete Ágnes, Cziegler Sándor, Hermann Diána, Takács Barbara, Tury István és Varga Fanni. A szöveg kiadásában szerkesztőként közreműködött Kató Péter (ELTE BTK Ókortörténeti Tanszék). Technikai szerkesztő Tury István, a szöveget Bélyácz Katalin gondozta. A fordítás függelékeként közölt kísérőtanulmány a lindosi Athéna-szentélyről Nagy Árpád Miklós munkája.

A Lindosi Anagraphé

B rész

A következők adtak fogadalmi ajándékot Athanának:

1) Lindos¹ phialét, nem tudni, miből készült. Ez volt a felirata: „Lindos Athana Poliasnak és Zeus Polieusnak.”² Így írja Gorgón a *Rhodosról* első könyvében, Gorgosthenés, Athana papja a bulénak szóló levelében és Hierobulos, szintén pap, a mastrosokhoz írt levelében.³

2) A Telchinek⁴ edényt, nem tudni, miből készült. Ez volt a felirata: „A Telchinek Athana Poliasnak és Zeus Polieusnak mun-

kájuk tizedeként.”⁵ Így írja Gorgón a *Rhodosról* első könyvében, Gorgosthenés és Hierobulos említett leveleikben.

3) Kadmos⁶ bronz üstöt, amelyen föníciai felirat volt. Így írja Polykalos a *Historiai* negyedik könyvében.

4) Minós⁷ ezüst csészét. Ez volt a felirata: „Minós Athana Poliasnak és Zeus Polieusnak.” Így mondja Xenagoras az *Év-könyvek* első könyvében, Gorgón a *Rhodosról* első könyvében, Gorgosthenés és Hierobulos említett leveleikben.

1 A város névadó hērōsa, az Athana Lindia szentély alapítója. Rhodos nymphea és Hēlios unokája, Kameiros és Ialysos testvére. Ők Kerkaphos fiai voltak, akik három részre osztották Rhodos szigetet, és három külön városban laktak, amelyeket magukról neveztek el. (Pindaros: *Olympia* 7, 71–74; Diodóros Siculus V. 56, 3–57, 6.) A három város alapításáról lásd még a 7. és a 12. jegyzetet. A három testvér Rhodos legtiszteltebb hērōsai közé tartozott. Lásd Gelder 1900, 62.

2 Athēna Polias lindosi kultuszát a Kr. e. 3. század végétől lehet kimutatni, Zeus Polieusét pedig a század elejétől. Lásd Higbie 2003, 65.

3 Az *Anagraphé* forrásainak áttekintésére a sorozat utolsó részében kerül sor.

4 Mitológiai őslények, a Kabírokhoz és Kurétésekhez hasonlóak. A hagyomány szerint ők voltak Rhodos első lakói (Kerényi 1977, 62). Náluk rejtette el Rhea az újszülött Poseidónt, ők kovácsolták a tengeristen háromágú szigonyát (uo., 122). Egy hagyomány sze-

rint Krétáról érkeztek Rhodosra (Strabón XIV. 2, 7). Híresek voltak varázstudományukról is, nevük összefügghet a *θέλγειν* (varázsolni) igével. Lásd még alább, 25. jegyzet. Higbie 2003, 68–70, 94.

5 A tized (*dekaté*) a fogadalmi ajándékok azon típusa, amikor a javak tizedrészét ajánlják fel az isteneknek. A szót a leggyakrabban a hadizsákmány tizedének megnevezésére használták, de jelenthet állattáldozatot vagy a termény, a kereskedelmi nyereség tizedét is. Lásd Jim 2014, 47–48.

6 Agénór föníciai király és Téléphassa fia, Thébai alapító hērōsa. A hagyomány szerint ő hozta el az írást Hellasba. Hérodotos tanúsága szerint (V. 59) a föníciai írást később is „kadmosi írásnak” nevezték.

7 Zeus és Európe fia, Kréta mitikus királya, Pasiphaénak, Hēlios és Krété lányának a férje. Róla nevezték el Kréta bronzkori kultúráját. A régészeti leletek tanúsága szerint a minószi kultúra fontos szerepet játszott Rhodoson (Marketou 2010). Egy hagyomány szerint Kré-

5) Héraklés⁸ két vesszőpajzsot;⁹ az egyik bőrral burkolt, a másik bronzal borított. A bőrral burkolt pajzs felirata ez volt: „Héraklés a Meropidáktól¹⁰ Eurypylosét”; a bronzal borítotté: „Héraklés Laomedónét a Teukridáktól¹¹ Athana Poliasnak és Zeus Polieusnak.” Így írja Xenagoras az *Évkönyvek* első könyvében, Gorgón a *Rhodosról* első könyvében, Nikasylos az *Évkönyvek* harmadik könyvében, Hégésias a *Rhodos dicséretében*, Aieluros az *Exagiadai elleni háborúban*, Phaennos a *Lindosról* című könyvében, végül Gorgosthenés és Hierobulos említett leveleikben.

6) Tlapolemos¹² phialét. Ez volt a felirata: „Tlapolemos hálából Athana Poliasnak és Zeus Polieusnak.” Így mondja Gorgón a *Rhodosról* első könyvében, Gorgosthenés és Hierobulos említett leveleikben.

7) Rhésos¹³ arany csészét. Ez volt a felirata: „Rhésos, letétbe. Az viheti el, a[ki...].” Így írja [...], Hierjón pedig [...] a *Rhod[osról]* című könyvében azt mondja, hogy] ő és fia, Thrax a csészével együtt még ... is letétbe helyezte.

8) Téléphos¹⁴ phialét arany omphalossal.¹⁵ Ez volt a felirata: „Téléphos Athanának engesztelő ajándékként,¹⁶ ahogy a lykiai

Apollón parancsolta.” Erről ír Xenagoras az *Évkönyvek* első könyvében, Gorgón a *Rhodosról* első könyvében, Gorgosthenés és Hierobulos említett leveleikben.

9) Tlapolemos társai, akik részt vettek az Ilion elleni hadjáratban, kilenc pajzsot, kilenc tört, kilenc sisakot és kilenc pár lábvertet. Ez volt a pajzsok felirata: „Tlapolemos társai, akik részt vettek az Ilion elleni hadjáratban, Athana Lindiának ajándékkul a Trójából szerzett zsákmány legjavát.”¹⁷ Így mondja Gorgón a *Rhodosról* első könyvében, Gorgosthenés és Hierobulos említett leveleikben.

10) Menelaos sisakot. Ez volt a felirata: „Menelaos Alexandrosét.”¹⁸ Így írja Xenagoras az *Évkönyvek* első könyvében, Hégésias a *Rhodos dicséretében*, Eudemos a *Lindiakon* című művében, Gorgón a *Rhodosról* első könyvében, Gorgosthenés és Hierobulos említett leveleikben. Theotimos azt állítja az *Aieluros ellen* című művének első könyvében, hogy egy tört is ajándékozott.

11) Helena egy pár karkötőt. Ez volt a feliratuk: „Helena Athanának.” Így mondja Gorgón a *Rhodosról* első könyvében, Gorgosthenés és Hierobulos említett leveleikben.

táról érkezett telepések alapították a sziget három városát, Lindost, Ialysost és Kameirot. Lásd még az 1. és a 12. jegyzetet.

8 Héraklés az egyetlen az *Anagraphé*-ben, aki nem csupán ad, de kap is fogadalmi ajándékot (lásd *Anagraphé* B 17). A hagyomány szerint Asian át vezető útja során kikötött Lindoson. Itt egy pásztor kocsija elől kifogott egy ökröt, amit feláldozott, majd lakomát tartott belőle. A pásztor mérgében egy közeli hegy csúcsáról szitkozódott. Ezért amikor Héraklésnek áldoznak Lindoson, azt szitkozódások közepette teszik (Apollodóros II. 5, 11; Kallimachos: *Aetia* fr. 7).

9 A perzsák által használt, vesszőből font, könnyű, hosszú pajzs. Felületét leggyakrabban állatbőrral vonták be. A bronzal borított pajzsoknál nem tudni, vajon az egész felületet bevonták-e, vagy csak bizonyos részeket. Lásd Higbie 2003, 76.

10 A Meropidák Kós szigetének lakói (Pindaros: *Isthmia* 6, 31–32; *Nemea* 4, 25–26; lásd Sherwin-White 1978, 47–48). A mitikus hagyomány szerint a Trójából hazatérő Héraklést egy Héra által gerjesztett tengeri vihar Kós szigetére sodorta (*Ilias* XIV. 250–256). Miután itt harcban legyőzte Eurypylost, Kós városának uralkodóját és annak fiait, egy Thessalos nevű fiúgyermeket nemzett a király lányának, Chalkiopénak (*Ilias* II. 678–679; Gantz 1993, 444–445).

11 A Teukridák Trója lakói. Héraklés, miután befejezte kilencedik munkáját, Trójában kötött ki, amit ez idő tájt Poseidón és Apollón haragja sújtott. A hős segítséget ajánlott a királynak azokért a lovakért cserébe, amelyeket Zeustól kapott Ganymédész elrablásáért. Laomedón azonban, akárcsak az isteneknek tett ígétét, ezt is megszegte (Apollodóros II. 5, 9). Héraklés végül visszatért Trójába és feldúlta azt (*Ilias* V. 246–251; Gantz 1993, 400–445). A pajzsok feltehetőleg ezeknek az eseményeknek állítottak emléket.

12 Héraklés és Astyocheia fia. Emberölés miatt el kellett menekülnie Argosból, így került Rhodosra. Három részre osztotta a szigetet, és mindegyiken várost alapított: Lindost, Ialysost és Kameirot. Ezek szolgáltatták neki azt a kilenc hajót, amelyekkel Trója ellen indult (lásd *Ilias* II. 653–656). A három város alapításáról lásd még az 1. és a 7. jegyzetet.

13 Thrák hős. Homérosnál Éióneusz az apja, Euripidész *Rhésos*-ában Strymon folyamon. Az *Ilias*-ban a trójaiak oldalán harcolt. A mítosz szerint lovai kellett a Trója győzelméhez (Vergiliusz: *Aeneis* I. 469–473 és Servius *ad loc.*). Mielőtt azonban első csatájára sor kerülhetett volna, Diomédész megölte az alvó királyt, és Odysseusszal együtt ellopta híres lovait (lásd *Ilias* X. 433–514).

14 Héraklés és Augé fia, mysiai király. Anyja Athéna papnője volt Tegeában. Fiút szült Héraklésnek, és az újszülöttet a templomban rejtette el. Az istennő haragjában éhínséggel sújtotta a vidéket. Aleos, Augé apja ezért elűzte a lányát és unokáját, akik Mysiába kerültek. Amikor a Trója ellen vonuló görögök odaértek, Achilles megsebesítette Téléphost, aki azt a jóslatot kapta, hogy csakis a seb okozójától remélheti a gyógyulását. Achilles fegyvere meggyógyította Téléphos sebeit, ő pedig hálából megmutatta a görögöknek a Trójába vezető utat.

15 Olyan ércszécske, amelynek belseje lapos, de a közepén kidudorodik (*omphalos*: köldök).

16 A *Hilatérion* az ‘engesztelésért folyamodik’, ‘megbékéltet’ jelentésű ἱλασκομαι igéből képzett főnév. Olyan fogadalmi ajándék tehát, amelyet engesztelésül ajánlottak fel az istennek. *Hapax legomenon*.

17 *Akrothinion* (‘a halom csúcsa’): olyan fogadalmi ajándék, amely a javak legértékesebb részét jelenti. Leggyakrabban a hadizsákmányból az isteneknek adott ajándékokra vonatkozik. Lásd Jim 2014, 45–46. Fogadalmi ajándékkul adhatták közvetlenül a zsákmányolt tárgyakat, mint itt, de a zsákmány értékesítéséből is állíthattak anathémát az istennek.

18 A felirat az *Ilias* III. énekében leírt összecsapásra utal. Menelaos és Paris párbajt vívtak Helenéért és a kincsekért, hogy így végre befejezzék a háborút. Menelaos fejen sújtotta ellenfelét, de a sisakon darabokra tört a kardja. Ezután megragadta a trójai héróst a sisakjánál fogva, amelynek szíja fojtogatni kezdte Parist. Aphrodité azonban elszakította a szíjat, és visszavitte kegyeljtét a trójai várba. A sisak Menelaos kezében maradt, aki dühében megporgette és a társai közé dobta (*Ilias* III. 358–378).

12) Kanópos, Menelaos kormányosa kormányrudakat.¹⁹ Ez volt a feliratuk: „Kanópos Athanának és Poteidánnak.”²⁰ Így írja Xenagoras az *Évkönyvek* első könyvében, Gorgón a *Rhodosról* első könyvében, Gorgosthenés és Hierobulos említett leveleikben.

13) Mérionés²¹ ezüst tegezt. Ez volt a felirata: „Mérionés, Mólos fia, a zsákmány legjavát Trójából.” Így mondja Gorgón a *Rhodosról* első könyvében, Gorgosthenés és Hierobulos említett leveleikben.

14) Teukros²² tegezt. Ez volt a felirata: „Teukros Pandarosét.” Így írja Xenagoras az *Évkönyvek* első könyvében, Gorgón a *Rhodosról* első könyvében, Gorgosthenés és Hierobulos említett leveleikben. Theotimos azt állítja az *Aieluros ellen* című művének első könyvében, hogy nyilvesszőt is ajándékozott.

15) A *phylék* egy-egy nagyon régi festett táblát. Mindegyik a phylarchost és a kilenc versenyfutót ábrázolta,²³ archaikus módon,²⁴ és mindegyiken ott állt a phylé neve. Az elsőnek ez volt a felirata: „A Haliadai phyléje²⁵ állította győzelméért hálából Athana Lindiának.” A másodiké: „A Győzelem emlékjele. Az Autochthones phyléje²⁶ állította győzelme nyomán, az isten-

nő tiszteletére.” Végül a harmadiké: „A Telchinek phyléje²⁷ állította, győzelme nyomán, hálából Athanának. A fáklafutás megrendezője Lykópadas, Lynkeus fia volt.” Így ír erről Gorgón a *Rhodosról* első könyvében és Xenagoras az *Évkönyvek* első könyvében.

16) Aretakritos és fiai²⁸ edényt, amelynek kratéroknál szokásos állványa volt.²⁹ Az edény peremére ez volt ráírva: „Adrastos, Paltés fia tüzte ki az Aigialeus tiszteletére rendezett verseny díját.” Az állványra pedig ez: „Aretos és gyermekei Athana Lindiának³⁰ a krétai hajó tizedéből.”³¹ Így írja Xenagoras az *Évkönyvek* első könyvében, Gorgón a *Rhodosról* második könyvében.

17) Azok a lindosiaiak, akik Pankis fiai mellett részt vettek Battosszal Kyrana megalapításában,³² Pallast és az oroszlánt, amint Héraklés megfojtja. Lótuszfából³³ készült, és ez volt a felirata: „Azok a lindosiaiak, akik Pankis fiai mellett Battosszal megalapították Kyránát, Athanának és Héraklésnek a zsákmány tizedéből, amit ...-tól szereztek.” Így mondja Xenagoras az *Évkönyvek* első könyvében.

[A 18–22. caput olvashatatlan.]

19 Kanópos neve az eposzokban nem fordul elő. Csak Homéros utáni források említik, hogy ő volt Menelaos kormányosa (listájuk: Roeder 1919, 1870; Kroll 1940, 320–321). Általában úgy mesélték, hogy Kanópos Trójából hazatérőben, a Nilus nyugati ágának torkolatánál halt meg kígyómarástól – az ő emlékére alapították meg itt a róla elnevezett várost (Felber 1999). A történet egy másik változata szerint viszont csillaggá változott a halála után (források: Roeder 1919, 1873; vö. Higbie 2003, 90).

20 Poseidón.

21 Mólos és Melpis fia, krétai király. A trójai háborúba nyolevan hajót vezetett társával, Idomeneusszal (lásd *Ilias* II. 650–652). Kiváló harcos, kocsihajtó és dárdaforgató hírében állt, megküzdött Hektórral is. Patroklos halotti játékaiban nyíllövésben elnyerte az első díjat, miután fogadalmat tett Apollónnak, dárдахajításban pedig második lett Agamemnón után. Trója eleste után Idomeneusszal hazatérték Krétára, ahol haláluk után kultuszban részesültek.

22 A salamisí Telamón és a trójai Hésioné fia. A trójai háborúban féléstvére, Aias oldalán harcolt íjászként. A Lindosi Anagraphé az egyetlen forrása annak a történetnek, hogy a kiváló trójai íjász, Pandaros íja Teukroshoz került.

23 A szövegből nem egyértelmű a táblák (*pinakes*) kompozíciója. Lehet, hogy a *phylarchos* mellett kilenc futó van mindegyik táblán, de az is lehet, hogy három-három.

24 *Archaikós* – egyszerre jelentett stílus- és időbeli megkülönböztetést (akárcsak ma az „archaikus” kifejezés). Egyrészt a koraklasszikus korszaknál (körülbelül Kr. e. 480-nál) régebbi alkotásokat értették rajta, másrészt egy jól körülhatárolható és felismerhető stílust. A későhellénisztikus kortól számos archaizáló stílusirányzatot ismerünk. Ókori megítélése vegyes volt: az idősebb Plinius csodálta, Quintilianus viszont mint művészetet érdektelennek tartotta. Lásd Pollitt, 1974, 255–259.

25 A dór városoknak hagyományosan három *phylé*jük volt, ezek szokásos neve Hylleis, Pamphyloi, Dymanes. Az itt megadott nevek Lindos mitikus őstörténetének csomópontjaira utalnak: a Haliadai a

Héliosszal való szoros kapcsolatra, az Autochthones az őslakosokra, a Telchinek pedig a sziget első lakóira (vö. 3. jegyzet). Adódik hát a feltevés, hogy a versenyen szereplő kilenc futó a három város (Ialysos, Kameiros, Lindos) kilenc *phylé*jét képviselte. Lásd Higbie 2003, 93–95.

26 Lásd 25. jegyzet.

27 Lásd 25. jegyzet.

28 Más forrásból nem ismert személyek.

29 Bár az edény (*echinea*) formája nem határozható meg, az említett kratérállvány (*pythmén kratéros*, gyakoribb néven *hypokratérion*) arra utal, hogy nagyméretű, nyitott formájú vázáról van szó.

30 Az edényt tehát eredetileg Adrastos, a Thébai ellen támadó hét hős egyike ajánlotta fel a fia, Aigialeus tiszteletére rendezett halotti játékok győzelmi díjául. Később Aretakritos saját fogadalmi ajándekává alakította át a darabot. Változatlan formában őrizte meg a régiségét tanúsító és a hősikus múltéhoz kapcsolódó szöveggel együtt, de új állványra helyezte, és erre írta rá a saját feliratát. (Hasonló kisajátítás: *Anagraphé*, C 27).

31 Bizonytalan, hogy hadizsákmányról vagy kereskedelmi nyereség tizedéről van-e szó ebben a történetben.

32 Kyréné görög város Észak-Afrikában, a mai Líbia területén. A hagyomány úgy tartja, hogy a várost Théra szigetéről származó telepesek alapították Battos vezetésével, feltehetőleg Kr. e. 631-ben. A város alapításának történetét elsőként Pindaros írta meg (*Pythia* 4, 5; 9; lásd még Hérodotos IV. 150–158). Lásd Broholm 1924; Huß 1999; Németh 2013.

33 Lótuszfa (*Zizyphus spina christi*): az Észak-Afrikában honos ún. kyrénéi lótuusz (lásd Hérodotos II. 96). A bengéfélek családjába tartozó faj, datolyaszzerű a termése. Sötét fájából többek között fűvös hangszereket készítettek. Lásd Herzhoff 1999.

Függelék

A lindosi Athéna-szentély – párhuzamos történet

Nagy Árpád Miklós

A Lindosi Anagraphé nehezen osztályozható, egyedi műtárgy. Érdemes hát átgondolni, vajon milyen mai fogalmak szerint értelmezhető.

In medias res: a felirat törzsszövege (a most közzétett B rész és a rá következő, C)¹ régészeti és epigráfiai szakkatalógusnak tekinthető, amely az Athana Lindia-szentély válogatott fogadalmi ajándékait tartalmazza. Felsorolásuk a mitikus időkben kezdődik (az első anathéma Lindosé, a várost megalapító hērósé), és a történeti régmúlton – a mi fogalmaink szerint: a görög archaikus koron – át időrendben halad a Kr. e. 99-ben felállított Anagraphé közelmúltjáig. Az utolsó kibetűzhető anathéma V. Philippos makedón király uralkodása idejéből – Kr. e. 221–179 – való.² A katalógus tudományos kutatásokon alapul, olyasféle forrásfeltárásokon, amelyeket ma filológusok, régészek végeznek. Ezt jelzi az egyes anathémákat leíró tételeknek a szakmunkákból máig ismerős, kötött szerkezete is: ki, mit ajándékozott, mi volt ráírva; ezt követi a források pontos megjelölése az esetleges alternatív adatok megadásával.

Az Anagraphé mint tárgy is összevethető a tudományos katalógusokkal. Nagyméretű (2,37 × 0,85 m), Lindos környéki márványból készült sztélé, amely jóval olcsóbb az import márványnál. Felületét teljesen beborítja a sűrűn írt, gondosan szerkesztett szöveg, amelyet az ókorban is nyilván csak az elszántak olvastak el. Az első bekezdés (A rész) sorait végigírták a kövön, utána viszont már három hasámban, címmel is megjelölt fejezetekre bontva folytatódik a felirat.³ Az Anagraphé tehát mint jól rendezett szöveghalmaz hat a nézőre, hatása éppen ellentéte a monumentális feliratoknak, amelyeket találoán hasonlítottak a mai óriásplakátokhoz.

A katalógusban leírt „műtárgyak” egy része ott volt kiállítva a szentélyben, a többi pedig korábban tartozott annak gyűjteményébe.⁴ A szöveg tehát egy virtuális fejezettel gazdagított kiállítási vezetőre is hasonlít. Ám az Anagraphé jelentősége ennél jóval nagyobb. Az anathémák ajándékozóinak hírneve és az ajándékok nagyszerűsége révén a szöveg Athana Lindia hatalmát állítja elének. Kirajzolódik a szentély múltja és az – a készítőik számára történeti, a mi fogalmaink szerint: mitikus és történeti – hálózat, amelybe a szentély fennállása óta tartozott. A fogadalmi ajándékok persze szokásos elemei egy szentélynek, és csupán közvetve mutatják meg az ott tisztelt isten erejét. Az Anagraphé záró fejezete (D rész) viszont közvetlenül tesz tanúságot Athana Lindia hatalmáról. A három, szintén történeti rendben leírt *epiphaneia* a városvédő istennő által tett csodák krónikája: válságos helyzetekben, amikor már nem volt remény, Athana megjelent, és megmentette Lindost. Az Anagraphében szöveggé formált kutatásoknak így önmagukon messze túlmutató mondanivalójuk is van.

Ez az ókori katalógus tehát nem „ról, -ről tudást” tartalmaz. Szerzői arra kaptak megbízást, hogy alapkutatásokat végezzenek el, hogy munkájuk eredményeként összeálljon a szentély története. Mint a felirat elején közölt hivatalos dokumentum (néphatározat) világossá teszi, megbízásukat attól a közösségtől kapták, amelyiké a szentély. Ma így mondanánk: állami

költségvetésből finanszírozott tudományos projekt résztvevői voltak. Kutatásaik célja: fel kellett dolgozniuk és nyilvánosságra kellett hozniuk saját múltjuk egy fontos, a közösségük számára identitásképző erővel rendelkező darabját.

Összegezve: az Anagraphé leírható úgy, mint egy múzeumként is működő közintézmény tudományos projektjének eredménye, a különböző korszakokban az állandó kiállításon bemutatott műtárgyakból összeválogatott szakkatalógus, amelyben az egyes tételek pontos dokumentálásán túl kirajzolódik magának az intézménynek: a Lindia-szentélynek a története és a jelentősége. Az Anagraphé az antik ókortudomány⁵ kimagasló teljesítménye. Adódik hát, hogy felmérjük, mintegy párhuzamként, hogyan rekonstruálja a mai tudomány Athana Lindia szentélyének történetét.

A feltárás

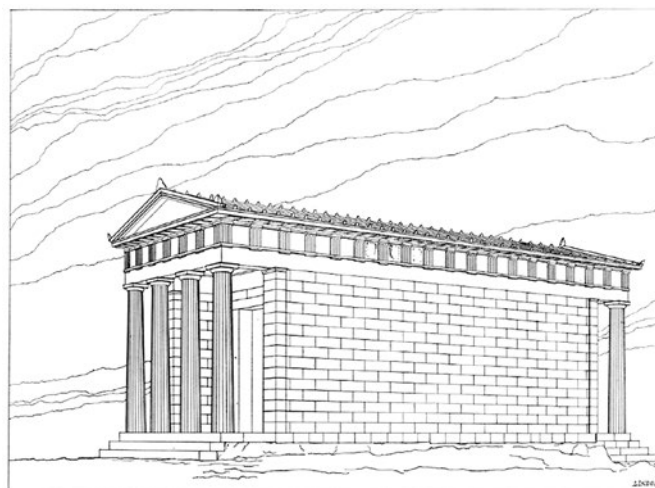
A szentély újrafelfedezésének bemutatását Ludwig Rosszal (1806–1859), a függetlenné vált Görögország régészetének alapító hērósával érdemes kezdeni.⁶ Akkoriban Rhodos szigete (1522 óta) a Török Birodalomhoz tartozott, és felfedezésre váró fehér foltnak számított a tudomány számára – Ross úti beszámolóí Phyleas Fogg kalandjainak hangulatát idézik.⁷ A hajdani polis helyén kicsiny falu volt, amely azonban megőrizte a Lindos nevet. Tudomásom szerint Ross volt az első kutató, aki pusztán írott források ismeretében megfogalmazta a később érvényesnek bizonyult feltevést: a Lindia-szentélyt a falu fölött magasodó sziklaplatón, Lindos akropolisán kell majd keresni.⁸ Feltárára azonban sokáig nem került sor, hiszen a korabeli tudományos érdekek szemszögéből nézve Rhodos még sokáig az antik világ perifériájának számított. A fordulat a 19. század végén következett be. A legfontosabb ösztönző Dániából érkezett, és annak a tényezőnek köszönhető, amely oly fájdalmasan ritka a magyar kultúra történetében: gazdag és művelt polgárok önzetlen mecénási tevékenységének. Jacob Christian Jacobsen (1811–1887) sörgyáros⁹ alapítványt hozott létre (1876), amelynek céljai között máig szerepel a tudomány támogatása. Az alapítvány 1898-ban tervbe vette egy mediterrán ásatás megvalósítását.¹⁰ Választásuk Lindosra esett. A feltárás motorja Karl Frederik Kinch (1853–1921) volt, tudományos vezetője pedig a dán ókortudomány nagy alakja, Christian Sørensen Blinkenberg (1863–1948). Két előkészítő év után (el kellett hordani a rengeteg kötőmelleket a szentély területéről)¹¹ 1902-ben megkezdődött a feltárás, amely 1905-ig tartott.¹² Az 1911–1912-es olasz–török háború nyomán Rhodos Olaszország fennhatósága alá került. Az olasz korszak (1912–1948)¹³ legfontosabb eseménye Lindoson az 1938-ban megkezdett helyreállítás volt. A szentély látképét máig ezek a munkálatok határozzák meg, bár a megoldásai sokszor erősen vitathatók – gyors eredményeket követelő politikai parancsok gyakran szorították háttérbe a tudományos szempontokat. Ebben az időszakban jelent meg a dán ásatások első két kötet-

párja is, hála Blinkenberg kitartásának.¹⁴ 1948-ban a szigetet Görögországhoz csatolták. Az új helyzet lehetővé tette, hogy elkészüljön a dán ásatások harmadik, a szentélyt bemutató kötete, amelyen akkor már Ejnar Dyggve (1887–1962), a késő-antik építészet kiváló kutatója dolgozott. 1952-ben a dán kutatók egy rövid szezonra visszatérhettek Lindosra. Így helyszíni megfigyelésekkel tudták kiegészíteni a fél évszázaddal azelőtt készített ásatási dokumentációt, és azonosíthattak legalább néhány építészeti töredéket a helyreállítási munkálatok mindent beborító törmelékei között.¹⁵ Ennek nyomán jelent meg a sorozat harmadik kötete (1960).¹⁶ A szentélyről való mai tudásunk tehát lényegében az 1902–1905-ös ásatásokon alapul.¹⁷ A dán kutatók teljesítményét jelzi, hogy eredményeik zöme máig érvényesnek bizonyult.

A templom és a szentély történeti vázlata

Blinkenbergék munkája szükségképpen a szentély jó állapotban fennmaradt maradványaira összpontosított – Ross idején az Athana Lindia-templom nyugati fala három és fél méter magasan állt.¹⁸ Feltárásuk nyomán így kirajzolódott az egyik leg-szebb hellénisztikus kori görög szentély.

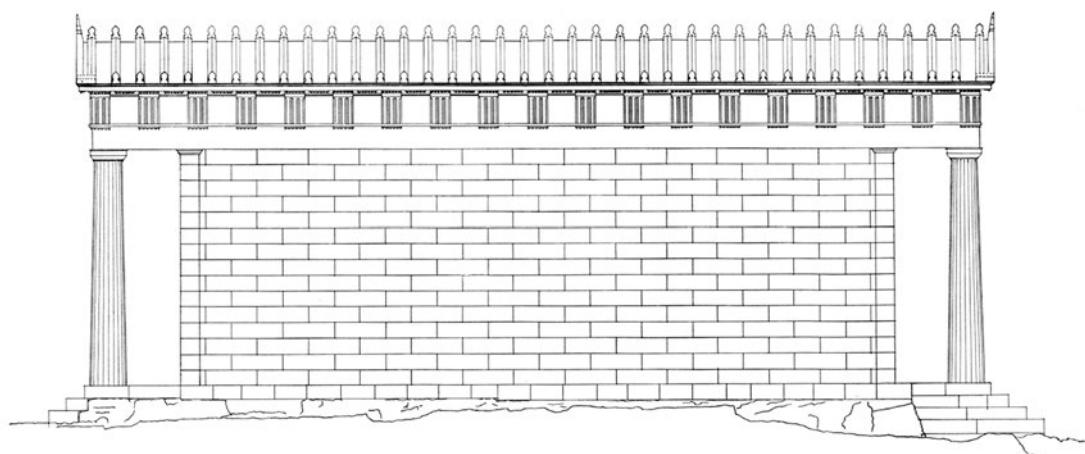
Lindos városa Rhodos szigetének keleti oldalán, egy kinyúló földnyelven épült. Akropolisa három teraszról állt, ferdén emelkedő sziklaplató, amelynek szélét három felől járhatatlan meredély jelöli ki, az alsó, északi oldalon pedig a középkori várfal, amely a hellénisztikus szentély kerítőfalára (*peribolos*) épült. Ezen az oldalon van az egyetlen feljárt is, amely egyben a középkori vár kapuja.¹⁹ Innen emelkedik a plató, amelyen a szentély (*temenos*) épült, és amelynek a tetején magasodik az Athana Lindia-templom (*naos*). A dór oszloprend szerint épült, négy-négy oszloppal az első és a hátsó fronton (*pronaos*, *opisthodomos*); a hosszú oldalakon nincsenek oszlopok (1. kép).²⁰ Szobrászati díszei (oromcsoport, metopék) a jelek szerint nem voltak. Kr. e. 300 körül épülhetett,²¹ a pontos keltezésre nincs biztos forrás. Egy logikus, de igazolhatatlan feltevés szerint építése Rhodos történetének egyik szerencsés fordulópontjához kapcsolható: sikerrel verték vissza Démétrios Polior-



1. kép. Az Athana Lindia-templom rekonstrukciós rajzai.
Készítette Ejnar Dyggve
(forrás: Dyggve 1960, 153, IV, 30. k.; 154, IV, L. k.)

kétés makedón király (336–283) ostromát (305–304).²² Itt kezdődött a szigetállam nagyhatalmi státuszának hosszú korszaka.

Bár közvetlen régészeti leletek nem igazolják, hogy Athana Lindiának korábban is állt itt temploma, mégis jelzi ezt a templombázis (*krépidóma*) egyedi vonása, amelyre Gottfried Gruben, a görög templomépítészet nagy kutatója figyelt fel.²³ A templom alatt a sziklaréteg vízszintes felületű (az építkezés elején, a tereprendezési munkálatok során egyenesre faragták a sziklaplatót), de csak a hátsó csarnok vonaláig. Az *opisthodomos* alatt a plató szintje jóval alacsonyabb (2. kép).²⁴ Adódik hát a feltevés: az építők egy korábbi, hasonló méretű épület alapszintjét használták fel, amely azonban kisebb volt, ezért a hátsó résznél ki kellett bővíteni. Ez az épület az archaikus templom lehetett,²⁵ amelyet az antik hagyomány szerint Kleobulos, a hét bölcs közé is besorolt, a Kr. e. 6. század közepén élt tyrannosz építtet.²⁶ A szentély archaikus korszakának, mint látni fogjuk, maradtak is építészeti nyomai, és a kultusz korai meglétére utal a *temenos* területén előkerült gazdag archaikus és klasszikus kori leletanyag is.²⁷



2. kép. Az Athana Lindia-templom rekonstrukciós rajzai. Készítette Ejnar Dyggve
(forrás: Dyggve 1960, 153, IV, 30. k.; 154, IV, L. k.)

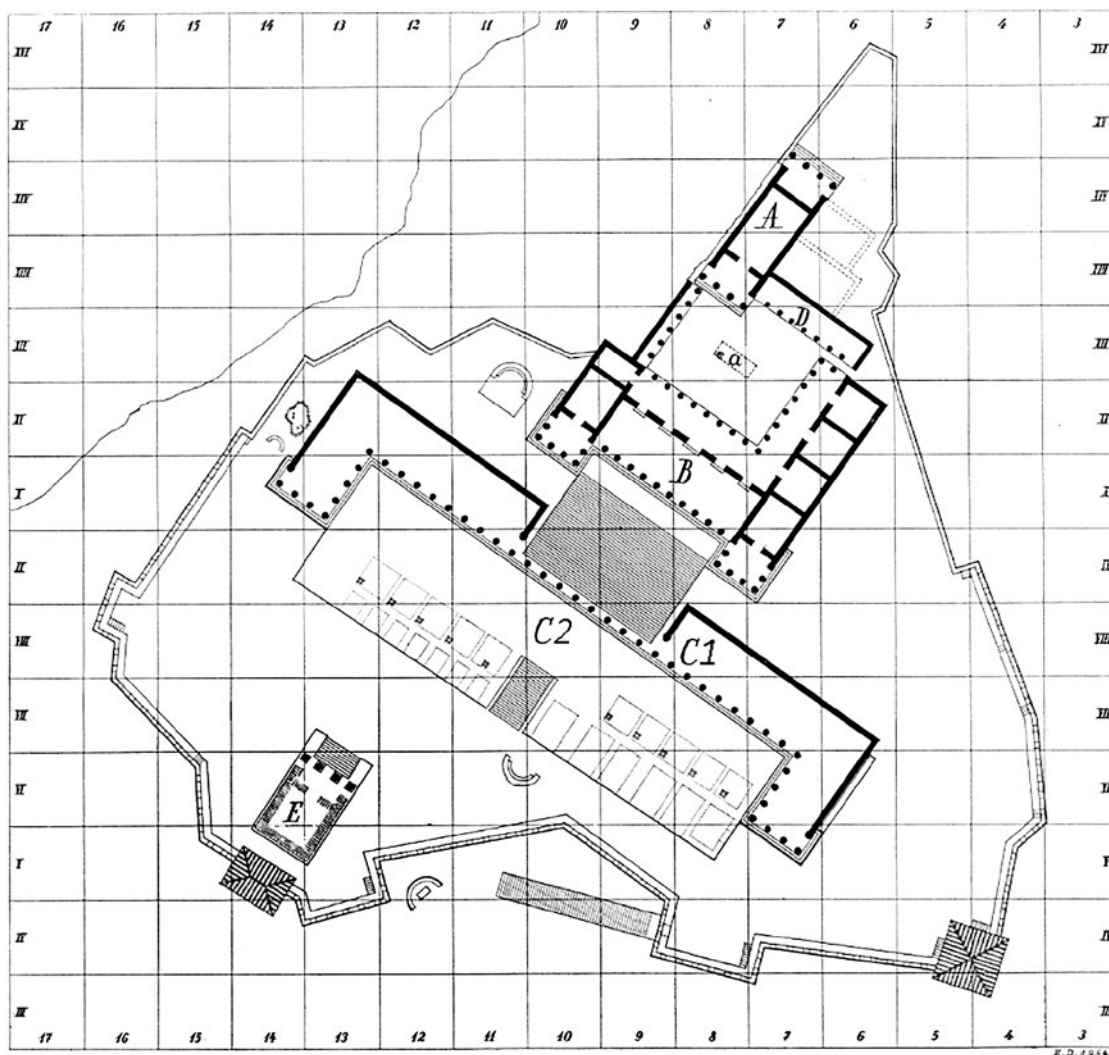
Valószínűleg még régebbi korszakhoz kapcsolódik a templom egy további egyedi vonása. Tájolása szinte teljesen észak-déli irányú, nem a szokásos kelet-nyugati. Ehhez járul, hogy nem a szentélykörzet közepére építették, hanem a legszélére; a templom keleti, hosszanti fala párhuzamos a sziklaplató peremével (3. kép). Dyggve feltételezése szerint e szokatlan megoldás magyarázatát a kultuszban kell keresni. A sziklafal alján, közvetlenül a templom alatt barlang húzódik, amelynek neve az ásatás idején Spiliotissa volt – azaz Panagia Spélaiótissa, a Barlangi Szűzanya nevét őrzi, akinek a tisztelete itt kimutatható a bizánci korban.²⁸ A barlang tehát kultusz színhelye volt a posztantik időkben, s néhány jel arra mutat, hogy már az ókorban is.²⁹ A Lindia-templom egyedi, a barlanghoz igazodó elhelyezése tehát úgy értelmezhető, hogy építői a barlangot a templom kultikus előzményének tekintették. Ez azonban nem több pusztá feltevésnél.

A *temenos* archaikus korszakának csupán két fontos építészeti maradványa van: az északi (alsó) határoló fal és a feljárattól egyenesen a templomhoz vezető, 7,5 m széles lépcső, amely a szentélyút nyomvonalát jelzi.³⁰ A templom felépítése után, a Kr. e. 3. század első felében viszont teljesen újjáépít-



3. Az Athana Lindia-templom. Saffron Blaze, 2012
(forrás: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Doric_Temple_Athens_Lindos.jpg [AD_12788])

tették a szentélyt: új épületeket emeltek, tájolásukat, stílusukat a templomhoz igazították, és az egészet egységes, monumentális látvánnyá komponálták (4. kép). A felvezető utat új, immár a templom tengelyével párhuzamos irányban tűzték ki.



4. kép. A Lindia-szentély alaprajza. Készítette Ejnar Dyggve. A – templom; α – oltár; B – *propylon*; C1 – hellénisztikus *stoa*; C2 – a *stoa* későbbi kibővítése; D – ión *stoa*; E – későantik templom
(forrás: Dyggve 1960, 532, XIV, 6. k.)

Az archaikus kerítőfal vonalában széles (38,5 m), dór kapubejáratot (*propylon*) építettek. Ennek középső, tízoszlopos részén megy keresztül az út, amelyhez nagyszabású (20 méter széles, 35 lépcsőfokból álló) lépcsősor vezet fel. Két oldalán épületszárnyak (rizalitok) ugranak előre a homlokzat síkjából, és – mint az athéni Propylaián – kitárt karként fogadják a látogatót. Mindkettőt *tympanon* (oromháromszög) díszíti, amely a görög építészet korábbi korszakaiban a templomok jellemző építészeti eleme volt;³¹ jelzik tehát: szentélyben vagyunk. Mindkét rizalit négyoszlopos – rimelnek a Lindia-templomra. A *propylon* és a templom közötti négyzetes tér közepén, az út tengelyében állhatott az oltár – helyére inkább kizárásos alapon, mint biztos leletek alapján következtethetünk.³² A *propylon*ra merőlegesen egy-egy oszlopcsarnok határolja a teret, amelyekben értékes fogadalmi ajándékokat tárolhattak. A nyugati oldalon lévő lehetett a feliratokról ismert közösségi lakomák színhelye (*andron*). A keleti oldalon felépült oszlopcsarnok viszont csupán egy méter széles – aligha lehetett önálló funkciója, inkább a tér összehatását szolgálta. A tér negyedik, a templom felé eső déli oldalán nem állt épület. A templom mellett nincs semmi – csak szikla, ég és tenger (3. kép). Itt a látvány is része a kompozíciónak, az épület és a természet közös tájjá rendeződik össze. Akinek szerencséje van feljutni ide, a templom előtt állva megtapasztalhatja: Athana Lindia hatalma itt a látvány révén is megmutatkozik.

A Kr. e. 3. század második felében, a kultusz jelentőségének megnövekedésével tovább bővítették a szentélyt. Közvetlenül a *propylon* alá, az akropolisz alsó teraszára hatalmas (87 méter hosszú), szintén dór *stoát* építettek. Elhelyezése szépen illeszkedik a szentély egészébe: tájolása kb. párhuzamos a *propylon*éval és merőleges a szentélyútra, amely az épület középtengelyén halad keresztül. Szerkezete a kapubejáratra rimel: a széles (68 m) középső csarnokot két kicsi, szintén négyoszlopos-tympanonos rizalit zárja le. A *propylon*hoz vezetőnél keskenyebb (13 m) lépcsőn lehet feljutni hozzá. A *stoába* lépett elől a szokásos oszlopsor fogadta; a hátsó falat viszont a középső, 20 méteres sávban nem építették meg: innen közvetlenül indul a *propylon* széles lépcsője. Így az út mintegy átvezetett a *stoán*, amely egyfajta pro-*propylon* is lett, dísz a lépcsősornak. A *cultort* kifinomult építészeti crescendo kísérte fel az istennő templomához.

A hellénisztikus kori szentély tehát nemzedékek egymáshoz igazodó munkájával épült ki, az új épületek reflektálnak az előtük építettkre – generációkon átívelő egységes tervezés, a műemlékvédelmi szemlélet szép ókori példája. A látvány erejét kevés építészeti elem: főleg a száznál is több oszlop, valamint a vízszintes gerendázatok és lépcsőfokok gazdag, függőleges-vízszintes játéka és a tervezés átgondolt rendezettsége adja. A szentély későbbi gazdái már közömbösebbek voltak a szempontok iránt. A Kr. e. 1. században megnövelték a *stoához* tartozó teraszt, ennek tartófalát azonban immár íves boltozatok és szögletes pillérek alkotják. A Kr. u. 2. században ión (!) *stoát* húztak fel a Lindia-templom mellé, szétrombolva templom

és táj együttes látványát. Végül a 3. század végén ismeretlen rendeltetésű – talán a császárkultusz céljait szolgáló – templom került a *temenos* alsó végébe. Ez az utolsó ismert ókori építkezés Athana Lindia szentélyében.

A kultuszszobrok

Nem tudjuk, milyen volt az archaikus templomban elhelyezett kultuszszobor. Blinkenberg egy kisplasztikai típus alapján próbálta meg rekonstruálni, amely Gelában, Lindos kolóniájában volt gyakori, és amelynek máig „Athéna Lindia-szhéma” a szokásos neve. Szerinte ez a típus a lindosi kultuszszobor szkhémáját másolta. Feltevése azonban tévesnek bizonyult,³³ ahogyan az alapjául szolgáló elképzelés is: a görög kolóniák hamar megszerezték saját kulturális identitásukat, és nem anyavárosuk lenyomatai voltak.

A hellénisztikus kori kultuszszobor rekonstrukciója is bizonytalan. Talán abból a tényből lehet kiindulni, hogy a templom belsejében, ahol a szobor állhatott, a régészek megtalálták egy felállított cölöp helyét.³⁴ A szobrot tehát faszerkezet tartotta, amely egyben az alak testét alkotta: ruhával burkolták be, és ékszerekkel díszítették (ezt az Anagraphéból is tudjuk).³⁵ A végtagok márványból, vagy pedig aranyból és elefántcsontból készültek (tehát akrolith vagy chryselephantin szoborra gondolhatunk).³⁶

Részletesebb források csak a történet végéről vannak. Athana Lindia szobra az 5. század elején konstantinápolyi magángyűjteménybe került. Egy Lausus nevű előkelő, aki magas rangot töltött be II. Theodosius császár (408–450) udvarában (*praepositus sacri cubiculi*), bámulatos színvonalú szoborgyűjteményt halmozott fel a 420-as években.³⁷ A pogány szentélyek kötelező bezárása után szép anyagot sikerült összeszednie. Gyűjteményében említik az olympiai Zeust (Pheidias), Praxitelés Knidosi Aphroditéját, Lysippos Kairos-szobrát és a Lindiát. Ez a fantasztikus kincs egy 475-ös tűzvészben pusztult el. A Lindia-szoborra vonatkozó adatok értelmezésében azonban sok a bizonytalanság. A fő forrás³⁸ szerint négy „könyöknyi”, tehát 1–2 méter magas lehetett. Anyaga *smaragdós* – biztosan nem smaragd, inkább zöld kő (pl. bazalt, diorit), ami egyiptomi szobrok jellemző anyaga. Szintén Egyiptomra utal, hogy a szobrot a már említett Kleobulos tyrannos kapta ajándékba egy fáraótól – a szöveg egyik helyén Sesóstristól (Kr. e. 19. század), a másikon Amasistól (Kr. e. 6. század), aki további adományokat is adott a szentélynek.³⁹ Eszerint egyiptomi szoborról lehet szó, ám ellentmond ennek, hogy alkotóiként Dipoinos és Skyllis, két ismert krétai szobrász (Kr. e. 6. század) van megnevezve.⁴⁰ A szöveg Athana Lindiának nevezi a szobrot, de – látjuk – biztosan nem a hellénisztikus kultuszszobrot írja le. Adódik hát a kérdés, vajon ezek az adatok nem inkább tudós ókori rekonstrukciónak tekinthetők-e, mintsem a szoborra vonatkozó hiteles hagyományok.

Jegyzetek

- 1 A felirat, mint szó volt róla, négy részből áll: az Anagraphé elkészítését elrendelő néphatározat (A), az anathémák katalógusa (B–C), az istennő epiphaneiai (D). Az Anagraphé szerkezeti rajzát lásd az előző szövegközlésben: *Ókor* 2017/1, 84, 1. kép.
- 2 Lásd Anagraphé, C-42.
- 3 A B és C rész közös címe: „A következők adtak fogadalmi ajándékot Athanának”. A D rész fölé ez van írva: „Epiphaneiai”.
- 4 A szöveg különbséget tesz a még látható és az elpusztult, de rekonstruálható anathémák között. Az előbbieket az *epigegraptai* (praes. perf.), az utóbbiakat az *epegegrapto* (praet. perf.) ige szokta jelölni.
- 5 A kifejezés értelmezéséhez lásd Tatár 1993, 113–114.
- 6 Életéről lásd Goette–Palagia 2005.
- 7 Első útja során például nem jutott fel az akropolisra, ahogyan egy másik korai utazó, William John Hamilton (1805–1867) sem. Az ok mindkét esetben azonos volt: amikor odaértek, a kaput zárva találták, a kulcs öre pedig éppen Rhodosban volt (Hamilton 1842, 57; Ross 1861, 585–586).
- 8 Ross 1844, 74–75, szemben Hamilton véleményével (lásd Hamilton 1842, 55–56); Ross 1861, 586–587.
- 9 Emlékét máig őrzi a fiáról elnevezett Carlsberg vagy a Tuborg, illetve a fia, Carl Jacobsen (1842–1914) által összegyűjtött, majd a dán nemzetnek ajándékozott fantasztikus műgyűjtemény, a Ny Carlsberg Glyptothek.
- 10 A dán ásatások történetének összefoglalása: Dyggve 1960, 13–28; Rahtje–Lund 1991, 22–26.
- 11 Néhány jellemző fénykép az ásatást megelőző állapotokról: Dyggve 1960, 29–33.
- 12 A dán ásatások a sziget más részein még 1914-ig folytatódtak. Lásd Rahtje–Lund 1991, 24.
- 13 A Dodekanésos olasz korszakának tudományos eredményeiről elsősorban a *Clara Rhodos. Studi e materiali pubblicati a cura dell'Istituto Storico Archeologico di Rodi* 1 (1933) – 10 (1941) című sorozat kötetei adnak képet.
- 14 A leleteket bemutató első kötet (Lindos I, 1–2) 1931-ben jelent meg, a feliratok katalógusa (Lindos II, 1–2 = I. Lindos) 1941-ben: Blinkenberg 1931; Blinkenberg 1941.
- 15 Érzékletes és visszafogott képet fest az állapotokról Dyggve 1960, 27.
- 16 Dyggve 1960. Azóta megjelent egy negyedik kötetpár is (Lindos IV 1, 1984; IV 2, 1992).
- 17 A későbbi irodalomból Enzo Lippolis tanulmánya a legfontosabb (Lippolis 1993).
- 18 Ross 1861, 395–396.
- 19 Ennek aajtáját találta zárva W. J. Hamilton és L. Ross, lásd 7. jegyzet.
- 20 Azaz *tetrastylus amhiprostylus* templom, mint például Niké Apteros temploma az athéni Akropolison vagy az ún. Ilissos-templom. Lásd Gruben 2001, 202–206; Szilágyi (Németh–Ritoók–Sarkady–Szilágyi 2006), 464–466.
- 21 Gruben 2001, 453.
- 22 Lippolis 1993, 131–132. Az ostromhoz kapcsolódik az Anagraphében elbeszélte harmadik, utolsó *epiphaneia* (D 60 sk.).
- 23 Gruben 2001, 452. Lásd még Lippolis 1993, 109–110.
- 24 A 2. képen jól látszik, hogy a *pronaos*-nál három lépcsőfok van, amelyek kötőmbjei csupán kiegészítik a sziklába vájt lépcsőket. A hátsó részén viszont négy lépcsőfokot látunk, és az *opisthodomos* kötőmbökből álló alapozás tartja.
- 25 Eszerint ez a korábbi templom *prostylos* lehetett, tehát *opisthodomos* nélküli.
- 26 Diogenés Laertios szerint Kleobulos megújította (*ananeóasthai*) Athana Lindia templomát, amelyet Danaos épített (I. 89).
- 27 Blinkenberg 1931.
- 28 Dyggve 1960, 445–455. Dyggve joggal utalt arra, hogy Mária kultusza talán az Athénáét folytatta, ahogyan az athéni Akropolison is (uo., 125–126). A lindosi akropolis keresztény leleteiről lásd uo., 520–528.
- 29 A legfontosabb egy felirat, amelyet Athana Lindia egyik papja vésetett a barlang falába: Blinkenberg 1941, 485. sz. (= I. Lindos II, 485). A Lindia-szentély ősisége kapcsán meg szokták említeni Pindaros 7., a rhodosi Diagoras tiszteletére írt olympiai ódáját (Kr. e. 464), amely egy feltevés szerint ehhez a szentélyhez kapcsolódik. Gorgón, az Anagraphében gyakran említett rhodosi történetíró szerint ez az óda arany betűkkel volt felírva a Lindia-szentélyben (Kurke 2015, 17). A kérdésre a szövegközlés záró darabját kísérő tanulmányban fogunk visszatérni.
- 30 Dyggve 1960, 59–62, 78. A lépcső fényképe: uo., III, 22. kép.
- 31 A tympanon már a klasszikus korban is előfordul *propylonon*: a Mnésiklés által tervezett athéni Propylaia középső, átjáró részén. Elemzése: Németh–Ritoók–Sarkady–Szilágyi 2006, 501–503.
- 32 Dyggve 1960, 174–180, főleg 174.
- 33 Az ellenérvek összefoglalása: Albertocchi 2004, 158–164.
- 34 Lippolis 1993, 114–116; fényképe: 115, 7. k.
- 35 Anagraphé C-23, C-34.
- 36 Kenneth Lapatin nem tárgyalja a chryselephantin szobrokról írt monográfiájában (Lapatin 2001). A lindosi akropolison feltárt fogadalmi szobrok és terrakották alapján nem vonhatók le következtetések egyik kultuszszoborra sem. A leletek: Blinkenberg 1931 (terrakották); V. Poulsen: Blinkenberg 1941, 539–562 (márványok).
- 37 A Lausos-gyűjtemény áttekintése és a róla fennmaradt források elemzése: Bassett 2000; Bassett 2004, 232–238.
- 38 Georgios Kedrénos (11–12. századi bizánci történetíró): *Synopsis historiôn*, főleg I. 564, 5–10. A szöveg értelmezésére legutóbb: Kansteiner–Lehmann 2014.
- 39 *Synopsis historiôn* I. 616: Amasis; I. 564: Sesóstris. Amasis lindosi ajándékai: Hérodotos II. 182; Anagraphé C-29; Bassett 2004, 233.
- 40 A szobrot ma nem tekintik a két szobrász hiteles művének (Kansteiner–Lehmann 2014, 144).

Bibliográfia

- Albertocchi, M. 2004. *Athana Lindia. Le statuette siceliote con pettorali di età arcaica e classica*. Roma.
- Bassett Guberti, S. 2000. „Excellent Offerings”. The Lausos Collection in Constantinople”: *The Art Bulletin* 82, 6–25.
- Bassett, S. 2004. *The Urban Image of Late Antique Constantinople*. Cambridge.
- Blinkenberg, Chr. S. 1931. *Lindos, Fouilles de l'acropole 1902–1904 II. Les petits objets*. Berlin.
- Blinkenberg, Chr. S. 1941. *Lindos, Fouilles de l'acropole 1902–1904 II. Inscriptions*. Berlin.
- Broholm, H. C. 1924. „Kyrene”: *RE* XII. 1, 150–169.
- Dyggve, E. 1960. *Lindos. Fouilles de l'acropole 1902–1904 et 1952 III. Le sanctuaire d'Athana Lindia et l'architecture lindienne*. Berlin–Copenhague.
- Felber, H. 1999. „Kanobos”: *DNP* 6, 247–248.

- Gantz, T. 1993. *Early Greek Myth. A Guide to Literary and Artistic Sources*. Baltimore.
- Gelder, H. van 1900. *Geschichte der Alten Rhodier*. Haag.
- Goette, H. R. – Palagia, O. (szerk.) 2005. „Ludwig Ross und Griechenland”: *Akten des Internationalen Kolloquiums, Athen 2–3. Oktober 2002*. Rahden.
- Gruben, G. 2001. *Griechische Tempel und Heiligtümer*. München.
- Hamilton, W. J. 1842. *Researches in Asia Minor, Pontus, and Armenia II*. London.
- Herzhoff, B. 1999. „Lotos”: *DNP* 7, 449–450.
- Higbie, C. 2003. *The Lindian Chronicle and the Greek Creation of their Past*. Oxford.
- Huß, W. 1999. „Kyrene”: *DNP* 6, 1002–1007.
- Jim, Th. F. S. 2014. *Sharing with the Gods. Aparchai and dekatai in Ancient Greece*. Oxford.
- Kansteiner, S. – Lehmann, L. 2014. S. Kansteiner *et al.* (szerk.): *Der Neue Overbeck* 1, 143–145 (Nr. 10), s. v. Dipoinos, Skyllis. Berlin–Boston.
- Kroll, W. 1940. „Kanobus”: *RE Suppl.* 7, 320–321.
- Kurke, L. 2015. *Pindar's Material Imaginary. Dedication and Politics in Olympian 7*. London.
- Lapatin, K. D. S. 2001. *Chryselephantine Statuary in the Ancient Mediterranean World*. Oxford.
- Lippolis, E. 1993. „Il santuario di Athana a Lindo”: *Annuario della Scuola Archeologica di Atene* 66–67 (1988–1989 [1993]), 97–157.
- Marketou, T. 2010. „Rhodes”: E. H. Cline (szerk.): *The Oxford Handbook of the Bronze Age Aegean*. Oxford, 775–793.
- Németh Gy. 2013. „A kyrénéi eskü”: Nagy Á. M. (szerk.): *Az Olympos mellett. Mágikus hagyományok az ókori Mediterráneumban II*. Budapest, 656–658.
- Németh Gy. – Ritoók Zs. – Sarkady J. – Szilágyi J. Gy. 2006. *Görög művelődéstörténet*. Budapest.
- Rathje, A. – Lund, J. 1991. „Danes Overseas. A Short History of Danish Classical Archaeological Fieldwork”: *Acta Hyperborea* 3, 11–56.
- Roeder, G. 1919. „Kanobus 2”: *RE* X. 2, 1869–1873.
- Ross, L. 1845. *Reisen und Länderbeschreibungen der älteren und neuesten Zeit. Einunddreissigste Lieferung. Reisen auf den griechischen Inseln*. Stuttgart–Tübingen.
- Ross, L. 1861. *Archäologische Aufsätze II*. Leipzig.
- Sherwin-White, S. M. 1978. *Ancient Cos. An Historical Study from the Dorian Settlement to the Imperial Period*. Göttingen.
- Tatár Gy. 1993. „Hadész kapujában. Világtörténelem és európai klaszika-filológia”: *Pompeji és a Titanic*. Budapest, 109–125.
- Ehelyütt is köszönetet mondok Bélyácz Katalinnak, Kulin Veronikának és Tury Istvánnak kritikai megjegyzéseikért.

Hégésippos: *Halonnésosról* (Dém. VII)

Fordította, a bevezetést és a jegyzeteket írta
Seres Dániel

Bevezetés

1. A szerzőség kérdése

Az antik hagyomány

Az első forrásunk, amely értékeli a démosthenési corpus hetedik beszédét, a Kr. e. 1. században alkotó Halikarnassosi Dionysios Démosthenés stílusáról írott művében olvasható:

Az a beszéd, amelyben Philippos levelére és követjeinek válaszolt, és amelynek Kalimachos a Halonnésosról címet adta, így kezdődik: „Athéni férfiak, az nem lehet, hogy a vádak, amelyekkel Philippos azokat illeti...”. E beszéd egészében véve pontos, csiszolt, és a legapróbb részletig a lysiai stílust idézi, ám csekély jelét adja változatosságnak, fennkölttségnek, kifejezőerőnek vagy bármi egyébnek, ami természetes velejárója Démosthenés tehetségének.¹

Dionysiossal ellentétben Harpokration a tíz attikai szónok beszédeihez írott művében a Kr. u. 2. században már vitatja Démosthenés szerzőségét: „Hégésippos: Démosthenés [említi őt] a Philippikában. Ő az, akit Konty² gűnynévvel illeltek. Egyesek szerint neki tulajdonítható Démosthenés hetedik Philippikája.”³

Libanios a Kr. u. 4. században a beszédhez írt összefoglalójában szinte tökéletes kritikai elemzését nyújtja a szövegnek. Rövid történeti bevezető után (Hyp. 7, 1) először a beszéd stílusáról állapítja meg, hogy idegen a nagy szónoktól (Hyp. 7, 2), majd a nehezebben bizonyítható stilisztikai kérdések után egy konkrét történeti érvet is felhoz Hégésippos szerzősége mellett (Hyp. 7, 3). Végül logikus magyarázatot ad, miért és hogyan tulajdoníthaták ezt a beszédet Démosthenésnek (Hyp. 7, 4–5):

Ez a beszéd a Halonnésosról címet viseli, de talán helyesebb lenne, ha Válasz Philippos levelére⁴ volna a címe. Ugyanis az a levél, amit az athéniaknak küldött Philippos, több témát is érint, amelyek közül az egyik Halonnésos volt. Halonnésos egykor az athéniak földje volt, de Philippos idejében kalózok birtokolták. Miután Philippos kiűzte a kalózokat, az athéniak visszakérték a szigetet, de ő nem adta vissza, mert azt mondta, hogy ez az övé, viszont megígérte, hogy odaadja, ha kéri.

[2] Nekem úgy tűnik, hogy ezt a beszédet nem Démosthenés írta. A kifejezőmód és a szerkesztés ritmusa egyértelműen nagy eltérést mutat a démosthenési formától: hanyag és széteső a nagy szónok stílusához képest. Továbbá a beszéd végén olvasható szövegrészlet nem elhanyagolható bizonyíték arra, hogy a beszéd nem eredeti: „Ha az agyakat valóban a koponyákban tartjátok, és nem a sarkatokban, hogy rajta tapossatok.”⁵ Mert Démosthenésnek ugyan bevett szokása volt a beszédben való szabadosság, de ez hybris és mérték nélküli gyalázat, a kifejezőmódot illetően pedig még szörnyen silány is. Ezeken felül képtelenség azt gondolni, hogy az embereknek a sarkukban lenne az agya. Már a régiek is gyanították, hogy ez a beszéd nem a szónoké.

[3] Néhányan arra jutottak, hogy a mű Hégésipposé, egyrészt a szavak stílusából – ő ilyen stílust használt –, másrészt a körülményekből kiindulva. A beszéd szer-

zője ugyanis azt mondja, hogy bevádolta a paianiai Kallipposzt a hatályos törvényekkel ellentétes javaslata miatt. Nyilvánvalóan nem Démosthenész, hanem Hégésippos volt az, aki vádiratot nyújtott be Kallippos ellen. [4] Zeusra, így van, de a beszéd azt tanácsolja az athéniaknak Halonnésossal kapcsolatban, hogy ne elvegyék, hanem visszavegyék, és a megfogalmazáson vitáznak. Aischinész azt mondja, hogy ezt Démosthenész tanácsolta az athéniaknak.⁶ Akkor hát mi az igazság? Könnyen lehet, hogy Démosthenész és Hégésippos ugyanazt a tanácsot adták, mivel más tekintetben is ugyanahhoz a politikai irányzathoz tartoztak, és támadták azokat a szónokokat, akik Philippos pártján álltak. Továbbá Démosthenész úgy emlékszik vissza Hégésipposra, mint aki vele együtt volt követ és szemben állt a Makedónnal.⁷ [5] Tehát világos, hogy Démosthenész Halonnésosról című beszéde nem maradt fenn, és mivel nem volt meg, az újonnan felfedezett beszédet neki tulajdonították, mert abból indultak ki, hogy a szónok Halonnésos címen előadott egy beszédet, de azt már nem vizsgálták meg alaposan, hogy ez a szónoklat vajon tényleg az övé-e.

Libanios gondolatmenetét erősíti, hogy a középső komédiában visszatérő poénna vált az igekötőkkel való játék – a Halonnésos körüli vita mintájára –, és Antiphanész *A lányka* című komédiájának egy ilyen jelenetében meg is nevezi Démosthenészt: „A ház ura az apjától mindent / visszavett, nem elvett. Örömmel fogadná / ezt a szójátékot Démosthenész.”⁸

Ugyanez a poén jelenik meg Alexis *Katona* és Anaxilas *Férfiasság* című darabjában:

...Vedd vissza

ezt. (B) Ez meg mi? (A) A gyerek, akit töletek elhoztam, visszajöttem és visszahoztam.
(B) Hogyan? Nem akarod felnevelni? (A) Nem, mivel nem a miénk. (B) A miénk se. (A) De ti adtátok nekem. (B) Nem adtuk. (A) Hát akkor?
(B) Visszaadtuk...⁹
(A) És azokat majd odaadom. (B) A földkerekségre mondom, te ne odaadd, hanem add vissza. (A) Akkor hozom, és megyek.¹⁰

Libanios még egy adatot sorakoztathatott volna fel Hégésippos szerzősége mellett. A beszéd első soraiban ezt olvashatjuk: „Hasonlóan fogalmazott [Philippos] akkor is, amikor követségbe mentünk hozzá, hogy a kalózokat elűzve szerezte meg ezt a szigetet, ilyen módon az ő tulajdona.”¹¹ Ez az a követség, amely Kr. e. 343-ban járt Philippos udvarában, azonban ennek Démosthenész nem volt tagja.¹²

Hégésippos

A következőkben röviden összefoglalom Hégésippos és családja életének fontosabb eseményeit. Gazdag, politikailag aktív sunioni család sarja a Kr. e. 4. században. Apjának csak a nevét említik a források: Hégésias.¹³ Testvérei a szintén aktív politikai életet élő Hégésandrosz¹⁴ és a forrásokból kevésbé ismert Hégias.¹⁵ A családból először Hégias neve tűnik föl egy Kr. e. 363/362-re datált, a salamisi *genos* vallási vitáit tisztázó hatá-

rozatban.¹⁶ A következő Hégésandrosz, akinek életéről leggazdagabb forrásunk Aischinész Timarchos elleni beszéde. Timarchost Kr. e. 346/345-ben fogta perbe Aischinész. Beszédéből egyértelműen kitűnik, hogy Hégésandrosz Timarchost támogatta, és Hégésippossal együtt kiálltak mellette a per során.¹⁷ Hégésandrosz politikai pályája elején összeütközésbe került a tekintélyes és befolyásos azénai Aristophónnal, aki perrel is fenyegette a fiatal szónokot.¹⁸ Kr. e. 361/360-ban Timomachos stratégos mellett kincstárnoki feladatokat látott el a Helléspon-tosnál,¹⁹ és a beszéd szerint ezzel egy időben betöltötte Athéné istennő kincstárnoki pozícióját.²⁰ Kr. e. 357/356-ban pedig beterjesztője volt egy Androst támogató határozatnak.²¹ Aischinész beszédének több pontján is sikkasztással és kicsapongó életmóddal vádolta Hégésandroszt,²² valamint azzal, hogy Timarchossal szexuális kapcsolatot folytatott,²³ mindezt azonban nem támasztotta alá egyértelmű bizonyítékokkal.

Aischinész Timarchos elleni beszéde nemcsak Hégésandroszról, de Hégésipposról²⁴ is sokat elárul. Ebből a beszédből és a hozzá írt scholionokból tudjuk, hogy Hégésippos gúnyosan „Kontynak” (*króbylos*) nevezték.²⁵ Kr. e. 356/355-ben a III. szent háborúban Athén Phókis mellé állt, és a szövetséget Hégésippos indítványozta.²⁶ Kr. e. 343-ban beterjesztője egy határozatnak, amely Eretriának nyújtott védelmet.²⁷ Ugyanabban az évben tagja a II. Philipposhoz induló küldöttségnek, amely nem jár sikerrel a philokratési béke módosításában.²⁸ Valószínűleg Kr. e. 342 elején²⁹ tartotta meg a népgyűlés előtt *Halonnésosról* címen fennmaradt beszédét. Kr. e. 342-ben Démosthenésszel és Polyeuktosszal követségbe ment a Peloponnésosra, hogy Philippos törekvéseinek gátat vessenek.³⁰ Plutarchos megőrizte egy, a 340-es szövetség idején feljegyzett aranyköpését – „A háborút nem lehet fejadaggal táplálni” –, amivel a szövetségesek hadijárulékok iránti igényeit kívánta tréfásan visszajára fordítani.³¹ Kr. e. 338/337-ben beterjesztett egy határozatot, amelyben két akarnaniai polgárt, Phormiónt és Karphinast tüntették ki az athéniak.³² A démosthenési corpus 17. darabját az egyik scholion Hégésipposnak tulajdonítja, egy másik azonban Hypereidésznek.³³ Horváth László az újonnan felfedezett Dióndas-beszéd alapján meggyőzően érvel Libanios álláspontja mellett, azaz „a beszéd leginkább Hypereidészre vall”.³⁴ Hégésippos nevét utoljára egy Kr. e. 325/324-re datálható pireusi határozatban említik.³⁵

2. Történeti kontextus

Előzmények

Athén és II. Philippos között Kr. e. 357-től – Amphipolis és Pydna elfoglalása óta – komoly érdekellentét, illetve háborús viszony állt fenn. II. Philippos trónra kerülése után, szinte párhuzamosan saját hatalmának stabilizálásával, megkezdte terjeszkedését Hellas irányába. Ennek a folyamatnak volt az első lépése a Strymón folyó partján fekvő stratégiailag és gazdaságilag egyaránt fontos város, Amphipolis elfoglalása.³⁶ Hogy Athén ne veszítse el északi befolyását, cserét ajánlott Philipposnak: Amphipolisért cserébe megkaphatja – a Hellashoz jóval közelebb fekvő – Pydnát.³⁷ Az alku helyett Philippos Pydnát is elfoglalta. Hamarosan nyilvánvalóvá vált, hogy Philippos komoly ambíciókat táplál a déli hódítások iránt, amire

remek lehetőséget kínált, hogy Athén erejének jelentős részét lefoglalta a Kr. e. 357–355 között vívott Szövetséges háború. Athén északi pozíciói meggyengültek, és a nehézségeket csak fokozta a Kr. e. 356–346 között zajló III. szent háború, amelyből a Philippos által támogatott Thébai került ki győztesként az Athén támogatását élvező Phókisszal szemben. A makedónok sorra foglalták el az északi városokat: Kr. e. 356-ban Poteidaiát,³⁸ Kr. e. 354-ben Methónét,³⁹ Kr. e. 352-ben Pagasait,⁴⁰ Kr. e. 348-ban Olynthost,⁴¹ így teljesen Philippos irányítása alá került Hellas északi része, majd a szent háború lezárásával Hellas középső területein is befolyásra tett szert, egyrészt szövetség révén, másrészt Phókis két szavazati jogát is megszerezte a delphoi *amphiktyoniában*,⁴² és még a pythói játékok elnökévé is megválasztották.⁴³

A Kr. e. 346-ban megszületett philokratési béke lezárta Athén és Philippos tíz éve húzódó harcát, és közvetve a III. szent háborúnak is véget vetett.⁴⁴ Hégésippos beszédéből egyértelműen kitűnik, hogy a békeszerződés nem hozott nyugalmat az athéni közéletbe, hiszen mindig is szálla maradt az athéniak szemében – a beszéd harmadában azt vizsgálja, miként lehetne módosítani a békefeltételeken. Az elégedetlenség legfőbb oka az volt, hogy a philokratési béke a *status quo* alapján osztotta fel a területeket a két fél között, azaz azt vették figyelembe, melyik fél milyen területeket tart jelenleg irányítása alatt, és nem azt, hogy milyen területeket vall a sajátjának.⁴⁵

A philokratési béke elleni indulatok Kr. e. 344/343-ban újra felerősödtek. Ebben az évben Démostenés a második *Philippikában* változtatásra, a békefeltételek módosítására szólította fel polgártársait.⁴⁶ Kr. e. 343-ban két per is tárgyalási szakaszba jutott a philokratési béke létrehozói ellen. Elsőként Hype-reidész⁴⁷ állította törvényszék elé Philokratést, a békejavaslat betérjesztőjét és a tárgyalóküldöttség egyik vezető tagját,⁴⁸ aki még a tárgyalás előtt elmenekült Athénből, így távollétében halálra ítélték, valamint elkobozták teljes vagyonát.⁴⁹ Majd Démostenés idézte bíróság elé Aischinést azzal a váddal, hogy Philippos megvesztegette őt a békét előkészítő második követség alkalmával. Philokratésszel ellentétben Aischinés hajlandó volt bírái elé állni, és védőbeszédével el is érte felmentését, ám a szoros végeredmény megmutatta, hogy a philokratési béke megítélése távolról sem egyhangú.⁵⁰

Eközben kalózok elfoglalták az Égei-tenger északi részén fekvő, gazdaságilag és stratégiailag egyaránt jelentéktelen kicsi szigetet, Halonnésost.⁵¹ II. Philippos ugyan elűzte a kalózokat, de nem szolgáltatta vissza a szigetet Athénnek.⁵² Az athéniak követséget küldtek Philipposhoz a sziget ügyében, melynek tagja volt Hégésippos is. Philippos Kr. e. 343/342-ben követein keresztül levélben azt válaszolta az athéni polgároknak, hogy „odaadja” a szigetet. Ezek után került rövid időre az athéni közélet figyelmének középpontjába Halonnésos kicsiny szigete, mivel meglátták benne a philokratési béke revideálásának esélyét. Ekkor tarthatta meg Démostenés mára már elvesztett beszédét, amelyben kifejtette a különbséget Halonnésos „odaadása” és „visszaadása” között. Az ígkötők ebben az esetben komoly jogi következménnyel bírtak. Amennyiben Philippos elismerte volna, hogy a sziget nem az ő tulajdona, akkor korábbi hódításai – Amphipolis, Pydna stb. – is megkérdőjelezhetővé váltak volna.

Maga Hégésippos is hozzájárulhatott a módosító tárgyalások megszűnéséhez erősen támadó, néhol uszító hangvételű beszédével, ugyanis kidolgozott, konstruktív javaslatokat nem, csak elutasító bírálatot fogalmazott meg Philippos javaslataival, tetteivel szemben. A módosítások körüli parttalan vita a háború kiújulásához vezetett. Kezdetben csak északon – Perinthosnál és Byzantionnál –, de a negyedik szent háború kitörésével már az Athénhez jóval közelebb fekvő Boiótiában is harcok dúltak. Démostenés mindent megtett azért, hogy ráébressze az athéni polgárokat, hogy változtatniuk, mi több, cselekedniük kell – Philippos újabb és újabb hódításaival sorozatosan megsérti a philokratési békét, aminek már csak háborúval szabhatnak gátat.⁵³

Athén és Philippos konfliktusának a chairóneiai csata vetett véget Kr. e. 338 augusztusában. Athén és szövetségesei vereségével szertefoszlott a remény arra, hogy a görög *polisok* összefogjanak Philippos ellen, pedig csak egyesült erővel vehették volna fel a harcot a makedón uralkodóval.

Hégésippos céljai

A Kallimachostól örökölt cím félrevezető lehet, amire már – igaz, félreérhető módon – Libanios is felhívta a figyelmet: „Ez a beszéd a *Halonnésosról* címet viseli, de talán helyesebb lenne, ha a *Válasz Philippos levelére* volna a címe.”⁵⁴

Ez a megjegyzés könnyen félrevezető lehet, ugyanis – a hagyomány szerint – ezt a címet a démostenés corpus 11. beszéde viseli. Azonban abban teljesen igaza van Libaniosnak, hogy Hégésippos nem csupán Halonnésos kérdésével foglalkozik beszédében, hanem további hat⁵⁵ pontot is érint, és ezek valóban egy Philippos által írt levélre adnak választ. Csakhogy ez a beszéd Philipposnak arra a beszédére „válasz”, amit a Pythón által vezetett követség vitt Athénba Kr. e. 343/342-ben, míg a *Válasz Philippos levelére* című beszéd Kr. e. 340/339-ben keletkezett, és Philippos Kr. e. 340-ben írt levelére reagál.⁵⁶

Hogy beszédében konkrétan milyen pontokban nem ért egyet a makedón uralkodóval Hégésippos, egyszerűbb rendszerezni, ha először röviden áttekintjük a beszéd felépítését. A beszédet a következő módon tagolhatjuk:

1. Bevezetés (*prooimion*)
- 2–8. Halonnésos tulajdonviszonyai
- 9–13. Egyezmények (*symbola*)
- 14–17. A kalózkodás megfékezése
- 18–32. A philokratési békefeltételek módosítása
 - 18–23. A Pythón vezette követség
 - 24–25. A philokratési béke törvényellenes
 - 26–29. Philippos törvénytelen módon birtokolja Amphipolist
 - 30–32. A többi görögre is legyen érvényes a philokratési béke
- 33–35. Philippos ígéreteinek nem lehet hinni
- 36–38. Philippos más területszerzései és a foglyok
- 39–44. A Chersonésos határvitája
45. Philippos támogatói hazaárulók
46. Összegzés

Hégésippos elsőként Halonnésos kérdésével foglalkozik. Álláspontja szerint Philipposnak nem „oda”, hanem „vissza” kell adnia a szigetet.

A második téma egy esetleg államközi szerződés (*sym-bolon*), amit elfogadhatatlannak tart, mivel így Athén elfogadná, sőt legalizálná Poteidaia elvesztését, ami tarthatatlan lenne.⁵⁷

A harmadik pont tárgya a kalózok elleni küzdelem. Philippos szerint közösen kellene fellépni a kalózok ellen. Hégésippos ebben a kérdésben is hátsó szándékot vél felfedezni. Szerinte Philippos így akar tengeri hatalomra szert tenni, és szabadon, felügyelet nélkül hajózni az athéni vizeken.

A beszéd a negyedik témakört, a philokratési békefeltételek módosítását fejt ki a legrészletesebben. Ebben a logikai egységben négy kérdést tárgyal. (a) A Kr. e. 343/342-ben Pythón⁵⁸ által vezetett követségről. Szerinte Philippos felajánlotta a béke módosításának a lehetőségét, azonban ezt utólag már nem hajlandó elismerni, sőt letagadja. (b) A philokratési béke törvényellenes volt. (c) Philippos jogtalanul birtokolja Amphipolist, mert az valójában Athén jogos tulajdona. (d) A békét a többi görög is ki kellene terjeszteni.

Az ötödik pont szerint nem szabad és nem is lehet hinni Philippos ígéreteinek, mivel a philokratési békével kapcsolatos ígéreteit is megszegte, ezért az esetleges majdaniakat sem fogja megtartani.

Jegyzetek

Köszönettel tartozom az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának, amiért jelen munkát Hallgatói Kiválósági Ösztöndíjjal támogatta, valamint egyetemi oktatóimnak a kéziratához fűzött értékes megjegyzéseikért.

- 1 Dion. Hal. *Dém.* 13.
- 2 Lásd a következő fejezetet.
- 3 Harp. s. v. Hégésippos. Kis módosításokkal ugyanez a mondat szerepel a Kr. u. 10. században keletkezett Suda lexikonban is, vö. s. v. Hégésippos (η57). Ma már csak négy beszéd esetében használjuk a *Philippika* megnevezést (Dém. 4, 6, 9–10), azonban az antikvitásban Démosthenész Philippos elleni beszédeit nevezték összefoglalóan *Philippikának*. Ez a terminológia még a 19. században is használatos volt, ahogy azt Rehdantz munkájának címe is mutatja: *Neun philippische Reden*. (Igaz, könyvében már az egyes beszédek mai, bevett címét használja, csak a kötet címadásában él tovább az antik hagyomány.)
- 4 Libanios megjegyzéséről lásd a *Hégésippos céljai* című fejezetet. A *hypothesis*eket nem tartalmazza Dilts 2002–2009-es kiadása, csak Blass (1904–1907) és Rehdantz (1873) korábbi kiadásai. A beosztásban Rehdantzot követtem.
- 5 [Dém.] 7, 45.
- 6 Aeschin. 3, 83.
- 7 Sc. II. Philippossal vö. Dém. 9, 72.
- 8 PCG, fr. 167; Edmonds 1959, fr. 169.
- 9 PCG fr. 212; Edmonds 1959, fr. 209.
- 10 PCG fr. 8; Edmonds 1959, fr. 9.
- 11 [Dém.] 7, 2.
- 12 Dém. 19, 331. Először MacDowell (2009, 344) hívta fel erre a figyelmet.
- 13 PA6330, LGPN II. s. v. no. 41.
- 14 PA6307, LGPN II. s. v. no. 11; MacKendrick 1969, 14–15.
- 15 PA6367, LGPN II, s. v. no. 21; MacKendrick 1969, 13–14.

A hatodik egységben felhívja a figyelmet arra, hogy Philippos rögtön a béke megkötése után megszegte azt, hiszen több terület ellen a békekötés aktusa után indított támadást.

Az utolsó, hetedik téma az athéniai és a kardiaiak területvitái a Chersonésos vidékén, ami ekkorra már makedón érdekszféra, és nem athéni. Hégésippos szerint Philippos javaslata, mely szerint peres úton kellene rendezni a határok kérdését, teljesen elfogadhatatlan.

Hégésippos céljait röviden így összegezhetjük: semmiben sem szabad egyetérteni Philipposszal. Ezek fényében teljesen helytállóak Schaefer szavai Hégésipposról: „Hégésippos válaszában több szörszálhasogató és kicsinyes pont tűnik fel; inkább egy ügyvéd vitairatának formáját tükrözi, mint egy államférfi beszédét, és hiányoljuk belőle a fenséget, valamint azt a nemes gondolkodásmódot, ami áthatja a démosthenési beszédekét.”⁵⁹

Ha továbbvisszük Schaefer gondolatmenetét, Hégésipposnak az a legnagyobb hibája, hogy nincs olyan kritikai és stratégiai érzéke, mint Démosthenésnek. Beszédét nem egyetlen feszes gondolatmenetre fűzi fel, hanem az több kisebb, különálló témából tevődik össze, amelyeket több esetben csak a Philippos iránti ellenszenv köt össze. Nem fogalmaz meg átgondolt javaslatokat, csak támad és kritizál, valamint összegzésében sem vonja le azt a logikus következtetést Philippos cselekedeteiből, hogy az uralkodó valódi célja területeinek további növelése a görögök rovására, végül pedig egész Hellas bekebelezése.

- 16 Agora XIX, L4a.73; SEG 21.527.73; Rhodes–Osborne 2007, no. 37.
- 17 Aeschin. I. 64, I. 71.
- 18 Aeschin. I. 64.
- 19 Aeschin. I. 55, I. 95.
- 20 Aeschin. I. 110. Robert Develin vetette föl először, hogy Aischinész itt téved, mivel ezt a két tisztséget biztosan nem tölthette be egyszerre Hégésandros – valószínűleg egy-két évvel korábban látta el a kincstárnoki pozíciót (vö. Develin 1989, 269). Feltételezését az újabb kommentárok elfogadják: Fisher 2001, 194–195; Bajnok 2014, 138.
- 21 IG II² 123; Rhodes–Osborne 2007, no. 52.
- 22 Aeschin. I. 95, I. 110–112.
- 23 Aeschin. I. 110–111, I. 154.
- 24 PA6351, LGPN II. s. v. no. 17; MacKendrick 1969, 18–19.
- 25 Schol. in Aeschin. I. 64, I. 71. A scholionokból tudjuk, hogy Hégésippos, szemben az akkori szokásokkal, a régi arisztokrata divatot követve kontyban hordta hosszú, olajjal megkent haját (vö. Thuk. I. 6).
- 26 Aeschin. III. 118; Dém. 19, 72–74. A scholion tanulsága szerint a későbbiekben nemcsak hajviselete miatt gúnyolták Hégésipposzt, hanem a sikertelen phókisi szövetség miatt is – ti. a háborút Thébai nyerte meg II. Philippos segítségével (Schol. in Aeschin. I. 71).
- 27 IG II² 125. Kommentár és irodalomjegyzék: Rhodes–Osborne 2007, no. 69.
- 28 [Dém.] 7, 2; 19, 331.
- 29 Trevett 2011, 114.
- 30 Dém. 9, 72.
- 31 Plut. *Dém.* 17.
- 32 IG II² 237. Kommentár és irodalomjegyzék: Rhodes–Osborne 2007, no. 77.
- 33 Hégésippos szerzősége mellett: Schol. in Dém. 17, 2; Hypereidész esetében pedig: Schol. in Dém. 17, 1 és Libanios (Hyp. 17). Harpokration csak jelzi, hogy kérdéses a szerzőség (s. v. *probolos*).

- 34 Horváth 2013, 81–87. A recens összefoglaló monográfiák nem foglalnak állást a kérdésben vö. Hunt 2010, 17; MacDowell 2009, 380–381; Sealey 1993, 240; Worthington 2012, 288. A 19. századi elemzések bibliográfiai adatait lásd Horváth 2013, 82, 4. jegyzet. A Dióndas-beszédről lásd Horváth 2015.
- 35 IG II² 1629, 543. Kommentár és irodalomjegyzék: Rhodes–Osborne 2007, no. 100 (nem a teljes szöveget közlik).
- 36 Diod. Sic. XVI. 8, 2–3. A korszak politikai beszédeinek visszatérő sérelme Amphipolis – és a következő jegyzetekben felsorolt városok – elfoglalása. Vö. Dém. 1, 12; 4, 12; 6, 17; 8, 66; 18, 69; 19, 22.
- 37 Az átadás ötletéről lásd Dém. 2, 6; az elfoglalásról: Dém. 1, 9, 1, 12; 4, 4; 18, 69; Diod. Sic. XVI. 8, 3; Pydna Hellas északkeleti részén, a Thermaikos-öböl északnyugati partján fekszik. Lásd még FGH 115, fr. 30.
- 38 Vö. Dém. 1, 9; 1, 12; 2, 7; 4, 4; 4, 35; 6, 17; 6, 20; 18, 69; Diod. Sic. XVI. 8, 5. Poteidaia Chalkidikében, a Palléné-félsziget északi részén terült el.
- 39 Vö. Dém. 1, 9; 1, 12; 4, 4; 4, 35; 9, 26; Diod. Sic. XVI. 31, 6. Pydnától néhány kilométerre, északra található.
- 40 Vö. Dém. 1, 9, 1, 12; 4, 35; Diod. Sic. XVI. 31, 6. Magnésiában, a Pagasai-öböl északi részén helyezkedik el.
- 41 Vö. 9, 26; 19, 192; 194; 294. Az előzményekről lásd Dém. 1–3. Chalkidikében, a Torónéi-öblől északi partján fekszik.
- 42 Diod. Sic. XVI. 1, 4.
- 43 Dém. 5, 19–23. Athén nem is küldte el ünnepi követeit a játékokra, vö. Dém. 19, 128.
- 44 Jelen munka kereteit jóval meghaladná a philokratési béketárgyalások részletes ismertetése. Az antik források közül lásd „a hűtlen követség-per” (Aeschin. II; Dém. 19) és a koszorú-per (Aeschin. III; Dém. 18) beszédeit, a beszédekre vonatkozóan Harris 1995; Paulsen 1999; MacDowell 2001; Yunis 2001; összegzően pedig MacDowell 2009, 314–342; Hammond–Griffith 1979, 329–347; Worthington 2012, 155–182. A békekötés folyamatának rekonstrukciójáról lásd Efstathiou 2004.
- 45 Maga Hégésippos is elismeri, hogy ezt elfogadták a béke aláírásával, vö. 26. caput (...*echein auton ha eichen*), szemben a 18. caputtal (...*echein ta heautón...*).
- 46 Dém. 6, 5; 6, 34. Itt igei formában *epanorthoó*, Hégésipposnál pedig a főnévi és igei alakban is szerepel, vö. 18. és 30. caput.
- 47 Makedón-ellenes szónok, az antik hagyomány szerint Démosthenés után a második legkiválóbb szónok (Cic. *Brut.* 36); beszédeiről lásd Whitehead 2000; Horváth 2001; Horváth 2015.
- 48 Hyp. III. 29–30. Vö. Horváth 2001, 70–71.
- 49 Aeschin. II. 6; III. 79–81.
- 50 A kési hagyomány szerint mindössze 30 szavazattal mentették fel Aischinést; lásd Aisch. II. hypothesis; vö. Bajnok 2014, 21, 78. jegyzet.
- 51 Antik források földrajzi elhelyezkedéséről: Harp. s. v. *Halonnésos*; Str. IX. 5, 16 [C436–437]; Mela II. 106. Suda s. v. *Halonnésos* (α1327). Mai azonosítása bizonytalan, a legtöbben Ayios Evstratiost jelölik meg, de felmerült már Skantzoura és Psathoura is, vö. MacDowell 2009, 343, 1. jegyzet, ill. a Suda Online α1327 jegyzeteivel.
- 52 Aeschin. III. 83; Dém. 18, 69; [Dém.] 7, 2; 12, 12; Dion. Hal. *Dém.* 9; Plut. *Dém.* 9, 5.
- 53 Démosthenés ekkor adja elő a *Chersonésos*ról, valamint a *harmadik és negyedik Philippika* című beszédét. Az eseménytörténetet a beszédek kontextualizálásával lásd Worthington 2012, 210–236.
- 54 Lib. Hyp. 7, 1.
- 55 A tagolás problémáiról részletesebben lásd a kommentárt a 9. caputhoz.
- 56 [Dém.] 12.
- 57 MacDowell (2009, 345, 10. jegyzet) helyesnek tartja Hammond és Griffith (1979, 511) felvetését, ami szerint a korábbi athéni telepések kártérítésre lennének jogosultak, ha elfogadják a makedón törvénykezést, ezáltal viszont legalizálnák Poteidaia elvesztését.
- 58 LGPN IV. s. v. no. 20. Byzantioni származású szónok és követ II. Philippos szolgálatában. Bővebben lásd a kommentárt.
- 59 Schaefer 1886, II. 439.

Hégésippos: *Halonnésosról*

Athéni férfiak,¹ az nem lehet,² hogy a vádak, amelyekkel Philippos azokat illeti,³ akik a helyes dolgokról beszélnek nektek, távol tartsanak minket attól, hogy tanácsadóitok⁴ legyünk abban, mi az érdeketek. Ugyanis szörnyű lenne, ha a szózónoki emelvénnyel⁵ a szólásszabadságot az ő levelei törölnék el. A magam részéről azokról a levelekről szólnék nektek elsőként, athéni férfiak, amelyeket Philippos küldött, a későbbiekben pedig arra is kitérünk majd, amit a követei mondtak.

2. Philippos az elején⁶ azt mondja Halonnésosról,⁷ hogy kész nektek adni, mivel az övé, de azt is hozzáteszi, nincs jogotok visszakérni azt, mivel nem volt a tiétek, amikor elfoglalta, és most sem az, amikor kezében tartja. Hasonlóan fogalmazott akkor is, amikor követségbe mentünk hozzá, mondván, hogy a kalózokat elűzve⁸ szerezte meg ezt a szigetet, így tehát méltán az övé. 3. Ezt a jogtalan érvet nem nehéz megcáfolni. Ugyanis minden kalóz valaki más területét foglalja el és erősíti meg, hogy majd onnan ártson másoknak. Ha valaki megbüntetési és legyőzői a kalózokat, kétségkívül nem fogalmazna meg méltányos igényt, ha azt mondaná, hogy a kalózok másoktól rabolt birtoka az ő tulajdona lett. 4. Hiszen ha elfogadnánk ezt az érvet, akkor mi akadály lenne annak, hogy ha kalózok ütnének tanyát valahol Attikában, Lémnoson, Imbroson vagy Skyroson,⁹ majd valaki elűzné ezeket a kalózokat, akkor az a terület, ahol a kalózok voltak, noha a mi tulajdonunk, mindjárt azoké legyen, akik megbüntették a kalózokat? 5. Philippos nagyon is jól tudja, hogy amit állít, nem jogos. Habár ugyanúgy tisztában van ezzel, mint bárki más, abban bízunk, hogy talán félre-

zetnek titeket azok, akik már korábban megígérték neki, hogy itt majd az ő kénye-kedve szerint kormányoznak, most pedig teljesítik az egyezséget. Azonban az sem marad rejtve előtte, hogy bármilyen címszó alatt is, bármelyiket is használjátok, a tiétek lesz a sziget, akár megszerzitek, akár visszaszerzitek. 6. Tehát miben különbözik, hogy nem a jogos szót használja: visszaadja nektek, hanem a jogtalan: ajándékba adja? Nem irántatok tanúsított jótettnek szánja – nevetséges egy jótett lenne –, hanem az a célja, hogy megmutassa minden hellénnek, hogy az athéniaiak szívesen elfogadnak szigeteket a makedón királytól.¹⁰ Éppen ezt nem szabad megtennetek, athéni férfiak!

7. Amikor azt mondja ezekben a kérdésekben, hogy hajlandó alávetni magát egy bíróság ítéletének, semmi mást nem tesz, mint gúnyolódik rajtatok. Először azt várja el, hogy ti athéniként vele, egy pella¹¹ ivadékkal együtt várjátok a bíróság¹² döntését a szigetek ügyében, hogy a tiétek-e, avagy az övé. Amikor a ti erőtok, amely felszabadította a görögöket,¹³ nem képes a tengeri területeiteket megőrizni, akkor a bírák, a szavazókövecs urai, akikre rábízzátok az ügyet, majd nyilván megőrzik nektek – hacsak Philippos meg nem veszi őket.¹⁴ 8. Hát nem látjátok, hogy ha így cselekedtek, akkor azzal mindenről lemondotok a szárazföldön is, és csak azt mutatjátok meg minden embernek, hogy semmilyen téren nem fogtok Philipposszal megküzdeni, még a tengeri területeitekért sem – ahol pedig azt mondjátok, erősek vagytok –, hanem inkább pereskedni fogtok?

A fordítás alapjául Dilts (2002–2009) kiadása szolgált. A fordítás során figyelembe vettem Vince 1930, Phillips 2004 és Trevett 2011 fordításait, valamint Rehdantz 1873 megjegyzéseit.

- 1 Az „athéni férfiak” bevett megszólítási forma a népgyűlésen. Démostenés beszédeiben ez a megszólítás sosem áll közvetlenül a beszéd elején. Bírósági beszédeiben is összesen kétszer áll első helyen a bírákat megillető megszólítás; vö. Dém. 20, 1; 32, 1.
- 2 A *scholion* szerint is agresszív megfogalmazás egy bevezetőhöz, azaz *prooimion*hoz képest; vö. Schol. in Dém. 8, 1.
- 3 A görög szövegben *figura etymologica*. Kitűnő összefoglalását nyújtja a beszéd retorikai alakzatainak Heinlein 1900, 38–49. A későbbiekben csak azokra az alakzatokra hívom fel a figyelmet, amelyek a beszéd pontos megértéséhez nélkülözhetetlenek.
- 4 Aristotelés óta a szózónoki beszédnek három válfaját különítették el: törvényszékit (gör. *dikanikon*, lat. *iudiciale*), bemutatót (gör. *epideiktikon*, lat. *demonstrativum*) és tanácsadót (gör. *symbolutikon*, lat. *deliberativum*). Vö. Arist. *Rhét.* I. 3. 1358a36–1359a29; *Rhet. Her.* I. 2, 2. Quintilianus elfogadja ezt a felosztást, de felhívja a figyelmet más lehetséges felosztásokra is (Quint. III. 4). A tanácsadói beszédek jellemzését lásd Arist. *Rhét.* I. 4. 1359a30–1360b3; Cic. *Part.* 83–97; Quint. III. 8, 1–48.
- 5 A *béma* az athéni népgyűlés helyszínén, a Pnyxön állt. (A Pnyx átépítéseiről lásd Kourouniotis–Thompson 1932; Thompson 1982. A datálást illetően ellenvéleményt fogalmaz meg Hansen 1991, 128, amit meggyőzően cáfol Rotroff–Camp 1999.) Ebben a korszakban – ún. Pnyx II. – a *béma* a Pnyx déli részén helyezkedett el, északon – az agora felől – megerősített fal és két új lépcsősor határolta a népgyűlés helyszínét. Az így létrejött zárt üléster kb. 2600 m² területű volt, és kb. 6000 embert fogadott be.

- 6 A megfogalmazásból sejthető, hogy Hégésippos egyenként fog válaszolni a Philippos által felvetett pontokra.
- 7 A koszorú-perben Halonnésost már a korábbi nagy veszteségekkel, Amphipolissal, Pydnával és Poteidaiaival együtt emlegeti Démostenés, vö. Dém. 18, 69.
- 8 A Philippos-levél és egy *scholion* szerint is egy Sóstratos nevű kalóz vezette a támadást; vö. [Dém.] 12, 13; Schol. in Dém. 7, 8.
- 9 Régi athéni *kléruchia*, vö. Xen. *Hell.* V. 1, 31. Lémnost még Miltiadés foglalta el (Hérod. VI. 137–140), Imbrost szintén Miltiadés (Hérod. VI. 41, VI. 104), Skyrost pedig Miltiadés fia, Kimón (Plut. *Kimón* 8; Thuk. I. 98). Mindhárom sziget az Égei-tenger északi részén fekszik, viszonylag közel Makedóniához, így stratégiaiilag fontos szerepet tölthettek be, amire Démostenés fel is hívta a figyelmet: „Megadatott nektek, hogy van téli szálláshelyetek a hadsereg számára Lémnoson, Thasoson, Skiathoson és a környékbeli szigetekben, amelyeken kikötő, gabona és ami csak kell a hadseregnek, minden megvan” (Dém. 4, 32). Noha Halonnésos fekvése nagyon hasonló, méretei miatt jelentéktelen hadászati szempontból. Hégésippos itt és következő caputban önellentmondásba keveredik. Ha Athén valóban olyan erős a tengeren, akkor hogyan foglalhatták el Halonnésost a kalózok, és miért Philippos üzte ki őket, és nem Athén?
- 10 Hégésippos itt arra céloz – erősen ironikus hangnemben –, hogy ez a felajánlás teljes képtelenség és egyben sértés, hiszen az athéniaiak képviselik a tengeri hatalmat, a makedónok pedig a szárazföldön erősek, ahogy azt korábbi hódításaik is mutatják; lásd lentebb.
- 11 Azaz Philipposszal. Pella a makedónok központja.
- 12 A „nemzetközi bíróságok” területi vitáiról bevezetőül lásd Chaniotis 2004, különösen 191–194.
- 13 Utalás a görög–perzsa háborúkra.
- 14 Ironikusan bírálja a „nemzetközi” bíróságok működését.

9. Ami az egyezményeket illeti,¹⁵ még azt is mondja, hogy követeket küldött hozzátok, hogy egyezményeket kössetek,¹⁶ ezek pedig nem akkor lépnek hatályba, amikor nálunk a törvényszéken megerősítést nyernek, ahogy a törvény diktálja, hanem amikor visszaviszik hozzá, azaz egy általatok hozott döntés megfellebbezhetővé válik számára. Ugyanis ezen a ponton akar elétek vágni, és megállapodásként rögzíteni az egyezményekben, hogy a Poteidaiával kapcsolatos korábbi igazságtalanságai közül semmivel se vádoljátok őt mint károsult fél, hanem erősítsétek meg, hogy törvényesen foglalta el és birtokolja a várost. 10. Mindazonáltal a Poteidaiában élő athéniakat megfosztotta birtokaiktól, noha nem álltak háborúban vele, hanem szövetségesei voltak, amit korábban Philippos a Poteidaiában élőknek tett esküjével is megerősített.¹⁷ Most pedig azt akarja, hogy mindenestül hagyjátok jóvá ezeket az igazságtalanságokat azzal, hogy nem vádoljátok őt, és károsultnak sem tekintitek magatokat. 11. Hogy semmilyen egyezményre nincs szükségük a makedónoknak az athéniakkal szemben, arra a múlt legyen a bizonyíték számotokra: ugyanis sem Amyntas, Philippos apja, sem más uralkodók még sohasem kötöttek egyezményt a mi városunkkal.¹⁸ 12. Mindazonáltal régebben több érintkezés volt közöttünk, mint ma, ugyanis függött tőlünk Makedónia és adót fizetett nekünk,¹⁹ továbbá akkoriban élénkebb kapcsolatban voltunk a kereskedelmi telepeikkel és ők is a mieinkkel, mint ma, valamint nem voltak havonta olyan súlyos kereskedelmi perek,²⁰

mint most, így hát nem volt szükség semmilyen egyezményre az egymástól ilyen távol élő emberek között. 13. De mert semmi ilyesmi sem létezett akkor, nem érte volna meg egyezményeket kötni, hogy Makedóniából Athénba hajózzanak elégtételt venni, vagy mi Makedóniába. Inkább mi is az ottani törvények szerint pereskedtünk, és ők is a mieink szerint. Tudjátok hát meg, hogy ezek az egyezmények azzal a céllal jönnek létre, hogy elismerjétek, már nem támasztotok jogos igényt Poteidaiára.

14. Ami a kalózkodást illeti,²¹ azt mondja, az a helyes, ha ti és ő együtt tartjátok féken a tengeri rablókat. Nem mást vár ettől, mint hogy a tenger urává tegyétek, és elismerjétek, hogy Philippos nélkül képtelenek vagytok felügyelni a tengert, 15. továbbá hogy megadjátok neki azt a szabadságot is, hogy bármerre hajózhasson és kiköthessen a szigeteken arra hivatkozva, hogy a kalóztól védi őket, miközben megvesztegeti a szigetlakókat, és ellenetek hangolja őket. Nem elég, hogy a szökevényeit a ti *stratégosaitok* szállították Thasosra,²² de még a többi szigetet is ki akarja sajátítani, oly módon, hogy embereket küld, hogy együtt hajózzanak a ti *stratégosaitokkal*, mintha osztoznának a tenger felügyeletében. Néhányan erre azt mondják, hogy hiszen nincs is szüksége a tengerre! 16. Noha egyáltalán nincs rá szüksége, mégis háromevezősokeket²³ szerel fel és hajóépítő műhelyeket épít, valamint tengeri hadjáratok indítását tervezi, továbbá nem kis kiadásokat fordít a tengeri veszélyekre, amelyekkel egyáltalán nem törődik!²⁴

15 Ezt és a következő gondolati egységeket mindig ugyanazzal a szerkezettel – *peri* + gen. – vezeti be Hégésippos (vö. 14., 18., 30., 33., 36., 39. caput – Halonnésos esetében is megjelenik ez a szerkesztési mód, csak nem az adott egység elején), mivel tudatosítania kell hallgatóságában, hogy beszédében tétélesen kíván reagálni Philippos tetteire. Ez a merev, ismétlődő bevezetés eltér a démoszthenési szerkesztéstől (Heinlein 1900, 18–19 ugyanígy látja; MacDowell 2009, 345, 8. jegyzet óvatosabban fogalmaz a kérdésben).

Noha ennek a szerkesztésnek egyértelműen kellene tagolnia a beszédet, a kutatók eltérő beosztásokat alkalmaznak. Schaefer és Rehdantz az itt említett nyolcat (Schaefer 1886, II. 435–438; Rehdantz 1873 – lásd kommentárjának vonatkozó pontjait), Heinlein kilenc témát különít el (1900, 17), a Hammond–Griffith szerzőpáros mindössze hatot (1979, 510–516). Az újabb munkák közül egyedül MacDowell foglalkozott részletesebben ezzel a beszéddel, de nem alakított ki konkrét tematikát (2009, 344–345).

A *Hégésippos céljai* című fejezetben egy hetes beosztást javasoltam, amely szinte megegyezik a Schaefer és Rehdantz-féle tagolással. A különbség az, hogy a 30–32. *caputot* én még a philokratési béke kérdéséhez sorolom, amit, úgy vélem, Hégésippos megfogalmazása is megerősít: „Ami pedig a másik módosítást illeti, amit ti a békében rögzíteni kívántok” ([Dém.] 7, 30). Itt még mindig a béke módosításáról beszél, csak most egy újabb aspektusával foglalkozik, amely eredetileg nem szerepelt a békében.

16 A görög kifejezés (*symbolon*) olyan államközi szerződést jelöl, amely a szerződő államok polgárainak jogi vitáit szabályozzák; vö. Harp. s. v. *Symbolon*. Az egyezményeket részletesen tárgyalja Gauthier 1972 és Cohen 2005. Az ilyen típusú peres eljárásokat nevezték *dikai apo symbolónak*. Hégésippos fő problémája az, hogy ha az athéniak hozzájárulnak, hogy a Poteidaiából elűzött athéni polgárok kártérítést kérjenek – és kapjanak – a makedónoktól, akkor ezzel elismernék Poteidaia elvesztését is (Hammond–Griffith 1979, 511).

17 Martin (2009, 221, 12. jegyzet) szerint csupán két alkalommal hivatkozik Hégésippos a szakrális szférára érvelésében, az első Philippos megszegett esküje; lásd még a 40. caput kommentárját.

18 III. Amyntas kb. Kr. e. 393 és 370 között a belviszályos időkben élte Makedónia királyaként. Trevett (2011, 118) valószínűsíti, hogy korábban tényleg nem kötöttek ilyen egyezményeket.

19 Makedónia soha sem fizetett adót Athénak (MacGregor 1915, 80–81; McQueen 1986, 186; Trevett 2011, 119). Nyilvánvalóan *hyperbolé*, amely toposz valószínűleg Démoszthenész harmadik olynthosi beszédében épít: „Az a király [a makedón], aki ezt a területet birtokolja, az alárendeltje volt nekik” (Dém. 3, 24; McQueen [1986, 186] a *hypakuó* igét itt „adózni” jelentéssel fordítja). Démoszthenész a *Válasz Philippos levelére* című beszédében már maga is használja az „adózás” kifejezést: „Ezek [a makedón királyok] adót fizettek az athéniaknak” (Dém. 11, 16).

20 A görög kifejezés *emporikai dikai*. A legfontosabb különbség a 9. *caputban* említett *dikai apo symbolón*hoz képest az, hogy ebben a pertípusban azok a helyi törvények érvényesek, ahol a szerződést megkötötték. A démoszthenési corpus bizonytalan szerzőségű 33. beszédéből tudjuk, hogy Boédromión – a harmadik attikai hónap, kb. szeptember – hónaptól Munychiön – a 10. attikai hónap, kb. április – hónapig folyamatosan ilyen pereket tartottak ([Dém.] 33, 23). Ez az időszak magába foglalja a *mare clausum*, a tenger hajózhatatlanságának idejét.

21 Hégésippos itt valószínűleg rémeket lát, ugyanis a tenger megtisztítása a kalóztól teljes mértékben közös érdek, hiszen nem csak athéni területeket értek támadások. (A kalózkodáshoz összegzően lásd Pritchett 1991, 312–324, a Kr. e. 4. századi források felsorolását ugyanitt, 332–340.)

22 Thasos stratégiailag fontos sziget az Égei-tenger északi részén, vö. Dém. 4, 32. A *scholion* szerint ezek olyan alávaló thasosiak voltak, akik Philipposzt támogatták, és ezért száműzték őket a szigetről, de később Philippos kérésére az athéni Charés visszaengedte őket a szigetre; vö. Schol. in Dém. 7, 22a.

23 Azaz hadihajókat.

24 Ironikus; vö. Dém. 4, 34.

17. Azt gondoljátok, athéni férfiak, hogy Philippos elvárná tőletek, hogy engedjete nekik, ha nem nézne le titeket, és nem bízna tökéletesen azokban, akiket itt kiválasztott és már barátaként tart számon? Azok az emberek, akik nem szégyellnek Philipposért, és nem a saját hazájukért élni, azt gondolják, hogy amikor ajándékokat kapnak tőle, hazaviszik azokat, pedig valójában azt adják el, amijük otthon van.²⁵

18. Ami a békefeltételek módosítását illeti, a módosítás lehetőségét az általa küldött követek biztosították számunkra, és módosítottuk is azokat, oly módon, amellyel minden ember egyetérthet, hogy igazságos: mindkét fél birtokolja a saját területeit.²⁶ Azt állítja, nem ajánlotta fel ezt a lehetőséget, és a követei nem is mondták ezt nekünk. Ez nem jelent mást, mint hogy meggyőzték azokat, akiket barátaként tart számon, hogy nem emlékeztek arra, miről volt szó a népgyűlésen. 19. De éppen ezt az egyet nem felejtették el; mivel ugyanazon a népgyűlésen szóltak hozzátok a követei, mint amelyiken a határozat megszületett. A beszédek elhangzása után nyomban kihirdették a határozatot, ezért lehetetlen, hogy megszavaztatok egy olyan javaslatot, amely hazugságot ad a követek szájába. Tehát ez a levél nem ellenem, hanem ellenetek szól, amikor azt állítja, hogy egy olyan kérdésben fogalmaztatok meg döntést, amiről nem is hallottatok. 20. Sőt amikor felolvastátok a határozatot, amellyel hazugságba kevertétek a követeket, majd pedig vendégségbe hívtátok őket,²⁷ nem mertek elmenni, sem azt válaszolni: „Hazugságba keverték minket, athéni férfiak, mert azt állítjátok, hogy olyat mondtunk, amit nem is mondtunk.” Ehelyett csöndben távoztak. Szeretnék emlékeztetni titeket, athéni férfiak, a Pythón²⁸ által mondott szavakra, aki akkor követ volt, és a népgyűlésen előadott beszédével tekintélyt szerzett köztetek. Tudom, hogy emlékeztek szavaira. 21. Hasonlóak voltak ahhoz a levélhez, amit Philippos most küldött, mert azokat vádolta közületek, akik rossz hírbe hozzák Philipposzt, továbbá szemrehányást tett nektek, mert hátráltattátok azzal, hogy hallgattok a besúgókra, akik pénzt próbálnak kicsikarni belőle és rágalmaznak, noha Philippos azon volt, hogy jót tegyen veletek,²⁹ és inkább a ti barátságotok megszerzését választotta a többi görögével szemben. Mert ha Philippos megtudja, hogy rossz hírben állt, ti pedig elhittétek ezt, akkor ezt hallva meggondolja magát, hiszen azok előtt tűnik megbízhatatlannak, akiknek a jótevője kívánt lenni. 22. Tehát Pythón

arra buzdította a népgyűlésen felszólalókat, hogy ne kritizálják a békét, mert nem éri meg felrúgni azt, de ha valamit nem jól rögzítettek a békében, akkor azt javítsák ki, mondván, Philippos mindent megtesz majd, amit csak megszavaztok.³⁰ De ha egyesek rágalmaznak, ám nem hoznak semmilyen határozatot sem, amivel a béke fenntartható, a Philipposzt övező bizalmatlanság pedig megszüntethető lenne, akkor, mint mondta, ne figyeljete az ilyen emberekre. 23. És ti meghallgattátok, valamint elfogadtátok ezeket a tanácsokat, és azt mondtátok, hogy Pythón igazat beszélt, és csakugyan! De ezeket a tanácsokat nem azért adta, hogy eltávolítsa a békéből azokat a pontokat, amelyek Philipposnak kedveznek, és amelyekre nagy összeget költött, hogy megszerezze, hanem mert előre kiokosították az itteni tanítómesterei, akik azt gondolták, hogy nem lesz ellenjavaslat a philokratési határozattal szemben, amellyel elvesztettük Amphipolist. 24. A magam részéről, athéni férfiak, nem kockáztattam meg, hogy törvénytelen javaslatot tegyek, de a philokratési határozattal ellentétes javaslatot tenni nem törvénytelen, amint azt be fogom bizonyítani. Ugyanis a philokratési határozat, amely miatt elvesztettétek Amphipolist, ellentétes volt a korábbi határozatokkal, amelyeknek köszönhetően megszereztétek azt a területet. 25. Tehát ez a határozat, a philokratési volt törvényellenes, és az lehetetlen, hogy egy törvényes javaslat ugyanazt tartalmazza, mint egy törvénytelen határozat. A korábbi határozatokkal összhangban – amelyek törvényesek voltak, és megőrizték a földeteket – javaslatot tettem, és bebizonyítottam Philipposról, hogy félrevezetett titeket, és nem akarta a békefeltételek módosítását, hanem azon volt, hogy bizalmatlanná váljatok azokkal szemben, akik a ti érdeketekben beszélnek. 26. Sőt mi több, már mindannyian tudjátok, hogy felajánlotta a módosítás lehetőségét, de most tagadja. Azt mondja, hogy Amphipolis az övé, mert megszavaztatok, hogy az övé, amikor arról szavaztatok, hogy birtokolja azt, amit megszerzett. Ezt a határozatot ti megszavaztatok, ám azt korántsem, hogy Amphipolis az övé.³¹ Tudniillik másvalaki tulajdonát is lehet birtokba venni, és nem minden birtokos a saját tulajdonát bírja, hanem sokan a másét is birtokolják. Következésképp ez az okoskodás, amivel él, ostobaság. 27. Tovább megyek: emlékszik a philokratési határozatra, de a levélre már nem, amit nektek küldött, amikor Amphipolist ostromolta, amelyben egyetértett azzal, hogy Amphipolis a ti-

25 Hégésippos saját polgártársait is megvádolja, így akár még nagyobb gyanakvást kelteni az athéni polgároknak Philippos ajánlataival szemben.

26 Lásd a Bevezetőben a *Történeti kontextus* című fejezetet.

27 Az idegen követeket, előkelőket szokás volt vendégül látni a *prytaneion*-ban, a *prytanisok* agorán álló épületében. Az epigráfiai anyagban a következő formula rögzült: *kalesai de autus epi xenia eis to prytaneion eis aurion*.

28 Byzantion származású szónok, Isokratés tanítványa (Schol. in Aeschin. II. 125; Schol. in Isoc. vita, I. 86–87), akinek tehetségét elismerték és maga is büszke volt rá (Aeschin. II. 125; Diod. Sic. XVI. 85, 3). Biztosan ő vezette a Kr. e. 343-ban Athénba érkező makedón követséget. (A téves vagy bizonytalan interpretációkról lásd Meyer 1909, 775, 1. jegyzet; Pohlenz 1928, 52–54. Egyesek szerint ő a szerzője a demosthenési corpus 12. beszédének, az ún. Philippos-levélnek; vö. Hammond–Griffith 1979, 714.) Demosthenész szerint azért érkezett, hogy megalázza a várost, de ő felszólalt ellene, és

elutasították Pythón javaslatait (Dém. 18, 136; Dém. *Epist.* 2, 10; [Dém.] 12, 18; Diod. Sic. XVI. 85, 3–4; Plut. *Dém.* 9, 1). A nagy szónokkal szemben Hégésippos visszafogottabban nyilatkozik Pythónról: elismeri a népgyűlés előtt tartott beszédének erőnyeit – „tekintélyt szerzett köztetek” ([Dém.] 7, 20); „igazat beszélt, és csakugyan!” ([Dém.] 7, 23) –, ugyanakkor felhívja a figyelmet a mögöttes szándéokra is: „mert az itteni tanítómesterei előre kiokosították” ([Dém.] 7, 23).

29 Ironikus.

30 Trevett (2011, 122, 33. jegyzet) helyesen jegyzi meg: valószínűtlen, hogy Philippos ilyen kijelentést tett volna.

31 Athén a philokratési békében jogilag lemondott Amphipolisról (Dém. 5, 25); az teljesen más kérdés, hogy ezen a traumán nem tudott felülemelkedni.

32 Philippos a tizenöt évvel korábbi ostrom idején talán valóban hi-tegette azzal Athént, hogy visszaadja Amphipolist (Dém. 2, 6), de az valószínűtlen, hogy az athéniai tulajdonjogát is elismerte volna,

étek.³² Ugyanis azt mondta, miután ostrommal bevette, visszaadja nektek, hiszen ez a ti tulajdonotok, és nem azoké, akik birtokolják. 28. Akik Philippos hódítása előtt Amphipolisban éltek, nyilvánvalóan athéni földet birtokoltak, de azóta, hogy Philippos elfoglalta a várost, már nem úgy birtokolja azt, mint az athéniak földjét, hanem mint a saját tulajdonát, ahogy Olynthost sem, Apollóniát sem, Pallénét sem más földjeként uralja, hanem a sajátjaként.³³ 29. Vajon nem látjátok, hogy azért ilyen óvatos a nektek küldött levelekben, hogy olyan embernek tűnjön, akinek szavai és tettei minden ember előtt egyöntetűen igazságosak, és ne olyannak, aki mindenkit megvet, hiszen arról a földről, amelyről a görögök és a perzsa nagykirály teljes egyetértésben kimondták,³⁴ hogy a tiétek, most ő azt állítja, hogy az övé, és nem a tiétek?

30. Ami pedig a másik módosítást illeti, ti azt kívánjátok rögzíteni a békében, hogy a többi görög, akik nem szerződő felek a békében, szabadok és függetlenek legyenek, és ha valaki hadjáratot indít ellenük, akkor küldjenek segítséget a békében szerződő felek. 31. Helyes és emberséges cselekedetnek tartjuk, hogy ne csak mi és a szövetségeseink, valamint Philippos és az ő szövetségesei éljenek békében, miközben azok, akik sem velünk, sem Philippossal nincsenek szövetségben, közepra kerülhetnek és az erősebb prédájává válhatnak, hanem számukra is nyújtson biztonságot a békének, és a fegyvereket letelve valódi békében éljünk. 32. Ezzel a módosítással egyetért a levelében, mint azt hallottátok, jogosnak tartja és elfogadja – a pheraibeli városát mégis elfoglalta,³⁵ és helyőrséget telepített az akropolisra, hogy függetlenek legyenek.³⁶ Ambrakia és további három város – Pandosia, Bucheta és Elateia – ellen vonul Kassópiában, amelyek élisi gyarmatok.³⁷ Miután a földeket teljesen felégette, és a városokba erőszakkal betört, átadta Alexandrosnak, a sógorának,³⁸ hogy szolgálja legyenek. Bizony komolyan akarja, hogy a görögök szabadok és függetlenek legyenek, ahogy a tettei világosan mutatják.³⁹

33. Ami a nektek tett újabb és újabb ígéreteit illeti, hogy nagy szolgálatot fog még nektek tenni, azt mondja, valótlant

állítok róla, és rossz hírbe hozom a görögök előtt.⁴⁰ Állítja, hogy sohasem ígért nektek semmit. Ilyen arcátlan az, aki levelében megírta, amely most a tanács üléstermében van, ha a béke létrejön, annyi jót tesz majd veletek, amennyi elhallgatat minket, ellene szólókat, és ezeket már írásba is adná, ha tudná, hogy a béke meg fog születni! Mintha már előre gondoskodott volna, és immár készen állnának a jótéteményei, amelyeket akkor kellett volna megkapnunk, amikor a béke létrejött. 34. De most, hogy beköszöntött a béke, a jótétemények, amelyeket élveznünk kellene, még távol vannak, miközben a görögség pusztulása hatalmas méreteket ölt, ahogy ti is jól látjátok. A mostani levelében pedig azt ígéri nektek, ha bíztok a barátaiban és azokban, akik helyette beszélnek, és minket, akik rossz hírbe hozzuk őt előttek, megbüntettek, akkor nagy jutalomban részesültök. 35. Megmondom én, milyen jótéteményei lesznek: nem fogja nektek visszaadni azt, ami a tiétek – mert azt mondja, hogy az övé –, és ajándékai nem is érintik majd a hellén világot, nehogy rossz hírbe kerüljön a görögök előtt, hanem úgy tűnik, más földek, más területek lesznek, ahonnan majd megkapjátok az ajándékaitokat.⁴¹

36. Ami azokat a területeket illeti, amelyeket békeidőben foglalt el, noha ti birtokoltátok őket – nos, ezzel megszegte az egyezményt és felrúgta a békét, mivel semmije sincs, amivel indokolhatná, ellenben igazságtalan volta nyilvánvaló. Azt mondja, kész arra, hogy ezekben az ügyekben egy méltányos és pártatlan bíróságra bízza magát. De éppen ezeket illetően nincs szükség semmilyen bírói közbenjárásra, hanem majd a napok száma ítél, mert mindannyian tudjuk, melyik hónap és melyik nap jött létre a béke.⁴² 37. Ahogy ezeket tudjuk, tudjuk azt is, melyik hónap és melyik nap foglalta el a Serreion erődöt, Ergiskét és a Szent hegyet.⁴³ Azok a dolgok, amiket így intéznek, bizony nem láthatatlanok, és nem igényelnek törvényszéki vitát. Mindenki számára tudható, hogy melyik hónap volt előbb: az-e, amelyikben a béke kötött, vagy az, amelyikben elfoglalta ezeket a földeket.

inkább egy olyan titkos diplomáciai tárgyalásról lehet szó, amely végül balul sikerült az athéniak számára, hiszen Pydnát is elvesztették. Vö. Theopompos (FGH 115, fr. 30).

33 Olynthosról lásd a Bevezetés *Előzmények* című fejezetét. Apollónia Chalkidikében, a Torónéi-öbölött északra fekszik, Palléné pedig a legnyugatibb fekvésű félsziget Chalkidikében.

34 Ezekre a feltételezett egyezményekre Aischinés (Aeschin. II. 32) és Démostenés (Dém. 19, 137) is hivatkozik a hűtlen követségről szóló perben, azonban mindketten csupán a távoli múltból kívánnak olyan érveket konstruálni, amelyekkel alátámaszthatják Amphipolisra vonatkozó athéni követelést.

35 Pherai a thesszali Magnésziában, Pagasaitól északra elterülő város, amelyet Philippos Kr. e. 354-ben foglalt el (Diod. Sic. XVI. 37, 3).

36 Ironikus. Az iróniáról lásd Quint. IX. 2, 44–53.

37 Kassópia az Ambrakiai-öböl északi részén fekvő terület. A három város pedig kicsi, élisi gyarmat.

38 Az épeirosi király, Neoptolemos fia. Több alternatív időpont is felmerült, mikor üzte el Philippos a regnáló Arybbast, és ültette a helyére Alexandrost. Schaefer (1986, II. 425) Kr. e. 343/342-re; Errington (1974) Kr. e. 349-re; Heskell (1988, 185–193) Kr. e. 351/350-ra; Hammond–Griffith (1979, 308, 3. jegyzet) Kr. e. 342-re; McQueen (1986, 106) Kr. e. 343-ra; Rhodes–Osborne (2007, 353) Kr. e. 343/342-re. Az eltérés alapja az, hogy Dém. 1, 13 alap-

ján Kr. e. 350 körül, jelen szöveghely alapján Kr. e. 343/342-ben történt a trónfosztás. Annyi bizonyos, hogy azt a határozatot, amelyben a menekülő Arybbasnak polgárjogot adományoztak az athéniak (vö. IG II² 226 = IG II³ 411 = Rhodes–Osborne 2007, no. 70), Kr. e. 342-re datálják.

39 Ironikus.

40 Phillips (2004, 153, 26. jegyzet) szerint ez a szövegrészlet Hégésippos szerződését erősíti. Érvelése könnyen cáfolható, mivel az általa idézett peloponnésosi követség tagja volt Hégésipposon kívül Démostenés és Polyuktos is. Ezen logika alapján bármelyik makedón-ellenes szónok lehetne a beszéd szerzője, ha Athénon kívül is nyilvánosan támadta Philippost.

41 Ironikus.

42 A philokratési békét Elaphébolió – a kilencedik attikai hónap, kb. március – hónap 19. napján fogadták el Athénban, majd egy követtség utazott Philipposhoz, hogy esküjével hitelesítse azt (vö. Dém. 19, 57). Az eskütétel pontos idejét nem ismerjük, de valamikor Thargélión havában (kb. május–június) lehetett.

43 Az említett helyeket Philippos a béke megkötése után, de az eskütétel előtt foglalta el (Dém. 9, 15; 10, 8; 18, 27). Aischinés megjegyzi, hogy az athéniak korábban azt sem tudták, hogy ezek a helyek léteznek; vö. Aeschin. III. 82).

38. És azt is állítja, hogy a hadifoglyainkat kiadta, akiket a háború során vert láncra. Ő az, aki annyira a kedvetekre akart tenni, hogy egy karystosi⁴⁴ polgárt, városunk vendégbarátját,⁴⁵ akinek a kiadatásáért három követet küldtetek, kivégeztetett, és még azt sem engedte meg, hogy elhozzák a testét és eltemethessék.

39. Ami a Chersonésost illeti,⁴⁶ érdemes alaposan megvizsgálni, mit üzen nektek, de még inkább tudatában lenni annak, mit tesz. Ugyanis minden Agorán⁴⁷ túli területet, minthogy az övé és nektek semmi közöttök sincs hozzá, odaadott a kardiai Apollónidésnek,⁴⁸ hogy kiszipolyozza. Mindazonáltal a Chersonésos határa nem Agora, hanem a Határokat védő Zeus oltára, amely a Pteleon és a Leuké Akté között fekszik,⁴⁹ ahová a chersonésosi csatornát tervezték,⁵⁰ 40. ahogy a Határokat védő Zeus oltárának felirata is mutatja, amely így szól:

*Ezt a gyönyörű oltárt az istennek emelték
Leuké és Pteleon között határnak
a helybeliek, a terület határkövének. A közös határnak
maga a boldogok ura, Kronidés áll a közepén.*⁵¹

41. Ámde ezt a területet, amelynek a nagyságát közületek sokan jól ismerik, a magáénak vallja, és egyik részét kiszipolyozza, a másik részét meg elajándékozta, így minden birtokotokat megszerzi. És nemcsak hogy kisajátítja az Agorán túli területet, hanem a mostani levelében azt is előírja nektek, hogy az Agorán inneni kardiaiakkal⁵² döntőbíráshoz kell fordulnotok – a kardiaiakkal, akik a ti földetekben élnek! –, ha valamiben nem értetek egyet velük. 42. Ők pedig tényleg nem értenek

veletek egyet. Fontoljátok meg, vajon kis dologról van-e szó! Azt mondják, a saját földjüket lakják, és nem a tiéteket, valaminek, hogy a ti területeitek idegen földön, az ő területeik pedig hazai földön fekszenek,⁵³ továbbá, hogy egy polgártársatok, a paianiai Kallippos⁵⁴ ezt határozatba is foglalta. 43. És ezt legalább helyesen is állítják, mivel valóban betejesztette, én pedig a hatályos törvényekkel ellentétes javaslata miatt perbe fogtam,⁵⁵ de ti felmentettétek őt. Így tette vitathatóvá Philippos ezt a területet. Amikor majd döntőbíráskodás alá meritek vetni magatokat a kardiaiakkal, hogy vajon a tiétek-e a föld vagy az övék, akkor ugyan miért ne kaphatná meg a többi chersonésosi is ugyanezt a jogot? 44. És olyan megalázóan bánik veletek, hogy azt mondja, ha a kardiaiak nem akarnak részt venni a peres eljárásban, akkor majd ő kényszeríti őket, mintha bizony ti nem tudnátok a kardiaiakat arra kényszeríteni, hogy bármit is megtegyenek nektek. Mivel ti erre nem vagytok képesek, azt mondja, majd ő kényszeríti őket, hogy megtegyék. Hát, ezzel aztán valóban hatalmas szolgálatot tesz nekünk, ugye? 45. Néhányan azt mondták, hogy ezt a levelet jól írták meg; ők sokkal inkább megérdemlik, hogy gyűlöljétek őket, mint Philippos.⁵⁶ Ő legalább mindent abban a reményben tesz ellenetek, hogy dicsőséget és nagy hasznot nyer, de mindazokat, akik bár athéniaiak, jó szándékot mégsem a hazájuk, hanem Philippos iránt mutatnak, úgy illik tehát, hogy e rútakat rút halállal sújtsátok, feltéve, ha az agyutokat valóban a koponyátokban tartjátok, és nem a sarkatokban, hogy rajta tapossátok.⁵⁷

46. Még hátra van, hogy erre a kiváló levélre és a követek beszédeire olyan választ írjak, amelyről hiszem, hogy jogos és előnyös is számotokra.

44 Karystos Euboiia szigetének déli részén fekszik.

45 A *proxenos* hivatalos képviselője annak a városnak, ahonnan érkezett. A kérdést részletes tárgyalja Mack 2015.

46 Stratégiai és gazdasági szempontból is jelentős félsziget. Aki uralja, ellenőrzése alatt tartja a kereskedelmi hajók útvonalait és a Helléspontot is. Nem véletlen, hogy Démostenész külön beszédet szentelt a problémának (vö. Dém. 8).

47 Város Chersonésosban, vö. Schol. in Dém. *ad loc.*

48 Más forrásból nem ismerjük, a *scholion* is csak arra hívja fel a figyelmet, hogy nem összetévesztendő az olynthosi Apollónidéssal; vö. Schol. in Dém. 7, 39.

49 A *scholion* tanúsága szerint ezek „városok, amiket fákról nevezték el”; vö. Schol. in Dém. 7, 40; szilfa és fehér nyárfák.

50 Vö. Dém. 6, 30: „Azt mondták, hogy... Philippos pedig, ahogy átjön... Chersonésost saját költségén átfúratja...”.

51 Az itt közölt, disztichonban íródott felirat régészetiileg nem adatolt. Legközelebbi párhuzama egy Kr. u. 3. századi bithyniai felirat, amelynek a 2–4. sora szinte teljesen megegyezik a Hégésippos által közölt felirat első sorával (vö. IK Iznik, 1045). (Könnyen elképzelhető, hogy a hégésipposi szöveg ihlette ezt a feliratot.) A szöveg hagyományozása, s így pontos jelentése is bizonytalan. Azonban annyi bizonyos, hogy a felirat szövege nem igazolja Hégésippos állítását, hogy a Chersonésos határa itt húzódná, csupán annyit, hogy Leuké és Pteleon határa ez az oltár.

Hégésippos a nagyítás (gör. *augésis*, lat. *amplificatio*) eszközeként használja a feliratot, azaz beszédének emelkedettségét kölcsönöz, és megerősíti korábbi állítását, mely szerint a Chersonésos határai

máshol húzódtak, szemben Philippos korábbi állításával. Martin (2009, 221, 12. jegyzet) e felirat kapcsán hívja fel a figyelmet arra, hogy Hégésippos szinte teljesen mellőzi a szakrális szférát beszéde érvelésében; lásd még a 10. caput kommentárját. A nagyításról lásd Arist. *Rhét.* I. 9. 1368a10–33; *Rhet. Her.* II. 30, 47; III. 13, 23; Cic. *Or.* III. 26, 104–27, 105; Cic. *Part.* 15, 53–17, 58; Quint. VIII. 4, 1–29.

52 A philokratési béke értelmében a kardiaiak Philippos szövetségesei, és függetlenséget élveznek; vö. Dém. 5, 25; 19, 174.

53 A megkülönböztetés alapja az, hogy az athéniaiak, mivel idegenek – a kardiaiak szerint –, csak *enktemával*, idegenek által birtokolt földdel rendelkezhetnek Kardiában, míg a kardiaiak *ktémával*, egyszerűen földdel, mivel ők a helyiek (vö. LSJ s. v. *enktema* és *ktéma*).

54 Személyéről ez az egyetlen adatunk, a *scholion* is csak annyit közöl, hogy „athéni szónok” (vö. PA8078, LGPN II. s. v. no. 54; Schol. in Dém. 7, 42).

55 A *graphé paranomón* pertípusról rövid összeggést ad szakirodalmi tájékoztatóval Hansen 1991, 338–339. Libanios egyik érve Hégésippos szerzősége mellett ez a per, amelyről tudni véli, hogy biztosan nem Démostenész kezdeményezte (*Hyp.* 7, 3).

56 A 17. caput párja, erős fokozása.

57 Libanios szerint, ha stilisztikai szempontból vizsgáljuk a szöveget, ez az a mondat, ami semmilyen körülmények között sem lehet démostenészi (*Hyp.* 7, 2). Pseudo-Longinos is elítélően nyilatkozik erről a félresikerült túlzásról (gör. *hyperbolé*, lat. *superlatio*), vö. *A fenségről* 38, 1. A túlzás használatáról lásd *Rhet. Her.* IV. 44; Quint. VIII. 67–76.

Bibliográfia

Szövegkiadások

- Adler, A. (kiad.) 1928–1938. *Suidae Lexicon. Vol. 1–5*. Leipzig.
- Blass, F. (kiad.) 1904–1907⁴. *Demosthenis Orationes. Tomus I–III*. Lipsiae.
- Dilts, M. R. (kiad.) 1983–1986. *Scholia Demosthenica*. Lipsiae.
- Dilts, M. R. (kiad.) 1992. *Scholia in Aeschinem*. Stutgardiae.
- Dilts, M. R. (kiad.) 1997. *Aeschinis Orationes*. Stutgardiae et Lipsiae.
- Dilts, M. R. (kiad.) 2002–2009. *Demosthenis Orationes*. Oxonii.
- Dindorf, W. (kiad.) 1853. *Harpocratonis Lexicon in decem oratores Atticos. Tomus I–II*. Oxonii.
- Kassel, R. – Austin, C. (kiad.) 1991. *Poetae Comici Graeci. Vol. 2. Agatheno–Aristonymus*. Berolini.
- Usener, H. – Radermacher, Ludovicus (kiad.) 1899–1904. *Dionysii Halicarnasei Opuscula*. Lipsiae.
- Walbank, M. B. (kiad.) 1991. *Leases of Public Lands. The Athenian Agora. Vol. 19. Inscriptions. Horoi, Poletai, Leases of Public Lands*. The American School of Classical Studies at Athens, Princeton, New Jersey.

Kommentárok

- MacDowell, D. M. 2000. *Demosthenes on the False Embassy (Oration 19)*. Oxford.
- MacGregor, J. M. 1950. *The Olynthiac Speeches of Demosthenes*. Cambridge.
- McQueen, E. I. 1986. *Demosthenes Olynthiacs*. London.
- Paulsen, T. 1999. *Die Paraprosbeia-Reden des Demosthenes und des Aischines. Kommentar und Interpretation zu Demosthenes, or. XIX, und Aischines, or. II*. Trier.
- Rehdantz, C. 1873. *Demosthenes ausgewählte Reden. Erster Theil. Die Neun philippische Reden*. Leipzig.
- Rhodes, P. J. – Osborne, R. 2007. *Greek Historical Inscriptions 404–323 BC*. Oxford – New York.
- Whitehead, D. et al. (szerk.) 1988–. *Suda On Line*. <http://www.stoa.org/sol/>
- Whitehead, D. 2000. *Hypereides: The Forensic Speeches*. New York – Oxford.
- Yunis, H. 2001. *Demosthenes On the Crown*. Cambridge.

Fordítások

- Edmonds, J. H. (kiad.) 1959. *The Fragments of Attic Comedy. Vol. II. Middle Comedy*. Leiden.
- Phillips, D. D. (ford.) 2004. *Athenian Political Oratory. 16 Key Speeches*. New York – London.
- Trevett, J. (ford.) 2011. *Demosthenes, Speeches 1–17*. Austin.
- Usher, S. (ford.) 1974. *Dionysius of Halicarnassus. Critical Essays. Vol. I*. Cambridge, MA – London.
- Vince, J. H. (ford.) 1930. *Demosthenes Orations 1–17 and 20. Olynthiacs, Philippics, Minor Public Orations*. Cambridge, MA – London.

Szakirodalom

- Bajnok D. 2014. *Aischinés vádbeszéde Timarchos ellen*. Budapest, ELTE BTK, PhD értekezés (kézirat).
- Chaniotis, A. 2004. „Justifying Territorial Claims in Classical and Hellenistic Greece. The Beginnings of International Law”: E. M. Harris – L. Rubinstein: *The Law and the Courts in Ancient Greece*. London, 185–213.
- Cohen, E. E. 2005. *Ancient Athenian Maritime Courts*. Clark, NJ.
- Develin, R. 1989. *Athenian Officials 684–321 B.C.* Cambridge.
- Efstathiou, A. 2004. „The Peace of Philokrates”. The Assemblies of 18th and 19 Elaphebolion 346 B.C. Studying History through Rhetoric”: *Historia* 53/4, 358–407.
- Errington, R. M. 1974. „Arybbas the Molossian”: *Greek, Roman and Byzantine Studies* 16, 41–50.
- Fisher, N. 2001. *Aeschines Against Timarchos*. Oxford.
- Fraser, P. M. – Matthews, E. (szerk.) 1987–. *A Lexicon of Greek Personal Names*. Oxford.
- Gauthier, P. 1972. *Symbola. Les étrangers et la justice dans les cités grecques*. Nancy.
- Hammond, N. G. L. – Griffith, G. T. 1979. *A History of Macedonia. Volume II. 550–336 B.C.* Oxford.
- Hansen, M. H. 1991. *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes. Structure, Principles, and Ideology*. Norman.
- Heinlein, L. 1900. *Hegesipps Rede περὶ Ἀλοννήσου verglichen mit den Demosthenischen Reden*. Würzburg.
- Henkel, J. 1988. „The Political Background of the Arybbas Decree”: *Greek, Roman and Byzantine Studies* 29, 185–196.
- Horváth L. 2001. *Az athéni Hypereidés beszédei és stílusának ókori megítélése*. Budapest.
- Horváth L. 2013. „Az Alexandrosszal kötött szerződés (Corpus Demosthenicum XVII.): A szerzőség kérdéséhez”: *Antik Tanulmányok* 57, 81–91.
- Horváth L. 2015. *Az új Hypereidés. Szövegkiadás, tanulmányok és magyarázatok*. Budapest.
- Hunt, P. 2010. *War, Peace, and Alliance in Demosthenes' Athens*. Cambridge.
- Kirchner, J. 1901–1903. *Prosopographia Attica*. Vols. I–II. Berlin.
- Kourouniotis, K. – Thompson, H. 1932. „The Pnyx in Athens”: *Hesperia* 1, 90–217.
- MacDowell, D. M. 2009. *Demosthenes the Orator*. Oxford.
- Mack, William 2015. *Proxeny and Polis. Institutional Networks in the Ancient Greek World*. Oxford.
- MacKendrick, P. 1969. *The Athenian Aristocracy 399 to 31 B. C.* Cambridge, MA.
- Martin, G. 2009. *Divine Talk. Religious Argumentation in Demosthenes*. New York – Oxford.
- Meyer, E. 1909. „Isokrates zweiter Brief an Philipp und Demosthenes zweite Philippika”: *Sitzungsberichte der preußischen Akademie der Wissenschaften* 1, 758–779.
- Pohlenz, M. 1928. „Philipps Schreiben an Athen”: *Hermes* 64/1, 41–62.
- Pritchett, W. K. 1991. *The Greek State at War. Part. V*. Berkeley – Los Angeles – London.
- Retroff, S. – Camp, J. 1999. „The Date of the Third Period of the Pnyx”: *Hesperia* 65, 263–294.
- Schaefer, A. 1885–1887². *Demosthenes und seine Zeit*. Leipzig.
- Sealey, R. 1993. *Demosthenes and his Time*. New York – Oxford.
- Thompson, H. A. 1982. „The Pnyx in Models”: *Hesperia Supplements. Vol. 19. Studies in Attic Epigraphy, History and Topography. Presented to Eugene Vanderpool*. 133–147, 224–227.
- Worthington, I. 2012. *Demosthenes of Athens and the Fall of Classical Greece*. New York – Oxford.

Palladius: A földművelésről. Az állatgyógyászatról. Az oltásról. Fordította, a jegyzeteket és az utószót írta Hoffmann Zsuzsanna. Quintus Kiadó, Szeged, MMXL (sic!), 258 oldal, 3600 Ft.

A kötet fellapozásakor jelen sorok írójának egy régi film, a *Vissza a jövőbe* jutott eszébe. A kiadás éve ugyanis római számokkal található a belső címlapon, ám az a 2040-es évre utal. Eltekintve most attól a tényről, hogy a világon többféle időszámítás van használatban, minden bizonnyal sajtóhibával állunk szemben. Az olvasó azonban hiába próbál a kötetben támpontot találni a megjelenés éveire, a kiadó sehol máshol nem utal a közzététel idejére. Egy *terminus post quem* kínálkozik a 44. oldal 16. jegyzetében, ahol a fordító egy 2014-ben megjelent kötetre hivatkozik. Ez arra utalhat, hogy a fordítás 2015-ben látott napvilágot, ami könnyen elképzelhető lenne (V helyett L). Az internetes böngészés valóban alátámasztja ezt a „szövegjavítást”, mindenesetre ez az apró, de bosszantó sajtóhiba megnehezíti majd a későbbi használók és hivatkozók dolgát.

A kronológiai szempontnál maradva érdemes még egy megjegyzést tenni a kötet végén található bibliográfia (251–252. o.) kapcsán, amelynek szakirodalmi része 28 tételből áll. Ebből azonban mindössze 9 keletkezett a második világháború után. A gyanútlan olvasó arra következtethetne, hogy a fordítás egy manapság kevésbé kutatott vagy nem túl magasra értékelt szerző munkáját adja közre magyarul. A helyzet azonban nem ez. Rutilius Taurus Aemilianus Palladius életéről valóban keveset tudunk. Valamikor a Kr. u. 4. század második felében és az 5. század elején élt, birtokai feküdtek Itáliában és Szardínián. Bár a korábbi kutatás – miután a korábbi szerzők (főként Columella és Gargilius Martialis) kivonatolójának, másolójának tartotta – nem értékelte magasra, az utóbbi évtizedekben mégis tapasztalható némi érdeklődés az *Opus agriculturae* iránt.¹

Frank Morgenstern például a munkaszervezet és a munkaerő kérdését vizsgálva, tanulmánya keletkezésének idejétől és helyétől nem függetlenül a rabszolga-munkaerő hatékonyságát, a késő antikvitásban az autarkia mutató jegyeket taglalta. A munkaerőre vonatkozó kérdésfelvetés gazdaságtörténeti

fontosságát aligha lehet kétségbe vonni. Palladiusnál ráadásul érdekességeket is találunk: a méhsörrel (*de hydromelli*, VIII. 7; 135. o.) értekezve azt írja, hogy a víz és méz keverékét egy serdülő gyermekkel kell öt órán át rázatni. A kertben a kártevők elleni védekezés egyik módját így ismerteti: „Némelyek megoldott ruházatban [övezetlenül], kibontott hajjal, mezítláb, egy menstruáló nőt vezetgetnek körül a kertben, a hernyók és a többi kártevő ellen” (I. 35, 3; 30. o.). E kuriózumok mellett igen modernnek tekinthető, hogy például a kutak ásásánál az ártalmas kigözölgek miatt külön gondot fordított a munkások biztonságára (IX. 9; 140. o.).

Domenico Vera két részes tanulmányának első részében általánosságban tárgyalja a gazdasági krízis és Itália késő ókori provincializálódásának kérdéseit; majd a második részben olyan kérdésekre tér ki, mint a birtokegyesítés problémája, a parasztság és a latifundiumok viszonya, a késő antik villa funkciói, valamint a rabszolgák és *colonusok* helyzete.

Jelen recenzió szempontjából kevésbé fontos, milyen konkrét következtetésekre jutottak az egyes tanulmányok, rövid szemlézésük inkább arra a jelenségre hívja fel a figyelmet, hogy az utóbbi időben Palladius munkája bekerült a késő antikvitás és a római gazdaságtörténet kutatóinak látóterébe. A fordítás kapcsolódva e folyamathoz egy olyan szerző munkáját teszi közzé magyarul, aki a nála jóval ismertebb Cato, Varro és Columella folytatója. A fordítás megjelentetése ebben az értelemben egy jó hagyomány része. Cato és Varro munkái nagyjából immár öt évtizede olvashatók magyarul. Mindkét szerző mezőgazdasági szakmunkáját az Akadémiai Kiadó tette közzé kétnyelvű kiadásban Kun József fordításával. Columella munkája Hoffmann Zsuzsa tolmácsolásában egy jó évtizede jelent meg.² A Palladius-fordítással a latinul nem olvasó érdeklődők számára is hozzáférhetővé vált az a tudásanyag, amely az ókori agrárszakírók munkáiban hagyományozódott, és a magyar olvasó előtt immár egy, a Kr. e. 2. századtól a Kr. u. 4. századig tartó fejlődési ív bontakozhat ki a négy szerző munkáiból.

Palladius műve bizonyos értelemben kuriózum, ugyanis szerkesztési elvében eltér elődei munkáitól. Az első könyv

általános tudnivalókat tartalmaz, majd a másodikról kezdve hónapról hónapra tárgyalja az elvégzendő munkákat. A december hónapban esedékes feladatokat előadó 13. könyvet még kettő követi: egy az állatgyógyászatról, egy pedig az oltásról. Ez utóbbi verses formában íródott, s jelen kötetbe Diószegi Szabó Pál fordításában került be. Hoffmann Zsuzsanna utal arra, hogy ez a fajta, munkanaptárszerű szerkesztés Hésiodosig vezethető vissza, közvetlen előzményét pedig Columella művének 11. könyvében találhatjuk meg. Nem említi viszont az ún. *Menologium Rusticum*okat. A *Menologium Rusticum Colotianum*³ és a mára már elveszett *Menologium Rusticum Vallense* feliraton megőrkített vallási és mezőgazdasági naptárak, amelyek hónapokra osztva tartalmazza a legfontosabb mezőgazdasági munkákat.⁴ A Kr. u. 1. századra datálható feliratok közül az előbbi nem csupán az adott hónapban esedékes feladatokat és a fontosabb vallási ünnepeket rögzíti, hanem minden hónapnál megadja a hónap napjainak számát, valamint órában a nappalok és éjszakák hosszúságát is. Ez utóbbi jól megfeleltethető Palladius művében az egyes hónapok végére illesztett *De horis* (A napóráról) címet viselő bejegyzésnek, amelyben a szerző közli a napóra árnyékának hosszát a nappal óráiban.

A figyelmes olvasó választ kaphat olyan kérdésekre is, mint pl. hogyan használható fel a bagoly a mezőgazdaságban vagy mire jó a hiéna bőre? A bagoly szíve a hangyák ellen véd, amennyiben pedig kiterjesztett szárnyal kiszégek, megóvja a kertet a jégesőtől (I. 35, 1–2; 29–30. o.). A hiéna bőre szintén szolgálhat jégeső elhárítására, de arra is használható, hogy kibéleljék vele a vetőmagot tároló edényt, ezzel ugyanis biztosítani lehet a jó termést (I. 35, 14. és 10, 3; 32. és 147. o.). Az már másik kérdés, honnan szerzett az itáliai vagy éppen szardíniai gazda hiénabőrt; vagy éppen milyen hatással járt volna a bagoly populációra, ha a tanács valóban hatásos.

Az ilyen érdekességek mellett fény derül az antik mezőgazdaság olyan sajátosságaira, amelyeket olykor hajlamosak elfeledni a későbbi korok kutatói. Palladius például részletesen kitér a trágyázás hasznára, az egyes trágyafajták használatának előnyeire. Bemutatja a földmérés gyakorlat számára is fontos árkok fajtáit és létesítésük hasznát a talaj termővé

tétele során. Röviden összefoglalva: a római mezőgazdasági tudomány jól ismerte az intenzív művelési módszereket: trágyázás, hüvelyesek (pl. a lucerna) termesztése, a melléktermékek (pl. az olajhab) hasznosítása, a kártevők elleni védelem, a meliorizáció stb.⁵

Ezért a fordítás fellapozása nem csupán az ókor iránt érdeklődők számára

ajánlható, hanem mindazoknak is, akik nem szeretnék felületes ismeretekből kiindulva gazdaságtörténeti megállapításokat levonni. A fordítás persze nem pótolhatja az eredetit, de szélesebb olvasóközönséghez eljutva felkeltheti az érdeklődést az ókor, szűkebben az antik mezőgazdaság iránt. Hiányosságai ellenére a kötet megbízhatóan tolmácsolja

Palladius művét, amely sok szempontból kiegészíti, árnyalja az ókori mezőgazdaságról alkotott képünket.

Takács Levente

Jelen ismertetés a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült.

Jegyzetek

- 1 Hamblenne, P. 1980. „Réflexions sur le livre I^{er} de l' *Opus Agriculturae* de Palladius”: *Latomus* 39, 165–172; Morgenstern, F. 1989. „Die Auswertung des *opus agriculturae* des Palladius zu einigen Fragen der spätantiken Wirtschaftsgeschichte”: *Klio* 71, 179–192; Vera, D. 1995. „Dalla 'Villa perfecta' alla villa di Palladio: Sulle trasformazioni del sistema agrario in Italia fra principato e dominato”: *Athenaeum* 83, 189–211 és *Athenaeum* 83, 331–356; Fitch, J. G. 2013. „Textual Notes on Palladius' *Opus agriculturae*”: *HSCPh* 107, 385–408.
- 2 M. Porcius Cato: *A földművelésről*. Budapest, 1966; M. Terentius Varro: *A mezőgazdaságról*. Budapest, 1971; L. Iunius Moderatus Columella: *A mezőgazdaságról*. Szeged, 2005.
- 3 ILS 8745.
- 4 Vö. Broughton, A. L. 1936. „The Menologia Rustica”: *CPh* 31/4, 353–356.
- 5 Grey, C. 2007. „Revisiting the 'Problem' of *agri deserti* in the Late Roman Empire”: *JRA* 20, 364–367.