

ÓKOR

Folyóirat az antik kultúráról

Megjelenik negyedévente

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG

Ferenczi Attila
Gabler Dénes
Kalla Gábor
Kárpáti András
Kendeffy Gábor
Németh György

SZERKESZTŐSÉG

Böröczki Tamás
Tamás Ábel
Vámos Péter
Vér Ádám

OLVASÓSZERKESZTŐ

Götz Andrea

A SZERKESZTŐSÉG CÍME

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

MEGRENDELHETŐ A SZERKESZTŐSÉG CÍMÉN

VAGY AZ INTERNETEN:
www.ookor.hu/megrendeles.html

Egy szám ára 1600 Ft,
az éves előfizetés ára
2012-ben 4000 Ft

Kiadja

a Gondolat Kiadó

1088 Budapest, Szentkirályi u. 16.
Tel./fax: 486-1527, 486-1528
e-mail: gondolat@gondolatkialdo.hu

Tördelő Lipót Éva

Nyomtatás és kötészet

OOK Press Kft.

Felelős vezető Szathmáry Attila

ISSN 1589-2700

A lap megjelenését
a Nemzeti Kulturális Alap
támogatta



Nemzeti
Kulturális
Alap

Tartalom

Tanulmányok

Dezső Tamás	<i>Assyrikos logos?</i> Xenophón <i>Kyruptideiájának</i> asszír vonatkozásai	3
Gelenczey- Miháltz Alirán	„Szent, kimondhatatlan(ul nagy) értelem” Empedoklés B 134-es töredéke	16
Németh György	Platón <i>Államának</i> kerettörténete	23
Kendeffy Gábor	A <i>religio</i> etimológiája Cicerónál és a patrisztikus hagyományban	29
Szilágyi Emőke Rita	Antikvitás egy korai humanista műben Johannes Tröster: <i>Dialogus de remedio amoris</i>	37
Radnóti Sándor	„Cold Pastoral” Az ízlés embere és a filozófus: Hazlitt és Hegel	44

Textus

Koltai Kornélia	„Berekesztett kert” Gondolatok a bibliafordítás korlátairól a 2010-es <i>Énekek éneke</i> fordítói verseny kapcsán	50
-----------------	--	----

Régészet

Csapláros Andrea – Balázs Péter – Hódi Attila – Tóth Gábor	Régészeti kutatások a római kori Flavia Solva délnyugati temetőjében	59
--	---	----

Múzeum

Bencze Ágnes	Belső tájképek	65
Sárközy Miklós	Konferencia Bécsben a párthus és a korai szászánida korról	68

Könyvek

Csehy Zoltán, <i>Hárman az ágyban</i> (Gábor Sámuel)	71
Hoffmann Zsuzsanna, <i>Ételek és italok az ókori Rómában</i> (Kovács Erzsébet)	74

A címlapon: A törökországi Altintepéből előkerült,
az Achaimenida-dinasztia idejéből származó, griffet mintázó ezüst ivókürt
(rhyton). Kr. e. 6. század közepe – 5. század. London, British Museum
(Niederreiter Zoltán felvétele)

A címlap belső oldalán: Oroszlán részlete mázas téglákból készült
domborművön I. Dareios susai (Irán) palotájából. Kr. e. 510 körül.
Párizs, Louvre (Niederreiter Zoltán felvétele)

A hátsó borító belső oldalán: Márványrelief felső részének töredéke,
Kr. e. 1. század vége – Kr. u. 1. század első fele. Szépművészeti Múzeum
(Mátyus László felvétele) – lásd a cikket a 65. oldalon

A hátsó borítón: Apuliai görög vörösalakos oszlopkratér samnis
öltözetű ifjú fogadásával. Kr. e. 4. század közepe. Szépművészeti Múzeum
(Rázsó András felvétele)

Kedves Olvasónk!

Az alábbiakban néhány fontos újdonságról szeretnénk beszámolni.

Először is örömmel tájékoztatjuk, hogy az *Ókor* folyóirat honlapja hosszas előkészületek után megújult, és új címen, a <http://www.okorportal.hu> oldalon elérhető. Az új honlap szándékaink szerint valódi portálként működhet majd, tehát a folyóirat webes reprezentációjánál jóval többet lesz képes nyújtani az ókor iránt érdeklődőknek.

A 2012-es évtől kismértékben módosítottuk a folyóiratban megjelenő cikkek hivatkozási rendszerét. Kérjük szerzőinket, cikkük megírása során vegyék figyelembe a megújult szabályrendszert, melyről részletesen honlapunkon olvashatnak a Folyóirat rovat Szerzőinknek menüpontjában. A hivatkozási rendszer röviden az alábbiakban foglalható össze:

A szakirodalomra való hivatkozás formája a tanulmányok esetében jegyzetelés és bibliográfia, vagy bibliográfiai esszé. A jegyzetekben minden hivatkozás esetében a szerző vezetékneve + évszám + oldalszám adatokat adjuk meg, az évszámot és az oldalszámot vesszővel választjuk el. A cikkek végén évszámkiemelő bibliográfiában adjuk meg a teljes cíMLEÍRÁST. Példák:

Hivatkozás a jegyzetekben:

Alvar 2008, 35, 10. jegyzet.

Burnyeat 1997, 3–8.

Németh–Ritooók–Sarkady–Szilágyi 2006, 45–87.

Rowe 1983, 251–253, 265 sk.

Teljes cíMLEÍRÁS:

Alvar, J. 2008. *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*. EPRO 165. Leiden.

Burnyeat, M. F. 1997. „The Impiety of Socrates”: *Ancient Philosophy* 17, 1–12.

Németh György – Ritoók Zsigmond – Sarkady János – Szilágyi János György 2006. *Görög művelődéstörténet*. Osiris, Budapest.

Rowe, C. J. 1983. „The Nature of Homeric Morality”: C. A. Rubino – C. W. Shelmerdine (szerk.): *Approaches to Homer*. University of Texas Press, Austin, 248–275.

Végül örömmel tájékoztatjuk előfizetőinket, hogy a Gondolat Kiadó 2012. szeptember 1-jétől akciót indít a 2012-es *Ókor*-előfizetésekkel kapcsolatban. Az akció keretében a lap 2012-es évfolyamának minden előfizetője 50% kedvezménnyel vásárolhatja vagy rendelheti meg a kiadó ókortudományi sorozata, az Electa valamennyi kötetét a kiadó könyvesboltjában (1053 Budapest, Károlyi Mihály u. 16., a Petőfi Irodalmi Múzeum épületében, telefon: 266-49-99 – postázással teljesített megrendelés esetén postaköltség felszámításával). Az akció természetesen azokra az előfizetőkre is érvényes, akik már korábban előfizettek a 2012-es évfolyamra. Az akcióban való részvételre jogosult valamennyi előfizető augusztus folyamán megkapja személyre szabott kártyáját, mely a kedvezményes vásárlás feltétele. Az *Ókor* 2012-es évfolyama az eddig megszokott helyek mellett a Gondolat Könyvesházban is megrendelhető, akár személyesen, akár telefonon.

A szerkesztőség

Dezső Tamás (1962) assziriológus, régész, az ELTE BTK dékánja. Kutatási területe az ókori keleti hadtörténet és az Asszír Birodalom története.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Égi és földi propaganda. Az Asszír Birodalom expanziós ideológiájának eszköztára (2009/2).

Assyrikos logos?

Xenophón *Kyruapaiéiájának* asszír vonatkozásai

Dezső Tamás

Az utóbbi évtizedben Xenophón *Kyruapaiéiája* ismét az értelmezési viták fókuszába került. A mű azonban elsősorban nem a klasszika-filológusok, hanem az ókori Közel-Kelet kutatóinak, az assziriológusoknak az érdeklődését keltette fel. A kutatás középpontjába nem annyira a műfaj meghatározása (idealizált „királytükör”, nevelő célú regényes mese stb.),¹ hanem inkább történelmi hitelességének bizonyos elemei, és mint mindig, forrásainak azonosítása került.

Simo Parpola tanulmánya jelenti a téma legjobb kurrens összefoglalását.² Tanulmányában azon kutatók kicsiny, de egyre növekvő táborát erősíti, akik a *Kyruapaiéia* bizonyos elemeinek történelmi hitelességét, sőt komoly forrásértékét bizonyítják. Jelen cikk szerzője is ezen a ponton szeretne csatlakozni az ókori keleti források ismeretében, azokra alapozva, a *Kyruapaiéiát* „assziriológus szemmel” vizsgálva a mű bizonyos részeinek hitelességét hangsúlyozó és ezzel új (hagyománytörténeti) értelmezési lehetőségeket megnyitó kutatók csoportjához.

A *Kyruapaiéia* elemzésénél élesen külön kell választanunk legalább két aspektust: az egyik az a politikai üzenet,³ amelyet Xenophón Kyros alakjának mint az ideális uralkodónak⁴ a megrajzolásával fogalmaz meg,⁵ a másik, jelen szerző számára fontosabb aspektus pedig az a történelmi környezet, az a történelmi háttér, amelyet üzenete megfogalmazásához segítségül hív. Itt valahogy az utópia és a történelmi valóság kerül szembe egymással.

Ez a tanulmány tehát nem a fikcióval, nem Kyros alakjával, jellemrajzával, vagyis avval foglalkozik, amit Xenophón beleálmodott, amit rajta keresztül üzeni akart az őt száműző athéni demokráciának vagy az őt befogadó spártai királyságnak, a Perzsa Birodalomnak, amely ellen és amelyért harcolt, valamint az olvasónak, vagyis nekünk. Ez a dolgozat azzal a történelmi háttérrel, azzal a forráshagyománnyal foglalkozik, amelybe Xenophón Kyros alakját beleágyazta, amelyet mondanivalója drámai díszletétül használt.

I. A történelmi keret

II. (Nagy) Kyros⁶ (Kr. e. 559–530) Kr. e. 553-ban megtámadta Pasargadai méd helyőrségét, majd a következő két évben felszámolta az összes perzsiai méd erősséget. Kr. e. 550-ben legyőzte Astyagést, a méd uralkodót, és a méd trónnal együtt megszerezte a Méd Birodalom kiterjedt, az Újbabilóni Birodalom területét északról határoló területeit. Kr. e. 547 májusában megszerzi az Euphratés középső folyása mentén fekvő Suhi területét, majd 545-ben már Lydiát támadja. A Halys-folyótól keletre, Pterianál döntetlenül végződő csatát vív Kroisossal, Lydia királyával, aki Sardeisbe vonul vissza. Ugyanazon év novemberében, a Paktolos-folyó mentén vívott thymbrarai csata után Sardeis fellegvára is elesik, Kroisos pedig fogságba kerül. A következő években Kyros meghódítja egész Anatóliát, majd keleti hódításokba kezd. Ezek során a birodalom keleti határait egészen Pandzsábig, északon pedig a Jaxartésig tolta ki. Kyros következő célpontja Babilón volt, amelynek uralkodója,

Nabû-nâ'id (bibliai Nabonáj, görög Labynétos) – valószínűleg orvosai tanácsára – már hosszú évek óta az észak-arábiai Taima-oázisban élt, miközben Babilónban fia, Bēl-šarri-ušur (bibliai Bélsaccár) gyakorolta helyette a hatalmat. Ez a távollét azonban komoly gondot okozhatott a Marduk-kultuszban, amelyben a király személyének (ha máskor nem, az újévi ünnepek során) nélkülözhetetlen szerep jutott. Ezért az elégedetlen Marduk-papság megegyezett Kyrosszal. A perzsa sereg 539 nyarán átkelt a Rovandúz-szoroson, ahol Gutium babilóni helytartója, Gubaru (Ugbaru, iráni Gaubarva, görög Gobryas) harc nélkül átállt Kyroshoz. A babilóniak Opisnál vereséget szenvedtek. Október 10-én elesett Sippar, október 12-én Gubaru csapatai – valószínűleg a Marduk-papság segítségével – ellenállás nélkül bevonultak Babilónba. Kyros október 29-én követte csapatait. Nabû-nâ'idot Karmaniába (Kermán) száműzték. Két héttel később meghalt Babilón perzsa helytartója, Gubaru is. Kyros egy Belső-Ázsiában (a mai Afganisztán területén) a szkíták egyik népeként ismert masszagéták királynoje, Tomyris csapataival vívott csatában megsebesült, majd harmadnapra, Kr. e. 530. július 20-án belehalt sebesüléseibe.

Erre a rövid összefoglalóra nemcsak a történeti keret felvázolása miatt, hanem a *Kyruptideia* eseménytörténetének elemzése miatt volt szükség. Az elbeszélés ugyanis – mint azt többen is a mű legfontosabb jellemvonásaként megjegyezték – nincs összhangban a valós történeti eseményekkel.

II. Assziriológiai adalékok a *Kyruptideia* történeti hitelességének kérdéséhez

Nagyon nehéz történeti hűségéről beszélni egy olyan mű esetében, amely – általunk alapvetőnek tartott – történelmi tényeket hagy figyelmen kívül: például hogy Kyros csatában legyőzte és trónjától megfosztotta nagyapját, Astyagést (Kr. e. 550), akit így nem is követhetett a méd trónon Kyaxarés⁷ nevű fia, vagy hogy Kyros az öregségtől halt meg, és nem a masszagéta szkíták ellen vívott csatában. Xenophón a fő mondanivaló, az ideális uralkodó jellemrajzának bemutatása színterül, történetileg tehát a kronológia szempontjából nem teljesen pontos és szelektív elemeket választott. Nem hallunk – talán részletes korabeli elbeszélő források híján – keleti hadjáratairól, és csak a VIII. könyv végén kapunk egy összefoglalást hódításairól – tévesen a meghódított területek közé sorolva Egyiptomot. A mű mégis hordoz magában valami eddig teljességében talán fel nem tárt történelmi tartalmat.

A mű talán legfontosabb kérdése maga AsszírIA. A történelmi háttérből világos, hogy Kyros uralkodása idején AsszírIA már ötven éve, Xenophón idején pedig már kétszáz éve nem létezett. A perzsák nem AsszírIAval, hanem az Újbabilóni Birodalommal harcoltak, amiről a *Kyruptideia* egyáltalán nem vesz tudomást. A mű első felében, vagyis legnagyobb részében (I. 4. 14 – VI. 2. 9) AsszírIA királya és annak fia volt Astyagés, illetve Kyros fő ellensége. Az asszírok állnak az eseménytörténet középpontjában. Talán ez a kronológiai anakronizmus az, ami miatt a mű nem említi sem AsszírIA királyának, sem a fiának a nevét. Xenophón Babilón városát is úgy említi, mint AsszírIA királyának egyik városát, ahová az asszír trónörökös visszahúzódott apja eleste után.

A következő oldalon látható táblázat mutatja azt a három történeti forrás összevetésével készített eseményhorizontot, amelyen belül a *Kyruptideia* játszódik.

Általánosan elfogadottnak tartották, hogy Xenophón műve Hérodotos *médikos logosá*hoz hasonlóan az Újbabilóni Birodalom bukásáról szól, és az asszír király és fia mögött Nabû-nâ'idot és fiát, Bēl-šarri-ušurt kell érteni. Parpola is ezen azonosítás mellett érvel, mivel Nabû-nâ'id Kr. e. 547-es, tehát a lyd háborút megelőző visszavonulása Észak-Arábiába (Taima-oázis) és Bēl-šarri-ušur babilóni régenssége teremthetett olyan helyzetet, amelyet a hagyomány értelmezhetett trónutódlásnak is. Ezt a lehetőséget természetesen nem lehet teljesen elvetni. Ugyanakkor Hérodotos ismeri Labynétos történetét (I. 188), aki, mint azt tudjuk, túlélte Babilón elfoglalását, fogságba esett és Karmániába száműzték. Az ő nevük tehát mindenképpen ismert lehetett a hagyományban, így nehezen érthető, hogy miért cserélték fel őket AsszírIA királyával és fiával, az Újbabilóni Birodalom pedig AsszírIAval. Az az elmélet is ismert, hogy a klasszikus antikvitásban AsszírIA és Babilón között a hagyomány – talán egyfajta kontinuitást feltételezve – alig tett különbséget.⁸ A *Kyruptideia*ban mégis el lehet különíteni az asszír és babilóni hagyomány két horizontját. Ha alaposan elemezzük az első hat könyvet, olyan benyomásunk keletkezhet, mintha a mű valóban AsszírIAról, és nem az Újbabilóni Birodalomról szólna. Az a földrajzi környezet, amelyben a mű első három könyvében az események játszódnak, meglehetősen szűk, és egyértelműen Észak-Mezopotámiára, sőt AsszírIA északi határvidékére utal (médek, arméniaiak, kadusiaiak, szákok, hyrkániaiak és maguk az asszírok a szereplők). Mint azt az 1. táblázat is mutatja, az elbeszélés legnagyobb része (I. 4. 14 – V. 4. 40) ebben a környezetben játszódik, és kronológiai szempontból nehezen, vagy egyáltalán nem illeszthető a történeti tudásunk alapjául szolgáló antik forráshagyományba. Teljesen egyedi, és számos olyan elemet tartalmaz, amelyek fontosságát már Parpola is hangsúlyozta.⁹

Elméletünk szempontjából a leghangsúlyosabb váltás a történetben az V. könyv végén (4. fejezet vége) következik be. Az asszír király Babilónból elmegy Kroisoshoz segítséget kérni (VI. 1. 25). Kroisos lesz a perzsaellenes nagykoalíció vezetője, a seregek a Paktolos-folyó mentén gyülekeznek. Az asszírokat itt már nem AsszírIA, hanem Babilón királya vezeti (VI. 2. 10). A történet ennél a pontnál tér vissza az események valós sorához, amely események Kroisos thymbrarai csatavesztése, Sardis eleste után már egyenesen, kronológiai sorrendben jutnak el Babilón elestéig. Ettől a ponttól kezdve az „asszír” kifejezés már alig fordul elő a történetben, és főleg Babilón királyáról és Babilónról hallunk.

Jelen tanulmány nem azt vitatja tehát, hogy a *Kyruptideia* az Újbabilóni Birodalom bukásáról szól, hanem azt veti fel, hogy az események hátterül egy eddig talán ismeretlen, legalábbis ismeretlen forrású (lásd alább), autochtón asszír hagyomány szolgálhat.

Mindezek alapján a következőkben a *Kyruptideia* első öt könyvének azon tartalmi elemeit vizsgáljuk meg, amelyek jelen értelmezés szerint egy genuin asszír hagyomány és nem az asszír-babilóni hagyományfolytonosság bizonyítékai lehetnek. Ezek ha nem is igazolják az egész elbeszélés történeti hűségét, de bizonyos elemeit, és főleg forrásának jellegét új (assziriológiai szempontú) megvilágításba helyezhetik.

Kr. e.	<i>Nabû-nâ'id-krónika</i>	Xenophón: <i>Kyrupeidaia</i>	Hérodotos: <i>Historiai</i>
585			(I. 74) A Halys folyó mellett vívott (napfogyatkozás miatt félbeszakadt) csata Kroisos és Kyaxarés között.
584			(I. 107) Kyaxarés 40 évnyi uralkodás után meghal, a trónt fia, Astyagés foglalja el.
		(I. 4. 14–23) Asszíria királyának fia egy vadászaton kisebb sereggel átkel az asszír–méd határon, és megütközik Astyagés méd uralkodó fia Kyaxarés és Kyros vezette csapataival.	
		(I. V. 2–10) Astyagés halála után az asszír király terjeszkedni kezd.	
		(III. 1. 1 – II. 31) Arménia királya ennek hatására már nem küldi el adóját Kyaxarésnek. Kyros ellene vonul, és hódoltatja Arméniát.	
		(III. 3. 22 – IV. V. 50) Kyros legyőzi az asszírokat az asszír tábor falain kívül. Az asszír király halála. Az asszírok és szövetségeseik üldözése.	
		(IV. 6. 1–10) Gobryas, az idős asszír behódolása.	
		(V. 2. 28 – 3. 59) Gadatas, az asszír eunuch behódol, átjuttatja egyik erődjét Kyros kezére.	
		(V. 4. 1–10) Az asszír király törbe csalja Gadatas seregét, de Kyros beérkező serege felmenti.	
550	(2.1–2) Astyagés (Ištumegu) méd király megtámadja Kyrost (^m Ku-raš), Ansan királyát. Serege fellázad ellene, foglyul ejti és átadja Kyrosnak.		(I. 127) Kyros perzsa serege összecsap Astyagés méd seregével, amelynek jelentős részét Harpagos méd vezér átállítja a perzsákhoz.
	(2. 3–4) Kyros Ekbatana (^{kur} A-gam-ta-nu) ellen vonul, elfoglalja, kirabolja, és a zsákmányt Ansanba viszi.		(I. 128) Astyagés maradék seregével csatára áll ki Kyros ellen, de vereséget szenved és fogságba esik.
547. március	(2. 15–16) Kyros, Parsu (^{kur} Par-su) királya Arbelánál átkel a Tigrisen.		
547. április	(2. 16–17) Kyros Lydiába (^{kur} [Lu]-ud-[dī]) vonul.		(I. 76) Pterianál Kroisos és Kyros seregei döntetlen csatát vívnak.
545	(2.17) Kyros legyőzi (Lydia) királyát, és helyőrséget hagy országában.	(VII. 1. 1–48) Hatalmas ütközet a Paktolos folyónál Thymbraránál. Kyros legyőzi Kroisoszt.	(I. 80) Sardeis előtt a mezőn a lyd lovasság semlegesítése után Kyros legyőzi Kroisoszt.
545		(VII. 2. 2) Sardeis bevétele.	(I. 84) Sardeis ostroma és bevétele.
539. október	(3. 12–14) Kyros Opisnál, a Tigris partján csatában legyőzi a babilóni sereget. Opis elesik.		(I. 190) A babilóniak kivonulnak Kyros ellen és csatát vállalnak, de vereséget szenvednek (Opis).
539. október 10.	(3. 14) Sippar kapitulál. Nabû-nâ'id Babilónba menekül.	(VII. 5. 7–14) Kyros ostromárkot és tornyokkal megerősített kerítőfalat épített Babilón körül.	
539. október 12.	(3. 15–17) Gubaru/Ugbaru, Gutium kormányzója Kyros seregével harc nélkül bevonul Babilónba. Nabû-nâ'id fogságba esik.	(VII. 5. 15–34) Az Euphratés vizét az ostromárkokba vezetik. Gobryas és Gadatas emberei a folyómederben a nyitott kapukon betörnek a városba, elfoglalják a palotát, és megölik a babilóni királyt.	(I. 191) Kyros Nitókris tavába vezetteti az Euphratés vizét. Katonái a sekély vízbe gázolva benyomulnak Babilónba, ahol a mulatozó babilóni védők nyitva felejtik a folyóra néző városfal kapuit.
539. október 29.	(3. 18–20) Kyros bevonul Babilónba.	(VIII. 4. 2) Gadatas a jogarhordók főparancsnoka (főeunuch?).	
539. november 5.	(3. 22) Gubaru halála Babilónban.		

1. A méd udvar leírása (I. 3. 2–7)

Xenophón művében többször is komoly hangsúlyt fektet annak az ellentétpárnak a hangsúlyozására, amely a médek és perzsák ruházata és életmódja között feszült. A perzsák puritanizmusával szemben a médek már-már dekadens jólétben és pompában éltek. Azok az elemek azonban, amelyeket Xenophón Astyagés, Kyros nagyapja udvarának leírásakor hangsúlyoz, kísértetiesen hasonlítanak az asszír királyi udvar leírásához.¹⁰ Ezek közé tartoznak a bíborruhák, arany nyakláncok, arany karperecek, az udvari lakomák, az asztali viselkedés és az étel szétosztása a szolgáltnak. Sajnos az asszír palotadomborművek színvilágának teljes hiánya következtében nem tudjuk, hogy az asszír királyok festették-e a szemüket és az arcukat, illetve hogy viseltek-e vendégahaját. Ez a pompa, ha nem is közvetlenül az asszír udvart írja le, egyértelművé teszi, hogy a médek évszázadokon keresztül (de legalábbis Kr. e. 744 és Kr. e. 612 között) szoros kapcsolatban álltak az asszír udvarral, és abban is szinte teljes a konszenzus, hogy a médek nemcsak az Asszír Birodalom univerzális hatalmát, hanem annak ideológiai, udvari és szertartási megjelenítését is megörökölték.

2. Sakas¹¹

Az ifjú Kyrost nagyapja, Astyagés a méd udvarban bemutatja főpohárnokának, Sakasnak (I. 3. 8–14), aki nemcsak az ital- és étékfogás felügyelője, hanem a méd királyi udvar legfontosabb hivatalnok. Az ő nevét a kutatás hagyományosan népnévként, a szkíták egyik népe, a szakák tagjaként azonosította. Ugyanakkor egy assziriológus számára feltűnő a hasonlóság a Sakas név és az asszír udvar hasonlóképpen fontos szereplője, a (fő) pohárnok akkád neve, a *(rab) šāqē*, illetve annak arámi megfelelője, a *šāqyā* között.¹² A hangalaki hasonlóság mögött egyértelmű asszír udvari tartalmi hasonlóság rejlik: az asszír udvar egyik legfontosabb főhivatalnok a főpohárnok volt, akinek önálló tartománya („ország”, akkád: *mātu*) volt az Asszír Birodalom északi, Urartuval (későbbi Arménia) szomszédos határa mentén, és diplomáciai tevékenysége még a Bibliából is ismert, ahol Sîn-ahhē-erība Kr. e. 701-es hadjárata idején ő volt annak a főparancsnok (*turtānu*) és a főeunuch (*rab ša-rēšē*) seregtesteivel megtámogatott tárgyaló delegációnak a vezetője, amely megadásra és Jeruzsálem kapuinak az asszírok előtt való megnyitására szólította fel Hiszkijját, Júda királyát.¹³ Így megállapítható, hogy az ókori történelemben – mint annyi más esetben is – egy hivatalnév személynévként való megjelenésével találkozhatunk, és hogy Astyagés udvarának Sakasa az asszír főpohárnok szerepét betöltő főhivatalnok volt. Ez újra megerősíti azt a feltételezést, hogy a méd királyi udvar szervezeti is örököse lehetett az asszírnak, vagy legalábbis szervezeti logikájában követhette az asszír királyi udvar felépítését.

3. India¹⁴

A *Kyropaideia* története – különösen az első könyveiben – gyakran említi India nevét, mint amely szomszédos vagy legalábbis jó (és közeli) kapcsolatot ápol Arméniával. A történeti India ennek a kritériumnak annak ellenére sem felel meg, hogy

területe még Kyros uralkodása alatt a birodalom látótávolságán belülre, közvetlen szomszédságába került, és az eddigi mitologikus terület valós élménytartalommal telt meg. Hogy lehetett-e valami különleges oka annak, hogy Arménia királya különösen szívélyes viszonyt ápolt a távoli India királyával, nem tudjuk. Azt azonban már Simo Parpolo is megjegyezte,¹⁵ hogy Média és Arménia közötti területen, az Urmia-tótól délkeletre nem sokkal korábban létezett egy Andia nevű állam, amely az asszír történelemből jól ismert szerepet játszott a térség politikájának alakításában. Ráadásul a *Kyropaideia* ezen része a történeti horizontot még meglehetősen szűkre, és ezzel hitelesre szabja, így könnyen elképzelhető, hogy az arméniaiak, cadusiaiak, szákok, hyrkániaiak mellett itt a szűkebb régió egy másik államáról, Andiáról van szó.

4. Háború az asszír királlyal

A történetben Kyros háromszor csap össze az asszírokkal. Az első összecsapásban még kamaszfejjel vesz részt, amikor az asszír király fia egy határ menti vadászat ürügyét kihasználva az asszír–méd határ két váltás őrsgével átszap méd területre (I. 4. 14–23). Gyalogságát a határon, csatarendbe állítva hagyja, míg az asszír lovasság – íjászok és lándzsások – alakzatban a médek felé nyomul (itt perzsák nincsenek jelen, csak asszírok és médek!),¹⁶ és csatarendben megállva arra vár, hogy Astyagés méd lovasai is ezt teszik, ahogy mindig is szokták: nyíllövésnyire megállnak, és napestig csak nyilaznak az ellenségre. A médek azonban – Kyros ifjúi hevétől feltűzelve – nem állnak meg, és az asszír gyalogságig szorítják vissza az asszírokat. Ott visszafordulnak, mert nem mernek nekimenni a csatarendben álló gyalogságnak. Ezzel a méd győzelemmel indul Kyros katonai karrierje.

Astyagés halála után az asszír király elérkezettnek látta az időt a terjeszkedésre (I. 5. 2–10). Arménia királya megtagadja az adófizetést Astyagés utódjának, Kyaxarésnek.¹⁷ Kyros újra hódoltatja Arméniát, majd ráveszi a méd uralkodót, hogy támadják meg Asszíriát. Ezzel a *Kyropaideia* egyik legizgalmasabb (és leghosszabb, két könyvön keresztül tartó) betéttörténete, az asszír–méd/perzsa háború veszi kezdetét (III. 3. 1 – V. 4. 48). Ez a történet olyan elemeket tartalmaz, amelyeknek ismerete valószínűleg nem magyarázható a fő klasszikus auktorhagyomány (Hérodotos, milétosi Dionysios, knidosi Ktésias) ismeretével, és az eseménytörténet túl nagyszabású ahhoz, hogy belezsúfoljuk a Babilón eléstét megelőző körülbelül két-hetes időintervallumba (az opisi csatától, Kr. e. 539. október elejétől Babilón elestéig, október 12-ig).

a) *Az asszír katonai tábor* (III. 3. 26–27). Kyros és serege átkelvé az asszír határon áldozatot mutat be Asszíria isteneinek és hősainak, majd megindul az asszírok ellen.

Amikor a seregek már elég közel értek egymáshoz, az asszírok és szövetségeseik árkot ástak maguk körül. A barbár uralkodóknál manapság is ez a szokás: amikor tábort vernek, körülárkolják, ami – tekintve, hogy sok kéz áll rendelkezésükre – nem nagy munka. Azért tesznek így, mert tudják, hogy a lovassereg éjnek idején megbízhatatlan és nehezen kezelhető, különösen a barbároké. Lovaiikat ugyanis lábuknál fogva odakötik a jászolhoz, s így, ha rájuk törnek, bi-

*zony nem könnyű kikötni, felkantározni, felszerszámozni és felvértetni a lovakat; az pedig kész lehetetlenség, hogy lóra pattanva keresztülvágtassanak a katonáktól nyüzsgő táboron. Ezért veszik körül magukat ők is és a többiek is ilyenfajta sánccal, és azt hiszik, ha így körülvették magukat, akkor harcolhatnak, amikor akarnak.*¹⁸

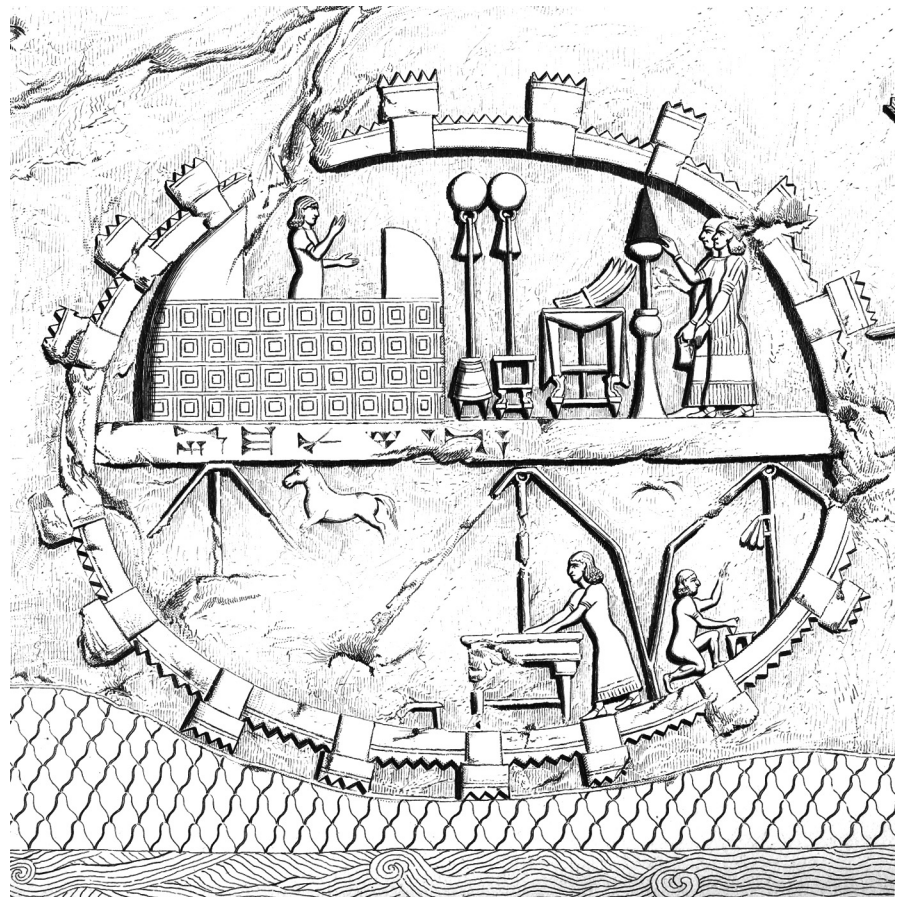
Az asszírok és szövetségeseik erődített táborukban a nyílt síkon, a perzsák pedig a dombok mögött szétszórva táboroznak (III. 3. 28). A tábor előtt zajló csata (lásd alább) leírásából azt is megtudjuk, hogy a tábor sánccalainak a tetején mellvéd is volt (III. 3. 66). Xenophón ebben a fejezetben nem másról, mint az asszír katonai táborról ír. Arról a katonai táborról, amely az asszír palotadomborművek tanúsága szerint (1. kép) az asszír hadviselés egyik legfontosabb jellegzetessége volt.¹⁹ Az asszír katonai táborok mindenesetre a hadjáratok kiindulópontjául szolgálva biztosítottak védett bázist az expedíciós seregnek. Asszírián kívül csak sokkal később, a római birodalmi hadseregben lett olyan kultusza a táborépítésnek, mint egykoron az asszíroknál. Sajnos nem tudjuk, hogy az újbabilóni hadsereg folytatta-e ezt a gyakorlatot, vagy sem. Ez a motívum mindenesetre egy a klasszikus auktorkor ókori keleti hagyományában egyedülállóan számító tudás birtoklásáról tanúskodik Xenophón forrásai között.

b) *Az asszír hadsereg leírása* (III. 3. 43). Kyros seregével addig vár, amíg az asszírok ki nem vonulnak az erődített táborból. Az asszír sereg kivonul, és maga az asszír király – harci kocsián száguldozva a sorok előtt – állítja őket csatarendbe. Íjászok, lándzsások és parittyások szolgálnak a gyalogság soraiban. A sereg fő ereje harci kocsiókból és lovasságból áll. Az asszír király beszéddel lelkesíti csapatait (III. 3. 44). A harci kocsiók, akik a sereg előtt kocsirol szállva várakoztak, felszállnak harci kocsijaikra, és elfoglalják a helyüket a csatarendben. Xenophón itt is olyan információ birtoklásáról tesz tanúbizonyosságot, amely az antik auktorkor körében nem volt széles körben elterjedt. Xenophón persze katona, sőt parancsnok volt, így az ilyen témák iránti érzékenysége meghaladhatta más történetírók érzékenységét. Az ilyen hadsereg azonban ebben a korszakban csak Asszíriának állt rendelkezésére.²⁰ Hogy milyen volt az újbabilóni hadsereg, sajnos alig tudjuk. A babilóni káldok, Asszíria ellenfelei az újasszír időkben, elsősorban íjásztömegekkel rendelkeztek, de valószínűleg megörökölték valamit az asszír hadseregtől. Ez a kép, amit Xenophón a perzsákkal szemben álló hadseregről fest, egyértelműen a valódi asszír hadsereg leírásának tűnik.

c) *A csata* (III. 3. 58 – IV. 1. 8–10). Megkezdődik a csata. Az asszír íjászok, dárdások és parittyások még lőtávolon kívül lőni kezdenek. A perzsák letaposák a kilőtt lövedékeket. A közelharcban

az asszírok megfutamodnak, visszamenekülnek a táborba, de nagy a tömörülés és nagy a mézárás. A harci szekerek belefordulnak az árokba. A méd lovasság megfutamítja az asszírt. A táborfalon állók, látva a mézárást, ijedtükben még nyíl- és lándzsazáport sem zúdítanak a perzsákra. Néhány perzsa a táborkapuig is eljut. Az asszír király a többi szövetséges uralkodóval és legjobb híveivel maga áll a kapukba, hogy megállítsa a perzsák betörését. Kyros megijed, hogy ha a létszámhátrányban lévő perzsák betörnek az asszír táborba, akkor vereséget szenvednek, így lőtávolon kívülre vonja vissza seregét, hogy ott ismét csatarendbe állítsa. A kapu körüli csatában az asszír király elesik. A csata leírása szintén olyan elemeket tartalmaz, amelyek jó eséllyel nem a képzelet szüleményei, hanem valószínűleg a történelmi hagyomány egy regényes elemével állunk szemben. Bár Xenophón forrásai a királyok halálának területén sem a történelmi hűség letéteményesei (Kyros, Nabû-nâ'id), ez a drámai eset mégis valamely korábbi hagyomány része lehet. Magából az asszír történelemből alig ismerünk olyan eseteket, amelyben a király csatában vagy harc közben esett el: így járhatott II. Šarrukîn Kr. e. 705-ben, amikor Tabal tartományban, valószínűleg egy kimmerekkel vívott csatában esett el, valamint Sîn-šar-iškun Kr. e. 612-ben Ninivében, amikor a méd Kyxarés csapatai elfoglalták a várost.

d) *Az üldözés* (IV. 1. 11 – IV. 5. 58). A történet tovább folytatódik. Az asszír király eleste demoralizálja a táborban lévőket, és az éjszaka folyamán elvonulnak. Közöttük van Kroisos is, akinek az itteni teljesen passzív szerepeltetése szintén anakronisztikus (nem volt olyan pillanat, amikor asszír vagy babilóni



1. kép. Asszír katonai tábor ábrázolása II. Šarrukîn khorszábádi palotájának domborművén (Botta–Flandin 1849, II. Pl. 146 nyomán)

szövetségben harcolt a médek/perzsák ellen), és csak a történet későbbi fűzése szempontjából fontos a jelenléte. Kyros másnap vette csak észre, hogy a tábor jórészt kiürült, és mivel a perzsák gyalogosan harcoltak, nem volt saját lovassága az üldözésre. Ezért Kyaxaréshez fordult, hogy adjon neki méd lovasságot az üldözéshez. Ekkor jelentkezik nála egy asszír vazallus, a hyrkániai lovasparancsnok, aki felajánlja az asszírok zsoldjában álló 1 000 hyrkániai lovas dezertálását az asszír seregből, és az asszír iga lerázása reményében áll. A perzsák megszállják az asszír táborát, a méd, arméniai és hyrkániai lovasság pedig az asszírok és szövetségeseik üldözésébe kezd. Ez a történet a maga helyén hitelesen illusztrálja a perzsák gyalogos harcmódozástól fakadó hátrányokat, amely kiszolgáltatotta őket a szövetséges lovasságnak, és lehetetlenné tette egy taktikai győzelem stratégiai kiaknázását. Nem meglepő, hogy Kyros a későbbiekben mindent megtett azért, hogy felépítse a perzsa lovasságot.²¹

5. Gobryas (IV. 6. 1 – V. 2. 28)²²

A *Kyropaideia* egyik legizgalmasabb alakja Gobryas. A kutatás már régen bebizonyította, hogy Gobryas alakja mögött valós történeti személy van,²³ akinek a *Kyropaideiá*ban játszott szerepe megegyezik a más forrásokban játszott szerepével. Mint azt a fenti táblázat is mutatja, Gubaru/Ugbaru Gutium (zagroszi tartomány, valószínűleg az asszír Zamua tartománnyal azonos) babilóni helytartója volt, aki (talán már Kr. e. 547-ben) behódolt Kyrosnak, majd 539. október 12-én csapataival ellenállás nélkül, valószínűleg a csalódott Marduk-papság támogatásával, bevonult Babilónba.²⁴ Két hét múlva Kyros is megérkezett a városba. Kinevezte Gubarut Babilón helytartójává, aki pár nappal később meghalt. Ugyanez a történeti elem – némi módosítással és kis hangsúlyáthelyezéssel – a *Kyropaideiá*ban is megtalálható: Gobryas lesz Kyros azon hadvezére, aki a *Kyropaideiá*ban a Hérodotosztól is ismert csellel, de gyakorlatilag komoly harc nélkül beveszi Kyrosnak Babilónt.

Jelen elemzés azonban ezt az egyezést elsősorban a történeti hűség egyik példaként használja fel. Xenophón ugyanis olyan háttérrel fest Gobryasnak, amely egy alternatív hagyomány meglétét és Xenophón általi felhasználását vetheti fel. A *Kyropaideiá*ban Gobryas kulcsszerepet játszik. Személye és története hosszan végignyúlik az általunk vizsgált „asszír betétben” (IV. 6. 1 – V. 2. 28), sőt az egész történeten (lásd később).

Az asszír csatavesztés és az asszír király halála után megjelenik Kyros táborában egy idős asszír tiszt lovas kísérettel, lovasfegyverzetben, lándzsával, és felajánlja a behódolást Kyrosnak. Kyros kérdésére elmeséli történetét, amely önmagában is izgalmas betétmotívuma a műnek. Asszír születésűnek vallja magát. Ő az asszír király leghűségesebb embere és barátja volt, aki 1 000 lovas szokott a király rendelkezésére bocsátani. Van egy erős erődítménye, és nagy terület felett rendelkezik. De most, hogy az asszír király, az a nagyszerű ember, az ő barátja elesett a csatában, és Gobryas gyűlölt ellensége, a király fia került hatalomra, állál Kyroszhoz. Ekkor meséli el fia szomorú történetét: az ő gyönyörű egy szem fiát, életének értelmét az idős asszír király meghívta vendégségbe, hogy hozzáadja feleségül a leányát. Gobryas büszkén küldte fiát az asszír udvarba. Ott azonban a király fia és Gobryas fia elmentek együtt vadász-

ni. A vadászat során az asszír trónörökös elvettette a medvét, de Gobryas fia leterítette. Az asszír trónörökös ezután elvettette az oroszlánt, Gobryas fia leterítette. Az asszír trónörökös ezen úgy megdühödött, hogy egy lándzsával ledöfte Gobryas fiát. Az idős asszír király nagyon bánta az esetet, de a fia nem tanúsított megbánást. Gobryas, az idős asszír, a király barátja, menyegző helyett temetésre kísérhette fiát. Ekkor megfogadta, hogy bosszút áll. Amíg az idős asszír király élt, addig feltétel nélkül hű maradt hozzá. Most azonban, hogy ő meghalt, nem köti a hűségeskü, így átáll Kyroszhoz, átadja az erődjét és a földjeit, ha ő segít neki bosszút állni. Kyros szövetségesevé fogadja, meglátogatja Gobryas erődjét, és arra kéri őt, hogy lovasságával előhadként vezesse őt Babilón felé, ahova az elesett asszír király fia, az új uralkodó menekült. A drámai betéttörténet kapcsán két motívumot kell részletesen elemezni.

a) *Gobryas, a testőrparancsnok*. Gobryas történetében van egy-két olyan motívum, amely – az eddig vizsgált asszír motívumhoz hasonlóan – más megvilágításba helyezi ha nem is magát Gobryas/Gubaru történeti alakját, hanem a mögötte rejlő karaktert. II. Šarrukīn felirataiból tudjuk, hogy őt mindig egy 1 000 lovasból álló testőrség kísérte. Ennek az alakulatnak (*kitullu perru*) a parancsnoka Sīn-ahu-ušur volt.²⁵ Sīn-ahu-ušur nemcsak II. Šarrukīn testőrparancsnoka, testőrlovasságának vezetője, hanem valószínűleg a király (iker)testvére is volt (akinek palotája és egyben talán a testőrség helyőrsége a királyi palota előtt állt).²⁶ A felirat ugyanezen szöveghelye részletesen leírja, hogy az asszír király az Wauš (*U-a-uš*) hegy melletti csatában egy lovasroham (valószínűleg a testőrlovasság) élén törte át az urartui király vele szemben felállított csatarendjét. Azon ritka esetekről van itt szó, amikor lovassági roham győz a rendezett sorokban álló ellenséges gyalogság felett. Ugyanennek a feliratnak egy későbbi szöveghelye említi, hogy az asszír király egy expedíciós sereget vezetett Mušašir városa ellen, amely 1 000 lovasból, valamint lándzsásokból és íjászokból állt.²⁷ II. Šarrukīn annalesei úgy említik ezt a lovasságot, mint 1 000 *pēthal* (ANŠE.BAD.HAL) *šēpēia* (GİR. II-^{ia})²⁸ („lábaim lovassága”, vagyis testőrlovasság). II. Šarrukīn 8. hadjáratának eseményeit khorszábádi palotája XIII. termének palotadomborművei is megörökítették. Ezek a domborműveken láthatunk három érdekes lovas a király kíséretében. Egyikük a király kocsiját kíséri, a másik kettő pedig a legyőzött ellenségen gázol át. Felszerelésük teljesen különbözik a többi lovasétól.²⁹ Ők valószínűleg a királyi kíséret főemberei (akiket különben sohasem ábrázoltak lóháton), vagy pedig a királyi lovasestőrség megkülönböztetett tagjai – esetleg köztük Sīn-ahu-ušurral, a király testvérével és testőrparancsnokával –, nyilvánvalóan nem csatafelszerelésben. Az asszír testőrlovasság több alakulatból állt, legalább három fajtája is ismert volt, és a Sargonidák alatt több uralkodó felirataiban is találkozhatunk velük.³⁰ Az asszír testőrlovasság különösen Sīn-ahhē-erība és Aššur-bān-apli palotadomborművein azonosítható nagy számban. Fegyverzetük lovasfegyverzet: csúcsos asszír sisak, pikkelypáncél mellvért, lándzsa, kard, íj tegezsel és íjtokkal (2. kép), Aššur-bān-apli domborművein pedig vastag bőr lópáncéllal.³¹

Ezek után nem meglepő, hogy a testőrparancsnok, az asszír király 1 000 fős testőrlovasságának vezetője – Gobryashoz hasonlóan – a király legbizalmasabb embere, legjobb barátja, legfeltétlenebb híve volt. Így könnyen elképzelhető, hogy Gob-

ryas alakja mögött egy ilyen bizalmi ember, az asszír király 1 000 fős testőrlovasságának parancsnoka állhatott.

b) *A vadászat.* Ez a drámai betéttörténet természetesen ismeretlen a kanonikus asszír hagyományból, amelynek nem lehetett része egy az asszír királyi családról szóló dehonesztáló történet. Ugyanakkor drámaiságában hitelesnek tűnik, hiszen a személyes vagy éppen politikai féltékenység megoldásának a történelem során gyakran volt az eszköze egy-egy vadászbaleset. Ez különösen akkor lehet igaz, ha rokonsági szálak fűzték egymáshoz a feleket, ami potenciális trónkövetelőként tüntethetett fel valakit. Mint azt a végkövetkeztetésben, a források kutatása során látni fogjuk, mégis létezhetett olyan alternatív irodalmi hagyomány, amely egy-egy ilyen történetet megőrizhetett az utókor számára.

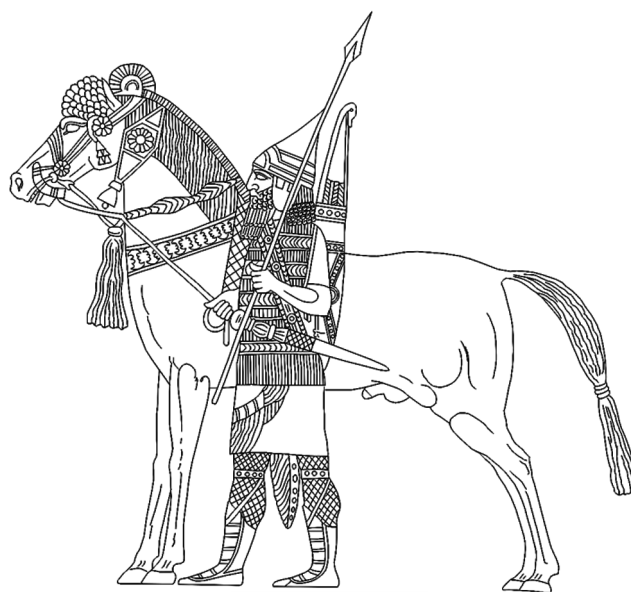
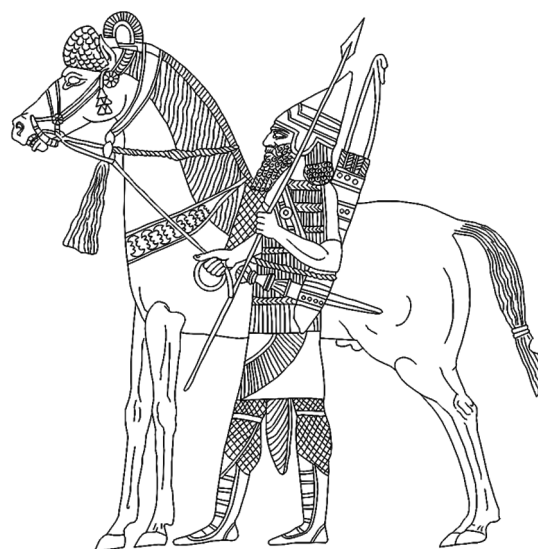
6. Gadatas (V. 2. 28 – V. 4. 39)

Gobryas, a vélelmezett asszír testőrparancsnok mellett a hosszú „asszír betétnek” van egy másik asszír kulcsszereplője, aki Kyros hűségére térve Gobryassal együtt foglalja el Babilónt Kyrosnak. Az ő alakja azonban teljesen hiányzik az ismert ókori keleti és a klasszikus irodalmi hagyományból.

Miután Gobryas az asszír király eleste után Kyros hűségére tért, Kyros megkérdezi tőle, hogy ismer-e olyan asszír főembereket, akik szintén elpártolhatnak az új asszír királytól. Erre Gobryas igennel válaszol, és elmesél egy újabb betéttörténetet, amely egy nagy hatalmú asszír ember fiáról, az idős asszír király fiának barátjáról szól, akinek szépségét és férfiaságát saját ágyasa az egekig magasztalta. Az asszír király fia féltékeny lett rá, és azzal a váddal, hogy el akarta csábítani az ő ágyasát, kasztráltatta. Ez a kasztrált ifjú most nagy hatalmú eunuchként szolgálja a királyt, nagy terület és több erőd felett rendelkezik, és balsorsa miatt gyűlöli az új asszír királyt.

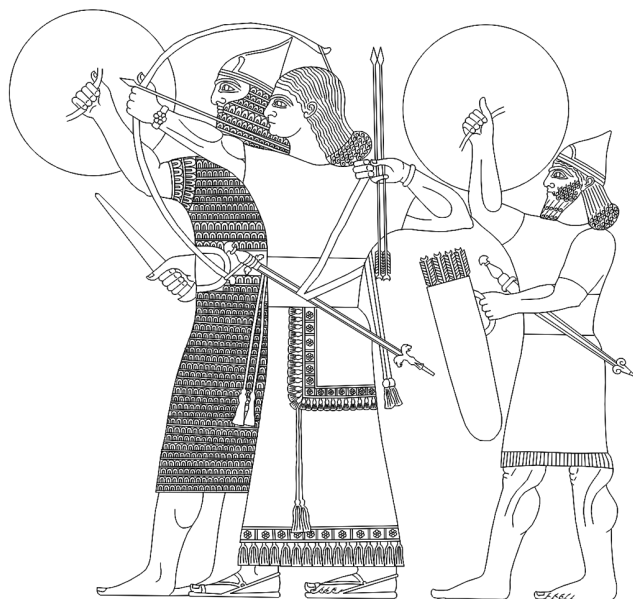
Kyros elküldi Gobryast Gadatashoz, hogy a bosszú reményében bírja átállásra az eunuchot. Gadatas örömmel szövetkezik velük, és csellel átjátssza Kyros kezére egyik határerődjét (V. 3. 10–25). Az asszír király sereggel – asszír mintára ismét lovassággal, harci kocsikkal és gyalogsággal – indul Gadatas területének megszállására és az erődök elfoglalására. Gadatas ekkor seregével elindul területei védelmére. Kyros serege is utána indul (V. 3. 26–59). Gadatást elárulja egyik lovasistjete: ír az asszír királynak, hogy állítson csapdát Gadatas földjén az eunuchnak és seregének. Az asszír király így is tesz, és törbe csalja Gadatást. Az áruló a vállán megsebzí Gadatást. Üldözés kezdődik, Gadatas bajba kerül, de Kyros beérkező nagy serege kimentí szorongatott helyzetéből. Az asszír király, lovassága és harci kocsizói, valamint az erődöt ostromló asszír gyalogság egy közeli asszír városba menekül (V. 4. 1–10). A Kyros seregének utóvédjét alkotó és így a csatáról lemaradó kadusiai lovasság portyára indul, de az asszír király Babilón felé zárt rendben menetelő serege szétveri őket, parancsnokuk is elesik (V. 4. 15–16). Gadatas hálája jeléül rengeteg lovat ajándékoz Kyrosnak (amivel a perzsa lovasság létszámát 10 000 főre emelik!), átadja erődjeit, amelyeket Kyros szövetségeseiből álló helyőrségekkel lát el (V. 4. 32–39). Gadatas Gobryashoz hasonlóan Kyros feltétlen híve lesz.

Gadatas alakjában nehéz nem meglátni az asszír királyi udvar egyik legbefolyásosabb alakját, a főeunuchot (3. kép).



2. kép. Sîn-ahhē-erība lovas testőrsége a Lákis-domborművön (a szerző rajzai)

Az újasszír történelem során a főeunuch nemcsak udvari méltóság, hanem katonai vezető is volt. Már Kr. e. 816-ból tudjuk, hogy V. Šamši-Adad (Kr. e. 823–811) asszír király főeunuchja vezeti az asszír sereget Urartu (későbbi Arménia) ellen.³² II. Šarrukīn (Kr. e. 721–705) korából az ún. nimrudi lólistákból pedig már azt is tudjuk, hogy a Sargonidák alatt valószínűleg végig a főeunuch lesz a királyi állandó sereg, a *kišir šarrūti* parancsnoka.³³ A főeunuch már az asszír történelemben is játszhatott „királycsináló” szerepet. Aššur-etelli-ilāni (Kr. e. 630–627) asszír király például komoly birtokadományokban részesítette főeunuchja, Sîn-šumu-lēšir saját birtokaiból fenntartott alakulatainak cohorsparancsnokait (*rab kišir*), akik segítettek neki apja, Aššur-bān-apli (Kr. e. 668–631) halála után megszerezni a trónt.³⁴ Ez az asszír főeunuch hagyomány rejtőzhet a Sardanapallos-történet mögött is (amelyet egy másik tanulmányban szeretnék elemezni). Az asszír hagyományban az eunuchok mint katonák is fontos szerepet játszottak – az asszír palotadomborműveken szám-



3. kép. Főeunuch (felül) és eunuch II. Aššur-nāšir-apli domborművéről (a szerző rajzai)

talán eunuchot láthatunk az asszír hadsereg soraiban, fegyverrel a kézben harcolni.

Ezt a hagyományt a *Kyruipaideia*ban Gadatas viszi tovább. Babilón elfoglalása után Gadatas 10 000 lovat vezet a felvonuláson (VIII. 3. 9–23), és végül Kyros udvarában klaszikus főeunuchi feladatokat lát majd el, ő lesz a jogarhordók parancsnoka, a királyi udvarban az ügyek intézője, a legfontosabb személy (VIII. 4. 2). Ráadásul Kyros ennek hatására alapozza meg azt a perzsa eunuch hagyományt, amely az asszír után az ókor második legerősebb hagyományává női ki magát.³⁵ A *Kyruipaideia* egyik betétjében Kyros hosszasan értekezik arról, hogy miért kell közvetlen környezetét eunuchokból kiállítani: hüebbek lesznek hozzá másoknál, de ugyanolyan alaposan végzik munkájukat, semmivel sem lesznek rosszabb lovasok vagy gyengébb lándzsások másoknál, és a háborúban és vadászaton is bizonyították, hogy nem vesztek ki belőlük a

tűz (VII. 5. 58–65). Ezen a ponton két összegző megjegyzést kell tennünk: (1) Xenophón itt Gadatas személyében – tudtán kívül – minden bizonnyal egy asszír főeunuch-hagyományt elevenít meg, amelynek forrásai az egész „asszír betét”, a katonai tábor, a Gobryas-hagyomány és a többi elemzett motívum körében keresendők. Ez a hagyomány Kyros udvarában is főeunuchot csinált Gadatasból. (2) Ugyanilyen fontos az asszír eunuch hagyomány továbbvitele és ennek manifestációja Xenophón Kyros szájába adott mondataiban, az eunuchok dicséretében.

A történelmi-kronológiai keretbe nehezen illeszthető, a *Kyruipaideia* jelentős részét kitevő „asszír betét” (I. 4. 14 – VI. 2. 9) után Xenophón története visszatér a történelmi-kronológiai hűség talajára, és sok érdekes részlettel gazdagítja a hagyományt (a Paktolos-folyónál, Thymbraránál vívott hatalmas ütközet (VII. 1. 1–48), amelyben Kyros serege legyőzte Kroisos hatalmas, a korabeli ismert világ szinte minden népét felvonultató seregét, külön elemzést érdemel, amire ebben a tanulmányban sajnos nincs lehetőség). Xenophón katonai múltja erősen érződik a mű számos csataleírásán, a nagy műgonddal megtervezett és megfogalmazott vonulási rendek részletes elemzésén, a fegyverek (például a harci kocsik) részletes leírásán stb. Talán ebbe a körbe tartozik egy olyan hagyományelem, amely ismét asszír gyökerekre, információs háttérre utalhat.

7. Babilón ostroma (VII. 4. 16 – V. 34)

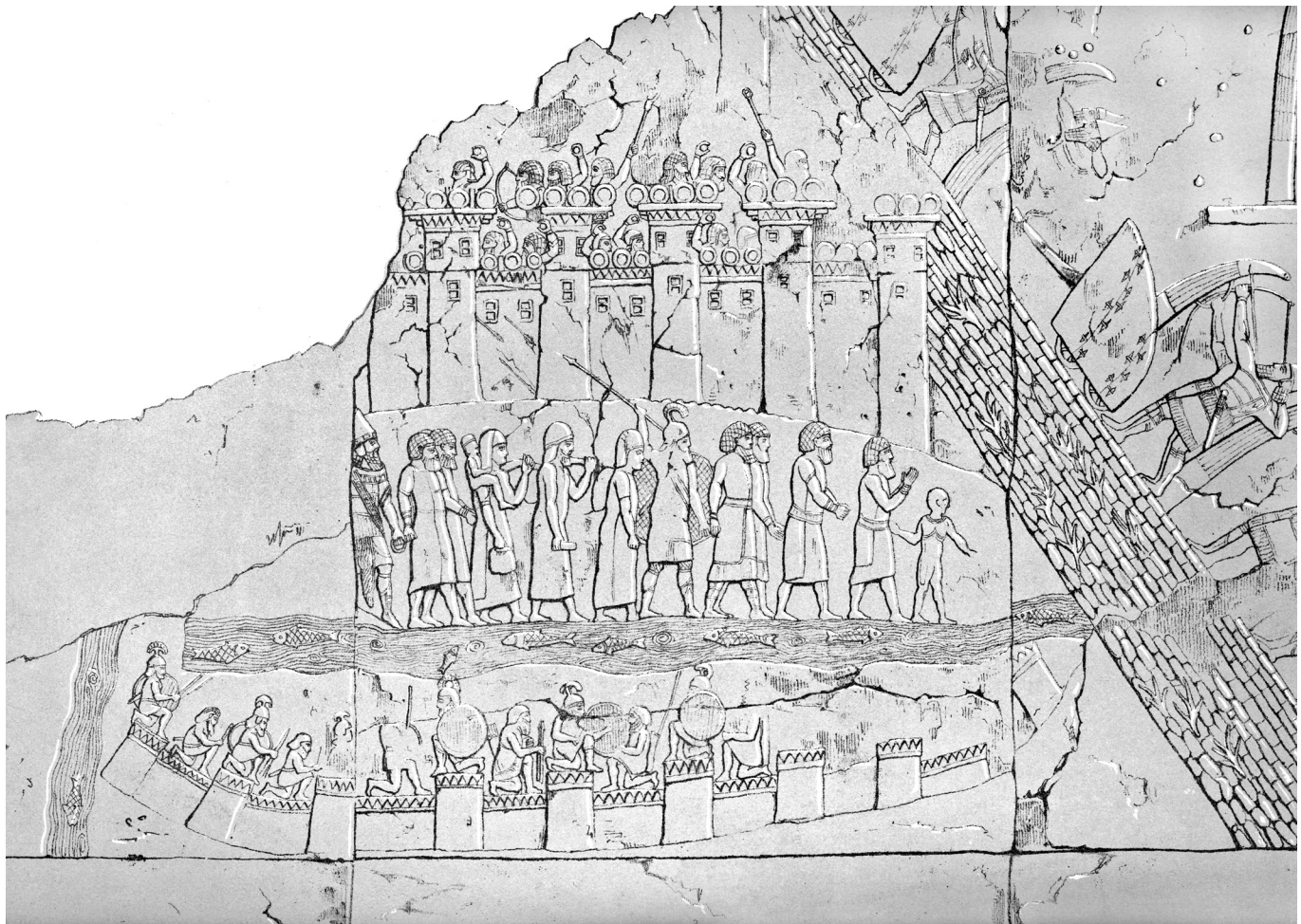
Sardeis elfoglalása és Kroisos lyd király elfogása után Kyros meghódítja Anatóliát, és visszaindul Babilón elfoglalására. Ellenfele, Babilón királya (mint azt említettük, az asszír motívum itt már szinte teljesen kivész, és a történet a valós kronológiai eseményhorizonton az Újbabilóni Birodalom megdöntése keretén belül játszódik) a hatalmas megerősített városban várja a támadást. Hérodotos leírásából (I. 179) és Kyrosnak a *Kyruipaideia*ban is leírt szemléjéből tudjuk, hogy Babilón hatalmas falai szinte bevehetetlenek voltak. A perzsák körülveszik Babilont, de ez nagyon szétszórja erőiket, elvékonyítja csatasoraikat, mire Kyros visszavonja őket, és táborba szállnak (ők sohasem építenek asszír típusú, erősített tábor). Ekkor hatalmas vállalkozásba fog: ostromárkot és ostromfalat épített Babilón körül a város teljes elszigetelésére. Rendszeres közökben őrtornyokat is épített, hogy a város blokádját minél kevesebb emberrel fenn tudja tartani (VII. 5. 7–14). A babilóniak kinevetik, mert hús évre elegendő élelmiszertartalékkal rendelkeznek. Ekkor Kyros megtudja, hogy aznap éjjel nagy ünnep lesz a városban, és mindenki tivornyázni fog. Az Euphratés vizét az ostromárkokba vezeteti, hogy csapatai a folyó csaknem teljesen kiszáradt medrében be tudjanak hatolni a városba. Gobryas és Gadatas csapatait küldik előre, akik szinte ellenállás nélkül jutnak be a nyitva hagyott folyó menti kapukon át a városba. Kyros parancsba adja, hogy ha a védők a tetőkről védekeznek, gyűjtsák fel a házakat. A királyi palota kapuit a zajra az őrség kinyitja. Gadatas és Gobryas emberei benyomulnak, és közelharcban megölik a királyt (VII. 5. 15–34).³⁶ Kyros is bevonul, hajnalra a citadellát is elfoglalják. Kyros parancsba adja, hogy akit a házaikon kívül találunk, meg kell ölni. Aki nem adja le a fegyvereit, szintén meg kell ölni.

A fenti táblázat összevetése mutatja az eltérő hagyományok forrásait. Ugyanakkor a klasszikus antik hagyomány Babilón el-estéről némileg eltér az ókori keleti hagyománytól.³⁷ A *Nabû-nâ'id-krónika* szerint Babilón önként megnyitotta kapuit Gubaru, az egykor babilóni szolgálatban álló helytartó csapatai előtt, míg a klasszikus hagyományban a folyómedren való begázolás a város „békés” elfoglalásának módszere. A *Kyruptideia* azonban ebbe a klasszikus antik hagyományba is behoz egy új elemet: az ostromárok, ostromfal és őrtornyok építését a város körül (VII. 5. 7–14). Ilyen vállalkozáshoz hatalmas tömegű munkaerőre, logisztikára, tervezésre és elszántságra van szükség. Nem árulok el titkot, ha előzményként az asszír példát tudom csak felhozni. Asszír forrásokból tudjuk, hogy az asszírok, ha a feladat megkívánta, ilyen ostromművekkel és kerítőfalakkal vonták blokádn alá az elfoglalni kívánt városokat. Erre jó példa Jeruzsálem Kr. e. 701-es ostroma, amikor Sîn-ahhê-erîba csapatai ostromerődöket építettek Jeruzsálem kapui elé, és a kilépőket „visszafordították gyalázatukhoz”. Az erődített katonai táborhoz hasonlóan az asszírokhoz fogható ilyen ostromművek építésére csak a rómaiak voltak képesek (lásd a Masada sziklaerődje körül a mai napi látható épített ostromgyűrű fal- és tábormaradványait). Ilyen épített ostromfalak, tornyokkal és megszálló őrséggel csak az asszír palotadomborműveken láthatók, így ezek előzményszerepe megkérdőjelezhetetlen (4. kép).³⁸

III. A *Kyruptideia* és az „asszír betét” lehetséges forrásai

Xenophón az ifjabb Kyros szolgálatában harcolta végig az annak bátyja, II. Artaxerxés ellen vezetett hadjáratot. A hadjárat a Kr. e. 401-es kunaxai csatavesztés és Kyros eleste után 10 000 görög hoplita az egykori Asszírria területén (a Tigris mentén) végigvezető, a Fekete-tengerig tartó drámai visszavonulásában végződött. Hogy az ifjabb Kyros nemes jelleme és drámai halála vezette-e Xenophónt arra, hogy birodalomteremtő elődje, II. (Nagy) Kyros életét megírva egy „királytükör” formájában rajzolja meg az ideális uralkodó képét, csak sejtethetjük. Az bizonyos, hogy Athénból száműzve (Kr. e. 394) a perzsabarát spártai állam *aigisa* alatt alkotott, és állíthatott emléket az ifjabb Kyrosnak, akinek rövid életrajza (*Anabasis* I. 9. 2–28) és jellemrajza, mint ahogy Parpola is rávilágít,³⁹ a *Kyruptideia* megírásának egyik motiváló ereje lehetett.

Megvizsgálva a mű assziriológiai vonatkozásait már Simo Parpola is felvetette, hogy a *Kyruptideia* bizonyos, korábban obskúrusnak tartott és Parpola által részletesen elemzett részei (a méd udvar, Sakas, India/Andia, Gobryas) nem Xenophón agyszüleményei, és a klasszikus auctorok mellett lehettek más forrásai is. Parpola úgy gondolja, hogy Xenophón nem a mások által feltételezett forrásból, milétosi Dionysiosztól, hanem



4. kép. Asszír ostromjelenet. A képen alul látható az asszír ostromfal, tetején asszír auxiliáris katonák állnak őrt. Sîn-ahhê-erîba domborművéről (Ninive, Délnyugati Palota) készült rajz (Layard 1853b, Pl. 18 nyomán)

egy számunkra ismeretlen forrásból, egy a *Kyrupaideiá*hoz hasonló életrajzból merített.⁴⁰ Parpola feltételezése szerint ez a forrás minden bizonnyal perzsa és valószínűleg szóbeli volt. Feltételezése szerint a forrás maga az ifjabb Kyros volt, aki királyi herceggént komoly (hagyománytörténeti) neveltetésben részesülhetett. Xenophón maga is azért csatlakozott az expedícióhoz, hogy találkozasson az ifjabb Kyrosszal, akinek barátja lett, és az *Anabasis*ban is maradandó emléket állított neki.

Nem kizárva a Parpola által felvetett lehetőséget, szeretném a források egy olyan lehetséges körét megemlíteni, amely komoly, nem kanonikus hagyományt őriz a késői, elsősorban a Kr. e. 7. századi asszír történelemről.

Stephanie Dalley⁴¹ és több más assziriológus is vizsgálta az Asszír Birodalom utolsó századából, vagy éppen annak bukása utánról ismert, nem ékirásos forrásokban fennmaradt asszír vonatkozású hagyományt. Általánosan elfogadott, hogy a jórészt nem kanonikus hagyomány közvetítője egy mára már a nyersanyaga romlandó volta miatt szinte teljesen ismeretlen arámi nyelvű, sok esetben a kanonikus asszír hagyománytól eltérő írásbeli hagyomány lehetett.⁴² Itt kell megjegyezni, hogy az újasszír kor utolsó századában már a birodalmi adminisztráció is kétnyelvű: akkád és arámi volt. Az Asszírnia nyugati, túlnyomóan arámi lakosságú tartományaiából eredő „szépirodalmi” és „népi irodalmi” hagyomány hatott a Bibliára és az asszírok által körülbelül két évtizedig megszállva tartott Alsó-Egyiptom, a Delta-vidék hagyományaira is. A teljesség igénye nélkül ebbe a körbe sorolhatjuk az Ahiqar történetet⁴³ (aki Aššur-ah-iddina udvari tudósa volt, egyiptomi száműzetésbe kényszerült, majd rehabilitáltak); Ahiqar nagybátyjának, Tobitnak a történetét az asszír udvarban;⁴⁴ annak a sajnos ismeretlen nevű, az egyiptomi asszír megszállás alatt (a Kr. e. 660-as években) asszír szolgálatban álló főhivatalnoknak az életrajzát, amelyet a felső-egyiptomi Seik Fadlban feltárt sírjának falára arámi nyelven írtak;⁴⁵ vagy Aššur-bān-apli és Šamaš-šum-ukīn meséjét az Amherst 63 papiruszról;⁴⁶ az ún. Petubastis-ciklus több elemét (*Inaros harca az asszírokkal*, *Harc Inaros mellvértjéért*,⁴⁷ *Az egyiptomiak és az amazonok*⁴⁸); a *Dzsószer és Imhotep meséjét* (I. Psammethikos látogatása Ninivében és Arbelában); a Semiramis-,⁴⁹ illetve a Sardanapallos-hagyományt⁵⁰ is. Ezekben az esetekben a fikció, a regény és a nem királyi biográfia között kell keresnünk azt a teret, amelyben ezek a művek mint a kanonikus asszír hagyomány (királyfeliratok) alternatívái elhelyezhetők.

Meggyőződésem, hogy a *Kyrupaideia* asszír vonatkozásainak hagyománytörténete is ebben a körben, Xenophón egy valószínűleg ismeretlen (vagy azonosítatlan) írott vagy a Kr. e. 401-es kunaxai csatában kulmináló hadjárat során megismert szóbeli hagyományára vezethető vissza. Mindenesetre a kiemelt részletek olyan – a műfajhoz és a hagyományozáshoz illően regényes elemekkel gazdagított – tudásról tanúskodnak, amelynek eredője csak az asszír hagyományból származhat.

IV. Összegzés

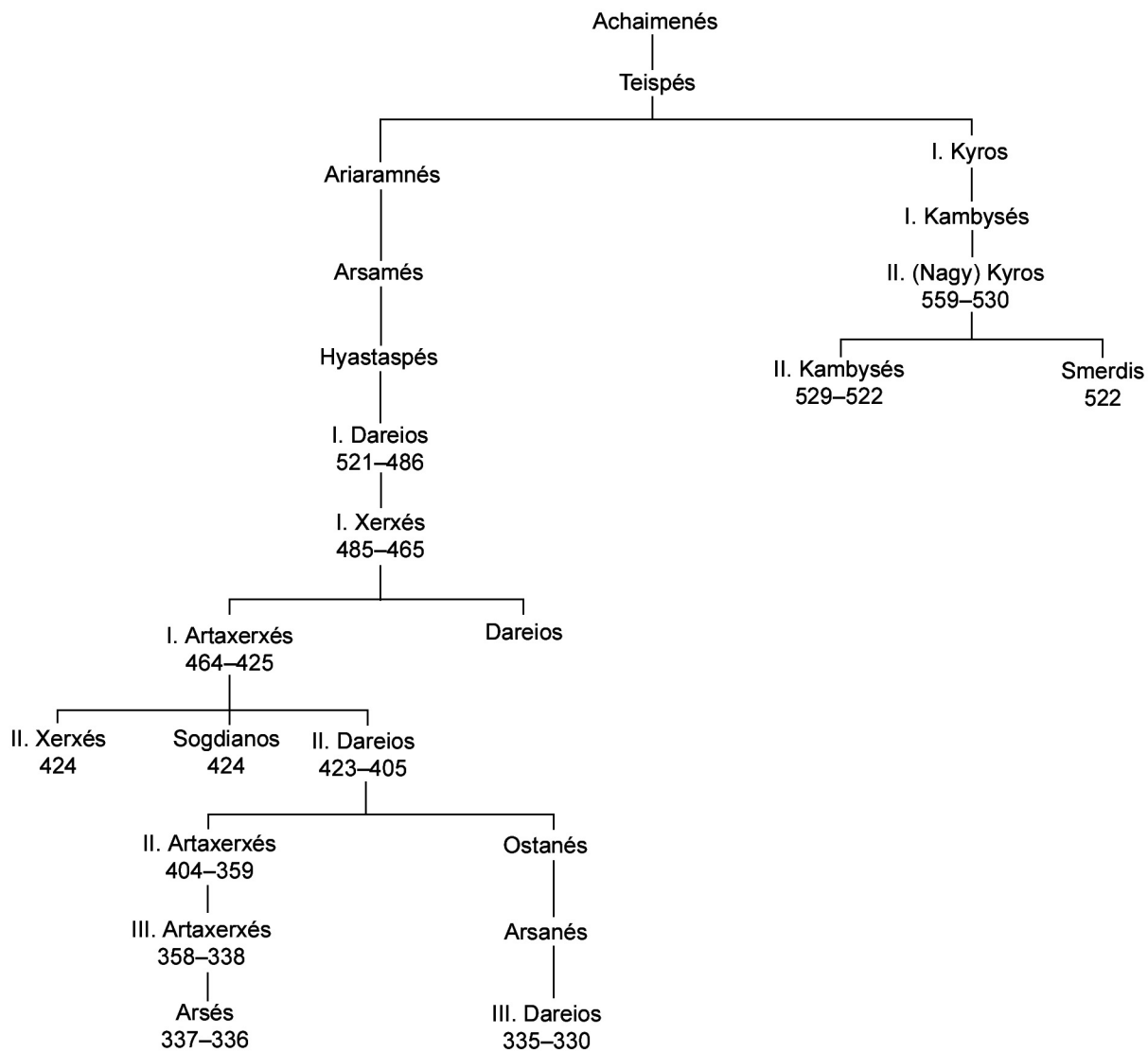
Az „asszír betét” eseményei nem illeszthetők bele a három forrás (*Nabû-nâ'id-krónika*, Hérodotos beszámolója és Xenophón *Kyrupaideiája*) által felvázolt kronológiai keretbe, tehát más hagyományba tartoznak, amelyeket Xenophón itt felhasznált

a drámai keret megteremtéséhez. Az „asszír betét” eseményei megelőzik a lyd háborút és Babilón bevetését, nem azonosíthatóak az opisi csata és Babilón eleste közötti két hét eseményeivel. Itt egy önálló asszír hagyománnyal lehet dolgunk, amelynek forrásai valószínűleg egy arámi történeti legendakör elemei lehetnek.

Ezekkel az assziriológiai szempontból vizsgált elemekkel – az asszír katonai tábor leírásával, az asszír hadsereg leírásával, három csataleírással, a Gobryas alakjában felfedezni vélt asszír testőrparancsnokkal, a Gadatas alakjában felfedezni vélt asszír főeunuchhal, a Babilón köré vont ostromfallal – talán sikerült bizonyítanunk, hogy Xenophón *Kyrupaideiájának* háttérében, bizonyos részek forrásaként mindenképpen állhatott egy eddig ismeretlen forrásokra visszanyúló hagyomány, amely bensőséges ismeretekkel rendelkezett Asszírnia kései történetéről, és ezekkel – a cselekmény drámai színteréül használva – gazdagította a történetet. Ez a *Kyrupaideia* jelentős részének, a nyolc könyvből közel hatnak a keretét és gyakran témáját is adó „asszír betét” hiányos tudásunk miatt nem köthető az újbabilóni korhoz, így valószínűleg nem magyarázható az Újbabilóni Birodalmat az Asszír Birodalommal azonosító klasszikus antik hagyománnyal.

Hogy mi ezeknek az elemeknek a történelmi háttere, volt-e Asszírnia történetében olyan esemény, amelyre ezen történések ráillenek, illetve volt-e olyan trónutódlás Asszírnia történetében, amikor a testőrparancsnok és a főeunuch fellázadt a trónra kerülő új király ellen, sajnos nem tudjuk. Nem akarván találgatásokba bocsátkozni, annyi mindenképpen megállapítható, hogy a város (Babilón) elestének története a három vizsgált forrásban három különböző képet mutat. A leghitelesebb történeti forrás, a *Nabû-nâ'id-krónika* szerint Gubarú/Gobryas csapatai egyszerűen bevonultak a városba. Hérodotos szerint elterelték az Euphratés vizét, Xenophón szerint pedig ostromműveket építettek, de végül elterelték a folyó vizét. Ennek az antik auktorhagyománynak a mezopotámiai forrásokban nincs nyoma, és régészeti bizonyítékok sem utalnak Babilón ekkori ostromára, esetleg egy kerítőfalra. Van azonban az asszír-babilóni történelemnek egy másik epizódja, ahol tudjuk, hogy tényleges ostrom folyt. Ez pedig nem más, mint Ninive ostroma és médek által történt bevétele Kr. e. 612-ben. A méd Kyaxarés három hónapon keresztül nagy erővel ostromolta a várost.⁵¹ Sajnos az egykori Ninivére mára már szinte teljesen ráépült Moszul városa, így ennek az ostromnak külső nyomait, a méd ostromműveket megtalálni szinte lehetetlen. Ugyanakkor Ninive leggyengébb pontja Babilónhoz hasonlóan az volt, hogy keresztülfolyt rajta egy folyócska, a Khosr-folyó. A folyó átfolyt egy falszoroson és kettészelte a várost, partja mentén nem voltak belső falak, és ezt a folyót nagyon könnyen, sokkal könnyebben el lehetett terelni, mint az Euphratést, és medrében sokkal könnyebben be lehetett masírozni a városba egy éjszakán, mint az Euphratés széles medrében. Ez volt Ninive leggyengébb pontja, és valószínűleg a végzetének oka is. Diodorus Siculus Sardanapallos-története (knidosi Ktésias nyomán) hosszasan ír Ninive elestéről.⁵² Az ő története szerint a város akkor került a méd ostromlók kezére, amikor a folyó egy szakaszon ledöntötte Ninive falait.

Érdekes motívuma lehet a történetnek, hogy Kyros egyik bizalmi embere, Hystaspés (aki valójában a dinasztiaalapító Achaimenés Ariaramnés-ági leszármazottja volt – lásd az



5. kép. Az Achaimenida dinasztia leszármazása

5. képet) Gobryas, az idős asszír (testőrparancsnok) lányát vette feleségül (*Kyropaideia* VIII. 4. 24–26) és tőlük született az a Dareios, aki Kr. e. 521-ben a másik Achaimenida-ág tagjaként átvette a hatalmat. Hogy a legendás asszír elem vajon

erősítette-e az amúgy is a nemzetségi öröklési szabályok és az egyenes ági (uralkodóházi) leszármazás között vajudó perzsa arisztokráciában a Dareios (Ariaramnés) ág trónigényét, vagy sem, sajnos nem tudjuk.

Jegyzetek

A tanulmány elkészítéséhez az OTKA K 100277 számú pályázata nyújtott segítséget.

- 1 Az egyik legszellemesebb műfaji meghatározást („perplexing historical-novel-cum-guide-to-statesmanship”) Lendon adja (Lendon 2006, 82).
- 2 Parpola 2003, 339–350, 407–448, részletes bibliográfiával.
- 3 Newell 1983, 889–906.
- 4 Sage 1995, 161–174.
- 5 Nadon 1996, 361–374. Szerzők elemzik Kyros birodalomépítésének pozitív (Due 1989, 16–22; Mueller-Goldingen 1995, 262–271) vagy éppen negatív hatásait (Gera 1993, 285–299). Johnson szellemes

elemzésében (Johnson 2005, 177–207) az ősi, primitív demokráciából eredeztethető gyalogos harcmódor feladását és a „dekadens” mész lovass harcmódor átvételét tekinti a romlás egyik első előjelének. Hasonló kérdéseket vizsgál Whidden is (Whidden 2007, 539–567), aki a konvencionális, a törvény tekintélyén alapuló nevelési hagyományt hasonlítja össze a heterodox, az egyszemélyi abszolút uralom szükségességét hangsúlyozó nevelési elvvel.

6 I. Kyros (Kuruš), Teispés (Čaišpiš) fia Kr. e. 646-ban, amikor Aššur-bān-apli hódoltatta Elámot, az Elámmal szomszédos Anšan uralkodójaként maga is behódolt az asszír királynak.

7 Xenophónnál vagy forrásánál megvolt az a tudás, hogy Kyaxarés volt Asszíria ellenfele (Kr. e. 614–612), így – bár csak passzív sze-

- repben – mégis megjelenik anakronisztikus formában, annak az Asszírtyagésnek a trónörökös fiaként, aki valójában maga volt az Asszír Birodalmat megbuktató Kyaxarés fia.
- 8 A teljesség igénye nélkül: Hérodotos I. 106: Ninus elfoglalása után a médek a babilóni területeken kívül elfoglalták AsszírIA teljes területét; I. 178: Babilón AsszírIA egyik legnagyobb városa – ahol Ninus (Ninive) lerombolása után felépült a királyi palota; I. 187: Nitókris királynő sírfelirata már babilóni királyokat említ; I. 188: Labynétos (Nabû-nâ'id) AsszírIA királya, Nitókris fia.
- 9 Parpola 2003, 339–350.
- 10 Parpola 2003, 339–340.
- 11 Parpola 2003, 340–341.
- 12 Parpola 2003, 341.
- 13 2Rg 18,17–37; Is 36–37,20.
- 14 Parpola 2003, 342.
- 15 Parpola 2003, 343–349.
- 16 Önmagában már ez is korai történeti kontextusba helyezi az eseményeket, valamikor Kyros ifjúkorára (amely anakronizmusként szintén AsszírIA Kr. e. 612-es bukása utánra keltezhető), ennek ellenére az asszír király fia itt biztosan nem Bêl-šarri-ušur, Nabû-nâ'id babilóni király fia.
- 17 Akinek megjelenése, mint azt korábban tárgyaltuk, már önmagában is anakronizmus.
- 18 Xenophón: *Kürosz nevelkedése* 108 (ford. Fein Judit).
- 19 Botta–Flandin 1849, pl. 146 (II. Šarrukîn); Layard 1853a, pl. 30 (II. Aššur-nāšir-apli), pl. 63 (III. Tukulti-apil-Ešarra), pl. 77 (Sîn-ahhê-erîba); Layard 1853b, pl. 24 (Sîn-ahhê-erîba, Lákis), pl. 36 (Sîn-ahhê-erîba), pl. 50 (Sîn-ahhê-erîba).
- 20 Dezső 2012a–b.
- 21 Xenophón (*Kyropaideia* VI. 2. 7) 10 000 főre, majd Babilónban (VII. 4. 16) 40 000 főre növeli a perzsa lovasság létszámát.
- 22 Parpola 2003, 345–350.
- 23 Parpola 2003, 345–350.
- 24 Grayson 1975, Chronicle 7: Nabonidus Chronicle, iii:15-17.
- 25 Thureau-Dangin 1912, 132–133. sor: „Egyetlen harci kocsimmal és lovassággal, amely sohasem tágit oldaláról, se baráti, se ellenséges területen, Sîn-ahu-ušur regimentjével”; lásd továbbá a 332. sort: „Harcosaimmal, az oldalamon menetelő lovassággal, libasorban vonultam át a szoroson.” A lovastestőrség megjelenik még a Kr. e. 711-es év hadjáratának leírásakor (Fuchs 1994, Prunk, 85–86), amikor az asszír király Muttallut, Gurgum királyát támadta, amikor ugyanebben az évben Muttallu, Kummuh királya ellen vezetett hadat (Fuchs 1994, Prunk, 113–114), valamint az Asdód ellen vezetett hadjárat leírásakor (Fuchs 1994, 248–249).
- 26 Sîn-ahu-ušur alakjáról lásd Niederreiter 2005, 57–76.
- 27 Thureau-Dangin 1912, 320–321. sor.
- 28 Lie 1929, 26:150; lásd továbbá az Asdód-epizódot: 40:256–257.
- 29 Botta–Flandin 1849, pls. 142–143.
- 30 Aššur-ah-iddina (Kr. e. 680–669) két feliratából: Borger 1956, 106, §68, Gottesbrief, 16–17.
- 31 A testőrlovasság részletes tárgyalását lásd Dezső 2012b, 23–32, Cavalry Bodyguard.
- 32 Grayson 1996, A.O.103.1, II. 16b–34a.
- 33 Dezső 2006, 93–140; Dezső 2012a, 222–227; Dezső 2012b, 141–142.
- 34 Kataja–Whiting 1995, no. 35 (ADD 650), no. 36 (ADD 692 + 807).
- 35 Az újasszír kori eunuch és főeunuch feladatköréről bővebben lásd Grayson (1995), Deller (1999) és Tadmor (2002) tanulmányait.
- 36 Érdekes, hogy az asszír király, a gyűlölt ellenség motívum innen már a történeti hűség talaján állva szinte teljesen kivész, itt már Babilón királya veszti életét. A történeti hűség ebben az esetben természetesen a klasszikus irodalmi hagyományhoz való hűséget jelenti, hiszen a *Nabû-nâ'id-krónikából* tudjuk (lásd a táblázatot fent), hogy Nabû-nâ'idot nem ölik meg Gubaru emberei, hanem Kyros száműzi Karmániába.
- 37 Grayson 1975, Chronicle 7: Nabonidus Chronicle.
- 38 Layard 1853B, pl. 18 (Sîn-ahhê-erîba), pl. 50 (Sîn-ahhê-erîba).
- 39 Parpola 2003, 350.
- 40 Parpola 2003, 349.
- 41 Dalley 2001, 149–161.
- 42 Ezen a ponton jelen szerző is csatlakozik ahhoz az elképzeléshez, amely szerint az arámi irodalmi hagyomány nem az Asszír Birodalom Kr. e. 612/610-es bukása után (Dion 1995, 1281–1294), hanem annak utolsó évszázadában, a birodalom testébe a Kr. e. 8. század második felében bekebelezett nagy arámi néptömegek hatására és jórészt általuk alakult ki.
- 43 A történet későbbi változataihoz (héber deportált, görög a babilóni udvarban, bölcs az Achaimenida-udvarban) lásd Dalley 2001, 154.
- 44 Tobit/Tóbiás könyve. A történetnek a görög mellett héber és arámi változata is ismert volt (akkád kölcsönzavakkal!) például Qumránból: Dalley 2001, 154.
- 45 Lemaire 1995, 111.
- 46 Vleeming–Wesselius 1985. Kr. e. 4. század.
- 47 Hoffmann 1996.
- 48 Hoffmann 1995.
- 49 Diodorus Siculus II. 1.
- 50 Hérodotos II. 150; Diodorus Siculus II. 2 (knidosi Ktésias nyomán), Athénaios, Eusebios, Georgios Synkellos, Nikolaos Damaskénos.
- 51 Grayson 1975, Chronicle 3, 38–46.
- 52 Diodorus Siculus II. 26–27.

Bibliográfia

- Borger, Rykle 1956. *Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien*. Archiv für Orientforschung, Beiheft 9. Graz.
- Botta, P. Emile – Flandin, Eugène 1849. *Monuments de Ninive*. I–II. Paris.
- Dalley, Stephanie 2001. „Assyrian Court Narratives in Aramaic and Egyptian: Historical Fiction”: *CRR* 45/1, 149–161.
- Deller, Karlheinz 1999. „The Assyrian Eunuchs and Their Predecessors”: Kazuko Watanabe (szerk.), *Priests and Officials in the Ancient Near East: Papers of the Second Colloquium on the Ancient Near East – The City and its Life held at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Mitaka, Tokyo), March 22-24, 1996*. Heidelberg, 303–311.
- Dezső, Tamás 2006. „A Reconstruction of the Army of Sargon II (721–705 BC) based on the Nimrud Horse Lists”: *State Archives of Assyria Bulletin* 15, 931–940.
- Dezső, Tamás 2012a–b. *The Assyrian Army. I. The Structure of the Neo-Assyrian Army as reconstructed from the Assyrian Palace Reliefs and Cuneiform Sources. II. Cavalry and Chariotry*. Antiqua & Orientalia 3, Assyriologia 8/2. Budapest.
- Dion, Paul-E. 1995. „Aramean Tribes and Nation of First-Millennium Western Asia”: J. Sasson (szerk.), *Civilizations of the Ancient Near East*. New York, 1281–1294.
- Due, Bodil 1989. *The Cyropaedia: Xenophon's Aims and Methods*. Aarhus.

- Fuchs, Andreas 1994. *Die Inschriften Sargons II. aus Khorsabad*. Göttingen.
- Gera, Deborah Levine 1993. *Xenophon's Cyropaedia: Style, Genre, and Literary Technique*. Oxford.
- Grayson, A. Kirk 1975. *Assyrian and Babylonian Chronicles*. Texts from Cuneiform Sources 5. New York.
- Grayson, A. Kirk 1995. „Eunuchs in Power: Their Role in the Assyrian Bureaucracy”: M. Dietrich – O. Loretz (szerk.), *Vom Alten Orient zum Alten Testament. Festschrift für W. von Soden*. *Alter Orient und Altes Testament* 240. Kevelaer – Neukirchen-Vluyn, 85–98.
- Grayson, A. Kirk 1996. *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC. II (858–745 BC.)*. The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Assyrian Periods 3. Toronto.
- Hoffmann, Friedhelm 1995. *Aegypter und Amazonen*. Wien.
- Hoffmann, Friedhelm 1996. *Der Kampf um den Panzer des Inaros*. Wien.
- Johnson, David M. 2005. „Persians as Centaurs in Xenophon's 'Cyropaedia'”: *Transactions of the American Philological Society* 135, 177–207.
- Kataja, L. – Whiting, R. 1995. *Grants, Decrees and Gifts of the Neo-Assyrian Period*. State Archives of Assyria 12. Helsinki.
- Layard, Austin H. 1853a. *The Monuments of Nineveh (First Series)*. London.
- Layard, Austin H. 1853b. *A Second Series of the Monuments of Nineveh including Bas-Reliefs from the Palace of Sennacherib and Bronzes from the Ruins of Nimroud*. London.
- Lemaire, André 1995. „Cheikh Fadl”: Geller, M. J., et al. (szerk.) *Studia Aramaica*. *Journal of Semitic Studies*, Supplement 4. Oxford, 111.
- London, Jon E. 2006. „Xenophon and the Alternative to Realist Foreign Policy. 'Cyropaedia' 3.1.14-31”: *The Journal of Hellenic Studies* 126, 82–98.
- Lie, A. G. 1929. *The Inscriptions of Sargon II, King of Assyria, I: The Annals*. Paris.
- Mueller-Goldingen, Christian 1995. *Untersuchungen zu Xenophons Kyrupädie*. Stuttgart.
- Nadon, Christopher 1996. „From Republic to Empire: Political Revolution and the Common Good in Xenophon's Education of Cyrus”: *American Political Science Review* 90, 361–374.
- Newell, Waller R. 1983. „Tyranny and the Science of Ruling in Xenophon's 'Education of Cyrus'”: *The Journal of Politics* 45, 889–906.
- Niederreiter, Zoltán 2005. „L'insigne de pouvoir et le sceau du grand vizir Sin-ah-usur (Les symboles personnels d'un haut-dignitaire de Sargon II)”: *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* 99, 57–76.
- Parpola, Simo 2003. „Sakas, India, Gobryas, and the Median Royal Court: Xenophon's *Cyropaedia* through the Eyes of an Assyriologist”: Lanfranchi, G. B. – Roaf, M. – Rollinger, R. (szerk.), *Continuity of Empire (?): Assyria, Media, Persia*. *History of the Ancient Near East / Monographs* 5. Padova, 339–350.
- Röllig, Wolfgang 1957–1971. „Gubaru”: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*. III. 671–672.
- Sage, Paula W. 1995. „Dying in Style: Xenophon's Ideal Leader and the End of the 'Cyropaedia'”: *The Classical Journal* 90, 161–174.
- Thureau-Dangin, F. 1912. *Une relation de la huitième campagne de Sargon*. Textes cunéiformes du Louvre 3. Paris.
- Tadmor, Hayim 2002. „The Role of the Chief Eunuch and the Place of Eunuchs in the Assyrian Empire”: S. Parpola – R. M. Whiting (szerk.), *Sex and Gender in the Ancient Near East: Proceedings of the 47th Rencontre Assyriologique Internationale, Helsinki, July 2-6, 2001*. Helsinki, 603–611.
- Tuipin, Christopher 1990. „Persian Decor in *Cyropaedia*: Some Observations”: H. Sancisi-Weerdenburg – J. W. Drijvers (szerk.), *The Roots of the European Tradition: Proceedings of the 1987 Groningen Achaemenid History Workshop*. *Achaemenid History* 5. Leiden, 17–29.
- Vleeming, Sven P. – Wesselius, Jan W. 1985. *Studies in Papyrus Amherst 63*. Amsterdam.
- Whidden, Christopher 2007. „The Account of Persia and Cyrus's Persian Education in Xenophon's 'Cyropaedia'”: *The Review of Politics* 69, 539–567.
- Xenophón 1979. *Kürosz nevelkedése*. Ford. Fein Judit. Budapest (Bibliotheca Classica).
- Xenophón 1914. *Cyropaedia*. Transl. by W. Miller. London – New York (The Loeb Classical Library).

Gelenczey-Miháltz Alirán filozófiatörténész, klasszika-filológus. Kutatási területe az antik filozófiatörténet, különösen az antik politikai filozófia, valamint az antik vallásfilozófia és metafizika.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Mindnyájan görögök vagyunk?
(2006/1).

„Szent, kimondhatatlan(ul nagy) értelem”

Empedoklés B 134-es töredéke

Gelenczey-Miháltz Alirán

„Szent, kimondhatatlan(ul hatalmas) értelem ő csupán,
mely gyors gondolataival az egész kozmoszra lezúdul”

Empedoklés 134. töredéke

A B 134-es töredék: doxográfia és interpretációk

A kragasi Empedoklés filozófiájának legfontosabb tanítása a B 17-es töredékben található, mely szerint a sokból egy, majd az egyből sok keletkezik. Ez a kettős folyamat állandóan ismétlődik, mivel a ciklust két erő, a Szeretet és a Viszály szüntelen váltakozása irányítja. A modell alapját jelentő úgynevezett négy „gyökér” (vagyis a négy elem: a tűz, a levegő, a föld és a víz) állandó mozgásban van, míg a két erő a „körbenjáró idő” különböző fázisaiban uralkodik: mikor a Szeretet hatalmának csúcspontján van, akkor a Viszály visszavonul, majd pedig ugyanez történik fordítva: a Viszály veszi át az uralmat, s a Szeretet húzódik vissza. A strasbourgi Empedoklés-papirusz publikálása óta (1999) azt is tudjuk, hogy a Szeretet a Viszály teljes uralmának idején nem szorul a perifériára (mint ahogy azt korábban vélték), hanem a kozmosz közepére tömörül (vö. a[ii] 17–20), a négy elem pedig elkülönült koncentrikus körökben helyezkedik el, s a szférákon belül gyors mozgást végez (vö. a(ii) 3–15). Az új töredékekből az is kiderül, hogy a Sphairos, a Szeretet uralma alatt álló isteni Gömb nem abszolút kiindulópont, mint ahogy azt korábban (Aristotelés nyomán: *De caelo* III. 2, 301a14) néhányan feltételezték, hanem egy egyesülési folyamat eredménye.¹ Számtalan tanulmány és könyv született a kozmikus ciklusok és a Sphairos viszonyát, valamint az empedoklési daimonológiát illetően,² ám a B 134-gyel, az istenség végső természetéről szóló töredékkel jóval kevesebben foglalkoztak érdemlegesen.

Hermann Diels annak idején Empedoklés B 131-től B 134-ig besorolt töredékeit a *Katharmoi* (Tisztulások) című munkába vette fel, annak ellenére, hogy a B 134-et a bizánci Tzetzés egyértelműen *A természetéről* szóló költemény III. könyvébe sorolta (Chil. 7.522). Tzetzés kommentárja még azt is valószínűvé teszi, hogy a B 131–133, valamint a B 134 a költemény végéhez tartozott.³ Noha a vita azóta sem zárult le, megjegyzendő, hogy a későbbi auktorok, akik sokat idéztek Empedokléstől (Plutarchos, Hippolytos és Simplicios), egyáltalán *nem tudtak* a filozófus két különböző témában írt két különálló költeményéről.⁴

Mivel Empedoklés úgynevezett természetfilozófiáját és vallásos elképzeléseit a mai napig nem sikerült tökéletesen összeegyeztetni, ezért a B 134-es töredék interpretációja komoly nehézségekbe ütközik.

Shirley M. Darcus szerint⁵ az empedoklési Phrén, az istenség az univerzum valamiféle mátrixa: egy hatalmas, térben és időben kiterjedt energiarendszer, amely mindent áthat, ellenőriz és irányít, s amely átfogja és egyben tartalmazza a négy elemből és két erőből álló kozmoszt. Az istenség gondolataival (*phrontides*) – ezeket Darcus a Szeretettel (Philotés, Aphrodité, Harmonié stb.) és a Viszályal (Neikos) azonosítja – száguld át a kozmoszon, ily módon irányítva az elemek mozgását. Darcus elemzéséből viszont úgy tűnik, hogy a négyfázisú világciklus mégsem áll teljesen a „kimondhatatlan(ul nagy)” (*athesphatos*) Phrén uralma alatt,⁶ mivel a ciklusok váltakozását nem az erőkből manifesztálódó gondolatok, hanem a felettük álló Ananké, a szükségszerűség által szentesített törvény (eskü, *horkos*) jelöli ki (B 30, B 115). A „kimondhatatlanul nagy” isteni értelemnek, úgy tűnik, korlátozást kell elszenvednie valami nála is hatalmasabbtól, ez pedig aligha felelhetett meg Empe-

doklás koncepciójának (a kimondhatatlanul nagynál ugyanis nem létezhet hatalmasabb). Ráadásul a Phrén Darcus szerint a Sphairos gömbjében⁷ manifesztálódik, s ezért annak a létéhez kötött, vagyis struktúrája állandóan széthullik és összeáll a ciklusok során – ez viszont ismét elképzelhetetlen egy a világot tökéletesen uraló istenség esetében.

Bármennyire is különböző A. Drozdek koncepciója, végeredményben hasonló következtetésekre jut a görög filozófusok teológiájáról írott könyvében.⁸ A Phrén a Sphairosban lakozik, gondolataival teljesen kitölti azt, s a Sphairos minden részében jelen van. Mindazonáltal a Sphairos nem önmagában isteni, pusztán azáltal válik azzá, hogy tökéletes *hordozó* a Phrén számára.⁹ Noha Drozdeknek így sikerül eltávolodnia a Gömb mint „tökéletes keverék” koncepció materiális vonatkozásaitól, gondolatmenete mégis Darcuséhoz hasonló: mivel a Phrén a Szeretet Gömbjének lakója, ezért szükségszerű, hogy a Philotés erejének csökkenésével ő maga is csökkenjen, visszahúzódjon, egészen addig, míg a Viszály uralomra jutásával a kozmosz tüzes perifériájára távozik.¹⁰ (Ez az elképzelés viszont ellentétesnek tűnik a Strasbourgi töredék nyomán kialakult tudományos konszenzussal is, miszerint a Viszály uralma idején a Szeretet a kozmosz közepén koncentrálódik.) Az isteni Phrén interpretációja ugyanazzal a problémával szembesít, mint Darcus koncepciója: a kimondhatatlan(ul nagy) Értelem nem lehet azonos a gömbstruktúrával rendelkező Sphairosszal (a B 134-es töredékben olvasható megfogalmazás szerint csak „átszáguld rajta”), amely ciklusonként széthullik és újrakonstruálódik, hiszen a Phrén örök és halhatatlan.

Martin Primavesi, a Strasbourgi töredék kiadója 2008-as interpretációját egy késői újplatonikus, Ammonius Aristotelés-kommentárjára alapozza (CAG 4.5, *De interpretatione* 249,1). Primavesi szerint az empedoklési B 29 (Hippolytosnál) és B 134 (Ammoniusnál) olyannyira hasonlatosak egymáshoz, hogy a „kimondhatatlan(ul nagy), szent értelem” kifejezés (B 134) csakis a Sphairosra mint Gömbre és mint Egyre vonatkozhat.¹¹ Primavesi (elődeihez hasonlóan) figyelmen kívül hagyja, hogy a „kimondhatatlan Értelem” már csak azért sem lehet azonos a Sphairosszal, mert a Phrén gondolataival „kíviülről zúdul rá” a kozmoszra (*kataissó*; a *kata* igekötő jelentése „le”, „rá”, „keresztül”),¹² átrohan rajta, és nem pusztán benne lakozik, hogy „örömteli magányában” örvendezzen (B 28 Diels).¹³ A Gömb(struktúra) a ciklikusan változó kozmosz része, ezért széthullását a Viszály idézi elő (B 31 Diels).¹⁴ Primavesi a Sphairost és a vele azonosnak tekintett Phrént ezután Ammonius egy megjegyzése nyomán¹⁵ a pythagoreusok legfőbb istenségével, Apollónnal azonosítja: „Ammonius bevezető kommentárja a B 134-hez előfeltételezi, hogy Empedoklés a Gömböt minden kétséget kizáróan Apollónnak nevezte” – vagyis Primavesi szerint Apollón a Sphairos (és a vele azonos Phrén) mitikus neve.¹⁶ Szerinte Apollón (azaz a Gömb, illetve a Phrén) időnként „száműzetésbe megy” korábbi vétkei miatt („Apollón a bűnös istenség paradigmája” „a daimón pedig az olympiai istenség száműzetésben”),¹⁷ vagyis az isteni Elme ciklusonként, a Viszály uralma alatt csökken (!), majd később, a Szeretet uralma alatt újra kiteljesedik. A probléma ugyanaz, mint korábban: a „kimondhatatlan(ul nagy)” értelem nem lehet alávétve a ciklus változásainak, mivel az empedoklési gömbstruktúra „abban különbözik a Parmenidésitől, hogy halandó”,¹⁸ vagyis a *ciklus része*, a Phrén viszont, amely a ciklusokon kívül áll, halhatatlan.

Empedoklés töredékei
(részletek)

B 17. 1–31

Kettősen szólok: mert majd eggyé növekszik, hogy egyetlen legyen a többől, majd meg ismét

széttenyészik, hogy egyből több legyen. Kettős a halandók keletkezése, kettős a távozásuk.

Az egyiket ugyanis mindenek egyesülése nemzi és pusztítja el, amaz meg, midőn azok ismét széttenyésznek, felnövekedvén szétrepül.

És az állandóan változóknak sohasem pihennek meg.

Egyszer a Szeretet révén mindenek eggyé egyesülnek, majd meg ismét egyesekké válnak szét a Viszály ellenségeskedése révén.

<Ily módon amennyiben ért hozzá, hogy többől eggyé növekedjék>

és ismét, midőn szétvált az egy, több megy teljesezésbe, annyiban keletkeznek és életkoruk nem szilárd.

De amennyiben az állandóan változóknak sohasem pihennek meg, annyiban örökké mozdulatlanok a körforgás során.

Nosza, fogadd a szómat: hisz a tanulás gyarapítja az elméd.

Mert ahogyan már előbb is mondtam, megvilágítván beszédem határát,

kettősen szólok: mert majd eggyé növekszik, hogy egyetlen legyen a többől, majd meg ismét széttenyészik, hogy egyből több legyen.

Tűz és víz és föld és a levegő végtelen magassága, a pusztító Viszály elkülönülve tőlük, a mindenfelé egyensúlyos, bennük meg Szeretet, széle-hossza egyenlő.

Ésszel nézd őt, ne szemeddél! Ne ülj megigézve!

Őt, akiről úgy itélük, hogy a halandók tagjaiban is bennszületett és vele a szeretet gondolatait gondolják és az egyetértés műveit teljesítik,

vidámságnak nevezik másik nevén és Aphroditénak.

Őt, az ezek között kavargót nem ismerte föl egyetlen halandó férfi sem. Te azonban hallgasd a beszéd nem-csalárd útját!

Ezek ugyanis mind egyenlőek és egyívásúak,

de más tisztségük van, mindegyiknek a jellegétől függő, és fölváltva uralkodnak, ahogy körbejár az idő.

És hozzájuk nem keletkezik semmi, és el sem múlik.

Mert ha teljesen elpusztulnának, már nem is lennének.

B 21. 3–14

...

[tekintsd] a Napot, melyet fénylő látni és meleg mindenfelé, a halhatatlanokat, melyeket meleg és ragyogó sugarak öntöznek, a mindenben sötét és hűvös esőt;

ám a földből megalapozó és szilárd dolgok áramlanak.

A Haragban átalakulnak és külön léteznek,

a Szeretben összegyűlnek és vágyódnak egymás iránt.

Mert minden ezekből van, ami volt, s ami van, s ami lesz még, fák, férfiak, nők keletkeznek, vadállatok, madarak és vízzel élő halak,

és hosszúéletű, tiszteletre leginkább méltó istenek is.

Mert ezek azok [amik keletkeznek], ahogy egymáson keresztül futván másféle dolgokká lesznek. Ennyire kicséréli őket a keveredés.

B 23. 1–12

*Mint amikor
fogadalmi táblákat színeznek a festők,
az okossággal kitanított mesteremberek,
miután kezükkel megragadták a sokszínű mérgeket
és harmonikusan összekeverték, ebből többet, másból
kevesebbet,
s mindenfélehez hasonlatos alakokat készítenek belőlük:
fákat alkotva, meg férfiakat és asszonyokat,
vadakat, madarakat meg vízzel élő halakat
és hosszúéletű, a tiszteletre legméltóbb isteneket.
Így a családság túl ne járjon az eszeden, hogy <azt
hidd> máshonnan van
forrása a halandóknak, melyek nyilvánvalóan sokan
vannak,
hanem világosan tudd ezt, istentől hallva a beszédet.*

B 27

*Ott nem különböznek sem a Nap gyors tagjai,
Sem a föld cserjés ereje, sem a tenger,
Így Harmonié erős rabigájában áll szilárdan
Kerekded gömb, körbeforgó magányában
örvendve.*

B 134

*Nem ékeskednek tagjai emberi fővel,
nem rezeg hátából két ág,
nincs lába, sem gyors térde, sem szőrös nemzőszerve,
hanem szent, kimondhatatlanul hatalmas értelem ő
csupán,
mely gyors gondolataival az egész kozmoszra lezúdul.*

B 16

*Ahogy korábban voltak, úgy lesznek is.
Sohasem fog, gondolom,
Kettejüktől megürülni a végtelen örökkévalóság.*

Steiger Kornél fordítása

Mindhárom interpretációban közös, hogy a *hieré phrént*, a „Szent Értelmet” a Sphairoson belül, a Sphairoshoz kötve képzelik el, hiszen egyik elgondolás számára sem létezik egy ettől elválasztható, különálló entitás (mint ahogy a hagyományos Empedoklés-értelmezések egyikében sincs ilyen, csak az ókori kommentátorok utalnak egy ilyen lehetőségre.)

A tradicionális olvasatnak az a legfőbb problémája, hogy nem veszi észre azt az *ellentmondást*, amely a „Szent Értelem” kimondhatatlansága és kimondhatatlan nagysága, valamint a Gömb végessége, térbeli és időbeli korlátozottsága (a gömbnek meghatározott struktúrája van, és időről időre megsemmisül) között feszül.

Transzcendens Egy Empedoklésnál?

Xenophanés, aki a preszókratikusok közül elsőként használta a *phrén* szót,¹⁹ úgy gondolja, hogy a *phrén* az istenség *noosá*hoz tartozik (B 25),²⁰ mivel „minden dolgot belátásból kiinduló akaratával ráz” (Kurt von Fritz), más fordításban „értelmével ráz mindent” (Kirk–Raven–Schofield).²¹ Xenophanés negatív teológiája minden bizonnyal az empedoklési előképe: az istenség Egy (*heis theos*), „a legnagyobb az istenek és az emberek között”, „ám a halandóknak formára sem, észre se mása” (B 23).²² A B 134-es töredékben Empedoklés is tagadja az istenség antropomorf jellegét, majd mindennél nagyobbak írja le azt. Miben különbözik hát akkor az ő legfelsőbb istensége a xenophanésitól? Kirk–Raven–Schofield találóan foglalja össze: „Xenophanés leírásában mind korporeális, mind pedig nyilvánvalóan nem korporeális létezésre utaló elemek találhatók: egyfelől ennek az istennek van teste (*demás*), másfelől minden dolgot az értelmével ráz” (*nou phresi panta kradainei*).²³ Az empedoklési istenség ezzel szemben pusztán *szellemi* entitás, hiszen nincs semmilyen teste, illetve alakja. Vagyis az empedoklési Phrén cáfolni látszik azt az általános konszenzust, miszerint ún. „testetlen” metafizikai entitás(ok)ról nem igazán lehet beszélni a platonizmust megelőző filozófiai gondolkodásban.

Különös, hogy az empedoklési Gömb parmenidési jellegét viszonylag kevésbé elemezték (ahogy azt John Palmer is megjegyzi 2009-es Parmenidés-monográfiájában),²⁴ pedig köztudott, hogy Empedoklés Parmenidés követője, sőt egyesek szerint utánzója is volt (Theophr. 31 A DK: Simpl. *In Phys.* 25,19). Ezért újra kell gondolnunk Parmenidés híres és sokszor interpretált 3. töredékét (*to gar auto noein estin te kai einai*, DK 28 B 3) létezés és gondolkodás azonosságáról az empedoklési Sphairos vonatkozásában is,²⁵ hiszen Parmenidés egész vizsgálódása az *Alétheiá*ban, az Istennő által kinyilatkoztatott költemény első, az Igazságról szóló részében lényegében ezen a tézisen alapul. Parmenidés gondolkodásának alapvetése szerint nincs semmi más a léten kívül („nincs más, mint ami van”, B 8,36), s ezért úgy tűnik, nagyon is igaza van Plótinusnak akkor, amikor azt állítja a parmenidési Létezőről, hogy az nem a legfelső, léten túli transzcendens Egy. Plótinus szerint a parmenidési Egy már csak azért sem lehet azonos a kimondhatatlan Eggyel, mert az „egy” is a jegyek, az állítmányok közé tartozik (28 B 8,6, vö. Plótinus: *Enn.* V. 1. 8,14–23). Már az a tény is, hogy a parmenidési létezőn „jegyek” (attribútumok) találhatók, elvileg kizárja, hogy azonos legyen a legfelső, attribútumok nélküli, kimondhatatlan Eggyel (a transzcendens Egy minden állítmányon, attribútumon túl található!). Plótinus itt nyilvánvalóan Plátón nyomdokain jár, aki Parmenidést először kritizálta azért, mert nem tisztázta kellőképpen a különbséget az abszolút egy és a részesi összessége által meghatározott *egység* között (*A szofista* 244a–245e; Plótinus: *Enn.* IV. 2. 2.54–55).

Az empedoklési Phrén, a titokzatos, kimondhatatlan (ul nagy) Értelem azonban nem egészen olyan, mint a parmenidési, gömbhöz hasonló Lé-

tező. Van, amiben hasonlít, és van, amiben eltér tőle. Hasonlít hozzá, mert időn kívüli, *időtlen* entitás: a parmenidési Van is most van, nem volt, és nem lesz (B 8,5),²⁶ s az empedoklési Phrén is *kívül van* a kozmikus ciklusok időbeli ritmusán²⁷ (ha nem lenne kívül, akkor a Sphairos gömbstruktúrájához hasonlóan halandó lenne). Hasonlítanak abban is, hogy mind Parmenidés (a Van), mind pedig Empedoklés (a Phrén) vonatkozásában egymás mellett találhatóak *kataphatikus* és *apophatikus* (állító és tagadó) „jegyek”, azaz állítmányok: ez viszont arra utal, hogy az „Egy” mindkettőjükénél túl van bármilyen meghatározottságon, és ezért megnevezhetetlen és kimondhatatlan.²⁸ Van azonban a két filozófus között egy lényeges különbség is: a parmenidési „Van” mégiscsak bír valamiféle testi, térszerű jelleggel, térbeli alakja, formája van, akárcsak a xenophanészi istenségnek, s ez a térbeliség akkor is érezhető, ha az ő létezője nem gömb alakú, csak *hasonló* egy gömbhöz: „jólsikerült labdára hasonlít, mert egyensúlyt tart a közép szét minden irányban” (*pantóthen eukyklu sphairés enalinkion onkoi, messothen isopales pantéi*, B 8,43–44).²⁹ Az empedoklési Phrén ezzel szemben pusztán pszichikai entitás, ugyanis *nincsenek testi meghatározottságai*. Ahogy Brad Inwood írja: „Egy ilyen istenség két szempontból is *különbözik a Sphairostól*: először is, tökéletessége intellektuális jellegű,³⁰ hiszen ő »szent értelem« (*hieré phrén*) csupán, másodsor pedig a Sphairostól eltérően nem azonosul a kozmosszal, pusztán benne lakozik, s csak gondolataival száguld át rajta.”³¹

Épp ezért nem véletlen, hogy Empedoklés számára a *phrén* terminus jobban kifejezhetette az istenség aktivitását, mint más, szintén a pszichikumra vonatkozó terminusok, például a *nus*, a *thymos* vagy a *psyché*. Láttuk, hogy a *phrén* Xenophanésznál jelent meg először egyetlen, mindent átfogó istenségként (B 25), illetve annak valamilyen aspektusaként. Empedoklésnél csak egyszer fordul elő az istenséggel kapcsolatban, itt a B 134-ben, bár emberi viszonylatban különféle jelentésárnyalatokban többször is felbukkan (B5, B 15,1, B 17,14, B23,9–10, B 114,2–3, B 133,1–3).³² A *phrenes* sem pusztán a rekeszizmot vagy a tüdőt jelenti nála (mint sokszor Homérosznál, például *Ilias* I. 103, XVI. 481, *Odysseia* IX. 301, vagy például Aischylosnál: *Perzsák* 363, 881), hanem alapvetően *pszichikai* jelenségre utal, mely bár a mellkasra lokalizálható, alapvetően akarati, intellektuális és érzelmi tevékenységet takar. A *noos/nustól* eltérően, amely elsősorban a belső látás, a belátás központja, s amellyel egyetlen aktusban, víziószerűen ragadjuk meg a valóságot, a *phrén* nemcsak gondolkodik, mint a *nus*, hanem érez, latolgat, *dönt és akar*, vagyis a célokért és a végrehajtásukért is felel.³³ Mivel Empedoklés kimondhatatlanul hatalmas istensége irányítja, mégpedig gondolataival irányítja a kozmoszt, ezért érthető, hogy a filozófus nem a parmenidési *nus* terminust használta ennek a dinamikus és aktív entitásnak a jelölésére: sokkal megfelelőbbnek találta Xenophanésztól a *phrén* terminus adaptálását, amely „elméjének akaratával” (*nou phresi*)³⁴ rázza, mozgatja a mindenséget.³⁵



1. kép. A Kr. e. 450–440 körül, dór stílusban épült templom (Concordia-templom) Agragasban

A B 134-ben a legfelső istenségének jellemzését negatív, apophatikus állítások vezeték be, melyben Empedoklés tagadja annak testi, antropomorf jellegét. Ezután pozitív, kataphatikus attribútumok következnek, a Phrén „szent” (*hieré*) és „egyedüli” (*munon*),³⁶ majd jön az apophatikus összegzés: *athesphatos*, „kimondhatatlan(ul nagy)”. Az *athesphatos* jelző Homérosznál fordul elő először,³⁷ mégpedig „kimondhatatlan”, „egy isten hatalmát is meghaladóan kifejezhetetlen” jelentésben úgy, hogy még a „rémületes”, a „fenyegető” is megtalálható melléknyalatként benne. Az igen ritkán használt szó az *Ilias*ban és az *Odysseiában* az esőre, a tengerre és az éjszakára (*Ilias* III. 4; *Odysseia* 273; XI. 373), az *Odysseiában* pedig „hatalmas mennyiségű”, „kimondhatatlanul sok” borra és gabonára is utal (XI. 61; XIII. 244). A kortárs költői nyelvben Euripidés *Iphigeneia Aulisban* című drámájában bukkan fel (232), itt már az *athesphatos thea*, a „kimondhatatlan”, „kimondhatatlanul nagy” istennő szerkezetben, az empedoklésihez igencsak közel álló jelentésben. Vagyis az *athesphatos* jelentheti azt is, hogy kimondhatatlan, de azt is, hogy kimondhatatlanul nagy és hatalmas – vagyis egyszerre állító és tagadó jelentést is hordoz. A kataphatikus és apophatikus attribútumok együttes jelenléte már önmagában is arra utalhat, hogy az empedoklési Phrén az újpythagoreus és újplatonikus Egyhez hasonlóan *túlmutat a lét szféráján*, hiszen az Egy – ahogy Plótinus írja – „minden létező és egyik sem” (*Enn.* V. 2. 1–3; VI. 7. 32). Akárcsak az újplatonikusoknál, az Egy itt is minden definíció és állítás fölött áll, hiszen a nyelv soha nem képes az Egyet megnevezni vagy leírni (*Enn.* VI. 8. 18), s ezért rákényszerül a kataphatikus és apophatikus jelölések egyidejű alkalmazására.³⁸ Empedoklés ezért minden valószínűség szerint először írta le azt, hogy az istenség egyetlen, testi jegyek, alak és forma nélküli, kimondhatatlan(ul nagy) elme, szellemi entitás, amely pusztán a gondolataival irányít. Olympiodóros, Ammonius tanítványa nem véletlenül hivatkozhatott Platón *Gorgiasához* írt kommentárjában (4.3) Empedoklés B 134-es töredékére mint annak a platóni gondolatnak a megelőlegezésére, hogy az istenség nem testi (*sómatikos*) jellegű.

Az empedoklési testiség (a xenophanészi és parmenidészi Egyhez hasonlóan) a Sphairos térbeli meghatározottságában, gömbszerűségében manifesztálódik („mindenfelől egyenlő”, B 28; „Harmonie erős rabigájában áll szilárdan”, B 27); a testetlen Phrén viszont *korlátok nélküli* („kimondhatatlan[ul nagy]”!), s ekként zúdul rá a mindenségre, hiszen nincs határok közé, „rabigába” (vagyis a gömb térbeli struktúrájába) szorítva, mint a Sphairos, hanem korlátlanul és dinamikusán hatja át a világot.³⁹ A Phrén mindent átható jellegéből az is következik, hogy Empedoklésnél minden gondolattal telített: „mert mindenek rendelkeznek belátással (*nus*) és részük van a gondolkodásban” (*noéma*, B 110, 10–11). Empedoklés volt tehát az első, aki az Egyet leválasztotta annak térbeli, testi hordozójáról, a Sphairos gömbjéről – hiszen még előképe, a parmenidészi Gömb is rendelkezett valamiféle testi jellemzőkkel.⁴⁰ Az istenség nála kimondhatatlan és fölfoghatatlan, hiszen testetlenségével és leírhatatlanságával lényegileg különbözik a konkrét tulajdonságokkal körvonalazható Sphairostól. A „szent és kimondhatatlan értelem” kozmoszon kívüli entitás, amely örökkévaló és halhatatlan, transzcendenciáját apophatikus és kataphatikus kijelentések erősítik. Pontosan annak megfelelően, ahogy a Proklos-tanítvány Ammonius kommentálta a B 134-et: „A »szent« szóval Empedoklés arra az *okra utal*, amely az intellektuson (*nus*) túl található” (CTXT 91b, kiemelés tőlem).⁴¹ Empedoklés istensége éppúgy a lét fölött trónol kimondhatatlan magányában, ahogy majd öt évszázaddal később az újpythagoreusok istensége. Mint Numénios írja: „Ott nincsen senki emberfia, sem más élőlény, sem pedig test, sem nagy, sem kicsiny, hanem valami kimondhatatlan, teljességgel leírhatatlan isteni magány” (fr. 2,9 des Places).⁴² A hasonlóság tagadhatatlan.⁴³ A legérdekesebb mégis az, hogy Empedoklés egyike a *legkorábbi* pythagoreus gondolkodóknak, és rendszere mégis (vagy épp ezért?) feltűnő hasonlóságokat mutat a fél évezreddel későbbi újpythagoreus konstrukciókkal, melyeknek autentikus pythagoreus eredetét általában kétségbe vonják.

Mindez arra utal, hogy Numénios nem állhatott távol a valóságtól, amikor a hármas osztatú struktúra eredetét a pythagoreusoknál találta meg.

Konklúzió

A újpythagoreus-újplatonikus hármas osztatú metafizikai rendszernek – melynek élén a transzcendens Egy áll – az eredetéről ugyanis már régóta vitatkoznak a szakirodalomban. A szisztémát a platóni *Allamban* található utalások (509b) és az ó-akadémiai Platón-értelmezők (Speusippos, Xenokratés) mint előzmények után általában az alexandriai Eudóros, az apameai Numénios és a gadesi Moderatus 1–2. századi újpythagoreusok nevéhez kötik, mondván, hogy platonizáló módon átértelmezték a pythagoreus rendszert, amely eredetileg nem is ilyen, hanem dualista volt. A B 134 elemzésével elsősorban azt kívántam bizonyítani, hogy a *monista struktúra valójában mégiscsak pythagoreus eredetű lehet*, mivel Empedoklés (egy korai pythagoreus) filozófiája azt bizonyítja, hogy a lét fölötti, testetlen és intelligibilis istenségre épített rendszer már a Kr. e. 5. században is létezett, ráadásul olyannyira fejlett és kidolgozott formában, hogy nem valószínű, hogy ekkor jelent volna meg először: úgy tűnik, hogy az eredeti pythagoreus gondolkodásnak is része lehetett.

Ennek óriási jelentősége van a metafizikai és teológiai rendszereket illetően, hiszen ez lett az alapja az utóbbiak későbbi újplatonikus és korai keresztény megjelenési formáinak is. Mivel Empedoklés kulcspozíciót foglal el a korai pythagoreizmus rekonstrukciójában és értelmezésében, ezért a B 134-es töredék újragondolása és kontextusba helyezése nem csak a szigorúan vett Empedoklés-kutatás szempontjából bizonyulhat kiemelt jelentőségűnek.

Jegyzetek

Köszönettel tartozom Bene Lászlónak és Böröczki Tamásnak a tanulmány végső formájának kidolgozásához nyújtott segítségéért.

- 1 A Strasbourgi töredékről magyar nyelven lásd Betegh 1999, fordítással és magyarázatokkal.
- 2 A „daimonológia” itt az empedoklési lélekvándorlás elméletére vonatkozik.
- 3 A negyvenkét töredékből, amelyeket Diels a *Katharmoi*-ba sorolt, valójában csak egyet (a B 112-est) lehetett egyértelműen azonosítani (Diogenés Laertios 8. 62 nyomán) mint a *Katharmoi* egy passzusát.
Az Empedoklés-értelmezők közül Bignone, Kahn és Zuntz például elfogadja a III. könyv létezését.
- 4 Inwood 2001, 11.
- 5 Darcus 1977, 184.
- 6 Az *athesphatos* jelentheti azt is, hogy „kimondhatatlan”, de azt is, hogy „kimondhatatlanul nagy és hatalmas”, lásd később. Másféle világciklus-felfogásokhoz lásd Solmsen 1965, 109–110; O’ Brien 1969, 157–164; Kahn 1969.
- 7 Különbséget teszek egyfelől a Sphairos lényege, másfelől struktúrája, a gömb között.
- 8 Lásd Drozdek 2007.
- 9 Igen fontos Drozdek azon megjegyzése, hogy a Sphairos azért isteni, mert a *legjobb struktúra* az Értelem számára, és nem azért, mert tökéletes *keverék* (Drozdek 2007, 77).
- 10 Az Istenség így azonos lenne a kozmikus tűzzel (tehát anyagi jellegű is), Hérakleitos elképzeléséhez hasonlóan. Vö. Drozdek 2007, 78–79.
- 11 Primavesi 2008, 259.
- 12 A *kataissó* ige itt fordul elő *először* a görög nyelvben. Az igekötő nélküli változat, az *aissó* sokszor előjön Homérosznál „tovarohan, siet, megrohan” jelentéssel, így pl. *Iias* II. 167, IV. 78, XIII. 65, XXII. 187, XXIV. 121; *Odyseia* I. 102.
- 13 Inwood 2001, 68, 140.
- 14 Ezt az érvet nem lehet eléggé hangsúlyozni.
- 15 Aristotelés egy töredéke alapján (D. L. 8. 57, fr. 70 Rose) elképzelhető, hogy a B 134-es töredék Empedoklés Apollón-himnuszából származik. Vö. Solmsen 1989, 219–227.
- 16 Primavesi 2008, 258.
- 17 Primavesi 2008, 261.
- 18 Kirk–Raven–Schofield 1998, 428, Steiger Kornél és Csiszter Kálmán fordítása.
- 19 A *phrén*-ről az archaikus görög irodalomban (nem csak a preszókratikusoknál) lásd Darcus 1973.
- 20 A *phrén* és a *noos* terminusokról később.
- 21 Más fordítások is lehetségesek: *noos* (itt): „belátás”, *phrén* (itt): „akarat”. Vö. Kurt von Fritz in *Classical Philology* 40 (1945) 230, idézi Kirk–Raven–Schofield 1998, 255. A kifejezés az *Ilias*-ban: IX. 600, XXII. 235, némileg egyszerűbb jelentéssel.
- 22 Kirk–Raven–Schofield 1998, 254.
- 23 Kirk–Raven–Schofield 1998, 257, de többféle fordítás lehetséges.
- 24 Palmer 2009, 324.
- 25 A töredék értelmezéséről és doxográfiájáról máig heves viták folynak.
- 26 A parmenidési időfogalomnak több értelmezése is lehetséges, így Richard Sorabji a parmenidési létező temporális státusának nyolcféle interpretációját különíti el (Sorabji 1983, 99–107).
- 27 A *teleiomenoio chronoio* („ahogy körbejár az idő”, B 17.29) a kozmosz ciklusára utal; a Szeretet Gömbje és a Viszály által létrehozott kozmosz *egyaránt a ciklus része*, ezért áll a Phrén a ciklusok felett.
- 28 Lehetséges a plótinosi interpretációval ellentétes vélemény is, miszerint a parmenidési Egy, a Lét szintje megfelel a transzcendens entitásnak is, vagyis a hierarchia felső két szintje Parmenidésnél egybemosódott: ez Scott Austin véleménye (a CEU-n 2011 januárjában elhangzott előadás).
- 29 Végh Attila fordítása. Parmenidész: *Töredékek*. Budapest, Attraktor, 2010, 69.
- 30 Vagyis tökéletessége nem a térbeli struktúrában (a tökéletes gömbben) található – gyökeres ellentétben például Drozdek véleményével.
- 31 Mindkét megállapítás döntő a Phrén transzcendenciáját illetően is. Inwood 2001, 68.
- 32 Lásd Darcus 1977, 179.
- 33 Hely hiányában nem elemezhetem itt részletesebben a *nus* és a *phrén* fogalmakat, melyekről lásd: Darcus 1973, Darcus 1977, valamint Darcus Sullivan 2000 (Euripidész Empedoklés kortársa, így pszichikai terminológiájának vizsgálata fontos párhuzamokat kínál). Kurt von Fritz szerint viszont a *nus* és a *phrén* Empedoklésnél szinonim fogalmak, vö. *Classical Philology* 41 (1946) 16–18.
- 34 A probléma részletesebb kifejtéséhez lásd Mogyoródi 2002, 285–286.
- 35 A *kosmos* szó csak kétszer jelenik meg Empedoklésnél: a B 134-ben és a B 124.5-ben. Vö. Kahn 1960, 219–230; Kerschensztein 1960, 128–133.
- 36 Eldönthetetlen, hogy az Empedoklés-töredékben a *munon* valóban többet jelent-e annál, hogy ’csak’, ’kizárólag’.
- 37 Empedoklés a homérosi nyelvet használja költői kifejezéseiben, Diels össze is gyűjtötte alapvető szövegkiadásában a megfelelő homérosi párhuzamokat.
- 38 A középplatonikusoknál, például Alkinoosnál hasonlóképp együtt található a pozitív és negatív attribútumok, Plótinus viszont radikálisan apophatikus: a látszólag pozitív leírásokról is azt mondja, hogy egyáltalán nem jelentik azt az Egyre vonatkoztatva, amit szokásosan, s ez a „Jóra” is igaz (Enn. VI. 9).
- 39 Empedoklés Phrénje dinamizmusában a plótinosi legfelső Egyre emlékeztet.
- 40 Parmenidész kísérletet tesz valamiféle leírásra, erről szól a híres 8. töredék.
- 41 Inwood 2001, 140 (*Ammonius’ Commentary on Aristotle’s De interpretatione*. Commentaria in Aristotelem Graeca 4.5). Primavesi egyébként kiemelten fontosnak tartja, hogy Ammonius testimóniuma nem késői interpretáció, hanem ez az, amit készen talált általa használt szövegben, bár a forrását nem ismerjük (Primavesi 2008, 258). Érdekes, hogy a *semnon kai hagion, nun uk echon* kifejezést Platón *Szofistájából* (249a) Plótinus az Egyre értette (köszönöm Bene Lászlónak, hogy erre felhívta a figyelmemet).
- 42 Numénios töredékei, lásd Somos (szerk.) 2005, 180. Bene László fordítása.
- 43 Fontos különbség, hogy Numénios legfelső istensége *nem* irányít, Empedoklésé viszont igen. Empedoklésnek, valamint a korai pythagoreizmusnak a későbbi újpythagoreusokkal és újplatonikusokkal való hasonlóságáról lásd Stamatellos 2007, különösen a 2. fejezet: „One and Unity (The Pythagorean Apophatism)”, valamint a 38.oldalt a B 134-ről és Plótinusról.

Bibliográfia

- Betegh G. 1999. „A strasbourgi Empedoklész-papirusz”: *Magyar Filozófiai Szemle* 43, 957–969.
- Burkert, W. 1972. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge, Mass.
- Darcus, S. M. 1973. *The Notion of the Self in Xenophanes and Heraclitus*. University of Toronto Press.
- Darcus, S. M. 1977. „Daimon Parallels Holy Phren in Empedocles”: *Phronesis* 22/3.
- Darcus Sullivan, Sh. 2000. *Euripides' Use of Psychological Terminology*. Québec.
- Drozdek, A. 2007. *Greek Philosophers as Theologians*. Ashgate Publishing, Hampshire (UK), Burlington (USA).
- Graham, D. 1988. „Symmetry in the Empedoclean Cycle”: *The Classical Quarterly* N. S. 38/2, 297–312.
- Guthrie, W. K. C. 1978. *A History of Greek Philosophy Vol. 5. The Later Plato and the Academy*. Cambridge University Press.
- Inwood, B. 2001. *The Poem of Empedocles. A Text and Translation with Introduction*. University of Toronto Press.
- Kahn, Ch. 1960. „The Usage of the Term KOSMOS in Early Greek Thought”: uő, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. New York, 219–230.
- Kahn, Ch. 1969. Review on Bollack: *Empédocle I. Gnomon* 41, 442–447.
- Kahn, Ch. 2001. *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History*. Indianapolis.
- Kerschensteiner, J. 1960. *Kosmos*. München.
- Kirk, G. S. – Raven, J. E. – Schofield, M. 1998. *A preszókratikus filozófusok*. Atlantisz, Budapest, 1998.
- Mansfeld, J. 1992. *Heresiography in Context: Hippolytos' Elenchus as a Source for Greek Philosophy*. Leiden, 1992.
- Merlan, Ph. 1953. *From Platonism to Neoplatonism*. The Hague.
- Mogyoródi E. 2002. „Xenophanes as a Philosopher: Theology and Theodicy”: André Laks – Claire Louguet (szerk.): *Qu'est-ce que la philosophie Présocratique? What is Presocratic Philosophy?* Villeneuve d'Ascq, 253–286.
- O'Brien, Denis 1969. *Empedocles' Cosmic Cycle*. Cambridge University Press.
- Osborne, Catherine 1987a. *Rethinking Early Greek Philosophy. Hippolytos of Rome and the Presocratics*. London.
- Osborne, Catherine 1987b. „Empedocles Recycled”: *The Classical Quarterly* N. S. 37/1, 24–50.
- Palmer, J. A. 2009. *Parmenides*. Oxford University Press.
- Plótinus 1986. *Az Egyről, a szellemről és a lélekről*. Budapest.
- Primavesi, O. 2008. „Empedocles: Physical and Mythical Divinity”: *Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*. Oxford University Press.
- Solmsen, F. 1965. „Love and Strife in Empedocles' Cosmology”: *Phronesis* 10, 109–110.
- Solmsen, F. 1989. „Empedocles' Hymn to Apollo”: *Phronesis* 25, 219–227.
- Somos R. (szerk.) 2005. *Középső platonizmus. Szöveggyűjtemény*. Budapest.
- Sorabji, R. 1983. *Time, Creation and the Continuum*. London.
- Stamatellos, G. 2007. *Plotinus and the Presocratics. A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*. New York.
- Steiger K. (szerk.) 1992. *Görög gondolkodók 2. Empedokléstől Démokritoszig*. Budapest.
- Trepanier, S. 2004. *Empedocles. An Interpretation*. New York.
- Wallis, R. T. 2002. *Az újplatonizmus*. Budapest.
- Whittaker, J. 1969. „Epekeina nou kai ousias”: *Vigiliae Christianae* 23/2, 91–104.
- Whittaker, J. 1973. „Neopythagoreanism and the Transcendent Absolute”: *Symbolae Osloenses* 49/1, 77–86.

Németh György (1956) az ELTE BTK Ókortörténeti Tanszékének vezetője, számos ókori tárgyú könyv írója, fordítója. Az *Espacios de penumbra* nemzetközi mágiatörténeti projekt kutatója.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Egy istenség azonosítása (2011/3).

Platón *Államának* kerettörténete

Németh György

A Bendis-ünnep

Platón az *Állam* első mondataiban nagyon pontosan meghatározza, hol zajlik le az a beszélgetés, amit Sókratés folytatott barátaival: „Lementem tegnap Peiraieusba Glaukónnal, Aristón fiával, hogy fohászokdjam az istennőhöz, és megnézzem, miként ülik meg az ünnepet, mivel most rendezték meg első ízben. Nagyon szép volt a helybeliek felvonulása, de nem kevésbé pompás a thrákok menete.” Azt, hogy milyen ünnepen is vett részt Sókratés és Glaukón, csak később nevezi meg Thrasymachos (354a): egy thrák istennőén, Bendisén. Thrasymachos jólértesültsége érthető, hiszen szülővárosa, Kalchédón a thrák Bithyniában feküdt. Sókratés azonban nem ismeri az ünnep részleteit. Amikor Polemarchos szinte rákényszeríti, hogy nála vacsorázzék, Adeimantos győzi meg a filozófust, felkeltve annak mindig is élénk érdeklődését (328a):

– Nem tudjátok, hogy este lovas fáklyafutás lesz az istennő tiszteletére? – kérdezte Adeimantos.

– Lovas fáklyafutás! – jegyeztem meg. – Ez aztán az újság! Lóháton versenyezve adogatják át egymásnak a fáklyát? Így érted?

Polemarchos tovább fokozza Sókratés kíváncsiságát: „Így bizony – felelte. Ráadásul még éjszakai szertartást (*pannychis*) is rendeznek, ezt érdemes lesz megnézni. Kerekedjünk föl vacsora után, nézzük meg a szertartást!” Vagyis a bölcs azért enged a meghívásnak, hogy a vacsora után megtekinthesse a fáklyás futást, valamint a közelebből nem részletezett éjszakai szertartást. A társaság ezek után Polemarchos házába vonul, ahol meghívójuk apja, a vén Kephalos fogadja őket. Kephalos és fiai, Polemarchos, Lysias és Euthydemos nem athéni polgárok, hanem gazdag metoikosok, vagyis az athéniakkal együtt élő idegenek. Azt hiszem, érdemes megvizsgálni, hogy Platón talán leghíresebb írásának színhelyéül miért gazdag metoikosok peiraieusi házáat választotta, és időpontját miért egy Bendis-ünnepre tette. Az pedig szintén fontos lehet, hogy e Bendis-ünnep pontosan mikor, melyik évben zajlott le, és mindezek a szempontok mennyiben árnyalják azt a képet, amit Platón az igazságról és az annak helyet adó államról vázol fel dialógusában.

Bendis bizonyosan nem tartozik a legismertebb antik istenek közé. Thrák neve olyasvalamit jelent, hogy „aki összeköt, egyesít”. A szó összefügg a thrák Benna városával, aminek jelentése „közösség”.¹ Bendis ábrázolását fogadalmi feliratok domborműveiről és vázafestményekről ismerjük. Thrák vadászruhában, csuklyás fejfedőben jelenik meg, kezében dárda, lábánál vadászkutya. Nem csoda, hogy gyakran thrák Artemis-



1. kép. A fáklyás futó Numénios sírfelirata Thessalonikéból. Kr. e. 1. század (Párizs, Louvre MA822)

nek nevezik.² Peiraieusi szentélye a Munychia-dombon Artemisé közelében állt. Bendisnek volt egy férfi társa is, Déloptés. A szakállas istenalakot gyógyítónak tartották, és Asklépioshoz hasonlóan ábrázolták.³ Bendis thrákiai kultusza, legalábbis Strabón szerint, leginkább egy zenés-táncos mulatságra emlékeztetett (X. 3. 16). Ez talán a Platón által is említett éjszakai szertartást jellemezte.

Kérdés, hogy mi készítette az athéniakat arra, hogy meghonosítsák Bendis kultuszát Athénban, mindez mikor történhetett, és Platón miért szötte bele művébe éppen ezt az istennőt. E látszólag jelentéktelen mozzanat tisztázásához a Platón-filológia egyik legvitatottabb területére kell merészkednünk. Melyik év nyarán játszódik az *Állam* (vagy legalábbis annak első könyve), és mindezzel mit szeretett volna Platón jelezni?⁴ Nos, a könyv cselekményének (tehát nem megírásának) datálására számos elmélet született, nem véletlen, hogy Debra Nails szerint gyakorlatilag bármelyik évet megjelölhetjük Kr. e. 432 és 404 között, vagyis a peloponnésosi háború idején, de akár hogyan is választunk, nem kerülhetjük el a súlyos anakronizmusokat.⁵ Platón például megemlíti a megarai csatát, amelyben testvére, Adeimantos vítezkedett. Ez a csata Kr. e.



2. kép. Artemis-Bendis Athénban készített terrakotta-szobrocskája. Kr. e. 350 körül (London, British Museum)

409-ben zajlott le, de Kephalos ekkor már bizonyosan nem volt az élők sorában (368a). Ráadásul a csata idején Bendis ünnepét évtizedek óta megülték Athénban, tehát nem jelenthetett volna újdonságot Sókratés számára. A Kr. e. 429 körüli datálást pedig az zavarja meg, hogy az egyik szereplő, Adeimantos, éppen akkoriban született.⁶ Talán az a legcélravezetőbb, ha először azt vizsgáljuk meg külső források alapján, hogy mikor zajlott le Peiraieusban az első Bendis-ünnep.

Az istennő legkorábbi említése egy Epameinón archóni évéből, Kr. e. 429/428-ból származó athéni feliraton található, amely az „egyéb istenek” kincstárnokainak jelentését tartalmazza.⁷ Bendis a felirat 143. sorában Adrasteia társaságában szerepel. Ez azt jelenti, hogy az istennő szentélyének ebben az évben már bizonyosan volt jövedelme. Érdekesebb egy másik, a peiraieusi Munychia-dombon talált, sajnos erősen töredékes felirat, amelynek a datálása is vitatott (IG I³ 136). Bár az *Inscriptiones Graecae* 1981-es kiadása Kr. e. 413/412-t ad meg, de kérdőjellel jelzi a problémát. Igaza van Robert Garlandnak, aki szerint ez a népgyűlési határozat Kr. e. 431 és 411 között bármikor keletkezhetett.⁸ Az mindenesetre bizonyos, hogy a határozat Bendis kultuszát szabályozza valamikor a háború folyamán, mert a 4. sorban szerepel az „ellenség” szó. A 8. sor Bendis kultuszszobrát említi, a 27. sor pedig az éjszakai ünnepet, a *pannychist*. Az istennő papját vagy papnőjét a határozat szerint minden athéni közül, demokratikusan kell megválasztani (30. sor). Felvetődött, hogy a felirat a kultusz esetleges újr szabályozását rögzíti, bár a datálás bizonytalansága miatt az sem kizárt, hogy bevezetésének dokumentuma van a kezünkben. Ebben az esetben megállapíthatjuk, hogy a Platón által írtak tökéletesen egybevágnak a néphatározatból kiolvasható adatokkal. Az azonban még tisztázandó, hogy miért határozott az athéniak Bendis kultuszának átvételéről.

Egy Kr. e. 263-ban keletkezett felirat szabályozza a thrákok kultuszegyesületének, az *orgeónok*nak a jogait és kötelességeit.⁹ A 6. sor utal arra, hogy a Bendis-kultuszt eredetileg a dódonai jósdából érkezett utasítás alapján vezették be, ezért engedélyezték a thrákoknak a templom felépítését, valamint a körmenet megrendezését, méghozzá, mint írják, minden nép közül egyedül nekik van ehhez joguk Athénban. Természetesen nem arról van szó, hogy más idegen isteneknek ne lett volna kultusza a városban (gondoljunk például az egyiptomi Isisre), hanem arról, hogy más istenek kultuszában egyetlen népcsoport sem jelent meg az athéniaktól elkülönülten. Márpedig a thrákok önálló felvonulása és a thrák orgeónok megszervezése az ünnepek nélkülözhetetlen része volt, míg például Isis kultuszában nem volt az Athénban élő egyiptomiaknak semmiféle kitüntetett szerepe. Vagyis Bendis egy olyan pillanatban érkezett a városba, amikor ott sok thrák élt, és az athéniak valamiért különlegesen kedvezni szerettek volna nekik. Ez az időpont pedig a peloponnésosi háború kezdetén jött el. Athén élelmiszer-ellátása a Fekete-tengerről importált gabonától függött, ezért a város mindig törekedett arra, hogy jó viszonyt tartson fenn a hajózási útvonal mellett élő thrákokkal. Ráadásul a thrák vidékeken ezüst- és aranybányák is voltak, amik erőteljesen vonzották az athéniakat. Az odrysi thrák király, Sitalkés fia, Sadokos még az athéni polgárjogot is megkapta valamikor Kr. e. 430 előtt.¹⁰ Ráadásul megpróbálták rávenni Sitalkést, hogy küldjön lovasokból és könnyűfégyverzetűekből álló sereget az athéniak támogatására. Sadokos annyira bizalmas kapcsolat-

ban állt Athénnal, hogy még a területén átvonuló spártai követeket is kiszolgáltatta az athéniaknak. Athén még 425-ben is bízott benne, hogy a thrákok katonai segítséget nyújtanak neki a háborúban, de Sadokos halálával, 424-ben ezek a remények szertefoszlottak.¹¹ Az athéni–thrák viszony tehát csak 431 és 424 között volt olyan elmélyült, ami a kultusz átvételének különleges körülményeit megindokolhatná. Csakhogy, mint láttuk, Kr. e. 429/428-ban a szentély már létezett, és jövedelme is volt. Így az átvétel időpontja csak 430/429 lehetett, és Sókratés beszámolója csak a 429-ben lezajlott első ünnepségsorozatra vonatkozhatott. Ez mindenesetre azt jelenti, hogy az *Állam*, vagy legalábbis annak első könyve, Platón szándéka szerint Kr. e. 429-ben játszódik, függetlenül attól, hogy a későbbiekben hány kronológiai következetlenség épült be a műbe. Ez a datálás egyébként megegyezik az *Állam* két ikerdialógusának, a *Timaios*nak és a *Kritias*nak fiktív időpontjával is (Kr. e. 429. augusztus, a Panathénaia-ünnep idején).¹² De az még így is válszra vár, miért kellett éppen Bendis ünnepével indítani a cselekményt?

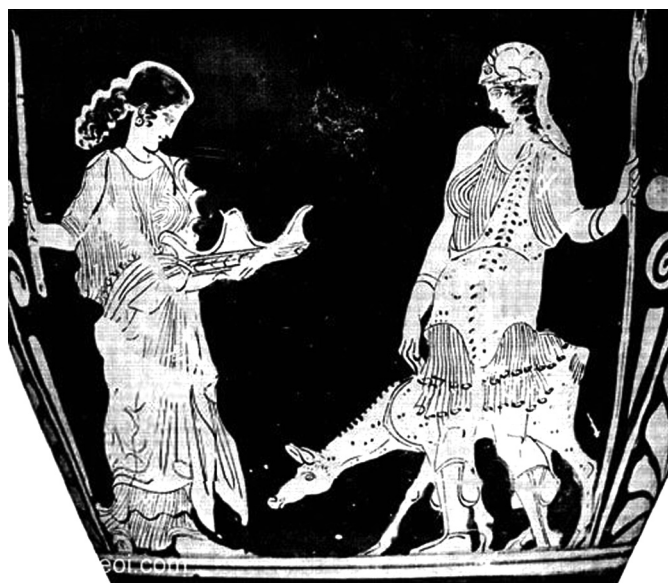
Platón előszeretettel helyezi dialógusait különféle ünnepek idejére. A *Lysis* az Anthestérián, a *Lakoma* a Lénaián, a *Parmenidés* a Nagy Panathénaian, a *Timaios* és a *Kritias* a kisebbik Panathénaian, a két *Hippias* az Olympián, az *Ión* az Asklepieián, a *Phaidón* pedig a Délián játszódik.¹³ Ebben a sorba illeszkedik tehát be a Bendideia idején folytatott beszélgetés Polemarchos házában. Az időpont kiválasztása többnyire szoros összefüggésben van a dialógus központi problémájával. A *Lakoma* résztvevői például Agathónnak a Lénaián aratott győzelmét ünneplik, míg a *Timaios*ban Kritias a Panathénaiaira hivatkozva nevezi Athénát magasztaló himnusznak elbeszélését Atlantisról és az ősi Athénról (21a). A *Phaidón* beszélgetésére pedig csak azért kerülhet sor, mert a Délia miatt elhalasztották Sókratés kivégzését.

Az *Államból* látszólag hiányzik ez a közvetlen összefüggés. A bevezetőt leszámítva csak Thrasymachos és Sókratés szóváltása idézi fel az ünnepet (354a–c):

– Az igazságtalanság tehát, kedves Thrasymachos, sohasem lehet hasznosabb az igazságosságnál.

– Legyen ez a te ünnepi lakomád, Sókratés, a Bendis-ünnepen – mondta erre.

– Mégpedig a te jóvoltodból, Thrasymachos – válaszoltam –, mert ugyancsak megszelídültél irányomban, és fölhaltál a gorombáskodással. Mégsem volt tökéletes ez a lakoma, de persze az én hibámból, nem pedig miattad: mohó inycenek éreztem magam, aki mindig az éppen fölszolgált ételt izlelgeti, mielőtt még az előzőből rendesen evett volna. Mielőtt még megtaláltam volna, amit először kerestünk, azt, hogy mi az igazságos, máris elfordultam tőle, és inkább arra a kérdésre vettem magam, hogy vajon hitványság és tudatlanság-e, vagy pedig bölcsesség és erény. Amikor később az a gondolat vetődött föl, hogy az igazságtalanság hasznosabb, mint az igazságosság, megint nem tudtam türtőztetni magam, hogy az előbbi kérdésről erre ne térjek át, úgyhogy most ott állok, hogy az egész beszélgetésből azt szűröm le magamnak, hogy semmit se tudok. Hiszen amíg nem tudom, hogy mi az igazságos, addig nehezen fogom megtudni azt is, hogy erény-e vagy sem, és vajon az, akinek a birtokában van, boldogtalan-e vagy boldog.



3. kép. Themis és Bendis egy attikai vörösalakos csészén. A Phialé-festő munkája. Kr. e. 460–430 körül (Tübingen, Eberhard-Karls Universitát)

Bendis szerepeltetésének azonban mégis volt egy igen fontos oka. Kr. e. 399-ben, Sókratés perében éppen az volt az egyik legfőbb vádpont az agg bölcsele ellen, hogy „új isteneket hoz be” Athénba. Azzal, hogy Platón éppen Bendis ünnepét, meghozza a legelsőt, választotta dialógusa kiindulópontjával, ironikusan jelezte, hogy az athéni állam is szokott új isteneket behozni, és semmi kivétnevelőt nem talál benne, hogy például egy thrák istennőt fényesen, fáklyás futással megünnepeljen.¹⁴ Athént persze Platón még véletlenül sem tartotta olyan ideális állammak, amelyből kiüzte volna az istenekről szóló „hazugságokat” (vagyis például Homéros és Hésiodos istenábrázolását), hanem éppen olyan városnak, ahol ezek a hazugságok (például Aischylos darabjaiban) megszülettek (383a–c).

Polemarchos házában

A beszélgetés színhelye Polemarchos peiraieusi háza, és több résztvevője e gazdag metoikos közeli hozzátartozója: az agg Kephalos az édesapja, Lysias és Euthydemos pedig a két testvére. A különösen alaposan kimunkált bevezető rész olvastán bizonyosak lehetünk benne, hogy Platón nem véletlenül választotta ezt a helyszínt és ezeket a szereplőket.

Peiraieus Athén kikötővárosa, amely jogilag Athén része volt, de a két település az ókorban még nem olvadt össze. Mint kikötő, természetesen vonzotta a városban élő metoikosokat, akik a kereskedelemből és az iparból éltek. Ingatlanszerzési joguk nem volt, vagyis nem vehettek sem földet, sem pedig házat, így másnak az ingatlanában kellett lakniuk.¹⁵ Polemarchos családtagjai három házban laktak, de mindegyiket bérelniük kellett (Lysias 12, 18). Minthogy vagyonos emberek voltak (jelentős pajzsgyárral rendelkeztek, ami a háborús években különösen jövedelmező üzletnek számított), nyilván nem kis házakat laktak. Peiraieusra azonban nem a nagyméretű villák voltak jellemzők, hanem azok a típusházak, amelyeket Kr. e.

470 körül tervezett a milétosi építész és filozófus, Hippiamos. Az egész városrészt sakktabla alakú utcahálózattal látta el, és az egyenlőtelű telkek 10×20 méteresek voltak. Számos ilyen utca és ház maradványait tárták fel Peiraieusban, vagyis Hippiamos tevékenysége kézzelfoghatóvá vált számunkra. Ugyanakkor az is felvetődött, hogy az athéni állam miért rendelt meg egy ilyen, építészeti egyenlősítésre törekedő városrészt éppen a demokratikus intézményrendszer kiépülésének időpontjában, és hogy vajon az egyenlő telkek hatottak-e a demokrácia kifejlődésére, vagy inkább fordítva, Peiraieus egyfajta kőből épített lenyomata volt a demokrácia eszméjének. Platón és kortársai számára a kikötőváros mindenesetre a demokrácia szimbóluma volt, és persze vele együtt az idegen hatásoké is, amelyekről a filozófus igen elítélően nyilatkozik a *Törvényekben* (705a):

A tenger szomszédsága ugyanis, ha csak a mára gondolunk, kellemes, de valójában nagyon „sós” és keserves szomszédság. Mert a várost a nagy- és kiskereskedelem útján a nyereszkes szellemével tölti meg, s így állhatatlan és megbízhatatlan erkölcsöket plántál a lelkekbe, ezzel aztán a várost belső életében is, külső viszonylatokban is megbízhatatlanná és barátságra képtelenné teszi.

Platón tehát a demokrácia határozott kritikájaként is olvasható *Állam* színhelyeül nem véletlenül választja Athénnek éppen ezt a városnegyedét.

De Hippiamos személye, pontosabban filozófiai utópiája is e választást erősítette meg. Aristotelés ugyanis, igaz, kriti-

kus hangon, beszámol arról, hogyan képzelte el az építész az ideális polist (*Politika* 1267b). A tízezer polgárt három csoportba osztotta: kézművesekre, földművesekre és harcosokra. A földek típusait is eszerint különítette el. Az istenek, a szentélyek földterülete és birtokai a szent földek, a fegyvereseké a közföldek, míg a földműveseknek saját földbirtokaik vannak. A vezetőket a lakosság három osztálya közösen választja meg. Platón nyilvánvalóan ismerte a hippodamosi modellt, aminek fontos sajátossága, hogy nem demokrácia, nem is oligarchia, és természetesen nem is monarchia.¹⁶ A lakosság három osztályba sorolása és a katonai osztály kiemelése hasonlít is az *Állam* elképzeléseihez, bár – amennyire ez a rövid aristotelési beszámoló alapján megállapítható – attól lényegi elemekben eltér: Hippiamosnál nem bölcsek, hanem választott tisztviselők vezetik az államot, és a milétosi építész külön osztályba sorolja a kézműveseket és a földművelőket. Egy demokráciát bíráló államutópia felvázolásához mindenesetre alig lehetett volna alkalmasabb helyszínt választani, mint a Hippiamos által tervezett Peiraieust.

Továbbra is kérdéses azonban, hogy a kikötőváros ezernyi lakója közül Sókratésnak miért éppen Polemarchoshoz kellett betérnie. Ennek, meggyőződésem szerint, még nyomósabb oka volt, mint Peiraieus kiválasztásának. Polemarchos atyjáról, az agg Kephalosról másik fia, Lysias szónoklatából tudunk meg néhány fontos életrajzi adatot:

Atyámat, Kephalost Periklész bírta rá, hogy ideköltözzön, és ő harminc évig élt itt, anélkül hogy mi, vagy ő valaha is bírósági ügybe keveredtünk volna, akár vádlóként, akár



4. kép. Bendis és hívei. Athéni márvány fogadalmi dombormű. Kr. e. 400–375 körül (London, British Museum)

*vádlokként, hanem a demokrácia idején úgy éltünk, hogy mi sem vétkezünk mások ellen, és más sem követett el jogtalanságot ellenünk.*¹⁷

Kephalos Kr. e. 450 körül érkezett Athénba. Bár nagyapja igen vagyonos ember volt, apja a pénz jó részét elvesztette. Kephalos kemény munkával szerzett megint annyit, ami talán még nagyapja gazdagságát is felülmúlta (330b). Fiai, Polemarchos és Lysias (talán Euthydemos is) Kr. e. 430 körül elköltöztek a dél-itáliai Thurioiba, amit Periklés alapított Kr. e. 444-ben mint pánhellén gyarmatvárost. Thurioi athéni származású lakóit Kr. e. 412-ben, egy évvel Athén balul sikerült szicíliai expedíciójának összeomlása után elűldözték, a testvéreknek ekkor mindenképpen vissza kellett térniük Athénba. A dialógus fiktív időpontját erre alapozva helyezik néhányan 412-re vagy 411-re. De éppen Platónról tudjuk, hogy Lysias már Kr. e. 418-ban Athénban volt, ahol ismert szónokként üdvözölték (*Phaidros* 227b).¹⁸ A család történetében a Kr. e. 404-ben hatalomra jutott harminc zsarnok rémuralma hozott tragikus fordulatot. A harmincak pénzhez akartak jutni, ezért elhatározták, hogy mindegyikük megöl egy-egy metoikost, és vagyonát elkobozza. Ennek a gyilkosságsorozatnak esett áldozatul Polemarchos, aki ekkor az atyjától örökölt pajzskészítő üzemet vezette, és öccse, Lysias is csak annak köszönhette életét, hogy megvesztegette az elfogására küldött zsarnokot. A harminc bukása után Lysias két szónoklatában is vádat emelt a testület életben maradt tagjai ellen, és ezekből ismerjük meg Polemarchos balsorsát, valamint az ő megmenekülését. A család kifosztása és a Polemarchosra vést hozó vagyon tükrében egészen másként csengenek az agg Kephalos szavai a bevezető beszélgetésben (331b):

*Mert hogy az embernek soha senkit, még akaratlanul se kelljen megcsalnia vagy hazugsággal rászednie, s hogy ne félelmek között kelljen a túlvilágra távoznia, mert itt adósa maradt akár valamelyik istennek egy áldozattal, akár egy embernek pénzzel – ehhez sok tekintetben éppen a vagyon segít bennünket.*¹⁹

Kephalos tehát téved, a vagyon nem biztonságot, hanem veszélyt hoz arra, aki birtokolja, és az igazságosságához sem visz közelebb.

Bár Sókratés kifejezetten baráti viszonyt ápol Kephalos családjával, amikor az *Állam* VIII. könyvében ismerteti a tyránis létrejöttének okait, s azokat elsősorban a demokráciában megfigyelhető anarchikus viszonyokra vezeti vissza (562e–563a), meglepő modortalanságot követ el. A fegyelmetlenség, mondja, nemcsak az állam vezetőivel szemben uralkodik el, hanem a családban, sőt a háziállatok (kutyák, lovak, szamarak) viselkedésében is megfigyelhető. Sókratés ezután egy rövid, de éles megjegyzést tesz a metoikosokról: az ilyesféle anarchikus viszonyok közt még a metoikosok is egyenlőnek érzik magukat a polgárokkal. Mindezt természetesen nem túl udvarias gesztus egy metoikos házában kifejtteni.

De a beszélgetés helyszínének megválasztásához talán nem elég az a szempont, hogy így a történelmileg tájékozott olvasók számára még csattanósabban cáfolni lehet Kephalos érveit a vagyon hasznáról. Platónnak személyes oka is volt rá, hogy Polemarchos legyen a házigazda. A harminc zsarnok vezetője,

Kritias ugyanis Platón nagybátyja volt, így Polemarchos halála az ő lelkén is szárad, mint ahogyan a Polemarchos barátjaként említett Nikératos is a harminc áldozata lett.²⁰ Kritias is Sókratés köréhez tartozott (szerepel a *Charmidés* és a *Prótagoras* című dialógusokban), és osztotta Platón demokráciaellenességét. De ő nem érte be annyival, hogy irodalmi és filozófiai művekben kritizálja a népuralmat. Sokat írt, műveinek azonban csak töredékei maradtak fenn. Egy biztos, Spártáról szóló könyvében Athénnal szemben annak háborús ellenfelét tekintette ideális állammak. Ennél azonban továbbment, és Kr. e. 404-ben a demokráciát megdöntő zsarnoki testület egyik, majd legfőbb vezetője lett. Kr. e. 403-ban karddal a kezében esett el Peiraieusban, a munychiai csatában, nem messze Bendis szentélyétől. Vele együtt, ugyanott vesztette életét Charmidés, Platón anyai nagybátyja, a peiraieusi zsarnoktestület tagja is. Charmidés is Sókratés köréhez tartozott, a róla elnevezett dialóguson kívül a *Lakomában* és a *Prótagorasban* tűnik fel. Platón viszonya Kritias hagyatékához meglehetősen ellentmondásos. Négy művében is szerepel Kritias nevű szereplő, de a *Timaios* és a *Kritias* hőstét többen a zsarnok nagyapjával azonosítják.²¹ Platón mindenesetre egyszer sem ábrázolja őt negatívan, sőt az utóbbi két dialógusban Kritias meséli el Atlantist és az ideális öt Athén történetét. Ugyanakkor Platón nem csatlakozott az erőszakos oligarchiához, a harminc ajánlatát visszautasította.²² Amikor tehát a beszélgetés színhelyéül egy olyan ember házáat választja, akit a harminc gyilkoltak meg, különös erővel hívja fel arra a figyelmet, hogy más dolog egy beszélgetés az államformákról, és más az államforma erőszakos megváltoztatása, még ha a gyilkosságokat valamiféle ideállal a szemünk előtt hajtjuk is végre, amint ezt Kritias tette.

Vissza Bendishez

Az *Állam* beszélgetésének helyszíne, Peiraieus volt tehát Kritias és Charmidés halálának színhelye. A csata kezdetét Xenophón így írja le:

A városból érkező csapatok (ti. a harminc) a hippodamosi piacra érve rendezték soraikat, úgy, hogy teljes szélességben elfoglalták a munychiai Artemis- és Bendis-szentélyhez vezető utat.

Kérdés, hogy Platón tisztában volt-e Bendis nevének jelentésével.²³ De ha igen, akkor tudta, hogy Bendis magát a közösséget fejezte ki, és így igen alkalmas védőistennője lehetett egy tökéletes emberi közösség, az ideális állam megalkotásáról folyó beszélgetésnek.

Az *Állam* első könyve Bendis ünnepével és Kephalos áldozatbemutatásával kezdődik (328c). Az agg Kephalos indítja el a beszélgetést az igazságosság keresésének irányába azzal, hogy felveti a kérdést: bűnhődnie kell-e az alvilágban azoknak, akik igazságtalanságot követtek el?²⁴ A kérdés – egyelőre – válasz nélkül marad. Sókratés nekiáll az igazságosság vizsgálatának. Ezt az okfejtést szakítja meg Thrasymachos kijelentve, hogy „az igazságos nem más, mint az, ami az erősebb számára előnyös” (338c). Az első könyvben Sókratés a továbbiakban Thrasymachos tételét cáfolja pontról pontra. A vita során Thrasymachos pontosítja szavait (338e):

Mindegyik vezetés a maga előnyét szem előtt tartva alkot törvényeket: a demokratikus vezetés demokratikus, a tyrannikus vezetés tyrannikus törvényeket, és így tovább. E törvényalkotás révén alattvalóik előtt azt nyilvánítják ki igazságosnak, ami a vezető réteg számára előnyös. Aki pedig e törvényt áthágja, azt megbüntetik mint törvénszegő és az igazságosság ellen vétő személyt. Ez az, drága barátom, amire azt mondom, hogy mindenfajta államban egyazon dolgot tekintenek igazságosnak: ami a fennálló hatalom számára előnyös.

Vagyis a tyrannosok (így a harminc zsarnok) törvényei is érvényesek, és betartandók. Sókratés cáfolata egyben Platón állásfoglalása a harmincak rémtetteivel szemben. Ugyanakkor a mű végén, a pamphyliai Ér alvilágjárása segítségével Kephalos első könyvben fölvetett kérdésére is választ ad: az alvilágban igenis megbüntetik az igazságtalankodókat, és megjutalmazák az igazságosakat.²⁵ Fontos üzenet ez nemcsak Kephalos és beszélgetőtársai, hanem Kritias, Charmidés és valamennyi egykori és jövődó zsarnok számára. Platón az *Államban* – többek között – azon rokonainak nyomasztó emlékével nézett szembe, akik uralmuk idején Sókratés beszélgetőtársainak halálát vagy legalábbis romlását okozták.

Jegyzetek

Ez az írás Platón *Államának* új kiadásához készült kísérőtanulmányként. Köszönöm Miklós Tamásnak, az Atlantisz Kiadó vezetőjének, hogy hozzájárult a tanulmány önálló közléséhez.

- Schwabl 1999, 352–353. A *bend-* tő etimológiailag összefügg a német *binden* (kötni) és az angol *bond* (kötelék) szavakkal, vö. Schwabl 1998, 80.
- Garland 2001, 118. Van, aki inkább Persephonéhoz kapcsolja, és alvilági aspektusát hangsúlyozza, vö. Ferrari 2007, 99.
- Planeaux 2000, 181.
- Platón megjegyzi, hogy nyár volt, ezért izzadt Thrasymachos, vö. 350d. Az IG II² 1361 felirata szerint Thargélion hó 19-én, vagyis május-június havában tartották meg a Bendis-ünnepet. Nem szeretnék kitérni arra a kérdésre, hogy az *Állam* első könyve jóval korábban keletkezett, mint a többi, és fiktív ideje ezért eltér a többi könyvétől, vö. Nails 2002, 324.
- Nails 2002, 324–326. Néhány mai vélemény: Planeaux 2000, 182; Kr. e. 429; Pappas 2003, 11; Kr. e. 422; Nails 2002, 325; Kr. e. 421; Kr. e. 413 vagy 411 (a szerzőket felsorolja Nails 2002, 325–326).
- Nails 2002, 2–3.
- IG I3 310. A Bendisre vonatkozó athéni és salamisi feliratok listájához vö. Pache 2001, 11.

- Garland 2001, 232. A felirat 3. sorában szerepel a „KLE” betűcsoport. Ha ez az archón nevének kezdete, akkor csak a 413/412. év archónja, Kleokritos jöhet szóba a Kr. e. 5. század második felében.
- IG II² 1283. Garland, hibásan, Kr. e. 261-re datálja a feliratot (2001, 232).
- Thukydides II. 29; II. 67.
- Nails 2002, 325.
- Nails 2002, 326.
- Planeaux 2003.
- Pappas 2003, 15.
- Thür 1989, 118–120.
- Gehrke 1989, 60.
- Lysias 12, 4.
- Nails 2002, 190.
- Annas 1981, 19.
- 327c. A harmincak áldozataihoz vö. Németh 2006, 139–158.
- Nails 2002, 107.
- Már ha hitelesnek fogadjuk el a *Hetedik levelet* (324c–d).
- Schwabl ezt mindenesetre valószínűnek tartja, vö. Schwabl 1998, 80.
- 330d–e.
- Schwabl 1998, 84.

Bibliográfia

- Annas, Julia 1981. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford.
- Blitz, Mark 2010. *Plato's Political Philosophy*. Baltimore.
- Buchanan, Scott 1977. *The Portable Plato*. New York².
- Ferrari, G. R. F. (szerk.) 2007. *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge.
- Garland, Robert 2001. *The Piraeus*. London².
- Gehrke, Hans-Joachim 1989. „Bemerkungen zu Hippodamos von Milet”: Schuller, W. (szerk.), *Demokratie und Architektur. Der hippodamische Städtebau und die Entstehung der Demokratie*. München, 58–63.
- IG = *Inscriptiones Graecae*.
- Nails, Debra 2002. *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis.
- Németh, György 2006. *Kritias und die Dreissig Tyrannen*. Stuttgart.
- Pache, Corinne Ondine 2001. „Barbarian Bond: Thracian Bendis among the Athenians”: Asirvatham, S. R. – Pache, C. O. – Watrous, J. (szerk.), *Between Magic and Religion*. Lanham–Oxford, 3–11.

- Pappas, Nickolas 2003. *Plato and the Republic*. London – New York².
- Planeaux, Christopher 2000. „The Date of Bendis' Entry into Attica”: *The Classical Journal* 96, 165–192.
- Planeaux, Christopher 2003. „Debra Nails, *The People of Plato*”: *Bryn Mawr Classical Review*, 2003. 10. 09.
- Schwabl, Hans 1998. „Platonische Notizen über die Thraker”: *Thracia* 12, 77–88.
- Schwabl, Hans 1999. „Zum Kult des Zeus in Kleinasien (II). Der phrygische Zeus Bennis und Verwandtes”: *Acta Antiqua Hung.* 39, 345–354.
- Thornburg, Thomas 2000. *CliffsNotes on Plato's Republic*. New York.
- Thür, Gerhard 1989. „Wo wohnten die Metöken?”: Schuller, W. (szerk.), *Demokratie und Architektur. Der hippodamische Städtebau und die Entstehung der Demokratie*. München, 117–121.
- White, Nicholas P. 1979. *A Companion to Plato's Republic*. Oxford.

Kendeffy Gábor (1962) klasszika-filológus, filozófiatörténész, a KRE HTK Filozófiai Tanszékének és a BTK Szabaddolcsésznet Tanszékének egyetemi docense. Kutatási területe: patrisztika, hellenisztikus filozófia.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Megtévesztés és kinyilatkoztatás Lactantius teológiájában (2010/4).

A *religio* etimológiája Cicerónál és a patrisztikus hagyományban

Kendeffy Gábor

A nyelvtörténészek a *religio* szó eredetét bizonytalannak tekintik,¹ pedig a kérdés már az ókori gondolkodókat is többféle válaszra sarkallta.² Írásomban két próbálkozás útját és gondolati háttérét vizsgálom az ókori pogány és keresztény hagyományban.

1. Cicero

Számos szöveghely árulkodik arról, hogy az ékesszólás atyja a vallást a természet-jog kitüntetett részének, az igazságosság legalapvetőbb elemének tekintette. Felfogása szerint az emberekkel szembeni kötelességeink teljesítése az istenekkel szembeni igazságosságból fakad, ugyanakkor az utóbbi sem gyakorolható az előbbi nélkül.³ *Az istenek természete* (*De natura deorum*) című dialógusban a vallást elsősorban nem az etika, hanem a filozófiai istentan nézőpontjából vizsgálja. A műnek második, a sztoikus teológiát bemutató könyvében olvashatjuk a *religio* szó egyik antik etimológiáját. A szöveghelyet magyarul Havas László fordításának bizonyos fokú módosításával idézem, úgy, hogy a legfontosabb szó visszaadását illetően egyelőre nem foglalok állást:

Mert akik egész nap azért imádkoztak és mutattak be áldozatokat, hogy gyermekeik életben maradhassanak (superstitiosus essent), azokat babonásoknak (superstitiosi) nevezték, és később ez az elnevezés tágabb értelmet nyert. Akik viszont mindazt, ami az istenek tiszteletéhez tartozik, gondosan újratanulmányozzák (diligenter retractarent), hogy úgy mondjam, újraolvassák / (újra)választják / újra átmennek rajta / újra felfedezik / újra sorra veszik / megismélik / újra szemügyre veszik / újragondolják (relegerent), azokat „vallásosak”-nak (religiosi) mondják a/z újra-olvasni / (újra)választani / újra átmenni rajta / újra felfedezni / újra sorra venni / megisméltetni / újra szemügyre venni / újragondolni szóból (a relegendo), ahogy a „választékos” (elegans) a „kiválasztani”-ból (eligo) jön, az „iparkodó” az „iparkodni”-ból, az értelmes az „érteni”-ből.⁴

Ahogy a fordításban is jelzem, a *relegere* szó magyar fordítása ezen a szöveghelyen egyáltalán nem evidens. A Cicero-dialógus kiváló magyar fordítója, összhangban több jeles fordítóval és értelmezővel – akik között Kálvin János is szerepel – az *újraolvasni* értelmet támogatja, de a többi, feltüntetett megoldás is jócskán képviselteti magát.⁵

Most vizsgáljuk meg a szélesebb és szűkebb kontextus segítségével, milyen vallásfelfogást fejez ki a Cicerónál olvasható etimológia, amely a dialógusban mintegy megkoronázza Balbusnak, a sztoikusok képviselőjének az előadását arról, hogy *mik* az istenek, és hogy miket szoktak annak nevezni.

Balbus először is a világot nevezi istennek, amely értelemmel és tüzes alkotóerővel rendelkezik.⁶ Az égitesteket is minden kétségen kívül isteneknek tartja, akik nem fáradnak el, jóllehet állandóan munkálkodnak. Anyaguk az aether, és – ettől nem függetlenül – értelemmel rendelkeznek.⁷

A harmadik, isteneknek nevezhető csoportot az emberek jötevői alkotják, akik valamilyen hasznos dologgal ajándékozták meg a halandókat. Ilyen például Ceres vagy Liber. Feltűnő azonban, hogy az ő isteni mivoltukkal kapcsolatban Balbus már bizonyos távolságtartást tanúsít. Az idetartozó isteni lényeket „úgy a görögök legbölcsebbjei, mint a mi őseink” csak „feltételezték (*constitutae*) és elnevezték”.⁸ Az említett távolságtartás érvényes lesz a többi, tárgyalt istenfogalomra is. Magukat a jötevők által adományozott hasznos dolgokat is az adott isten nevével kezdték elnevezni (*nuncupabant*) – például a kenyeret Ceresnek, Libernek a bort.⁹ Továbbá a nemes képességeket, tulajdonságokat is isteni neven kezdték emlegetni (*nominare*) az emberek.¹⁰ Embereket is isteni rangra emeltek,¹¹ valamint természeti elemeket, erőket is megszemélyesítettek és istenként kezdték tisztelni. Ennek az utóbbi fajta istenalkotásnak az alapja a helyes, „nem rossz distinkción alapuló felfogás” (*non inelegans ratio*) a természet elemeiről, amely azonban „istentelen mesékbe szorult”.¹² Az elemeket az emberek először emberi alakokkal és jellemmel ruházták fel, majd a költők – az elemek között lejátszódó folyamatok dramatizálásával – a legvadabb mesék szereplőivé tették. Innen fakadnak a hamis vélekedések és babonások (*superstitio*), melyek legjellemzőbb sajátossága, hogy az isteneknek emberi gyarlóságokat és szenvedélyeket tulajdonítanak. A sztoikus filozófia képes visszavezetni ezeket a mítoszokat eredeti értelmükhöz, és ehhez fontos segédeszköz az istennek helyes etimológiája.

Igy jut el tehát Balbus előadása a *superstitio* fogalmához. Ezzel a babonás istenfogással nyomban szembeállítja a szerinte helyes istenképet: egyetlen, a természetet átható isten létezik, amelynek egyes megnyilvánulásai személyesülnek meg a jól ismert istenalakokban, a kultusz közvetlen tárgyaiban:

Mégis, ha megvetjük és elutasítjuk ezeket a meséket, a minden egyes dolgot átható isten a szárazföldeken Ceresként, a tengereken Neptunusként fogható fel, ki-ki a maga természete és szokásos elnevezése szerint. Ezeket az isteneket kultikus tiszteletben kell részesíteniünk (venerari et colere), a leghelyesebb, és egyben legtisztább és legszentebb kultuszok (cultus) azonban az, ha mindig tiszta, befolyásolatlan és romlatlan értelemmel és szavakkal tiszteljük (veneremur) őket. Mert nemcsak a filozófusok, hanem a mi őseink is megkülönböztették a babonáságot (superstitionem) a vallástól (a religione).¹³

Ez után a szöveg után közvetlenül a babona és vallás etimológiáját adó, alfejezetünk elején idézett mondatok következnek. Az etimológiát tehát az imént felvázolt istenségtipológia fényében kell értelmeznünk. Annak a vallásnak a középpontjában, amely jellemzésére az etimológia szolgál, egy, a világra és az emberre gondot viselő, vagy a világgal magával, vagy annak értelmével, vagy egyfajta tüzes erővel azonos istenség áll. Értelmezésem szerint Cicero művében az első alternatíva kap prioritást. A világ-istenség lényege szerint „...alkotómeszter (*artifex*), amely előrelátóan gondoskodik mindenről, ami szükséges és hasznos (*consultrix et provida utilitatum oportunitatumque omnium*)”.¹⁴ Az alkotás és a gondoskodás az önalkotásnak, tervszerű önkifejlésnek a részmozzanata, amit Cicero több más forrással összhangban azzal a folyamattal ha-

sonlít össze, ahogy a növény bomlik ki a magból. Kezdetben léteztek bölcsek az emberek között, akik tisztában voltak ezzel. Az ősi tudás azonban idővel feledésbe merült, és a homérosi-hésiodosi mítoszokban csupán eltorzult részletei fedezhetők fel. A helyes értelemben vett vallás ugyanakkor nem zárja ki, sőt bizonyos értelmezés mellett magában is foglalja több isten feltételezését, vagy egyenesen a hagyományos római istenek kultuszát. A mindent átható tüzes természettel való azonosítás utat nyit az égitestek istenítésének, amennyiben ez a tüzes erő bennük nyilvánul meg a legkifejezettebb módon. A hasznos dolgok adományozóinak és a megszemélyesített hasznos dolgoknak, valamint a megszemélyesített természeti erőknél és elemeknek a kultusza is gyakorolható a filozófiával összeegyeztethető formában annak ellenére, hogy ezen istenek *sze-mély volta, emberi jellege* merő fikció. A különböző istennek ugyanis a gondviselő egy-isten tevékenységének egy-egy, éppen a gondviselésből eredően az ember számára hasznos megnyilvánulását, „erejét” (*vis*) fejezi ki.¹⁵ A hasznosságon alapuló isten-konstituálás valamit megragadott az isteni gondviselés lényegéből. A világgal azonos istenség öncél önmaga számára, ám a viszonylagos célok világában az emberi lény foglalja el a legfőbb helyet: az ő kedvéért keltek életre az állatok, ahogy az állatok kedvéért termi a föld a növényeket.¹⁶ Hogy a Balbus által javasolt reflektált vallásosság nem valamiféle túlspiritualizált, pusztán belül megélt vallásosságot jelent, azt jól mutatják azok a példák, amelyeket arra hoz fel, hogy az isteni előjelek, jóslatok figyelembe nem vétele, az istenséggel való kölcsönös kommunikációból való kiszállás szörnyű büntetéseket vont maga után. A helyes kultusz mindazonáltal elsődlegesen „fejben” történik, a szertartások értékét az adja meg, hogy közben adekvát módon vezetjük-e vissza az adott fiktív istenalakot a filozófia által felfedett eredetére; az ezt kifejező cselekedet már – szemben a római hétköznapi ember felfogásával – másodlagos. Az a kultusz, amelyben a hagyományos mítoszok ember alakú isteneit névértéken veszik, nem nevezhető igazi vallásnak, hanem csak babonáságnak.¹⁷ Tehát a *religió*t a *superstiti*ótól elsősorban a *tiszta, érintetlen, romlatlan gondolkodás (mens pura integra incorrupta)* és az ebből fakadó szavak különböztetik meg. Most idézzük fel még egyszer a szöveget:

Mert akik egész nap azért imádkoztak és mutattak be áldozatokat, hogy gyermekeik életben maradhassanak (superstitus essent), azokat babonásoknak (superstitiosi) nevezték, és később ez az elnevezés tágabb értelmet nyert. Akik viszont mindazt, ami az istenek tiszteletéhez tartozik, gondosan újratanulmányozzák (diligenter retractant), hogy úgy mondjam, újraolvassák / (újra)választják / újra átmennek rajta / újra felfedezik / újra sorra veszik / megismélik / újra szemügyre veszik / újragondolják (relegerent), azokat „vallásosak”-nak (religiosi) mondják a/z újraolvasni / (újra)választani / újra átmenni rajta / újra felfedezni / újra sorra venni / megismételni / újra szemügyre venni / újragondolni szóból (a relegendo), ahogy a „választékos” (elegans) a „kiválasztani”-ból (eligo) jön, az „iparkodó” az „iparkodni”-ból, az értelmes az „érteni”-ből.

Az eddigiek alapján elmondhatjuk, hogy az etimológiában a *relegere* mindenképpen a hagyományos istenelképzelések revidálására, újragondolására, a mítoszok és hitek mélyebb,

filozófiai tartalmának a felidézésére, a vallási élet egyfajta átprogramozására utal.¹⁸ Vagyis véleményem szerint a kontextus kifejezetten cáfolja azt az értelmezést, miszerint a szóban forgó helyen az „újra végigmenni rajta” jelentésben használt *relegere* a hagyományos római vallás radikális formalizáltságát fejezné ki. Úgy gondolom, a szövegösszefüggés annak is ellentmond, hogy a cicerói etimológiát annak a Cicero írásaiban egyébként fellelhető vallásfogalomnak a fényében értelmezzük, miszerint a vallás lényege a szakrális körülményekben és a tabuktól való gondos és félelemtelni óvakodásban áll.¹⁹

Emellett az etimológia hangsúlyozza a *religio* kontra *superstitio* megkülönböztetésnek egy másik aspektusát is. Mint olvastuk, Balbus szerint azokat nevezték babonásoknak (*superstitiosi*), akik „egész nap azért imádkoztak és mutattak be áldozatokat, hogy gyermekeik életben maradhassanak (*superstitioses essent*).” A *superstitio* szó illetően eredeztetése tehát azt szemlélteti, hogy a babonás gondolkodás- és viselkedésmód alapvetően partikuláris. Ez a partikularitás szemben áll azzal a mindenséget átfogó látásmóddal, amelyet a világistenség fentebb említett utánpótlása megkövetel.

Hogy miként fordítjuk a szót, az függ például attól, milyen jelentést és mekkora jelentőséget tulajdonítunk a *tamquam*, „hogy úgy mondjam” kifejezésnek. Érthetjük úgy, hogy egyszerűen egy szokatlan szót vezet be. Ez esetben az „újra választani/újravenni/újragondolni” irányban kell továbbhaladnunk. Ha viszont a *tamquam*-ot hasonlat bevezetéseként értjük, olyan elemként, amely a viszonylag vértelen *retractare* után befogadói regiszterváltást, képi asszociációt indít be, akkor választhatjuk az „újraolvasni” fordítást. Az utóbbi esetben úgy jelenik meg előttünk a vallásgyakorló, mint egy tekercs kigöngyölője, vagy mint aki szemrontó könyvlapok, netán kékes fényű monitor fölé görnyed.

Másfelől a *relegere* nem asszociatív értelmezése, azon belül pedig az „újra-választ/újra kiválaszt” jelentés mellett szól, hogy a mű Balbus nevű szereplője, mint láttuk, az eredeti, még eltorzulatlan (a sztoikus filozófiával azonos tartalmú) természetismeretet *non inelegans ratiō*-nak, „nem rossz distinkción alapuló”, vagy így is mondhatnánk: „nem helytelen kiválasztáson alapuló” felfogásnak minősíti. A babonáságból ez a tudatos újra-és-újra-disztingválás hiányzik.

Ugyancsak a nem asszociatív értelmet valószínűsíti, bár azon belül kissé más irányba tereli a gondolkodást az az ismeretlen szerzőségű versrészlet, amelyet Cicero kortársa, Nigidius Figulus alapján Gellius idéz:

Religentem esse oportet, religiosus ne fuas.

„Religens”-nek kell lenni, túlzottan vallásos ne légy!²⁰

A *religere* ige itt, mint látjuk, tárgy nélkül fordul elő, és valószínűnek tűnik az a hagyományos felfogás, miszerint a *negligere* ellentétéképpen „odafigyelni”, „óvatossá lenni” jelentésben szerepel.²¹

A kérdés eldöntése helyett azt javaslom, olvassuk újra (*relegamus*) a cicerói definíciót ókeresztény olvasóival.

2. A cicerói definíció Lactantiusnál és Augustinusnál

Lactantius

Lactantius idézi és kommentálja a cicerói etimológiát és vallásdefiníciót. Az erre vonatkozó kritikájáról és az általa elfogadott etimológiáról a későbbiekben részletesebben beszélek, itt még az egyházatyát csak mint olvasót és értelmezőt tárgyalom. Ebből a szempontból az egyházatyának a következő kritikai megjegyzése jelentőséggel bír.

Mert ha igaz az, amit állít, hogy „a relegere ige alapján vallásosnak nevezték el azokat, akik gondosan újratanulmányozzák mindazt, ami az istenek tiszteletéhez tartozik”, akkor azok, akik ezt naponta többször megteszik, miért vesztik el a „vallásos” nevet? Hiszen ők a gyakoriságból következően nyilvánvalóan sokkal alaposabban felülvizsgálják azokat a dolgokat, amelyek a kultuszt szolgálják.”²²

Mint látjuk, Lactantius a *tamquam* esetleges hasonlatbevezető szerepéről nem vesz tudomást, és semmivel sem utal arra, hogy merészebb asszociációt, regiszterváltást várna az olvasótól. A *relegere* itt az „újravenni/újra szemügyre venni” kifejezések valamelyikével fordítható.

Ágoston

Szent Ágoston két helyen utal érdemben a szóban forgó etimológiára. Mindkét hely jelentősége számunkra most abban áll, hogy a *relegere* (illetve ahogy itt olvassuk: *religere*) igtét a kitüntetett kiválasztást jelentő *eligere*-vel állítják párhuzamba.

Jóllehet a 391-ben íródott *Az igaz vallásról* című írásban a lactantiusi *religare*-etimológiát fogadta el, a 410-es években, *Az Isten városáról* 10. könyvében elfogadóan említi és építi be mondandójába a cicerói szóeredeztetést:

Ipse [sc. Deus] enim fons nostrae beatitudinis, ipse omnis appetitionis est finis. Hunc eligentes vel potius religentes (amiseramus enim negligentes) hunc ergo religentes, unde et religio dicta perhibetur, ad eum dilectione tendimus, ut perveniendo quiescamus, ideo beati, quia illo fine perfecti.

Mert ő [ti. Isten – K. G.] a boldogság forrása, ő minden készítés célja. Ha őt választjuk (eligentes), vagy inkább újraválasztjuk (religentes) – hiszen azért vesztettük el, mert elhanyagoltuk (negligentes) –, tehát ha újra Őt választjuk – amiből a „vallás” szót is eredeztetik –, akkor szeretettel Feléje igyekszünk, hogy megérkezvén megnyugodjunk, boldogan, mert a célt elérve tökéletessé váltunk.”²³

Ágoston nem idézi Cicero szövegét, csak a *religere*-ből való eredeztetés tényét említi meg, egyébként emlékezetében az olvasmányélmény saját teológiai felfogásához idomul. A *religere*, az *újraválasztás* tárgya maga a transzcendens létező, míg Cicero inkriminált helyén, mint láttuk, mindaz, ami a transzcendens létezők tiszteletéhez tartozik, vagyis a kultusz és a hozzá kapcsolódó hitek.

A 427-ben keletkezett *Felülvizsgálatok (Retractationes)* egy helyén Ágoston már újra a másik, a *religare*-ra hivatkozó etimológiát fogadja el, mégis kifejti a Cicerónál olvashatót is:

Jól tudom ugyanis, hogy latin nyelvű szerzők a szónak egy másik etimológiáját is kifejtették, miszerint a vallás (religio) onnan kapta a nevét, hogy valamit újra választunk (religatur). Ezt az igét a „választani”-ból (a legendo), vagyis a „kiválasztani”-ból (eligendo) képezték, tehát az „újráválasztok” (religio) éppoly helyes forma, mint a „kiválasztok” (eligo).²⁴

Ez a szövegrész tehát azt állítja, hogy az etimológia szerint a *religio* közvetlenül nem is a *lego*-ból (‘gyűjt, szed, elmegy mellette, áttekint, átmegy rajta, felülvizsgál’) származik, hanem a kitüntetetten kiválasztást jelentő *eligo*-ból, amihez hozzáadódott egy *re-* (‘újra-’) igekötő. Következésképp Ágoston értelmezése nem *ad hoc*: a *relegere* igét a cicerói etimológiában akkor is „újráválasztani” értelemben fogta fel, amikor ehhez legalábbis közvetlen, reflektált teológiai érdeke nem fűződött, hiszen nem ezt az etimológiát tartotta alkalmasnak a vallásról alkotott felfogása kifejezésére.

Tehát Ágoston olvasószemüvegén keresztül nézve a *religio* szó Cicero által javasolt említett etimológiája azt fejezi ki, hogy a tökéletes kultuszhoz a helyes istenfogalom állandó tudatosítására, cselekedeteink folyamatos „újráválasztására” van szükség.

3. Lactantius és Ágoston *religio*-etimológiája

Lactantius

Lactantius Cicerót követi akkor, amikor a vallást a természetjog legalapvetőbb részének, az igazságosság gyökerének tekinti, amely meghatározza az istenség(ek) iránti kötelezettségeinket, és amelyből az emberek iránti kötelezettségeink levezethetők. Ez a felfogása fejeződik ki a *religio* szó etimológiájára tett javaslatában, vagyis paradox módon abban, hogy *nem* a cicerói etimológiát választja.

A *Rendszeres teológia* 4. könyvében, amely az igazi vallásról és bölcsességről szól, így zárja le krisztológiai és szóterológiai okfejtését:²⁵

...azzal a meghagyással születünk, hogy a minket nemző Istennel szemben a méltányos, neki kijáró engedelmisséget tanúsítsuk, egyedül őt ismerjük, őt kövessük, ennek az időleges életnek ellentmondjunk, és az igazságosság alapjaival az igaz vallásra és istentiszteletra neveljük magunkat. Az odaadásnak (pietatis) ez a köteleke Őhöz a kapcsolat és béklyóz bennünket (obstricti et religati sumus) – innen kapta a nevét maga a vallás (religio), és nem a „kiválasztani” igéből, ahogy Cicero értelmezte.²⁶

Kicsit később megtudjuk, hogy maga Isten kötötte magához az embert az odaadás béklyójával:

Mint mondtuk, a vallás szó az odaadás kötelékéből ered, amivel Isten az embert magához kötötte és az odaadás béklyójába vonta, mert Őt kell szolgáljunk mint urat, és neki kell engedelmeskednünk mint atyának.²⁷

Az igazságosság abban áll, hogy ezt a béklyózást bensővé tesszük: „kötődés”, „kapcsolódás”, részint Istenhez, részint embertársainkhoz:

...az igazságosságot alkotó első kötelesség: Istenhez kapcsolódni (coniungi); a második: az emberhez. Az elsőt választásnak nevezzük, a másikkal könyörületesség vagy emberiség a neve.²⁸

A cicerói vallás- és babonadefiníciók ellen a teológus a következő érveket hozza fel.

Nem múlhat a kultusz gyakoriságán, hogy azt vallásnak vagy babonának minősítjük.²⁹ Ha egyszer imádkozni valamely istenség(ek)hez a fiaink épségéért (azaz életben maradásáért – vö. *superstities*) vallásos cselekedetnek tekinthető, akkor sokszor csinálni ugyanezt nem számíthat babonának. Sőt, ha egy áldozat kedves az istenségnek (*placabilis*), akkor többször megismételve még kedvesebb.³⁰ És fordítva, ha bűnös, babonás dolog egész nap imádkozni az istenekhez a fiaink életéért és áldozni nekik, akkor egyszer is az. Márpedig a fiaink életben maradását kívánni a legigazságosabb dolog (*nihil iustius optari potest*).³¹ Továbbá szemfülesen rámutat arra, hogy a cicerói babonadefiníció alapján a vallás Cicero szerint egyik leglényegesebb összetevője, a kultusz újratárgyalása, felülvizsgálata (*retractatio*) is babonaságnak minősülhetne, ha naponta többször végzik:

Mert ha igaz az, amit állít, hogy az „újráválasztani” ige alapján vallásosnak nevezték el azokat, akik gondosan újratanulmányozzák mindazt, ami az istenek tiszteletéhez tartozik, akkor azok, akik ezt naponta többször megteszik, miért vesztik el a „vallásos” nevet? Hiszen ők a gyakoriságból következően nyilvánvalóan sokkal alaposabban felülvizsgálják azokat a dolgokat, amelyek a kultuszt szolgálják.³²

A kritika mögött azt a felfogást sejtethetjük, amely a vallást a babonától nem a kultusz módja, hanem a tárgya alapján határolja el. Ez az érvelés végén explicit formában is kifejeződik:

A vallás nyilvánvalóan annak a tisztelete, ami valóságos, a babona pedig annak, ami hamis. Az az érdekes, hogy mit tisztelsz, nem azt, hogy hogyan, vagy hogy miért is imádkozol.³³

Lactantius szerint a politeista pogányoktól származó etimológiák és vallásdefiníciók eleve nem lehetnek sikeresek, és képtelenek a *religio* és *superstitio* megkülönböztetésére, illetve e szavak jelentésének a kifejtésére: „De mivel az istenek tisztelői vallásosnak gondolják magukat, miközben babonások, sem arra nem képesek, hogy a vallást a babonától megkülönböztessék, sem arra, hogy feltárják ezeknek a szavaknak a jelentését.”³⁴ Az általa helyesnek tartott etimológiára egy másik pogány, az epikureus tanköltéményszerző inspirálja: „Tehát helyesebben értelmezte ezt a szót Lucretius, aki azt állítja ma-

Ágoston

gáról, hogy eloldja a vallás kötelekeit.³⁵ Lucretiusnál valójában szóeredezettéről még nem, csak szójátékról beszélhetünk: „arra igyekszem, / hogy megmentssem a lelket a vallás szűk kötelétől.”³⁶

A Lucretiusra való utalást az teszi pikánssá, hogy Lactantius éppen azt a metaforát használja a keresztény vallás jellemzésére, melyet a költő rosszálló értelemben alkalmazott valamennyi vallásra: a lekötözését. Felfogása szerint Lucretiusnak igaza volt abban, hogy ha létezik vallás a szó igazi értelmében, akkor annak lényegéhez tartozik a lélek odabéklyóztatása az igazi istenséghez, csak éppen nem ismerte fel magát az igazi istenséget, aki az igaz vallással magához béklyózza az embert. Mindazonáltal Lucretius – véli szerzőnk – a többi pogánnyal szemben képes volt megadni a helyes etimológiát, mivel, lévén epikureus, aki az istenek létét ugyan nem, de az emberi nemhez való bármiféle kapcsolatát tagadja, a kultuszt tekintve nem volt politeista. Megjegyzendő, hogy más helyütt, ahol a teológus a pogány vallással való polémiaira koncentrált és egyáltalán nem beszél az etimológiáról, Lucretius szavainak rövidített – a fentebbinél mégis pontosabb – idézésével (*religionum animum nodis exsolvere pergo*) írja le saját apologetikus célkitűzését: ő maga is arra törekszik, hogy a lelkeket megszabadítsa a vallásos hitek béklyóitól – de nem az igaz vallás köteleitől. Természetesen hozzáteszi, hogy Lucretius nem érthette el célját, mivel nem ismerte az igazságot.³⁷ Vagyis nem jött rá, hogy a lekötözöttség jó is lehet, hogy létezik az egy Isten, akit érdemes félni és szolgálni.

Ami a *superstitio* szót illeti, Lactantius Ciceróval egyetértve a *superstes* szóból eredezteti, de egészen más magyarázat alapján:

*Babonásoknak (superstitiosi) nem azokat nevezik, akik fiaik túlélését (superstities) kívánják – mindannyian ezt kívánjuk –, hanem azokat, akik az elhunytak túlélő (superstitem) emléket tisztelik, vagy azokat, akik túlélve szüleiket, képmásaikat otthon mint házvédő isteneket tisztelték. Mert azokat, akik új rítusokat választottak és istenek gyanánt halandókat tiszteltek, akikről azt tartották, hogy az emberek közül az égbe nyertek befogadtatást, babonásoknak nevezték, míg azokat, akik az ősi állami isteneket tisztelték, mint „vallásosakat” emlegették. Ezért mondja Vergilius: „babonás hit, első isteneinknek elfeledése”. De mivel rá kell jönnünk, hogy a régi isteneket is ugyanúgy haláluk után szentelték fel, mindazok babonások, akik sok istent tisztelnek, mi pedig vallásosak vagyunk, mivel az egyetlen és igaz Istenhez könyörgünk.*³⁸

A *superstitio* mindkét itt említett etimológiája az euhémerizmus elképzelését tükrözi, mely szerint azok, akiket istenekként szokás tisztelni, valójában hírneves emberek, többnyire jeles uralkodók voltak, akiket haláluk után hálából isteni rangra emeltek: babonásnak eredetileg azokat nevezték, akik istenek helyett embereket részesítenek vallási tiszteletben, míg a hagyományos istenek tisztelőit mint vallásosakat emlegették.³⁹ Tehát a nyelv létrehozását – állítja Lactantius – alapvetően helyes felfogás irányította. Csakhogy – folytatja Euhémeros nyomán – valójában a hagyományos, ősi istenek is eredetileg emberek voltak, így ez a megkülönböztetés pogány alkalmazóik ellen fordul; azt kell hát mondanunk, hogy minden politeista babonás.

Mint már utaltam rá, Ágoston különböző munkáiban hol ezt, hol azt az etimológiát fogadta el. A 391-ben íródott *Az igaz vallásról (De vera religione)* című írás fő célja a manicheusok ellen bebizonyítani Isten egységét, romolhatatlanságát, kimutatni, hogy a rossz nem tőle, hanem a szabad akaratból származik, és végül alátámasztani, hogy csak az így felfogott istent szabad vallásos tiszteletben részesíteni, teremtett dolgot vagy lényt nem, ideszámítva akár az angyalokat is.⁴⁰ Ez utóbbi, a művet himnikus hangnemben záró gondolatmenet kelléke a *religio* szó visszavezetése a *religare* igére. Az angyalokra utalva írja:

*...miért félünk attól, hogy közülük valamelyiket megsértjük, ha nem vagyunk babonások, hanem éppen az ő segítségükkel az egy Isten felé törekedve és lelkünket egyedül hozzá kötözve – a közvélekedés szerint innen származik a vallás szó – minden babonáságtól megszabadulunk?*⁴¹

Mint látjuk, az egyházatya a *religió*t Ciceróhoz hasonlóan a *superstitio*val állítja szembe, viszont a kettő szembeállításának alapja a tisztelet tárgya és nem a módja, ahogy azt Lactantiusnak a cicerói *superstitio*-definícióval szembeni kritikájában is láttuk. A hozzákötözésnek nemcsak tárgya, hanem alanya is mi magunk vagyunk, a lélek tehát a vallás ágensének tekinthető. A *religare* szó ebben a szövegösszefüggésben azt emeli ki, hogy az önátvetés egyfelől kizárólagos, másfelől teljes. A szóeredezettésre ily módon utal vissza a mű következő, utolsó fejezetében:

*Kapcsoljon hát (religat ergo) minket a vallás az egyetlen, mindenható Istenhez, mivel egyetlen köztes teremtmény sem választja el értelmünket, amellyel az Atyát felfogjuk, az Igazságtól, amely által felfogjuk.*⁴²

Itt maga a vallás mint emberi erőfeszítés az Istenhez rögzítés alanya. Ez azért járhat sikerrel, mert nincs közbülső szubsztancia az ember és az isteni lényeg (közlelebről: az emberi értelemben munkáló Fiú) között. A *religio* itt a vallásból az ember és Isten közötti kapcsolat közvetlenségét hangsúlyozza.

Az Isten városa 10. könyvében a hippói püspök *Az igaz vallásról* című íráshoz hasonlóan a szó igazi értelmében vett vallás kizárólagosságát és egész személyiségünkre kiterjedő voltát hangsúlyozza,⁴³ csak ezúttal elsősorban a platonikus filozófusokkal szemben. A teljes és kizárólagos odaadást a jelen szöveg szerint kitüntetetten a szentáldozat (*sacrificium*) tevékenységével azonosítja, amely elsődlegesen belül, láthatatlan módon, mindig ugyanabban a formában (*sacrificium invisibile*) zajlik – ez maga a lélek tökéletes Istenhez fordulása –, a látható szentáldozat (*sacrificium visibile*) vagy más néven szentség (*sacramentum*) ennek látható, korszakhoz, helyhez kötött megnyilvánulása.⁴⁴ Az a szöveghely, melyet a cicerói *religio*-etimológia recepciójával kapcsolatban már idéztem, a belső szentáldozat motivációjára világít rá:

Mert ő [ti. Isten – K. G.] a boldogság forrása, ő minden készletés célja. Ha őt választjuk (eligentes), vagy inkább új-raválasztjuk (religentes) – hiszen azért veszítettük el, mert

elhanyagoltuk (negligentes) –, tehát ha újra Őt választjuk – amiből a „vallás” szót is eredeztetik –, akkor szeretettel Feléje igyekszünk, hogy megérkezvén megnyugodjunk, boldogan, mert a célt elérve tökéletessé váltunk.⁴⁵

A vallás tehát az, amikor az ember Istent újra-választja vagy vissza-választja, ezzel korrigálva az eredendő bűnt, a rossz választást, Isten elhanyagolását. A *relegere* azért jön itt kapóra, mert jól érzékelteti a vallásnak egyrészt a szabad akarati jellegét, másrészt, és ezzel némileg ellentétben – a *neglegere*-vel szembeállítva – bűnbeesés-korrigáló aspektusát, harmadrészt – a *diligere*-vel párhuzamba hozva – központi szerepét.⁴⁶

Jegyzetek

A tanulmány alapjául szolgáló előadás elhangzott a Piliscsában rendezett X. Magyar Ókortudományi Konferencián, 2012. május 24-én. A tanulmány elkészítését az OTKA K 81278 számú pályázata segítette.

- 1 A modern nyelvtudomány a szót bizonytalan eredetűnek tartja. A jelen írásban tárgyalandó két etimológia közül a *religare* ('hátról lekötözni, kikötni, lerögzíteni') igéből való eredeztetést kevesen fogadják el a szóképzés szabálytalansága és a jelentésből adódó problémák miatt. Ernout–Meillet 1951, 1004–1005; de Vaan 2008. Vö. Fowler 1908; Joüon 1936.
- 2 Vö. Maltby 1991, 539 skk. A jelen írásban tárgyalandó két etimológián (*relego*, *religo*) kívül létezett egy harmadik is, mely a *relinquere* igéből vezeti le a szót. Eszerint a *religio* eredetileg ezt jelentené: „egyes tettek, tárgyak, személyek félelemből való mellőzése, (el)kerülése”. Lásd Servius Sulpicius Macrobiusnál: *Saturnalia* 3, 38. Vö. Gellius, *Noctes Atticae* 9, 2.
- 3 Lásd pl. *De officiis* 1, 45, 160; 3, 6, 28; *De legibus* 1, 7, 22–23.
- 4 *Nat. d. 2*, 72: *Nam qui totos dies precabantur et immolabant, ut sibi sui liberi superstites essent, superstitioni sunt appellati, quod nomen patuit postea latius; qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam relegerent, [i] sunt dicti religiosi ex relegendo, [tamquam] elegantes ex eligendo, [tamquam] [ex] diligendo diligentes, ex intellegendo intellegentes; his enim in verbis omnibus inest vis legendi eadem quae in religioso. ita factum est in superstitione et religioso alterum vitii nomen alterum laudis.* (Havas László fordítása módosításokkal.) Az alternatív jellentések megadásánál az *Oxford Latin Dictionary* „religo” szócikkét követtem.
- 5 Az „újraolvasni” értelmezésre példák: I. Calvinus: *Institutio Religionis Christianae* (Genf, 1559), 1, 11, 10; Marcus Tullius Cicero: *Über die Natur der Götter*. Ford. J. J. Kirchmann. Berlin, 1874: *wieder zu lesen*; Cicero: *The Nature of the Gods*. Ford. C. D. Yong. New York, 1878: *reading over again or practicing*; Cicero: *Academica, De natura deorum*. Ford. H. Rackham. London, 1933: *to reread or reread*; Despland 1979, 24: *lire une seconde fois, lire non pas du bout des lèvres mais avec soin, en se pénétrant du sens de ce q'on lit* („még egyszer elolvasni, vagyis nem felszínesen, hanem alaposan, elmélyedve az olvasott szöveg értelmében”). Más értelmezések: Cicero: *On the Nature of the Gods*. London, 1886 (ford. Fr. Brooks); Otto 1909: „félelemmel figyelembe venni” (a *negligere* ellentéte); *De la nature des Dieux*. Ford. Ch. Appuhn. Paris, 1935: *Se montrait-on observateur zélé de* („buzgón figyelembe venni”); Joüon 1936, 182: *repasser*. R. Muth szintetizáló álláspontja szerint (Muth 1978, kül. 344) a szó jelentéstartománya a 'mindig újra és újra elolvasni'-tól az 'újra- és újra megfontolni'-ig terjed, miközben átöleli az átmenetek hosszú sorát: 'figyelme-

A véleményváltozás a kérdésben valószínűleg nem az egyházatya teológiai felfogásából következik. Ágoston számára a *religio* szó különböző etimológiája vallásfelfogásának különböző, általa egyformán fontosnak tartott aspektusait segítettek kifejezni. Amikor a szabad akarati választás és az első bűn helyrehozatalát akarja hangsúlyozni, a *relegere*-ből való eredeztetést preferálja, amikor pedig azt diktálja a kifejtés logikája, hogy az Istennek való odaadás kizárólagos és teljes, valamint közvetlen voltát érzékeltesse, a *religare*-etimológia mellett dönt.

sen elolvasni', 'újra és újra kiválasztani', 'gondosan kiválasztani', 'újra és újra átmenni rajta'.

- 6 *Nat. d. 2*, 17, 45–47.
- 7 *Nat. d. 2*, 21, 54. Vö. 2, 14, 39; 2, 15, 41. A filozófiatörténészek konszenzusa szerint az isten-világ azonosítás a leghangsúlyosabb. A természet eszerint nem más, mint az alapvetően anyagi terminusokkal megragadott istenség tervszerű önkifejlése, melynek során az aktív oldal (a pneumán belül a tűz, az egészen belül a *pneuma*) mintegy a passzív oldalon (a pneumán belül a levegő, az egészen belül a víz és a föld) „dolgozik”. Egy fajta pogány monoteizmusról, „henotheizmusról” van tehát szó, amely azonban megengedi, hogy isten hatóerőit (lat. *vires*, gr. *dynameis*) is isteneknek nevezzük. Vö. Todd 1978; Mansfeld 2000, kül. 459 skk.
- 8 *Nat. d. 2*, 23, 60: „Görögország legbölcsebb emberei meg őseink még sok más isteni természetet is föltételeztek, nagy jótéteményeik alapján. Úgy gondolták ugyanis, hogy mindaz, ami hasznot hajt az embereknek, nem jöhetett volna létre isteni jóság nélkül” (ford. Havas L.). (*Multae autem aliae naturae deorum ex magnis beneficiis eorum non sine causa et a Graeciae sapientissimis et a maioribus nostris constitutae nominataeque sunt. Quicquid enim magnam utilitatem generi adferret humano, id non sine divina bonitate erga homines fieri arbitrabantur.*)
- 9 Uo.: *...itaque tum illud quod erat a deo natum nomine ipsius dei nuncupabant, ut cum fruges Cererem appellamus vinum autem Liberum...*
- 10 Uo.: *...tum autem res ipsa, in qua vis inest maior aliqua, sic appellatur ut ea ipsa vis nominetur deus, ut Fides ut Mens...*
- 11 *Nat. d. 2*, 24, 62: *Suscepit autem vita hominum consuetudoque communis ut beneficiis excellentis viros in caelum fama ac voluntate tollerent, hinc Hercules hinc Castor et Pollux hinc Aesculapius hinc Liber.*
- 12 *Nat. d. 2*, 24, 63: „Egy másik, méghozzá természetfilozófiai jellegű ok szintén az istenek nagy sokaságát eredményezte, akik emberi alakot öltöttek és a költőket ellátták mesékkel, az emberek életét pedig csordultig töltötték mindenféle babonával.” (*Alia quoque ex ratione et quidem physica magna fluxit multitudo deorum, qui induti specie humana fabulas poetis suppeditaverunt, hominum autem vitam superstitione omni referserunt.*) 2, 24, 64: *...physica ratio non inelegans inclusa est in impiis fabulas.*
- 13 *Nat. d. 2*, 28, 71: *Sed tamen is fabulis spretis ac repudiatis deus pertinens per naturam cuiusque rei, per terras Ceres per maria Neptunus alii per alia, poterunt intellegi qui qualesque sint quoque eos nomine consuetudo nuncupaverit. Quos deos et venerari et colere debemus, cultus autem deorum est optimus idemque castissimus atque sanctissimus plenissimusque pietatis, ut eos semper pura integra incorrupta et mente et voce veneremur. non enim philosophi solum verum etiam maiores nostri superstitionem*

- a religione separaverunt. A szövegnek alapvetően kétféle értelmezése lelhető fel a kommentár- és fordításirodalomban: A) a *de-usra* ki kell terjeszteni a *cuiusque rei* ('minden egyes dolognak a') határozatlan névmási alak hatókörét, tehát amennyi *dologról*, annyi istenről van szó, következésképp a *deust* többes számban kell fordítani; ez esetben az *is fabulis spretis ac repudiatis* ablativus absolutusnak megengedő értelme van; B) a *deus* egyes számát komolyan kell venni, vagyis egyetlen egy istenségről állítjuk, hogy áthatja minden egyes isten természetét; ez esetben a *potuerunt* állítmány többes száma a Ceres és Neptunus *appositio praedicativák*, illetve az *alii per alia* beékelés hatásával magyarázandó. Az (A) értelmezés mellett szól a *poterunt* többes száma és a *qui qualesque sint* függő kérdés, amelyek Ceresre és Neptunusra mint valóságos istenekre látszanak utalni. Az általam elfogadott, a főszövegben idézett fordításomban is kifejeződő „monoteista” (B) értelmezést a következő érvek erősíthetik: (1) ennek az istentípusnak az előző jegyzetben idézett bevezetése, amely relativizálja a sok hagyományos isten ontológiai státuszát: „Egy másik, még hozzá természetfilozófiai jellegű ok szintén az istenek nagy sokaságát eredményezte...”; (2) ugyancsak annak fényében, ahogy Balbus ezt az istencsoportot korábban jellemezte, nehezen értelmezhető az „áthatás” (*pertinere*) viszonylata az egyes istenek és az egyes természeteti elemek, illetve erők között; (3) Balbus az 1, 14, 36-ban Zénónra hivatkozva egyes számban beszél a minden dolgok természetét átható isteni erőről (*Aliis autem libris rationem quandam per omnium naturam rerum pertinentem vi divina esse adfectam putat*), a 2, 9, 24-ben Kleantész nyomán a hőről állítja, hogy az „az egész világot átható éltető erőt rejt magában” (*intellegi debet earn caloris naturam vim habere in se vitalem per ornern mundum pertinentem*); (4) a sztoikus filozófiát közvetítő testimoniumok ugyancsak egyetlen istenséggel kapcsolatban jelentik ki, hogy áthatja a mindenséget. Lásd pl. Diog. L. 7, 147 (Zénón tanítását közvetítve): *Theon... hospes patera pantón koinós ti chai to meros autu to diéchon dia pantón, pollais proségoriais prosonomazesthai kata tas dynameis* („az isten mindenek atyja úgy általánosságban, mint azon részében, amely mindent áthat, és amelyet sok néven neveznek különböző hatóképességei szerint”); Aet. Plac. 1, 7, 34 (Doxogr. Gr. 306): *Pneuma men diéchon di'holu tu kosmu* („a rendezett világ egészét átható lehelet”); Alex. Aphrod. *De Mixt.* p. 224 Bruns (S. V. F. 2, no. 310): *Memichthai té hylé legein ton theon, dia pasés autés diékonta*. („Azt mondja [ti. Chrysiszpos – K. G.], hogy az isten elkeveredett az anyaggal, annak teljes egészét áthatva.”) Lásd Pease 1958, 737.
- 14 *Nat. d. 2, 22, 58: ipsius vero mundi, qui omnia complexu suo coeret et continet, natura non artificiosa solum sed plane artifex ab eodem Zenone dicitur, consultrix et provida utilitatum oportunitatumque omnium.*
- 15 Balbus előadásában a görög *dynamis*nak megfelelő *vis* szó többször vonatkozik olyan erőre, hatóképességre, amelyre istenneveket alkalmaznak az emberek. Lásd *Nat. d. 2, 23, 61: tum autem res ipsa, in qua vis inest maior aliqua, sic appellatur ut ea ipsa vis nominetur deus, ut Fides ut Mens, quas in Capitolio dedicatas videmus proxume a M. Aemilio Scauro, ante autem ab [A.] Atilio Calatino erat Fides consecrata. quarum omnium rerum quia vis erat tanta ut sine deo regi non posset, ipsa res deorum nomen optinuit.* 2, 23, 62: *Utilitatum igitur magnitudine constituti sunt ei di qui utilitates quasque gignebant, atque is quidem nominibus quae paulo ante dicta sunt quae vis sit in quoque declaratur deo.* Vö. 2, 25, 65: *Terrena autem vis omnis atque natura Diti patri dedicata est.* Vö. 2, 26, 67: *vis autem eius [sc. Vestae – K. G.] ad aras et focos pertinet.* Vö. 2, 26, 68: *Nec longe absunt ab hac vi di [sc. Vestae – K. G.] Penates...*
- 16 2, 14, 37.
- 17 2, 28, 70: *Videtisne igitur ut a physicis rebus bene atque utiliter inventis tracta ratio sit ad commenticios et fictos deos. Quae res genuit falsas opiniones erroneasque turbulentos et superstitiones paene aniles.*
- 18 Jöüen 1936, 183 skk.
- 19 Lásd Cicero, *De inventione* 2, 66: „Vallásnak azt nevezik, ami az istenektől való félelemben és a nekik végzett szent cselekményekben áll.” (*Religionem eam, quae in metu et caerimonia deorum sit, appellant.*) Lásd még pl. Aelius Gallus Festusnál (*De significatu verborum*, 278). Vö. Otto 1909, 536 skk.; Dumésil 1952, 130.
- 20 Gellius, *Noctes Atticae* 4, 9.
- 21 Vö. Buckley 1898; Otto 1909, 536 skk.
- 22 *Inst. 4, 28, 10: Nam quod ait „religiosos a relegendos appellatos, qui retractent ea diligenter, quae ad cultum deorum pertineant”, cur ergo illi, qui hoc saepe in die faciant, religiosorum nomen amittant, cum multo utique diligentius ex assiduitate ipsa relegant ea, quibus dii coluntur?*
- 23 *Civ. Dei* 10, 3, 2. Lévén szó etimológiai kérdésről, ebben az alfejezetben a latin szöveget többnyire a főszövegben, a magyar fordítás előtt idézem.
- 24 *Retr. 2, 13, 9: Nam non me fugit aliam nominis huius originem exposuisse latini sermonis auctores, quod inde sit appellata religio, quod religitur. Quod verbum compositum est a legendo, id est eligendo, ut ita latinum videatur 'religo' sicut 'eligo'.*
- 25 Az előzmények: Krisztus a megtestesülés révén válhatott követendő és követhető példává az ember számára, mivel ugyanazoknak a szenvedéseknek és kísértéseknek volt kitéve, mint minden ember. Következésképpen „az életnek semmilyen más reménye nem adódik az ember számára, mint hogy a hívságokat és a nyomorult tévelygést elvetve Istent felismerje és Istent szolgálja...”
- 26 *Inst. 4, 28, 2–3: Hac enim conditione gignimur, ut generanti nos Deo justa et debita obsequia praebemus, hunc solum noverimus, hunc sequamur. Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus; unde ipsa Religio nomen accepit, non ut Cicero interpretatus est, a relegendo... A kétféle etimológia – és egyben az imént idézett Lactantius-hely és Ágostontól az ugyancsak idézett *Retractationes* 2, 13, 9 – szervesen társítását látjuk Isidorusnál (*Origines* 8, 2): „A vallás név onnan ered, hogy általa kapcsoljuk magunkat Istenhez a szent tisztelet szerinti szolgálat kötelékével. Ezt az ígét a *választani*-ből (*a legendo*), vagyis a *kiválasztani*-ből (*eligendo*) képezték, tehát a vallás éppoly helyes forma, mint a *válogatás*.” (*Religio appellata, quod per eam uni Deo religamus animas nostras ad cultum divinum vinculo serviendi. Quod verbum compositum est a relegendo, id est eligendo, ut ita Latinum videatur religio sicut eligio.*) Mint fentebb láttuk, a ránk hagyományozott ágostoni szövegben a *religio* és – a rendelkezésre álló latin irodalomban példa nélküli – *eligio* alakok helyett a *religo* és *eligo* szerepelnek, ezért Isidorusnál valószínűleg félreértésről vagy a másolók hiábajáról lehet szó. Így az utóbbi mondatot végének valószínű változatát így adhatjuk vissza: „...tehát az *újraválasztok* (*religo*) éppoly helyes forma, mint a *kiválasztok* (*eligo*).”*
- 27 *Inst. 4, 28, 12: ...diximus nomen religionis a vinculo pietatis esse deductum, quod hominem sibi Deus religaverit, et pietate constringerit, quia servire nos ei ut domino, et obsequi ut patri necesse est.*
- 28 *Inst. 6, 10, 2: ...primum officium iustitiae est, coniungi cum Deo; secundum, cum homine. Sed illud primum, religio dicitur; hoc secundum, misericordia vel humanitas nominatur.*
- 29 *Inst. 4, 28, 6.*
- 30 *Inst. 4, 28, 7–8.*
- 31 *Inst. 4, 28, 9: Qui autem omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, retractarent, et tamquam relegerent, ii dicti sunt religiosi, cur ergo illi, qui hoc saepe in die faciant, religiosorum nomen amittant; cum multo utique diligentius ex assiduitate ipsa relegant ea, quibus dii coluntur?*
- 32 *Inst. 4, 28, 10.*

- 33 *Inst.* 4, 28, 11: *Nimirum religio veri cultus est, superstitio falsi. Et omnino quid colas interest, non quemadmodum colas, aut quid precere.*
- 34 *Inst.* 4, 28, 11: *Sed quia deorum cultores religiosos se putant, cum sint superstitiosi, nec religionem possunt a superstitione discernere, nec significantiam nominum exprimere.*
- 35 *Inst.* 4, 28, 13.
- 36 *De rerum natura* 1, 932 = 4, 7 (ford. Tóth B.). Hasonló utalás a *religio*-ban ott érezhető *religio*-ra Cicerónál is több helyen előfordul, ahol a cél az, hogy érzékeltesse ha nem is a vallásnak általában, de egyes vallásos rögeszméknek a béklyózó hatását. Lásd pl. *In Verrem* 2, 4, 113; *Philippicae* 2, 83; *Pro Caecina* 98. Más kortárs szerzőknél erre kevesebb példát találunk. Ilyen: Caesar, *De bello Gallico* 3, 6, 3. Később Lucretiuson kívül főképp Liviusnál jelenik meg a kép, pl. *Ab urbe condita* 5, 23, 10: *se domumque religione exsolvere*; 41, 27, 5: *religionibus quibusdam animo obiectis*. Burkolt etimológiának a *religare* már Lactantius előtt, Gelliusnál is része (4, 9, 2), jóllehet nem a pozitív értelmű *religio*, hanem a negatív értelemben vett *religiosus* ('vakbuzgó') szó eredetetésében kap szerepet: *Religiosus is appellabatur qui nimia et superstiosa religione sese alligaverat* („Vakbuzgónak azt nevezük, aki mintegy gúzsba köti magát a túlzott, babonás vallásosság-gal”). A *religare*-etimológiát fogadja el Lactantius után a 4. század végén *Aeneis*-kommentárjában Servius is (*In Aen.* 8, 349.). Vö. Irmscher 1994.
- 37 *Inst.* 1, 16, 3.
- 38 *Inst.* 4, 28, 13–14.
- 39 Lásd Winiarczyk 1994.
- 40 A nyitó fejezet az igaz vallást (*vera religio*) ekképpen határozza meg: „...amellyel az egyetlen Isten tiszteljük és a lehető legtisztább odaadással megismerjük mint minden természet kiindulópontját, aki a mindenséget kezdi, befejezi és fenntartja” (*...qua unus Deus colitur, et purgatissima pietate cognoscitur principium naturarum omnium, a quo universitas et inchoatur et perficitur et continetur*).
- 41 *Vera rel.* 54, 111: *...quid metuimus ne aliquem illorum offendamus, si non superstitiosi fuerimus, cum ipsis adiuvantibus ad unum Deum tendentes, et ei uni religantes animas nostras, unde religio dicta creditur, omni superstitione careamus?* A kétféle etimológia szervesen társítását látjuk Isidorusnál (*Origines* 8, 2), aki egyfelől megjegyzi, hogy „vallásnak azt nevezzük, amellyel lelkünket a szolgálat béklyójával Istenhez kötözzük”, másfelől nyomban hozzáteszi, hogy ez a szó az „újraválaszt”, azaz a „kiválaszt” szóból alakult ki, tehát a „vallás” nyelvtanilag éppannyira tűnik helyesnek, mint „kiválasztás”. (*Religio appellata, quod per eam uni Deo religamus animas nostras ad cultum divinum vinculo serviendi. Quod verbum compositum est a relegendo, id est eligendo, ut ita Latinum videatur religio sicut eligio.*)
- 42 *Vera rel.* 55, 113: *Religet ergo nos religio uni omnipotenti Deo; quia inter mentem nostram qua illum intellegimus Patrem, et veritatem, id est lucem interiorem per quam illum intellegimus, nulla interposita creatura est.*
- 43 A szeretet kettős parancsa – és benne az *in toto corde, in tota anima, in tota mente* – mindkét szövegben fontos hivatkozási pont az igaz vallás értelmezéséhez.
- 44 *Civ. Dei* 10, 4–5. Ilyen volt például a zsidó vallásban a véres áldozat, amelyeknek az őket sugalló belső áldozat hitelesített, de értelemszerűen ilyennek tekinti az oltáriszentséget is, amely a Krisztus eljövételével kezdődő korszakban a belső Istenhez fordulás szükségszerű kifejeződése.
- 45 *Civ. Dei* 10, 3, 2.
- 46 A szabad akaratiság hangsúlyozása Ágostonnál 396-tól, a *De diversis questionibus ad Simplicianum* megírásától kezdve meglehetősen formális. Az akarat ugyan mindig választ több lehetőség között, de hogy valójában mit is választhat, az a személyre szóló meghívástól függ. Vö. Stump 2001; Babcock 1979.

Bibliográfia

- Babcock, W. S. 1979. „Augustine’s Interpretation of Romans (AD 394–396)”: *Augustinian Studies* 10, 55–74.
- Buckley, E. (szerk.) 1898. *Universal Religion*. Chicago.
- Despland, M. 1979. *La religion en Occident. Évolution des idées et du vécu*. Paris.
- Dumésil, G. 1952. *Les dieux des Indo-européens*. Paris.
- Ernout, A. – Meillet, A. 1951. *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots. Nouvelle édition revue, corrigée et augmentée d’un index*. Paris.
- Fowler, W. W. 1908. „The Latin History of the Word *Religio*”: *Transactions of the Congress for the History of Religions* 2, 169–175.
- Irmscher, J. 1994. „Der Terminus *religio* und seine antiken Entsprechungen im philologischen und religionsgeschichtlichen Vergleich”: U. Bianchi (szerk.), *The Notion of ‘Religion’ in Comparative Research*. Roma, 63–73.
- Joüon, P. 1936. „L’étimologie du *religiosus* dans Cicéron et un trait caractéristique de l’homme religieux en Israël”: *Recherches de Science Religieuse* 26, 180–184.
- Maltby, R. 1991. *A Lexicon of Ancient Latin Etymologies*. Leeds.
- Mansfeld, J. 2000. „Theology”: K. Algra – J. Barnes – J. Mansfeld – M. Schoeffer (szerk.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge, 452–478.
- Muth, R. 1978. „Vom Wesen römischer *Religio*”: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. II. 16. 1. Berlin – New York, 295–354.
- Otto, W. F. 1909. „*Religio* und *Superstitio*”: *Archiv für Religionswissenschaft* 12, 533–554.
- Pease, A. S. 1958. *Cicero, De natura deorum* II. (reprint: New York, 1979).
- Stump, E. 2001. „Augustine on Free Will”: E. Stump – N. Kretzmann (szerk.), *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge, 124–147.
- Todd, R. B. 1978. „Monism and Immanence: The Foundations of Stoic Physics”: J. Rist (szerk.), *The Stoics*. Berkeley – Los Angeles – London, 137–160.
- Vaan, M. de 2008. *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*. Leiden.
- Winiarczyk, M. 1994. *Euhemerus Messenius: Reliquiae*. Hamburg.

Szilágyi Emőke Rita (1985) az ELTE Irodalomtudományi Doktoriskola Európai és Magyar Reneszánsz Doktori Programjának hallgatója. Kutatási témája Vitéz János mecenatúrája, Johannes Tröster irodalmi munkássága és a 15. századi magyarországi latin nyelvű humanista irodalom.

Antikvitás egy korai humanista műben

Johannes Tröster:
Dialogus de remedio amoris

Szilágyi Emőke Rita

Tröster és a *Dialogus de remedio amoris*

Commovet enim constantes animos relecta Sirenearum melodiarum pulsatio¹ („Ugyanis az állhatatos lelkeket is megindítja újraolvasva a sziréndalok liktetése”) – ez általában igaz lehet a szerelemben, azonban egy irodalmi mű recepciójában korántsem törvényszerű. Az imént idézett Ovidius-allúziót Johannes Tröster 1454-ben írt dialógusában olvashatjuk, mely egyike a korai humanista irodalom méltatlanul elfeledett alkotásainak. Akárcsak szerzője, a nagy reményű litterátus, úgy műve is a feledés homályába merült. Pedig biztatóan indult a pályája: a bécsi egyetemi tanulmányok után Enea Silvio Piccolomini, a későbbi II. Pius pápa familiárisaként olyan kiválóságok nevelője lett, mint a majdani III. Pius pápa és a későbbi V. László király. Az 1452-es királyszöktetési puccs azonban derékba törte a karrierjét. Kétévnnyi nélkülözésének vetett véget, mikor a dialógus révén Vitéz János szolgálatába fogadta. A nemzetközi, elsősorban osztrák–bajor szakirodalom Tröster mint humanista könyvgyűjtőt méltatja, ebben a témában számtalan publikáció jelent már meg, mivel sorra kerülnek elő kötetek a hajdani könyvtárából.²



1. kép. Terentius, Vergilius és Homéros az Angyalvár egyik freskóján.
Perino del Vaga és műhelye, 1540-es évek

A mű címe: *Dialogus de remedio amoris* (Dialógus a szerelem orvosságáról, az egyszerűség kedvéért mostantól: DDRA) egyértelműen utal az ovidiusi előzményekre, elsősorban a *Remedia amorisra* (A szerelem orvosságai), mindeközben mestereinek, Enea Silvio Piccolomininek a tíz évvel korábban írt *De remedio amoris illiciti* (A meg nem engedett szerelem orvosságáról) címen elhíresült levelét is felidézi, sőt néhány esetben idézi.³ Tröster tehát egyszerre verseng az antik elődökkel és a kortárs mintákkal. Jelen tanulmányban a legtöbbet citált antik szerzők idézési technikájára hozok pár plasztikus példát, melyek talán az antik irodalom recepciótörténetéhez is adalékként szolgálhatnak. A legtöbb esetben csak röviden bemutatom a parafrázisokat (a megfelelő kontextusok ismertetésével), de néhány szöveghelyet egyrészt recepciótörténeti relevanciájuk, másrészt a dialógus megértése szempontjából kiemelkedő szerepük miatt alaposabban elemzek, kommentálok és szélesebb összefüggéseikben is ismertetek. Ahol nem jelöltem külön, ott a saját fordításaimat közlöm; még ha léteznek kiváló magyar műfordításai is az idézett szövegeknek, a minél szorosabb fordítás itt nélkülözhetetlennek tűnik.

Ovidius

A *Remedia amoris*t mint elsődleges referenciális pontot már a cím is jelzi. Az összes olyan hely, mely a szerelem ellenszerét részletezi, szinte kivétel nélkül a *Remedia amoris*ból való.

*Qui non est hodie, cras minus aptus erit:
Verba dat omnis amor, reperitque alimenta morando
(...)
Vidi ego, quod fuerat primo sanabile, vulnus
Dilatatum longae damna tulisse morae.*

Aki ma nem képes rá, holnap még kevésbé lesz az: ígéretet minden szerelem, és a késlekedésben táplálékra lel [...]. Láttam én, hogy a seb, mely előbb még gyógyítható volt, hosszú késlekedéssel elnyújtva kárt okozott. (*Rem. Am.* 94–95, ill. 101–102)

Nec cras, cras dicito, cum hodie facere queas: reperit enim in morando alimenta amor. Vidi namque sanabile vulnus in mortiferum virus longam redigere moram.

Ne mondogasd, hogy holnap, holnap, mikor ma is meg tudod tenni: ugyanis a késlekedésben táplálékra lel a szerelem. Mert láttam, hogy a hosszú késlekedés a gyógyítható betegséget halálossá tette.⁴

A *Remedia amoris* mellett előfordul utalás elsősorban a *Metamorphoses*re, de a sulmói költő szinte összes művére, sőt még egy pseudo-ovidiusi elégiát (*De pulice*, azaz *A bolháról*) előhívó részlet is található a dialógusban. Ez a példa különösen érdekes, mivel a kortársak előszeretettel idézték fel ezt a passzust, tudniillik a bolháról, amely a szeretett hölgy combjai közt fészkel.

*Tu laceras corpus tenerum, durissime, morsu;
cuius quum fuerit plena cruore cutis
(...)
Ah! piget, et dicam, quum strata puella recumbit,
tu femur avellis, cruraque aperta subis.*

Zsenge a test, mit szétmarcangolsz durva csipéssel, melytől a meggyült vér duzzad a bőre alatt, [...] szégyen, de bizony, ha a lány nyújtózva hanyatt dől, széttárod lábát, s combjai közt beosonsz. (Ps.-Ovidius: *Pulex* 3–4; 11–12⁵)

Cum iam te aut pulicem inter dulcissimae tuae amicae crura succi pleni recubantem (...) esse optas...

Mikor már azt kívánod, hogy vagy bolhaként édes barátnőd nedvvel telt combjai közt feküdhess...⁶

Az akkor még ovidiusinak tartott, ám mai ismereteink szerint Ofilius Segrianus által szerzett műre utal Trösteren kívül mestere, Enea Silvio Piccolomini is a *Historia de duobus amantibus* című széphistóriájában, hanem közös jó barátjuk, Janus Pannonius is egy epigrammájában, amint arra Jankovits László korábban rámutatott.⁷ Ezen a példán tetten érhető a szélesebb értelemben vett baráti kör hasonló érdeklődése és értékítélete, nem utolsósorban közös nyelve, közös forrás-használata is, igaz, Tröster saját Ovidius-kötetére vonatkozóan nincs forrás.⁸

Seneca

Bőségesen találunk részleteket Seneca tragédiáiból is. Az *Octaviából* idéz Tröster mestere, Enea Silvio Piccolomini is, mikor Amort definiálja:

*Vis magna mentis blandus atque animi calor
Amor est; iuventa gignitur, luxu otio
nutritur inter laeta Fortunae bona.
quem si fovere atque alere desistas, cadit
brevique vires perdit extinctus suas.*

Az elme feletti nagy hatalom és a lélek nyájas láza a Szerelem; ifjúkorban születik, fényűzés, semmittevés táplálja a szerencse boldog javai közt, melyet ha megszűnsz táplálni és szítani, elhal és hamar elveszti erejét kihunyván. (*Oct.* 562–566)

Amor, ut in tragediis inquit Seneca, nihil aliud est, nisi vis quaedam magna mentis, blandusque animi calor, qui iuventa gignitur, luxu, otio, et inter laeta fortunae bona nutritur.

A Szerelem, ahogyan Seneca a tragédiáiban mondja, nem más, mint valamely nagy hatalom az elme fölött, a lélek nyájas láza, mely ifjúkorban születik, fényűzés, semmittevés táplálja a szerencse boldog javai közt. (E. S. P.: *De remedio amoris illiciti*⁹)

Vis magna mentis (...) qui luxu otioque gignitur et inter laeta bona fortunae nutritur, et quem si alere fovereque desinas, brevi extinctus suas perdit vires.

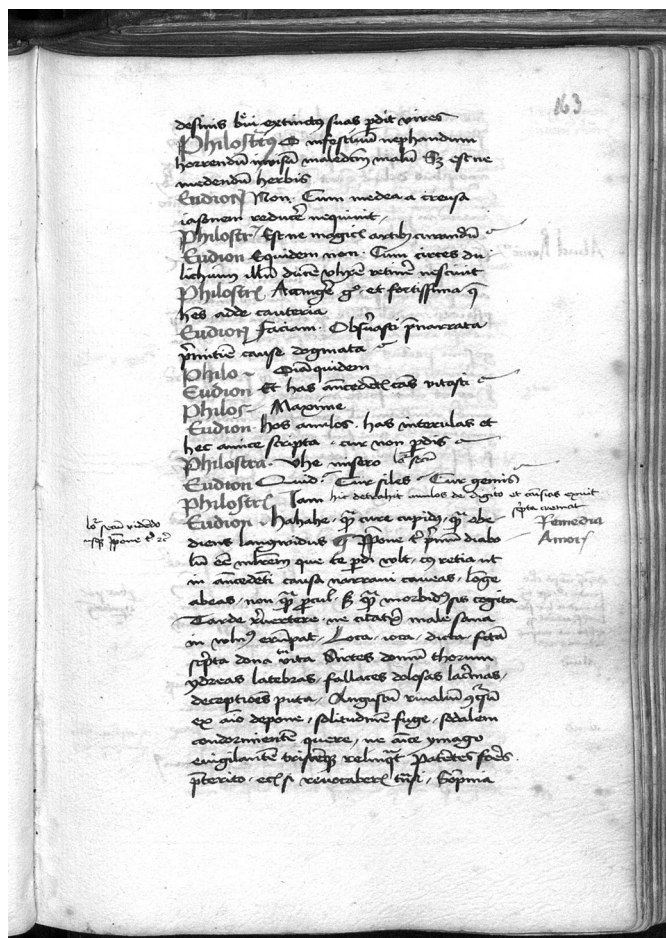
Nagy hatalom az elme fölött, melyet fényűzés és semmittevés táplál a szerencse boldog javai közt, és melyet ha megszűnsz szítani és táplálni, hamar elveszti erejét kihunyván.¹⁰

Ez a hely jól mutatja, amit más esetekben is tapasztaltam, tudniillik, hogy Tröster nem egy az egyben vesz át antik citátumot Piccolomini szövegéből, hanem inkább ő maga is az eredeti szöveget idézi. Ugyan Piccolomini az esetek többségében megadja forrását, Tröster ebben nem követi, viszont hosszabb részleteket citál. Seneca legtöbbet idézett tragédiái a szövegben az *Octavia*, a *Hercules furens*, a *Phaedra*, az *Oedipus* és a mai napig vitatott szerzőségű *Hercules Oetaeus*. Amennyiben ezt a meglátást Tröster könyvtárának ismert tételeivel egybevetjük, azt találjuk, hogy Seneca művei közül csupán a leveleinek birtoklásáról van tudomásunk, ám sajnos ma már abból sem hozzáférhető a saját példánya.¹¹

Terentius és Plautus

A mű címében ugyan benne foglaltatik, hogy dialógus, ám a műfaji besorolás a 15. század közepén korántsem volt olyan egyértelmű. Rudolf Wolkan a német neolatin drámákról szóló munkájában azt írja, hogy a német humanizmus kezdetén dialógusokat bármiféle drámai jelleg nélkül is drámának tekintettek, illetve ezek mint ilyenek nyerték el a publikum tetszését. Erre hozza fel példának Tröster *Dialogus*át, illetve egy másik korai dialógust, mely a sváboknak a nyulaktól való félelméről és a nyulakat óriási szörnyként való értelmezésükről szól, ám, mint megállapítja, egyikben sem találni nyomát a drámai mozzanatnak: „...ahogyan az az átmeneti időkben lenni szokott, a határok bizonytalanok válnak, miképpen itt is a dialógus és a dráma közt; megvan azonban a lehetőségünk, hogy, amennyire a humanisták a klasszikus mintákat követték és drámának akarták minősíteni műveiket, ezen túllépjünk, és közben ne feledkezzünk el arról, hogy olyan prózai stílusgyakorlatokat is színre vittek, mint Erasmus *Colloquiája*.”¹²

A *Dialogus de remedio amoris* sok tekintetben a komédia műfaját idézi. Elsősorban utal erre a sokszor felbukkanó helyzetkomikum, ami összefüggésben áll a római *atellana* műfaját idéző alakokkal és beszélő nevekkal. A dialógus két szereplője beszélő nevet kapott: a mű címzettje Wolfgang Forchtemauer, aki Philostratus („Szerelemtől sújtott”) néven szerepel, beszélgető partnere pedig maga Tröster, aki magát az Eudion („Jót tanácsoló”) névvel illeti. Philostratus a szerelem betegségétől szenved, Eudion az orvos maszkját magára öltve meggyógyítja. Philostratus nyavalygása és önsajnálata az *atellana* műfajának Pappusára, míg Eudion a sokat beszélő és folyton éhes Bucco figurájára emlékeztet. Ebben az értelemben Eudion-Tröster, a mű szerzője és egyik főszereplője parazitaként mutatja be magát, mely szerep a római komédia nyelvén a költő-lét egyik lehetséges megfogalmazása. Ugyanis „a költőt patrónusa (és/vagy az állam) tartja el, ő is szavai, nyelve eladásából él, és, főként ha komédiaszerző, áruja sem más, mint az elősdi portékája. Hasonló a társadalmi helyzetük is: a költő



2. kép. A St. Pölten-i kézirat egyik oldala, amelyet utólagosan magyarázó és dramaturgiai jegyzetekkel láttak el (Diözesenarchiv, Hs. 63, 155r–164v)

cliens, ténylegesen-jogilag, de jelképes értelemben is; beszélő nyelve étkező nyelvének szolgája.”¹³

Az előbbieken kívül a komikus jelleget erősítik nem utolsósorban a Terentius- és Plautus-idézetek is:

Quem ego credo manibus pedibusque obnixe omnia facturum, magis id adeo mihi ut incommodet.

Hiszem, hogy ő kézzel-lábbal, minden igyekezetével azon lesz, hogy azt számomra minél inkább terhessé tegye. (*And.* 161–62)

Scio, manibus pedibusque omnia obnixe facturum, mihi ut commodet.

Tudom, hogy kézzel-lábbal, minden igyekezetével azon lesz, hogy kedvemre tegyen.¹⁴

Aut qua quaerere insistam via?

Vagy mely útra lépjek [őt] keresni? (*Phor.* 192)



3. kép. Johannes Tröster sírja a regensburgi dómban
(*Die Inschriften der Stadt Regensburg II. Der Dom St. Peter I. Bis 1500.* Wiesbaden, 2008, 192, Abb. 109, Tafel XXXVII.
Kat.-Nr. 280 nyomán)

Quem ubi queram? aut qua insistam via?

Hol keressem őt? vagy mely útra lépjek?¹⁵

A kora újkori komédia története két, időben egymást gyorsan követő eseménnyel vette kezdetét: egyrészt Nicolaus Cusanus 1429-ben megtalálta az elveszettnek hitt Plautus-darabokat, másrészt 1433-ban Giovanni Aurispa fellelte a Donatus-féle Terentius-kommentárt. Tröster könyvtárából ismerünk egy Plautus-kötetet, mely csak a korábban ismert nyolc komédiát tartalmazza,¹⁶ és a dialógus tüzetesebb vizsgálata után is úgy tűnik, hogy vagy nem volt tulajdonában a további tizenkét komédia, vagy nem ismerte eléggé ahhoz, hogy idézzon belőle. Saját Terentius-kötetről, pláne hozzá írt kommentárjáról nincs ismeretünk, jöllehet a dialógus hemzseg

a sok Terentius-citátumtól; az eddigiek alapján tehát úgy tűnik, a felfedezések egyike sem volt hatással Tröster művére. Hogy Terentius azonban egyik kedvenc olvasmánya lehetett, arra a dialógusban is utal: mikor az adósságát kellene törlesznie, csak metaforikus fizetéssel szolgálhat: *Sed suppleat Terentius Ciceroque meus tuam mihi creditam pecuniam* („De térítse meg nekem Terentiusom és Ciceróm a nekem kölcsönadott pénzt”).¹⁷

A belső szövegösszefüggéseken túl megjegyzendő, hogy a mű kéziratának egy része komédiagyűjteményekben maradt fent, illetve az egyik, gazdagon jegyzetelt példány dramaturgiai instrukciókat is tartalmaz, ami arra enged következtetni, hogy a dialógust ha nem is adták elő, de legalábbis könyvdramaként, színműként (is) olvashatták.¹⁸

Vergilius és az *Aeneis*

Vergilius mindhárom ismert művét előszeretettel idézi szerzőnk. Természetesen az iskolai tananyag *Aeneis* adja a legtöbb citátumot, de találni a szintén humanista szövegolvasások tárgyát képező *Eclogaeból* is részleteket, és meglepően sok *Georgica*-helyet is. Utóbbinak jellemzően azt a híres jelenetét használja fel a szerelmes férfi tüneteinek leírására, melyben a haldokló mén épp kiszenved.¹⁹

Az *Aeneis* idézése külön figyelmet érdemel. A mű prologusában a szerző az eposz egyik legvitatottabb, legtöbb értelmezést kiváltó részletére, az Álom kapujának VI. énekben található leírására utal, mely a római eposzban így szól:

*Sunt geminae Somni portae, quarum altera fertur
cornea, qua ueris facilis datur exitus umbris,
altera candenti perfecta nitens elephanto,
sed falsa ad caelum mittunt insomnia Manes.*

Ikerkapui vannak az Álomnak, melyek közül az egyik, azt mondják,
szaru: ezen át az igaz árnyak könnyen jutnak ki;
a másik ragyogó hófehér elefántcsontból készült,
de [itt] hamis álmokat küldenek az ég felé a mánok.
(*Aen.* VI. 893–896²⁰)

Az Álom kapujának értelmezéseiről legutóbb Vince Máté írt alapos, áttekintő tanulmányt, az alábbiakban az ő eredményeire támaszkodva szólok e helyről. Aeneas, miután Anchiséstől megkapta a római nép jövőjére vonatkozó jóslatot, a *hamis* álmok útján, tudniillik az elefántcsont kapun át hagyta el az alvilágot. Már az antik kommentáríró Serviusnak is gondot okozott a hely értelmezése, s azóta is számos érdekes magyarázat született e hely könnyebb megértése céljából, többnyire végül még homályosabbá téve a szöveget. A legfilológusabb megoldás talán Eduard Nordené volt, aki szerint az igaz álmok kapuja éjfélkor bezárul, ezért kényszerült Aeneas az elefántcsontkapun át távozni.²¹ Abban azonban minden kommentátor megegyezik, hogy a kapu értelmezése kihát az egész eposz értelmezésére, már csupán ezért is érdemes megvizsgálni ezt a helyet. Tröster a prologusban így ír barátjának, Wolfgang Forchtenuernak:

Si quid aut impudicum aut minus honestum dixisse aut fecisse te dicam, id non in re esse, sed finxisse me puta, aut nihil credas, somnium tamen putabis, et per corneam, minime per eburneam, exisse portam, tu te iudicabis.

Ha azt mondanám, hogy valami erkölcstelen vagy tisztességtelen dolgot mondtál vagy tettél, az nem igaz, hanem gondold azt, hogy én találtam ki, vagy ne gondold semmit, de akkor is álomnak fogod gondolni, és úgy fogod ítélni, hogy a szaru-, és legkevésbé sem az elefántcsontkapun távoztál.²²

Tröster levelezéséből, melynek egy része fennmaradt, kiderül, hogy a dialógus egy korai változatát elküldte mestereinek és barátainak, Enea Silvio Piccolomininek és Johannes Hinderbachnak, hogy azok kijavítsák hibáit, és véleményt mondjanak művéről. Piccolomini bírálataiban kitér erre a részletre is:

Cum de porta cornea efficis mentionem, si futile somnium tuum, nihil veri habere intelligis. Non recte locutus es, veris enim hac porta facilis datur exitus umbris, ut Maroni placet.

Mikor a szarukapuról teszel említést, ha haszontalan az álmod, úgy érted, hogy nem igaz. Nem mondod helyesen, ugyanis azon a kapun az igaz árnyaknak nyílik könnyű kijárat, amint az Marónak tetszik.

(Epistola ad Johannem Tröster²³)

Piccolomini azt kifogásolja tehát, hogy Tröster félreérti az *Aeneis*-részletet, és amikor a mű fikciós jellegére akar utalni, tévedésből éppen azt a kaput említi, melyen az igaz álmok hagyják el az alvilágot. A fennmaradt kéziratok variánsairól nem lehetséges megállapítani, hogy Piccolomini helyreigazása előttről vagy utánról származnak-e, mindenesetre az bizonyos, hogy a megjelölt részlet a fennmaradt kilenc kézirat egyikében sem lett „kijavítva”. A másik bírának felkért barát, Johannes Hinderbach válaszlevelében pedig Tröster szereplőválasztását véli indokolatlannak, ugyanis köztudomású, hogy Forchtenauer irtózik a pajkosságtól (*lascivia multum horrere*).²⁴ Forchtenauer-Philostratus a dialógusban azonban nagyon is szereti a nőket, négy hölgyet is megismerünk, akik iránt nemrégiben hatalmas szerelmet érzett. A helyzetet látszólag tovább bonyolítja, hogy fennmaradt Johannes Baptista Domisius Dionysii néhány meglehetősen illetlen verse, melyeket ő is Forchtenauernek címezte.²⁵ A megoldás kulcsát talán éppen az adja, hogy Tröster – mesterével ellentétben – nagyon is jól értette az *Aeneis*-részletet, s ezért ragaszkodott a szarukapuhoz.

Vince Máté kiemeli Agnes Kirsopp Michels tanulmányát. Michels a jelenetben szereplő *insomniumot* Macrobiusra²⁶ támaszkodva olyan álomként magyarázza, „amely zavart idegállapotban jelentkezik, és ezért nincs használható jelentése, nem értelmezhető, és ahogy véget ér, el is felejtődik”, illetve a *falsa* nem ’hazug’-ot, hanem ’nem valós’-t jelent, mely nem lesz hatással álmodójára az ébredés után.²⁷ Aeneas az eposz későbbi jeleneteiben, különösen az utolsóban úgy látható, mint aki egyáltalán nem hallgat apja alvilágbéli, álombéli tanácsára, s nem a *pietas*, hanem sokkal inkább a *furor* vezérli. Forchtenauernek azonban emlékeznie kell a valós álmára, melyet ugyan ked-

ve szerint gondolhatna fikciónak, de a szarukapura való utalás lerántja a leplet Forchtenauer álságos, álszent viselkedéséről. Amennyiben Hinderbach szavait ironikus megjegyzésként értelmezzük, nincs is már további ellentmondás: nem maradhat érintetlen, akinek szerelmi gyógyírról, barátnőcskékről és fogakkal rendelkező *cunnumokról* írnak barátai: meglehet, hogy talán épp Forchtenauer volt a legpajzánabb közülük. A prológusban olvasható *Aeneis*-citátum tehát Forchtenauer pajkosságának leleplezése, a barátok cinkos összekacsintása, miközben a címzett becsületén mégsem esik folt.

Valerius Maximus, Plutarchos vagy Avicenna?

Végezetül egy talán megválaszolhatatlan kérdés. Philostratus szerelem-betegségét nem vallja be, szerelmének tárgyát pedig végképp nem fedi fel. Ezt Eudionnak a következő módon kell kiderítenie: megfogja Philostratus csuklóját, és különböző nőket ír körül, miközben figyeli a beteg pulzusát. Amikor a pulzus erősödik, a szív össze-vissza kalapál, és Philostratus elsápad, akkor megvan a keresett személy. Az antik irodalomban jártasak a jelenetben rögtön felismerhetik Antiochus esetét, aki mostohaanyjába lett szerelmes, s az orvosa a következő ismeretjelvényekről azonosította a betegséget, tudniillik a szerelemtől való elepedést:²⁸ Antiochus Stratonica megjelenésére elpirult, lélegzete szaporább lett, majd távoztakor elsápadt, s mindenközben a pulzusa hol élénkebb, hol lanyhább lett.²⁹ A történetet nem csupán Valerius Maximus, hanem előtte görög nyelven Plutarchos³⁰ és Appianos,³¹ majd (Pseudo-)Lukianos³² is feljegyezte.³³

Honnan ismerhette azonban Tröster a pulzusdiagnosztikát? Valerius Maximust, akinek *Facta et dicta memorabilia* című műve közismert és közkedvelt olvasmány volt az egész középkor és a kora újkor folyamán, egyszer sem említi, még akkor sem, mikor felsorolja kedvenc és imitált szerzőit:³⁴

Aut quorsum me defatigem, in Parnassum nisi, ibi [sc. Eudion] in arce Tarpeia aut cum Cordubensibus Lucano Senecaque, aut Paeligno Nasone, aut Arpinate illo Cicerone, vel Patavino illo Livio, aut Maeonio illo Homero, aut Mantuano illo Virgilio certat.

Hova forduljak, hacsak nem a Parnassusra, ott küzd [ti. Eudion] a Tarpeii-sziklán a cordubai Lucanusszal és Senecával, vagy a paelignus Nasóval, vagy az arpinoi Ciceróval, vagy ama padovai Liviusszal, vagy ama maeon Homéroszszal, vagy ama mantovai Vergiliusszal.³⁵

Tröster könyvtárának rekonstrukciójából saját példánya sem ismert. Nem említi Plutarchost és Appianost³⁶ sem, akiknek műveit latin fordításban ismerte, a *Párhuzamos életrajzok* kéziratára történetesen épp 1454-ben, a dialógus megírásának évében tett szert.³⁷ A pulzusdiagnosztikát ismertetőik közül említi azonban Avicennát, a híres középkori arab orvost, aki alapos műveltséget szerzett a görög irodalom terén. Avicenna *Canon medicinae* című munkájában a szerelem-betegséget, ahogyan ő mondja: *ilisciit* a melankólia-betegségek közt tárgyalja, s

ugyanezen tünetek alapján diagnosztizálja. Kérdés, hogy vajon arab területen mennyire terjedt el Plutarchos vagy Appianos szövege, azaz Avicenna ismerhette-e Antiochus szerelmének történetét. Közismert, hogy Aristotelés és Platón tanai a késői peripatetikusok és újplatonikus iskola kommentátorainak működése révén már a 10. században elterjedtek az arab világban, s maga Avicenna is kommentálta a *Poétika* fordítását. Így megeshetett az is, hogy amikor Tröster leírja a pulzusdiagnosztika útmutatását, valójában egy arab közvetítésű antik görög forrást idéz, öntudatlanul.

Jegyzetek

Ezúton mondok köszönetet témavezetőimnek, Horváth Ivánnak és Kiss Farkas Gábornak a sok hasznos tanácsért és ötletért, mellyel munkámat segítették. A tanulmány előadás formájában elhangzott 2012 májusában a X. Magyar Ókortudományi Konferencián.

- 1 Részlet Johannes Tröster *Dialogus de remedio amoris* című művéből, vö. Ovid. *Rem. Am.* 718: *Constantes animos scripta relecta movent* („Az állhatatos lelkeket megindítják az íráskor újraolvasva”). A kritikai kiadás megjelenéséig, melyet disszertációm keretében készíték el, kénytelenek vagyunk Hans Rupprich kontaminált és sok hibát tartalmazó kiadását idézni. Az idézett részt lásd Rupprich 191.
- 2 Tröster életéről, munkásságáról és magyar kapcsolatairól bővebben szóltam már a Szentmártoni Szabó Géza és Pajorin Klára köszöntésére írt kötetekben (lásd Szilágyi 2010; Szilágyi 2012), utóbbiban egyik témavezetőm, Kiss Farkas Gábor is egy fontos tanulmányt ad közzé e témában (lásd Kiss 2012).
- 3 A *De remedio amoris illiciti* kiadását Rudolf Wolkan készítette el, lásd Rudolf Wolkan (kiad.): *Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini: Abt. 2: Briefe als Priester und als Bischof von Triest*. *Fontes rerum Austriacarum* 67. Wien, 1912, 33–39. Tröster ovidiusi és Piccolominitől átvett mintáiról Georg Braungart értekezett (lásd Braungart 1980/1981), ám tanulmányában nem kereste vissza a pontos citátumokat, csak tematikai összehasonlítást végzett a teljesség igénye nélkül.
- 4 Rupprich 1938, 189–190.
- 5 Jankovits László fordítása, lásd Jankovits 2002, 79–81.
- 6 Rupprich 1938, 192.
- 7 Vö. Jankovits 2002, 79–81. További pajzán bolhákhöz lásd Szentmártoni Szabó – Virágh 2001.
- 8 Tröster könyvtáráról lásd Lehmann 1940; Cortesi 2008.
- 9 Rudolf Wolkan (kiad.): *Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini...*, 34–35.
- 10 Rupprich 1938, 194.
- 11 Lehmann 1940, 656; vö. Cortesi 2008, 219.
- 12 Vö. Wolkan 1925, 125–126.
- 13 Dér 2005, 26. vö. Damon 1997.
- 14 Rupprich 1938, 186.

A sort még hosszan lehetne folytatni: Tröster nemcsak az antik auktorok ismeretében tett szert nagy jártasságra, hanem a középkori és kortárs humanista szerzőket is szívesen citálta, e tanulmányban azonban nem törekedhettem a teljességre. Reményeim szerint a készülő kritikai kiadásban árnyaltabb kép bontakozik majd ki az elfeledett szerző irodalmi műveltségéről és munkásságáról, melynek révén nemcsak a magyarországi humanizmusról szerezhetünk újabb ismereteket, hanem egyúttal plasztikus példán illusztrálhatjuk, milyen *aemulatio*s és *imitatio*s technikákkal élt művének megírása során egy Parnasszusra vágó humanista.

- 15 Rupprich 1938, 186.
- 16 Lehmann 1940, 658. A példányt lásd München UB cod. ms. 2^o 545.
- 17 Rupprich 1938, 187.
- 18 St. Pölten, Diözesenarchiv, Hs 63, 155r–164v.
- 19 *Georg.* III. 500–508, vö. Rupprich 1938, 187.
- 20 Vince Máté fordítása (lásd Vince 2005).
- 21 Norden 1916, 348.
- 22 Rupprich 1938, 182.
- 23 Aeneae Sylvii Piccolominei *Opera quae extant omnia*. Basel, 1551, 951.
- 24 Brno, UB, Mk 96, 147r.
- 25 München, BSB, clm 418, 129v–131r, illetve clm 650, 4r–6r. A versekre Franz Fuchs hívta fel a figyelmemet, és a kéziratok másolatát is ő bocsátotta rendelkezésemre. A két verset érdemes volna összevetni Janus Pannonius Orsolya vulvájáról írott verseivel, lásd 197. ep.: Mayer Gyula – Török László (kiad.): *Iani Pannonii opera quae manserunt omnia*. Vol. I. Epigrammata, Fasc. I. Textus. Budapest, 2006, 145–146.
- 26 Macrobius: *Commentarii in somnium Scipionis* I. 3. 2–6.
- 27 Vince 2005, 112; vö. Michels 1981, 144–145.
- 28 Magyarul is használjuk az „elepedni valakiért” kifejezést, mely őrzi ezt az elképzelést, hogy a szerelem-betegséget a fekete epe túlsúlyának jelenléte okozza.
- 29 Val. Max. *Facta et dicta memorabilia* 5. 7. ext. 1.
- 30 Plut. *Dem.* 38.
- 31 App. *Hist. Rom.* XI. (*De rebus Syriacis*) 59–61.
- 32 Luk. *De dea Syria* 17–18.
- 33 Bővebben lásd Stechow 1945.
- 34 Minden jel szerint Vitéz János kedvenc olvasmányai közt is Senecát és Lucanust találjuk. Vö. Boronkai Iván Vitéz János ókori mintáiról írt tanulmányával (Boronkai 1975).
- 35 Rupprich 1938, 186.
- 36 Saját példánya Petrus Candidus fordításában: München UB A. graec. 44^a in 2^o.
- 37 Az általa ismert művet több szerző fordította, az említett példányt lásd München, UB, 2^o Cod. 549. Vö. Cortesi 2008, 227.

Bibliográfia

- Békés Enikő – Tegye Imre (szerk.) 2012. *Convivium Pajorin Klára 70. születésnapjára*. Budapest–Debrecen.
- Boronkai Iván 1975. „Vitéz János és az ókori klasszikusok”: Kardos Tibor – V. Kovács Sándor (szerk.), *Janus Pannonius. Tanulmányok*. Budapest, 219–232.
- Braungart, Georg 1980/1981. „De remedio amoris: Ein Motiv und seine Traditionen von der Antike bis Enea Silvio Piccolomini und Johannes Tröster”: *Archiv für Kulturgeschichte* 62/63, 11–28.
- Cortesi, Mariarosa 2008. „Zur Büchersammlung des Johannes Tröster (†1485)”: Enno Bünz – Franz Fuchs (szerk.), *Der Humanismus an der Universität Leipzig, Akten des in Zusammenarbeit mit dem Lehrstuhl für Sächsische Landgeschichte an der Universität Leipzig, der Universitätsbibliothek Leipzig und dem Leipziger Geschichtsverein am 9./10. November 2007 in Leipzig veranstalten Symposiums*. Wiesbaden, 217–231.
- Damon, Cynthia 1997. *The Mask of the Parasite. A Pathology of Roman Patronage*. Michigan.
- Dér Katalin 2005. „»Dagadt has – derüs szív« (A foglyok 771). Lakomák és nagyevők Plautus színpadán”: *Ókor* 2005/3, 25–31.
- Jankovits László 2002. *Accessus ad Janum. A műértelmezés hagyományai Janus Pannonius költészetében*. Budapest.
- Kiss Farkas Gábor 2012. = Békés–Tegye 2012, 119–131.
- Lehmann, Paul 1940. „Ein humanistisch gesinnter wohltäter Bayerischer Büchersammlungen”: *Historisches Jahrbuch* 60, 646–663.
- Michels, A. K. 1981. „The *Insomnium* of Aeneas”: *Classical Quarterly* N. S. 31, 140–146.
- Norden, Eduard 1916. *P. Vergilius Maro: Aeneis Buch VI*. Stuttgart–Berlin.
- Rupprich, Hans 1938. *Die Frühzeit des Humanismus und der Renaissance in Deutschland*. Leipzig.
- Stechow, Wolfgang 1945. „The Love of Antiochus with Faire Stratonica”: *Art Bulletin* 27, 221–237.
- Szentmártoni Szabó Géza – Virágh László 2001. „Megzenésített magyar szitkozódás és a pozsonyi bolhák egy Lassus-motettában”: *ItK* 105, 341–358.
- Szilágyi Emőke Rita 2010. „Ajánlás bécsi módra. Enea Silvio Piccolomini ajánlólevele Johannes Trösterről Vitéz Jánosnak 1454 nyarán”: Csörsz Rumen István (szerk.), *Ghesaurus. Tanulmányok Szentmártoni Szabó Géza hatvanadik születésnapjára*. Budapest, 125–132.
- Szilágyi Emőke Rita 2012. = Békés–Tegye 2012, 195–205.
- Vince Máté 2005. „Ha az álom kapuja kitárul”: Ferenczi Attila (szerk.), *A rejtélyes Aeneis*. Budapest, 89–117.
- Wolkan, Rudolf 1925. „Das neulateinische Drama”: Robert Franz Arnold (szerk.), *Das deutsche Drama*. München, 125–126.

Radnóti Sándor (1946) egyetemi tanár az ELTE BTK Esztétika Tanszékén. Művészetfilozófiával és irodalomkritikával foglalkozik. Winckelmannról szóló monográfiája (*Jöjj és láss! A modern művészetfogalom keletkezése: Winckelmann és a következmények*) 2010-ben jelent meg az Atlantisz Kiadónál.

Legutóbbi írása az *Ókorban*: *Az ókor új befogadásának eredete. Winckelmann az autopsziáról* (2006/1).

„Cold Pastoral” Az ízlés embere és a filozófus: Hazlitt és Hegel

Radnóti Sándor

A Hotho-féle Hegel-esztétika egy helyén arról esik szó, hogy a korábbi évszázadok görög szobrászati kánona, Winckelmann és Lessing eszményi szoborművei leértékelődtek, amióta az elmúlt évtizedekben „megismerkedtünk mélyebb kifejezésű, elevenebben és alaposabban kidolgozott formájú műalkotásokkal”.¹ Az Elgin-márványok kulturális sokkjának hírül vételéről tanúskodik ez az állítás. Az újonnan megismert művek nagy európai hatása valószínűleg az eredeti előadásjegyzetekben is fölmerül, amikor Hegel 1826-ban a Pheidias-alkotások újabban elterjedt másolatairól beszél.² De máskülönbben sincs okunk kételkedni a gondolatmenet hitelességében, mert Hegel állítása igazolására egy névtelen angol utazót idéz a *Morning Chronicle* (1769–1862) 1825. július 26-i számából, s tudjuk, hogy olvasta ezt a híres újságot, sőt fennmaradt két 1826-os cikk általa készített kivonata.³

Az angol utazó, aki a Belvedere-i Apollót „színpadias piperkőcnek” nevezte, William Hazlitt volt,⁴ a híres esszéista és kritikus. Ez a tény tudomásom szerint mind ez idáig sem a Hegel-, sem a Hazlitt-irodalomban nem volt ismeretes, de – nem lévén filológus – ezt biztosan nem állíthatom.⁵ Az internet-filológia korában nem is tulajdonítok nagyobb jelentőséget az adat felismerésének. Annál figyelemre méltóbb, hogy Hegel névtelenül is észleli egy valóban jelentős, noha tőle minden tekintetben távol álló kortársa megfigyeléseinek érdekességét.

Hegel az anonim útirajz írójának megjegyzését a műértő ítéletének tekinti. De hol helyezkedik el a műértő az ő elméletében? Hegel recepció-fenomenológiájának két metszete van, egy történeti és egy jelenkori. Történelmi értelemben szemben áll egymással a múlt nagy művészeti korszakaira jellemző és a modern műélvezet. Amikor a műalkotások közvetlenül fejezik ki egy kor és egy nép szellemét, nem igénylik a reflexiót. A műértésnek, a *Kenntenschaft*nak ilyenkor csak az alkotó oldaláról, s ott is csak technikai értelemben van jelentősége. A művek általában sem lépnek párbeszédbe a befogadóval mint különvált, partikuláris énnel, aki különös sajtószerepében és esetlegességében leszakadt az általánosról. Ez a kapcsolatfelvétel mind a befogadó, mind a mű részéről hegeli szóval *Selbstgefälligkeit* (öntetszelgés, önelégültség) lenne.⁶ A közvetett, reflektáló ítélet a modernítésre jellemző. A modern műveket – azok parcialitása, szemléletük sokfélesége miatt – csak értelmezve fogadhatjuk be, de a reflexió kiterjed a múlt totális művészetére, mert az – éppen múltbelisége miatt – „elvesztette eredeti igazságát s elevenességét is számunkra”,⁷ s szelleme rekonstrukcióra szorul. A reflektáló ítélet három típusa különböztethető meg – méghozzá hierarchikus módon, részben dialektikusan, részben pedig időbeli kifejlődésében: az ízlés emberé, a műértés emberé, s a filozófusé, aki a hegeli művészetfilozófia alapján érti és értelmezi a műalkotásokat. „Az ízlés emberét felváltotta a műértő”, s „a műértés tehát sokat nyújt; ha nem is a legmagasabb rendű, de szükséges mozzanat”.⁸

E koncepció éle az ízlés fogalmának kritikájára van kihegyezve. „Ahol a génusz lép elő, ott az ízlés a háttérbe szorul.”⁹ Szakítás ez a 18. század ízlésfilozófiai tradíciójával, amelyet egyrészt az alapoz meg, hogy Hegel a befogadással szemben a művet állítja a középpontba, másrészt pedig az, hogy a művészet természeti, érzéki vonatkozásaival szemben szellemi oldalára helyezi a hangsúlyt. Az ízlés szóban benne van

egy érzék, méghozzá olyan, amely nem kaphatott helyet a Hegel által teoretikusnak nevezett érzékek között. A széperzék is közvetlen érzékelés marad, s reflektáltsága nem tud a felszín-nél mélyebbre hatolni. Az érzéket a recepció egy következő fokozatában a tudás, vagyis a mű a maga objektivitásában való megismerése váltja fel. Az ízlélméletek valódi tétjei – az esztétikai politika és az esztétikai morálfilozófia, az ízlés kiművelésének perspektívája a társadalmi együttműködés és összhang szempontjából – Hegel számára semmit sem jelentenek, hiszen az itt fölbukkanó problémák nála az objektív szellem világához tartoznak, s az intézményesített polgári társadalmi életben nyernek prózai megoldást.

Hazlitt azonban az ízlés embere. Tradíciójához tartozik az előző angol nemzedékek ízlélmélete, de ez nem jelenti azt, hogy neki magának lenne ízlésfilozófiája. Az ízlés jelenségének filozófiai általánosítása 17. századi kezdeteitől arra alapult, hogy a kiválóságot ne a jólszületettség, a vér szava, hanem az elvileg mindenki által elérhető saját teljesítmény, a kulturáltság határozza meg. Ennek az arisztokratikus világnézettel szembeállított fogalomnak mindig volt egy demokratikus – az emberi egyenlőségre utaló –, illetve egy meritokratikus – a személyes kiválóság kivételességét hangsúlyozó – oldala, de a felvilágosodás korában az esztétikai politika az előbbiben, az egyenlőség lehetőségének kimutatásában volt érdekelt. Azt lehet mondani, hogy a piac mellett az ízlés volt ennek a korszaknak az egyenlősítő intézménye.

A francia forradalom (és amit talán a kortársak még nem tudtak: az amerikai Függetlenségi Nyilatkozat) után ez a folyamat nem folytatódhatott. Az egyenlőség sokkal szilárdabb intézményesítésének eszméi jelentek meg, s komplementer módon fölerősödött a kiváló ízlésben való részesülés egyenlőtlenségének, sőt akár az ilyesmi zseniális veleszületettségének tudata és öntudata. Hazlitt írja: „Az általános választójog elve alkalmazható a társadalom közös érzéseire és érdekeire kapcsolódó kormányzás ügyeiben, de az ízlés ügyeiben semmiképp, mert azokban csak a legkifinomultabb megértés alapján lehet dönteni.”¹⁰

Kétségtelen, hogy e változás egyik lehetséges következménye az volt, hogy az ízléstől több tudományt, több szakértelmet vártak el. 1805-ben például Richard Payne Knight jellegzetes *connaissanceur*-, műértő-művet írt az ízlés elveiről, amely alapvetően vitatta az ízlés konszenzualitását.¹¹ Ám az ilyen fejlemények mégsem igazolják az ízlés egész fogalmát valami elavult és felületes dolognak beállító hegeli koncepciót. Az igaz ugyan, hogy a 19. századdal az ízlésfilozófia napja leáldozott, méghozzá az említett politikai esztétikai ok mellett azért, mert alapvető feltételét – hallgatólagosan mindig is beleértett univerzális normatív karakterét – az egyre általánosabbá váló ízléspluralizmus relativizálta, filozófiai kérdésből szimultán ízlésközösségek szociológiai jelenségévé változtatta. De az ízlés a személyiség szubsztanciális része maradt, önkifejezésünk fontos eleme.

Nézzük meg ebből a szempontból Hazlitt Hegel által idézett gondolatát Hegel és Hazlitt világában. Hegel nyugtázza, hogy az athéni Parthenón metopéinek, frízeinek és oromszobrainak megismerése (amelyek Lord Elgin akvizíciója révén hosszas kalandok után Angliába érkeztek, 1807-től látogathatóvá váltak, 1816-ban pedig a British Museumba kerültek)¹² megváltoztatta az antik művészet történetét. De megváltoztatták-e

Hegel elméletét? Fontos állítása, hogy a régi kánon műveinek (lényegében a Belvedere szobrainak, élükön az Apollóval és a Laokoóonnal, valamint a Medici Venusnak és a Niobé-szoborcsoportnak) az „értéke lejjebb szállt, s egy későbbi korba helyezik őket, amikor a kidolgozás simasága már a tetszetőst és kellemest tartotta szem előtt, és nem tartott ki többé a valódi szigorú stílus mellett”.¹³

Hegel nem látta az Elgin-márványokat, s azok nem is hatottak az antik szoborról alkotott teóriájára. Az ugyanis jelentős mértékben Winckelmannra támaszkodott, s ezért követte *Az ókori művészet történetének* azt a sajátosságát is, hogy a „nagy stílus” fogalmával valójában üres helyre mutatott, amelyet legfőljebb elveszett és csak elképzelt művek töltenek ki. „The high style is both essence and absence” – írta Alex Potts Winckelmannról szólva.¹⁴ „A csöndes nagyságába merülő isteni”,¹⁵ a „magasztos, tisztán magába merülő, mozdulatlan istenség”¹⁶ példái Hegelnél is „az olympiai Jupiter, az athéni Pallas és az argosi Juno szobrai”¹⁷ – leginkább csak szavakból ismert műalkotások. Az Elgin-márványok azt ígérték a kor kultúrebereinek, hogy valóságosan kitöltik ezt az üres helyet (a teljes anyagot Pheidiasnak tulajdonították), de mint magas- és alacsonyreliefek, illetve épületszobrok, nem illeszkedhettek a minden konkrét funkciójától elvonatkoztatott, magában, illetve egy őt szolgáló templom terében álló körplasztika ideáltípusára épülő hegeli elgondoláshoz. Paradox módon ez harmonizál az Elgin-márványokkal kapcsolatos mai tudományos közfelfogással, mely szerint tervezésükben lehetett Pheidiasnak szerepe, de kivitelezésükben semmiképp: ő ez idő alatt a kolosszális Athéna Parthenos megalkotásával foglalkozott.¹⁸

Hegelnél tehát az Elgin-márványok megjelenése a tudás gyarapodását eredményezi, de nem az ízlés megváltozását. A finom megjegyzés a winckelmanni kánon leértékelődéséről, amelyet néhány lappal később a Hotho-féle redakcióban egy olyan Laokoón-elemzés követ, amelyben már a keresettség és a modorosság fogalmai is föltűnnek,¹⁹ nem válik gátjává annak, hogy a régi kánon művei különböző összefüggésekben pozitív értelemben ismételtelen megjelenjenek.²⁰

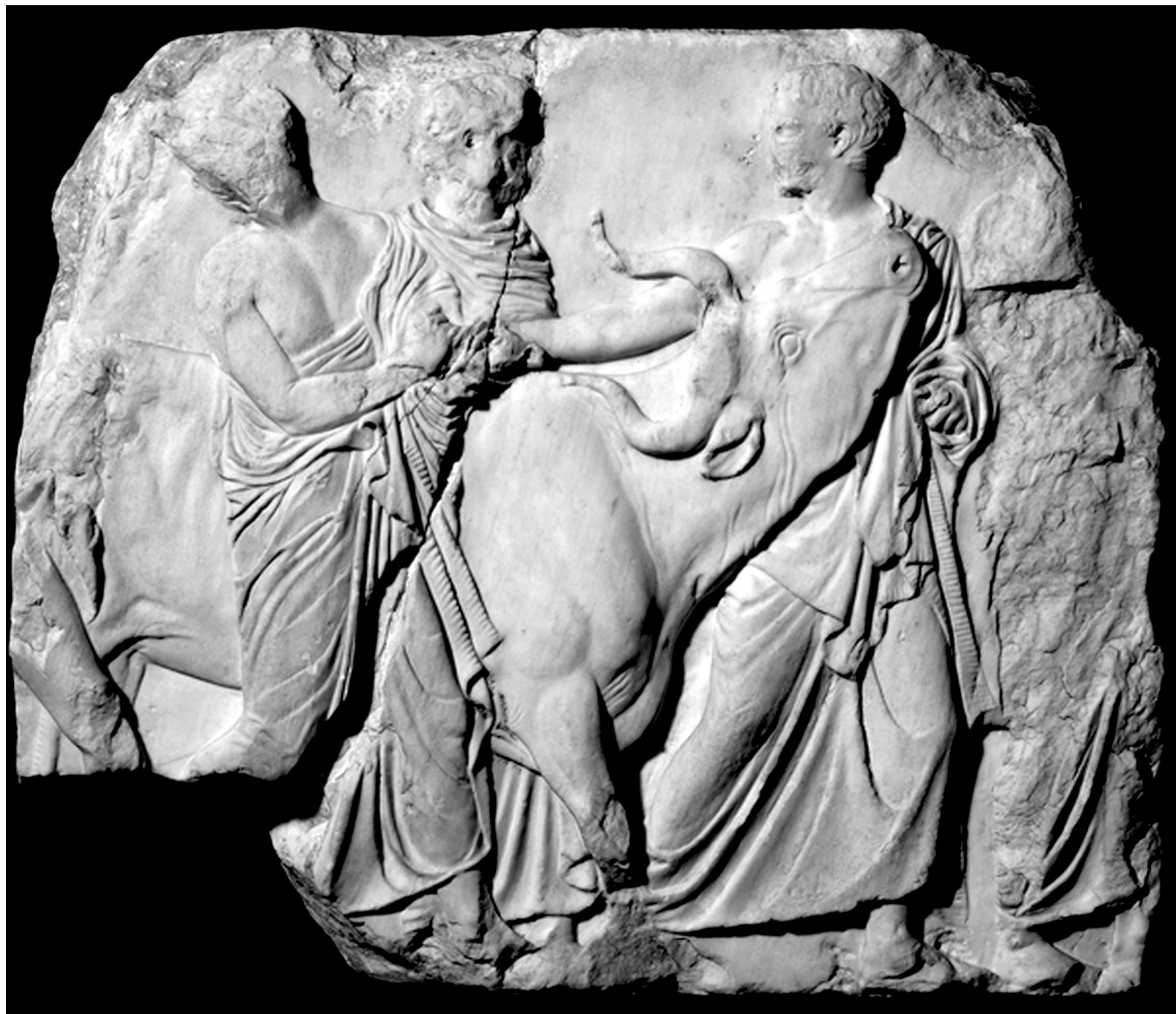
Az Elgin-márványok közismertté válása valóban újragondolásra készítette a szellemeket az addigi kánon tekintetében, s ennek legfőbb kárvallottja a Winckelmann által minden határon túl propagált Belvedere-i Apolló lett. Az angol parlamenti vizsgálóbizottság is, amelynek a gyűjtemény megvásárlásáról kellett döntenie, legfőképp azt firtatta, hogy értékesebbek-e ezek a művek mindenekelőtt az Apollónál, s a Belvedere más szobrainál.²¹ William Hazlitt ismételtelen élesen bírálta az Apollót és a kánon más fontos műveit, ahogyan barátja, Stendhal is.²² S mindketten a Parthenón keleti oromcsoportjának akkoriiban Théseusszal (vagy Héraklésszel) azonosított D figuráját állították vele szembe mint magasabb rendű művészetet. Hazlittot Michelangelo Ádámja is az Elgin-Théseusra emlékeztette.²³

Mik annak az új ízlésnek a jellegzetességei, melynek a klasszikus művészetből a legfontosabb hivatkozási alapja az Elgin-márványok lettek? Az eszményítés helyett a természetesség, a természetutánzás rehabilitálása, a tökéletesség eszménye helyett a fragmentáltság, a befejezetlenség elfogadása, és új hiperérzékenység a mesterkéltéssel, pedantériával szemben. Színpadiasággal és ízetlenséggel (*insipidity*) vádolják az eddigi görög kánon fő műveit.²⁴ Az a fölfedezés, hogy e művek közül mindegyik római másolat, történelmileg egybe-

esett az eredetiség radikális felértékelődésével. Richard Payne Knight műértői renoméjának teljes összeomlásához vezetett, hogy tüzetesebb vizsgálat nélkül, tudós előítéletől vezetett-ve az Elgin-márványokat is Hadrianus-kori római másolatoknak sejtette, s ezt a baklövést későbbi korrekciói, valamint az, hogy elsőként ismerte föl a metopék egyes darabjai közötti alapvető minőségi és stílári különbségeket, sem tudták helyreütni.²⁵ Durván szólva a Belvedere-i Apolló a neoklasszicizmus hőse volt, a Parthenón plasztikai hagyatéka pedig, köztük a legépebben maradt fekvő oromszoborral, amelyet – és ezt szimbolikusnak is tekinthetjük – ma Dionysoszal azonosítanak, a romantika antikvitásképét befolyásolta. Gondoljunk csak Keatsnek nemcsak *On Seeing the Elgin Marbles for the First Time* című szonettjére, hanem az *Ode on a Grecian Urn*jére is, amelynek ekphrasisát – az elképzelt urna áldozati jelenetét – a Parthenón fríze ihlette.²⁶ S ugye emlékszünk e nagy vers különös, ironikus ellentmondására, hogy a klasszikus megörökítettség, az Igaz és a Szép egyesítése egyben a halált jelenti? *dost tease us out of thought / As doth eternity:*

Cold Pastoral! – „Az ész határán túl cukkolsz, kihűlt / Idill, akár az örökkévalóság.”²⁷ Az antik istenvilág pásztorjátékká törpül, akként húl ki, s nyer öröklétet a melankolikus ironia e mesterművében.

Nyilvánvaló, hogy mindezzel nagyon távol kerülünk a romantika nagy ellenfelétől, Hegeltől. Szembetűnő ez Hazlitt vonatkozásában például abban, ahogy ő a természetet és a művészetet összefüggésbe hozza. Egy helyen az Apolló komolyságát és szigorúságát hiányolja. Lábai – mondja – mint ha csak kérkednének rejtett szépségükkel, s úgy egyensúlyoznak, úgy válaszolgatnak egymásnak, mint a versek rímei. „Az Elgin-márványok: harmonikus, folyékony, változatos próza. Egyszóval olyanok, mint a legfinomabb természetről vett öntvények. A természet minden öntvénye – még ha alacsonyabb rangú is – azonos stílusú.”²⁸ Élesen szembeszegül a görög szobor ideális voltával. Az igazság – mondja – éppen fordított: ezek nem eszményi absztrakciók, hanem – és annál szebbek – teljességgel lokálisak és nemzetiek, mint egy kínai ellenző figurái vagy néger törzsfőnököt ábrázoló rézmetszet egy úti-



Áldozati jelenet részlete. A Parthenón déli frízének XLIV. tömbje. Kr. e. 438–432 körül (British Museum)

könyvben.²⁹ „[S]zemélyek antik portréi gyakran fölötté álltak isteneik megszélyesítéseinek.”³⁰

Ilyesmit Hegel berlini tantermében nem lehetett hallani, hiszen számára a művészeti szép egyértelműen a természeti szép fölött áll, s antimimetikus elmélete értelmében a görög szobor lényege idealitásban, illetve az isteni individuumok megalkotásában van. A portré a klasszikus hanyatlását jelenti. A művészet ideálja az antropomorfizált isten. Így lesz a művész a klasszikus antikvitásban – mint egy híres helyen olvassuk – „az isten mestere”.³¹

Van azonban Hegel és Hazlitt művészetről alkotott elgondolásaiban egy tartalmilag közös, noha funkciójában ellentétes mozzanat: a szobrászat múltbelisége – a festészet modernitása. Hegel a klasszikus művészet paradigmátikus műfajának tekinti a plasztikát. Ami persze – mint más művészetek esetében sem – nem jelenti azt, hogy ne ismerné el más korszakokban is a szobrászat lehetőségét. Mégis: „Létezik szimbolikus és klasszikus építészet, van szimbolikus, klasszikus és romantikus költészet. A szobrászatban ennek nincs jelentősége” – mondta egy hallgatói jegyzet szerint 1826-ban.³²

Hazlitt egyenesen arról számol be, hogy amíg az Elgin-márványokat nem látta, egyetlen szobrot sem szeretett.³³ „A szobrászat nem vonz engem – ellentétben a festészettel...”³⁴ A festészet képes a modern természetelmény megjelenítésére. Egyszerűen tökéletesebben utánozza a természetet. „A jó festmény az élő emberre hasonlít; a világ legremekőbb szobra is csak egy kővé vált emberre hasonlíthat.”³⁵

Hegel is foglalkozik a szobrászat absztrakt hidegségével. „A klasszikus eszmény hűvös, magáértvaló, magában lezárt; alakja az ő sajátja; abban semmit nem enged szabadon megváltoztatni. A meghatározott jelleg uralkodik az összes elemeken. Az eszmény tartózkodó, nem fogad be idegen elemeket; magáértvalóan egy, és ezért elutasítja azt, ami más.”³⁶ S még határozottabb az 1835-ös *Esztétika*: „Nem vehetjük zokon az emberektől, ha nem tanúsítanak olyan nagyfokú érdeklődést a magasztos szoborművek iránt, amilyet ezek megérdemelnek. Mert előbb meg kell tanulnunk becsülni őket... Az olyan élvezet azonban, amely csak tanulmányozásból, elmélkedésből, tudományos ismeretekből és sokszoros megfigyelésből származhatik, nem közvetlen célja a művészetnek. ... mindjárt ott-honosabbak vagyunk a festészet területén.”³⁷ Ez persze nem mond ellent annak, hogy Hegel számára ennél szebb művészet nem képzelhető el, de annál nyomósabb érv amellet, hogy nem szépségesztétikát, hanem műalkotás-esztétikát gondolt el.

Kultúrtörténetileg e hasonlóság azzal magyarázható, hogy az utolsó nagy szobrászati korszak, a barokk csúcsteljesítményei a 18. század klasszicista fordulataiban ízléscenzúra áldozatai lettek. A fő bűnbak mind az angol, mind a német hagyományban Gianlorenzo Bernini volt – Shaftesbury „a szobrászat aposztatájának” nevezte,³⁸ Winckelmann pedig „a művészet megrontójának”.³⁹ De jelentős volt a tartózkodás Michelangelo plasztikai teljesítményének megítélése tekintetében is. Mindehhez teoretikusan először Herder kezdeményezése tár-

sult, aki *Plastik* című művében (1768–70) elvileg különítette el a szobrászatot és a festészetet, más funkciókat tulajdonított nekik (az igazság, illetve az álom funkcióját), s temporalizálta őket; lényegében megalkotva az antik és a modern ellentétének első allegóriáját.⁴⁰

De a kor ízlés-, műértő- és teoretikus kultúrájában egyként megalapozott hasonlóság mögött gyökeres ellentét rejlik a „cold pastoral”, a görög szoborvilág hidegségének és távolságának megítélése tekintetében.

Hazlitt műértő, de tudását ízlésének szolgálatába állítja. A régi műalkotásokat a jelenkori befogadás tárgyaiként szemléli, s beilleszti személyes ízlésének egységébe. Apolló színpassziassága, „önhitt fellépése”, a Medici Venus „márvány baba” jellege, a Laokoón-csoportban a szenvedés kicsavart formáinak kellemdús volta⁴¹ éppúgy ízlésítélet, mint az Elgin-márványok fölött érzett elragadtatás. Ez azt jelenti, hogy elsődlegessé jelenkori hatásuk válik. Az ízlésítélet a mi időnkben, a befogadó idejében bekövetkezett esemény, amelynek a múlt műalkotásaival kapcsolatban az a célja, hogy az ítéelő elhelyezze azokat saját ízlésvilágában. A negatív ítélet mintegy kizárja tárgyat a jelenből, a múlt dokumentumává teszi, vagy csak mint a rossz ízlés példáját teszi jelenkorivá. A pozitív ítélet viszont a múlt művét föltétlenül jelenkorivá változtatja – ezért nincs az Elgin-márványoknak „stílusa”. „Az ízlés a művészetben képesség vagy szenvedély valamely tárgy meghatározására” – írja Hazlitt.⁴² Fontos itt a „power or passion” kitétel. Az ízlésítélet nem igazolható, nem levezethető, viszont az ítéelő egész személyisége áll vagy nem áll helyt érte. Ezért végső szava: „ízlésem lehet rossz, mi több, nevetséges – de ilyen” („my taste may be wrong; nay, even ridiculous – yet such it is”).⁴³

Hegel szerint a modernitásban a műalkotás szükségszerűen ki van szolgáltatva a reflexiós ítéletnek. Ennek alapja azonban – legalábbis a múlt vonatkozásában – nem lehet az ízlés, hanem a műalkotás tökéletességére – az abszolút szellem világában számára kijelölt rendeltetésének maradéktalan betöltésére – vonatkozó objektív ítélet. Maga ez a feltétel határt von múlt és jelen között – „a művészet vége” semmi egyebet nem jelent, mint hogy a műnek immár nincs transzcendens rendeltetése, nem az abszolút igazság megjelenítése a feladata, s ezért „fölszabadul”, más tekintetben autonómmá válik.⁴⁴ A Humanus új szentsége jegyében bármivel foglalkozhat, bármire kiterjeszheti érdeklődését. Hegel maga ezt világosan megvalósította: másképp olvasta Homérost, mint Goethét, másképp látta – vagy leginkább képzelte el – a görög szobrokat, mint ahogy nézte imádott németalföldi festőit.

Innen két irányba vezethet út. Az egyik a művészet „legmagasabb rendű rendeltetésének” visszacsempészése a jelenbe: ez volt a *Theorie des Romans*, a *Philosophie der neuen Musik*, a *The Modernist Painting* és ex negativo *A műalkotás eredete* útja. A másik: a múlt hidegségének és távolságának megszüntetése a műalkotások élvezetében. Ezen az úton azonban az esendő és tévedékeny személyes ízlés rehabilitálása elkerülhetetlen.

Jegyzetek

A tanulmány előadás formájában elhangzott egy Hegel esztétikájáról szóló konferencián (Nápoly, 2011. november 23–26.), valamint az Ókortudományi Társaság 2012. február 17-i felolvasó ülésén.

- 1 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Esztétikai előadások II.* Akadémiai, Budapest, 1955, 335.
- 2 „Az újabb időkben Pheidias eredeti műveit [annak lenyomatait] Európába hozták” – jegyzi föl 1826-ban Hotho. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Philosophie der Kunst. Vorlesung von 1826, nachgeschrieben von Heinrich Gustav Hotho.* Kiad. Annemarie Gethmann-Siefert – Jeong Im Kwon – Karsten Berr. Suhrkamp, Frankfurt/M., 2005, 123. Vö. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Philosophie der Kunst oder Ästhetik: nach Hegel, im Sommer 1826. Mitschrift v. Carl Hermann Victor von Kehler.* Kiad. Annemarie Gethmann-Siefert – Bernadette Collenberg-Plotnikov. Fink, München, 2004, 176.
- 3 Vö. Schneider 1984, 27 sk. Az egyik egy londoni *Macbeth*-előadásról szól, s bírálja a boszorkányok komikus karakterét, a másik a kor híres énekesnőjének, Angelica Catalaninak római koncertjéről.
- 4 „Notes of a Journey through France and Italy”: *The Complete Works of William Hazlitt.* Kiad. P. P. Howe. X. kötet. J. M. Dent and Sons, London–Toronto, 1932, 222.
- 5 Először Winckelmann-könyvemben hívtam föl erre a figyelmet: Radnóti 2010, 274 skk., pontosabban annak egy magyarul már 2005-ben (Radnóti 2005), németül 2006-ban (Radnóti 2006) megjelent fejezetében.
- 6 Vö. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Előadások a művészet filozófiájáról.* Ford. Zoltai D. Atlantisz, Budapest, 2004, 287 (*Vorlesungen über die Philosophie der Kunst, 1823. Nachschrift von H. G. Hotho.* Kiad. Annemarie Gethmann-Siefert. Felix Meiner, Hamburg, 1998, 232) és *Esztétikai előadások II.*, 283.
- 7 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Esztétikai előadások I.* Akadémiai, Budapest, 1952, 12.
- 8 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Előadások a művészet filozófiájáról*, 68, 69 (*Vorlesungen über die Philosophie der Kunst, 1823*, 17).
- 9 Uo. 16.
- 10 William Hazlitt: „Wether the Fine Arts are Promoted by Academies”: William Hazlitt: *Selected Writings.* Kiad. Jon Cook. Oxford University Press, Oxford, 1991, 263.
- 11 Vö. Richard Payne Knight: *An Analytical Inquiry into the Principles of Taste.* Hansard, London, 1806³, 6 sk. és *passim.*
- 12 Lord Elgin vállalkozásáról még mindig a legfontosabb történeti mű: St. Clair 1998³ [1967].
- 13 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Esztétikai előadások II.*, 335.
- 14 Potts 2000² [1994], 70.
- 15 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Philosophie der Kunst. Vorlesung von 1826*, 120.
- 16 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Philosophie der Kunst oder Ästhetik: nach Hegel, im Sommer 1826.* Mitschrift v. Carl Hermann Victor von Kehler, 172.
- 17 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Philosophie der Kunst. Vorlesung von 1826*, 121. Vö. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Philosophie der Kunst oder Ästhetik: nach Hegel, im Sommer 1826*, 173, illetve 353. jegyzet, 286.
- 18 Vö. Jenkins 2006; Cook 1997.
- 19 Vö. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Esztétikai előadások II.*, 337 sk.
- 20 Az a szükséges, és ha fölmerült, föltétlenül elvégzendő munka, hogy Hegel az 1820-as években négyszer is megtartott művészet-filozófiai előadásainak hallgatói jegyzeteit feldolgozzák és összevessék az 1835-ös posztumusz Hotho-féle *Esztétika*-redakcióval, valljuk be, mindenkit frusztrál, aki a hegeli esztétikáról elmélkedik; kivéve azokat, akik éppen ezzel foglalkoznak. A *Laokoön*-elemzés kapcsán annak a lehetősége is fölmerülhet – ha nincs ennek ellentmondó, s általam nem ismert egykorú följegyzés –, hogy Hotho korszerűsítette Hegel antik művészettörténeti ismereteit. Több mint másfél évszázadon keresztül kevés kételytől eltekintve a Hotho-féle volt a hegeli esztétika, ez hatott, ezt folytatták, ezzel viaskodtak, s ennek alapján mondhatta az antifilozofikus újretorika olyan befolyásos képviselője, mint Paul de Man, hogy „[a]kár tudatában vagyunk, akár nem, a legtöbben hegelianusok vagyunk”, s „a »Hegel« név egy olyan mindent felölelő edény, amely különböző áramlatok tömkelegét gyűjtötte magába és őrizte meg” (de Man 2000, 82 = de Man 1996, 92 sk.). Hegel új rekonstrukciója nem érvényteleníti „Hegel”-t. Ennek az állításnak a filológiai megfelelője egy új Hotho-kiadás lehetne, amely szembesítené Hotho restauráló munkáját a rendelkezésre álló összes hallgatói jegyzettel és Hegel beillesztett alkalmi írásaival. Ez ahhoz volna hasonló, ahogy Winckelmann *Geschichte der Kunst des Alterthums*-ának 2002-es kiadása (Philipp von Zabern, Mainz/R.) publikálja és szembesíti egymással a jelentősen eltérő első és a posztumusz második kiadást. Elismerem: jóval komplikáltabb feladat.
- 21 Vö. *Report from the Select Committee of the House of Commons on the Earl of Elgin's Collections of Sculptured Marbles &c.* London, 1816 (elérhető a *Google Books* webes felületén).
- 22 Vö. Stendhal: „Promenades dans Rome”: Stendhal, *Voyages en Italie.* Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1973, 702, 779 sk.
- 23 Vö. William Hazlitt: „Notes of a Journey through France and Italy”, 241. A Hotho-féle redakcióban Hegel – ha csak nem tévedésről van szó – e szobor fej nélküli pandanját említi, a nyugati timpanon A figuráját, heverő folyamistennek nevezve, ahogyan ma is sejtik. Vö. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Esztétikai előadások II.*, 295.
- 24 Vö. pl. „Notes of a Journey...”, 168 sk.; „Fine Arts”: *The Complete Works of William Hazlitt.* Kiad. P. P. Howe. XVIII. kötet. J. M. Dent and Sons, London–Toronto, 1933, 115; „On the Elgin Marbles” [1822], 145 és *passim.*
- 25 Vö. Messmann 1973.
- 26 Déli fríz, 44. tömb.
- 27 Varró Dániel fordítása.
- 28 William Hazlitt: „Notes of a Journey through France and Italy”, 169.
- 29 Vö. William Hazlitt: „Fine Arts”: *The Complete Works of William Hazlitt.* XVIII. kötet, 112. Ez az írás az *Encyclopædia Britannica* 4. és 5. kiadásához készített supplementum 1. kötetében jelent meg, 1816-ban.
- 30 Uo. 112.
- 31 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai 3. A szellem filozófiája.* 560. §. Akadémiai, Budapest, 1981, 349.
- 32 Von der Pfordten 1826. Ms. 57. Idézi Annemarie Gethmann-Siefert: „Einleitung: Gestalt und Wirkung von Hegels Ästhetik”: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst, 1823. Nachschrift von H. G. Hotho, CLXXXVI.*
- 33 William Hazlitt: „On The Pleasure Of Painting” (1819): *Table Talk, Essays on Men and Manners* (1822), <http://www.blupete.com/Literature/Essays/Hazlitt/TableTalk/PleasurePainting.htm>
- 34 William Hazlitt: „Notes of a Journey...”, 162.
- 35 Uo. 163.

- 36 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Előadások a művészet filozófiájáról*, 238 (*Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*, 1823, 185).
- 37 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Eszttikai előadások III.* Akadémiai, Budapest, 1956, 14.
- 38 Shaftesbury: „Plastics”: *Second Characters or The Language of Forms*. Kiad. B. Rand. Cambridge University Press, Cambridge, 1914, 152.
- 39 Johann Joachim Winckelmann: „Megjegyzések a műalkotások szemléléséről”: Johann Joachim Winckelmann: *Művészeti íráások*. Magyar Helikon, Budapest, 1978, 68.
- 40 Johann Gottfried Herder: „Plastik. Einige Wahrnehmungen über Form und Gestalt aus Pygmalions bildendem Träume”: Helmut Pfotenhauer – Peter Sprengel (szerk.), *Klassik und Klassizismus*. Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt/M., 1995.
- 41 William Hazlitt: „Notes of a Journey...”, 222; „Fine Arts”, 113.
- 42 William Hazlitt: „On Gusto”: *Selected Writings*, 266.
- 43 William Hazlitt: „Notes of a Journey...”, 273.
- 44 Ebben a tekintetben lényegében Márkus György értelmezését fogadom el: „Hegel és a művészet vége” (Márkus 1998, 189–218) = „Hegel and the End of Art” (Markus 2011, 415–436).

Bibliográfia

- Cook, B. F. 1997. *The Elgin Marbles*. The British Museum Press, London.
- Jenkins, Ian 2006. *Greek Architecture and its Sculpture in the British Museum*. The British Museum Press, London.
- Man, Paul de 1996. *Aesthetic Ideology*. University of Minnesota Press, Minneapolis–London.
- Man, Paul de 2000. „Jel és szimbólum Hegel *Eszttikájában*”: Paul de Man: *Eszttikai ideológia*. Ford. Katona G. Janus–Osiris, Budapest, 80–99.
- Márkus György 1998. „Hegel és a művészet vége”: *Metafizika – mi végre?* Osiris–Gond, Budapest, 189–218.
- Markus, George 2011. „Hegel and the End of Art”: *Culture, Science, Society. The Constitution of Cultural Modernity*. Brill, Leiden–Boston–Köln, 415–436.
- Messmann, Frank J. 1973. „Richard Payne Knight and the Elgin Marbles Controversy”: *British Journal of Aesthetics* 13/1, 69–75.
- Potts, Alex 2000² [1994]. *Flesh and the Ideal. Winckelmann and the Origins of Art History*. Yale University Press, New Haven – London.
- Radnóti S. 2005. „Az eredetiség Winckelmann-nál”: *Holmi* 17/2, 174–192.
- Radnóti S. 2006. „Originalitát/Authentizitát bei Winckelmann”: Susanne Knaller – Harro Müller (szerk.): *Authentizitát. Diskussion eines ästhetischen Begriffs*. Fink, München, 209–231.
- Radnóti S. 2010. *Jöjj és láss! A modern művészetfogalom keletkezése: Winckelmann és a következmények*. Atlantisz, Budapest, 2010.
- Schneider, Helmut 1984. „Neue Quellen zu Hegels *Ästhetik*”: *Hegel-Studien* 19, 9–44.
- St. Clair, William 1998³ [1967]. *Lord Elgin and the Marbles*. Oxford University Press, Oxford.

„Berekesztett kert”

Gondolatok a bibliafordítás korlátairól a 2010-es *Énekek éneke* fordítói verseny kapcsán

Koltai Kornélia

Ráhangelő gondolatok: a (mindenkori) befogadó elvárásai horizontjáról

Jelen írásunk célja kettős. Egyrészt, hogy az ELTE BTK Ókortudományi Intézete által meghirdetett 2010-es műfordítói verseny „klasszikus héber vers” kategóriájában díjazott pályaműveket közölje, másrészt pedig, hogy egy rövid bevezető tanulmány kíséretében a fordítások elméleti és gyakorlati háttéréről értekezzen.¹

A versenyfeladat az *Énekek éneke* 4. fejezetének lefordítása volt. A laikus olvasó most talán megrökönyödik: hogyan lehet műfordító versenyre feladni egy olyan bibliai költeményt, amelyet már számtalanszor lefordítottak az idők során? A válasz azonban eléggé egyértelmű, és végső soron a befogadók elvárásai horizontjával és reakcióival hozható összefüggésbe.

A Nemzetközi Bibliatársulat szerint egészen pontosan 25-30 évenként kellene revideálni a használatban lévő bibliafordításokat, 50-60 évenként pedig teljesen új fordításokat kellene létrehozni.² Állásfoglalásukat az újabb tudományos (pl. exegetikai) eredmények megjelenésén túl mindenekelőtt a *cél nyelv* változásával indokolják. A nyelv folyamatos változásban van, s a változások az egymást követő generációk nyelvhasználatában már kimutathatók. De nemcsak a nyelv, hanem a nyelvhasználat összefüggő attitűdjeink is változnak. A rendszeres revíziók, illetve a relatíve gyakori új bibliafordítások azért is szükségesek tehát, mert generációnként módosul a bibliafordítás nyelvéhez való viszonyulásunk, és folyamatosan formálódnak, alakulnak a bibliafordítás nyelvével-stílusával kapcsolatos igényeink, elvárásaink is.

Ha elfogadjuk a Biblia fordítására szakosodott nemzetközi tudományos társaság véleményét, megállapíthatjuk: az első teljes bibliafordításunk idejétől számolva komoly adósságmennyiség halmozódott fel nálunk e téren.³ S különösen is szembetűnő a hiány bizonyos korszakokban, politikai érakban.⁴ De magyarázható-e ez a *bibliafordítási deficit* „pusztán” politikai-gazdasági okokkal, illetve az ebből adódó technikai nehézségekkel? Vagy más jellegű buktatói (is) vannak a bibliafordításnak? Talán mégsem változnak olyan dinamikusán a bibliaolvasóknak, a befogadóknak a bibliafordítás nyelvével kapcsolatos elvárásai?

A bibliafordító és a befogadók elvárásai horizontjának behatóbb vizsgálatához elsőként nézzük meg, milyen nehézsé-

gekkel kell számolnunk nagy általánosságban az Ószövetség, vagyis a Héber Biblia közvetítése során.⁵ Ezt követően fogunk speciálisan az *Énekek éneke*re összpontosítani.

Az *Énekek éneke*, és ezen belül is a 4. fejezet fordításának fordíthatóságának a problémaköre mentén – néhol kifejtő jelleggel, máskor kérdésvetetések formájában – többek közt arra is rávilágítok, hogy miért éppen ezt a szöveget választottam a műfordítói versenyre, és hogy milyen szempontrendszer alapján bíráltam, rangsoroltam és díjaztam a beérkezett versenyműveket.

A bibliafordítás mint unikális fordítói teljesítmény⁶

Jan de Waard és Eugene A. Nida szerint bár a bibliafordításra is ugyanazok az alapelvek érvényesek, mint bármely irodalmi alkotásra, mégis léteznek kifejezetten bibliafordítás-specifikus nehézségek,⁷ vagy másképpen fogalmazva: a Biblia fordítását sajátos problémák jellemzik.

A legnagyobb fordítási nehézség abból az időbeli és kulturális távolságból ered,⁸ amely a Biblia keletkezésének (létrejöttének, illetve lejegyzésének) korát napjaink civilizációjától elválasztja. Az eltérő háttér már eleve magában hordozhatja a kommunikáció sikertelenségét,⁹ de a Biblia esetében a nagy időbeli és kulturális távolság egyúttal azt is jelenti, hogy a forrásnyelvi kontextusról csak igen kevés, illetve töredékes ismerettel rendelkezünk. Jóval nehezebb helyzetben van tehát a Biblia fordítója, mintha egy jól dokumentált korszakból származó művet kellene lefordítania.

Sajátos problémája a Biblia fordításának a Héber Biblia nyelvét jellemző heterogenitás is. Lehet-e, kell-e egységesen fordítani a Bibliát, ha az egyes műfajok¹⁰ – az archaikus költemények, a liturgikus költemények, a narratívák, a próféta beszédek, a találós kérdések, a bölcs mondások, a nászénekek stb. – nyelve és stílusa közt szignifikáns különbségek rejlenek? A nyelvi sokféleség ugyanakkor abból is adódik, hogy a Héber Biblia (feltehetően) legrégebbi rétege és a legkésőbbi szakasz keletkezése között mintegy ezer év telt el.¹¹ Ha egy nyelv történetéhez 25-30 évenként észlelhető, rögzíthető változások köthetők, akkor milyen mértékű lehetett a változás a bibliai héber nyelv történetében – közel ezer év leforgása alatt? Különös tekintettel arra, hogy a nyelvhasználók mindennapjaiban: a tár-

sadalmi-kulturális körülményekben is számottevő változások zajlottak.¹² A Héber Biblia szövege még a vélhető-felismerhető irodalmi nyelvi egységesítés ellenére is rögzíti ezeket a változásokat, de egyéb jelentős korabeli nyelv- és szövegemlékek híján csak nehezen igazodunk el a héber szavak, kifejezések eredeti jelentésében.¹³ Használható nyelvi önreflexiók, a nyelvre vonatkozó utalások sem igen állnak rendelkezésünkre.¹⁴ A nyelvtörténeti kutatások jelentősen hozzájárulnak a bibliai héber nyelvi ismereteinkhez, de egyben el is bizonytalaníthatják a fordítót: hogyan kell, kell-e a fordításban reflektálni például a fogság utáni szövegek megváltozott lexikájára, szintaxisára?

A bibliafordítás „sajátos problémái” között szerepel még a „paralingvisztikai jellemzők”¹⁵ hiánya is. A maszorétikus tagoló és intonációs segédjelek ugyan nagy segítséget jelentenek az értelmezésben, de mivel a szöveg keletkezéséhez képest csak jóval későbből származnak, az eredeti „hiátust” nem kompenzálják maradéktalanul. A klasszikus fordítások, illetve a rabbinikus kommentárok visszajelzései is rendkívül fontosak, de jó néhány évszázaddal későbbiek, mint az eredeti szöveg.

A bibliafordítás problematikája azonban nem merül ki abban, hogy a forrásnyelv és a tágabb forrásnyelvi kontextus homályos, vagy sokszor nehezen érthető, vagy híján van az információs segédleteknek. Ezek a jellemző jegyek önmagukban, ha nem is ilyen formában-mértékben, de más ókori művek fordításáról is elmondhatók. A Biblia fordítását a leginkább problematikussá az a sajátossága teszi, amely magát a Bibliát is megkülönbözteti a zsidó-keresztény kultúrkörben minden egyéb műtől: a *szakralitása* és a presztízse, s ezek természetes velejárójaként a mindenkor befogadó *érzelmi érintettsége*.

A Biblia ugyanis – Erich Auerbach megfogalmazásában – „nem szórakoztatni és gyönyörködtetni akar”, hanem normatív, morális igénnyel lép fel: a gondolkodásmódunkat befolyásolja, az életvitelünket szabályozza.¹⁶ S azért teheti ezt, mert tekintélye analógián alapul, vagyis azon a hiten, hogy más népek, más helyen, más korban éppúgy Isten népének tekinthetők, mint a bibliai, Biblia-korabeli Izrael népe. Waard és Nida a bibliai történelemszemlélettel magyarázza a Biblia egyetemes érvényességét.¹⁷

Komoly veszélyt jelent tehát a szöveg hiteles tolmácsolásában, ha a fordító bármelyik szélsőség irányába elmozdul. Az sem jó, ha nem tudja függetleníteni magát a túlfűtött érzelmi elköteleződéstől, és nem engedi, hogy a „szöveg önmagáért beszéljen”.¹⁸ De az sem jó, ha mint profán ókori műalkotást tolmácsolja a Bibliát, hiszen ezáltal figyelmen kívül hagyja a befogadók elvárásait.

Néhány szóban napjaink népszerű bibliafordítási típusáról

Waard és Nida a Biblia szövegének „valódi jelentését” a kanonizációs folyamat felől definiálja. Teóriájuk szerint a „valódi jelentést” azon „kommunikációs eseményekben” betöltött szerep, funkció határozza meg, „amelyek során” a bibliai szöveg „részévé vált a Szentírásnak”.¹⁹ Definíciójuk a szocioszemiotikai fordításelméleti keretbe illeszkedik,²⁰ és a *funkcionálisan ekvivalens* fordítási típust idézi.

A funkcionálisan ekvivalens fordítás a befogadó kulturális hátterére és reakcióira koncentrálna, mégpedig az eredeti szöveg,

célközönség és kultúra perspektívájából.²¹ A funkcionális ekvivalencia lényege, hogy a forrásnyelvi és a célnyelvi befogadók reakciói megegyezzenek. E fordítási típus alkalmazása során a bibliafordítónak arra kell törekednie, hogy a célnyelvi szöveg ugyanazt a hatást gyakorolja a célnyelvi befogadókra, mint amely hatást az eredeti, forrásnyelvi szöveg gyakorolt a forrásnyelvi befogadókra, már ha ez egyáltalán rekonstruálható.

Waard és Nida teóriája szerint tehát a funkcionális ekvivalencia a feltétele a valódi jelentés közvetítésének.

De vajon elfogadható-e ez a tézis? Járható út-e a funkcionális ekvivalencia az *Énekek éneke* 4. fejezetének fordításában? Tekinthető-e az *Énekek éneke* egy átlagos bibliai könyvnek a fordítási elvek szempontjából?

Mielőtt ezekre a kérdésekre kitérnék, ismerkedjünk meg nagy vonalakban (csak amennyiben a témánk szempontjából szükséges) magával a bibliai könyvvel, az *Énekek éneke*vel és azon belül is elsősorban a 4. fejezettel.

Miért épp az *Énekek éneke*?

Konkrét statisztikákat ugyan nem ismerek, de egészen bizonyos, hogy az *Énekek éneke* egyike azon ószövetségi könyveknek, amelyről laikusok is hallottak, amelyről szinte mindenki tud. Ez részben annak köszönhető, hogy motívumai, képei, kifejezései évszázadokon át a legnagyobb költőket, írókat, zeneszerzőket is megihlették,²² s mint a nyugati (európai) irodalom- és kultúrtörténet egyik meghatározó ókori alkotása, a középkorai kötelező vagy fakultatív irodalmi tananyagban is helyet kapott.²³

Kanonikus tekintélye²⁴ természetesen nagyban hozzájárult adaptációs sikertörténetéhez. Különösen is az a *fesziültség*, amely a primér olvasat profán jellege és a könyv szakrális státusza közt húzódik. Szándékosan használom a *státusz*, nem pedig az *értelmezés* kifejezést, hiszen pusztán azáltal, hogy a zsidóság és a kereszténység szent könyvének (és liturgiájának) a részévé vált, az *Énekek éneke* közvetlen pásztori idillje is átkerült egy másik dimenzióba, amelyre a szakralitás, s így a sajátos vallásos élmény a jellemző.²⁵

Nem elhanyagolható továbbá a könyv ismertségében a címe sem, amelyet egyszerűen csak zseniális félfordításként aposztrofálhatunk.²⁶ Zseniális, mert visszaadja a héber retorikai alakzatot, amely a tövek ismétlődésén és természetszerűleg a betűrímen (alliteráció, asszonánc) alapul; következőképpen: kellemes hanghatást vált ki, figyelemfelkeltő, könnyen memorizálható, és kellő homály fedi az értelmét. Mindazon sajátossággal rendelkezik tehát az *Énekek éneke*, amely kimeríti az „ideális cím” definícióját. De miért félfordítás, ha a forrásnyelvi eredeti is szó szerint így hangzik?

A válasz magában a kérdésben rejlik: éppen ezért. A szó szerintiség ugyanis az eredetitől sokszor eltérő értelmet eredményez. Esetünkben a héber figura etimologica a *szuperlatívusz*-nak a nyelvi-retorikai eszköze, a héber cím tehát azt jelenti, hogy „a legkiválóbb ének”.²⁷ Az nyilvánvaló, hogy a szuperlatívusz más eszközökkel is megjeleníthető a héberben,²⁸ a figura etimologica tehát választás eredménye, ugyanakkor az is nyilvánvaló, hogy ha a címben olyan forrásnyelvi reália²⁹ rejlik, amely a későbbi korok³⁰ közvéleménye számára ismeretlen,

szó szerinti megfeleltetése meg nem értéshez vagy félreértésekhez vezethet.³¹ S ha elfogadjuk a funkcionális ekvivalenciát a Héber Biblia fordítási elveként, akkor óhatatlanul félrefordításnak kell tekintenünk az *Énekek énekét*,³² hiszen a korabeli befogadók a *sír ha-sírím* jelentését biztosan nem az „emelkedett homályosság” szemantikai kategóriájába sorolták.³³

De visszatérve eredeti kérdésünkhöz, az *Énekek énekét* a 2010-es műfordítói versenyre éppen az ismertsége: a fordítás- és kommentáriródalomban,³⁴ valamint a tágabb zsidó-keresztény kulturális miliőben való szignifikáns jelenléte és az ezzel együtt járó, előítéletes megközelítése miatt választottam.

A bibliafordítások, mint tudjuk, leginkább missziós céllal vagy egyéb vallási indíttatásból készülnek, egyáltalán nem jellemző, hogy műfordítói ambíciók, irodalmi intenciók húzódnának meg a fordítás háttérében. De kell-e másként fordítani a Bibliát, ha nem vallásos élmény közvetítésére szánjuk? Jelent-e változást a fordítási elvekben és a gyakorlatban, ha az egyébként sem elsődleges vallási nyelven íródott *Énekek éneke* fordítási motivációja és célközönsége megváltozik? Képes-e a szekuláris közeg megváltoztatni a fordítási tradíciót? Kell-e megváltoztatni a tradicionális, bevett fordítási fordulatokat? Milyen elvárásokat támaszt a célközönség, a jelen befogadók (bírálok, versenytársak, egyetemi kollégák, tanárok) az *Énekek éneke* nyelvvel, szövegezésével szemben? Lehet-e szempont a célnyelvi szekuláris pásztoridill szélesebb kontextusába való illeszkedés? Vagy az *Énekek éneke* fordítása *szükségképpen*, minden körülmények között más megítélés alá esik, mint bármely egyéb (ókori, bukolikus) szerelmi költemény fordítása?

Megannyi fordításelméleti és fordítástechnikai kérdés. Kielegítő megválaszoláshoz átfogó kutatásokra volna szükség. Mindazonáltal a beérkezett pályaművek értékes visszajelzésnek bizonyultak, hiszen a főbb irányok, tendenciák, a fordítók elvei (bizonyos mértékig) magukból a fordításokból is rekonstruálhatók.

Az *Énekek éneke* 4. fejezetének nyelvi és képi világáról

A 4. fejezet (az utolsó, 16. vers kivételével) a szerelmes férfi (vőlegény) szerelmese (menyasszony) iránti érzelmeinek hasonlatokban és metaforákban bővelkedő költői megfogalmazása.

A költői képek a szerelmeseket körülvevő természeti és tárgyi valóságból származnak. Részben ebből adódik a fordítás nehézsége is: a szeretett nő testrészeinek szépségét ugyanis főként az állattartás és a mezőgazdaság fogalomkörébe tartozó szavak, szószerkezetek hivatottak kifejezni. Ezek közül némelyeknek már a megértése is nehézségekbe ütközik, de még ha sikerül is a héber lexéma által jelölt denotátum beazonosítása, akkor sem biztos, hogy az alkalmazott költői eszköz (trópus vagy alakzat) jelentése érthető.

Az *Énekek éneke* 4. fejezete tehát sokkal inkább a reáliái miatt problematikus, mintsem közvetlenül a nyelve miatt. Nyelvileg mindenekelőtt a lexikális sík képezhet gátat a megértésben: a műveltségyszavak gyakorisága,³⁵ valamint a normától eltérő, tipikusan fogság utáni partikulák (kötőszók, névmások stb.) frekvenciát előfordulásai.³⁶ Mondatainak szerkesztése ugyanakkor egyszerű, világos, a mondategység-határok többnyire a stilisztikai alakzatok mentén tagolódnak.

A legfőbb kérdés persze az: hogyan lehet közvetíteni? Hogyan lehet átültetni egy olyan szerelmi költszetet, ahol „mosásból feljövő lenyírt juhok”, „gránátalmaszeletek”, „gazellaikrek”, természetett „gyümölcsfák”, „balzsamfák” stb. tár-sulnak az eszményített női szépséghez? Hogyan lehet, lehet-e egyáltalán ugyanazt a hatást kiváltani a célnyelvi befogadóban, mint amilyen hatást eredetileg kiválthatott a költemény, bele-számítva természetesen a liturgikus használatra szánt, szakrá-lis, megszentelt jellegét is?

S itt meg kell álljunk egy pillanatra. A költői képek célnyelvi megformálásával kapcsolatban ugyanis felmerül még egy nehézség. Nevezetesen: az a *nyelvi-fordítói örökség*, amely a maga szépségével bár, de a mindenkori magyar fordító vállára nehezedik.

Ismeretes, hogy az első nemzeti nyelvű, teljes, nyomtatott bibliafordítások igen komoly hatást gyakoroltak az adott nemzeti nyelv normarendszerére, a sztenderdizációra. A magyar nyelv esetében is így volt.³⁷ De normatív, meghatározó szerepet játszottak a későbbi bibliafordítások nyelvét és stílusát illetően is.³⁸ Nálunk Károli Biblia-fordítása fejtett és fejt ki a mai napig óriási hatást.³⁹

Hogyan tudnánk fordítóként elszakadni ettől az örökségtől? Hogyan is tudhatnánk függetlenedni a (revideált) Vizsolyi Biblia nyelvi-stilisztikai tekintélyétől? Hiszen szavai, szófordulatai, stílus eszközei (zeneisége, alakzatai, képei) a magyar nyelv legkülönbözőbb változataiba, regisztereibe épültek be: jelen vannak a népnyelvben, a köznyelvben, az irodalmi nyelvben egyaránt.⁴⁰ S mivel a bibliafordító maga is ennek a nyelvközösségnek a tagja, nem vonhatja ki magát az anyanyelvi gondolkodás hatása alól; nyelvi cselekményei, élményei, nyelvi elvárásai nem különbözhetnek lényegesen a nyelvközösség többi tagjától. De „meg van kötve a keze” bibliafordítóként a fordítói tevékenységében is, hiszen a Vizsolyi Biblia mint a *magyar bibliafordítások prototípusa* él a magyar bibliafordítási „kánonban”. Mértékadó tekintéllyel rendelkezik mind a bibliafordítás típusa, azaz a *formális megfeleltetés* prioritása, mind a legkülönfélébb konkrét fordítói eljárások, fordítási megoldások (lexikai ekvivalenciák, átváltási műveletek stb.) terén. *Horribile dictu*: presztízsenek köszönhetően még olyan, főként hebraizmusokból adódó stílustalanságok, illetve egyéb magyartalan, hibás formák is rehabilitálódnak – és nem is pusztán létjogosultságot, hanem egyenesen presztízst nyernek –, amelyek használata az irodalmi- vagy köznyelv szabályrendszere alapján máskülönben normaszegésnek minősül.

Mindent összevetve: lehet-e, kell-e szakítani az *Énekek éneke* 4. fejezetének károlias, régies-népies etalon-kifejezéseivel: a „mátkám”, „serkenj fel”, „berekasztott kert”, „befoglaltatott forrás”, „bepecsételt kútfő” típusú berögzült-beidegződött szavakkal, szószerkezetekkel?

Miért éppen ezek a fordítások?

Láthatjuk, a bibliafordítás a maga nemében egyedülálló, és emiatt más megítélés alá esik, mint a többi műfordítás. Szám-talan tényező függvényében dönthető csak el, hogy mit tekintünk szépnek vagy jónak, illetve egyáltalán: milyen esztétikai kategóriát alkalmazhatunk rá. Bizonyos előzetes elvekhez azonban ragaszkodtam a beérkezett versenyművek elbírálása-

kor, még azzal együtt is, hogy tudtam, az értékelés végeredményben szükségképpen szubjektív.

Először is a funkcionális ekvivalencia jegyében nem tudtam nem figyelembe venni a forrásnyelvi kontextust. Nagy jelentőséget tulajdonítottam annak, hogy a szöveg szakrális súlya valamiféleképpen megjelenjen: olyan szerelmi óda szülessen a fordítás eredményeként, amely értelmezhető akár a hagyományos allegorikus fogalmi keretben, akár az Istentől elrendelt házasság apoteózisaként.⁴¹ Képeiről tehát szerencsés, sőt kívánatos, ha érződik, hogy bibliai képek, nyelvezetéről, hogy illeszkedik a tágabb (emelkedett poétikus) bibliai hagyományba.

A fordítói eljárások tekintetében ez bizonyos mértékű formális megfeleltetést jelent: a héber eredetiben szereplő hasonlatok, metaforák, természeti képek, földrajzi kifejezések átültetését. Ha ugyanis teljességgel kihagynánk vagy átértelmeznénk, újraaktualizálnánk a forrásnyelvi képeket-szószerkezeteket, a keletkezett veszteség a bibliai stílris kohézió, és így a szöveg szakrális voltának rovására menne. És máris összeütközésbe kerülne a funkcionális ekvivalencia elvével.

A költőiség különféle, az eredetitől eltérő, gazdagabb megjelenési formáit azonban üdvözöltem. A bibliai héber vers alkotóelemei ugyanis nem egészen felelnek meg azoknak az alkotóelemeknek, amelyek a (hagyományos) magyar költemények felépítéséért felelősek. Ahhoz tehát, hogy érzékelhetővé váljon a költemény, az „ének”-jelleg, szét lehet feszíteni a paralelizmusban manifesztálódó héber költői eszköztár határait. Annál is inkább, mert a sorok ritmikái felépítése, a szavak és szótagszámok soronkénti egyezése, a hangsúlyviszonyok harmonizálása, valamint a hangalakzatok, a hangszimbolika – a szuffixumok szintjén megjelenő rímek (ragrímek) és betűrímek ezt meg is engedik. A bibliai héber költészetben, illetve konkrétan az *Énekek éneke* 4. fejezetében, ha sporadikusan is, de megjelennek a zeneiség stílus eszközei.⁴²

Ezek voltak tehát az előzetes elvárásaim, a funkcionális ekvivalencia elvi és gyakorlati szempontrendszerének szem előtt tartásával. A beérkezett versenyművek közül, különböző mértékben ugyan, de három alkotás is megfelelt ezeknek a feltételeknek, így a 2010-es fordítói pályázat „klasszikus héber vers” kategóriájában három alkotást is érdemesnek találtam a díjazásra.

A díjazott fordítások között találunk olyat, amely az eredetitől viszonylag merészen elrugaskodik: rímekbe szed és strófákra tagol, nagy figyelmet szentel a burkolt erotikus vonulatnak, amelyet nyílt erotikus utalásokkal, művészi közvetítéssel, a reáliákat pedig helyenként átértelmezi – ez Susánszki Judit fordítása, a 3. helyezett.

Van köztük olyan is, amely a régies-népies Károli-nyelvezettel számol le, és emelkedett, mai irodalmi nyelven reprodukálja a forrásnyelvi reáliákat, hitelesen átültetve az eredeti pásztori idillt. A 2. helyezett Götz Andrea fordítása ezáltal nemcsak a bibliai költészettel kapcsolatos nyelvi-stilisztikai igényeinket elégíti ki, hanem emelkedett költői nyelve révén szervesen illeszkedik a hasonló tematikájú, nem fordítás eredményeként létrejövő költemények sorába, kontextusába is.

S végül az első helyezést elért fordításról, Kelenhegyi Andor munkájáról. Ez a fordítás amellet, hogy pontosan megragadja és hitelesen átülteti az eredeti reáliákat, olyan stílris és gondolati miliőt teremt, amely az *Énekek éneke* szakrális jellegét és mondanivalóját a legteljesebb formában képes evokálni. Optimális mértékben felhasználja ehhez a Károli-féle archaikus-patetikus örökséget is. Rímképlettel, metrikailag, valamint a mondattagolás és modalitás tekintetében ugyanakkor szakít mindenféle hagyománnyal, sőt, az eredetihez képest is változtat, újít, aktualizál – fordítása így verstanilag és a gondolatosság-stílus egységessége szempontjából túllépi és felülmúlja az eredeti kereteket.

A három díjazott fordítás az alábbiakban olvasható.

Énekek éneke IV.

I.

*„Oly szép vagy, Kedves, oly igen szép, szemed nyugalmat áraszt,
Dús hajad hullámai – mint nyájak Gileád hegyén – betakarják vállad.
Öröm, ha szólsz, mosolyod bíbor fonalán hibátlan gyöngysor ragyog,
Fátylad sem rejtheti el rózsapiros arcod.*

*S akárcsak Dávid fegyvertornya, oly büszke karcsú nyakad,
Tündökölsz az ékszerekben, mint vitéz pajzsok díszei annak.
Zergetested vonalát bevonják fehér ruhád selymei,
E liliomok közt bújnak meg, mint testvérek, a kebleid.*

*Mire lehül majd a nap, és szétfoszlanak árnyak
A mirha hegyére, a tömjén dombjára hágak.
Kedves, oly szép vagy, hibát benned nem találok!”*

II.

*„S most rajta, jöjj, Mátkám, a Libanont hagyjuk végre el,
Kopár hegyek csúcsairól, vadak tanyájától induljunk el!
Egy pillantásod elég, hogy elrabold újra és újra szívemet,
Mint egy nyakláncodat, birtoklod szerelmemet.”*

III.

„Bornál is mámorítóbb a gyönyör, Mátkám, veled,
Semmiféle aromával keneted fel nem érhet!
Ajkad édest terem, nyelved alatt mézet s tejet,
Akár a Libanoné, olyan illat öltöztet fel téged.

Elzárt kert az én Mátkám, rejtett forrás, lepecsételt kútfej!
Combjaid gyümölcsös kertet, pazar gyümölcsöket termő
Ligetet rejtenek, hol ciprus és nárdus növekszenek.

Nárdus, sáfrány, nád és fahéj, száma nincs a tömjéntermő fákknak itt,
Mirha és aloé mellett nemes fűszernövények is.
Mátkám kertek forrása, élő vizek kútja,
Ki magából a Libanon élő vizét szüntelenül ontja.”

IV.

„Ébredj, Észak, s fűjj kertemre, Dél,
A liget finom illatát mind vigyétek szét,
Hogy rátaláljon kertjére Kedvesem,
S felséges gyümölcsét izlelje szerelmesen.”

Susánszki Judit fordítása (3. helyezés)



Hogy te milyen szép vagy, kedvesem,
fátylad mögött szemed galamb,
Gileádról özönlő nyáj hajad.

Fogad, mint a nyírt juhok
fürdőjük után, mindegyikük
párt hoz, egy sem veszített el gidát.

Két ajkad vörös fonat, szád
bájosan beszél, orcád fátylad
alatt gránátalma-fél.

Nyakad, mint Dávid tornya,
fegyverek tára, ezer pajzs függ
rajta, mindegyiket harcos hordta.

Kebled, akár két gida,
egy gazella liliom közt
legelő ikerfia.

Míg a reggel fel nem éled, és az
árnyak el nem szöknek, bejárom
a mirha dombját és tömjénlankát.

Szép vagy, ahogy vagy, kedvesem,
nincsen hibája szépségednek.

Gyere hozzám a Libanonról, menyasszonyom,
gyere hozzám a Libanonról, pillants le az Amana
csúcsáról, a Szenír és a Hermón csúcsáról,
ahol oroszlánok és párducok tanyáznak.

Gyorsabban ver a szívem egyetlen pillantásodtól,
szerelmem, menyasszonyom, egyetlen
szemtől a nyakláncodon.

Milyen örömmel tölt el, hogy szeretsz,
szerelmed a bornál mennyivel édesebb,
illatod mennyivel üdébb minden fűszernél.

Méz csepeg ajkadról, mézédés
tej nyelved alól, ruhád
illatát libanoni szelek hozzák.

Kedvesem elzárt kert,
szerelmem elkerített forrás,
jegyesem lepecsételt kút.

Tested gyümölcsös liget,
terméstől roskad, érett,
benne ciprusok és nárdusok –
nárdus és sáfrány, mirtusz és fahéj,
tömjén, mirha, aloé,
illata a legfinomabb fűszereké.

Te kertet tápláló patak,
édes forrásod
a Libanonból fakad.

Kelj fel, északi szél, jöjj, déli, fújj rá kertemre,
hogy balzsamos lehelete szálljon, szerelmem
megtaláljon, és a gyümölcséből szakítson.

Götz Andrea fordítása (2. helyezés)



1. Szép vagy, kedvesem, szép vagy ím. A szemeid gerlék, fátylad túlfelín.
Hajad mint a kecskenyáj, mikor Gilád-hegyről leszáll,
2. Fogad mint a lenyírt nyáj, mikor mosdásából feláll. Mert mindnyájan ikrek, s nincs köztük hiány.
3. Ajkad mint a skarlátzsinog, a szád is csodás. Fejed gránátalmaszelet, fátyolodon át.
4. Nyakad mint a Dávid-torony, mi fegyvertárnak épült. Rajta ezernyi pajzs függ, a vitézeknek vértjük.
5. Két mellel két szarvasborjú, egy ünőnek ikrei, ez az a kettő, ami a liliomot legeli.
6. Míg nem fő a nap, míg nem futnak az árnyak, hadd menjek a mirha-hegynek, a tömjén dombjának!
7. Csodaszép vagy, kedvesem, nincs benned hiba!
8. A Libanonról mátkám, jöjj velem a Libanonról! Térülj Amanusnak, Szanírnak és Hermonnak ormától! Az orosz-
lánok barlangjától, a párducok sziklájától!
9. Szíven sebeztél, húgom, mátkám. Szíven: egyetlen pilláddal. A láncaid közül pedig: egyetlen nyakláncsal.
10. Mennyivel szebbek húgom, mátkám, mennyivel jobbak melleid a bornál. Olajaidnak illata meg: minden egyes fű-
szerszámmál.
11. Lépet csepegnek ajkaid, mátkám! Méz és tej van a nyelvednek alatta. És ruháid illata akár a Libanonnak illatja.
12. Elzárt kert az én húgom, mátkám. Elzárt halom! Fedett kút!
13. Gránátalmák lugasa a te minden hajtásod, hozzá a gyümölcsök legjava: hennák és nárdusok:
14. Nárdus és sáfrány, nád és fahéj, a füstölésnek minden fájával. Mirha és aloé, a fűszereknek legjavával.
15. Kerteknek forrása, az élet vizének kútja, mely a Libanonról folyik.
16. Kelj fel, Észak, és jöjj el, Dél! Cirógasd kertemet, zúgjon a fűszerszél! Jöjjön kedvesem kertjébe el, és gyümölcsé-
nek legjavát habzsolja fel!

Kelenhegyi Andor fordítása (1. helyezés)

Jegyzetek

- 1 További célja az írásnak, hogy az elmúlt évek-évtizedek vonatkozó szakirodalmára vagy hivatkozások formájában, vagy teljes bibliográfiával külön is felhívja a figyelmet.
- 2 Lásd Pecsuk 2011, 77; hivatkozik rá Kustár 2012, 18.
- 3 Ha akár a protestáns, akár a katolikus teljes bibliafordítást tekintjük, évszázadokon át pusztán revíziói voltak a Vizsolyi Bibliának (1590), illetve a Káldi-féle fordításnak (1626). Áttörést csak a 20. század hetvenes évei hoztak (1975: az új protestáns fordítás, 1973: az új katolikus bibliafordítás megjelenésének éve). Az *IMIT Szentírás* (1907) is hosszú időn át mértékadó fordítás maradt a magyarországi neológ zsidóság számára. A múlt század utolsó évtizedeiben, a rendszerváltást követően azonban felgyorsultak a folyamatok, és napjainkban is számos bibliafordítási projekt (teljes új fordítás vagy teljes revízió) zajlik a különböző nagy és kis felekezetek körében. Kapcsolódó szakirodalom: Bottyán János 1982. *A magyar Biblia évszázadai*. A Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest.
- 4 Például a 2. világháborút követően egészen a hetvenes évekig, vö. Bottyán 1982, 133–164.
- 5 Egyebek mellett a „bibliafordítás sajátos problémái”-ról (vö. Waard–Nida 2002, 251) is beszéltem „A Héber Biblia közvetítésének korlátai” című előadásomban, amelyet az ELTE BTK Germanisztikai Intézetének Közép-európai Németnyelvű Zsidó Kultúra Kutatócsoportja által szervezett, *Transfer-Interdiszciplínár!* című nemzetközi előadásorozat keretében, 2010 márciusában tartottam. Az előadás bővített és szerkesztett változata angol nyelven 2012 nyarán jelenik meg „The Limits of the Transmission of the Hebrew Bible” címmel.
- 6 Az alábbi jellemzésben Waard és Nida felsorolására támaszkodom (vö. Waard–Nida 2002, 251–253), de módosítok, kihagyok vagy kiegészítek, ha szükségesnek vélem. Hivatkozással jelzem, ha az ő tételükről van szó. A „Biblia” kifejezés alatt a Héber Bibliát, vagyis a keresztény kánon szerinti Ószövetséget értem.
- 7 Vö. Waard–Nida 2002, 251.
- 8 Vö. Waard–Nida 2002, 251.
- 9 Vö. Waard–Nida 2002, 18.
- 10 Vö. Waard–Nida 2002, 252.
- 11 Ha a Héber Biblián belül a legkorábbi szövegek keletkezési idejét az i. e. 2. évezred végére tesszük (vö. Sáenz-Badillos 1996, 52), és a legkésőbbiekét az i. e. 2. századra datáljuk.
- 12 A bibliai héber nyelv történetét feltáró módszeres tudományos kutatások a múlt század második felére nyúlnak vissza. Hadd emeljem most itt ki a legjelentősebbként számon tartott, a héber nyelv csaknem teljes történetét átfogó monográfiákat: Kutscher, E. Y. – Kutscher, R. (szerk.) 1982. *A History of the Hebrew Language*. The Magnes Press, The Hebrew University – E. J. Brill, Jerusalem–Leiden; Sáenz-Badillos, Angel 1996. *A History of the Hebrew Language*. Cambridge University Press; Hoffman, Joel M. 2004. *In the Beginning. A Short History of the Hebrew Language*. New York University Press, New York – London.
- 13 Természetesen a korabeli egyéb sémi, illetve héber nyelvű feliratos emlékek viszonyítási támpontot jelentenek – például a *hapax legomenonok* esetében. A fogság előtti epigráfiáról, a feliratok héber nyelvről bőséges szakirodalom-jegyzékkel lásd Sáenz-Badillos 1996, 62–28.
- 14 Ez alól kivételt képez: 2Kir 18, 26 = IzÉzs 36, 1 és Bír 12, 6. A bibliai héber nyelv különböző változatairól, regisztereiről, dialektusairól stb. is módszeres kutatások folynak napjainkban. A vonatkozó szakirodalomból a legjelentősebb tételek: Rendsburg, Gary A. 1990. *Diglossia in Ancient Hebrew*. American Oriental Series, 72. New Haven, Connecticut; Rendsburg, Gary A. 1990. *Linguistic Evidence for the Northern Origin of Selected Psalms*. Scholars Press, Atlanta; Young, Ian 1993. *Diversity in Pre-Exilic Hebrew*. FAT 5. J. C. B. Mohr, Tübingen; Young, I. – Rezetko, R. 2008. *Linguistic Dating of Biblical Texts*. Equinox, London; Young, Ian (szerk.) 2003. *Biblical Hebrew Studies in Chronology and Typology*. JSOTSup 369. T & T Clark, London.
- 15 Vö. Waard–Nida 2002, 252.
- 16 Erich Auerbach az ún. Aqéda-történet (Gen 22, 1–19) irodalmi elemzésekor egyenesen úgy fogalmaz, hogy a Bibliában az igazság ábrázolásával a bibliai szerző le akar igazolni, azt akarja, hogy beillesztjük a saját életünket a bibliai történet világába, vö. Auerbach 1985, 18.
- 17 Vö. Waard–Nida 2002, 252.
- 18 Vö. Waard–Nida 2002, 252.
- 19 Lásd Waard–Nida 2002, 21.
- 20 A szocioszemiotikai megközelítésű fordítások az átadó és a befogadó kultúrára egyformán tekintettel vannak: a szavak, mondatok, szövegegyeségek adekvát jelentésén kívül a vonatkozó kulturális események vagy tárgyak szimbolikus értelmét, illetve ezek megfelelő közvetítését egyaránt fontosnak tekintik. Az üzenetben minden apró részletnek jelentést tulajdonítanak (pl. a külalaknak, a gépelésnek), ugyanis minden apró részlet a forrásnyelvi szöveg eredeti jelentését befolyásolhatja. A szocioszemiotikai fordításmélethez fontos szakirodalom Eugene A. Nida *Signs, Sense, and Translation* című munkája (Bible Society of South Africa, Cape Town, 1984).
- 21 A funkcionális ekvivalencián tehát ugyanannak a szellemi áramlatnak a hatása érződik, mint amelyet a befogadó szerepét kiemelő, ún. olvasó-orientált posztmodern irodalmi és biblikritikai irányzatok is képviselnek. A posztmodern irányzatokról jó áttekintést nyújt magyarul: Fabinyi Tibor (szerk.) 1994. *Szóra bírni az Írást. Irodalomkritikai irányok lehetőségei a Biblia értelmezésében. Hat tanulmány, hozzászólások és vita*. Hermeneutikai Füzetek 3. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest. A tárgyban lásd még Collins, John J. 2008. *A Biblia Babel után. Történetkritika a posztmodern korban*. Bencés Kiadó, Pannonhalma.
- 22 Elég, ha csak a neves reneszánsz zeneszerzőt, Palestrinát említjük (Giovanni Pierluigi da Palestrina: *Canticum canticorum. 29 ötszólamú motetta vegyes karra*. Eredeti kiadás: 1583–84, Alessandro Gardano, Róma), vagy Bachot (Johann Sebastian Bach: *Wacht auf, ruft uns die Stimme. Kantáta a pünkösd utáni 27. vasárnapra*, BWV 140. Ösbemutató: 1731, Lipcse), a világirodalomból pedig az angol középkori író, Geoffrey Chaucer *Canterbury mesék* című elbeszélésgyűjteményét, amely bővelkedik az *Énekek éneke*-cítatumokban, parafrázisokban, allúziókban.
- 23 Az Ószövetségen belül, amely viszont kötelező része a képzésnek, lásd például Ritoók–Szegedy–Veres, *Irodalom I.*, 73–85, különösen 73–75.
- 24 Jelen keretek között nincs lehetőség kitérni a kanonizációs kérdésekre, de lásd Rózsa 1996², 395; Soggin 1999, 420. A Misna (Jadájim 3, 5) mindenesetre arról tanúskodik, hogy nem volt egyértelmű a kánonba való felvétele (vö. *Ávót de Rabbi Natan* 1, 4).
- 25 A „vallásos élmény” kifejezéssel arra a megkülönböztető sajátosságra szeretnék utalni, amelyet Eliade a „megszentelt kozmoszban” élő *homo religiosus* jellemzésével kapcsolatosan használ *A szent és a profán* című művében (vö. Eliade 1996², 13–14). Nidáék a vallási nyelvvel összefüggésben beszélnek a vallásos élményről, s mivel a „Szentírás tartalmát elsődleges vallási nyelvként” definiálják, a vallásos élmény közlését a Biblia lényegének tekintik (lásd Waard–Nida 2002, 28–31).
- 26 A cím a felirat szerint kiegészül az „amely Salamoné” mellékmondattal.

- 27 Lásd még: „legszebb ének” (Rózsa 1996², 393), „legjobb dal”, „par excellence dal” (Soggin 1999, 419).
- 28 A szuperlatívusz a főnévi constructus szerkezeten kívül kifejezhető még önálló határozott melléknévvvel (ha az adjectivum névelős, status constructusban szerepel vagy szuffigált), vagy (prepozíciós névszói) bővítményes határozott melléknévvvel (vö. Arnold–Choi 2003, 28; Seow 1995, 124).
- 29 Reália alatt itt nyilvánvalóan nem „kulturáspecifikus jeltárgyat” (vö. Klaudy 1997³, 36–37) értek, hanem tágabb értelemben az adott (forrás)nyelvi gondolkodás jellemző jegyét.
- 30 Hiszen a klasszikus fordítások nyomán a nemzeti nyelvű bibliafordítások rendre átvették a héber figura etimológiát.
- 31 Mivel Waard és Nida felfogásában a figura etimologica nem más, mint az intenzív kifejezőmód idiomatikus eszköze, a figura etimologicával kifejezett jelentést nem a töismétlés visszaadásával, hanem az intenzitást kifejező egyéb nyelvi eszközzel (pl. fokmérték-határozó beiktatásával) kell átültetni (vö. Waard–Nida 2002, 119).
- 32 Soggin megfogalmazásában: „E könyv címének hagyományos fordítása egy félreértés gyümölcse” (Soggin 1999, 419).
- 33 A bibliafordítóknak és a bibliaolvasóknak az ódivatú célnyelv(ezet)hez való ragaszkodásáról, a „szépségesen érthetetlen” szöveggel kapcsolatos pozitív előítéleteikről és – ezzel összefüggésben – a szó szerinti reprodukálás idealizálásáról lásd Waard–Nida 2002, 11–13. Az első teljes, nemzeti nyelvű bibliafordítások, amelyek a formális megfeleltetés fordítói elvét követik, nagyban hozzájárultak a szó szerinti fordítás tekintélyének megkérdőjelezhetetlenségéhez, lásd alább.
- 34 A számtalan klasszikus és nemzeti nyelvű fordítás, illetve a különbözőféle magyarázatok felsorolása – az ókortól kezdődően napjainkig – szétfeszítené jelen cikkem műfaji és terjedelmi korlátait. Így most csak felsorolásszerűen elsőként hadd emeljem ki a legfontosabb késő ókori, középkori keresztény és középkori zsidó kommentátorokat, akiknek a magyarázatai az utókor számára megszabták a lehetséges interpretációs irányt. Keresztény részről a legkorábbi kommentátorok: Római Hippolytus és Órigenész. Az egyházatyák közül jelentősek még Nyssai Szent Gergely, Alexandriai Kyrillos, Kyrrosi Theodorétos (görög) és Nagy Szent Gergely (latin) kommentárjai, de nagy hatása a középkori ferences biblia tudós, Nicholas de Lyra *Canticum*-magyarázata is. Szaadja Gaon, Rasi, Rasbam, Abraham ibn Ezra, illetve a misztikus interpretátor, Mose ibn Tibbon a legfontosabb zsidó középkori kommentátorai a könyvnek. A témáról bővebben lásd Murphy 1990, 11–32. S hogy valamiképpen érzékeltessem, mennyire termékeny ma is az *Éneke éneke*-kutatás, néhány tételt idéznék napjaink legfrissebb kritikái és posztkritikai kommentárirodalmából is, pontos bibliográfiai adatokkal. Barbiero, Gianni – Tait, Michael (ford.) 2011. *Song of Songs: A Close Reading*. Brill, Leiden–Boston; Cazeaux, Jacques 2008. *Le Cantique des cantiques: Des pourpres de Salamon à l’anémone des champs*. Cerf, Paris; Luzarraga, Jesús 2005. *Cantar de los Cantares: Sendas del amor*. Editorial Verbo Divino, Estella; Mitchell, Christopher W. 2003. *The Song of Song*. Concordia, Saint Louis; Brenner, Athaly – Fontaine, Carole R. (szerk.) 2000. *The Song of Songs*. Sheffield Academic Press, Sheffield. S végül két fontos értelmezéstörténeti monográfia az elmúlt két évtizedből: Norris, Richard A. Jr. 2003. *The Song of Songs: Interpreted by Early Christian and Medieval Commentators*. Eerdmans, Grand Rapids – Cambridge; Astell, Ann W. 1990. *The Song of Songs in the Middle Ages*. Cornell University Press, Ithaca–London. A korábbi évtizedekre lásd az *Einleitungok* bőséges irodalomjegyzékét a tárgyban: Childs 1979, 569–570, 579; Rózsa 1996², 398–400; Soggin 1999, 420–422. Ezúton is köszönöm Lórik Leventének (BTA, adjunktus), a szakirodalmi tételek kiválasztásában nyújtott segítségét.
- 35 Köztük a *karkóm* (‘sáfrány’) valódi *hapax legomenon*, a *nérd* (‘nárdus’) pedig a 4. fejezetbeli előfordulásain kívül csupán egy helyen szerepel a Héber Bibliában, az *Énekek éneke* 1. fejezetében.
- 36 NB. Noegel és Rendsburg szerint ezek a kifejezések nem fogság utániak, hanem fogság előttiak, csak az ún. északi nyelvjárásban voltak használatosak. A szerzők az *Énekek éneke* keletkezését i.e. 900 körülre datálják, vö. Noegel–Rendsburg 2009, 184.
- 37 Vö. Szathmáry 1990, 200–201.
- 38 „Az emberek szeretik díszesnek látni azt, amit értékesnek tartanak, s e vonzalmuk megmutatkozik a bibliafordítások díszes nyelvében is, amelyet valóban méltónak tartanak az emelkedett tartalomhoz. Kétségtelenül ez volt a reformáció korának bibliafordítói hagyománya, s az akkor készült fordítások bizony a bibliafordítások mintáivá váltak”, vö. Waard–Nida 2002, 67.
- 39 Ehhez kapcsolódóan hadd idézzem Bottyán Istvánt, kinek „laudációja” önmagáért beszél: „A Vizsolyi Biblia jelentősége messze túlnő a református egyház keretein (...) a nép szívéig jutott. Majd négy évszázad óta (...) felekezetektől függetlenül Isten üzenetének tolmácsolója milliiónak; nemzetünk közös kincse. Így tartja számon az irodalomtörténet, az egyháztörténelem, a hazai nyomdatörténet. Ez a Biblia a 16. század legnagyobb irodalmi alkotása. Károli fordítása nemes veretű, ünnepien zengő (...)”, vö. Bottyán 1982, 56.
- 40 Vonatkozó tanulmányában Szathmáry István egyenként számba veszi a Vizsolyi Biblia stíluseszközzeit, megállapítja nyelvi hatóterületeit, valamint felsorolja, hogyan épült be Károli fordítása a gondolkodás- és beszédmódunkba – az egyszerű emberektől kezdve a legnagyobb íróink, költőink életművéig, vö. Szathmáry 1990, 198–202.
- 41 A különböző hagyományos és kortárs, vallásos és kultikus-mitikus stb. értelmezésekről bőségesen, bőséges irodalomjegyzékkel lásd pl. Murphy 1990, 91–99.
- 42 A szerelmi költészet ókori keleti párhuzamairól, valamint az *Énekek éneke* irodalmi jellemzőiről, szerkezetéről, stílusáról, prozódiai sajátosságairól hosszasan értekezik Murphy 1990, 41–91.

Bibliográfia

- Arnold, Bill T. – Choi, John H. 2003. *A Guide to Biblical Hebrew Syntax*. Cambridge University Press.
- Auerbach, Erich 1985. *Mimézis. A valóság ábrázolása az európai irodalomban*. Ford. Kardos Péter. Gondolat, Budapest.
- Bottyán János 1982. *A magyar Biblia évszázadai*. A Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest.
- Childs, Brevard S. 1979. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Fortress Press, Philadelphia.
- Eliade, Mircea 1996². *A szent és a profán. A vallási lényegről*. Ford. Berényi Gábor. Európa, Budapest.
- Klaudy Kinga 1997³. *A fordítás elmélete és gyakorlata*. Scholastica, Budapest.
- Kustár Zoltán 2012. „Az új protestáns bibliafordítás (1975) folyamatban lévő revíziója és annak ószövetségi vonatkozásai”: *Református Szemle* 105, 18–35.

- Murphy, Roland E. 1990. *The Song of Songs. A Commentary on the Book of Canticles or The Song of Songs*. Fortress Press, Hermeneia, Minneapolis.
- Noegel, Scott B. – Rendsburg, Gary 2009. *Solomon's Vineyard: Literary and Linguistic Studies in the Song of Songs*. Society of Biblical Literature – Brill, Atlanta–Leiden.
- Rózsa Huba 1996². *Az ószövetség keletkezése. Bevezetés az ószövetség könyveinek irodalom- és hagyománytörténetébe. II. kötet*. Szent István Társulat, Budapest.
- Sáenz-Badillos, Angel 1996. *A History of the Hebrew Language*. Transl. by John Elwolde. Cambridge University Press.
- Seow, Choon Leong 1995². *A Grammar for Biblical Hebrew*. Abingdon Press, Nashville.
- Soggin, J. Alberto 1999. *Bevezetés az Ószövetségbe. A kezdetektől az alexandriai kánon lezárásáig*. Ford. Hoffmann Béla – Víg István. Kálvin János Kiadó, Budapest.
- Szathmáry István 1990. „A reformáció és benne a Vizsolyi Biblia nyelvi hatása”: Barcza József (szerk.), *Emlékkönyv a Vizsolyi Biblia megjelenésének 400. évfordulójára*. A Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 184–202.
- Waard, Jan de – Nida, A. Eugene 2002. *Egyik nyelvről a másikra. Funkcionális ekvivalencia a bibliafordításban*. Ford. Pecsuk Ottó. Kálvin János Kiadó, Budapest.

Csapláros Andrea (1971) ókortörténész, régész, az Iseum Savariense Régészeti Műhely és Tárház igazgatója. Kutatási területe a római vallástörténet, illetve a római kori temetkezések Steiermarkban.

Balázs Péter (1981) régésztechnikus, az Iseum Savariense segédmuzeológusa. Kutatási területe az Isis-szentély pusztulása a 4. században. 2001 óta vesz részt a savariai Iseum kutatásában.

Hódi Attila (1976) régésztechnikus, az Iseum Savariense segédmuzeológusa. Kutatási területe az Iseum építési fázisainak régészeti vizsgálata. 2002 óta vesz részt a savariai Iseum kutatásában.

Tóth Gábor (1964) humánbiológus, antropológus, a Nyugat-magyarországi Egyetem Savaria Egyetemi Központ főiskolai docense. Kutatási területe a történeti embertan (paleodemográfia, paleopatológia).

A Nyugat-magyarországi Egyetem Savaria Egyetemi Központ Történelem és Jogtudományi Intézetének régésztechnikus hallgatói 2011. június 26. és július 8. között ásatási gyakorlaton vettek részt az osztrák–szlovén határhoz közel fekvő Leibnitzben az Osztrák–Magyar Akció Alapítvány finanszírozásával. A római kori Flavia Solva település délnyugati temetőjének tanásatása során a szombathelyi régésztechnikus hallgatóknak lehetőségük nyílt arra, hogy bepillantást nyerhessenek egy másik ország műemlékvédelmi törvényeibe, megismerkedhessenek annak ásatási követelményeivel és egy másik, Savariahoz közel eső római provincia leletanyagával. Emellett a hallgatók részt vettek a közeli Frauenbergen lévő Isis-szentély délkeleti oldalán elterülő késő római temető területén végzett feltárásokon is. A leibnitzi régészeti kutatásokat a St:WUK-hoz (Steirische Wissenschafts-, Umwelt- und Kulturprojekträger GmbH) tartozó ASIST (Archäologisch Soziale Initiative Steiermark) ásató cég végezte Dr. Bernhard Schrettle vezetésével a grazi Karl-Franzens Egyetem Régészeti Intézetének együttműködésével.

Leibnitz városa a Mura folyó jobb partján fekszik, nyugatról a Frauenberg és a Seggauberg képezi természetes határát. Ezek a dombokon más régészeti korszakok leletanyagai mellett jelentős római kori emlékek kerültek napvilágra. A Seggaubergen lévő püspöki kastélyt három épületrészből alakították ki: a Salzburgi Hercegség 860 óta álló várából, a 13. századi seckauai apátság épületéből és a Polheim grófok apátság épületéből. 1479 és 1490 között Mátyás király volt a terület ura. Az impozáns falak mögött ma érdekes az összkép, különböző korszakok és stílusok keverednek. A reneszánsz loggia udvari homlokzatába Flavia Solvából és a környező római lelőhelyekről idehozott, százánál is több római márványfaragványt építettek be. A kastély egy részét – a fő falak és boltívek meghagyásával – modern fém és üveg szerkezetű épületrészekkel kombinálták, ez az épület-

Régészeti kutatások a római kori Flavia Solva délnyugati temetőjében

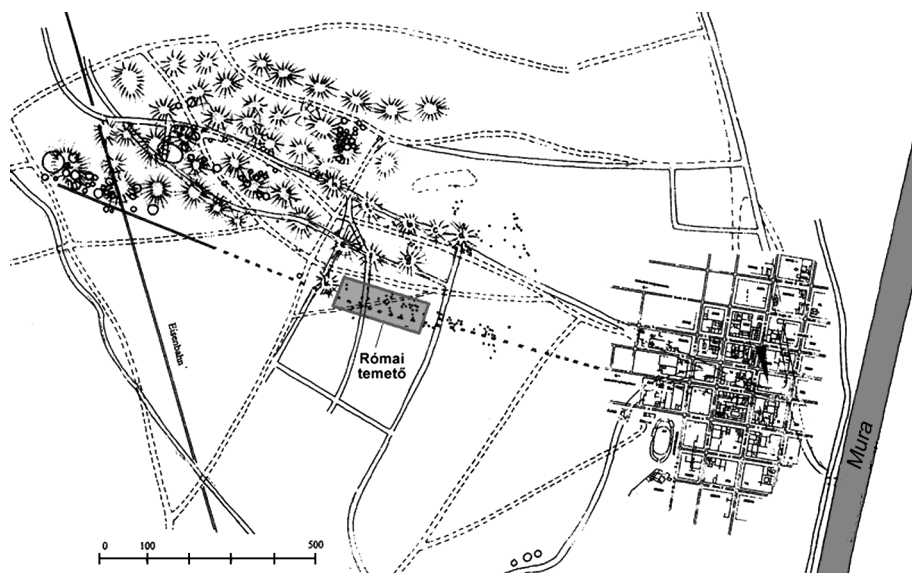
Csapláros Andrea – Balázs Péter –
Hódi Attila – Tóth Gábor

szárny hotelként, konferencia-központként is üzemel. A kastély gazdasági épületeiben több mint 300 éves borászat működik.

Frauenberg a régészeti leletek alapján a La Tène kortól valósi központ volt, és a római hódítást követően is megtartotta szakrális funkcióját. A hegy mai képét a Szűz Mária-templom határozza meg, amely a római katolikus Mária-zarándokút egyik állomása. A templomtól néhány méterre lévő dombon áll a múzeumként funkcionáló 19. századi iskolaépület, amely valószínűleg egy Isis-szentély alapfalaira épült. Ennek eddigi bizonyítéka egy a környéken talált Isis Noreia felirat lenne, egyértelmű választ erre a kérdésre azonban eddig még nem talált a kutatás, jóllehet az utóbbi években többször folytak itt ásatások (Stefan Groh, Bernhard Schrettle, Eva Brunnhuber és Csapláros Andrea közreműködésével). Az iskola pincéjében kőtárat rendeztek be, az emeleten pedig egy kiállítás látható a környékbeli ásatások eredményeiből. A kiállítás a kisszámú bemutatott leletanyag ellenére is rendkívül figyelemre méltó.



1. kép. Noricum provincia



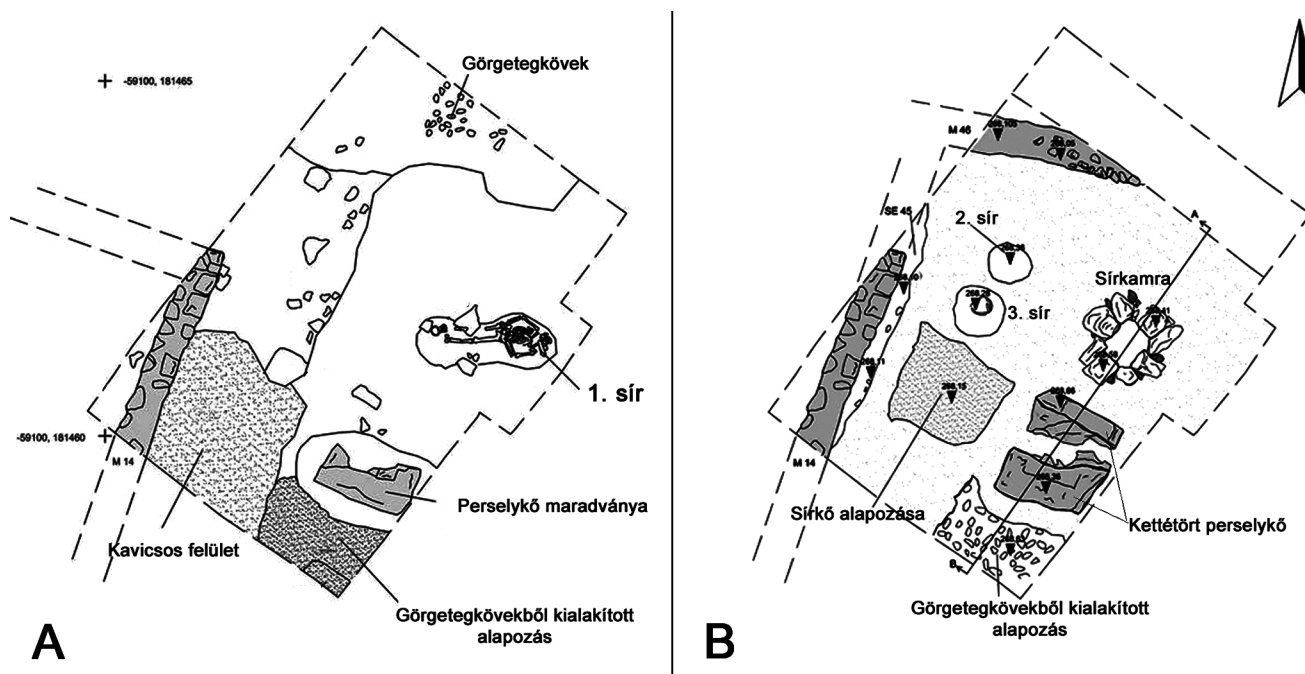
2. kép. Flavia Solva a szabályos utcahálózattal és az eddig feltárt épületekkel. A városból nyugati irányba kivezető út mellett terült el a délnyugati temető

Flavia Solva történetének rövid áttekintése

A régészeti és történeti források alapján tudjuk, hogy Augustus császár (Kr. e. 31 – Kr. u. 14) Kr. e. 15-ben szállta meg a kelta regnum Noricum területét. Az elfoglalt területből valamivel később, valószínűleg Claudius (Kr. u. 41–54) császár uralkodása alatt szerveztek provinciát (1. kép). Az 1976–1979 között folyt régészeti kutatások bizonyították, hogy a legkorábbi római kori településnyomok Augustus uralkodásának idejéből származnak. Valamikor Vespasianus császár (Kr. u. 69–79) uralkodása alatt a település városi jogokat kapott, és Municipium Flavia Solva néven a pannóniai Savaria colonia nyugati szomszédja lett. A Solva szó az innen nem messze északnyu-

gati irányból a Murába ömlő mai Sulm folyócska illyr nevére utal. Az egykori város északkeleti részén folyt régészeti kutatások alapján kiderült, hogy a későbbi XL. insula kőépületei helyén korábban a Kr. u. 1. század második harmadára datálható, több építési fázisú faépületek álltak. Ez a municipium-korszak előtti település kedvező helyen fektült, közvetlenül a Mura mellett, ahol a vízi és szárazföldi forgalmat ellenőrizhette, de elég közel a tőle nyugatra fekvő kelta településhez a Frauenbergen. Kérdéses, hogy Flavia Solva ezen korai településformáját melyik kategóriába lehet sorolni, hiszen a régészeti feltárások eredményei alapján egyelőre csak 2-3 épületet lehet biztonságosan egyes korszakokhoz datálni. A korai település lakói a kerámialeletek és az épületek építési technikája alapján itáliai származásúak voltak. A településkontinuitást jól mutatja az a tény, hogy később ez az insula, immár kőfázisú épületeivel, beilleszkedett a későbbi, már municipiumi rangot nyert Flavia Solva szabályos utcarendszerébe (2. kép). A város életében a folyó mindvégig fontos szerepet játszott, nemcsak a vízi és szárazföldi utak, átkelők ellenőrzése szempontjából, hanem a Mura folyó völgyének, árterületének mezőgazdasági termelésre kiválóan alkalmas termékeny talaja miatt is. Ezen kedvező tényezők összessége járult hozzá a municipium fejlődéséhez és virágzásához a Kr. u. 1. századtól. Az eddig dokumentált régészeti jelenségek és leletek egy provinciális viszonylatban gazdag városról tanúskodnak a Kr. u. 4. századig.

Flavia Solva és a szomszédos Frauenberg császárkori története a rómaiak megjelenésétől szorosan összefonódott egy-



3. kép. A 3. szelvényben feltárt régészeti jelenségek két főbb bontási fázisban (A–B) (fotó: B. Schrettle)

mással. A frauenbergi kelta települést a Kr. u. 1. századtól feladják, a lakosság feltehetőleg leköltözik a municipiumba, de az eddigi kutatások alapján úgy tűnik, hogy itt alakul ki Flavia Solva kultikus életének központja, amelynek működése a Kr. u. 4. század elejéig tartott.

Az eddigi régészeti ásatások során Flavia Solva területén az ovális alakú amphitheatrumon és néhány fürdőépületen kívül nem került elő a municipium közéletéhez kapcsolható épületegyüttes. A részben feltárt 30 insulában lakóépületek és műhelyek kerültek napvilágra. A település északi részén helyezkedtek el a város műhelyei, ettől délre pedig a gazdagabban berendezett lakóházak.

A város forumának pontos helye a mai napig ismeretlen, de valószínűleg a XXV. és a XXVI. számú insula alatt rejlik.

A mai napig megválaszolatlan kérdés a település vízellátása és szennyvízelvezetése. A régebbi véleményt – mely szerint Flavia Solvának nem volt ilyen jellegű infrastruktúrája – elveti a modern kutatás, de nem ismert olyan régészeti objektum, amely támpontot adhatna ezen nyitott kérdés lezárására. Annyi azonban bizonyos, hogy a vízellátást és szennyvízelvezetést nem oldhatták meg kizárólag a kutak és emésztőgödörök segítségével.

A város területén folyó különböző régészeti kutatások egyértelműen mutatják a Kr. u. 170 és 175 közé datálható rombolási horizontot, amely egyértelműen a markomann háborúkkal hozható összefüggésbe. Az ellenséges népcsoportok Aquileia felé haladva valószínűleg 170-ben pusztították el a municipium nagy részét. A markomann támadások túlélőit röviddel ezután a területen pusztító járványok tizedelték meg. A háború után újjáépített település jelentősen kisebb és szerényebb volt, mint a korábbi időszakoké. Kr. u. 275-től a municipiumban nagyobb építkezések zajlottak, sőt a 3. század végén – 4. század elején egy rövid virágzó periódust figyelhetünk meg. A 4. század második felétől a Mura partján fekvő Flavia Solvát lassan feladták lakói, és a nagyobb biztonságot adó Frauenbergre költöztek. Ennek pontos okai egyelőre ismeretlenek, de feltehetőleg hozzájárult a népvándorlás hullámaival idevetődő idegen népek betörése és ezzel párhuzamosan a közélet, a városi rendszer megszűnése. Flavia Solva területéről a Kr. u. 5. század közepe után nem ismertek régészeti leletek, a késő római időszakban megszűnt létezni a város.

Flavia Solva délnyugati temetője

A település délnyugati temetője kb. 250 méterre nyugatra terül el Municipium Flavia Solvától (2. kép), egyes részei a korábban folyt ásatások során már ismertté vált (több kerítőfállal övezett sírkert, amelyek a városba vezető út mellett helyezkedtek el). A municipium temetkezéséről az első hírek 1506-ból származnak, amikor is I. Miksa császár az itt talált hamvasztásos sír emlékeit a grazi erődítménybe falaztatta be. A későbbi tartományi kórház területén a 20. század elejétől Wal-



4. kép. Az 1. számú sír. A képen jól látszik, hogy az alsó lábszár és a lábfej csontjai egy gödörbe süllyednek (fotó: Csapláros A.)

ter Schmidt, Erich Hudeczek és még sokan mások folytattak ásatásokat. Ezek a régészeti kutatások „csak” az építkezéseket megelőző leletmentő ásatások voltak, a terület szisztematikus kutatása a mai napig nem történt meg. 2010 és 2011 között a római kori temető területén újabb beruházást megelőző régészeti kutatásra nyílt lehetőség a tartományi kórház (ma: Wagner-Leibnitz-Steiermark) tervezett bővítése ürügyén. A kórház 1950-es években létesített épületét a mai és a római kori járószinthez képest két-három méterrel mélyebben építették fel, ami teljesen elpusztította a régészeti rétegeket. Az akkori munkálatokat sajnos semmiféle tényleges régészeti megfigyelés és ásatás nem kísérte – ilyenekre csak az 1980-as és 1990-es években került sor.

A kultúrrétegek nagymértékű pusztulását jól mutatja az a tény, hogy a 2010-ben és 2011-ben folyt ásatások során a kutatandó területen csupán csak a kórház kertjének természetvédelmi részében kijelölt 3. szelvényben kerültek elő régészeti jelenségek (3. kép). Itt azonban a humusz alatt néhol már 5-10 centiméterre római kori rétegek mutatkoztak, többek között egy késő római csontvázas sír és középső császárkori hamvasztásos sírok kerültek napvilágra. Különös figyelmet érdemel egy méhkas alakú sírípítmény három hamvasztásos temetkezéssel, feltűnően jó minőségű sírmellékletekkel.

Ásatási eredmények

A 2010-es ásatások során került napvilágra az 1. számú sír (3. kép: A, 4. kép), amelyben – az antropológiai vizsgálatok alapján – egy 26–30 éves kora között elhunyt nő hiányos és töredékes koponyájú váza feküdt. A csontok behatóbb vizsgálata alapján az is megállapítható volt, hogy életében fokozott fizikai igénybevételnek lehetett kitéve. Az egyik sírmelléklet, egy situla alakú kerámiaedény alapján a temetkezést a késő római korra lehet datálni. A halott koponyája környékén színes üvegpaszta-gyöngyök feküdtek, amelyek valószínűleg nyakláncához tartozhattak (5. kép). Az 1. számú sír dokumentálása során feltűnt, hogy az eltemetett jobb lába egy nagyobb mészkövön fekszik, és az alsó lábszár és a lábfej csontjai egy gödörbe süllyednek (lásd 4. kép). A sír felszedése és az alatta lévő réteg eltávolítása után egy mészkövekből és néhány



5. kép. Az 1. számú sír nyaklánc melléklete (fotó: S. Tsironi)

homokkőből álló kőkoszorú került elő, amelyet feltárásának első szakaszában kútgyűrűként határoztak meg (3. kép B, 6. kép). A 2011-ben újrainduló ásatások során kiderült, hogy nem egy korábban használt kútról, hanem egy sírkamráról lehet szó, amely három hamvasztásos temetkezést rejtett magában (7. kép).



6. kép. A sírkamra kőgyűrűként mutató felső része, mellette a sírkő stabilitását biztosító perselykő kettétört maradványa, háttérben a kerítőfal részlete (fotó: Csapláros A.)

Az első temetkezés (1. számú leletegyüttes) nagy mészkövek alatt feküdt, ezek a kövek később eshettek be, és valószínűleg a méhkas alakú sírkamra kúpjának zárókövei voltak. A konstrukció kötőanyag nélkül épült fala mészkövekből és okkerszínű homokkövekből állt. Az enyhén ovális alaprajzú építmény legalsó átmérője 90-100 centiméter (7. kép B), teteje barna, homokos anyaggal lett feltöltve. Ebből a betöltésből nagy számban kerültek elő egyszerű kerámiatöredékek és egy összetört üvegurna darabjai (8. kép). Egy további üvegurna peremtöredéke a sírkamra déli szélén feküdt a mészkövek közé beékelődve. Ezek kiemelése után az alatta lévő rétegből került napvilágra az urna többi darabja, többek között a még kalcinált csontokat tartalmazó alsó fele. Közvetlenül emellett feküdt egy kicsi, de sértetlenül megmaradt parfümös üvegcsse is (8. kép). A kalcinált csontok közül még azonosítható darabok antropológiai vizsgálata alapján az elhamvasztott személy nagy valószínűséggel egy 25–35 éves férfi lehetett. A másik két temetkezés mélyebben, a második feltöltési rétegben húzódott.

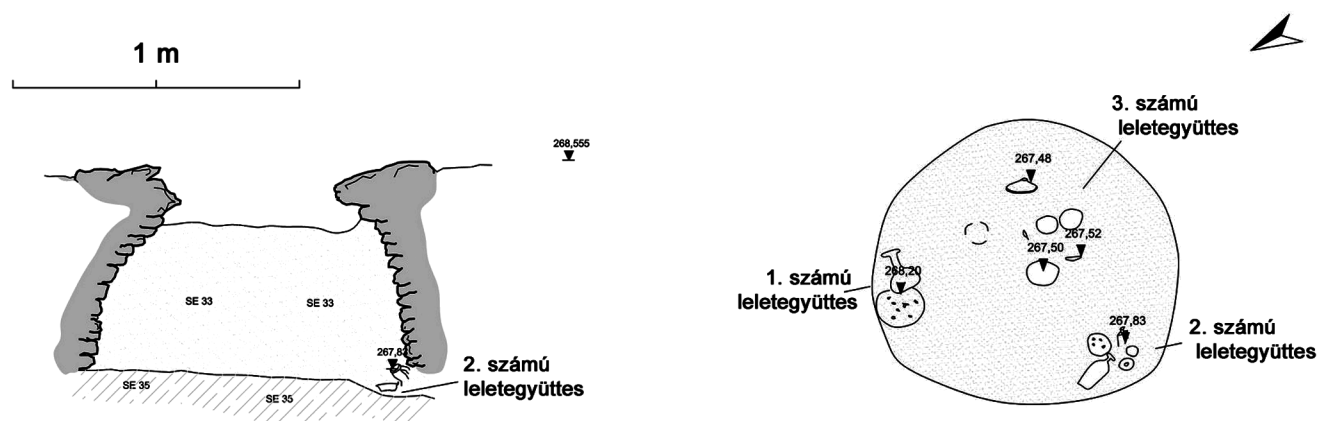
A 2. számú leletegyüttes a sírkamra nyugati oldalán helyezkedett el, a kalcinált csontok egy üvegurnában, két törött üvegcsse, egy sértetlen, benyomott falú pohár és egy egész üvegtálacska társaságában (8. kép).

Ennél a temetkezésnél az elhamvasztott személy 23–30 éves nő lehetett.

A 3. számú leletegyüttes egy teljes egészében megmaradt háromlábú edényt tartalmazott a hozzá tartozó fedővel, két kisebb és egy nagyobb, szintén sértetlen kerámiatálat, valamint egy negyedik, töredékes tálacsát (9. kép). Itt az elhunyt nemi hovatartozása nem volt eldönthető, csupán az életkora, ami 30–40 év körül lehetett.

A sírkamrán kívül, ettől nyugatra, két további hamvasztásos temetkezés sírgödre került elő (3. kép B). Ezeknek a síroknak a mellékletei azonban jóval szegényebbek voltak. A 2. sír kalcinált csontjait egy kerámiaurnába tették, mellette háromlábú edény és egyéb kerámiaedény töredékei feküdtek, míg a 3. számú sírből számos vasszög, kerámia-töredék és kalcinált csont került napvilágra. A nemi hovatartozást egyik esetben sem lehetett megállapítani, az itt nyugvók életkora 25–40, illetve 25–35 év lehetett.

A szelvényben a temetkezéseken kívül két, egymással derékszögben álló felmenő falat is feltártunk (3. és 6. kép), amelyek – a sírokkal összefüggésben – egy sírkert kerítőfalaiként értelmezhetőek. Az egykori sírkerttel hozható kapcsolatba az a két görgetegkövekből kialakított felület is, amelyek minden bizonyos sírkövek alapozásai lehettek. Az egyik



7. kép. A sírkamra északkeleti–délnyugati keresztmetszete és alaprajza a három leletgyűtessel (fotó: Csapláros A.)

mellett a sírkő stabilitását biztosító perselykő kettétört maradványa is napvilágra került (3. kép, 6. kép).

Flavia Solva délnyugati temetőjének ezen a kis területen zajlott modern ásatása fontos információkat nyújt a municipium temetkezési szokásairól. A földbe mélyített, bejárat nélküli sírkamra eddig nem volt ismert a település temetkezései közt, építési technikájának és leletanyagának további kutatása elengedhetetlen az ezzel kapcsolatban felmerülő nyitott kérdések megválaszolására.

Az Osztrák Tudományos Akadémia, az Universalmuseum Joanneum, a Bundesdenkmalamt Steiermark és az Archäologischen Verein Flavia Solva kutatási projektet indított az eddigi ásatási eredmények összegzésére és a még beépítetlen területek geofizikai felmérésére „A délkelet-noricumi Flavia Solva municipium urbanisztikai kutatásai” címen. A délnyugati–nyugati irányból Flavia Solvába vezető útméntén a római korban sírkertek, sírépítmények, sírmezők sorakoztak egymás mellett. Sajnos a municipium római kori temetőjének nagy részét a modern kor építkezései – a családi házak sora és a kórház épületei – visszavonhatatlanul elpusztították. Ebből kifolyólag a fent említett projekt fontos feladatául tűzte ki az ezen a területen korábban folyó ásatások és leletmentések minden információjának összegyűjtését és monográfiában történő megjelentetését.



8. kép. Az 1. és 2. számú leletgyűttestek üvegedényei (fotó: S. Tsironi)



9. kép. Az 3. számú leletgyűttes kerámialelei (fotó: S. Tsironi)

Szakirodalmi tájékoztató

Általános szakirodalom Flavia Solváról:

- Groh, St. 1996. *Die insula XLI von Flavia Solva. Ergebnisse der Grabungen 1959 und 1989 bis 1992*. Sonderschriften des Österreichischen Archäologischen Institutes 28. Wien.
- Groh, St. 1999. „Flavia Solva – Zur Bedeutung einer Provinzialstadt in Südost-Noricum“: N. Hanel – C. Schucany (szerk.), *Colonia – municipium – vicus. Struktur und Entwicklung städtischer Siedlungen in Noricum, Raetien und Obergermanien*. BAR international series 783. Oxford.
- Heymans, H. 2004. „Abschließender Bericht zur Notgrabung des Bundesdenkmalamtes am südlichen Stadtrand von Flavia Solva, Steiermark“: *Fundberichte aus Österreich* 43, 512–525.
- Hudeczek, E. 1977. „Flavia Solva“: H. Temporini – W. Haase (szerk.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II. 6, 414–471.
- Hinker, Ch. 2006. *Flavia Solva vor der Stadtrechtsverleihung. Befunde und Funde aus der Insula XL*. Schild von Steier Beiheft 3.
- Hudeczek, E. 1989. *Flavia Solva*. Graz.
- Hudeczek, E. 2002. „Flavia Solva“: M. Šašel Kos – P. Scherrer (szerk.), *The Autonomous Towns of Noricum and Pannonia*. Situla 40. Ljubljana, 203–212.
- Hudeczek, E. 2008. „Die Insula XXII von Flavia Solva. Kommentierter Zwischenbericht über die Grabungen 1980–1988. Mit Beiträgen von Ch. Hinker“: *Schild von Steier* 21, 257–290.
- Knabl, R. 1848. *Wo stand das »Flavium Solvense« des C. Plinius?*. Schriften des historischen Vereines für Innenösterreich 1. Graz.
- Krenn, E. – Schachinger, U. (szerk.) 2003. *Neue Forschungen aus Flavia Solva*. Mitteilungen der Archäologischen Gesellschaft Steiermark Beiheft 3.
- Laffer, R. 2001. *Omnes collegiati, concurrere! Brandbekämpfung im Imperium Romanum*. Grazer Althistorische Studien Vol. 7. Frankfurt am Main.
- Liu, J. 2009. *Collegia Centonariorum. The Guilds of Textile Dealers in the Roman West*. Columbia Studies in the Classical Tradition 34. Leiden.
- Lochner-Hüttenbach, F. 1989. *Die römertzeitlichen Personennamen der Steiermark*. Graz.
- Modrijan, W. (szerk.) 1971. *1900 Jahre Flavia Solva*. Schild von Steier, Kleine Schriften 11.
- Modl, D. 2004. *Die Geburt einer Stadt. Überlegungen zur frühen Stadtgeschichte und Topographie von Flavia Solva*. Thinnfeldensia 3. Deutschfeistritz.
- Pichler, F. 1878. „Bericht über die von seiner Majestät dem Kaiser dotirten archäologischen Grabungen in den Gebieten von Solva und Teurnia“: *Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse* 91, 613–641.
- Porod, B. (szerk.) 2010. *Flavia Solva. Ein Lesebuch*. Schild von Steier, Kleine Schriften 22. Graz.
- Schachinger, U. 2006. *Der antike Münzumschlag in der Steiermark*. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Denkschriften 341. Wien.
- Schmid, W. 1917. *Flavia Solva*. Festschrift des Flüchtlingslagers Wagna bei Leibnitz. Graz.
- Seehauser, H. 2007. „Ein Haus der Insula XLIII von Flavia Solva. Funde und Befunde aus den Räumen A, B, C1 und C2“: *Schild von Steier* 20, 109–190.
- Weber, E. 1969. *Die römertzeitlichen Inschriften der Steiermark*. Graz.

Flavia Solva római kori temetőiről:

- Fuchs, G. 1980. *Die Römertzeitlichen Gräberfelder von Flavia Solva*. Doktori munka kézirat. Karl-Franzens Universität Graz.
- Fuchs, G. 1987. „Die römertzeitlichen Gräberfelder von Flavia Solva“: *Mitteilungen der Archäologischen Gesellschaft Steiermark*, Beiheft 1, 74–80.
- Hudeczek, E. 2003. „Das Gräberfeld von Flavia Solva“: *Fundberichte aus Österreich* 42, 195–203.
- Pammer-Hudeczek, Y. – Hudeczek, E. 2002. „Neue Befunde aus der Gräberstraße von Flavia Solva“: *Fundberichte aus Österreich* 41, 448–471.
- Schrettle, B. *Bericht über die Ausgrabungen in Wagna, Spitalsgelände* (megjelenés elött).
- Schrettle, B. – Csapláros, A. *Flavia Solvas Gräberstraßen im Süden und Südwesten – Archäologische und topographische Untersuchungen* (megjelenés elött).
- Tsironi, S. *Fundmaterial aus der Grabung im Gräberfeld Spitalsgelände im Jahr 2011* (megjelenés elött).

Flavia Solva római feliratairól:

- Diez, E. 1949. *Flavia Solva. Die römischen Steindenkmäler aus Schloss Seggau bei Leibnitz*. Wien.
- Hainzmann, M. – Pochmarski, E. 1994. *Die römertzeitlichen Inschriften und Reliefs von Schloss Seggau bei Leibnitz*. Graz.
- Hudeczek, E. 2004. *Die Römersteinsammlung des Landesmuseums Joanneum*. Graz.
- Hudeczek, E. 2008. *Die Rundskulpturen des Stadtgebietes von Flavia Solva*. CSIR Österreich IV 1. Wien.
- Kremer, G. 2011. *Antike Grabbauten in Noricum*. Sonderschriften des Österreichischen Archäologischen Institutes 36. Wien.
- Schober, A. 1923. *Die römischen Grabsteine von Noricum und Pannonien*. Sonderschriften des Österreichischen Archäologischen Institutes 10. Wien.

Hagyományteremtő szándékkal indította útjára 2003 telén a Szépművészeti Múzeum Antik Gyűjteménye „Az évszak műtárgya” kamarakiállítás-sorozatát. A sorozat fő célja, hogy rendszeresen a közönség elé tárja a Gyűjteményben folyó munka eredményeit: egy-egy újonnan megszerzett, illetve restaurált művet, vagy olyanokat, amelyekről új és bemutatásra érdemes tudományos eredmények születtek.

Az antik művészet ránk maradt emlékei között ritkán találkozunk tájábrázolással, modern értelemben vett tájképpel pedig úgyszólván egyáltalán nem. Van azonban egy kör, amelyben a tájképi elemek meghatározó jelentőségűek: a római császárkor első két évszázadának díszítőművészete. Legjobban ismert példái a Nápolyi-öböl és Róma gazdag magánházainak falain megőrződött festmények, amelyeken olykor nagy felületen kibontakozó mitológiai jelenet háttéréként, máskor festett építészeti elemek mögött nyíló ablaként, megint máskor keretbe foglalt képcske formájában bukkannak fel tájábrázolások. Az ókori festészetnek ezek az elszigetelt, becses emlékei a Kr. e. 1. és a Kr. u. 1. század során készültek; olyan terekbe szánták őket, amelyekben az itáliai elit az *otium*, a szellemi tevékenységgel megnemesített magánélet óráit töltötte. Tájképi elemek, megejtő élethűséggel ábrázolt növényi motívumok és állatalakok, látszólag véletlenszerűen egymás mellé halmozott tárgyak csendéletei azonban megjelentek más műfajokban is: a legfontosabb ezek közül a márvány és terrakotta díszítőreliefek csoportja.

A kiállítás központi darabja egy nagyméretű márvány relief felső részének töredéke, a legvalószínűbb beállítás szerint a jobb felső sarka, amelyen botanikai pontossággal ábrázolt platánág látható (1. kép). A karéjos platánlevelek a dombormű profilált keretére is felfutnak; a levelek között két termés is felbukkan, a lombok alatt pedig egy balra repülő madár szárnya vehető ki. A művészettörténeti helyét legjobban megközelítő feltevés a töredéket egy híres sorozattal, az egykori gyűjtőjükről elnevezett Grimani-reliefekkel hozta kapcsolatba, amelynek két Bécsben és egy harmadik, Palestrinában



1. kép

őrzött példánya egy-egy tájba helyezett állatcsendéletet ábrázol. A bécsi lapokon egy nőstény oroslán és egy anyajuh szoptatja kicsinyeit, a palestrinain egy vaddisznó koca a malacait, mindhárom esetben a budapesti töredékhez nagyon hasonló élethűséggel és plaszticitással ábrázolt növények keretében (az oroslános reliefen épp egy platánfa ágai foglalják el a felső

sáv egy részét). A Grimani-reliefek származási helyét a palestinai darab megtalálása tette egyértelművé: minden bizonnyal ott, az ókori Praenestében, a Rómától mintegy húsz kilométernyire, festői dombvidéken fekvő, a hellénisztikus kultúrához sok szállal kötődő latiumi városban helyezték el őket először. Az is egyértelműnek tűnik, hogy egy díszkút oldalait díszítették, mivel mindhárom reliefen kifolyólyukakat helyeztek el, úgyes a kompozícióba rejtve, egy-egy állat szájánál. Akár egy villa belső udvarának közepén, akár egy közösségi téren képzeljük el a díszkutat, máris érzékelhetővé válik a tájkép felhasználásának szellemisége: a szemet becsapva gyönyörködtető játék, amelynek furcsaságain a kortárs szemlélő talán éppúgy meglepődött, mint a mai. A Grimani-reliefek stílusa, mintázásuk módja szorosan kötődik Augustus korának híres és jól keltezett emlékművéhez, a Campus Martiuson felállított Béke-oltárhoz (Kr. e. 13–9), így a műfaj valószínű kiindulópontja is jól meghatározható.

A budapesti töredék az idézett feltevéssel szemben valószínűleg nem a Grimani-kútreliefek sorozatából való, ezt technikai és kompozíciós szempontok egyaránt kizárják. Stiliztikai és műfaji rokonsága azonban ugyanebbe a körbe utalja. A hasonló stílusú, rendeltetésű és szellemiségű márványreliefekből ugyanis, a töredékeket is számba véve, jelenleg több mint kétszáz példány ismert. Többségük Közép-Itáliából, egy kisebb hányaduk a Kelet-Mediterráneumból származik, a megállapítható esetekben lunai (carrarai), ritkábban görög szigeti márványból készültek. A műfaj eredetének meghatározása szerteágazó és mindaddig le nem zárt vita tárgya, de ma már

konszenzusosnak mondható az a vélemény, hogy a hellénisztikus művészet egyik utolsó, itáliai földön kibontakozott hajtásáról van szó. A platánfás töredéket a 20. század elején Hadrianus korára (uralk. 117–138) keltezték, a Grimani-reliefekkel és körükkel való rokonsága azonban Augustus korába vagy a közvetlenül utána következő évtizedekre utalja. A nagyobb méretű, a keretre is felfutó növényi motívum azonban némileg eltérő kompozícióra utal: közelebb álló párhuzama lehet a Museo Gregorianónak egy fantasztikus-mitológiai jelenettel díszített reliefje, amely valószínűleg szintén díszkút oldalalja volt.

A tájképes reliefek és a hasonló korú, festett tájképek közös jellegzetessége a realizmus és a fantasztikum állandó keveredése – legalábbis a modern néző így fogalmazhatja meg leg egyszerűbben a látványukban feszülő ellentmondást. Ahogyan a platános töredéken is, az ábrázolások majdnem mindegyikén mesteri pontossággal, láttató érzékenységgel mintáztak meg egyenként minden valós elemet, a képek egészükben mégis inkább álomszerűnek hatnak. Különösen így van ez, amikor az antikvitás közös fantáziavilágának, a mitológiai hagyománynak azonosítható alakjai bukkannak fel a természet és a hétköznapi tárgyi világ elemei között: satyrosok, Erósok, Silénos vagy az eposzok és a tragédia világából ismert történetek szereplői. Ezt az „életszerű fantasztikumot” példázza a kiállított terrakotta párkányelem-töredék, amelyen növény, állat, szimbolikus tárgy és mitológiai alak dekoratív motívumsorral áll össze: a gyermektestű, lófarkú satyros egy párducson lovagolva közelít egy óriási kantharos felé, Dionysos állatán Dionysos edényéhez, az állat azonban hátul leveles indává alakul, a



2. kép



3. kép

nyakára vetett kantár pedig valójában egy fürtös szőlőinda (2. kép). Ez a fajta motívumszövés a Kr. u. 1. században általános jelenség a terrakotta díszítőreliefek műfajában, de márványban, stukkóban és a díszítőfestészetben is.

A valóság és fantázia közti bizonytalanság érzését minden bizonnyal az a mód is fokozza, ahogyan az ókori mesterek a te-

ret látták és láttatták nézőikkel – egy olyan érzékelés szabályai szerint, amely idegen a reneszánsz óta használt középpontos perspektíván és az optika tudományos szabályain nevelkedett modern nézőtől. Ezekon a tájképeken nincs a néző szeméhez alkalmazkodó egyetlen, egységes nézőpont, nincs horizont és enyészpont sem, így az ábrázolt képek voltaképpen a végtelenségig folytatható, határok nélküli tájakká válnak. Különösen azokon a képeken szembevetődik ez, ahol a tárgyak, tájelemek elhelyezése a képmezőt több, egymás fölötti sávra osztja; ezekben a többszintes tájakban még gyakrabban jelennek meg egymás közelében természeti elemek, emberi alakok és az isteni jelenlétre utaló tárgyak. Egy ilyen „szakrális” táj közepes minőségű és ráadásul erősen töredékes, de így is jellegzetes példánya a kisebbik márványtöredék a Kr. u. 1. vagy 2. századból, amelyen két, rövid tunicába öltöztetett alak (gyermek?) halad jobbra az imádság jellegzetes gesztusával, fölöttük pedig – egy másik szintet jelölő „talajvonalon” – egy oltár és egy pálmafa törzse emelkedik (3. kép). A tájképes reliefek között ezt a szerkesztési elvet mutatják az ún. szatírjáték-reliefek, amelyekon hasonlóan ábrázolt térben kerülnek egymás mellé gyermeksatyrosok, szakrális tárgyak, viruló növények és a színház (az ókorban szintén szakrális) világára utaló alakok.

Nem kétséges, hogy a kora császárkori tájképek és a hozzájuk szorosan kapcsolódó díszítőmotívumok szimbolikus tartalmakkal telített kompozíciók voltak: az érzelmes tapasztalatainak, a vallási hagyomány emlékeinek és a fantázia szüleményeinek játékos keverékei. A modern néző számára azonban nincs kézenfekvő olvasatuk, és gyakran motívumaik tudós értelmezése sem oldja fel őket egyértelmű allegóriákká. A motívumok egy része ugyan koruk hivatalos művészetében közismert jelentéssel bírt, ezek a magánszféra számára készült álomtájak azonban minden bizonnyal közvetettebb módon hatottak, egyesítve a szimbólumokat megfejtő művelt elme és a gyönyörködni tudó szem benyomásait.

Bencze Ágnes

Szakirodalmi tájékoztató

- Agnoli, N. 2002. *Museo Archeologico Nazionale di Palestrina. Le sculture*. Roma.
- Coarelli, F. (szerk.) 1996. *Revixit Ars. Arte e ideologia a Roma, dai modelli ellenistici alla tradizione repubblicana*. Roma.
- Conlin, D. A. 1997. *The Artists of the Ara Pacis. The Process of Hellenization in Roman Relief Sculpture*. Chapel Hill – London.
- Giuliano, A. 1987. „I rilievi Grimani da Palestrina”: *Boll. Unione Storia ed Arte* 30, 23–28.
- Sampson, J. 1974. „Notes on Theodor Schreiber’s *Hellenistische Reliefbilder*”: *BSR* 42, 27–45.
- Schreiber, Th. 1894. *Die Hellenistischen Reliefbilder*. I–II. Leipzig.

- Sinn, F. 2006. *Vatikanische Museen, Museo Gregoriano Profano ex Lateranense. Katalog der Skulpturen, Band III: Reliefgeschmückte Gattungen römischer Lebenskultur. Griechische Originalskulptur. Monumente orientalischer Kulte*. Wiesbaden.

Az évszak műtárgya – 2012. tavasz
Szépművészeti Múzeum
Reneszánsz Csarnok
2012. március 13. – 2012. május 27.
A fényképeket Mátyus László készítette

Konferencia Bécsben a párthus és a korai szászánida korról

2012. június 14–15-én színvonalas konferenciának adott helyet a bécsi Kunsthistorisches Museum. A British Museum, a Kunsthistorisches Museum, a British Institute of Persianate Studies és a Bahari Alapítvány szervezésében került sor egy a párthus és a korai szászánida korról foglalkozó nemzetközi konferenciára. Meg kell jegyezni, hogy a konferencia házigazdája eredetileg a londoni British Museum lett volna, de az Irán és Nagy-Britannia között újabban kialakult sajnálatos diplomáciai feszültségek komolyan befolyásolták a résztvevő iráni vendégek utazását, ezért a konferencia végül Bécsben került megrendezésre. Ahogy a fő szervező, Michael Alram osztrák numizmata említette megnyitó beszédében, a konferencia szervezői igyekeztek a politikai problémákat áthidalni, és magukat nem tekintik az aktuális problémák résztvevőinek, sokkal inkább a tudomány államához tartozónak, amelyben nem léteznek határok és politikai feszültségek. A konferencia fontosságát, világnézeti határokon átvelő jelentőségét az is sejtette, hogy a megnyitón az Iráni Iszlám Köztársaság osztrák követségének egyik magas rangú diplomatája is részt vett.

A konferencia szervezőinek apolitikus szándéka a résztvevők összetételében is megnyilvánult. Osztrák, brit, amerikai, francia és lengyel szakemberek mellett viszonylag nagy számban vettek részt iráni kutatók, elsősorban a Teheráni Nemzeti Múzeum munkatársai is a kétnapos rendezvényen. E tény említése talán furcsának hat az olvasónak, de tudni kell, hogy 1979 után Iránban a roppant gazdag preiszlám múlt nem számít támogatott kutatási témának, az e téren végzett kutatások időről időre ideológiai akadályokba ütköznek, a kifejezetten a preiszlám Iránhoz kötődő tanszékek száma az országon belül erősen korlátozott, és a szakemberképzés is csekélynek mondható. Mindezek fényében az iráni részvétel több mint üdvözlendő, hiszen aligha lehet elképzelni hosszabb távon a mostani Irán területén végzett kutatások nélkül a preiszlám iranisztikai, régészeti és numizmatikai kutatások fenntartását és finanszírozását akár Nyugaton, akár a Közel-Keleten. Az iráni fél meghívása és a konferencián tapasztalt tevékeny részvétele pedig talán megkönnyíti a preiszlám iráni stúdiumok megerősödését magában Iránban is.

A kétnapos rendezvény határozott célja a párthus és a korai szászánida periódus (Kr. e. 3. – Kr. u. 4. század) kutatása legújabb eredményeinek bemutatása volt. A rendezvény történelmi, numizmatikai, nyelvészeti, művészettörténeti és

vallástörténeti előadásokat ölelt fel, melyek közül különösen a numizmatikai szekció emelkedett ki, itt a szervező bécsi numizmatikai iskola mellett iráni és amerikai előadások is elhangoztak a témában.

A konferenciát a szervező, a házigazda Kunsthistorisches Museum részéről Michael Alram és Vesta Sarkhosh Curtis, a British Museum preiszlám iráni tárlatának kurátora köszöntötte. Alram és Sarkhosh Curtis, akik egyben a közös brit–osztrák *Sylloge Nummorum Parthicorum Project* társigazgatói is, köszöntőjükben röviden beszámoltak az eddig elvégzett munkáról és kötetekről, valamint a megjelenés előtt álló párthus numizmatikai kiadványokról is.

A tényleges munka a párthus korhoz kötődő történeti tárgyú előadásokkal kezdődött. Jérôme Gaslain (Sorbonne, Franciaország) előadásában (*Some Aspects of Political History: Early Arsacid Kings and the Seleucids*) a korai párthus korról, I. Arsakés származásával, hódításainak kérdésével, az általa legyőzött Andragoras parthiai szeleukida kormányzó és a Parnos törzsek viszonyával, valamint az azt követő III. Antiochos Megas korának kronológiai és politikátörténeti problémáival foglalkozott.

Rahim Shayegan (UCLA, USA) előadása (*The Arsacids and Commagene*) a korai párthus kor és Anatólia dinasztiáinak viszonyát tárgyalta, elsősorban a politikai legitimitáció oldaláról vizsgálva a két terület közötti kapcsolatokat. A témában jelentős szakmai múlttal rendelkező szerző azt igyekezett bizonyítani, hogy a párthus és szászánida kori műltszemlélet között egyáltalán nincsen nagy törés, az egyetlen különbség a szászánida korban az antik (Nagy Sándor és a Szeleukidák) politikai örökség kezelése. Míg a párthusok és a párthus kori, részben vagy egészben iráni háttérrel rendelkező anatóliai és kaukázusi dinasztiák (Kommagéné, Pontusi Királyság, Armenia különböző dinasztiái) őseik között tartották számon Nagy Sándor és/vagy Seleukost, addig a Szászánidák elutasították a makedón–görög tradíciókat.

Marek Olbrycht (Rzeszówi Egyetem, Lengyelország) merész témát választott előadása tárgyául (*Dynastic Connections and Political Factions in the Arsacid Empire*). Olbrycht előadásában nem kevesebbre vállalkozott, mint hogy teljesen új hipotézist állítson fel a Szászánidák eredetéről. A Szászánidák eredetéről eddig ismert elméletet (mely szerint az Anáhta

papi dinasztia volt a kiindulópont) elvetve a dinasztia párthus királyi származása mellett érvelt. Érvrendszerében a legmeghatározóbb a párthus királyi család belső szakadásának bemutatása volt. Az előadó a II. Mithridatéstól és Phriapatiostól eredő párthus királyi oldalágak vetélkedéseiként jellemezte a párthus belpolitika utolsó háromszáz évét. A hol az egyik, hol a másik ág hatalomra jutásával járó küzdelem Olbrycht véleménye szerint áterjedt az Indo-Párthus Királyság területére, ahol II. Mithridatés leszármazottai szerezték meg a hatalmat a Kr. u. 1–3. században, majd pedig ugyanez az ág lépett fel Szászánidákként a 3. század elején Persisben a Párthiában uralkodó Phriapatidák ellen. Olbrycht érvelésének fontos részét képezték párthus onomasztikai vizsgálatai (a világosan párthus eredetű Szászán név nem ismert a Kr. u. 3. század előttről Dél-Iránban, Persisben) és a későbbi korai iszlám kori források egyes megjegyzései.

Az ezt követő numizmatikai ülészakon először Vesta Sarkhosh Curtis (British Museum) a párthus kori Persis és Elymais numizmatikai érdekességeit elemezte (*Local Kingdoms within the Parthian Empire: the Coinage of Persis and Elymais*). Előadásában jól nyomon lehetett követni a párthus kori Dél-Irán két szomszédos, komoly történeti hagyományokkal rendelkező tartományainak pénzverését. Vesta Sarkhosh Curtis rámutatott az elymaisi pénzekre érzékelhető erős hellenisztikus hatásokra, melyek teljesen hiányoznak a velük egykorú persisi pénzérmékről, ott ezzel szemben az Achaimenida tradíciók továbbélését láthatjuk. Sarkhosh Curtis nagy figyelmet szentelt az érmék sajátos dél-iráni, a párthus tradícióktól eltérő szimbólumainak és azok lehetséges értelmezésének is.

Fabrizio Sinisi (Kunsthistorisches Museum) a vallástörténetet kapcsolta össze a numizmatikával, előadásában (*Numismatic Evidence for the Religion of the Parthians*) a párthus és kusán vallástörténet numizmatikai forrásait mutatta be. Ezek alapján látható, hogy az írott forrásokban szegényes párthus kor (Kr. e. 3. – Kr. u. 3. század) vallástörténete szerencsés módon kiegészíthető a numizmatika eredményeivel. Mind a párthus, mind a kusán kori vallástörténet jellemző vonása Sinisi szerint az érméken megnyilvánuló tipikusan hellenisztikus ketősség. Az első látásra görög pénzeket gyakorta iráni isteneket ábrázolnak görög feliratokkal. A már jól ismert görög-iráni istenmegfeleltetések mellett (Héraklés–Verethragna, Artemis–Anáhita, Apollón–Mithra) Sinisi felhívta a figyelmet más kevésbé ismert iráni istenek (Nana vagy Nanai, Arstat, Vāyu) hasonló szerepére is, ahol azonban nem mindig egyértelmű, hogy melyik görög istenalakot is látták mögötte (Nanai esetében a kusánok és a párthusok hol Artemisszel, hol Athénével, hol pedig Tychével azonosították az iráni istennőt).

Yves Boillet (Université de Bordeaux, Franciaország) előadásában (*Quantifying Monetary Production in Parthian Times*) a párthus kor közel ötszáz évének pénzverése kapcsán az egyes uralkodók alatti pénzverés mennyiségi kérdéseit összegezte, valamint a különböző párthus pénzverő központok regionális különbségeit, a kibocsátott pénzek mennyiségi és minőségi különbségeit jellemezte. Előadásában a párthus kor pénzverésének grafikonos statisztikáival mutatta be a korszak pénzverésének különböző szakaszait.

Khadijeh Baseri (Teheráni Nemzeti Múzeum, Irán) összefoglaló előadásában a Teheráni Nemzeti Múzeum párthus kori numizmatikai gyűjteményének részben még publikálatlan

párthus kori érméit mutatta be (*Symbols on Parthian Coins: Signs, Letters and Monograms*).

A konferencia pénteki nyitóelőadását Daryoosh Akbarzadeh, a Teheráni Nemzeti Múzeum igazgatója tartotta. Előadásában (*Parthian Studies and Two New Notes according to Islamic Texts*) a párthus kor muszlim kori percepciójáról beszélt. A különböző klasszikus arab és perzsa forrásokban a párthus királyi dinasztiairól szóló adatokat elemezve az első és utolsó párthus király, I. Arsakés és IV. Artabanos alakjának iszlám kori továbbéléséről és a párthus uralkodói ideológia muszlim forrásokban szereplő változataira is kitért.

Khodadad Rezakhani (London School of Economics, Anglia) a párthus kori Persis numizmatikáját elemezte orthográfiai szempontból (*From 'Aramaic' to 'Pahlavi': Orthographic Considerations from the Coinage of Hellenistic Persis*). Ennek során szemléletesen, gazdag numizmatikai anyagra támaszkodva demonstrálta a Persisben továbbélő késő Achaimenida arámi orthográfia lassú átalakulását a feliratos középperzsa orthográfiába a párthus korszak közel ötszáz éve alatt. Rezakhani meglepő állításai azonban (mint például a korai szászánida érmék egyes betűinek lehetséges kusán-indo-párthus-kharosthi ábécés háttere) komoly vitát váltottak ki a közönség sorában.

Andrea Gariboldi (Università di Bologna, Olaszország) Iulianus Apostata levelei és a szászánida uralkodói ideológia kapcsolatára világított rá (*The Birth of the Sasanian Monarchy in Western Sources*). Az eddig kevésbé vizsgált forrás csoport alapján érzékelhető, hogy Iulianus Apostata pontosan ismerte a párthus és szászánida dinasztiák legitimációs ideológiájának különbségeit. Leveleiben reflektált a korai szászánida kor Achaimenida kötődésű ideológiájára, és érdekes módon egy ellentétes ideológiát dolgozott ki, mely a már letűnt párthusok esetében hangsúlyozta azok akhaimenida és antik gyökereit, ellenben a szászánidáknál – talán aktuálpolitikai okokból is – kétségbe vonta dinasztiájuk óperzsa gyökereit.

Mehrdad Ghodrati Dizaji (Orumiei Egyetem, Irán) hosszú évek óta foglalkozik a szászánida kor politikaföldrajzával. Mostani előadásában (*The Province of Parthia in the Early Sasanian Period*) Párthia mint földrajzi fogalom szászánida kori változásait mutatta be. Előadásában megállapította, hogy alapvető különbséget találhatunk a párthus és a szászánida kori Párthia mint földrajzi fogalom között. Míg a párthus korban a tulajdonképpeni párthus anyaországot, a mai Északkelet-Iránt és Dél-Türkmenisztánt értették Párthia alatt szűkebb értelemben, addig a szászánida kori Pahlaw (Párthia) inkább a mai Északnyugat-Iránt foglalta magában. Az eredeti párthus anyaország pedig Abaršahr és Xwarāsān néven vált a Kr. u. 3. századtól fogva ismertté.

Rika Gyselen (Sorbonne, Franciaország) részben kapcsolódva az előző előadáshoz a párthus nyelv történetét boncolgatta a szászánida korban (*The Parthian Language in Sasanian times*). Gyselen gazdag szigillográfiai és numizmatikai forrásokra támaszkodva mutatta be, hogyan válik az egykori államnyelv először regionális szinten használt adminisztrációs nyelvvé, majd pedig Nyugat-Északnyugat-Iránban (Pahlaw) egyre szűkebben beszélt helyi nyelvvé. Az egykori párthus anyaországban, a szászánida kori Xwarāsānban is a középperzsa nyelv terjedt el a szászánida kor végére. Gyselen a párthus nyelv defenzívájának hangsúlyozása mellett azonban rámuta-

tott egyes párthus titulusok, fordulatok továbbélésére a szászánida közigazgatásban.

A konferencia következő szekciója művészettörténeti és vallástörténeti aspektusokat dolgozott fel. Antonio Invernizzi (École Normale Supérieure) nagyívű előadásában (*On the Fortune of Iranian Late Antique Patterns*) a szászánida művészet későbbi európai, indiai és kínai hatásait mutatta be. A gazdag képanyagot felvonultató témában Invernizzi eljutott a nagyszentmiklósi kincstől a Tang-kori Kínáig és a dél-itáliai normann kori művészet lehetséges iráni kapcsolataiig is.

Barbara Kaim (Varsói Egyetem, Lengyelország), a türkménisztáni ásatásairól jól ismert lengyel régész ezúttal a kései párthus kor kiemelkedő művészeti emlékének, a Zagrosz-hegységben található Qal'e-e Yazdgerd erődjének művészeti, ikonográfiai emlékeivel, azok lehetséges későbbi, szászánida kori párhuzamaival foglalkozott (*Women, Dance and Hunt: Splendour and Pleasures of Court Life in Late Parthian and Early Sasanian Art*). Kaim fontos megállapításokat tett a Qal'e-e Yazdgerd-i palota funkcióival, belső rekonstrukcióival kapcsolatban. Az előkerült stukkókat és ábrázolásokat párhuzamba állította az általa nemrég befejezett Mel-e Heirani (Türkmenisztán) párthus komplexum leleteivel.

Touraj Daryae (University of California, USA) a szászánida kor jeles kutatója az elefánt mint hatalmi szimbólum alakjának legendás és történeti aspektusait elemezte a párthus és a szászánida korban (*Elephant and Kingship in the Parthian and Sasanian Periods*). Daryae rámutatott az elefántok alkalmazására a párthus hadseregben a kaukázusi római párthus háborúkban. A szászánida kori hadtörténeti szerepek kimerítő bemutatása mellett kiemelte a fehér elefánt – mint különleges állat – és a királyi méltóság kapcsolata vélhetően indiai eredetű koncepciójának hatását a szászánida és a kora iszlám kori Közél-Keletre.

Antonio Panaino (Università di Bologna, Olaszország) a korai szászánida kor vallástörténetének meghatározó alakjáról, Kirdērről tartott előadásában (*Kirder and the Reorganization*

of Persian Mazdaism) a szászánida kori zoroasztriánus egyház meghatározó személyiségének életművét elemezte. Panaino kiemelte Kirdēr egyházszerzői jelentőségét, mely végső formába öntötte a hosszú századokon keresztül fejlődő zoroasztriánus hierarchiát. Másrészt kiemelte Kirdēr feliratainak és az Aveszta egyes helyeinek szövegszerű és terminológiai hasonlóságait, amely tény sejtetni enged, hogy Kirdēr szerepe az Aveszta könyveinek végső kodifikációjában sem zárható ki.

Záró előadásként Nikolaus Schindel (független kutató) a kusán–szászánida pénzverés kronológiai kutatásairól beszélt (*The Chronology of the Kushano-Sasanian Coinage*). Összehasonlítva I. Ardašīr szászánida király pénzeit az első kusán–szászánida érmekkel arra a következtetésre jutott, hogy már I. Ardašīr alatt bekövetkezett a kusán területek szászánida hódítása. Eme hipotézis alapján pedig a korábbi kusán királyok meglehetősen bizonytalanul ismert kronológiája fontos támpontokat nyerhet. Schindel véleménye szerint a kusán–szászánida pénzverés fényében a korábbi kusán uralkodói datálás korrekcióra szorul, és a korábbiakhoz képest időben későbbre, a Kr. u. 2. század második felére helyezhetőek a legjelentősebb kusán királyok uralkodási dátumai.

A szervezők ígérete szerint a mostani bécsi párthus–szászánida konferencia előadásai a közeljövőben kötetként is meg fognak jelenni, melyek révén a szélesebb szakmai közönség is megismerkedhet a párthus és a korai szászánida kor kutatásának legfontosabb új eredményeivel.

Sárközy Miklós

Parthian and Early Sasanian Empires: Adaptation and Expansion
Kunsthistorisches Museum, Bécs, 2012. június 14–15.
Funded by The Austrian Academy of Sciences, The British Museum, The British Institute of Persian Studies and The Bahari Foundation

Csehy Zoltán, *Hárman az ágyban – Görög és latin erotikus versek*, Kalligram, Pozsony, 2010.

A *Hárman az ágyban* névre keresztelt, Csehy Zoltán által válogatott és fordított görög-latin erotikus versgyűjteményt eredeti megjelenésének tizedik évfordulóján átdolgozott, bővített változatban adta ki a Kalligram kiadó. A narancssárga alapon fekete és fehér borítót és az inverz színezésű fekete védőborítót az új kiadásban épp az eredetivel ellentétes színezés váltja. A sárgás árnyalatú, matt papír helyett az új rikitóan fehér. Az illusztrációk anyaga nem nagyon bővült, a szexuális aktust ábrázoló görög vázaképek lehető legtöbb nemi szervet tartalmazó részleteinek kivágásai magukra vonják a figyelmet, de helyenként a verselményt inkább zavarják, mint gazdagítják. Néhány „kiegészítő” a veszteséglistára került: a versekhez tartozó jegyzetek és a fordítói utószó a bővített kiadásból eltűnt, s már csak a szerzőket bemutató ismertető és egy-egy irodalomtörténészektől vagy egyéb neves olvasóktól (Ponori Thewrewk Emil, Babits Mihály, Szilágyi János György és mások) származó idézet, valamint a könyv végén a versekben felbukkanó tulajdonneveket magyarázó lista hivatott közvetíteni a szerzők, a fordító, a versek és az olvasó között.

A kommentáryanag megkurtítása nem elsősorban az információvesztés, hanem a fordító szerepének háttérbe szorítása miatt sajnálatos. A 2000-es kiadásban Csehy tárgyilagos, egy-egy motívumot megvilágító, de nyíltan szubjektív és soha nem tudálékos megjegyzései élővé tették a magyar szöveg, a mögötte rejlő „eredeti” és a verseket olvasó, értelmező, élvező fordítójuk viszonyát, az utószó pedig a vázlatos irodalomtörténeti ismertetés mellett a fordító gondolkodásmódját, intencióját, hangját csempészte a versek mellé és mögé. A bővített kiadásban is megmaradó szerzőismertetések ugyanebben a szellemben íródtak, magukban azonban kevésbé hitelesek. Ha a szubjektív válogatásból irodalomtörténeti antológia válik, ahhoz már nem illenek a könnyed stílusú, teljességre sehohol nem törekvő ismertetőik. Másfelől persze ezek megmaradása továbbra is garantálja a fordító hangjának állandó jelenlétét: egyelőre nincs szó „igazi” irodalomtörténetiségről (kérdés, hogy a fülszöveg által tíz év múlva ígért harmadik kiadás merre fejlődik tovább). Ami a veszteségeket ellensúlyozza (fizikailag is, hiszen az új kötet súlya is mintegy másfélszerese a réginek): több tucat új versfordítás. S itt már mindjárt a témánál vagyunk, ugyanis érzésem szerint az új fordításokkal némileg távol a spektrum és eltolódik a hangsúly, a testi szerelem mellett nagyobb teret kap a „lelki”. Nem arról szólt az eredeti koncepció sem, hogy minél pajzánabb versek kerüljenek a kötetbe, de azért a könyv egységét mégis ez adta: a szexualitást a kánonhoz képest helyi érteken felül kezelő, s gyakran „nyomdafestéket nem tűrő” szavakból építkező költészet. Most azonban a mérleg egy kicsit visszabilen: összességében már inkább a szerelemtől van szó, annak minden örömeivel és szépségével, nyűgével és nyilaival együtt. Az obszcén szövegvilág nem önmagában, mint egy alternatív, underground, polgárpukkasztó költészet áll előttünk, hanem a „bevett” szerelmi költészettel egy könyvbe kerülve a kanonikus irodalom prudériáját ellensúlyozza.

Az alcím „*Görög és latin erotikus versek*”, ami rögtön felveti a kérdést: mit értünk (és mit ért a kötet összeállítója) erotikus vers alatt? Erotikus ez elsősorban a „pornográf” eufemisz-

tikus körülírásként szokott irodalmi vagy egyéb kategória lenni – mert hiába próbáljuk az erotikusát a pornográfival mint „művészi obszcenitást” az „öncélúval” szembeállítani, azért ez kevésbé megfogható elhatárolás –, normális esetben inkább azon tárgyak, személyek vagy egyéb jelzője, melyek vágyat ébresztenek, a magunkévá tételre csábítanak. Az alternatívákat számba véve azonban az alcím mégis jó választás: erotikus, nem pedig pajzán, pornográf vagy szerelmes versek. Erotikus, vagyis *erótikos* mint *eróstól* fűtött – leginkább erről a tág, etimologizáló jelentésről van szó. A vágy, a szexuális-szerelmi (inkább így együtt, mint egymás mellett vagy külön-külön) az, ami e verseket ihleti és megtölti. Vagy épp megbotránkoztatja, s Erős elleni kifakadásra bírja a költőt. Minden, amiben csak Erős jelen van, mellékhatásokkal együtt.

A kötet nyitóverse a Kr. e. 7. században élt Mimnermos elégiája Aphroditének (illetve a szerelemnek) az emberi életben betöltött szerepéről. Remek választás, az egész kötetre mottóként tekint előre. Ez újdonság, hiszen az előző, szűkebb válogatás ötven-száz évvel később, Anakreóonnal, „in medias res” kezdődött, s az archaikus és klasszikus kori görög lírából jóval kevesebbet ölelt fel. A fordítás, ami végig a könyv legnagyobb erénye, ez esetben is remekül szól:

*Színarany Aphrodité nélkül mi öröm van a földön?
Inkább haljak meg, hogyha sosem tüzesít
eltitkolt szerelem, nászágy, mézédés ajándék!
Ifjúkor fősvény szirmai élvezi csak
férfi s a nő, de ha orvul meglep a gyászos öregség,
izmot sorvaszt el, férfierőt szipolyoz,
és szívedbe sötét kétségek férge furakszik,
állsz a verőfényben, mégsem üdit fel a nap,
gyűlöl a zsenge fiú, és becsmételnek a nők is,
ily gyászos sorsot mért ki az aggra az ég.*

Az apróbb hangsúlyeltolódásokat az eredetihez képest – mint például azt, hogy görögül a vers első sora kérdőszóval és egy ellentétes kötőszóval indul (*tis de bios, ti de terpon*, szó szerint: „[de] milyen élet, de mi öröm...”), s Aphroditéval végződik, magyarul viszont Aphroditéval kezdődik, s a kötőszó elmarad – értelmetlen volna a fordítón számon kérni. A görög De... verskezdet utalhat arra, hogy valami elveszett az első hexameter elől (bár nekem például kifejezetten tetszik egy ilyen, kimondatlanul jelenlévő antitézisre utaló indítás is), a magyar versben ennek nyoma sincs: ez tíz sorban kerek és teljes egész. A disztichon legalább olyan gördülékeny, mint az eredeti görög (bár én a gördülékenység érdekében a magyar helyesírás szabályai szerint is csupán opcionális vesszőt elhagynám az utolsó előtti sor 3. verslábának közepéről), a fonetikai játékoság („mi öröm van a földön?”; „sötét kétségek férge furakszik”; „mért ki az aggra az ég”) magával ragad (persze azon, hogy a görög szöveg alapján indokolható vagy sem, lehetne vitatkozni). A két áthajlás követi az eredetit és oldja a kötött ritmust. A szóhasználat tökéletesen modern, s meg sem kísérli a klasszikusok eredetiben való olvasásával szükségszerűen együtt járó kint és izzadságot a fordítás olvasójával is reprodukálni. A versforma és a „tartalom” Mimnermosé, a nyelv azonban teljesen érthető mai magyar nyelv, szórendcserek és nyakatekert mondatszerkezetek nélkül. Az egyetlen szó, ami a fordításból

kilóg: a negyedik sor végén álló „csak”. Ezt a „csak”-ot nehéz értelmezni: talán azt jelenti, hogy „csak a férfi és a nő élvezi az ifjúságot”, vagy kicsit természetesebben, de értelmetlenebbül: „az ifjúkornak csak fősvény szirmai élvezik”, de a sor magyarul semmilyen szempontból nem áll jól, s ez esetben a görög eredeti sem segíti ki az embert. Ez a „csak” mintha a fél évszázaddal ezelőtt készült *Görög költők antológiája* nehezen kibogozható jelentésű mondatoktól vissza nem riadó fordítóit idézné (akiknek a fordításai persze egyáltalán nem rosszak, sőt sok esetben kifejezetten szépek, csak éppen az idők során beporosodtak, s egy sokkal merevebb, kevésbé önálló és inkább az archaizmusok, mint a modernizmusok felé nyitott költői nyelven születtek).

Mimnermos a hagyomány szerint elégiáival a szerelmi költészet megteremtője volt, Csehy által választott verse pedig az egész válogatásba vezet be, melynek később is minden szegletében arról van szó, hogy Aphrodité nélkül lehetetlen élni a földön. Már Mimnermos szerelmi témává emeli a mindig fenyegető öregséget, a szerelemtől való megfosztottság állapotát mint elkerülhetetlenül közeledő sorsot, siratja a fiatalság virágainak elhullását, s az emberélet különböző időszakainak szembeállításával elégikus, merengő hangulatot teremt. Az öregség, az öregember szerelemre való képtelensége és az erotikus vonzerő öregkori elvesztése később az egész görög-latin költészet fontos toposza, s végig jelen van e kötetben is. Archilochostól olvassuk rögtön a következő oldalon:

*Mint az aszalt szilvát, ráncos a bőröd és barázdát
szánt rá a ronda vénség, ifjú arcod
bája csupán emlék. Most már nem igéz meg, oly rút:
megkarcolták és elnyűtték a gyilkos
tél szelei...*

majd a Platón neve alatt fennmaradt epigrammák között:

*Én, buja Láisz, egész Görögországot kikacagtam,
és házamba bejárt sok telivér szerető.
Aphroditének adom tükröm, mert látni se bírom
torz arcom, s a csodás hajdanit úgy se lehet.*

Jóval később Horatiusnál, új hangsúlyokkal (IV. 1):

*Tartós békekötés után
ismét harcba citálsz? Jaj, ne gyötörj, Venus!
Nem forr már föl a lanyha vér,
mint míg jó Cinarám volt a szerelmesem!
[...]*

És így tovább, Tibulluson és Stratónon át, a végtelenségig. Az öregedő szerelme, a vonzerejét veszített nőt elégiák, a szerepéből túlzottan gyorsan kiöregedő erómenost (az idősebb férfi fiatal „fiúját”) epigrammák sora éneklie meg.

A kötet Mimnermostól kronologikusan halad előre, a görög költészetből a rómaiba, majd a középkoron át a reneszánszba, ahonnan aztán egyetlen vers erejéig a szimbolizmusba, Baudelaire-hez (*Franciscae meae laudes*) ugrik. Baudelaire a *Hárman az ágyban* többi latin versének szerzőjével szemben már nem magától értetődően, költészetének anyanyelveként,

hanem kifejezetten archaizáló céllal használja a latin nyelvet, s a *Les Fleurs du Mal* (1857) francia versei közé ékelt latin műhöz fűzött szerzői jegyzetben indokolja is a nyelvválasztást – eszerint a középkori („műveletlen” és „barbár”) latint alkalmasnak tarja annak a pusztá, nyers vágnak a kifejezésére, melyet a modern kor költészete is megragadni törekszik.

E versben a lírai én választott hölgyét, az évszázadokkal korábbi korok stílusát idézve folyton folyvást megszólítja, szépségét és szerelmesére tett gyógyító hatását metaforák özönével támasztja alá. A verset a pattogó, rövid sorok és a rímelés (*a a a*) miatt gyakorlatilag lehetetlen lefordítani, Csehy szépen egyensúlyoz a fordítás és az eredeti stílusában maradó parafrázisok között. Csak az utolsó versszak sikerül kicsit gyengébbre: itt Baudelaire 3 × 8 szótagban négy metaforát mond a szeretett nőre (csillogó kehely, sós kenyér, lágy étel, az istenek bora), majd a lány nevét teszi a vers zárszavává (akit mindaddig nem nevezett meg, csak a cím bocsátotta előre, hogy Francisca a megszólított). Baudelaire a rímekkel is kiugratja az utolsó versszakot és a tulajdonnevet: az utolsó előtti versszak-tól kezdve eltűnik az eddigi két magánhangzós, toldalékismétlésre épülő rímelés (*viribus / suavibus / odoribus* és hasonló), a záró strófában a „-sca” hangsor ismétlődik a sorok végén: *corusca* (fénylő) / *esca* (étel) / Francisca. Csehy, bár valószínűtlen, hogy számára megoldhatatlan lenne egy hasonlóképp tiszta csengés-bongás megteremtése, nem él a lehetőséggel. Magyarul az utolsó versszak:

*Dús ékköví kehelycsoda,
Sós kenyér és lágy lakoma,
Franciskám, az isten bora.*

A fordítás pontos, de benne ragad az addigi verselés- és rímtechnikában, nem visz bele új szint. A „kehelycsoda” szóalkotás pedig egyáltalán nem illik a mindeddig tartott egyszerű és sallangmentes szóhasználatba. Látszik, hogy fordítóként Csehy nem az ilyen verseknél van igazán elemében, a Baudelaire-verset nem költőként, hanem irodalomtörténészként tartotta fontosnak a kötetbe emelni, hogy mint kuriózumot mutathassa meg az olvasónak. A vers kétségkívül érdekes, de magyarul azért nem revelatív élmény.

A kötetet ettől függetlenül szinte lehetetlen olyan helyen felütni, hogy ne jól csengő, magyarul is élő sorokat találjunk. A vicces, obszcén hexameterek és disztichonok világában Csehy csak úgy lubickol. Példaképp álljon itt Fronto (2. század) epigrammájának bravúros fordítása:

*Meddig tiltakozol, kedves kamaszom, ne csináld ezt!
Nem sajnálsz, hogy Farbatosz érted eped?
Jaj, ne legyél Nemtosz, Pofasz úr leszel úgvis, a szőrös
tested utána sosem lel szeretőt, Meredész!*

Az ilyen típusú vicces, obszcén versek nagy hányadát teszik ki a kötetnek, s többségük a remek fordításnak köszönhetően szórakoztató és könnyen olvasható. „Tétjük” e verseknek általában nincs, egyfajta ellenkultúrát képviselnek inkább, mint az iskolapadokban nyilván mindmáig töretlenül termelődő pajzán gyerekversek és a klasszikusok trágár átíratai (az utóbbiak egy „profi” változata a kötetben a *Carmina Priapea* LXVIII. darabja, egy obszcén Homéros-értelmezés). Ezek a versek arról

beszélnek, amiről a költészetben általában nem szokás vagy nem szabad. S a „hivatalos költészet” formáit használó ellenköltészet, a tökéletesre csiszolt epigramma maradandóvá teszi a szexuális vágyakozás és szexuális fantáziák nagyon is emberi, de önmagában kevésbé költői világát. Az ilyen, technikailag tökéletes pajzán versre példa a *Carmina Priapea* LIV. darabja:

*Írj C-t, írd D-t, s húzz egy tengelyt tetejükbe,
s ott lesz a rajzon a szerv, mely közepedbe siet.*

Igazi költői mélységet ritkán nyernek ezek a versek, de azért erre is akad példa. Ilyenkor a nyers szexualitás és az elszabadult vágyak világába valamilyen „másik világ” tör be, s ez a kettősség hoz létre új minőséget. Lássunk néhány példát.

A „tág pina” Martialistól (1. század) származó toposza („Lydia annyira tág...”) Beccadelli (15. század) epigrammájában, amelyben a lírai én tanácsot kér Aurispától a túlméretezett női nemi szerv és saját hímtagja közti inkompatibilitás áthidalására, a hajótörés (*naufragium*) szexuális kontextusban is bevett metaforájára fut ki:

*Vagy szűkítsd, Aurispa akármilyen irról a nőcskét,
Vagy pinagödrében tör ripityára hajóm.*

(Az eredetiben maga a férfi a hajó: *cunno naufragor ipse suo.*) Janus Pannonius négy, Orsolya hatalmas nemi szervéről szóló verse közül az egyikben azonban – sajnálatos módon a Csehy-kötetben ez épp nem szerepel, de a vers Csorba Győző kicsit finomkodó fordításában is átjön (Csonka Ferencé, mely a *Magyar Eratóba* bekerült, talán kevésbé sikerült jól) – a vulva és vele a vers is új dimenziókat nyer:

*Mintha Dis isten öles kapuján lépnék be, a holtak
országába, midőn, Orsolya, rád feszülök [...]*

kezdődik az Orsolya „mindzsóját” (Csorba Győző így fordítja a vulvát) az Alvilággal párhuzamba állító vers, majd úgy végződik, hogy Janus azt javasolja Hermésnek, hogy a holtak lelkét ezentúl inkább Orsolya vulvájába vezesse:

*Eztán már ne vezesd, Hermés, Erebusba a síri
árnyakat: itt ez a lyuk, több hely akad nekik itt.*

Így válik a természet rendje szerint az új életet útjára bocsátó női nemi szerv, hatalmas mérete által, épp a halál utáni élet színhelyévé. Ezzel létrejön „az ember oda tér vissza, ahonnan vétetett” séma, az „ahonnan” és az „oda” azonban sajátos referenciát nyer.

Szintén remekbe szabott Nikarchos (1. század) hasonló síkókból építkező epigrammája (melynek kapcsán megemlítenődő, hogy a Janus által választott vulva–Hades azonosítás atipikus, a jellemző inkább a Nikarchosnál is látható anus–Hades megfeleltetés):

*Egyszer Hermogenész meg jómagam és Kleobülosz
együtt élveztük tested, Arisztodiké.
Engem a tenger várt szürkén, hogy a mélybe hajózzak,
merthogy a nőt három részre tagoltuk ekképp:*

*Hermogenészre jutott iszonyú palotája a végnek,
melyben ezernyi titok tág tere rejtekezik,
merthogy a holtakkal teli part az, hol fügelombot
tép-szaggat hevesen szállva-szökellve a szél.
És Kleobülosz lett Zeusz, merthogy az égbe jutott föl,
tartva a markában tűzteli fegyvereit.
Persze, a föld közös. Így osztottuk hát az öreglányt
föl, míg gyékényén fekvé elénkbe terült.*

A kozmikus-mitikus dimenzió beemelésével a szexuális aktus körülményeit elbeszélő epigramma több lesz pusztán szellemességnél. A nő a görög mitológiai kozmosszal analóg módon oszlik három részre, a mikrokozmosz a makrokozmosznak feleltetődik meg – de persze csak ebben a sajátos szituációban. Nem a nő mint nő tükrözi a világot, hanem a három férfi élvhajhász osztozkodásában lesz az „öreglány” az uralni és felosztani vágyott világegyetem.

A mitikus kozmológiánál kevésbé erősszal telített műfajjal, egy logikai fejtörővel ötvözi a csoportos aktus leírását a címadó epigrammában Stratón (melynek Ausoniustól származó latin variánsát pár oldallal később Csehy szintén lefordítja).

*Hárman az ágyban: két aktív szerető, s ugyanakkor
két passzív. Rosszul számolom ezt valahogy.
Á, dehogy! Egy közepűt szolgálja a kéjt oda-vissza,
mert amit ő ad elől, kapja a háta felől.*

Az obszcén tartalom logikai rejtvénybe van csomagolva, s így az olvasó, akít a vers a rejtvény feladójával, majd megoldójával kényszerít azonosulni, egyúttal egy orgia nézőjévé is válik. Az intellektuális játék a legösztönösebb testi tevékenységgel keveredik.

Mindent egybevetve izgalmas és érdekes kötet a *Hárman az ágyban* bővített változata is. Talán nem folyamatos olvasásra, hanem inkább olvasgatásra való. Sok „kismestert” fedezhetünk fel benne (megnyerőek például Csehy magyarításában Dioskoridés versei, akinek leírása a lírai én által éppen kielégített nő szexuális élvezetéről a műfajban ritka empátiával van megírva), a jelentősebb költőktől szereplő versek mennyisége pedig időnként önmagában is tetemes, így a kötet a Theokritos, Horatius, Martialis és más klasszikusok fordításainak sorát is gazdagítja.

De talán mindennél fontosabb, hogy Csehy Zoltán nemcsak költői, hanem kitartó fordítói működésével is a mai magyar líra nyelvén dolgozik, amikor a magyar irodalom közegébe integrálja, saját költői nyelvén szólaltatja meg a régi latin és görög verseket. Én nem merném kijelenteni, de időről időre valószínű szavá teszi: a magyar költészetben hiánycikk az ún. erotikus vers, nincs kialakult nyelv a szexről való beszédhez. E hiányérzet, (melyet a 2000-es *Hárman az ágyban* kapcsán legerőteljesebben Németh Zoltán fogalmaz meg: *Kalligram* 2003/12), talán nem teljesen jogosult, hiszen erotikus költészet ugyanúgy nem szükségszerű, hogy legyen, mint ahogy a lovaglás, az ürités vagy a mosogatás sincs feltétlenül mindig és mindenhol jelen a költészet (és egyéb művészeti ágak) közegében. Ha bekerül oda, az jó, ha nem kerül be, az is jó, amíg van helyette más. A szexualitás ábrázolásától bizonyosan sem inkább, sem kevésbé nem (legfeljebb *máshogy*) fogja tükrözni a költészetet a

világot, s esztétikailag nem lesz se jobb, se értéktelenebb. De ettől még nagyon is lehet örülni annak, ha Csehy és mások – s lehet, hogy az utóbbi évtized vagy évek e téren áttörést hoztak, hiszen Gerevich András *Barátok* című új kötete kiemelkedően jó erotikus versekkel van tele, Schein Gábor *Éjszaka, utazás* kötetében is állandóan jelen van az erotika, Nádasdy Ádám néhány verse szintén sorolható ebbe a kategóriába, s már a 2006-os *Magyar Erato* kötetben is akadtak jó kortárs versek – ilyen irányba is tágítják a magyar líra spektrumát.

Gábor Sámuel

Hoffmann Zsuzsanna, *Ételek és italok az ókori Rómában*, Quintus Kiadó, Szeged, 2011, 151 oldal.

Az Apicius nevével hagyományozott ókori receptgyűjtemény kiadására, illetve lefordítására vállalkozni több szempontból is nehéz feladat. A könyv értelmezését sem vulgáris latin „konyhanyelve”, sem viszonylagos szerkesztetlensége, sem pedig tárgya nem könnyíti meg. Ideális esetben a mű kiadójának, illetve fordítójának egyszerre kellene latin nyelvésznek, irodalomtudósnak, társadalomtörténésznek és szakácsnak lennie. Sőt: ma már nem, vagy Magyarországon nem használatos alapanyagokat és elkészítési módokat is értenie, ismernie kellene, hiszen maga a szöveg sokszor vázlatos, homályos, nyelvíleg (de nem tartalmilag) több különböző értelmezést is megenged. Talán ez az oka, hogy számtalan kritikai kiadás, több modern fordítás készült már Apiciushoz, és ezek sok helyen is jelentősen eltérnek egymástól, illetve helyes megoldásokat és félreértéseket egyaránt tartalmaznak.

Magyarországon a kilencvenes évek végén (néhány szerényebb közlemény mellett) két fordítás is született: a Hege-düs Zsuzsa és Orlovsky Géza fordította *De re coquinaria: Szakácskönyv a római korból* (Enciklopédia Kiadó, kétnyelvű kiadásban is), illetve a Kassák Kiadónál megjelent *Marcus Gavius Apicius ókori szakácskönyve: A különleges fűszeres borktól a safrányos csirkéig: római inycenségek az I. századból* (a Mokka adatbázisa szerint Pruck Júlia fordította, ám ezt a kiadás nem tünteti fel). Az előbbi, amely az Aquincumi Múzeum segítségével készült, Elisabeth Alföldi-Rosenbaum Apicius-kiadását (és -fordítását) veszi alapul; a másik pedig Mary Ella Milham 1969-es, a Teubner kiadónál megjelent szövegkiadását. (Meg kell jegyezni, hogy úgy tűnik, a Kassák Kiadó könyvében található, egyébként hasznos jegyzetek valószínűleg egy fel nem tüntetett idegen nyelvű kommentár alapján készültek, illetve a fordítás terminológiáját, néhány részletét is egy külföldi kiadás inspirálhatta.) Mindkét magyar fordításnak vannak erényei és hibái; mindkettő törekszik gyakorlati szempontból megérteni a receptek előírásait, illetve hiteles képet adni a római konyháról, hétköznapi ételekről és étkezési szokásokról. Mindkettő tartalmaz olyan recept-, illetve fényképmellékletet, amelynek összeállítója megkísérelt a mai ízléshez igazítva rekonstruálni néhány ételt. Mivel azonban az Apiciusnál olvasható receptek legfontosabb jellemzője az, hogy a szakács a különböző összetevők hozzáadásával a négy alapíz (illetve az ötödik, az *umami*) kifinomult harmóniáját valósítja meg az

ételben, minden változtatással egyre nagyobb az esélye, hogy az eredmény hasonlítani sem fog a római lakomázó élvezte eredeti fogásra. Nem is annyira a fordításbeli félreértések vagy az elavult alapanyag-azonosítások csökkentik a két fordítás értékét, mint inkább ez a módszertani hiba.

Most Hoffmann Zsuzsanna vállalkozott az újabb fordításra, sőt a római gasztronómiát bemutató szöveggyűjtemény összeállítására. Dicséretes szándékkal úgy kívánta Apicius szövegét kontextusba helyezni, hogy nemcsak Apiciusból nyújtott bőséges válogatást, hanem más szakírók műveiből is közölte az élelmiszerek, borok előállítására és tárolására, illetve az orvosi diétára és ételmiszer alapú orvosságokra vonatkozó részeket. A szerző (az általa készített Apicius-fordításon kívül) idézi Columella receptjeit, tanácsait a saját, 2005-ben a Lectum Kiadónál megjelent fordításából, az idősebb Plinius orvosságreceptjeit pedig szintén a saját, megjelenés alatt álló fordításából. Továbbá hosszú részleteket vesz át az idősebb Cato és Varro értekezéseiből Kun József fordításában, rövidebbeket pedig Gradwohl Edina Sóranos- és Maróti Egon Ciprianus-fordításából. Ehhez lapalji jegyzetek, római mértékegység-táblázat és fekete-fehér képmellékletek járulnak, illetve kilenc hosszabb-rövidebb, szépirodalmi idézeteket is tartalmazó szöveg, amely a római konyhát, a borkultúrát, az orvoslást, illetve a szakírókat mutatja be.

Különös, hogy a kötet a többi, Apiciuson kívüli forrás mellett nem említi (illetve nem közli) az *Apici excerpta a Vinidario viro illustri* című receptgyűjteményt is. Ezt a kivonatot egy bizonyos Vinidarius készítette az általa olvasott Apicius-kötetből – gót nevéből arra gondolhatunk, hogy későn, már a Kr. u. 4–5. században. Nemcsak az Apicius-gyűjteménynél későbbi volta miatt értékes forrás ez a római konyha, élelmiszer-előállítás és -kereskedelem változásához, hanem azért is, mert a kivonatoló a receptek előtt felsorolta az általa feltétlenül szükségesnek vélt fűszerek és ízesítők listáját, amelyeknek minden kamrapolcon ott kell lennie. Emellett Vinidarius némelyik receptje vagy nem, vagy nem ebben a formában található meg a ránk maradt Apiciusban; ami arra enged következtetni, hogy az Apicius-receptgyűjteménynek több változata is lehetett.

Sajnos Hoffmann Zsuzsannának ezt a magyar szakirodalomban eddig előzmény nélküli, nagy lélegzetű gyűjteményét pontatlanságok és félreértések éktelenítik. A Bevezetésben például arról értesülünk (16. oldal), hogy a „híres szatíraíró, Iuvenalis közlése szerint” Nero császár egyszer rendkívüli méretű rombuszhalat kapott ajándékba, amelyért „[s]enatusi küldöttség utazott a tengerpartra”, ahol „jégdarabokkal befedve... még hatalmasabbnak látszott”, és amelyhez külön szállító-tartályt kellett készíteni, „a hozzávaló kerekesszékkel”. Csak feltételezhetjük, hogy ez valójában Iuvenalis negyedik szatírájának zavarba ejtően fantáziadús változata. Amott ugyanis azon élcelődik Iuvenalis, hogyan hívta össze az ingyenc Nero éjnek évadján a Palatiumra a szenátorokat csak azért, hogy valamelyik megmondja, mitévők legyenek az óriás, ajándék rombuszhallal, amely egyik sütőtálba sem fért. (Persze ez az anekdotikus történet azt is jól megvilágítja, miért volt olyan mostoha az antik gasztronómia hagyományozódása. A filozófiát tanult római értelmiségiek alantásnak tekintették a testi élvezeteket: szabad emberhez nem, csak zsarnokhoz illőnek.) De talán az efféle pontatlan idézeteknél is kellemetlenebb, hogy nem tudjuk meg, a fordító melyik Apicius-kiadást vette ala-

pul (csak a Hegedűs–Orlovsky-féle fordításra hivatkozik az irodalomjegyzékben); holott éppen a dolog természete miatt számottevő nyelvi és tárgyi eltérések vannak a különböző kiadások szövegei között.

Azonban akármelyik kiadást használta is, a szerző sajnos mind a nagyvonalú fordítástechnikában, mind az alapanyagok sokszor kétes azonosításában, illetve a módszerek olykor téves megfejtésében követte a korábbi magyar próbálkozások gyakorlatát. Például az első könyv fűszerkeverék-receptjeiben (amelyeket Hoffmann Zsuzsanna egyébként nem közöl) szereplő vitatott fűszert, a *malabathrumot* (illetve görögül *malobathron*) a Bevezetésben a pacsulival (*Pogostemon cablin*) azonosítja (12. oldal). Ebben annyi igazság van, hogy mindkettő illatszer-alapanyag – a pacsuli levelét azonban soha, sehol nem használták fűszernek, így valószínű, hogy máshol kell keresnünk a *malabathrum* megfelelőjét.

Érdemes itt azt is megjegyezni, hogy a „borsmustár”, amelyet a fordító a „ma már kevésbé ismert és használatos fűszerek” közé sorol (12. oldal), nem más, mint az éppen mostanában divatba jött rucicola (*Eruca sativa*). Hoffmann Zsuzsanna azt azonban már helyesen írja róla, hogy a rómaiak „szexuális serkentő hatást” tulajdonítottak neki (12. oldal).

A későbbiekben a VII.xi.1. „házi édesség”-receptjében a *nuce vel nucleis vel piper tritum infercies* szavakat így fordítja: „töltsd meg dióval, fenyőmaggal és törött borssal”. Igaz ugyan, hogy a kései latinban a *vel* a ’vagy’ mellett az *et*, vagyis ’és’ jelentésében és helyett is használható volt, így ez a fordítás akár helyes is lehet. De ez sem nem bizonyos, sem nem értődik magától, Hoffmann Zsuzsanna pedig nem ad hozzá magyarázó jegyzetet.

Másutt, a IV.ii.7.-ben, ahol különböző zöldségnövényekből készülne felfűjt, kifelejt a zöldségek felsorolásából a *tamnis* szót, vagyis a piritógyökér (*Dioscorea communis*) nevét. Persze a zavar érthető, hiszen a piritógyökér mérgező növény; azonban Olaszországban ma is eszik fiatal hajtásait spárga módjára megfőzve. (A IV.ii.6. receptje éppen a spárgafelfűjt készítését írja le.)

Akadnak olyan félreértések is, mint az I.iii.5. receptjében (amelynek címét egyébként is pontatlanul közli, a *Mortaria* helyett *Moretumot* ír, hihetőleg a hasonló étel elkészítését leíró pseudo-vergiliusi vers címe hatására) a *mentam rutam coriandrum feniculum omnia viridia* alapanyag-felsorolást így fordítja: „Menta, ruta, koriander, édeskömény, különféle zöldségek” – más kérdés, hogy szárított fűszernövényeket majdnem lehetetlen megszárítani péppé zúzni, nem úgy, mint a frisseket... Mivel a mai olasz pestóhoz hasonló zöld fűszernövényepépről lehet szó, és mivel a kifejezés a klasszikus latin szabályainak is megfelel így (ti. semleges nemű elemet tartalmazó vegyes nemű csoport egészében semleges neműnek veendő), semmi sem indokolja, hogy Hoffmann Zsuzsanna megoldása szerint fordítsuk.

Vagy a Columella-fordítás 5. fejezetében (ahol megsavanyodott borból készül ecet) az *in sextarios quadraginta octo fermenti libram* szavakat így fordítja: „Vegyél 48 sextarius bort és 8 font erjesztő anyagot (kovászt)” – holott nyilvánvaló, hogy az *octo* szó a *quadraginta* szóhoz tartozik (tehát „negyvennyolc”), a kovászból csak egy font kell. Ugyanebben a leírásban a zákányos borba „egyesek” meggyújtott diókat (*nuces ardentis iuglandes*), „mások” pedig égő fenyőtoaszt

(*nucibus sappineis ardentibus*) dobnak – valószínűleg tehát a diókon is valójában „dióhéjak” értendő, a harmadik lehetséges hozzávalón (*exemptis nucleis ipsas nuces pineas vacuas... ardentis*) pedig világos, hogy a fenyőmagok kivétele után maradt üres pínatobozokat kell érteni. Mindezt Hoffmann Zsuzsanna következtetlenségül a „pörkölt diót”, „fenyődiót a héjából kivéve, meggyújtva” és „égő fenyőtoasztokat” szavakkal fordítja.

Többször is előfordul az a félrevezető szóhasználat, hogy a fordító a *cuminum* szót egyszerűen „kömény”-nek fordítja (például Apicius első könyvének tartalomjegyzékében: „XXIX. Kagyló és osztriga köménnyel”), holott ezt a fűszert (*Cuminum cyminum*) magyarul „római kömény”-nek nevezük, megkülönböztetendő a nálunk általánosan, a rómaiaknál azonban csak elvétve használt köménytől (*Carum carvi*; Apiciusnál *careum*, lásd például I.xxxiv.).

Máshol a korábbi kiadók és fordítók felesleges szövegjavítását tartja meg a szöveg, akik hozzá hasonlóan félreértve a spárgafőzés módját, a III.iii. utasítását (*sursum in calidam summittas*) *rursumra* javították, mintha a spárgát egymás után kétszer kellene megfőzni. Holott valójában olyan könnyen túl lehet főzni (különösen a legzsengőbb részét, a fejét), hogy a szakácsok ma is egyenesen felfelé állítva készítik, hogy a fejek a vízbe ne, csak a gőzébe érjenek.

Sajnos akad még az ilyen és efféle rossz fordításokból, pontatlanságokból. De elsősorban talán az a legnagyobb kár, hogy a szerző megismétel jó néhány téves hiedelmet a római konyháról. Így például, hogy az „elfajult orgiák”-ból állt csak a császárkorban (9. oldal); holott ez az álláspont csak a Petroniushoz hasonló túlzó, vagy a Senecához hasonlóan moralizáló szerzők által festett kép kritikátlan átvétele. Annál is különösebb ez a nézet, mert már a Hoffmann Zsuzsanna által hivatkozott *Római tál* (Mezőgazdasági Kiadó, 1987) első fejezetének szerzője világossá teszi, hogy mindez „közhely... már, amely ellen leginkább az egykorú római polgár tiltakozhatna, ha módja lenne rá” (7. oldal).

Hoffmann Zsuzsanna úgy véli, maga az apiciusi gyűjtemény is „inkább kuriózum”, és hogy „[v]alószínűleg csalódik az olyan olvasó, aki Apiciustól ma is elkészíthető, használható ételrecepteket vár” (32. oldal). Pedig sokkal hihetőbb, hogy Apicius az ókori irodalom más meglévő műveivel hasonlóan épp azért maradt ránk, mert széles körben olvasott és használt szöveg volt. Mi több, a közönséges, szegényes ételekhez képest (amelyekről például az idősebb Cato kásareceptjei adnak fogalmat) Apicius a tehető és jó ízlésű városi polgár referenciaműve volt: egy urbánus, *gourmet* konyha alapkönyve, amelyben mindennapi ételek és nem hétköznapi fogások egyaránt megtalálhatók. Éppen ezért lehet értékes forrás a Hoffmann Zsuzsanna által kutatott társadalom- és gazdaságtörténet szempontjából is, hiszen e receptgyűjtemény azt feltételezi, hogy a kül- és belföldi hozzávalók egyaránt kaphatóak voltak egy jobb piacon. Ha így értelmezzük a ránk maradt művet, világossá válik, miért szerepelnek benne csak elvétve bizonyos ételfajták, amelyekről pedig más forrásokból tudni, hogy a kor alapvető élelmiszerei voltak: így például nemcsak a kása, hanem a vörös- és fokhagyma, vagy a marhahús. Éppen általános voltuk miatt nem igényeltek receptet, illetve egy különleges ételre kíváncsi inyenc közönségesnek érezhette őket.

Ezért csak féligazságot közöl Hoffmann Zsuzsanna, amikor azt írja: „az említett hagyma főként a szegények asztalá-

nak a fűszerei közé számított mindaddig, amíg Apicius újra fel nem fedezte, hogy milyen kitűnő aromát ad az ételeknek” (12. oldal). Éppen ellenkezőleg, az ételekben többnyire a jóval enyhébb ízű póréhagyma, illetve a hagymára emlékeztető aromájú ördöggyökér szerepel; a vöröshagyma általában csak az rafonált, erős ízű fűszerkeverékek egyik összetevője. Ez a félreértés lehet az oka annak is, hogy Hoffmann Zsuzsanna nem megfelelően fordítja a VII.xvi. receptcsoportjának címadó alapanyagát, a *bulbost*. Nem egyszerűen „Hagymák” ez, hiszen a latin *bulbus* szó görög kölcsönzés, és bizonyos évelő növények, például a fürtös gyöngyike (*Muscari racemosum* és rokon fajtái) ehető hagymáját jelenti. Ennek a receptcsoportnak a virághagymapüréi az előkelőbb változatát képviselik annak az olajban összevágott vöröshagymának, ami más források szerint közmondásos (és kicsúfolt), közönséges étel volt. (Ami azt illeti, fokhagyma egyáltalán nem is szerepel Apicius receptjeiben. Már Horatius szidta ezt a hagymafélét a harmadik epódoszban: *cicutis alium nocentius. O dura messorum ilia!*)

Hoffmann Zsuzsanna könyvében a római konyha legnagyobb legendája, a *garum* sem kivétel. Az ételizésítő halszószt készítéséről csak azt tudjuk meg, hogy „különös gonddal összeválogattak egy speciális halkeveréket, ezt péppé zúzták, alaposan összekeverték, ezt követően a napon erjesztették, majd pedig leszűrték” (9. oldal). Ellenben az itt nem idézett, részletesebb ókori leírásokból (például az egyéb magyar fordításokban citált *Geoponika*-részletből) kiderülne, hogy többfajta *garumot* is készítettek, étkezésre túl apró kishalakból, vagy más halak (amelyeknek húsát megették) belsősegeiből és véréből. A haldarabokat egészben sóval rétegezve lerakták kádakban, amelyek aztán hónapokig a napon álltak. Az ezalatt végbemenő fehérjebomlás, enzimes proteolízis tartósította a halhús fehérjéinek egy részét, más részüket pedig természe-

tes ízfokozóvá: glutamáttá és inozináttá (az *umami*-íz fűszereivé) alakította. Így nem is meglepő, hogy a *garum* utódai ma is készülnek Olaszországban és a Távol-Keleten, ahol (csakúgy, mint a rómaiak) mindenféle étel ízének erősítésére, a jó íz fokozására használják őket. Ez a félreértés a fordítás szövegében is azt eredményezi, hogy a szerző nem igazán ismeri fel a különbséget a *liquamen* (a lecsorgó lé, a tulajdonképpeni *garum*) és az *allec* (a fermentálódott halhús-„ágy”) között. A VII.ii.2. kocaemlő-receptjének ajánlását (*manducatur cum allece sinape*) így fordítja: „Halmártással és mustárral fogyaszd”; és ezzel a lábjegyzettel látja el: „Ebben az esetben az *allec* szerepel halmártásként, ami a *garum*nak a besűrűsödött alja, vagy apró hálakból készült sűrűbb halmártás.” Fontos lenne megjegyezni, hogy az *allec* éppen azért említődik ennyire ritkán, illetve éppen itt, egy erős ízesítést kívánó, zsíros ételben, mert a *garumgyártás* mellékterméke a fent említett vörös- és fokhagymához hasonlóan szintén közönséges eledel volt: a szegényebbek ízesítették vele kásájukat.

Az alapanyagok ismerete hozzásegítene, hogy megértsük az ókori római konyha sokszínűségét, és értékelni tudjuk az apiciusi receptek mai mesterszakácsokhoz illő kifinomult ízeit. Enélkül azonban nem csodálható, hogy Hoffmann Zsuzsanna könyve szerint a római „ételkülönlegességek fogyasztása... aligha lenne ínyére a modern kor emberének, sőt már csupán ezeknek a szaga is méltán averziókat keltene” (9. oldal). Ilyenformán sajnos Hoffmann Zsuzsanna fordítása csak részben pótolja a korábbi magyar fordítások hiányosságait. Aki az ókori római gasztronómiával magyar nyelven kíván megismerkedni, rákényszerül, hogy mindhárom (önmagában megbízhatatlan) kötetet forgassa, mégpedig azzal a közmondásos egy csipet sóval (*cum grano salis*).

Kovács Erzsébet