307.224

37/1993

ANTIK TANULMÁNYOK

STUDIA ANTIQUA

28.

XXXVII. KÖTET 1—2. SZÁM

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST
1993

FELELŐS SZERKESZTŐ:
BORZSÁK ISTVÁN

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG:
HARMATTA JÁNOS, KÁKOSY LÁSZLÓ, RITOÓK ZSIGMOND,
SZABÓ MIKLÓS, SZEPESSY TIBOR

A SZERKESZTŐSÉG CÍME: 1052 BUDAPEST V., PIARISTA KÖZ 1.
III. EM. (Latin Tanszék) FELELŐS KIADÓ: AZ AKADÉMIAI KIADÓ ÉS NYOMDA VÁLLALAT IGAZGATÓJA

Megrendelhető az Akadémiai Kiadónál:
1117 Budapest XI., Prielle Kornélia u. 19—35.

TARTALOM

TANULMÁNYOK

Szepessy Tibor: A theokritosi epigrammagyűjtemény 1
Bollók János: A theokritosi epigrammagyűjtemény szerkezete és szellemi háttere 24
Adamik Tamás: Catullus 22. carmene. Adalékok a „doctus Catullus" urbanitásához 41
Adamik Tamás: Catullus és Cicero (c. 49) 52
Bolonyai Gábor: Cicero a szónoklatok hozzáértő és laikus közönségéről 62
Maróth Miklós: Epikureus elemek Horatius költészetében 74
Borzsák István: A hellénisztikus történetírás műhelyéből. VI.: Hérodotostól Anonymusig . . . 83
Borzsák István: Visszapillantás és számvetés 91
Gesztelyi Tamás: Az id. Plinius etikai arculata és viszonya a római értékrendhez 102
Nagy Árpád Miklós: Egy császárkori talizmán 111
Harmatta János: Vallások és vallásos élet a Kuṣāṇa Királyságban 122

SZEPESSY TIBOR

A THEOKRITOSI EPIGRAMMAGYŰJTEMÉNY

A manapság méltán mértékadónak tekintett Theokritos-kiadás, melyet A. S. F. Gow gondozott,[1] szám szerint 24 epigrammát sorol a költő neve alatt fennmaradt epigrammák gyűjteményéhez, s ugyanennek a 24 epigrammának a szövegét közli a görög bukolikusok kiadásában[2] is. Az epigrammák hitelessége rendkívül vitatott,[3] mai tudásunk szerint akár eldönthetetlennek is nevezhető kérdés, másfelől viszont, bár nem tudjuk, vajon ki vagy kik voltak a szerzői, ezeket a verseket, származtak légyen bárki vagy bárkik tollából, valaki valamikor gyűjteménybe rendezte, meglehet, a saját költeményeit is belekeverve, s mindenesetre úgy, hogy az utókor eredeti Theokritos-verseket lásson bennük, már akár közéjük kerültek ilyenek, akár nem. Az egyes versek szerzője vagy szerzői után nyomozni szinte reménytelen; talán több sikerrel kecsegtet, ha a ,,theokritosi'' epigramma-corpust mint gyűjteményt veszszük szemügyre, munkahipotézisként eleve számításba véve azt is, hogy talán nem kusza vershalmaz, hanem nagyon is tudatosan megkomponált versciklus.

1. Az, hogy valóban gyűjteménnyel, *egy* szerkesztőre utaló válogatással van dolgunk, nem kétséges: a Gow-féle kiadás első huszonkét versét következetesen ugyanabban a sorrendben közlik a görög bukolikus corpust fenntartó kódexek, pontosabban fogalmazva az a néhány, amely a theokritosi epigrammákat is (a legteljesebb és a leginkább megbízható szöveggel) tartalmazza.[4] Igaz, bennük sem

[1] Theocritus I—II. Ed. by *A. S. F. Gow*, Cambridge 1952; a továbbiakban: *Gow*, Th.

[2] Bucolici Graeci, rec. *A. S. F. Gow*, Oxonii ²1985. A továbbiakban: *Gow*, BG. A többi modern kiadás közül elsősorban *C. Gallavottiét* (Roma 1954, ill. ²1955) vettem figyelembe, főként azért, mert az olasz kutató a bukolikus kódexek családfájának tisztázásában elévülhetetlen érdemeket szerzett.

[3] Az eltérő véleményeket pontosan regisztrálja *H. Beckby* kétnyelvű bukolikus kiadásának (Die griechischen Bukoliker. Theokrit — Moschos — Bion. Meisenheim am Glan, 1975) kommentár-része, 254 kk.

[4] A bukolikus kódexek theokritosi epigrammáinak szövegtörténetét utoljára, már *Gow* Theokritos-kiadása után, *R. J. Smutny* igyekezett tisztázni (The Text History of the Epigrams of Theocritus. Berkeley—Los Angeles, 1955). Szerinte a legfontosabb és leginkább hitelt érdemlő két kódex a Cod. Ambrosianus 886 (C 222 inf.) a 13. század második feléből (K) és a Cod. Ambrosianus 104 (B 75 sup.) a 15—16. századból (C); ez a két kódex, bár a szöveghagyomány két eltérő ágát képviseli, valóban egyazon sorrendben hozza mind a huszonkét theokritosi epigrammát, s — így summáz *Smutny:* — ,,this was in all probability the form and order of the Epigrams in the vulgate version of the bucolic MSS in later antiquity'' (50). Van azonban a szöveghagyománynak egy harmadik, ugyancsak a ,,késő antik vulgatá''-ra visszamenő ága is, melyről a (Musurus által javított) Cod. Patavinus, helyesebben szólva — minthogy a kódex az újkor elején elveszett — a belőle készült másolatok és korai kiadások tanúskodnak: ezek két vagy három verssel (14., 16., ill. 19.) megkurtítják a gyűjteményt és helyenként a sorrenden is változtatnak (51—52). Smutny vizsgálódásai az érintett pontokon lényegében már régi sejtéseket és felismeréseket támasztottak alá, így nem csoda, ha Gow kiadása — ami az epigrammákat illeti — szintén a két milánói kódexre épül.

MAGYAR
TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
KÖNYVTÁRA

huszonnégyet, hanem mindössze huszonkettőt találhatunk. A theokritosi epigrammák ugyanis kétféle hagyományozással jutottak ránk: egyrészt a bukolikus kódexekben, másrészt az Anthologia Palatina (a továbbiakban: AP) lapjain is. A kétféle hagyományozás azonban az epigrammák számát illetően némileg eltér egymástól, mert az AP nem csupán a bukolikus kódexek huszonkét, Theokritosnak tulajdonított epigrammáját foglalja magában (természetesen nem egy verstömbként, hanem kisebb, három—hét epigrammából álló sorozatokban, ill. külön-külön, más szerzők versei között): magában foglal további öt olyan epigrammát, melyek elvileg a gyűjteményhez *is* tartozhattak, ill. valamilyen módon legalábbis kapcsolatban állnak Theokritosszal. Ez az öt epigramma rövid bemutatást igényel.

Az első kettőt (AP VII. 262. és IX. 436.) a modern szövegkiadások,[5] így Gow említett Theokritos- és bukolikus kötete is[6] (23., ill. 24. epigrammaként) általában a bukolikus kódexekben párhuzamosan megőrzött többi 22-höz csatolja, eldöntetlenül hagyva a kérdést, vajon a két vers eredetileg a bukolikus gyűjteményhez tartozott-e (ami a ránk maradt bukolikus corpus csonkaságát feltételezné), vagy más forrásokban hagyományozódott. Az előbbi egy Glauké nevű nő igénytelen,[7] mindössze egyetlen distichonnyi (fiktív? valóságos?) sírfelirata:

Αὐδήσει τὸ γράμμα τί σᾶμά τε καὶ τίς ὑπ' αὐτῷ.
Γλαύκης εἰμὶ τάφος τῆς ὀνομαζομένης.[8]

Az utóbbi viszont ötsoros, az AP-n belül egyedülálló versképletű (3 jambus + 1 hexameter + 1 jambus) fogadalmi epigramma, mely arról szól, hogy több régi, Apollónnak dedikált ἀνάθημα számára új alapot építettek:

Ἀρχαῖα τὠπόλλωνι τἀναθήματα
ὑπῆρχεν· ἡ βάσις δὲ τοῖς μὲν εἴκοσι,
τοῖς δ' ἑπτά, τοῖς δὲ πέντε, τοῖς δὲ δώδεκα
τοῖς δὲ διηκοσίοισι νεωτέρη ἦδ' ἐνιαυτοῖς·
τοσσόσδ' ἀριθμὸς ἐξέβη μετρούμενος.[9]

[5] *Beckby* és *Gallavotti* már említett kiadásán kívül *Wilamowitzé* (Bucolici Graeci, Oxford 1905), *A. Olivierié* (Epigrammatisti Greci della Magna Grecia e della Sicilia. Napoli 1949) és másoké. *Ph.-E. Legrand* viszont, a bukolikus corpus Budé-változatának gondozója (Bucoliques Grecques I—II. Paris [5]1960) csak az általa Theokritostól származónak tekintett epigrammákat közli a költő neve alatt, tehát a feltételezett theokritosi eredetet és nem a gyűjteményhez tartozást veszi tekintetbe, alighanem utolsóként követve a görög bukolikusok első tudományos igényű publikálója, *H. L. Ahrens* (Bucolicorum Graecorum Theocriti Bionis Moschi Reliquiae, I—II. Lipsiae 1855—1859) példáját.

[6] Annál furcsább, hogy a hellénisztikus epigrammák gyűjteményes kiadásában (The Greek Anthology. Hellenistic Epigrams, I—II. Cambridge 1965), noha azt *D. L. Page* mellett *Gow* is gondozta, AP IX. 262. nem szerepel a theokritosi epigrammák között.

[7] „Ein ganz elendes Distichon" — ítélkezik róla *Wilamowitz* (Textgeschichte der griechischen Bukoliker. Berlin 1906, 114).

[8] Ím, a betű megmondja, ki nyugszik e kőnek alatta: / Glaukénak hívják, kit beborít ez a sír. (Ford. Kerényi G.)

[9] Ezt mind Apollónnak fogadták egykoron: / húsz éve már, hogy áll alapja ennek itt, / hét ennek, annak öt, s amannak egy tucat, / ám valamennyit előzi a korban emez: kora kétszáz. / Ha egybevetjük, ennyi jön ki összesen. (Ford. *Kerényi G.*)

A Glauké-epigrammát azért volna jogunk a gyűjteményhez csatolni, mert, noha az AP más theokritosi epigrammáktól teljesen elszigetelve hozza, ascriptiója szerint a „bukolikus Theokritos" műve; a másik csatlakoztatása mellett az szólhat, hogy az AP-ban egy theokritosi sorozatba került, s bár egy másik epigrammával[10] összeírva, azaz szerző megjelölése nélkül került oda, az a vers, melyhez szerkesztői vagy másolói figyelmetlenségből hozzábiggyesztették (az AP, közismert dolog, mindkettőre bőségesen szolgáltat példát[11]), τοῦ αὐτοῦ ascriptiójával mindenesetre láncszeme a theokritosi sorozatnak.

A modern kiadások a két verset természetesen a bukolikus kódexekből is ismert huszonkét vers *után* osztották be, s egymásutánjukat pusztán az AP-ban elfoglalt helyük határozta meg: az AP-ban előbbre álló (VII. 262.) Glauké-epigramma itt is előbbre, az AP-ban később következő (IX. 436.) fogadalmi epigramma itt is hátrébb került. Bármennyire mechanikus ez a beosztás, történetesen akkor is helytálló volna, ha feltételezzük, hogy az eredeti corpus nem huszonkét, hanem több, huszonnégy versből állt, s nem csupán összeválogatta, hanem meg is szerkesztette valaki. A kiadások (és a bukolikus kódexek) első epigrammája ugyanis szemmel láthatóan nyitó vers, invokáció a Múzsákhoz és Apollónhoz:

Τὰ ῥόδα τὰ δροσόεντα καὶ ἁ κατάπυκνος ἐκείνα
ἕρπυλλος κεῖται ταῖς Ἑλικωνιάσιν·
ταὶ δὲ μελάμφυλλοι δάφναι τίν, Πύθιε Παιάν,
Δελφὶς ἐπεὶ πέτρα τοῦτό τοι ἀγλάϊσεν·
βωμὸν δ' αἱμάζει κεραὸς τράγος οὗτος ὁ μαλός
τερμίνθου τρώγων ἔσχατον ἀκρεμόνα.[12]

Még mindig a feltételezésnél maradva: az említett két vers aligha állhatott az invokáció *előtt*, hanem csak a gyűjtemény végén, s a kettő közül zárórvers gyanánt nyilvánvalóan nem a jellegtelen, egyetlen distichonból álló Glauké-epigramma kínálkozott, sokkal inkább az ötsoros. És korántsem pusztán a terjedelme miatt: elsősorban azért, mert Apollón ugyanúgy központi szerepet kap benne, mint a nyitóversben, de másfelől azért is, mert a gyűjtemény összes többi versének páros sorszámához képest az imént idézett vers, a maga páratlan sorszámával, mintegy a befejező akkordot jelentené.

A másik három epigrammát (AP VII. 534., IX. 205., IX. 434.) Gow kirekeszti bukolikus kiadásából, csak Theokritosába veszi be (25—27), mint mondja, „*merely for the sake of completness*",[13] s már a sorszámokat körülfogó zárójellel is kifejezésre juttatja, hogy mind a hármat olyan epigrammának tekinti, melyeknek theokritosi szerzősége (eltérően az 1—24.-től, ahol ez legalább elképzelhető) szóba sem jöhet.

[10] *Gow*, BC. 14.

[11] Kephalas szerkesztői módszerének fogyatékosságairól l. *A. Wifstrand:* Studien zur griechischen Anthologie. Lund—Leipzig 1926, 8 sk., 26 és *passim*.

[12] Rózsát, harmatosat, s a kakukkfű sűrű virágát / nektek szentelem én itt, helikóni szüzek; / éjszín lombu babért teneked, Pythó ura, Paian, / mert Delphoiban a szent szirtnek az éke is ez; / s oltárod bíborba e gyapjas baknak a vére / vonja, ki most terebint-águegyeket legelész. (Ford. *Kerényi G.*)

[13] *Gow*, Th. II. 548. A három kérdéses epigrammáról l. 548 skk. Az idézett többi kiadó közül *Wilamowitz, Legrand* és *Beckby* egyiket sem közli a theokritosi epigrammák sorában, *Gallavotti* csupán a 27.-et, *Olivieri* pedig a 25.-et és a 27.-et, alighanem hasonló megfontolásból, mint *Gow*.

Az első kettő esetében viszonylag könnyű dönteni. Az AP VII. 534. (Gow 25.) ugyanis — a tengerbe veszett Kleonikos sírverse — Kephalas antológiájában az „aitól Automedón" ascriptiót viseli, s ehhez viszonyítva nem sokat nyom a latban az, hogy Planudés,[14] akinél különben is csak a vers első distichonját olvashatjuk, Theokritos nevét írja fölébe. Az AP IX. 205. (Gow 26.) esete hasonló. Kephalas ascriptiója szerint ez sem Theokritos, hanem más szerző, Artemidóros műve, s tartalmából ítélve egy tőle szerkesztett-kiadott bukolikus antológiát vezetett be, olyan antológiát tehát, mely kétségkívül Theokritos bizonyos műveit, esetleg az epigrammákat *is* tartalmazta. Maga Artemidóros egyébként apja lehetett annak a Theónnak, aki a Kr. e. 1. század második felében egy Theokritos-monográfiát írt.[15]

Némileg nehezebb az AP IX. 434. (Gow 27.) megítélése. A vers ugyanis egy Theokritos-sorozat kellős közepén áll, mi több, egyes szám első személyben fogalmazva mintha Theokritos írta volna saját kötete előhangjául:

Ἄλλος ὁ Χῖος, ἐγὼ δὲ Θεόκριτος ὅς τάδ' ἔγραψα
εἷς ἀπὸ τῶν πολλῶν εἰμὶ Συρακοσίων[16] etc.

Minthogy a Kr. e. 4. század második felében élt chiosi Theokritos[17] költőként is működött, a bukolikus Theokritosnak lehetett oka a fenti sorokban kifejezett megkülönböztetésre, s így az epigramma ebben a tekintetben hitelesnek hat. A bukolikus Theokritos azonban, amennyire ma tudjuk, maga sosem rendezte kötetbe a verseit;[18] a valószínűség tehát inkább amellett szól, hogy a kis költemény valamilyen későbbi, a költő halála után készült Theokritos-kötet fiktív előhangjának íródott.

Adva van tehát huszonkét olyan epigrammánk, melyek a bukolikus kódexekben Theokritos neve alatt és szemlátomást egységes gyűjteményként hagyományozódtak, s ezekhez járul még további kettő, melyeket úgyszintén theokritosinak lehet minősíteni. S a két epigramma eredetileg akár a (feltételesen huszonnégy versből állónak képzelt) bukolikus corpushoz is tartozhatott, egyiküket sem kell okvetlenül más forrásból eredeztetni.

Annyi ugyanis biztosra vehető, hogy a bukolikus gyűjteményt *nem* az AP alapján állították össze, hanem ellenkezőleg, az AP vagy valamelyik forrásának szerkesztője, ill. kiadója emelte be saját epigrammakoszorújába. Ennek bizonyítéka az, hogy az átvétel során az AP hajdani szerkesztője egy sor hibát követett el: nem is egy epigrammát — értelmük rovására! — kétfelé, sőt, olykor háromfelé szakított, részeiket hol szétszórta, hol más versekkel vagy azok részeivel olvasztotta egybe (lásd a II. táblázatot); a theokritosi epigrammák AP-ban található szövegváltozatából legfeljebb a költemények egységének előzetes helyreállításával lehetett volna azt a világos és lényegében minden pontján érthető szöveget létrehozni, melyet a

[14] Planudés gyűjteménye egyébként csak a corpus 14., 16., 19. epigrammáját, a 4. 7—12. és a 13. 3—6. sorát tartalmazza.

[15] Vö. *J. van Sickle:* Epic and Bucolic. (Theocritus, Id. VII., Virgil, Ecl. I.) QUCC 19, 1975, 67.

[16] Nem Chíos költője: Theokritos írta e verset, / egy Syrakusai sok büszke szülötte közül stb. (Ford. *Kerényi G.*)

[17] Vö. *R. Laqueur:* RE „Theokritos" 2025—2057.

[18] Így *Wilamowitz*, i. m. 122. Az óvatos *Gow* árnyaltabban fogalmaz: „There is no evidence that T(heocritus) in fact ever collected his poems" (Th. II. 549.).

bukolikus kódexek őriznek. Vagyis a bukolikus gyűjtemény (már akár huszonkét, akár huszonnégy vers alkotta) kétségkívül az AP végleges formájának elkészülte *előtt* keletkezett, következésképpen legkésőbb Kephalas már felhasználhatta. Másfelől viszont valószínű, hogy Meleagros működésének idején még vagy egyáltalán nem, vagy csak lappangva, kis példányszámban létezett,[19] különben Meleagros, mikor *stephanos*-át összeállította, aligha hagyta volna figyelmen kívül a hellenisztikus költészet egyik legjelesebb képviselőjét; márpedig tény, hogy a gadarai költőszerkesztő a maga „koszorú"-jának verses előhangjában az általa beválogatott poéták között nem sorolja fel Theokritost.[20] Ami gyakorlatilag azt jelenti, hogy a bukolikus kódexek egységes egész benyomását keltő, kötött sorrendű epigrammáit vagy a római császárkor,[21] vagy a kora bizánci kor folyamán szervezte corpusszá valaki, éspedig gyaníthatóan nem csupán hitelesen theokritosi anyagból.

Mindez azonban nagyjából eddig is ismert volt.[22] A kérdés most már csak az: vajon állíthatjuk-e, hogy az öt plusz-vers közül legalább az elsőként említett kettő eredetileg ugyanúgy a gyűjteményhez tartozott, mint a bukolikus kódexekben fennmaradt huszonkettő? Vagyis, hogy a theokritosi epigrammagyűjtemény tulajdonképpen nem huszonkét, hanem huszonnégy darabból állt,[23] más szóval a bukolikus kódexekben csonkán őrződött meg? És, ha netán — tegyük fel — így történt, van-e valamilyen magyarázat a corpus megcsonkulására? A fentebb elmondottak alapján egyelőre annyit állíthatunk, hogy ez kétségkívül lehetséges, tehát — legalábbis mint munkahipotézis — okkal-joggal felhasználható; ahhoz azonban, hogy a feltett kérdésekre érdemben válaszolhassunk, az epigrammagyűjtemény sokkal tüzetesebb áttekintése szükséges.

Elég egy futó pillantást vetnünk rá, a theokritosi epigramma-corpus máris bizonyos megszerkesztettség jeleit árulja el, éspedig kétszeresen, metrikai és tartalmi szempontból. Ami a metrikát illeti, a két és tíz sor között ingadozó epigrammák, melyek közül (tizennyolc sorával) csak a 4. ugrik ki, az 1.-től a 16.-ig distichonban íródtak, a 17.-től a 22.-ig viszont a legkülönfélébb versmértékeket mutatják. (Közbevetőleg: a nem distichonokból felépített 24. tökéletesen illeszkednék hozzájuk, a 23. pedig, mint *egyetlen*, mint környezetében magányosan elhelyezkedő distichon, voltaképp szintén logikusan ékelődnék a versről versre változó képletű polymetra-sorozat alkotóelemei közé.) A tartalmi megszerkesztettség árnyaltabb. Az első hat vers a bukolika színeit és témáit villantja fel, a többi vegyesen tartalmaz egyfelől

[19] Vö. *Wilamowitz*, i. m. 117; *Smutny*, i. m. 77.

[20] L. AP IV. 1., 4—54.

[21] Magam a gyűjtemény keletkezését a római császárkornak is inkább az első felére tenném, mert az epigrammák, amennyire látom, még nem mutatják a hexameter Nonnos nevéhez kötött reformjának nyomait. *Smutny* a corpus archetípusát a VI. századból eredezteti, l. i. m. 78 skk.

[22] A kézikönyvek és lexikonok egyébként legfeljebb 1-2 lapon, olykor csak szerény lábjegyzetben térnek ki a theokritosi epigrammagyűjteményre, s elsősorban az egyes epigrammák hitelességét latolgatják, l. egyebek közt *v. Blumenthal:* „Theokritos" 2017 sk.; *W. Christ—W. Schmid—O. Staehlin:* Gesch. der griech. Lit. II/1. München ⁶1920, 191, 3. jegyz.; *F. Susemihl:* Gesch. der griech. Lit. in der Alexandrinerzeit, I. (Leipzig 1891) 219; *A. Körte—P. Haendel:* Die hellenistische Dichtung. ²1960, 200.

[23] Mindenesetre Smutny a 23. és 24. epigrammát a corpus részének tekinti, bár a gyűjtemény szerkezetére nem fordított figyelmet. Kissé komplikált hipotézise (vö. *C. Gallavotti*, Gnomon 28 [1956] 115 skk. és *J. Irigoin*, RPh 33 [1959] 57 skk.), röviden úgy összegezhető, hogy a bukolikus tárgyú epigrammák (1—6.) egy bukolikus gyűjteményből, a többi viszont, a 23. és 24. epigrammát is beleértve, Theokritos műveinek egy kiadásából került az AP-ba, s a ránk maradt bukolikus kódexek archetípusa a feltételezett bukolikus, ill. Theokritos-corpus felhasználásával készült.

sír-epigrammákat, másfelől fogadalmi és egyéb epigrammákat, melyek hol valóságos feliratokként is értelmezhetők, hol inkább epideiktikus fogantatásúak. A második tartalmi egység azonban megint két részre oszlik: a 7—16. epigramma ismeretlen — vagy legalábbis nem közismert — nők és férfiak, a 17., 18. és 19., ill. a 21. és 22. viszont költők, Anakreón, Epicharmos, Hippónax, Archilochos, s az eposzköltő Peisandros emlékének áldoz, ámbár a sorozatot látszatra logikátlanul szakítja meg a 20., az ismeretlen (és nem is költő) Kleita sírverse.[24] (*Nota bene:* tartalmilag a 23—24. sem folytatná a költő-sorozatot!)

A megszerkesztettség azonban korántsem idáig terjed csupán. További, első pillantásra már nem látható ismérveit fedezte fel Ph.-E. Legrand,[25] de fontos megfigyelése visszhang nélkül maradt: nevezetesen észrevette azt, hogy a sír-epigrammák és a fogadalmi, ill. egyéb versek bizonyos rend szerint, váltakozva követik egymást, először egyenként, aztán kettesével. Bár a gyűjteményt ő sem gyűjteményként kezelte, hanem elsősorban a hitelesen theokritosit igyekezett elkülöníteni benne, s így eleve kirekesztette szemléjéből a 2—6. és a 14. epigrammát (ugyanezt téve a bukolikus corpusban nem szereplő 23. és 24. epigrammával), mégis, *F*-fel jelölve a sírverseket (*f*unéraire), *A*-val a fogadalmi és más (*a*utres) epigrammákat, a következő, csonkasága ellenére is sokat mondó sorozatot kapta:

I. táblázat

A	F	A	F	A	F	A	A	F	F	A	A	F	F	A	A
1	7	8	9	10	11	12	13	15	16	17	18	19	20	21	22

Legrand nyomdokain tehát érdemes volna tovább haladnunk, természetesen tőle eltérően a gyűjtemény egészét vizsgálva, függetlenül attól, hogy az egyes epigrammák szerzője Theokritos-e vagy sem, vagy hogy mikor keletkezhettek: megfigyelése ugyanis (bár csak tizenhat epigrammára érvényes) mindenképpen támogatni látszik azt a — bevezetőben megfogalmazott — hipotézist, hogy a gyűjtemény tudatosan megkomponált versciklus is lehet.

Csakhogy a 23. és 24. epigrammát illetően a bukolikus corpus áttekintése nem járt számottevő eredménnyel. Egyik fogadalmi, másik sír-epigramma lévén, változatlanul lehetséges, hogy eredetileg a gyűjtemény részét alkották, ez azonban puszta lehetőség maradt, semmi több. De vajon nem árulhat-e el valamit az is, ahogyan a corpus epigrammái az AP lapjain elhelyezkednek? Bár sok reménnyel nem kecsegtet, mindenesetre nem árt megvizsgálnunk, miként „szóródtak" a theokritosi epigrammák, a 23.-at és a 24.-et is beleértve, az AP különböző könyveiben.[26]

2. Kiindulópontul és a jobb áttekinthetőség végett álljon itt a táblázat, mely egyfelől (a teljesség kedvéért) Gow 25—27. epigrammáját is magában foglalja, másfelől — Legrand-t követve — rögzíti az egyes epigrammák tartalmi minősítését, s egy további betűvel, a *B*-vel, kiegészítésül a *b*ukolikus jellegre is utal:

[24] *Wilamowitz* szerint (i. m. 116) a Kleita-epigramma csak versmértéke miatt került a költőversek közé; a kérdés azonban éppen az, hogy miért *közéjük*, miért nem közvetlenül eléjük vagy utánuk osztották be?

[25] Étude sur Théocrite. Paris 1898, 22 skk.

[26] L. *Smutny*, i. m. 63 skk.

II. táblázat

	AP VI. 177	B—A	2.[27]
első sorozat	AP VI. 336.	B—A	1.
	AP VI. 337.	A	8.
	AP VI. 338.	A	10.
	AP VI. 339.	A	12.
	AP VI. 340.	A	13. 1—2.
	AP VII. 262.	A	23.
	(AP VII. 534)		(25)
második sorozat	AP VII. 658.	F	15. 1—2.
	AP VII. 659.	F	7.+15. 3—4.
	AP VII. 660.	F	9.
	AP VII. 661.	F	11.
	AP VII. 662.	F	16.
	AP VII. 663.	F	20.
	AP VII. 664.	A	21.
	(AP IX. 205.)		(26.)
	AP IX. 338.	B	3.
harmadik sorozat	AP IX. 432.	B	6.+4. 7—18[28]
	AP IX. 433.	B	5.+13. 3—6.
	(AP IX. 434.)		(27.)
	AP IX. 435.	A	14.
	AP IX. 436.	A	24.
	AP IX. 437.	B	4. 1—6.
negyedik sorozat	AP IX. 598.	A	22.
	AP IX. 599.	A	17.
	AP IX. 600.	A	18.
	AP XIII. 3.	F	19.

A II. táblázat világosan mutatja, hogy a huszonnégy epigrammából csak négy áll elszigetelten (sorrendben a 2., 23., 3. és 19.), a többi kisebb sorozatokat, pontosan négy sorozatot alkot: az 1., 8., 10., 12. és 13. 1—2. az elsőt, a 15. 1—2., a 7. + 15. 3—4., a 9.. a 11., 16., 20. és 21. a másodikat, a 6. + 4. 7—18., 5. + 13. 3—6. (27.), a 14., 24. és a 4. 1—6. a harmadikat, a 22., 17. és 18. a negyediket. Az első a fogadalmi epigammákat tartalmazó VI. könyvbe, a második a sírfeliratokat egyesítő VII. könyvbe, az utolsó kettő pedig az epideiktikus epigrammákat csokorba fogó IX. könyvbe került. Nem meglepő tehát, hogy az első sorozatot csupa *A*-jelű, a

[27] A 2. epigramma félreérthetetlenül bukolikus jellegű, az 1. inkább csak az utána következő bukolikus versek kontextusában válik azzá, egyszersmind azonban a fogadalmi epigrammák kategóriájába is besorolható: innen a kettős minősítés.

[28] Az AP kéziratában a 6.+4. 7—12., ill. a 4. 13—18. két külön versként szerepel, a 14. és 24. viszont egy verssé összeolvasztva, l. *Smutny*, i. m. 67.

másodikat (egy kivételével) csupa *F*-jelű epigramma teszi ki és hogy az *A*-jelűeknek majd a fele, mint epideiktikusként értelmezett fogadalmi és más epigramma,[29] a IX. könyvbe osztva, a harmadik és negyedik sorozatban található. S mert a bukolikát az AP szerkesztői nem tekintették osztályozási kategóriának, az sem meglepő, hogy a bukolikus versek zöme számára szintén a IX. könyv, a harmadik sorozat biztosított helyet. Az epigrammák szétosztása az AP-ben, látnivaló, nagyjából átgondoltan és logikusan történt.

De tekintsük át kissé részletesebben, kezdve mindjárt az első sorozaton. Ha figyelembe vesszük, hogy a 3—6. epigramma tisztán bukolikus vers, következésképpen az 1.-től és a 2.-tól eltérően tartalmi okoknál fogva eleve nem illik a VI. könyvbe, első sorozatunk az 1.-től a 13. epigrammáig — az egy 2.-at kivéve — a gyűjtemény valamennyi, a szerkesztő(k) által valóságos fogadalmi feliratnak tekintett versét tartalmazza; még pedig úgy, hogy a bukolikus kódexekben elfoglalt sorrendjük is változatlan marad. A sorozat öt epigrammája, s még az utánuk következők is, más-más isteneknek adott ajándékokról szólnak: a 2., mely Daphnis Pannak dedikált ajándékait sorolja fel, tulajdonképpen joggal állhatna közöttük, de vagy százötven hellyel előrevetve, olyan epigramma-sorba plántálták, ahol a közvetlen szövegkörnyezetéhez tartozó húsz epigrammából tizenötben Pan a megajándékozott isten — így elmozdítása mindenesetre magyarázható.

A második sorozat konfúzusabbnak tetszik: felborult a sorrend, a teljes sírepigramma-kínálatból hiányzik a 19. és a 23. epigramma (az előbbit a XIII. könyvbe, az utóbbit a VII. könyv elejére osztották be), viszont ott van a 21., mely nem sírvers, hanem fogadalmi epigramma. A sorrend módosulását, a hiány és a többlet logikáját azonban úgy-ahogy még ezúttal is meg lehet fejteni. A 15. epigramma nyilvánvalóan azért került a sorozat élére, mert mind a 15., mind a 7. gyászolt halottja bizonyos Eurymedón lévén,[30] a szerkesztő, abból a téves elképzelésből kiindulva, hogy a megboldogult sírhelyén nem állhatott több egyetlen epigrammánál, ennek az egynek a „rekonstruálására" törekedett: a 15. epigrammától különválasztotta az első distichont, melyben név még nem fordult elő, és ennélfogva önálló sírversként is megállt, a másikat, az Eurymedónt már nevén nevező distichont pedig összefűzte, „egyesítette" a 7. epigrammával. Ettől a beavatkozástól eltekintve azonban a szerkesztés lényegében megint érintetlenül hagyta az eredeti sorrendet. És nem rejtély a 21. idesorolása sem. Ugyanúgy nyilvánvalóan tévedés okozta, mint az imént említett két epigramma összeolvasztását: a szerkesztő ugyanis az Archilochos-emlékműre képzelhető verset felületesen olvasta, és hamarjában sírepigrammának fogta fel.

A két máshová szakított epigramma (a 19. és a 23.) helyét illetően viszont csak a 19.-kel kapcsolatban találunk evidens magyarázatot. A 19. epigramma, Hippónax inkább fiktív, mint valóságos sírfelirata ugyanis stílusszerűen sánta jambusban íródott, s a rövidke, összesen harmincegy verset számláló XIII. könyv, mely a nem distichont használó epigrammákból van összeválogatva, kétségkívül metruma miatt igényelte a theokritosi verset — mindenesetre a sánta jambust egyedül a 19. képviseli benne.[31]

[29] A kettő között különösképpen nehéz megvonni a határt, l. *Wifstrand*, i. m. 28.

[30] A Cod. Patavinustól függő szöveghagyományozási ágban (l. 5. jegyz.) épp fordítva történt: ott a 15. epigramma két ízben is a 7. *mögött* áll, l. *Smutny*, i. m. 52.

[31] Külön probléma az, hogy a 13. könyvet sokak felfogása szerint már nem Kephalas állította össze, l. legutóbb *G. Morelli:* Origini e formazione del tredecesimo libro dell' Antologia Palatina. RIFC

És most a 23. epigramma: ez számunkra kiváltképpen fontos, lévén egyike annak a két versnek, mely a munkahipotézis szerint eredetileg hozzátartozott a huszonkettőre csonkult bukolikus gyűjteményhez. Volt már róla szó, hogy igénytelen vers, egyetlen distichon csupán, egy Glauké nevű nő — a lemma értelmezésében hetéra — sírverse: a VII. könyv elején áll, s két közvetlen szomszédjával együtt (a 260. halottja boldog életet élt családapa és férj, a 261.-é fiatal fiú) idegen földön elhunyt vagy csatában elesett görögök, ill. tengerbe veszett emberek sírvers-sorozatát választja el egymástól. Vagyis határvers (talán éppen jellegtelensége miatt?), elhelyezése mögött más szerkesztői elképzelés nem fedezhető fel; igaz, Kephalas a VII. könyv első 363 epigrammáját, úgy látszik, igencsak ötletszerűen, kisebb tematikus egységekbe tördelte, különösen a vége felé mindinkább az excerpálás és a szerkesztés kevésbé munkaigényes, „kényelmesebb módját"[32] választva. Bárhogyan magyarázzuk, a 23. különállása a bevezetőben megfogalmazott munkahipotézist nem támogatja, de nem is cáfolja: az AP szerkesztője szemlátomást nem igyekezett az azonos szerzőktől írt (és tartalmi szempontból közös kategóriába sorolt) verseket mindenáron összefüggő sorozatokká egyesíteni. Jellemző, hogy a szerkesztő szemében bizonyára Theokritos verseinek számító 25., 26. és 27. epigramma közül is csak egy, a 27. került Theokritos-sorozatba, a másik kettő magában áll.

Még zűrzavarosabb a harmadik sorozat. Nemcsak a sorrend borult fel benne, de epigrammákat tördelt szét (a 4.-et és a 13.-at) és olvasztott össze másokkal (6., ill. 5.) a szerkesztő,[33] hogy Gow a sorozat közepén álló, a theokritosi corpusból kiutasított 27. epigrammáját és a magányos, különszakított 3. epigrammát már ne is említsük. Az azonban, hogy a tizennyolc soros 4. epigramma három részre bomlott, nagyon is érthető. A vers egy pásztort állít elénk, annak belső viaskodását a Daphnis iránt érzett szerelemmel, vágyát, hogy megszabaduljon az egész lényét guzsba kötő szenvedélytől, s azt a titkolt, de még hőbb óhaját, hogy szerelme végül beteljesüljön: ez nem epigramma, hanem elégia — vagy legalábbis affelé mutat.[34] A szerkesztő nyilván úgy gondolta, hogy az excerpált kézirat hibás, másolói elnézésből eredetileg különálló darabokat egyesít, tehát három „eredeti" epigrammára szabdalta szét a túlságosan terjedelmesnek, végképpen nem epigrammaszerűnek ítélt költeményt. És ez a beavatkozás némileg mindjárt érthetőbbé teszi a sorrendben tapasztalható változások egy részét.

A 13. epigramma kettévágása és második felének hozzátoldása az 5. epigrammához teljességgel érthetetlen és magyarázhatatlan. Az a körülmény viszont, hogy a vers első distichonja önálló versként az első sorozatba (VI. könyv), másik része pedig az 5.-hez csapva, a harmadikba (IX. könyv) került, bizonyos következtetések levonását engedi meg. Ha a theokritosi versek netán különböző forrásokból találtak

---

113 (1985), 257 skk. *Morelli* is elismeri azonban, hogy a 13. könyvnek jóval korábbi előzményei lehettek, s ugyanerre a véleményre jut *B. M. Palumbo Stracca* is, I. Le note metriche di AP 13 e la genesi del libro. Boll. Class. 5 (1984), 61 skk. De bárhogy legyen is, a 19. epigrammának szilárd a helye a bukolikus corpusban.

[32] Így *F. Lenzinger:* Zur griechischen Anthologie. Diss. Zürich, 1965, 11 skk.

[33] Vö. 28. jegyz.

[34] „It can hardly be called an epigram" — mondja óvatosan *Gow* (Th. II. 530.). *Wilamowitz* jóval határozottabban fogalmaz: „das Epigramm wächst sich zur Elegie aus" (i. m. 201.).

utat az AP-ba, nehezen volna elképzelhető, hogy egy tévedésből-felületességből kétféle vágott theokritosi epigramma másik fele — pusztán véletlenül! — szintén theokritosi költeményhez kapcsolódik, ahogyan ez a 13. esetében történt. Sokkalta valószínűbb, hogy a szerkesztőnek egyetlen, Theokritos nevét viselő gyűjtemény szolgáltatta az anyagot (a harmadik sorozaton belül csak Gow 27. epigrammája származhatott máshonnét), s a két részre szakított 13. epigramma legalább annyit igazolni látszik, hogy az első és a harmadik theokritosi sorozat versei mindenesetre ebből a gyűjteményből kerültek be az AP-ba, mind a bukolikus versek (bár a 3. különválása a harmadik sorozattól megint rejtélyes), mind a fogadalmi és egyéb epigammák java része.[35] Mindebben az eddig elmondottakhoz képest nem volna különös újdonság. De az olyannyira problematikus 24. epigramma szintén ide, a harmadik sorozatba tartozik, s így a 13. epigramma kettévágásával kapcsolatos meggondolások egyszersmind azt is valószínűsíteni látszanak, hogy ez a vers ugyancsak a bukolikus gyűjtemény része volt, továbbá, mert egyik feltételezi a másikat, hogy a theokritosi epigrammák a bukolikus corpusban csonka szöveggel hagyományozódtak ránk.

A negyedik sorozattal röviden végezhetünk: költőkről szóló, vélhetően epideiktikus epigramma mind. Voltaképpen a 19. (AP XIII. 3.) és a 21. (AP VII. 664.) is itt találta volna meg a természetes helyét, de a Hippónax-epitáfium sajátos versmértéke miatt, az Archilochos-vers pedig valóságos sírversnek félreértelmezve került más helyre. Hogy miért áll a sorozat élén (vagyis a 17. és 18. epigrammát megelőzve) a 22., nem világos; mindenesetre nem árt megjegyezni, hogy a sorozat amúgy is a IX. könyv tartalmilag kevéssé rendezettnek, pótlólagos gyűjtésnek tetsző részében kapott helyet.[36]

A bukolikus epigrammák „szóródásának" szemléje, ha nem hozott is látványos eredményeket, mégsem volt érdektelen. Újabb adalékokkal támasztotta alá, hogy a theokritosi epigrammákat illetően az AP adósa a bukolikus corpus őspéldányának és nem fordítva,[37] hiszen az AP többfelé osztott theokritosi anyaga, minden szétszórtsága ellenére, nem egy helyt a bukolikus kódexek sorszámozását őrzi; másrészt, ha perdöntő bizonyítékot nem szolgáltatott is arra nézve, hogy a bukolikus corpus őse a ránk maradt változatnál két epigrammával (23. és 24.) bővebb volt, legalább egy epigramma (a 24.) esetében mindenesetre ezt sejteti.

A kezdetben körvonalazott munkahipotézis tehát máris több puszta hipotézisnél. Annál indokoltabban próbálkozhatunk egy kísérlettel: tekintsük a 23. és 24. epigrammát, még mindig csak feltételesen, a theokritosi epigramma-corpus befejező két versének, és nézzük meg — Legrand példáját követve —, vajon találunk-e a gyűjtemény megkomponáltságára utaló egyéb jegyeket is. Ha ugyanis ilyen jegyeket sikerülne felfedeznünk, ha kiderülne, hogy a versciklus kompozíciós rendje a

[35] Vagyis nincs szükség arra sem, hogy az AP-ban szereplő theokritosi verseket kétfelől (valamilyen bukolikus gyűjteményből és egy Theokritos-kiadásból) eredeztessük, vö. *Smutny*, i. m. 69—70).

[36] Vö. *Lenzinger*, i. m. 17 kk. Egyébként, ha *Lenzinger* megállapításait vesszük alapul, azt az eredményt kapjuk, hogy mind a külön-, mind a sorozatban álló theokritosi verseket az AP olyan részei tartalmazzák, melyek kevéssé rendezettek, forrásaikat tekintve kevertek, pótlás-jellegűek vagy választóvonalon, valamilyen belső határ mentén helyezkednek el.

[37] Ahogyan *J. Irigoin* fogalmaz (Smutny könyvének érdemeit összegezve): „La collection des épigrammes de Théocrite n'est pas issue de l'Anthologie Palatine ni de l'anthologie de Céphalas; elle remonte à une ou deux éditions anciennes qui ont été utilisées par le completeur d'une des anthologies dont dépend l'Anthologie Palatine" (RPh 33 [1959] 58).

23.-ra és a 24.-re is érvényes, s netán velük együtt, éppen hozzácsatolásuk által válik teljessé, akkor kezünkben volna a bizonyíték: a bukolikus kódexekben ránk maradt theokritosi epigrammagyűjtemény eredetileg csakugyan két verssel többet tartalmazott.

3. Bevezetőül leghelyesebb megint egy táblázaton (III. táblázat) szemléltetni az egész feltételezett gyűjtemény, azaz mind a huszonnégy epigramma metrikai és tartalmi paramétereit — más szóval kiterjeszteni Legrand megfigyeléseit azokra az epigrammákra is, melyeket ő, Theokritos szerzőségét kétségbe vonva, kirekesztett szemléjéből:

III. táblázat

A: BUKOLIKUS		*B:* NEM BUKOLIKUS												
		1						2						
a	b	c				d		e					f	
	3 4 5 6	7	9		11		15 16	19 20					23	F
1 2		8		10		12	13 14	17 18			21 22		24	A

A táblázat nem igényel különösebb magyarázatot. A *b*-t és *c*-t elválasztó függőleges a bukolikus és nem bukolikus verseket határolja, a *d* és *e* között húzódó függőleges a distichonban írt verseket és a polymetra-sort (a 23. — volt már róla szó — mint *egyetlen* distichon, nem rí ki a tarka metrikájú kontextusból); *a* alatt a fogadalmi jellegűnek is felfogható, *b* alatt a tisztán bukolikus epigrammák helyezkednek el; a *c* és *d*, ill. *e* és *f* közti választóvonal pedig a sír-epigrammák és a fogadalmi vagy más epigrammák váltakozási rendjének módosulását jelzi, vagyis azt, mettől meddig követik egymást egyenként *(c* és *f)*, mettől meddig kettesével *(d* és *e)*.

Ha most alaposabban megnézzük az ábrát, nyomban feltűnik, hogy a versgyűjtemény középső rész-elemei *(b—e)* a bennük foglalt epigrammák számát tekintve bizonyos szabályos váltakozást mutatnak, nevezetesen a *b* és *d* négy-négy versét *c*-ben és *e*-ben hat-hat vers követi, s ezeket a gyűjtemény kezdő és záró eleme, *a*, ill. *f* a maga két-két versével mintegy keretbe foglalja. Ily módon az egész corpus két, három-három verscsoportból álló, összesen tizenkét-tizenkét epigrammát tartalmazó részre bomlik, melyek határvonalát nem csupán az húzza meg, hogy az eddig egyenként váltakozó *F*- és *A*-epigrammák innentől fogva kettesével követik egymást, hanem az is, hogy a sorrendjük úgyszintén megfordul. Vagyis, minden szabályosság, szimmetria és párhuzam ellenére a ciklus közepe valamiféle ütköztetést, valamiféle — szándékolt! — ellentétet jelez — mert ugyan mi nehézséget okozott volna az *F*- és az *A*-epigrammák sorát egyesével és sorrendjük változtatása nélkül folytatni? De egyelőre ne próbálkozzunk a különös jelenség magyarázatával, hanem menjünk tovább.

Az ütköztetés, ill. ellentét jeleit, vagy pontosabban szólva az azonos és az eltérő egymásba játszatását ugyanis másutt is felmutatja a gyűjtemény, mégpedig a versforma és a tartalmi mozzanatok kezelésében. Az első két elem *(a* és *b)* bukolikus verseket, a következő kettő *(c* és *d)* viszont halotti és fogadalmi epigram-

mákat tartalmaz: de az eltérő tartalmat mégis egybekovácsolja a közösen használt versmérték, a distichon. A befejező elemek (*e* és *f*) ellenben éppen metrikájuk által különülnek el az előttük álló elemektől (*c* és *d*), s a metrum különbségét ezúttal a tartalmi azonosság, az előbbiekben és az utóbbikban egyaránt sorakozó *A*- és *F*-epigrammák hidalják át. A költői forma és a tartalom tehát hol összeköt, hol elválaszt, úgy, hogy közben alkalmazásuk határai soha nem esnek egybe, hanem mindig átfedik egymást: mintha céltudatosan össze akarnák kapcsolni az ilyen vagy amolyan szempontból eltérő verseket, ill. verssorozatokat.

Visszatérve az imént függőben hagyott kérdésre: aligha járunk messze az igazságtól, ha arra gondolunk, hogy a ciklus szerkezetének ezek a sajátosságai jelentést hordoznak, informatív funkciójuk is van. S mi mást akarnának kifejezésre juttatni, mint azt, hogy a gyűjtemény egyfelől számos diszparát elemet, eltérő tárgyú, formájú, sőt, műfajú verset-verscsoportot sorakoztat ugyan fel, másfelől viszont, minden tarkasága, sokszínűsége és változatossága ellenére, mégis egységes versciklus, mert/és egy költő (a sugallt Theokritos) műve?

A gyűjteményben, túl azon, hogy két fél-részre tagolódik, egy 3 × 8-as. ill. egy 4 × 6-os beosztás körvonalai is felfedezhetők, noha az előbbi felosztás első két eleme és az utóbbi két végső eleme látszatra nem különül el egymástól. A 8-as beosztást nézve: az utolsó, jól elváló elemet a polymetrumok alkotják; de mi teszi a 8. epigrammát az első két elem határversévé? A 6-os beosztás esetében pedig: az első elem a hat bukolikus verset, a második az egyesével váltakozó hat *F*-*A* epigrammát öleli fel, de miért tekinthető határversnek a 19.? Nézzük először a 8. epigrammát, a 8-as beosztás kérdéses határversét: Asklépios-szobrot állíttat házában a milétosi orvos, Nikias — ugyanaz, akihez Theokritos intézte nem egy idilljét, s aki pusztán nevével nemcsak az ókori irodalom kutatójának, hanem az alexandriai vagy a római kor antik irodalomértőinek is azonnal Theokritost juttatta, ill. juttatja az eszébe.[38] És a 19. epigramma, a 6-os beosztás határverse: Epicharmos emlékére emel szobrot, híressé vált szülöttje iránti tiszteletből, Syrakusai népe. Azaz mindkét hiányzónak látszó határvers, burkoltan bár, de a gyűjtemény fiktív szerzőjét idézi. Mintha a corpus összeállítója, bárki volt is, két leplezett Theokritos-sphragist akart volna elhelyezni a versek közé, a vájtfülű olvasó gyönyörűségére. Vagy csak a véletlen játéka volna? Aligha az. Syrakusai neve ugyanis, mondhatni a nagyobb nyomaték kedvéért, még egy helyen előkerül, és nem is akárhol, hanem a 9. epigrammában, közvetlenül a 8-as beosztás első határverse után, mint a második 8-as sorozat kezdő verse.

Mindezek az összefüggések pedig csupán akkor érvényesek, ha a bukolikus kódexek huszonkét epigrammájához a két plusz-verset, a 23. és a 24. epigrammát is csatoljuk. A versciklus megkomponáltsága és strukturáltsága összehasonlíthatatlanul markánsabb velük, mint nélkülük — holott a szerkezet feltárásának csak a kezdeténél tartunk, s az egyes megfigyeléseknek nem is annyira önmagukban, inkább összességükben lesz igazán bizonyító erejük.

De talán már ennyi birtokában is faggatóra foghatjuk a táblázatot: vajon mit árul el a 23. és a 24. epigrammának — vagyis az *f*-elemnek — a gyűjtemény szerkezetében betöltött funkciójáról, másként fogalmazva a gyűjteménynek a többi

[38] A szakirodalom a verset általában Theokritos hiteles művének tekinti; l. *Wilamowitz*, i. m. 118; *v. Blumenthal:* RE „Theokritos", 2017; *Gow*, Th. II. 527. (the most obviously genuine of the epigrams); *Smutny*, i. m. 80. és *Susemihl* ellenvéleménye (219) a ritka kivételek közé tartozik.

elemhez fűződő kapcsolatáról? Szemlátomást azt, hogy a két vers jól illeszkedik a velük bővített Legrand-sorozatba: hiszen az *f*-et (23. és 24.) ugyanúgy egyetlen epigramma-pár alkotja, mint az *a*-t (1. és 2.), tehát a versciklus kezdő és befejező eleme párhuzamban áll egymással; de a kezdő és a befejező elem párhuzamát erősíti az is, hogy mind az 1., mind a 24. egyaránt *A*-vers, továbbá, hogy mindkettőjüknek középpontjába, ráadásul a ciklus összes versei közül egyedül ebben a kettőben, Apollón került. A két elem szimmetriája a cikluskezdés és -zárás funkcióját hangsúlyozza. A záró *f*-elemnek azonban ezen kívül más szerepe is van: egy-egy visszautalással szorosabbá fűzni a befejező elemet a ciklus korábbi, tartalmilag hasonló elemeihez, folytatni és mindjárt le is zárni azt, közben mintegy bekeretezve a tartalmilag elütőt. Így *f* a maga egyetlen *F*-*A*-párosával a három, ugyancsak *F*-*A*-párost váltogató *c* elemet folytatja és zárja, *c*-vel keretbe foglalva, összefogva az *F*-*A*-verseket kettőnként váltogató *d* és *e* elemeket. A 23. epigramma egyetlen szerény distichonja is azért — vagy azért is — került a polymetra *(e+f)* utolsó előtti helyére, hogy onnan visszamutatva, folytassa és be is rekessze a gyűjteményt indító, distichonban írt verscsoportokat *(a+b+c+d)*, s egyszersmind a versciklus egészét.[39] És záró funkciójából ered, hogy a befejező elem *(f)* a kezdő elem *(a)* két *A*-epigrammájával egy-egy *A*,- ill. *F*-epigrammát állít szembe, noha ez némiképpen megtöri a két elem imént feltérképezett szimmetriáját: a szerkesztő ugyanis, talán már nem merész a következtetés, inkább a teljes szimmetriáról mondott le, inkább két ellentétes tartalmú *(F* és *A)* epigrammát helyezett egymás mellé, hogy ilyen módon is az *F*- és *A*-verseket tartalmazó *egész* gyűjtemény zárását jelezze — azaz, hogy éppen a záróelem *(f)* záró funkcióját erősítse meg.

Még egy szót közbevetőleg a gyűjtemény záróversének tekintett 24. epigrammáról. Ez a vers ugyanis nem csupán a versciklus kompozíciójában, mint a szerkezet egyik tartópillére játszik fontos szerepet, hanem maga is olyan vagy hasonló szimmetriákat, belső arányokat és párhuzamokat mutat, amelyek az egész corpus keretein belül érvényesülni látszanak. A rövidke, ötsoros vers, láthattuk, három jambust, egy hexametert és egy további jambust csatol egymáshoz, s a számba vett fogadalmi ajándékok korát megjelölendő, öt számot (20, 7, 5, 12, 200) tartalmaz. A két szélső verssorba azonban nem jut szám, a másodikba és a negyedikbe egy-egy (20, ill. 200), a középsőbe, a harmadikba pedig történetesen (?) éppen három (sorrendben: 7, 5, 12). Ennyi is figyelmet érdemelne, de még messze a vége: az öt szám körformát ad ki, középpontban a legkisebbel (5), s véletlenül (?) maga az epigramma is öt sorból áll; ezt a megmaradó négy közül a nagyobb számértékű kettő (20 és 200) vertikálisan, a kisebb számértékű kettő (7 és 12) horizontálisan fogja át, éspedig föntről le, ill. balról jobbra emelkedő számértékkel; ráadásul a legnagyobb szám (200) a negyedik, azaz leghosszabb sorban, a hexameterben áll; arról már nem is beszélve, hogy a középső sort kitöltő három szám összege pontosan 24 — ugyanannyi, ahány epigrammát a versciklus, legalábbis hipotézisünk szerint, eredetileg tartalmazott![40]

[39] Ez a funkció részben a 24.-re is érvényes, nem véletlenül tartalmaz a 24. epigramma is egy hexametert.

[40] Gyanítható, hogy a versciklus antik olvasója a 24. epigrammában felsorolt számok mögött mélyebb, szimbolikus vagy misztikus jelentést fedezett fel; l. ehhez *Bollók János* továbbvezető megjegyzéseit alább (24 skk. l.).

És ha valami magyarázatot akarunk találni a bukolikus kódexek lapjain hagyományozott gyűjtemény feltételezett csonkulására, azt is itt helyénvaló keresnünk. A 17. epigrammával kezdődő polymetra-sorozat *(e+f)* ugyanis a záróelem *(f)* első versétől, azaz a 23. epigrammától kezdve, legalább első látásra, illogikus módon folytatódik. Kétszeresen is: egyfelől, mert a költők emlékét őrző korábbi epigrammákhoz képest a 23. egy — a lemma értelmezése szerint — hetéráról szól, másfelől, mert egyszersmind distichon is; a 24. pedig, formailag bármennyire a polymetrumok folytatása, de tartalmilag elüt tőlük, részint mert (ahogyan a 23. is) megtöri a költő-sorozatot, részint mert félre nem érthetően fogadalmi, azaz *A*-vers, ellentétben a polymetra epigrammáival, melyeket a némileg felületesebb olvasó akár egytől-egyig *F*-versnek is értelmezhet. Éppen imént láttuk, hogy a látszatlogikátlanság mögött a versciklus szerkezetének mélyebb logikája húzódik meg, a másoló azonban, a 23. epigrammához érkezve, akár azt is gondolhatta, hogy ezzel a verssel már valami más, valami új kezdődik, következésképp nem folytatta a másolást tovább, két verssel akaratlanul megkurtítva a gyűjteményt. És nem elképzelhetetlen — *habent sua fata libelli* —, hogy az eredetileg 24 darabból álló versciklusnak csak csonka másolatai őrződtek meg, talán annál is könnyebben, mert valószínűleg az eredeti theokritosi epigrammagyűjteményt is eleve kis példányszámban adta ki ismeretlen összeállítója.[41]

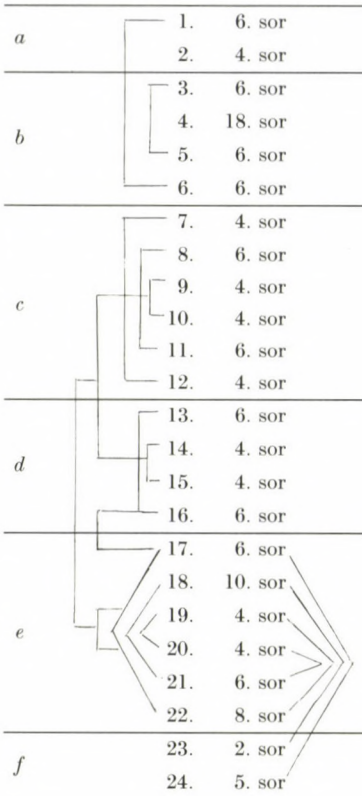
A rövid, de nélkülözhetetlen kitérő után most visszatérhetünk a versciklus szerkezetének vizsgálatához, már annak is tudatában, hogy a gyűjtemény megkomponáltsága sokkalta árnyaltabb és bonyolultabb, semmint Legrand sejtette, hiszen egy-egy elem vagy epigramma a gyűjtemény struktúráján belül akár többféle funkciót hordozhat. De, hogy tovább léphessünk, s mellesleg a jobb áttekinthetőség kedvéért is, újabb táblázatra van szükség, mely az egyes versek sorszámain és más, a kompozíció szempontjából fontos jellemzőin kívül, a gyűjtemény eddig rejtve maradt összefüggéseit tünteti fel. (L. a köv. lapon.)

Ez a táblázat, az utolsó, pusztán grafikai jeleivel, az előbbinél is világosabban szemléleti a gyűjtemény belső összefüggéseit, egyebek közt azt, hogy mind a bukolika (*a+b*, 1—6.), mind a két középső elem (*c+d*, 7—16.), mind a polymetra (*e+f*, 18—24.) felépítése más és más, a fentebb használt kifejezéssel élve ütközik (bár egyszersmind persze össze is függ) egymással.

Kezdjük a könnyebbjén, a középső két elemen (*c+d*, 7—16.). Mind a hat versnyi *c*, mind a négy versnyi *d* hajszálra azonos, héjszerű felépítési képletet mutat. Az egyes héjakon ugyanis megegyező sorszámú versek helyezkednek el: a 9. és 10. négy-négy, a 8. és 11. hat-hat, a 7. és 12. megint négy-négy sor *(c)*, másfelől pedig a 14. és a 15. epigramma megint négy-négy, a 13. és 16. hat-hat soros *(d)*. Ráadásul a két részletet az is egybefűzi, hogy mindkettő belső héjára (9—10. és 14—15. epigramma) egyaránt négysorosok kerültek, arról nem is beszélve, hogy határvonalukon két *A*-vers áll (a 12. és 13. epigramma), melyek a korábbi *F-A* sorrend visszájára fordulása miatt ütköznek ugyan, de a két, tartalmilag egynemű vers szomszédságba kerülésével össze is kapcsolják *c*-t és *d*-t.

[41] S hogy az eredeti gyűjtemény nem csak egyféleképpen csonkulhatott, azt a Cod. Patavinusszal képviselt szöveghagyomány-ág tanúsítja. Itt jegyzem meg, hogy a theokritosi *epigrammáknak* eleddig egyetlen papirusztöredéke sem ismeretes, ami talán szintén az eredeti gyűjtemény ritkaságát bizonyítja. A *Gow* két kiadása óta publikált papiruszokat illetően l. *A. W. Bulloch:* An Early Theocritus Book. (P. Oxy. 2064+3548.) Placing Fragments. CQ 37 (1987), 505 skk.

IV. táblázat



a	1.	6. sor	A—B				
	2.	4. sor	A—B	Daphnis	Pan		
b	3.	6. sor	B	Daphnis	Pan	+ Priapos	
	4.	18. sor	B	Daphnis		Priapos	
	5.	6. sor	B	Daphnis	Pan		
	6.	6. sor	B				
c	7.	4. sor	F	Eurymedón			
	8.	6. sor	A				
	9.	4. sor	F				
	10.	4. sor	A				
	11.	6. sor	F				
	12.	4. sor	A				
d	13.	6. sor	A		nő		
	14.	4. sor	A				
	15.	4. sor	F	Eurymedón			
	16.	6. sor	F		nő		
e	17.	6. sor	A			költő	(2 sortípus)
	18.	10. sor	A			költő	(3 sortípus)
	19.	4. sor	F			költő	(1 sortípus)
	20.	4. sor	F		nő		(2 sortípus)
	21.	6. sor	A			költő	(3 sortípus)
	22.	8. sor	A			költő	(1 sortípus)
f	23.	2. sor	F		nő		(2 sortípus)
	24.	5. sor	A				(2 sortípus)

A polymetra *(e+f)* némiképpen eltérő módon épül fel, főként a két elem metrikai és tartalmi novumait hangsúlyozandó, de nyilván azért is, mert a mindösszesse két epigrammát tartalmazó *f* elemnek természetesen nem lehet önálló szerkezete. Mindamellett itt is sajátos héjrendszer biztosítja az elemek, külön *e* és együttesen *e-f* kohézióját, csak éppen másként, mint a két középső elem *(c* és *d)* esetében: nem az egyes héjakat alkotó két-két vers sorszámának azonossága a döntő, hanem sorszámaik összege, pontosabban szólva az így kapott összegek egymáshoz való viszonya. Az *e* elemben a belső héjon álló két vers (a 19. és 20. epigramma) sorszámának összege a legkisebb, nyolc sor, a középső héjakon elhelyezkedőké (a 18. és 21. epigrammáé) a legnagyobb, tizenhat sor, s a külső héjakon állóké (a 17. és 22. epigrammáé) a kettő közé esik, tizennégy sor. Ami önmagában nyilvánvalóan a véletlen műve is lehetne, ha az *e*-t és *f*-et egybefoglaló héjrendszer nem ugyanezeket az arányokat mutatná. Itt ugyanis újra csak a belső héj két verse (a 20. és a 21.) adja ki a legkisebb, a két középső héj két-két verse (a 19. és a 22., ill. a 18. és a 23.) a legnagyobb, a külső héj két verse (a 17. és a 24.) a köztes összeget, azaz tizet, tizenkettőt és tizenegyet.

És ezzel még korántsem végeztünk. Ha alaposabban szemügyre veszük a polymetra verseit, azok abban a tekintetben is szabályosan sorakoznak egymás

után, hogy melyikük használ egy, melyikük két, melyikük háromféle sortípust. Így nézve a polymetra *(e+f)* a következő képet mutatja: 17.: két sortípus — 18.: három — 19.: egy; aztán ugyanez újra: 20.: kettő — 21.: három — 22.: egy; s végül 23.: kettő; és 24.: megint kettő.[42] Vagyis, látnivaló, a három sortípusból építkező 18. és 21., ill. az egy sortípust ismétlő 19. és 22. epigrammát bekeretezik, úgyszólván körülölelik a két sortípust alkalmazó versek, a 17., a 20. és a 23. epigramma, s a 24., a maga ugyancsak két sortípusával, megismétli, hangsúlyozza, ilyenformán egyszersmind le is zárja az egész sorozatot — annál is észrevehetőbben, mert a polymetra versein belül egyedül a két utolsónak egyik sortípusa a hexameter.

A közbülső és a záró elemek *(c+d* és *e+f)* főként a más-más metrika miatt különülnek el (tartalmilag tulajdonképpen csak a költőket felsorakoztató *e* jelent különbséget). Másfelől viszont — lásd a 4. táblázatot — szorosan kapcsolódnak is egymáshoz, részint mert a *d* elemben kezdődött *AA-FF* váltakozás *e*-ben is töretlenül megy tovább; részint tartalmilag (mert változatlanul *A*- és *F*-epigrammák sorakoznak bennük); ehhez képest apróság csupán, hogy a határvonalukon elhelyezett két epigramma (a 16. és 17.) sorszáma is azonos.

A két rész kapcsolatrendszere azonban szerteágazóbb és sokkal árnyaltabb ennél. Mindenekelőtt arra figyelhetünk fel, hogy a közbülső két elem két Eurymedónra vonatkozó sírfelíratot tartalmaz, s egyikük (a 7. epigramma) a *c* elem első, másikuk (a 15. epigramma) a *d* elem utolsó előtti verse — két költemény, melyet az AP szerkesztője, fentebb láttuk, téves logikával eggyé igyekezett operálni. Ha a második Eurymedón-vers *d* legvégére kerül, az eddig tapasztalt sok és sokféle összefüggést ismerve minden további nélkül azt mondhatnánk, hogy az egyazon (vagy csak névre azonos?) halottat idéző két epigramma keretezi, azaz összekapcsolja és szorosabbra fűzi a *c* elemet *d*-vel. Ami, mindjárt látni fogjuk, igaz is. De miért kapta a második Eurymedón-vers az utolsó előtti helyet? A megoldás csak némi körülnézést igényel: azért, mert a két Eurymedón-vers alkotta keret egy másik kerettel ütközik. Az említett másik keret pedig abból a négy epigrammából épül fel, melyeknek középpontjában, akár az *A*-, akár az *F*-típushoz tartoznak, egy-egy nő áll (13., 16., 20. és 23.), boldogan élő családanyától kezdve a hetéráig. Mármost ez a négy, nőket felidéző epigramma, túl azon, hogy megszabott ritmusban követik egymást (mert az elsőt a másodiktól és a harmadikat a negyediktől két versnyi, a két középsőt pedig három versnyi köz választja el) nem is egy funkciót kaptak. A két első (13. és 16. epigramma), világos, a *d* elemet keretezi be, az egész, négytagú nő-sorozat viszont *d*, *e* és *f*, vagyis a gyűjtemény közbülső és befejező elempárosa között teremt szorosabb kapcsolatot.

És folytathatjuk tovább. Az alantról keretező nő-epigramma (a 23.) ugyanúgy egy elem *(f)* utolsó előtti verse — bár, a záróelem két tagversből állván, egyszersmind első is! —, mint ahogyan a szintén alant keretező második Eurymedón-epigramma (15.) is egy elem *(d)* utolsó előtti helyén áll. A két alsó keretszegély eltolódásának most már nem nehéz okát adni: a szegélyt alkotó két epigramma

[42] Részletezve: a 17.-ben három jambikus trimeter + három hendekasyllabus; a 18.-ban három trochaikus tetrameter (1., 5., 9. sor) + két jambikus trimeter (3., 7. sor) + öt akephalos pherekrateus, ill. Reizianus (páros számú sorok 2-től 10-ig); a 19.-ben négy sánta jambus; a 20.-ban két phalaikosi + két archilochosi sor; a 21.-ben két archilochosi sor + két akatalektikus jambikus trimeter + két katalektikus jambikus trimeter; a 22.-ben nyolc phalaikosi sor; a 23.-ban egy hexameter + egy pentameter; a 24.-ben négy jambikus trimeter (1., 2., 3., 5. sor) + egy hexameter (4. sor).

azért szorult az utolsó előtti helyre, mert az utolsóra beosztott másik kettő egyéb, fontosabb szerepet játszik a gyűjtemény struktúrájában: a 16., a nő-sorozat második tagjaként három elem *(d+e+f)*, a 15. viszont, a második Eurymedón-vers csak kettő *(c+d)* kapcsolatát fűzi szorosabbra. S ahogyan a strukturális szempontból kevésbé fontos második Euirymedón-epigramma helyet ad a második nő-versnek, úgy engedi maga mögé a 23., az utolsó nő-vers az *f* elem és egyben az egész gyűjtemény záróversét, a 24.-et, melyet az 1.-vel alkotott párhuzama és dupla zárófunkciója fontosságban és súlyban fölébe emel.

A nő-versek azonban még egy rövid kitérőt igényelnek. Az első (13.), láttuk, a *d* elem kezdő-, a második (16.) ugyancsak a *d* záróverse, a negyedik (23.) az *f* elem két versének szintén az elején áll (de sajátos helyzete révén, a 24. felől nézve egyszersmind utolsó előttinek is tekinthető); tehát azonkívül, hogy egyazon sorozat tagjai, külön-külön is megvan a funkciójuk. Csak a harmadik (a 20.) áll látszatra egyedi funkció nélkül a helyén. Ha azonban kicsit alaposabban megnézzük, hamarosan kiderül, hogy éppen ez az epigramma az, mely mind az *e* elemet, mind az *e-f* elempárost egybefogó héjszerkezet legbelső két héjának egyaránt alkotórésze; a 20. epigramma tehát a kétféle kapcsolódási rendszer, az *e* és az *f* elem közös középpontját jelöli. És mellesleg (?) középpont más szempontból is. Emlékszünk még, a polymetra-versekben felváltva egy, két vagy három sortípust találunk, a 19. és 22. epigramma csak egy, a 18. és 21. három, a 17., a minket most érdeklő 20., továbbá a 23. és a 24. epigramma két sortípussal építkezik, de a 24. csupán a cikluszárást hangsúlyozandó használ a 23. után ismét éppen két sortípust. Ha viszont a 24. epigrammát ilyenformán figyelmen kívül hagyhatjuk, a 20. máris a két sortípust használó polymetra-versek centrumába kerül.

S az eddig kibontott összefüggések száma és jellege talán egy további feltevésre is jogot és alapot ad. A 20. epigramma látszólag kirí a környezetéből, zavaró és illogikusnak tetsző módon szakítja félbe az *e* elem tartalmi specifikumát biztosító költő-epigrammák sorát. Vajon nem az lehetett-e a szerkesztő célja, hogy a harmadik nő-vers színre szabálytalan elhelyezésével a ciklus kompozíciójának kibogozására, vagyis az egész gyűjtemény mélyebb, igazi megértésére ösztökélje olvasóit? S vajon nem ugyanezt a szerepet kapta-e a 23. epigramma is, melyet viszont versmértéke, a distichon, és szinte tüntető igénytelensége vétet szinte tüstént észre és tesz szemet szúróvá a polymetra versei között? Más szóval, talán épp ez a két vers (s harmadiknak, mindjárt rátérünk, a 4. epigramma) volna a corpus nyitja, csak a beleillő kulcsot kell hozzá megtalálni?

Hátravan még a gyűjtemény legnehezebben megfejthető része, a bukolikus epigrammákat tartalmazó első elempár *(a+b)*. Ámbár az *a* elem (az 1. és 2.) két epigrammája a versciklust záró *f* két epigrammájával (23. és 24.) párhuzamos, s az 1., mint *A*-vers, pontos megfelelője a szintén *A*-verstípusú 24.-nek, vagyis a corpus eleje és vége aligha lehetnének szorosabb kapcsolatban, jócskán kevésbé szorosak és erősek azok a kötelékek, melyek az első két elemet közvetlen szomszédaikhoz, az utánuk álló elemekhez fűzik; a bukolikus versek és a soron következő *F-A* sorozat epigrammáit tartalmilag szembeállító ellentétet csak az hidalja át, a két epigramma-csoport között csupán az az összekötő kapocs, hogy a 6. egy — farkas prédájává lett — nőstény kecske pusztulásáról beszél, s így tárgyában-hangulatában már az első *F*-epigrammát, a 7.-et készíti elő. Az első két elempár tehát bizonyos relatív függetlenséget élvez, legalábbis a következő elempárral szemben, másfelől, ami belső kapcsolatrendszerét illeti, szemlátomást nem a héjak jelentik a legfőbb struk-

turáló tényezőt; első pillantásra csak az 1. és 6. epigramma alkot a *c*, ill. *d* elemből ismerős, vagyis azonos sorszámú két versen nyugvó héját. S mindehhez még hozzájárul az is, hogy itt található az egész corpus nemcsak kiemelkedően legterjedelmesebb, de műfajilag sem epigrammagyűjteménybe illő verse, a 4. epigramma. Ennek a versnek, gyaníthatjuk, bizonyára van valamelyes köze az elempár sajátos különállásához.

Abból indulhatunk ki, hogy az 1. tulajdonképpen csak a 2—6. epigramma kontextusában, mondhatni: visszamenőleg minősíthető bukolikusnak: a benne felsorolt ajándékok (ῥόδα, ἔρπυλλος, δάφναι, τράγος) csakugyan pásztori miliőbe illenek, de az ajándékokkal tisztelt istenek, a Múzsák és Apollón, nem feltétlenül, nem szükségszerűen. Az 1. epigrammát azonban éppen ez az ambivalencia, ez a kétértékűség teszi alkalmassá arra, hogy egyszerre lehessen az egész corpus és a szó szoros értelmében vett bukolikus versek nyitánya; s utóbbiakhoz már az is szorosan hozzákapcsolja, hogy az első félreérthetetlenül bukolikus epigramma, a 2. ugyanúgy *A*-vers, mint az első.

Ha mármost az 1. epigrammát gyűjteménynyitó funkciója miatt leválasztjuk az ízig-vérig bukolikus versekről, az imént kétszeresen is kirívónak jellemzett 4. epigramma egyszeriben a tisztán bukolikus versek (2—6.) geometriai középpontjába kerül, amit csak hangsúlyozni látszik az a körülmény, hogy előtte is, utána is egy-egy hatsoros epigramma áll (3., ill. 5.), újabb jeléül annak, hogy a héjakban szerkesztés, bár redukáltan, az *a* és *b* elemen belül is szerephez jut. De többre egyelőre nem megyünk. Az előbbrejutásban egyedül az segíthet, ha tüzetesebb vizsgálat alá fogjuk az öt, egyértelműen bukolikus epigramma szövegét.

A 2. epideiktikus jellegű, nem valós fogadalmi epigramma *(A)*, mert mitikus személyiség, a bukolikát megalapító Daphnis fogadalmi ajándékait sorolja fel:

Δάφνις ὁ λευκόχρως, ὁ καλᾷ σύριγγι μελίσδων
βουκολικοὺς ὕμνους, ἄνθετο Πανὶ τάδε,
τοὺς τρητοὺς δόνακας, τὸ λαγωβόλον, ὀξὺν ἄκοντα,
νεβρίδα, τὰν πήραν ᾇ ποκ' ἐμαλοφόρει.[43]

Ha itt szenvtelenül személytelen a hang, s a leírás miatt merev-statikus a rögzített kép, a következő epigramma viszont nagyon is személyes hangú, csupa mozgás és érzelem (3.):

Εὕδεις φυλλοστρῶτι πέδῳ, Δάφνι, σῶμα κεκμακός
ἀμπαύων, στάλικες δ' ἀρτιπαγεῖς ἀν' ὄρη·
ἀγρεύει δέ τυ Πὰν καὶ ὁ τὸν κροκόεντα Πρίηπος
κισσὸν ἐφ' ἱμερτῷ κρατὶ καθαπτόμενος,
ἄντρον ἔσω στείχοντες ὁμόρροθοι. Ἀλλὰ τὺ φεῦγε,
φεῦγε μεθεὶς ὕπνου κῶμα +καταγρόμενον.[44]

[43] Daphnis, a hószínbőrű, ki pásztori himnuszokat zeng / szépdalu syrinxén, Pannak ad, ím, adományt: / nádsípot, dárdát, fütyköst, szarvas-kacagányát, / s melyben az almákat hordta, iszákot is ád. (Ford. *Kerényi G.*)

[44] Alszol a földreterített lombon, Daphnis, a tested / fáradtan pihen, ám tőröd a bérchegyen áll; / rád is tőrt vet Pan, s repkénykoszorúzta Priépos, / sáfrányszínü babér disziti drága fejét; / barlangodba sietnek mindketten — menekülj hát! / Álmod, a rádborulót messzire űzd, s menekülj! (Ford. *Kerényi G.*) Ami a romlott szövegrészt illeti, *Gow* a καταρχόμενον javítást tartja a leginkább kielégítőnek, l. Th. II. 530.

Megint Daphnis áll a középpontban, rá esik a vers érzelmi sugárnyalábja, rá, aki után szerelmi vággyal eltelve nyomoz Pan és Priapos; s a fiktív költő tőlük óvja, tőlük szeretné megmenteni Daphnist. De mivégett ez az igyekezet, ez a féltő gondoskodás, amiről az oly emfatikusan megismételt φεῦγε ige tanúskodik? A 3. epigramma nem árulja el, viszont a 4., a bukolika provokatív terjedelmű és műfaji szempontból is annyira kirívó költeménye mintha éppen erre a kérdésre válaszolna:

Τήναν τὰν λαύραν τόθι ταὶ δρύες, αἴπολε, κάμψας
σύκινον εὑρήσεις ἀρτιγλυφὲς ξόανον
ἀσκελὲς ἀυτόφλοιον ἀνούατον, ἀλλὰ φάλητι
παιδογόνῳ δυνατὸν Κύπριδος ἔργα τελεῖν.
Σακὸς δ' εὐίερος περιδέδρομεν, ἀέναον δέ
ῥεῖθρον ἀπὸ σπιλάδων πάντοσε τηλεθάει
δάφναις καὶ μύρτοισι καὶ εὐώδει κυπαρίσσῳ,
ἔνθα πέριξ κέχυται βοτρυόπαις ἕλικι
ἄμπελος, εἰαρινοὶ δὲ λιγυφθόγγοισιν ἀοιδαῖς
κόσσυφοι ἀχεῦσιν ποικιλότραυλα μέλη,
ξουθαὶ δ' ἀδονίδες μινυρίσμασιν ἀνταχεῦσι
μέλπουσαι στόμασιν τὰν μελίγαρυν ὄπα.
Ἔζεο δὴ τηνεῖ καὶ τῷ χαρίεντι Πριήπῳ
εὔχε' ἀποστέρξαι τοὺς Δάφνιδός με πόθους,
κεὐθὺς ἐπιρρέξειν χίμαρον καλόν. Ἤν δ' ἀνανεύσῃ,
τοῦδε τυχὼν ἐθέλω τρισσὰ θύη τελέσαι·
ῥέξω γὰρ δαμάλαν, λάσιον τράγον, ἄρνα τὸν ἴσχω
σακίταν. Ἀίοι δ' εὐμενέως ὁ θεός.[45]

Azt, aki itt a kecskés beszélgető társa, természetesen nem szükségszerű és kötelező azonosítanunk az előző vers fiktív költőjével. De annál is több joggal tehetjük ezt, mert a két epigramma nem kusza, ötletszerűen válogatott vershalmazban, hanem igenis átgondoltan megkomponált gyűjteményben került egymás közvetlen szomszédságába. És ha a két vers fiktív szerzőit azonosnak vesszük, ahogyan a versciklus kontextusa szinte akaratlanul is sugallni látszik, tüsként teljesebb és mélyebb értelmet nyer a 3. epigramma féltő gondoskodása, hiszen akkor a felhevülten közeledő Pantól és Priapostól óvó szavakat már korántsem az önzetlen jóakarat, ellenkezőleg, a szenvedélyes szerelemféltés diktálja. Egy történet két fejezeteként nézve a két epigrammát, valóságos szerelmi regény körvonalai bontakoznak ki.[46] A

[45] Pásztor, a dűlőútra a tölgyeknél ha befordulsz, / szobrot lelsz, frissen megfaragott fügefát; / nincs füle, combja se, hántatlan, de a vesszeje Kypris / munkáját ragyogón végzi, utódokat ád. / Szent ligetét kerítés veszi körbe, s örökvizű forrás / csorran a szirtekről víg csobogással alá, / ott, hol a sűrű babér, mirtus, jóillatu ciprus / zöldel, rátekereg körben a fürt-nevelő / szőlő, és a tavasz csengőszavu csöppnyi rigói / cifrázzák trillás, sokszínü éneküket; / s visszcsürüngöl rája a szőke, szelíd csalogánypár, / torkukból gyönyörű mézízü hang tör elő. / Ülj oda hát és úgy könyörögj, hogy a drága Priépos / Daphnis után epedő vágyamat oltsa ki már, / s nyomban övé gödölyém... De ha nem, s ha betölti a vágyam, / hálából három barmot ajánlok ezért: / karcsu üszőt, borzas bakot és bárányt az akolból, / csak hallgassa kegyes szívvel az isten imám! (Ford. *Kerényi G.*)

[46] A szicíliai hagyomány szerint Daphnisba egy Echenais nevű nympha volt szerelmes, de az euboiai mondaváltozat, melyet a Theokritos-scholionok szerint (ad Id. 8, 55) Hermésianax dolgozott fel, Daphnisnak a másik nem iránti vonzalmairól is tud, l. *G. Knaack*: RE „Daphnis" 2141 skk.

3. epigrammában megismert fiktív bukolikus szerző olthatatlan szerelemmel sóvárog Daphnis után, s mert a szép csordásnál nem lel viszonzásra, elkeseredése és reménytelensége mélypontján — ennek lírai megjelenítése a 4. epigramma — mármár azért könyörögne Priaposhoz, szabadítaná meg őt a kínzó szenvedélytől; de végül, minden kiállt gyötrelem, minden keserűség ellenére mégiscsak szerelme beteljesítését kéri az istentől. Ha a 3. és 4. valóban egyazon eseménysor két epizódja, akkor a 4. epigramma épp az eseménysor legsorsdöntőbb fordulatát, mondhatni drámai peripeteiáját ragadja meg, következésképpen megnyugtató magyarázatot nyer az is, miért került ez a vers a tisztán bukolikus epigrammák centrumába, s miért nőtte ki magát elégiává.

Vajon van a felsejlő, lírai pillanatképekbe sűrített szerelmi regénynek folytatása? Nézzük a soron következő 5. epigrammát:

Λῆς ποτὶ τᾶν Νυμφᾶν διδύμοις αὐλοῖσιν ἀεῖσαι
ἁδύ τί μοι; Κὴγὼ πακτίδ' ἀειρόμενος
ἀρξεῦμαί τι κρέκειν, ὁ δὲ βουκόλος ἄμμιγα θέλξει
Δάφνις κηροδέτῳ πνεύματι μελπόμενος.
Ἐγγὺς δὲ στάντες λασίας δρυὸς ἄντρου ὄπισθεν
Πᾶνα τὸν αἰγιβάταν ὀρφανίσωμες ὕπνου.[47]

Ha a két korábbi versre gondolva abból indulunk ki, hogy a beszélő még mindig ugyanaz, megvan a folytatás: a két előző epigramma érzelmileg oly viharos és feszültségekkel teli atmoszférája a múlté, a beszélőnek kedve támadt egy kis bukolikus hangversenyt rendezni, egyik közreműködőül épp azt a pásztort nyerné meg, akihez szavait intézi, mellesleg hozzáfűzve, hogy Daphnis lesz a harmadik; és ezt úgy újságolja, mint aki Daphnist már korábban rábeszélte, netán vele együtt tervelte ki a közös zenélést; mintha közte és Daphnis közt meglehetősen bizalmas, bensőséges kapcsolat állna fenn, itt és most, a vers jelen idejében, szemben a két előző vers (innen nézve) múlt idejével. Aligha túlzott merészség, ha arra gondolunk, hogy a versszituáció változása a két főszereplő érzelmeiben bekövetkezett változásról árulkodik. Arról, hogy a fiktív költőnek állhatatos szerelmével végül is sikerült meghódítania Daphnist. Más szóval, hogy az 5. epigrammában beharangozott közös muzsikálás a költő vágyainak boldog beteljesülését, a szerelmi regény happy endjét jelenti, amit egyébként a 2. sor ἁδύ jelzője külön is alátámasztani látszik. A három egymás után következő vers — ez a legkevesebb — így *is* értelmezhető.[48]

Az utolsó bukolikus epigramma, még ha a beszélőt változatlanul a korábbi három vers fiktív költőjével azonosítjuk is, már biztosan nem tartozik a szerelmi regényhez (6.):

Ἄ δείλαιε τὺ Θύρσι, τί τὸ πλέον εἰ κατατάξει
δάκρυσι διγλήνους ὦπας ὀδυρόμενος;

[47] Volna-e kedved, a nimfa nevére! iker-fuvoládon / zengeni édes dalt? Én is a lyd citerán / pengetnék valamit, s hozzá nádsípon a csordás, / Daphnis fújna csodás, bűvöletes muzsikát. / Álljunk mind a bozontos tölgyhöz, a sziklaüreghez, / s felriad álmából Pan is, a kecskepatás! (Ford. *Kerényi G.*)

[48] Ha igaz az, hogy az 1. epigramma nem csupán az egész gyűjtemény, hanem a szorosan vett bukolikus versek (2—6.), s azon belül természetesen a „szerelmi regény" (3—5.) bevezetője is, könnyen elképzelhető, hogy a Múzsáknak szánt rózsa, mint szerelem-szimbólum, szintén tudatosan került a kettős értelemben is nyitó versbe.

Οἴχεται ἁ χίμαρος, τὸ καλὸν τέκος, οἴχετ' ἐς Ἄιδαν,
τραχὺς γὰρ χαλαῖς ἀμφεπίαξε λύκος.
Αἱ δὲ κύνες κλαγγεῦντι· τί τὸ πλέον, ἁνίκα τήνας
ὀστίον οὐδὲ τέφρα λείπεται οἰχομένας;[49]

A tisztán bukolikus verseket (2—6.) nézve észrevehető, hogy az első négynek (2—5.) állandó szereplői vannak, Daphnis, ill. Pan és/vagy Priapos, akik a sorozat imént idézett záróepigrammájából feltűnő módon hiányoznak, az utolsó négy (3—6.) viszont, szöges ellentétben az első (2.) statikus és személytelen voltával, cselekményt tartalmaz és párbeszéd-szituációt feltételez, bár igazában csak az egyik résztvevő beszél, a másik figyelmesen hallgató partner marad. Ez a két megfigyelés vezet el a tisztán bukolikus epigrammasorozat szerkezetének eddig még hiányolt részleteihez. Az öt ide tartozó epigrammán belül ugyanis, mint láttuk, részint a szerepeltetett személyek (Daphnis + Pan és/vagy Priapos), részint a verssziuáció alapján két kisebb verscsoport különíthető el, melyek egyike a 2., 3., 4. és 5., másika a 3., 4., 5. és 6. epigrammát foglalja magában. A két verscsoport átfedi egymást, mindössze egy-egy tagjuk, a 2. és a 6. áll lefedetlenül. Az első *már* bukolikus, de *még A*-vers (mint az 1.), a másik *még* bukolikus, de tárgyilag *már* az *F*-versek (vagy pontosabban a mindjárt utána elhelyezett sír-epigramma, 7.) felé mutat. A két vers szerkezeti funkciója tehát a harmonikus átmenet biztosítása, egyfelől az invokáció (1.) és a szó szoros értelmében vett bukolika középrésze, másfelől a középrész és a versciklus soron következő eleme *(c)* között. A középrészt, a tisztán bukolikus epigrammák magját pedig az a három, mindkét négyes verscsoporttól egyaránt lefedett, nem szabad epigramma teszi ki (3. + 4. + 5.), melyek a fentebb még csak inkább feltevésszerűen konstruált „szerelmi regény"-t tartalmazzák. Az *a* és *b* elem — a bukolika — szerkezetének átvilágítása most már határozottabb megfogalmazást tesz lehetővé: minden jel arra látszik mutatni, hogy a 3., 4. és 5. epigrammában, bár természetesen külön-külön is megállnak, a szerkesztő intenciója szerint nem három önálló verset, hanem ugyanannak a történetnek három részét vagy epizódját kell látnunk, s a 4., a maga kirívó terjedelmi és műfaji jellegzetességeivel, épp ennek felfedezésére akarta ösztökélni, mintegy provokálni az értő olvasót. Mellesleg szólva az, hogy a bukolika három centrális epigrammája epikus feladatot kapott, újabb, markáns színt jelent a gyűjtemény amúgy is sokszínű palettáján, s egyúttal a bukolikus epigrammákat tartalmazó *a* és *b* elemnek a versciklus egészében megfigyelt relatív függetlenségére is magyarázatot ad.

4. Már csak a végső következtetések levonása és a summázás van hátra. Először is: minthogy a versciklus összefüggéseinek tekintélyes része csak akkor érvényes, ha a bukolikus kódexek huszonkét epigrammájához azt a további kettőt (azaz Gow 23. és 24. epigrammáját) is hozzávesszük, melyeket az AP pluszként megőrzött, nem térhetünk ki a szükségképp adódó következtetés elől: a theokritosi epigrammagyűjteményt hajdan, amikor az első kiadására sor került, még nem huszonkét, hanem huszonnégy epigramma alkotta, vagyis ránk megcsonkulva hagyományozódott. Másfelől: bármit gondoljunk is külön-külön a fentebb hossza-

[49] Ó, te szegény Thyrsis! Mire jó, ha szemed ragyogását / majd elemészti a könny árja, miért keseregsz? / Elment kecskegidád Hadéshez, a szép kicsi jószág, / elment, ordas vad karma ragadta el őt; / érte vonít a sok eb. Mire jó, ha se hamva, se csontja / nincsen, nyomtalanul ment el a szép kicsi bak? (Ford. *Kerényi G.*)

dalmasan kimutatni próbált párhuzamokról, szimmetriákról és számszerű megfelelésekről, a szerkezeti elemek belső struktúrájának vagy egymás közötti kapcsolatrendszerének egy-egy felfedezni vélt vonásáról, nem utolsósorban pedig arról a tervszerű kompozíciós technikáról, mely a szándékoltan eltérőt, a szándékosan ütköztetettet akarja és tudja is szoros egységbe kovácsolni, *ennyi* összefüggés, *ennyi* strukturáló tényező — és *együtt* — bizonyára nem lehet a puszta véletlen műve, következésképp elképzelhetetlen, hogy akármilyen, csak amúgy sebtében vagy ötletszerűen egybetákolt gyűjteményben előfordulhatna. A huszonnégy verset magában foglaló theokritosi epigramma-corpust tehát az összefüggések mennyisége és minősége miatt tudatosan, sőt, rafináltan megkomponált versciklusnak *kell* tekintenünk, és, bárki lett légyen eleddig lappangó, név szerint nem ismert szerzője vagy válogatója, összehasonlíthatatlanul céltudatosabb és árnyaltabb, sokkalta átfogóbb és többrétű szerkesztői koncepciót tulajdoníthatunk neki, semmint annak idején Legrand sejtette.

A gyűjtemény megkomponáltságának ilyen fokú és mértékű, szinte az utolsó részletekben is érvényesülő árnyaltsága első pillantásra talán még gyanút is kelthet, éppen mert túlságosan sokrétűnek, túlságosan mélyrehatónak, egyben pedig a mai ízléshez mérten talán nagyon is mesterkéltnek, valószínűtlenül kiszámítottnak tűnhet fel. Mindenesetre jogosult a kérdés: vajon akad-e párhuzam a theokritosi epigrammagyűjteményhez a Meleagrostól Kephalasig ívelő évezred során? Vajon akad-e versciklus, mely a tudatos komponálás ugyanolyan vagy hasonló jegyeit mutatja?

Bár az egyes művek és a gyűjtemények szerkezetére csak néhány évtizede, a strukturalista iskolák kialakulása óta szokás módszeresen figyelni, az imént megfogalmazott gyanú eloszlatásához azért így is elég adalék van a kezünkben.

Vegyük a sphragist: jól ismert jelenség a görög irodalomban, már korán, Hésiodosnál megtaláljuk, de még sokkal később, a császárkori regényírók is szívesen élnek vele.[50] S ámbár fentebb kimutatni próbált „rejtett" formájára nem találunk pontos párhuzamot, egy másik, szintúgy „rejtett" formáját, a szerzőnév akrostichonszerű elbújtatását viszont a hellénisztikus kor kezdetétől nem is egy költő alkalmazta, elég, ha csak Aratosra, Nikandrosra, Dionysios Periégétésre vagy a latin költők közül Commodianusra hivatkozunk.[51] Hasonló a helyzet a számszerű megfelelések és arányok alkalmazását illetően is. A pythagorasi számmisztika, főként az újpythagoreus iskola fellépése óta a költészet terén is igen erősen éreztette hatását, át az egész középkoron;[52] egyebeken kívül — csak egy szélsőséges megnyil-

[50] Mint Charitón (I. 1.) vagy Héliodóros (X. 41.).

[51] L. Aratos: Phainomena 783—787; Nikandros: Thériaka 345—353, Alexipharmaka 266—274; Dionysios Periégétés: 109—134; Commodianus: Instructiones 2, 39. Dionysios Periégétés egyébként művének keletkezési idejét is megadja a versfőkben, l. 513—532, az Oracula Sibyllina az Ἰησοῦς Χρειστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σώτηρ Σταῦρος akrostichont tartalmazza (8, 217—250), de *J. Geffcken* szerint az akrostichon amúgy is „alte Form und Kennzeichen der Sibyllina" (Die Oracula Sibyllina. Leipzig 1902, 153); utóbb, Bizáncban, szintén a költészet kedvelt eszköze lett az akrostichon (l. *F. Dölger:* Die byzantinische Dichtung in der Reinsprache. Berlin 1948, 33. és *passim*). Részletesebben l. *E. Vogt:* Das Akrostichon in der griechischen Literatur. Ant. u. Abendl. 13 (1967) 80 skk.

[52] Ahogyan *E. R. Curtius* írja: „Zahlenkomposition findet sich in der römischen Dichtung von der Appendix Vergiliana bis Claudian und Ausonius." Majd ugyanitt: „Zahlenkomposition kann sowohl die Verszahl wie die Strophenzahl wie die übergeordneten Einheiten (*particula, libri* usw.) bestimmen" (Europäische Literatur und lat. Mittelalter. Bern 1948, 500). Ugyancsak *Curtius* hoz fel néhány — az ókor hagyományait továbbörökítő — középkori példát a szerzőnév elbújtatására (505 kk.).

vánulási formáját említve — abban, hogy divatba jöttek az ún. ἰσόψηφα, vagyis olyan versek, melyeknek minden sora (vagy distichonja), ha az egyes sorokba (distichonokba) írt betűk számértékét összegezzük, azonos számjegyet ad ki. Ez a sajátos verselési mód antik híradások szerint a Nero korára datálható alexandriai Leónidas[53] specialitása volt ugyan, de az AP más epigrammaköltői is szerencsét próbáltak vele,[54] s nagyon jellemző, hogy az ilyen versek nem csupán a magas költészetben váltak divatossá, hanem a populáris irodalom szerényebb házatáján is, hiszen a pompei falfeliratok közül sem hiányoznak.[55]

Végül, ami a legfontosabb, arra is találunk éppen elég példát, hogy egész versgyűjteményeket, sokszor több szerkesztési elv együttes alkalmazásával, tudatosan komponáltak. S még csak nem is kell nagyon messze nyomoznunk a bizonyító adatokért, nem szükséges áttekintenünk az ókori görög és római irodalom egész történetét. A theokritosi epigrammagyűjteményről lévén szó, megmaradhatunk a theokritosi költészet vagy az antik bukolika határain belül. Az utóbbi két évtized folyamán ugyanis több kutató éppen azt igyekezett igazolni, hogy Theokritos bukolikus tárgyú idilljei eredetileg alaposan és átgondoltan megkomponált versciklust alkottak.[56] Ám maradjunk kísérletükkel szemben óvatosak, ám tekintsük úgy, hogy *adhuc sub iudice lis est*. Az viszont ma már aligha lehet vita tárgya, hogy a latin nyelvű Bucolica szerzője, a Theokritos nyomdokaiba lépő Vergilius valóban megkomponálta, a szó igazi értelmében megszerkesztette a maga pásztori versgyűjteményét: tudatosan bizonyos számszerű arányok és szimmetriák, tartalmi és más vonatkozások, megfelelések és párhuzamok finom hálóját teremtette meg benne, s így a corpust alkotó verseknek egyszersmind önmagukon túlmutató funkciót, ill. jelentést is adott.[57] Más szóval nagyjából hasonló módon, hasonló kompozíciós elvek szerint alakította ki saját versciklusát, mint ahogy a theokritosi epigrammacorpust állította össze ismeretlen szerkesztője.

A Theokritos nevét viselő epigrammagyűjtemény tehát, ami talán az inkább csak utalásszerű zárómegjegyzésekből is kitetszik, noha sajátosan egyedi kompozíció, távolról sem magányos, rokontalan jelenség az antik irodalomban.

[53] Vö. *G. Setti:* Leonida Alessandrino. Torino 1894.

[54] *Stadtmüller* a theokritosi epigramma-corpus 9. epigrammájában is ἰσόψηφα-t vélt felfedezni, de *Gow* ellene veti, hogy kísérletét a szöveghagyomány olykor felettébb valószínűtlen olvasataival tudja csak alátámasztani, vö. Th. II. 535.

[55] Vö. *W. Christ—W. Schmid—O. Staehlin,* ⁶1920, 329, 12. jegyz.

[56] Vö. *J. Irigoin:* Les Bucoliques de Théocrite. La composition du recueil. QUCC 19 (1975) 27 skk. és *C. Meillier:* Quelques nouvelles perspectives dans l'étude de Théocrite. REG 94 (1981) 315 skk.

[57] Csak kiragadott példaként: *P. Maury:* Le secret de Virgile et l'architecture des Bucoliques. Lettres d'Humanité 3 (1944) 71 skk.; *Brooks Otis:* Vergil. Oxford 1964; *E. de Saint-Denis:* Douze années d'études virgiliennes. IL 6 (1954) 139 skk. és 184 skk. L. ehhez még *Borzsák István: Echo Vergiliana.* Ant. Tan. 1 (1954) 84 skk.

BOLLÓK JÁNOS

A THEOKRITOSI EPIGRAMMAGYŰJTEMÉNY SZERKEZETE ÉS SZELLEMI HÁTTERE

LADISLAO KÁKOSY
sexagenario

A Theokritos-filológiának nem kis fejtörést okoz az a huszonkét darabból álló epigrammagyűjtemény, mely a bukolikus kódexekben Theokritos neve alatt hagyományozódott — a versek sorrendjét illetően mindig következetesen ugyanúgy —, amelyet azonban a modern szövegkiadók az Anthologia Palatina Theokritos-szöveghagyománya alapján még további két darabbal vélnek kibővíthetőnek. Az AP-ban fennmaradt, szóban forgó két epigrammát XXIII. (VII 262), illetve XXIV. (IX 436) sorszámmal ellátva a kötet végéhez szokás csatolni.[1]

A gyűjteménnyel kapcsolatban felmerült problémák alapvetően három kérdés köré csoportosíthatók. *1)* A rövidebb vagy a bővebb, azaz: a *huszonkettő* vagy a *huszonnégy* darabból álló változat-e az eredeti? *2)* Milyen rendező elv(ek) érvényesült(ek) a kötet összeállításában, megszerkesztésében? *3)* Valóban Theokritos volt-e az epigrammák szerzője és a kötet összeállítója, vagy pseudoepigraphával van dolgunk?

Szepessy Tibor valószínűsítette (fentebb, 1 skk. l.), hogy a gyűjtemény eredetileg 24 darabból állt, következésként a bukolikus kódexek hagyományát: a 22 epigrammát tartalmazó változatot kell csonkának tekintenünk.[2] A maga nemében mintaszerű tanulmány azonban több kérdést nyitva hagyott. Mi ott próbáljuk folytatni, ahol ő megállt, és először is megkísérlünk választ adni a megválaszolatlanul maradt kérdésekre, majd ennek alapján újra átvizsgáljuk az epigrammakötet szerkezetét és végiggondoljuk lehetséges rendező elveit.

Már Szepessy felhívta a figyelmet a záróepigramma (XXIV.) talányosságára, mely különleges versformájával eredeti helyén, az AP-ban is egyedülálló:

> Ἀρχαῖα τὠπόλλωνι τἀναθήματα
> ὑπῆρχεν· ἡ βάσις δὲ τοῖς μὲν εἴκοσι,
> τοῖς δ' ἑπτά, τοῖς δὲ πέντε, τοῖς δὲ δώδεκα,
> τοῖς δὲ διηκοσίοισι νεωτέρη ἥδ' ἐνιαυτοῖς·
> τοσσόσδ' ἀριθμὸς ἐξέβη μετρούμενος.

A vers írója tehát — mintegy zárszóként — szükségesnek tartja közölni, hogy a már említett Apollón számára (τῷ Ἀπόλλωνι) léteztek régi fogadalmi ajándékok (ἀρχαῖα τἀναθήματα); ez az új talapzat (ἡ βάσις. . . ἥδε) pedig egyes régi fogadalmi

[1] A gyűjteménnyel foglalkozó szakirodalom kritikai áttekintését lásd *Szepessy Tibor* cikkében.

[2] *Szepessy Tibornak* ezúton mondok köszönetet, hogy tanulmányának kéziratát rendelkezésemre bocsátotta: számomra a kiindulási alapot az ő eredményei jelentették.

ajándékoknál *húsz*, másoknál *hét, öt, tizenkettő*, illetve *kettőszáz* évvel fiatalabb: ennyi jött ki, ha számba vesszük (τοσσόσδ' ἀριθμὸς ἑξέβη μετρούμενος).

Az utolsó sorral, továbbá azzal, hogy a számokat a vers tengelyében helyezte el: — 20 / 7, 5, 12 / 200 — a költő azt sugallja, hogy a gyűjtemény megértése szempontjából általában a számoknak, jelesül az itt megadott „kulcsszámok"-nak jelentőségük van.

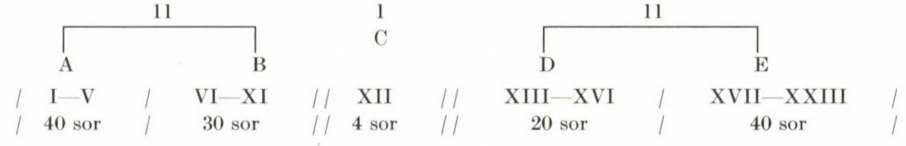
Nos, ha számolásra biztat, legjobb, ha követjük tanácsát. Először is számoljuk meg, hány szóból áll maga a számolásra ösztönző XXIV. epigramma! Ha a krasist feltüntető szavakat egy egységnek — azaz: egy szónak — vesszük, és a kötőszavakat (μέν. . .δέ) nem számítjuk, pontosan 23-ból. Ez akár finom utalásnak is felfogható, hogy tudniillik a gyűjtemény tulajdonképpen nem 24, hanem 23 darabból áll: a XXIV.-nek csak az a szerepe, hogy kezünkbe adja a megoldás kulcsát az előtte álló 23 epigramma rejtélyének megfejtéséhez. Ez a funkciója kapcsolja a kötethez, bizonyos értelemben azonban különválik tőle, nem alkot vele szerves egységet. A továbbiakban mi is ezt a 23 (I—XXIII) epigrammát tekintsük tehát vizsgálódásunk alapjának, a XXIV.-et pedig vegyük olybá, hogy ez tartalmazza a megoldás kulcsát!

Tételezzük fel, hogy a XXIV. epigramma középső — vagyis harmadik — sorában egymás mellett álló három számnak: a 7-nek, az 5-nek és a 12-nek fontos szerepe van a gyűjtemény tagolása szempontjából! Ezt első pillantásra is indokolttá teszi az, hogy összegük ugyanannyi, mint a teljes gyűjtemény epigrammáinak a száma, beleértve természetesen a XXIV.-et is. Rövid számvetés után nyilvánvalóvá válik, hogy a kötet tagolása szempontjából releváns aránypár nem írható fel velük. Az 5 és a 7 között viszont létesíthetünk kapcsolatot akkor, ha feltételezzük, hogy a 23 darabból állónak tekintett, tulajdonképpeni gyűjtemény első 5, ill. utolsó 7 epigrammája egy tömböt alkot. Ez esetben ugyanis:

I = 6 sor	XVII = 6 sor
II = 4 sor	XVIII = 10 sor
III = 6 sor	XIX = 4 sor
IV = 18 sor	XX = 4 sor
V = 6 sor	XXI = 6 sor
	XXII = 8 sor
	XXIII = 2 sor
Összesen: 40 sor	40 sor

A 12 lehet egyrészt az (5 + 7) összege, de utalhat a XII. sorszámú epigrammára is.

Ez önmagában véve még látszólag nem nagy eredmény, annyit azonban mégis lehetővé tesz, hogy provizorikusan máris felírhassuk a gyűjtemény nagyobb szerkezeti egységeinek — egyelőre még csak feltételezett — vázlatát.



A XII. epigramma kiemelését most már két körülmény is indokolja: egyrészt megegyezik a két szélső — az A és az E — csoport epigrammái számának az összegével (5 + 7), másrészt az epigrammák számát tekintve a gyűjtemény mértani középpontjában áll: előtte is, utána is egyaránt 11-11 epigramma kapott helyet. Ezt tehát a XXIV. mellett a kötet másik olyan epigrammája, amelyet bizonyos értelemben szintén különállóként kell kezelnünk.

Ha mármost az egyes szerkezeti egységek sorai számösszegének egymáshoz való viszonyait is megvizsgáljuk, az alábbi sokatmondó arányokhoz jutunk:

A : B = 40 : 30 = *4 : 3*
B : D = 30 : 20 = *3 : 2*
D : E = 20 : 40 = *1 : 2*

A pythagoreus harmóniaelmélet alapértékeit kaptuk tehát eredményül: a kvartot (4 : 3), a kvintet (3 : 2) és az oktávot (2 : 1), azzal a szépséghibával, hogy az oktáv aránya fordított sorrendben: 1 : 2 jelenik meg.[3] Ezek után immár „pythagoreus szemmel" újra végigpásztázva a gyűjteményt, feltűnhet még a prímszámoknak (1, 5, 7, 11), valamint a 10-nek, a pythagoreusok „teljes számá"-nak, a *„tetrakys"*-nek[4] a dominanciája (4 × 10, 3 × 10, 2 × 10, 4 × 10).

Most már talán kimondhatjuk, hogy *a gyűjtemény egyik rendező elve a pythagoreus harmóniatan.* A kötet — szerkesztőjének szándéka szerint — a világegyetemnek, a szó szoros értelmében vett κόσμος-nak — prímszámaival a létezés változatlan princípiumainak, harmonikus arányaival pedig az ezeket összetartó harmóniának — érzéki tükörképe s egyben megvalósulása.[5] (Hogy az oktáv aránya miért fordult meg, annak magyarázatát későbbre halasztjuk.)

Úgy véljük, ezzel megmagyaráztuk a XXIV. epigramma harmadik sorában a szereplő három szám — a 7, az 5 és a 12 — funkcióját, információs értéküket a kötet epigrammáinak nagyobb csoportokra történő elkülönítését illetően, de a XXIV. epigramma további két száma: a 20 és a 200 ezek után is talány maradt. Annyi világos, hogy a szerkesztő pythagoreizáló szándékainak ismeretében ezek is beilleszthetők a gyűjtemény számszerű viszonyainak összefüggés-rendszerébe — hiszen mindkettő a 10 többszöröse; a 200 a 20-nak tízszerese; 20 + 200 = 220 = (11 + 11) × 10, vagyis összegük egyenlő a kötet 2 × 11 darabból álló nagyobb egységének 10-szeresével —, funkciójuk azonban ez esetben csupán annyi volna, hogy esetleg nyomatékosítsák a 10-nek mint konstitutív tényezőnek a jelentőségét, netán felhívják a figyelmet a 2 × 11-es tagolásra, vagyis közvetve ismét a XII. epigramma határszerepére és viszonylagos különállására. Csakhogy minderre a 7, 5, 12 alapján is rájöhettünk, és nem valószínű, hogy a kötet szerkesztője — akiről most már legalább annyit tudunk, hogy azonos a XXIV. epigramma írójával — ismétlésekbe akart volna bocsátkozni.

Az öt szám további lehetséges jelentését vizsgálva azonban ennél tovább is mehetünk. A görög ajkú vagy a görög nyelvet a mindennapi gyakorlatban használó

[3] Iamblichos: Vita Pythag. 117—118, vö. *Ritoók Zs.:* Források az ókori görög zeneesztétika történetéhez. Budapest 1982, 66 skk.; szakirodalmi összefoglalás: 493 sk.

[4] A *tetrakys* eredeti jelentésére és a harmóniatannal való összefüggésére l. *H. Koller:* Harmonie und Tetrakys. MH 16 (1959), 238 skk.

[5] Philolaos erre vonatkozó okfejtése: *H. Diels—W. Kranz:* Vorsokratiker (44) B. 5—6; Philolaos értelmezéséhez: *K. von Fritz:* RE „Philolaos". Suppl. XIII. 455 skk.

olvasóban e számok olvasásakor óhatatlanul felmerült az illető szám betűjele, azaz — a XXIV. epigramma felsorolásának sorrendjében — a következő betűsor:

20 = κ
7 = ζ
5 = ε
12 = ιβ
200 = σ

E betűsor alapján a számok között szinte önként adódik egy másik kapcsolat is, az tudniillik, hogy ezeknek a számoknak a görög betűjelei egyben *a bolygók* görög nevének kezdőbetűi is:

20 = *K*ρόνος = Kronos = Saturnus
7 = *Z*εύς = Zeus = Iuppiter
5 = *'E*ρμής = Hermés = Mercurius
12 ??
200 = Σελήνη = Seléné = Luna

Ez annál is nyilvánvalóbb, mert az epigramma első sorában egyrészt néven nevezve ott áll *Apollón*, aki — költői szövegről lévén szó — minden további nélkül helyettesítheti *Héliost*, a „bolygók vezérét", másrészt az epigramma számai *évek* jelölésére szolgálnak, s ezek szabályozásában a Nap játssza a legfontosabb szerepet.

A 12 = ιβ betűjel jelentése sem annyira nehezen megfejthető, mint első látásra gondolnánk. Egy olyan, Homéroson felnőtt olvasó, aki az összefüggések alapján tudhatta, hogy legvalószínűbben kiknek a nevét kell az „ιβ" mögött keresnie, könnyen asszociálhatta az „ι"-hoz az *ἰοστέφανος* Ἀφροδίτη-t, a „β"-hoz pedig a βροτολοιγὸς Ἄρης-t,[6] különösen akkor, ha nem felejtette el — és ki felejtheti el? — az Odysseiának már az ókorban sokat emlegetett frivol jelenetét,[7] amely szerint az olymposiak egykor legalább ennyire szorosan egybetartozóknak látták az istent és az istennőt Héphaistos hálójában.[8] Sőt, az is könnyen belátható, hogy az epigramma szerzője, ha következetesen ki akart tartani a bolygónevek számok mögé rejtésének módszere mellett, pythagoreizáló intencióitól függetlenül sem tudta volna másként megoldani a maga elé tűzött feladatot, feltéve, ha *a bolygók sorrendje* is fontos volt számára: *Ap*hrodité és *Ar*és neve ugyanis egyaránt „α"-val kezdődik. Az „1" megismétlése — az „α" az „1" betűjele — nemcsak költőileg lett volna suta megoldás, hanem ez esetben homályban maradt volna az olvasó előtt, hogy a két egymás melletti „α" közül melyik vonatkozik Aphroditére, és melyik Arésre. A szerző eljárása logikus és érthető, ugyanakkor azonban azt is sejteti az olvasóval, hogy valami miatt *a bolygók sorrendje* sem közömbös.

Összegezve a számok és a bolygók ekvivalenciájáról mondottakat, a XXIV. epigramma útmutatása alapján a bolygók az alábbi sorrendben követik egymást: Hélios—Kronos—Zeus—Hermés—Aphrodité—Arés—Seléné. A kérdés most már az, hogy ezeknek a bolygóknak, azon túl, hogy nevüknek számok mögé rejtése önmagában is szellemes invenció, van-e közük a kötethez.

[6] Hymn. Hom. 5,18; ill. Od. 8,115.

[7] 8, 266—366.

[8] Az Odysseiában a βροτολοιγός Arés jelzőjeként — talán nem véletlenül — csupán a 8, 115-ben fordul elő, míg az Iliasban gyakran használatos: *C. Capelle:* Vollständiges Wörterbuch des Homeros und der Homeriden, *s. v.*

Állítsuk elöször is párhuzamba a gyűjtemény eddig kielemzett szerkezeti egységeit és a bolygókat, ez utóbbiakat olyan sorrendben, ahogyan a záróepigramma kijelölte!

A	B	C	D	*E*
I—V.	VI—XI.	XII.	XIII—XVI.	XVII—XXIII.
40 sor	30 sor	4 sor	20 sor	40 sor
Hélios —	Kronos —	Zeus —	Hermés —	Aphroditě — Arés — Seléné

1) Látni való, hogy a szerkezeti egységek és a bolygók, mivel számuk eltérő, *közvetlenül* nem feleltethetők meg egymással.

2) Ha azonban a B, ill. a D csoportot 3×10-es, ill. 2×10-es egységekre bontjuk, a két szélső — az A és az E — csoportot viszont e felosztás szempontjából érintetlenül hagyjuk — vagyis az ezekbe tartozó epigrammákat valamilyen alapon szerves egységet képezőknek vesszük —, a XII. epigrammától pedig ezúttal is eltekintünk, a kötet szerkezeti egységeinek száma megegyezik az ókori értelemben vett bolygókéval. Következő lépésként ezekhez az egységekhez hipotetikusan rendeljük hozzá a bolygókat a már megállapított sorrend szerint:

A	B			
I—V.	VI—VII.	VIII—IX.	X—XI.	
Hélios	Kronos	Zeus	Hermés	

C	D	E	
XII	XIII—XIV.	XV—XVI.	XVII—XXIII.
	Aphroditě	Arés	Seléné

Kissé tovább részletezve ezeket az összefüggéseket:

Hélios	= I., II., III., IV., V. = 6 + 4 + 6 + 18 + 6	= 40 sor
Kronos	= VI., VII., = 6 + 4	= 10 sor
Zeus	= VIII., IX. = 6 + 4	= 10 sor
Hermés	= X., XI. = 4 + 6	= 10 sor
– – – – – –	XII.	= 4 sor
Aphroditě	= XIII., XIV. = 6 + 4	= 10 sor
Arés	= XV., XVI. = 4 + 6	= 10 sor
Seléné	= XVII., XVIII., XIX., XX., XXI., XXII., XXXIII. = 6 + 10 + 4 + 4 + 6 + 8 + 2	= 40 sor

Vizsgálódásunknak a sorok számával történő kibővítése újabb következtetések levonására kínál lehetőséget:

a) A Nap és a Hold — tekintettel arra, hogy mind a kettőre egyaránt 40 sor jut — valamiképpen egyenrangúak, mint ahogy egyenrangú egymással az öt további bolygó is, de a Napnál és a Holdnál hangsúlyozottan jelentéktelenebbek: nekik ugyanis egyenként — szemben a 40-nel — csupán csak 10 sor jut.

b) A XII. epigramma sorai számának, a 4-nek is van funkciója: a gyűjteménynek mindkét „szélső bolygóra" eső része 4 × 10 sorra érdemesült.

c) Ezen összefüggések alapján nyilvánvaló, hogy a Nap és a Hold egyrészt egymással egyenrangúak, másrészt kiemelkedően fontosak, ebből pedig az, hogy a bolygók ilyetén osztályozásának hátterében rendező elvként nem az asztronómia, hanem *az asztrológia* gondolkodásmódja húzódik meg: a planétákon tehát nem egyszerűen égitesteket, hanem — és elsősorban — az ember, az emberiség, sőt az egész világegyetem sorsát meghatározó, nagy hatalmú bolygóisteneket kell értenünk.

Mint ahogy a XXIV. epigramma számaiból kiinduló föltevéseinket a pythagoreus harmóniatan arányainak konstatálása igazolta, úgy a bolygókkal kapcsolatos eddigi hipotetikus állításaink helyességét is igazolhatná — vagy inkább: egyedül az igazolhatná —, ha a bolygók és az egyelőre csak feltételesen hozzájuk rendelt epigrammák tartalma között ki tudnánk mutatni asztrológiai természetű összefüggéseket.

Ehhez a kísérletünkhöz az ókor két nagy asztrológiai kézikönyvét: Ptolemaios Tetrabiblosát és Firmicus Maternus Mathesisét használjuk majd segédeszközül. *Módszerünk az lesz, hogy* — elsősorban Ptolemaios Tetrabiblosára támaszkodva, annak adatait helyenként a Firmicus Maternuséival kiegészítve — *az egyes epigrammákból kiolvasható életsorsokat, jellemeket, szituációkat megpróbáljuk bizonyos asztrológiai helyzetek, konstellációk érvényre jutásaként, eredményeként értelmezni.*[9]

A „Kronos-epigrammák"

A VI. epigramma

Thyrsis vigasztalhatatlan, mert elvesztette kecskéjét: felfalta egy arcátlan farkas. A kutyák nyüszítenek. „Szerencsétlen Thyrsis — szólítja meg valaki —, mire mégy vele (τί τὸ πλέον), ha zokogsz, s könnyek áztatják két szemedet és arcodat?" „Mire megyek vele? — ismétli meg a kérdést Thyrsis —, amikor az (ti. a kecske) úgy odalett, hogy csontja és hamuja (azaz nyoma) sem maradt?"

Hogy a Thyrsishez intézett szavak évődőek-e vagy komolyak, az epigramma alapján nem lehet biztonsággal eldönteni. Ám akár ilyenek, akár olyanok, bizonyos, hogy maga Thyrsis súlyos tragédiaként éli meg az esetet, bár hogy miért, az nem derül ki a versből.

Asztrológiailag a kecske Thyrsis κτῆμα-ja: olyan szerzemény vagy vagyontárgy, amelytől az ember megélhetése függ. Hogy valaki *milyen jellegű tevékenységgel* teremti majd elő a létfenntartásához szükséges javakat, az dönti el, *melyik bolygó* házába esik a τύχη κτητική-je, az anyagi javakra vonatkozó „szerencsepontja" (Tetr. III 10, 129—130; IV 2, 173); az pedig, hogy az illető bolygó által determinált tevékenysége *szerencsés lesz-e vagy sem*, folyamatos gyarapodással vagy örökös veszteséggel fog-e járni, attól függ, hogy az a bolygó, amelyiknek a házába a szerencsepontja esik, a horoszkópon belül *milyen asztrológiai helyzetben* van. A τύχη κτητική meghatározása a Nap és a Hold horoszkópbeli szögtávolsága alapján

[9] Az asztrológiai fogalmakra és Ptolemaios Tetrabiblosára l.: *Kákosy L.*: Egyiptomi és antik csillaghit. Budapest 1978, 183 skk.

történik (Tetr. III 1, 129). Ha a τύχη κτητική a *Kronos* házába esik, az újszülött ingatlanok vagy földművelés vagy hajók bérbeadása révén (διὰ θεμελιῶν ἢ γεωργιῶν ἢ ναυκληριῶν) fogja megélhetését biztosítani (Tetr. IV 2, 174). Ptolemaios sajátos esetként említi a Kronos egyik asztrológiai helyzetét: ha a Kronos a szerencsepont házában van (ἰδίως ὁ τοῦ Κρόνου τῇ κτητικῇ τύχῃ συνοικειούμενος), s a vele szemközti ház uralkodó bolygója magasabb fokon áll, mint a horoszkóp MC-je vagy felkelő pontja, illetve a kettő valamelyike felé halad, a vagyon pusztulását okozzák (καθυπερτερήσουσι τοὺς κυρίους τόπους ἢ ἐπανεχθήσωσιν ἐπ᾽ αὐτοῖς, καθαιρέσεις ποιοῦνται τῶν ὑπαρχόντων: Tetr. IV 2, 175).

Thyrsis elkeseredése tehát komoly, és okkal: valószínűleg kecskéje jelentette összes vagyonát és megélhetési forrását — talán ezért is beszél a költő ἀ χίμαρος-ról, „a szegény ember tehenéről" —, és az, aki Thyrsist vigasztalni próbálja, emiatt nevezi eléggé meghökkentő módon καλὸν τέκος-nak a szerencsétlen jószágot: nem évődésből, hanem mintegy érzékeltetni akarva, hogy Thyrsis úgy ragaszkodott hozzá, mintha gyermeke lett volna. (A καλὸν τέκος szóhasználatot — mint majd látni fogjuk — ezenkívül még más körülmény is indokolja.)

Thyrsis szerencsétlenségéért kétszeresen is a *Kronos* okolható: *1)* ő mérte rá azt a sorsot, hogy τὰ γεωργιά-ból éljen: az ókori mezőgazdasági szakirodalom a pásztorkodást és az állattenyésztést a γεωργικά körében tárgyalta (Vergilius: *Georgica*) — Thyrsis tehát valószínűleg pásztor. *2)* A *Kronos* diszharmonikus fényszög-állása, káros hatásának érvényre jutása eredményezte, hogy ennyire nyomorult legyen: összes vagyona egyetlen kecskéből álljon, s még azt is elveszítse.

A VII. epigramma

Egy ismeretlen szavaiból, aki megszólítja a halott Eurymedónt, megtudjuk, hogy Eurymedón, akié a sír(emlék), fiatalon halt meg, kiskorú gyermeket hagyott maga után; ő maga „az isteni férfiak között" (θεοίσι μετ᾽ ἄνδρασι) kapott helyet, fiának pedig gondját fogják viselni polgártársai, akik nem feledik, hogy apja derék ember volt (πατρὸς μνώμενοι ὡς ἀγαθοῦ).

Asztrológus szemmel vizsgálva: az ismeretlen beszédének valamennyi kijelentése arra vonatkozóan közöl fontos adatokat, hogy milyen volt nem Eurymedónnak, hanem fiának a horoszkópja. Eurymedón ugyanis *1)* apa volt; *2)* fiatalon érte utol a halál; *3)* derék emberként maradt meg polgártársai emlékezetében.

Hogy ez utóbbit mivel érdemelte ki, arra is következtethetünk a σοὶ μὲν ἕδρα θεοίσι μετ᾽ ἄνδρασι (3) utalásból: valami olyat cselekedett, amiért halála után az üdvözült lelkek közé került. Vergilius, aki az Aeneis VI. énekében többek között az orphikus-pythagoreus túlvilág-elképzelés költői kivonatát is adja,[10] az Elysium lakói között a következő típusokat különbözteti meg:

> *Hic manus ob patriam pugnando volnera passi,*
> *quique sacerdotes casti, dum vita manebat,*
> *quique pii vates et Phoebo digna locuti,*
> *inventas aut qui vitam excoluere per artis,*
> *quique s u i m e m o r e s aliquos fecere merendo...* (660 skk.)

[10] *J. E. G. Zetzel: Romane memento:* Justice and Judgement in Aeneid 6. TAPhA 119 (1989) 263—284; *R. J. Clark:* Vergil and the Wisdom—Tradition. Amsterdam 1979.

A *sui memores* és az epigramma μνώμενοι ὡς ἀγαθοῦ szókapcsolatának egybecsengése felkelti bennünk a gyanút, hogy Vergilius és az epigramma költője e vonatkozásban valószínűleg közös forrásból merített. A fiatalkori halál motívuma viszont a Vergilius által felsorolt típusok közül — eltekintve az utolsó, csak nagyon általánosan körvonalazott csoporttól — mint jellemző sajátság leginkább az elsőre illik, úgyhogy Eurymedón alighanem hazájáért harcolva vesztette életét.

Számunkra az osztályozás szempontjából a legfontosabb momentum az, hogy Eurymedón *apa volt*. Az asztrológiai kézikönyvek külön fejezetet szentelnek annak, hogyan lehet következtetni a horoszkópból a szülőkre: élettartamukra, társadalmi rangjukra és halálukra (Tetr. III 4, 113—118). Az apa sorsát illetően a *Nap és a Kronos* helyzete a mérvadó (az anyáét illetően a Holdé és az Aphroditéé): ὁ μὲν Ἥλιος καὶ ὁ τοῦ Κρόνου ἀστὴρ τῷ πατρικῷ προσώπῳ συνοικειοῦνται κατὰ φύσιν (Tetr. III 4, 113). A Nap és a Kronos egymáshoz, valamint a többi bolygóhoz való viszonya mutatja meg a horoszkópban egyrészt azt, hogy az apa mennyi ideig él, hogyan hal meg, másrészt hogy mit hagy utódaira örökül: ὅπως ἂν οὗτοι διακείμενοι τυγχάνωσι πρός τε ἀλλήλους καὶ πρὸς ἄλλους, τοιαῦτα δεῖ καὶ τὰ περὶ τοὺς γονέας ὑπονοεῖν. τὰ μὲν γὰρ περὶ τῆς τύχης καὶ τῆς κτήσεως αὐτῶν ἐπισκεπτέον ἐκ τῆς δορυφορίας τῶν φωτῶν (ti. az apa esetében a Napé, az anya esetében a Holdé alapján: Tetr. III 4, 113). Az apa életének időtartamát a Nap és a Kronos, halálának körülményeit a Kronos és az Arés asztrológiai helyzete árulja el. Ha a Nap és a Kronos a horoszkóppontban vagy az MC-ben, illetve ezek felkelő jegyeiben található, az apa rövid életű lesz: ὀλιγοχρονίους μὲν ὅταν ἐν τοῖς πρώτοις ὦσι δυσὶ κέντροις, τῷ τε ἀνατέλλοντι καὶ τῷ μεσουρανοῦντι, καὶ τῶν τούτων ἐπαναφοραῖς (Tetr. III 4, 115). Ha a Kronos az Arésszel quadratban vagy oppositióban van, az apát vágás vagy égés okozta seb által pusztítja el: σίνεσι διὰ τομῶν καὶ καύσεων περικυλίει (Tetr. III 4, 115).

Azt, hogy az apának milyen lesz a társadalmi rangja és megítélése, a horoszkópban szintén a Nap és a Kronos helyzete jelzi. Ha a Nap is, a Kronos is felkelőben, sajátarcúságban és a horoszkóppontban vagy az MC-ben van, ez egyértelműen jót jelent: ἐὰν δὲ καὶ ὁ Κρόνου... καὶ αὐτοὶ (ti. a Nap, illetve anya esetében a Hold) τυγχανῶσιν ἀνατολικοί τε καὶ ἰδιοπροσωποῦντες ἢ ναὶ ἐπίκεντροι, εὐδαιμονίαν πρόδηλον ὑπονοητέον... τῶν γονέων (Tetr. III 4, 114). Az, hogy itt a „boldogságon", az εὐδαιμονία-n mit kell értenünk, ugyanitt, pár sorral később kiderül az ellentétéből: ami nem más, mint a ταπεινότης καὶ ἀδοξία, „alacsony társadalmi rang és névtelenség".

Eurymedón halála és annak körülményei, sorsának alakulása tehát asztrológus szemmel nézve Kronos és a Nap, Kronos és az Arés helyzete alapján előre látható volt fia horoszkópjából.

A „Zeus-epigrammák"

A VIII. epigramma

„Eljött Milétosba Paian fia, hogy segítse a betegségek gyógyítóját, Nikiast. Ő naponta áldozattal tiszteli meg, és jóillatú cédrusból kifaragtatta ezt a szobrát (τόδε ἄγαλμα). Étiónnak ügyes kezéért a legnagyobb tiszteletdíjat (ἄκρον μισθόν) ígérte, ő pedig minden szakértelmét beleadta a munkába".

Az Asklépios-szobrot tehát, melynek az epigramma — fiktív vagy valóságos — feliratául szolgált, Nikias, az orvos készíttette egy közelebbről nem ismert, Étión nevű szobrásszal. Az epigrammából kiderül, hogy *1)* Nikias orvos és — mint orvos — egyben Asklépios papja volt; *2)* gyógyító tevékenységét különösképp eredményesen végezhette, mert — jelképesen — maga Asklépios jött el hozzá Milétosba és ő segítette munkájában; *3)* egyéniségének meghatározó jellemvonása az átlagosnál nagyobb vallásosság volt: sikereit védőistene áldásos együttműködésének tulajdonította, ami arra késztette, hogy naponta mutasson be áldozatot neki, és saját költségén elkészíttesse a szobrát.

Asztrológiai szempontból az epigramma két olyan információt tartalmaz, mely ilyen jellegű megítéléséhez támpontul szolgálhat: egyrészt, hogy Nikias *papi hivatásához kapcsolódó tevékenységgel szerezte vagyonát*, másrészt hogy *mélyen, még ,,paptársaihoz'' képest is feltűnően vallásos volt.*

A τύχη κτητική mibenlétéről és jelentőségéről már szóltunk a VI. epigramma kapcsán: ott a Kronos volt az, mely meghatározta a pénzkereső foglalkozás jellegét. Ha viszont a *Zeus*ra hárul ez a feladat, az újszülött ,,bizalmi állásból, gondnoki vagy papi tevékenységből fog megélni'': ὁ δὲ τοῦ Διὸς διὰ πίστεως ἢ ἐπιτρπιῶν ἢ ἱερατειῶν (Tetr. IV 2, 174).

A vallásosság *lelki tulajdonság*. A horoszkópon belül pontosan meghatározható az a bolygó, amelyik főszerepet játszik az illető lelki habitusának alakításában (Tetr. III 13, 154—157) — természetesen minden bolygó más-más egyéniséget formál. Ha a lelki tulajdonságokat a *Zeus* adja és kedvező helyzetben van, többek között ,,nagylelkűvé, ... istenfélővé, ... emberszeretővé, ... bőkezűvé teszi'' a horoszkóp tulajdonosát: ὁ δὲ τοῦ Διὸς ἀστῆρ μόνος τὴν οἰκοδεσποτίαν τῆς ψύχης λαβὼν ἐπὶ μὲν ἐνδόξων διαθέσεων ποιεῖ μεγαλαψύχους ... θεοσεβεῖς ... φιλάνθρώπους ... ἐλευθερίους (Tetr. III 13, 161). Ha a Nap a lelki tulajdonságok uralkodó bolygójával egyazon házban tartózkodik, és asztrológiailag kedvező helyzetben van, pozitív irányban fokozza a lelki tulajdonságok bolygójának hatását: az illető még igazságosabb, még sikeresebb, még megbecsültebb, még nagyobb tiszteletben álló, még istenfélőbb lesz: συλλάβεται δέ πως ὁ ἥλιος συνοικειωθεὶς τῷ τῆς ψυχικῆς κράσεως οἰκοδεσποτήσαντι, κατὰ μὲν τὸν ἔνδοξον πάλιν τῆς διαθέσεως ἐπὶ τὸ δικαιότερον καὶ ἀνυστικότερον καὶ τιμητικώτερον καὶ σεμνότερον καὶ θεοσεβέστερον (Tetr. III 13, 168).

Asztrológiai szempontból tehát Nikiasnak mind a foglalkozása, mind pedig az átlagosat felülmúló vallásossága a Zeus adományaként értelmezhető. Vallásosságának kézzelfogható tanújele, az epigramma megírására okot szolgáltató istenszobor, Ptolemaiosnál külön nem fordul elő, Firmicusnál viszont — aki helyenként a Ptolemaiosétól eltérő rendszert követ — igen: *,,Si (Sol) in tertio geniturae loco positus sit ... in domo Iovis vel in altitudine Iovis, faciet religiosos deorum* [et] *cultores, qui simulacra deorum* [qui] *per se facta religiosis consecrationibus dedicent''* (III 5, 15).

Firmicus Maternus kiegészítő adata az epigramma megértéséhez akár háttérinformációként is felfogható: az Asklépios-szobor ezek szerint nem is Nikias házában állt, mint első olvasásra gondolnánk, hanem valamelyik Asklépios-templom fogadalmi ajándékai között.

A IX. epigramma

A szirakúzai Orthón sírversében azt a tanácsot adja sírverse olvasójának, hogy mámoros állapotban (μεθύων) sohase menjen ki a téli/viharos éjszakába (χειμερινᾶς νύκτος): neki ugyanis ez okozta a vesztét, ezért nyugszik hazájától távol eltemetve.

Az epigramma tehát három tényezőt emel ki: Orthón *1)* részeg volt; *2)* téli/viharos éjszakában lelte halálát; *3)* idegenben temették el.

Azt, hogy valakinek a halála mikor és milyen körülmények között következik be, asztrológiailag a τόπος ἀναιρετικός dönti el (Tetr. III 10, 127). Ha valakinek a horoszkópjában a *Zeus* tartozik a τόπος ἀναιρετικός-hoz, a „halál házához", és „romlásban", vagyis asztrológiailag gyengült helyzetben van, az illető nyilvános helyen vagy valamely nevezetes napon állatoktól széttépve fog meghalni: κἀν ὁ τοῦ Διὸς ἐπιμαρτυρήσῃ κεκακώμενος καὶ αὐτός, ἐν δημοσίοις τόποις ἢ ἐπισημίοις ἡμέραις θηριομαχούντας (ti. διαφθειρομένους; Tetr. IV 9, 200). Ha a „romlásban levő" Zeus ráadásul még „leszálló ágban" is van, a baj tetéződik azzal, hogy azt, aki születésekor így találta, idegenben éri utol a vég: ἐπὶ ξένης δὲ οἱ θάνατοι γίνονται τῶν τοὺς ἀναιρετικοὺς τόπους κατασχόντων ἀστέρων ἐν τοῖς ἀποκλίμασιν ἐκπεσόντων (Tetr. IV 9, 202).

Orthón tehát valamely jeles ünnepen (születésnapján?) felönthetett a garatra, részegen kiment a téli/viharos éjszakába, és kutyák vagy farkasok tépték szét. Tragikus halálának és annak, hogy halála idegenben következett be, egyértelműen az volt az oka, hogy horoszkópjának τόπος ἀναιρετικός-ához a fatálisan rossz helyzetben levő Zeus tartozott — mondaná egy asztrológus.

A „Hermés-epigrammák"

A X. epigramma

A zenész (μουσικός) Xenoklés, aki művészetével hírnévre tett szert, hálája jeléül mind a kilenc Múzsának márvány emlékművet emelt s híres emberként sem feledkezett meg róluk.

Az epigrammából Xenoklésszel kapcsolatban az alábbi négy tulajdonságra következtethetünk: *1)* zenész; *2)* híres ember; *3)* művészete nemcsak elismerést, hanem tekintélyes vagyont is biztosított számára, hiszen nem akármilyen, hanem márványszobrot készíttetett mind a kilenc istennőnek; *4)* nagyságában is szerény, szeretetre méltó maradt.

A horoszkópból — az asztrológusok szerint — természetesen tulajdonosának jövendő foglalkozása is kiolvasható (Tetr. IV 4, 177—178). A foglalkozást a bolygók közül három: a Hermés, az Aphrodité és az Arés határozhatja meg, vagy különkülön, vagy a három közül kettő együttesen (Tetr. IV 4, 178). Ha valaki horoszkópjában a Hermés és az Aphrodité a foglalkozást adó két bolygó, és ha ezek egymás házában tartózkodnak, az illető zenével, énekléssel, költészettel, ritmushoz kötődő művészettel fog foglalkozni: ἐὰν μὲν ὁ τοῦ Ἑρμοῦ καὶ ὁ τοῦ τῆς Ἀφριδίτης λαβῶσι τὴν οἰκοδεσποτίαν, ἀπὸ Μούσης καὶ ὀργάνων καὶ μελωδιῶν καὶ ῥυθμῶν ποιοῦσι τὰς πράξεις, καὶ μάλισθ' ὅταν τοὺς τόπους ὦσιν ἀμφιλελαχότες (Tetr. IV 4, 179). Hogy foglalkozása milyen sikerrel jár: híressé, gazdaggá válik-e általa, pályája

töretlen lesz-e, s ő maga milyen marad, az a foglalkozást adó οἰκοδεσποτὴς (vagy οἰκοδεσποταὶ) és a többi bolygó egymáshoz való viszonyán múlik. Ha valamelyik jótékony bolygó — jelen esetben a Zeus — náluk magasabb fokon áll, az minden szempontból jót jelent: ... ὑπὸ μὲν ἀγαθοποιῶν καθυπερτερούμενοι μεγαλὰς καὶ ἐπιδόξους καὶ ἐπικερδεῖς καὶ ἀπταίστους καὶ ἐπαφροδίτας (Tetr. IV 4, 182).

Xenoklés tehát foglalkozását a *Hermésnek* és az *Aphroditének*, sikerességét, gazdagságát, pályája zökkenőmentességét, szeretetre méltóságát pedig a *Zeus* számára kedvező horoszkóphelyzetének köszönhette.

A XI. epigramma

Eusthenés — sírfeliratának tanúsága szerint — *physiognómón* volt, félelmetes szofista (δεινὸς σοφιστής), aki egy ember nézéséből kitalálta annak gondolatait. Társai (οἱ ἑταίροι), noha idegen volt (ξενὸν ὄντα), illően temették el (εὖ ἔθαψαν), de roppant kedvelték mint himnuszköltőt (χυμνοθέτην) is.[11] Halála után minden szempontból megfelelő végtisztességben részesült, s hogy miért, az az utolsó sor — καίπερ ἄκικυς ἐὼν εἶχ' ἄρα κηδεμόνας — értelmezésén múlik.

Az ἄκικυς — „gyenge, vézna" — lehet egyrészt szójáték a halott Εὐσθένης — „erős, robusztus" — nevével. Ha azonban az ἄκικυς csak testi tulajdonságra utalna, az utolsó sor összefüggésében nem sok értelme volna. A καίπερ és az ἄρα alapján egyértelmű ugyanis, hogy két megengedően ellentétes szintagmáról van szó, a testalkatnak pedig vajmi kevés köze lehet ahhoz, hogy ki milyen temetésben részesül. A legvalószínűbb megoldásnak az kínálkozik, ha az ἄκικυς-t nemcsak Eusthenés testalkatára, hanem társadalmi helyzetére is vonatkoztatjuk, és a κηδεμών-t sem egyszerűen „gondoskodónak", „eltemettetőnek", hanem „pártfogónak", „oltalmazónak" értelmezzük. Az utolsó sor jelentése tehát: „mert alacsony rangú volt ugyan, akadtak azonban pártfogói".

Eusthenés alacsony társadalmi rangját csak részben indokolhatja az, hogy idegen, jövevény volt, bár az epigramma hangsúlyozni látszik ezt a körülményt (εὖ μιν ἔθαψαν ἑταίροι ἐπὶ ξείνης ξένον ὄντα), a másik — és jelentősebb — oka ennek a foglalkozása lehetett. *Physiognómón*nak az számított, aki az ember testi tulajdonságai, jellemzői alapján következtetni tudott az illető szellemi képességeire, egyéniségének meghatározó jegyeire — vagy legalábbis azt ígérte, ilyen hírben állt.[12] Azt, hogy ezekre a „karakterpszichológusokra" hogyan tekintettek a valóban művelt körök tagjai, jól megvilágítja egy Cicero-anekdota, mely Sókratés és egy *physiognómón* esetét meséli el: *Socraten nonne legimus, quem ad modum notavit Zopyrus physiognomon, qui se profitebatur hominum mores naturasque ex corpore, oculis, voltu, fronte praenoscere. Stupidum esse Socraten dixit et bardum, quod iugula concava haberet, obstructas eas partes et obturatas esse dicebat; addidit etiam mulierosum, in quo Alcibiades cachinnum dicitur sustulisse* (De fato 5, 10).

Eusthenés „titokzatos képessége" folytán az emberek szemében δεινός lehetett ugyan — akárcsak mai utódai, a parapszichológusok —, de egyben afféle csodabogár, akit ha meghallgattak is, aligha vettek komolyan, illetve csak azok

[11] *A. S. F. Gow* kommentárjában a ὑμνοθέτης-t Eusthenés temetési szertartásának egyik résztvevőjeként interpretálja: a ὑμνοθέτης azonban nem jelentheti halotti ének szerzőjét.

[12] L. *J. Schmidt:* RE „Physiognomik" 1064 skk.

vették komolyan, akik komolyan vették titokzatos tudományát is. Ezzel nem áll ellentétben σοφιστής minősítése sem: a „szofista" a hellénisztikus kortól kezdve nem elsősorban — a sokszor valóban tekintélyes — vándorszónokokat és tanárokat, hanem a tudomány szélhámosait jelölte. Eusthenés mindenesetre ezek kedvesebb, kellemesebb fajtájához tartozhatott. Valószínűleg ebben és idegen voltában kell keresnünk annak a nyitját, hogy physiognómónságával párhuzamosan hogyan lehetett egyben kedvelt himnuszköltő is. Nem leszünk talán túl merészek, ha feltételezzük, hogy valamelyik idegen eredetű, de a görögség körében már elterjedt kultusznak volt a tagja, esetleg a papja, és ezen a kultikus közösségen belül liturgikus énekek, himnuszok szerzője. Ilyen poétája valószínűleg minden jelentősebb kultikus közösségnek volt, s ezek — a feliratos emlékek tanúsága szerint — nem tartoztak a valóban jelentős költőegyéniségek közé, még akkor sem, ha alkalmanként az igazán nagy költőkre is hatottak.[13] Ez megmagyarázhatja először is azt, hogy az epigramma miért hangsúlyozza Eusthenés idegen eredetét; másodszor azt, hogy miért nem φίλοι, hanem ἑταίροι voltak az eltemettetői; harmadszor, hogy bár foglalkozásának társadalmi megítélése ambivalens lehetett, ennek ellenére akadtak jelentős, befolyásos pártfogói, tudniillik kultuszközösségének előkelő tagjai.

S most lássuk, milyen esetben juttatnak ilyen sorsot az embernek az asztrológia istenei?

Ha a horoszkópban a foglalkozást a Hermés adja a Zeus támogatásával, törvényhozóvá, szónokká, szofistává tesz, méghozzá olyanná, aki jelentős személyiségek társaságában forgolódik: ὁ μὲν γὰρ ὁ τοῦ Ἑρμοῦ τὸ πράττειν παρέχων... ἐὰν δὲ ὁ τοῦ Διὸς (αὐτῷ μαρτυρήσῃ, ποιεῖ) νομογράφους, ῥήτορας, σοφιστάς, μετὰ προσώπων μειζόνων ἔχοντας ἀναστροφάς (Tetr. IV 4, 178). A Tetrabiblosnak ez a fogalmazása Eusthenés személyét illetően két szempontból figyelemre méltó: *a)* Nyilvánvaló, hogy a σοφιστάς esetében Ptolemaios sem a szónokokra gondol, mert a rétorokat külön kategóriaként említi. *b)* Megvan benne az előkelő személyiségekhez fűződő kapcsolat, mely Eusthenés másik jellemző vonása.

Nem találjuk viszont Ptolemaiosnál a ὑμνοθέτης-t vagy szinonimáját; s e vonatkozásban ismét Firmicus Maternus kézikönyvéhez kell folyamodnunk: *In tertio loco ab horoscopo Iuppiter et Mercurius partiliter constituti magos faciet, sed praeclara semper bonitate fulgentes, hymnologos ... et qui religionibus homines initient et consacrent ... Haec eadem in IX Loco ab horoscopo Iuppiter et Mercurius decernunt pariter constituti* (III 10, 3). Bár Ptolemaios és Firmicus eltérő számítási módszerekkel dolgozik, mindkettőjüknél ugyanarról az asztrológiai helyzetről van szó. Ptolemaios szerint ugyanis a foglalkozást adó bolygó az, amelyik legközelebb áll az MC-hez — ő az IMC-t egyáltalán nem is veszi figyelembe —, a Firmicus Maternusnál előforduló III., illetve IX. horoszkópház pontosan az IMC, illetve az MC melletti horoszkópház; Firmicus ugyanazt a bolygóhelyzetet tartja tehát szem előtt, csak más rendszer kereteibe ágyazva.

Firmicus Maternus tehát ismét nemcsak jó segítőnek bizonyult, hanem annak pontosabb meghatározásához is hozzásegített, hogy az epigrammabeli σοφιστής-nek mi a pontos latin megfelelője: a *magus*.[14]

[13] *A. Heinrichs:* Horaz als Aretaloge des Dionysos. HSPh 82 (1978), 203 skk.
[14] *J. Schmidt:* i. m. 1070.

Az „Aphrodité-epigrammák"

A XIII. epigramma

A tisztes Chrysagoné fogadalmi ajándékaként (ἄνθεμα ἁγνᾶς Χρυσαγόνας) egy Aphrodité-szobor áll annak az Amphiklésnek a házában, akivel együtt töltötte életét és akitől gyermekei vannak. Évről évre jobban ment a soruk, mivel Aphroditével kezdték imáikat; ha ugyanis a halandók törődnek az istenekkel, ők is többet kapnak tőlük.

Chrysagoné és Amphiklés tehát *1)* házastársak voltak; *2)* együttélésük harmonikus volt, gyermekeik lettek; *3)* anyagi helyzetük az évek során egyre jobbá vált, tehát gyarapodtak, s hogy miért, azt a költő egy félreismerhetetlenül Aratostól (!) kölcsönzött fordulattal adja elő: ἐκ σέθεν ἀρχομένοις.[15] Hamarosan kiderül majd, hogy ez utóbbi fogalmazása mennyire kétértelmű.

E „fogadalmi felirat" asztrológiai értelmezésében azt tekinthetjük kiindulási alapnak, hogy Chrysagoné és Amphiklés házastársak voltak, s házasságuk minden szempontból ideálisnak bizonyult. Magától értetődik, hogy a párválasztás módja és a házastársi kapcsolat alakulása a genethlialogia egyik legfontosabb és legrészletesebben tárgyalt témája volt. A kézikönyvek aprólékosan kitérnek arra, hogy egyáltalán milyen feltételek mellett jöhet létre a házasság; ha létrejön, milyen korúak között jön létre; hogyan alakul az idők folyamán: felbomlik-e vagy megmarad; milyenek lesznek egyes szakaszai; milyen veszélyek fenyegetik (hűtlenség, szexuális aberrációk, stb.: Tetr. IV 5).

A házastársi kapcsolat létrejötte és fennmaradása szempontjából a legdöntőbb a Nap és a Hold helyzete a két fél horoszkópjában: ha ezek mindkét fél születésekor kedvező fényszögben álltak egymással, a házasság megmarad, nem bomlik fel: Διαμένουσι μὲν οὖν ὡς ἐπὶ πᾶν αἱ συμβιώσεις, ὅταν ἀμφοτέρων τῶν γενέσεων τὰ φῶτα συσχηματιζόμενα τύχῃ συμφώνως, τουτέστιν ὅταν ἢ τρίγωνα ἢ ἀλλήλοις ἢ ἑξάγονα καὶ μάλισθ' ὅταν ἐναλλὰξ τοῦτο συμβαίνῃ. Πολὺ δὲ πλέον, ὅταν ἡ τοῦ ἀνδρὸς σελήνη τῷ τῆς γυναικὸς ἡλίῳ (Tetr. IV 5, 184). Azt azután, hogy a házastársi kapcsolat hogyan alakul, ha a házastárs közel egykorú (κατὰ τὸ συνακμάζον πρόσωπον), az *Aphrodité* és az Arés, ha idősebb (κατὰ τὸ πρεσβύτερον πρόσωπον), az *Aphrodité* és a Kronos egymáshoz való viszonya dönti el (Tetr. IV 5, 185). Ez utóbbi esetben, ha az Aphrodité együttállásban van a Kronosszal, a házasság kellemes, biztos alapokon nyugvó, a Hermés támogatásával pedig hasznot hozó is lesz: μετὰ δὲ τοῦ τοῦ Κρόνου . . . ὁ τῆς᾽ Αφροδίτης τυχὼν ἁπλῶς μὲν ἡδείας καὶ εὐσθατεῖς ποιεῖ τὰς συμβιώσεις· προςόντος δέ τοῦ τοῦ Ἑρμοῦ, καὶ ὠφελίμους (Tetr. IV 5, 168).

Chrysogoné tehát joggal állított fogadalmi szobrot Aphroditének, mert harmonikus és minden szempontból áldásos házasságát — asztrológus szemmel nézve — elsősorban az ő szerencsés horoszkópbeli helyzetének köszönhette. Az asztrológiai háttér felderítése nyomán még azt is megtudhatjuk, hogy férje, Amphiklés idősebb volt nála. De ezért kétértelmű az ἐκ σέθεν ἀρχομένοις kifejezés is.

[15] Phainom. 4.

A XIV. epigramma

Az életképszerű epigramma Kaikosnak, a pénzváltónak az alakját villantja fel, aki a városbelieknek éppúgy váltja a pénzt, mint az idegeneknek, és aki akár éjjel is hajlandó az ügyfél szolgálatára állni.

Számunkra Kaikosnak a foglalkozása lényeges, az, hogy pénzváltó. Ezt a foglalkozást Ptolemaiosnál — teljesen érthető módon és logikusan — a Hermés adományozza (Tetr. IV 4, 178), Firmicus Maternusnál viszont, bármennyire meglepő is, egyértelműen a *Venus*. Szerinte, ha a foglalkozásról a Venus dönt, de sem nem saját házában, sem nem saját határain belül — vagyis asztrológiailag közepesen erős helyzetben — van: *dabit artes honestas semper et mundas: facit enim aurifices, inauratores, bratiarios, argentarios, musicos, organarios, pictores* (IV 21, 6; ugyanígy: VII 26, 10).

Az „Arés-epigrammák"

A XV. epigramma

„Megtudom majd, vándor, többre tartod-e a derekakat (ἀγαθοί) vagy a hitványakat (δειλοί) is éppúgy tiszteletben részesíted. »Legyen üdvözölve ez a síremlék — fogod mondani —, mivel „könnyűként" fekszik Eurymedón szent feje fölött«".

Nézetünk szerint a sírepigrammában nem a költő, hanem a halott, Eurymedón szólítja meg a vándort és adja szájába azokat az üdvözlő szavakat, amelyeket elvár tőle. A VII. epigramma elemzése alapján már kiderült, hogy Eurymedón hazájáért harcolva esett el, fiatalon, s ezért tisztelettel emlékeznek rá polgártársai. Nem véletlen tehát, ha holtában is katonaszemmel nézi a világot, s így osztja az embereket ἀγαθός-okra és δειλός-okra, s elvárja, hogy a vándor is tegyen különbséget tiszteletadásával a gyávákkal szemben a derekak javára; ez utóbbiak egyik jeles képviselőjének önmagát tartja. Öntudatos büszkeség, egyben a gyávákkal szembeni megvetés árad szavaiból — vagyis asztrológus szemmel nézve, tipikus Arés-egyéniség.

Ha ugyanis a horoszkópban az asztrológiailag kedvező helyzetben levő *Arés* a lelki tulajdonságok meghatározó bolygója, vezetésre hivatottá, bátorrá, harcra késszé, indulatossá, vakmerővé, öntudatossá, lenézésre hajlamossá, tettrekésszé teszi a horoszkóp tulajdonosát: ὁ δὲ τοῦ Ἄρεως ἀστὴρ μόνος τὴν οἰκοδεσποτίαν τῆς ψύχης λαβὼν ἐπὶ μὲν ἐνδόξου διαθέσεως ποιεῖ ... ἀρχικούς, θυμικούς, φιλόπλους ... σθεναρούς ... ῥιψοκινδύνους ... αὐθάδεις, καταφρονητικούς ... δράστας ... (Tetr. III 13, 163—164).

A XVI. epigramma

Peristerének a leánya hétévesen halt meg, fia pedig húszhónapos korában. A költő — egy Homérosra emlékeztető fordulattal: ὡς ἐν ἑτοίμῳ ἀνθρώποις δαίμων θῆκε τὰ λυγρότατα — szánakozik az anya szerencsétlensége fölött és egyben vigasztalja.

Az epigramma témája tehát *a korai halál*. A horoszkópon belül a VI. ház az, amelynek asztrológiai viszonyai meghatározzák az illető egészségi állapotát s ezzel együtt azt, hogy milyen életkorban, milyenfajta betegségben fog meghalni: *generaliter ... vitium ⟨VI.⟩ ab horoscopo signum ostendit* (Firm. Mat. VI 32,41; lényegében ugyanez a felfogása Ptolemaiosnak is: τὸ δύνον, Tetr. III 12, 146—147). Előállhat az a szerencsétlen helyzet, hogy a horoszkóp VI. háza teljes egészében az úgynevezett kártékony bolygók — a Kronos, az Arés és részben a Nap — hatása alá kerül, s ennek eredménye folytonos betegeskedés, s ennek következtében időnap előtti halál lesz: *Si ... hic locus* (ti. a VI. horoszkópház) *possessus a malivolis nudus ab omni benivolarum stellarum praesidio relinquatur, perpetua vitia valitudinum et calamitatum exitiales exitus decernuntur. Vitiabit autem Mars intra XV annos, Saturnus intra XXX annos, Sol intra XIX annos* (Firm. Mat. VI 32,44).

Peristeré két kisgyermeke halálának asztrológiai magyarázata tehát csak az lehet, hogy mindkettőjük horoszkópjának VI. locusát *Arés* kerítette hatalmába, aki tizenötödik életévük előtt végzett velük.

„A Nap- és a Hold-epigrammák"

Feltételezésünk szerint az I—V. epigrammacsoport a Naphoz, a XVII—XXIII. pedig a Holdhoz tartozik.

Magától értetődik, hogy a Nap és a Hold esetében, ha tartalmi összefüggést keresünk az epigrammák, valamint a Nap és a Hold asztrológiai szerepe között, nem követhetjük az eddigi módszert, hiszen a Nap és a Hold valamennyi életsors meghatározásában szerepet játszik: jelentőségük tehát más, mint a többi bolygóé. Ez a különbségtétel még az asztrológiai irodalom terminológiájában is megmutatkozik: Ptolemaios nem az ἀστῆρ, hanem a φῶτες terminusszal jelöli őket, Firmicus úgyszintén (*lumina sunt Sol et Luna:* III 1,2).

A „Nap- és a Hold-epigrammák" között van azonban egy feltűnő hasonlóság, amely összekapcsolja őket: az tudniillik, hogy mindkét csoport főtémája — közvetlenül vagy közvetve — a szerelem. Szepessy joggal beszél az I—V. epigrammacsoport esetében valóságos „szerelmi regényről", de a XVII—XIII. csoport epigrammáiban szóba kerülő költők (Anakreón, Epicharmos, Hippónax, Archilochos, Peisandros) központi témája is a szerelem; a XX. epigramma Kleitasa inkább Thraissa férje lehet, mint neveltje, és ha minden igaz, a XXIII. epigramma Glaukéja egyenesen hetéra volt. Amiben különböznek, az, hogy az első öt epigramma „szerelmi regényének" hősei *egyneműek, férfiak*, a második epigrammacsoport darabjai viszont *különneműek* közötti szerelemmel kapcsolatosak. És itt érdemes felidéznünk az ókor leghíresebb „szerelem-tanának", Platón *Symposion*-jának egyik részletét.

Aristophanés jól ismert előadása szerint kezdetben az emberi nemek száma három volt: férfi, nő és egy harmadik, mely egyesítette magában az előző kettőt: az *androgyné*. A nemek száma pedig azért volt három, mert a *hím a Nap* sarjadéka volt, a nő a *földé*, az *androgyné* pedig a *Holdé*. Kettévágásuk után az *androgyné*-ről lehasított férfiak a nőket szeretik, ugyanígy az *androgyné*-ről lehasított nők is a férfiakat: a *Holdtól származó fajta* tehát a *különneműhöz* vonzódik. Azok viszont, akik az egykori férfi — vagyis a *Nap-származék* — kettévágásából erednek, a *férfinemet* keresik (189a—191e). Régen felismert tény, hogy Platónnak ez a mítosza asztrológiai színezetű: az egyiptomi asztrológia hatásának — amelyben a Nap és a

Hold kiemelkedően fontos szerepet játszik — egyik legkorábbi emléke a görög irodalomban.[16] Az első öt epigramma szereplői tehát a *„Nap-emberek"*, a XVII—XXIII.-éi viszont a *„Hold-emberek"* tipikus képviselői.

Ezek után talán kijelenthetjük, hogy *a kötet másik rendező elve* — a pythagoreus harmónia-tan mellett — *az asztrológia.*

Továbbra is nyitva marad azonban még egy kérdés: honnan származik az a képtelennek látszó bolygósorrend, amelyhez hasonló nincsen az ókornak sem az asztronómiai, sem az asztrológiai irodalmában. Ennek megoldásához segít hozzá a gyűjtemény tengelyében álló XII. epigramma, melynek legalább annyira kulcsszerepe van, mint volt a XXIV.-nek a gyűjtemény egésze szerkezetének tisztázásában.

A fogadalmi epigramma szerint egy bizonyos Damomenés nevű karvezető (χοραγός), aki mindenben mértéktartó volt (μέτριος), szem előtt tartotta az erkölcsi szépet és az illőt (τὸ καλὸν καὶ τὸ προσῆκον), győzelméért hálából tripust és a legkellemesebb istennek (τὸν ἥδιστον θεῶν), Dionysosnak a szobrát ajánlja fel — a szövegösszefüggésből kikövetkeztethetően — magának Dionysosnak.

Dionysosnak azonban semmi köze sincs az asztrológia bolygó-isteneihez. Ez az, ami elgondolkodtató és arra utal, hogy újabb rejtvényről van szó. Hellénisztikus alexandriai környezet feltételezése esetén ennek a rejtvénynek a megoldása sem túl bonyolult feladat, különösen akkor nem, ha tekintetbe vesszük, hogy *a)* az epigramma a tulajdonképpeni gyűjtemény középpontjában áll; *b)* a Hermés- és az Aphrodité-epigrammák között kapott helyet. Így ugyanis egy Hermés—Dionysos—Aphrodité hármast kapunk, ami az egyiptomi szinkretizmus logikája szerint megfelel a Horus—Osiris—Isis hármasságnak, a korabeli Egyiptom legkedvesebb isten-triászának,[17] amely a Kr. e. 3. századtól kezdve mindvégig fontos szerepet játszott a Ptolemaiosok uralkodóideológiájában.[18] Dionysos-Osiris középpontba állítása indokolja tehát a különös bolygósorrendet, sőt azt is, hogy a gyűjteményt miért éppen a „Nap- és a Hold-epigrammák" keretezik. A triász tagjai közül ugyanis az egyiptomiak körében a legnépszerűbb, Horus nemcsak gyermekként (Karpokratés) és apja gyilkosain bosszút álló királyként örvendett tiszteletnek, hanem kozmikus istenségnek is számított, akinek *„egyik szeme a Nap, másik szeme a Hold"*.[19] Míg tehát a gyűjtemény középpontjában („ami felé" — mint Szepessy megfigyelte — „minden mutat") Dionysos-Osiris áll, addig a kötetet a kozmikus Hermés-Horus foglalja keretbe. *Ez tehát a kötet harmadik rendező elve*, s ez az axalitás az oka annak, hogy az oktáv aránya is megfordult.

A kötet szerkesztőjének legalább három szempontot sikerült tehát egyeztetnie egymással: a pythagoreus harmónia-tant, az asztrológiát és hódolatot a hellénisztikus Egyiptom kedvelt isten-hármasa, s egyben a Ptolemaiosok uralkodókultuszának istenségei előtt. Ez valóban bámulatra méltó szerkesztői teljesítmény, nem véletlenül tartották tehát a kötetet a hellénisztikus költészet egyik legnagyobbja: Theokritos szerzeményének.

Hogy az epigrammáknak hányad része származik Theokritostól és mennyi a szerkesztőtől vagy más szerzőktől, annak eldöntésére nem vállalkozunk; nem is

[16] *W. Gundel—H. G. Gundel:* Astrologumena. Sudhofs Archiv 6. Wiesbaden 1966, 77 sk.

[17] *D. Dietrich:* Die Ausbreitung der alexandrinischen Mysteriengötter Isis, Osiris, Serapis und Horus in griech.-röm. Zeit. Das Altertum 14 (1968) 201—211.

[18] *F. Taeger:* Charisma II. (Stuttgart 1957), 288 skk.

[19] *Kákosy L.:* Ré fiai. Budapest 1979, 316.

tartjuk lehetségesnek. Ám ez esetben nem is az egyes epigrammák provenienciája a fontos, hanem a huszonnégy darabból álló, szétválaszthatatlanul egységes gyűjtemény a maga egészében. De ha elemzésünk helytálló, akkor a kötet keletkezésének időpontjára vonatkozólag is vonhatunk le bizonyos következtetéseket: a *terminus ante quem*-et a Ptolemaiosok hatalmának megszűnte, Kleopatra halála jelzi; a *post quem* már nem határozható meg ennyire pontosan. Mindenesetre az a tény, hogy Aratos hatása a kötetben kimutatható, és hogy az az asztrológiai rendszer, amelynek alapján a szerkesztő dolgozott, nagyon közel áll Ptolemaios Tetrabiblosáéhoz, arra mutat, hogy a gyűjtemény mindenképpen a hellénisztikus kor kései szakaszából származik, sőt merész feltevésként azt is megkockáztathatjuk, hogy esetleg éppen Kleopatra udvarából. Szellemisége mindenesetre közel áll hozzá. A becsvágyó királynő a többi Ptolemaiosnál is jobban hangsúlyozta magának és környezetének isteni származását: szobra mint Isis-Aphrodité állt a tiszteletére emelt templomban;[20] gyermekei közül Alexandrosnak a *Hélios*, Kleopatrának a *Seléné* melléknevet adta;[21] mindkét nagynevű szeretőjét: Caesart és Antoniust is igyekezett *„neos Dionysos"*-ként elismertetni.[22]

Végezetül: vizsgálatunk messzemenően támogatja Szepessy eredményeit a kötet egységével és tudatos megszerkesztettségével kapcsolatban. A kiegészítőleg feltárt összefüggések nem cáfolják, hanem megerősítik az egyes epigrammák gondosan kielemzett kapcsolatrendszerének meglétét.

[20] Appian. II 102. L. még: *Borzsák I.:* Caesars Funeralien und die christliche Passion. Acta Ant. 10 (1962), 23 skk.; kül. 29 sk. További irodalom ott.

[21] Cass. Dio L 5,3: 25,3: XLIX 32,4. *H. Volkmann:* Kleopatra. 1953. 117.

[22] Plut. Ant. 26; l. még a 18. jegyzetet.

ADAMIK TAMÁS

CATULLUS 22. CARMENE
ADALÉKOK A „DOCTUS CATULLUS" URBANITÁSÁHOZ

1. Catullus 22. carmene nem tartozik a sokszor és sokféleképpen értelmezett versek közé. A kommentátorok egyöntetű véleménye szerint a költő ebben a versében egy Suffenus nevű fűzfapoétát támad, aki a társadalmi érintkezésben kifogástalan urbánusnak tűnik, ám ha versírásba kezd, tüsténT sült paraszttá válik. Ennek ellenére akkor a legboldogabb, amikor verset ír, s eddig már több mint 10000 sort publikált drága papíron, szépen kiállított könyvekben. Több értelmező külön is felhívja a figyelmet arra, hogy milyen megértően szelíd Catullus a vers befejező részében: Suffenus hibáját általános emberi hibának, így saját hibájának is tekinti.[1]

V. Buchheit és *H. P. Syndikus* e vers irodalomtörténeti jelentőségét hangsúlyozza. *Buchheit* a 14., 36., 44. és a 95. verssel hozza kapcsolatba. Ezekben Catullus elítéli a régies „nagy" költészetet és hitet tesz az alexandriai típusú „kis" költészet mellett.[2] *Syndikus* egyetértve *Buchheit*tel kiemeli, hogy a vers olyan költőkről szól, akiknek műveit könyvesboltokban árulták, s Catullus elhatárolja magát ettől a kortársirodalomtól.[3] *L. Gamberale* fontosnak tartja e költeményt az antik könyvtörténet szempontjából is.[4]

Már az eddigi kutatás is foglalkozott Suffenus személyével. A Suffenus név a 14. carmenben azon rossz költők között szerepel, akiknek műveivel Calvus a Saturnália alkalmával megtréfálta Catullust. A Suffenus név máshol nem fordul elő a római irodalomban és más forrásokban sem. Ezért *T. Frank* gúnynévnek értelmezi, amely mögött Alfenus Varust, a híres jogászt véli felfedezni. Szerinte Catullus az Alfenus (ἀλφή — 'profit') nevet változtatta Suffenusra, s így jelentését az ellenkezőjére fordította: *fenore obrutus, oppressus.*[5] Azonosítása azonban elfogadhatatlan, mert Alfenus Varusszal kapcsolatban nem tudjuk igazolni Catullus állítását Suffenusról, ti. hogy tízezernyi sor verset publikált.

M. C. J. Putnam egy egész tanulmányt szentel a 13. sor szövegkritikai problémájának,[6] pontosabban annak a kérdésnek, hogy melyik olvasat felel meg leginkább a vers belső logikájának, a kódexek *tristius* olvasata, Pontanus *tritius*, Munro *tersius* vagy Müller *scitius* konjekturája. Paleográfiailag ugyanis mind a négy olvasat elképzelhető. *Putnam Schustert* követve Pontanus *tritius* olvasatát fogadja

[1] *S. G. P. Small:* Catullus. A Reader's Guide to the Poems. New York—London 1983, 50; *J. Ferguson:* Catullus. Lawrence Kansas 1985, 71.

[2] *V. Buchheit:* Catulls Dichterkritik in c. 36. Hermes 87 (1959), 312 skk.

[3] *H. P. Syndikus:* Catull. Eine Interpretation. I. Teil. Darmstadt 1984, 154 skk.

[4] *L. Gamberale:* Libri e letteratura nel carme 22. di Catullo. MD 8 (1982), 143 skk.

[5] *T. Frank:* Catullus and Horace on Suffenus and Alfenus. CQ 14 (1920), 160—162.

[6] *M. C. J. Putnam:* Catullus 22,13. Hermes 96 (1968), 552 skk.

el, mégpedig azon az alapon, hogy Catullus tökéletes *urbanus*-nak festi le Suffenust a mindennapi életben, s a kallimachosi *urbanitas* eszményéhez jobban illik a *tritus* (csiszolt, míves) jelző, mint a *scitus* minősítés. *Putnam* szerint a 22. carmen lényege abban van, hogy Suffenus az életben elragadóan szellemes, viszont túlságosan sokat ír, s e kettő kizárja egymást. Catullus ugyanis *libellus*-t, könyvecskét bocsát ki kezéből, Suffenus viszont *novi libri*-t, azaz „új könyveket", amelyeknek pompázatos külseje ellentétben áll silány tartalmával. *R. G. M. Nisbet* túlságosan szürkének találja a vers szövegkörnyezetében a *novi libri* szókapcsolatot, továbbá mivel a V kódexben nem *novi*, hanem *novae* szerepel, a *libri* helyett kifejezőbb volna a görög *bibli*, amely nőnemű.[6a]

Az eddigi Catullus-szakirodalomban két tanulmányban találtam új szempontokat Catullus *urbanitas*-felfogásának értelmezéséhez. Az egyik *E. A. Havelock* „Catullus lírai tehetsége"[7] c. könyve, amelyben egy egész fejezet szól Catullus *urbanitas*-áról, bár a 22. carment nem tárgyalja részletesen. Szerinte Catullus *par excellence* urbánus költő, aki meg van győződve arról, hogy csak a város inspirálhatja, ahogy annak idején Sókratést. De még ennél is fontosabb, hogy Catullus *urbanitas*-felfogását Quintilianus egyik *urbanitas*-meghatározásával szemlélteti: *nam et urbanitas dicitur, qua quidem significari video sermonem praeferentem in verbis et sono et usu proprium quendam gustum urbis et sumptam ex conversatione doctorum tacitam eruditionem, denique cui contraria sit rusticitas* (VI 3,17). Eszerint az urbánus stílus szóhasználatában, hanglejtésében és hangzásában Róma városának ízlését árasztja, és olyan észrevétlen műveltséget, amely a tudós férfiakkal való érintkezésből származik.

Ha most ezt az *urbanitas*-t jellemzőnek fogadjuk el a *doctus* Catullusra, akkor szerintünk ez a catullusi *urbanitas* különbözik attól, amelyet Catullus a 22. carmenben Suffenusnak tulajdonít. Ez pedig azt jelenti, hogy az *urbanitas* terminust az antik esztétikában kétféle értelemben használták. S valóban, Quintilianus is két fajtáját ismeri az *urbanitas*-nak. A fentebb említettel szemben van egy másik, amelyet a társadalmi élet gyakorlatában lehet elsajátítani: *occasio vero et in rebus est, cuius est tanta vis, ut saepe adiuti ea non indocti modo, sed etiam rustici salse dicant* (VI 3,13). ... *in conviviis et sermonibus multi dicaces, quia in hoc usu cottidiano proficimus* (VI 13,14). Ennek lényege a *dicacitas*-ban van, amelynek jelentése: elmésség, maró élcelődés, csipkelődés, kötekedés, gúnyolódás. Ezt pedig még a tanulatlanok, sőt a parasztok *(rustici)* is elsajátíthatják.

A másik tanulmány *B. L. Ullmané*,[8] aki Horatius I 10. szatíráját vizsgálva megállapítja, hogy Catullus és Horatius *urbanitas*-fogalma megegyezett, mindketten elítélték a gyors költői munkát, s a hosszan tartó míves kidolgozást tekintették alapvetőnek. Ha mindezt figyelembe vesszük, akkor *Ullman* szerint nem valószínű, hogy Catullus pozitívnak tartja Suffenus *urbanitas*-át a 22. carmenben.

Vannak tehát olyan értelmezésbeli és szövegkritikai problémák a 22. carmennel kapcsolatban, amelyek e költemény újabb vizsgálatát indokolttá teszik.

2. Nézzük először Suffenusnak azokat a tulajdonságait, amelyeket a kommentátorok egyértelműen pozitívnak tekintenek: *Suffenus iste homo est venustus et dicax*

[6a] Idézi *H. P. Syndikus: op. cit.* 157.
[7] *E. A. Havelock:* The Lyric Genius of Catullus. New York ²1967, 98 skk.
[8] *B. L. Ullman:* Horace, Catullus and Tigellius. CPh 10 (1915), 270—296.

et urbanus (1—2), *bellus ille et urbanus Suffenus* (9—10), *scurra aut si quid hac re scitius videbatur* (12—13).

Az *urbanus* minősítésnek, mint láttuk, két jelentése van: szellemes csipkelődés az egyik, s Róma ízlése *tacita eruditio*-val párosulva a másik. Az első fajta *urbanitas* azonos lehet a kocsmai szellemességgel. Ilyen értelemben urbánus Petronius Trimalchiója: *aquam foras, vinum intro; excipimus urbanitatem iocantis* (Sat. 52,7). A másik fajta *urbanitas*, amelyre a városi ízlés és szerény, nem hivatalkodó műveltség jellemző — ezért *tacita* — mindig pozitív. *Havelock* ezt az *urbanitas*-t Sókratés példájával szemlélteti, aki önmaga védelmében kénytelen bizonyos érdemeiről beszélni, s amikor kijelenti, hogy élete folyamán „egyáltalán nem törődött a halállal", állítását a következő megjegyzéssel kisebbíti: „Ha nem volna igen parasztos ezt mondani" (εἰ μὴ ἀγροικότερον ἦν εἰπεῖν (32D).[9] Catullus is saját teljesítményéről mindig szerényen, litotésszel fogalmaz: dalait *nugae*-nak mondja, s verseskönyve számára csak egy emberöltőnél több időt kér: *quod, o patrona virgo, plus uno maneat perenne saeclo* (1,9—10). Suffenus *urbanitas*-a *dicax*, azaz éppen a *tacita* ellenkezője.

A *dicax* lehet pozitív, amennyiben a *facetum* (ízléses) eleme is megvan benne. Lényege: spontán szellemesség valaki kárára. Cicero szerint *peracutum et breve* kijelentésben ölt testet, például amikor Philippus durván ezt kérdezte testvérétől: „Miért ugatsz?", az így vágott vissza: „Mert tolvajt látok." (De or. 2, 218—220.) Olykor az ilyen *dicacitas* káros, ezért a szónoknak kerülnie kell, mondja Cicero: *scurrilis oratori dicacitas magno opere fugienda est* (2,244). A *dicacitas* tehát lehet negatív is, jól szemlélteti ezt az alábbi Seneca-idézet: *superbus contemptu, dicax contumelia* (Dial. V 8,4).

Cicero *scurrilis dicacitas* kifejezése már át is vezet bennünket a *scurra* szó vizsgálatához. A kommentátorok egyöntetű véleménye szerint a *scurra* szóval Catullus pozitívan értékeli Suffenust, mert Catullus idejében egyszerűen „világfit" jelent, s nincs meg az a negatív értelme, amelyet az Augustus-kori költőknél találunk. E pozitív jelentést az Ernout—Meillet[10] etimológiai szótár, Putnam[11] és Fordyce[12] a következő Plautus-idézettel szemlélteti: *urbani adsidui cives, quos scurras vocant* (Trin. 202). Csakhogy ez a sor ki van ragadva a szövegösszefüggésből, s ha azt is figyelembe vesszük, kiderül hogy a *scurra* szó már Plautus e helyén is negatív jelentésű:

> *nihil est profecto stultius neque stolidius*
> *neque mendaciloquius neque ⟨adeo⟩ argutum magis,*
> *neque confidentiloquius neque peiurius,*
> *quam urbani adsidui cives, quos scurras vocant.*
> *atque egomet me adeo cum illis una ibidem traho,*
> *qui illorum verbis falsis acceptor fui,*
> *qui omnia se simulant scire neque quicquam sciunt* (Trin. 200. skk.)

E részletből nyilvánvaló, hogy a *scurra* szó jelentése negatív: szellemes hazudozó, esküszegő, aki tetteti, hogy mindent tud, de semmit sem tud. Az új Oxford Latin

[9] *E. A. Havelock:* i. m. 112.
[10] *A. Ernout—A. Meillet:* Dictionaire etymologique de la langue latine. Paris ³1951, *ad loc.*
[11] *M. C. J. Putnam:* i. m. 558.
[12] *C. J. Fordyce:* Catullus. A commentary. Oxford 1961 *(ad loc.)*.

Dictionary már kellő terjedelemben idézi e plautusi helyet, s a *scurra* szó jelentését így adja meg: *'a fascionable city idler'*.[13] De ugyanilyen negatív jelentésben szerepel a szó a *Rhetorica ad Herennium*-ban is: *scurra exhausto rubore* — „szégyentelen pojáca" (IV 10,14).

Mivel Catullus jól ismerte Plautust, az *omnia se simulant scire neque quicquam sciunt* mondatból arra lehet következtetni, hogy a *tersius*, *tritius* és a *scitius* javítások közül a *scitius* a legvalószínűbb, mert ez fejezi ki legjobban a *scurra* tudálékos fecsegősségét. Sőt a mi értelmezésünk szerint, amely szerint Suffenus mint *urbanus dicax scurra* eleve negatív figura, a kódexek eredeti *tristius* olvasata is értelmesnek tűnik. A filológusok azért javították, mert a *tristis* melléknevet összeegyeztethetetlennek tartották Suffenus „elragadóan szellemes" modorával. A mások kárára szellemeskedő *dicax scurra* alakjával viszont már összhangba hozható a *tristis*, különösen abban a jelentésárnyalatban, amit az Oxford Latin Dictionary 3/b és 4. alatt hoz: „unfriendly, hostile; stern, sollemn, austere", azaz „barátságtalan, ellenséges, szigorú, ünnepélyes, fenyegető, ártalmas".

Az *urbanus*, *dicax* és *scurra* vizsgálata alapján feltételezhető, hogy Suffenus a társadalmi életben sem olyan pozitív jelenség, ahogy ezt általában értelmezik. Ilyen szövegösszefüggésben a Catullusnál mindig pozitív *venustus* is ironikus, akárcsak férfiakkal kapcsolatban a *bellus* jelző.[14] De lássuk most Suffenus negatív tulajdonságait.

Catullus első kifogása Suffenusszal szemben, hogy túlságosan sokat ír: *longe plurimos facit versus* (3). Merrill megjegyzi kommentárjában, hogy a *longe* felsőfok előtt *multo* jelentésben ritkán fordul elő Cicero előtt, és használata retorikus.[15] Használatával a költő Suffenus retorikus stílusára utal, de kifejezésre juttatja vele azt is, hogy Suffenus túlságosan sok verssort ír, ami a neóterikus esztétika alapján elítélendő.

Catullus második kifogása az, hogy Suffenus ezt a sok-sok verssorát drága papíron, díszkiadásokban publikálja:

> *nec sic, ut fit, in palimpsesto*
> *relata: cartae regiae, novi libri*
> *novi umbilici, lora rubra membranae,*
> *derecta plumbo et pumice aequata* (5—8).

Tehát Suffenus ügyel a könyvtekercs anyagára is: ez csak új lehet. Egyszer már felhasznált papírt nem alkalmaz, a pálcika is új, amelyre a tekercset feltekerték, a papír ki van simítva horzskővel, a sorok előre kihúzva ólomkoronggal, s a tekercseket bíbortokok védik. Azaz Suffenus silány, de hosszú verseit luxuskiadásokban jelenteti meg, s ez bizony nagy ellentmondás.[16]

[13] Oxford Latin Dictionary, by *P. G. W. Glare*. Oxford 1990 *(ad loc.)*.

[14] *A. Ernout—A. Meillet:* i. m. 131: „*Bellus* s'est d'abord employé des femmes et des enfants. Dans la langue classique ne se dit des hommes qu'ironiquement: bellot, joli".

[15] *E. T. Merrill:* Catullus. Cambridge, Massachusetts ²1951, *ad loc.*

[16] Az id. részlet könyvtörténeti jelentőségét, az egyes terminusok jelentését sokan vizsgálták; vö. *H. A. J. Munro:* Criticism and elucidations of Catullus. New York 1938, 50 skk.; *L. Gamberale:* i. m. 143 skk.

Catullus harmadik kifogása a legfeltűnőbb: Suffenus akkor a legboldogabb, amikor verset ír; annyira örül önmagának és annyira csodálja önmagát:

neque idem unquam
aeque est beatus ac poema cum scribit:
tam gaudet in se tamque se ipse miratur (15—17).

Önkéntelenül felmerül a kérdés: Honnan tudja Catullus, hogy Suffenus csodálja önmagát? Nyilvánvalóan magának Suffenusnak a verseiből. Ez viszont azt jelenti, hogy Suffenus dicséri önmagát, kérkedik tetteivel verseiben, ami bizony visszatetsző lehetett Catullus számára, aki saját teljesítményéről mindig szerényen nyilatkozik.[17]

A *doctus Catullus* zsenialitása éppen abban áll, hogy a vers egyik részében úgy tesz, mintha dicsérné Suffenust, és látszat-ellentétet teremt az *urbanus* Suffenus és a költő Suffenus között:

qui modo scurra
aut si quid hac re scitius videbatur,
idem infaceto est infacetior rure,
simul poemata attigit (12—15).

A valóságban az *urbanus* Suffenus és a *rusticus poeta* ugyanaz a Suffenus, mert *urbanitas*-a a *dicacitas*-ban mutatkozik meg, aminek gyújtópontja az öndicséret. Az igazi ellentét Suffenus verseskötetteinek pompázatos külső megjelenése és silány tartalma között áll fenn.

3. Ami a *Suffenus* nevet illeti, alkalmasint álnévvel, ún. beszélő névvel van dolgunk. Az első sor ugyanis *(Suffenus iste, Vare, quem probe nosti)* csak abban az esetben logikus, ha a Suffenus név rejtély Varus számára. Varusnak Catullus leírása alapján kell azonosítania Suffenust, hiszen egyébként jól ismeri.

A másik tény, ami ugyanezt a gondolatot támogatja, a Suffenus névnek háromszoros ismétlése, s mindháromszor hangsúlyos helyzetben: kétszer a verssor elején (1. és 10. sor), egyszer a verssor végén (18. sor). Más rövid verseiben Catullus nem ismétli meg ugyanazt a nevet háromszor. A háromszoros ismétléssel azt sugallja, hogy a Suffenus név hangzása is fontos számára. Ezt emeli ki a 14. vers, amelyben Suffenus két rossz költő után következik. E rossz költők azonban többes számban állnak:

Non non hoc tibi, false, sic abibit:
nam, si luxerit, ad librariorum
curram scrinia, Caesios, Aquinos,
Suffenum, omnia colligam venena (16—18).

Némelyek szerint Suffenus neve metrikai okokból áll egyes számban a *Caesios* és *Aquinos* mellett.[18] Más kutatók úgy vélik, hogy a *Suffenum* többes birtokos eset,

[17] *K. Quinn* ezt a közismert tételt így fogalmazza meg: „Catullus saját költészetéről kiegyensúlyozott leértékeléssel, azaz litotésszel nyilatkozik". (Catullus, The Poems edited with introduction, revised text and comm. by *K. Quinn*. London 1973, *ad loc.*)

[18] *C. J. Fordyce:* i. m. *(ad loc.)*

tehát Suffenus neve is többes számban áll.[19] A metrikai kényszerre hivatkozni Catullus esetében nevetséges; a *Suffenum* mint többes genitivus elképzelhetetlen a jelen szövegösszefüggésben.[20] A legegyszerűbb megoldás az, hogy az egyes számmal Catullus ki akarta emelni Suffenust a Caesius- és az Aquinus-féle költők közül, tehát Catullus számára Suffenus valamely oknál fogva fontosabb, mint Caesius és Aquinus. Ezt azzal a ténnyel is támogathatjuk, hogy Suffenus személyének külön költeményt is szentel, Caesiusnak és Aquinusnak pedig nem.[21]

Felmerül azonban a kérdés, hogy a szókimondó Catullus elvileg alkalmazhat-e álnevet.[22] A 94. és a 115. epigramma azt bizonyítja, hogy igen. Mamurrát e verseiben a *Mentula* beszélő névvel illeti, s ha ezt megtette ezekben az epigrammákban, akkor megtehette más verseiben is.[23] Ha tehát a Suffenus álnév, úgy, mint a Mentula, s a *mentula* szónak olyan jelentése van, amely jól illik Mamurrára, a Suffenus szónak is kell valamira utalnia. Mint láttuk, *T. Frank* szerint a jelentése: *fenore obrutus, oppressus.*[24] Ez az értelmezés arra utalna, hogy a Suffenus neve mögött rejtőző személynek anyagi problémái voltak. Ez az értelmezés lehetséges. Ha azonban arra gondolunk, hogy az antik etimológia nem volt olyan szigorúan tudományos, mint a mai, azaz egy szótagbeli különbség nem volt az akadálya annak, hogy két szót összekapcsoljanak, akkor más megoldások is számításba jöhetnek. Ilyen értelemben a Suffenus asszociálható a *sufflatus* melléknévvel és a *Suffenates* népnévvel is. A *sufflatus* melléknév terminus technicus volt az antik retorikában a dagályos stílus jelölésére (vö. Rhet. Her. IV 10,15). A *Suffenates* pedig egy (Plinius szerint — III 107 — Sabinumban élő) nép neve volt. Catullus tehát e névvel egyszerre utalhatott arra, hogy a költőnek anyagi problémái voltak, dagályos volt a stílusa, *urbanitas*-a pedig olyan volt, mint a sabinumi parasztoké. Ezek az értelmezések összhangban vannak a vers témájával és tartalmával.

4. Ha elfogadjuk azt, hogy a *Suffenus* beszélő név, akkor fel kell tennünk a kérdést, ki rejtőzik e név mögött, azaz Varusnak melyik kortárs költőre kellett ráismernie Catullus jellemzése alapján. *L. Gamberale* is tárgyalja a kérdést, s megállapítja, hogy Caesiusról semmit sem tudunk, Aquinust pedig azzal az Aquinius költővel szokták azonosítani, akiről Cicero a következőket mondja: *Adhuc neminem cognovi poetam (et mihi fuit cum Aquinio amicitia), qui sibi non optumus videretur. Sic se res habet: te tua, me delectant mea* (Tusc. disp. V 63).[25] Eszerint Aquinius költő Cicero környezetéhez tartozott, s önmagát tartotta a legjobb költőnek, s Cicero szerint igaza van, mert őt is a saját művei gyönyörködtetik. Suffenust már próbálták azonosítani Alfenus Varusszal az 52. carmen Noniusával,[26] továbbá egy bizo-

[19] *H. A. J. Munro:* i. m. 49.

[20] Catulli Veronensis liber. Erklärt von *G. Friedrich.* Leipzig und Berlin 1908, 137: „Das zusammenfassende *omnia*, das in C'.s Manier ist (64, 120 *omnibus his;* 142 *quae cuncta;* 66 *omnia quae;* 11, 13 *omnia haec*) verbietet es, *Suffenum* als Genitiv zu fassen; es ist Akkusativ, und dahinter muss interpungiert werden".

[21] *G. Friedrich*nek (i. m. 137) ugyanez a véleménye: „*Suffenum* setzt übrigens C. absichtlich in den Singular, er hätte auch ohne Verszwang so geschrieben. Der Mann war ja eine ganze Dichterschule für sich, er schrieb so viel wie zehn andre zusammen!"

[22] *C. J. Fordyce (ad loc.)* tagadja az álnév használatának lehetőségét.

[23] Az álnevek használatáról Catullus más verseiben l. *H. Dettmer:* A Note on Catullus 47. CW 78 (1985), 577—579.

[24] Vö. az 5. jegyzettel.

[25] *L. Gamberale:* i. m. 157, 73.

[26] *Ch. L. Neudling:* A Prosopography to Catullus. Oxford 1955, 133 skk.

nyos Suffenasszal.[27] Helyesen állapítja meg *Gamberale:* „E kísérletek egyike sem meggyőző, s egyik sincs kellőképpen dokumentálva", mert egyikről sem lehet bizonyítani azt, ami Catullus szerint Suffenust jellemezte: hogy sok verset írt, hogy csodálta önmagát, s hogy verseit luxuskiadásokban publikálta. Márpedig csak az az azonosítás lehet valószínű, amely összhangban van ezzel a jellemzéssel. Továbbá a *quem probe nosti* (22,1) kijelentéséből az is feltételezhető, hogy az azonosítandó személy Catullus korának közismert alakja lehetett.

A fentiek értelmében Catullusnak azt a kortársát lehet azonosítani Suffenusszal, aki közismert ember volt, továbbá más forrásokból is tudjuk bizonyítani, hogy sok verset írt, és csodálta önmagát. Ezen az alapon a keresett kortárs költő Hortensius is lehetne, hiszen a 95. carmenben a lassan, nagy műgonddal alkotó Cinnával van szembeállítva, mint aki gyorsan és sokat ír. Még abban is egyezik Suffenusszal, hogy stílusa dagályos lehetett, mivel Catullus e vers végén a „dagályos" Antimachust említi, mint hozzá hasonlót. Azt azonban nem tudjuk róla bizonyítani, hogy mint költő csodálta önmagát, azért ezt az azonosítást nem tarthatjuk valószínűnek.

A Catullus korabeli költők közül egyedül Cicero tűnik hasonlónak Suffenushoz, mert róla mint költőről mindaz állítható, amit Catullus Suffenusnak tulajdonít. A *longe plurimos facit versus* kijelentés állítható Ciceróról is, hiszen tudjuk róla, hogy egy egész sor költői művet írt a következő címeken. *Glaucus Pontius, Nilus, Uxorius, Alcyones, Talamasta (?), Limon, Phaenomena, Marius, De consulatu suo, De temporibus suis.* E költői műveket i. e. 54 előtt írta, tehát Catullus ismerhette valamennyit.[28] Plutarchos szerint Cicero saját korának nemcsak legjobb szónoka, hanem legjobb költője is volt, s oly gyorsan tudott verset írni, hogy ha rászánta magát, egyetlen éjszaka ötszáz sort is képes volt költeni (Cic. 40). Cicero tehát egyfelől sokat írt, másfelől gyorsan, s ezzel semmiképpen sem nyerhette el Catullus tetszését, aki az alexandriai esztétika alapján ennek éppen az ellenkezőjét tekintette alapvetőnek: a rövidséget és a lassú alkotási folyamatot.

Ciceróról elmondható az is, hogy *tam gaudet in se tamque se ipse miratur,* hiszen gyakran megbotránkoztatta kortársait öndicséretével. Ez nemcsak retorikai műveiben mutatkozik meg, hanem ránk maradt költői töredékeiben is. Erre vonatkozólag hiteles bizonyítékot szolgáltat Quintilianus, aki szerette és igen nagyra értékelte Cicerót. Ennek ellenére XI. könyvében ott, ahol az illőséget *(aptum, decorum)* tárgyalja, és kijelenti, hogy a szónoknak még a dicsekvés látszatát is kerülnie kell, mert ez ellenszenvet, sőt gyűlöletet kelt, kénytelen megállapítani, hogy Cicero e tekintetben nagyon is elmarasztalható: *reprehensus est in hac parte non mediocriter Cicero* (XI 1,17—18). Ám még ennél is jobban fájlalja, hogy Cicero nem volt visszafogottabb verseiben, s ezáltal céltáblául vetette oda magát rosszindulatú kritikusainak: *in carminibus utinam pepercisset, quae non desierunt carpere maligni:*

cedant arma togae, concedat laurea linguae

et

o fortunatam natam me consule Romam!

et „Iovem illum, a quo in concilium deorum advocatur", et „Minervam, quae artes eum edocuit" (XI 1,24).

[27] *Münzer:* RE „Suffenas" 652.

[28] *P. Ferrarino:* Cicerone poeta e critico. Scritti scelti. Firenze 1986, 142 skk. *W. W. Ewbank:* The Poems of Cicero. New York—London 1978, 12 skk.; *J. Gaillard:* „Uranie, Jupiter et Cicéron: Du *De consulatu suo* au *De temporibus suis*". REL 54 (1976), 152—164.

Cicero prózai műveiben is szívesen idézte saját verseit (vö. De divin. I 11,17—13,22), és akárhányszor nyilatkozik erről leveleiben. Miután a *De temporibus suis* c. verses művét elküldte Caesarnak, Caesar az első könyvéről pozitívan nyilatkozott, a többivel kapcsolatban viszont voltak bizonyos kifogásai, amelyeket a ῥᾳθυμότερα (hanyagabbak) szóval juttatott kifejezésre. Cicero szerette volna pontosabban tudni, mit kifogásol Caesar, ezért a Caesarnál tartózkodó Quintustól így próbálja megtudni az igazságot: *Quomodonam, mi frater, de nostris versibus Caesar?... Dic mihi verum, num aut res eum, aut χαρακτὴρ non delectat? Nihil est quod vereare; ego enim ne pilo quidem minus me amabo* (Ad Quint. fr. II 15,5). Cicero tehát szerette önmagában a költőt! Ambícióira jellemző, hogy 54-ben eposzt írt Caesar hadjáratairól. Művének befejezését így tudatja Quintusszal: *Quod me hortaris, ut absolvam, habeo absolutum suave, mihi quidem uti videtur, ἔπος ad Caesarem* (Ad Quint. fr. III 9,6). Ezt az eposzát is szereti és „kedvesnek" *(suave)* nevezi.

Arra a kérdésre, hogy Cicero drága papíron, szép kiállítású könyvekben publikálta-e verseit, csak általánosságokban felelhetünk. Mint szónok, lényegesnek tartotta a külső megjelenést, és az *ornatus* (az ékesség) fontos szerepet játszik esztétikájában. *A. Michel* ezt írja a *De oratore* egyik helyét (III 96) elemezve: „Cicero számára minden esztétikai tárgy: egy fal, egy papírlap. Az *ornatus* problémái szerinte egyetemesek és minden mesterséget érintenek."[29] *Michel* véleményét támogatja az a mód is, ahogyan Cicero a Verres által eltulajdonított műtárgyakat leírja. Eközben még a műtárgyak anyagára és méreteire is ügyel. Egy kandeláber leírásában például hangsúlyozza, hogy anyaga versenyre kél művészi formájával. *ut ars certare videretur cum copia* (Ver. II 4,65). Esztétikájának ismeretében tehát feltételezhetjük, hogy igenis gondot fordított könyveinek anyagára és külső formájára, amelyekben hőn szeretett költői műveit adta közre.

5. Elvileg tehát Cicero azonosítható Suffenusszal, mert mindaz a negatívum, amit Catullus Suffenusról állít, állítható a költő Ciceróról is. A Suffenus beszélő név is találó Ciceróval kapcsolatban, akármelyik értelmezését fogadjuk is el. A száműzetésből való visszatérte után komoly anyagi problémái voltak *(fenore obrutus)*, stílusát az atticisták dagályosnak *(sufflatus)* tartották, vidéki származását pedig Catilina és mások is a szemére vetették[30] *(Suffenates)*. Ha azonban feltételezzük, hogy a 22. carmen is Ciceróról szól (mint a 49.), felmerül a kérdés, hogy e két vers egybevetése megengedi-e az azonosítást, vagyis a feltételezett azonosításon kívül vannak-e egymással kapcsolatba hozható jellegzetességei a két költeménynek.

A két vers között a terjedelem- és a metrumbeli eltérések ellenére több hasonlóság figyelhető meg: mindkét vers retorikus, fontos szerepet kapnak bennük a nagyítás stíluseszközei, az ismétlés, a fokozás. Mindkét versben tetten érhető a „látszat"-dicséret retorikai fogása: a költő játszik a szavak kétértelműségével, s a szövegösszefüggéssel nyilvánvalóvá teszi, hogy a kétértelmű jelentések közül a rosszabb vonatkoztatandó a megszólítottra. Mindkét vers dicsérettel kezdődik: *Disertissime Romuli nepotum* (49,1), *Suffenus iste ... homo est venustus et dicax et urbanus* (22,1—2), és hasonlítással fejeződik be.

Érdemes azonban ezeket a hasonlításokat külön is szemügyre venni. A 22. carmen végén Catullus önmagát és mindenki mást Suffenusszal hasonlít össze:

[29] *A. Michel:* Rhétorique, philosophie et esthétique générale. REL 51 (1973), 305.

[30] Cicero hiúságát védve, illetve magyarázva *A. Desmouliez* jól foglalja össze a vidéki *homo novus* ellen felhozott vádakat: Cicéron et son goût. Bruxelles 1976, 114 skk.

bizonyos tekintetben mindnyájan Suffenushoz vagyunk hasonlatosak, nem látjuk saját hibáinkat: *non videmus manticae quod in tergo est* (22,21); a verszáró sor nyilván az aisóposi corpus 229. meséjére utal.[31] Catullus ezzel az utalással azt kívánja kifejezésre juttatni, hogy Suffenus nem ismeri eléggé önmagát, s ahogy a mese epimythionja mondja: ,,az egy területen elért sikerei'' elvakították, s azt hitte, hogy a költészet területén is kiváló. Suffenus ,,sikerei'' nyilván *dicax* voltával hozhatók kapcsolatba. Ez a jellemzés találó lehetne Ciceróra is, hiszen nem elégedett meg a szónoklat terén elért sikereivel, a költészet babérja után is sóvárgott.

A 49. carment lezáró hasonlítás különlegességét nemcsak az adja, hogy a *költő* Catullus a *patronus* Ciceróval van egybevetve, hanem a hasonlításnak a *tanto ... quanto* kerete is. Mivel a verssel máshol részletesen foglalkoztunk,[32] itt csak egy olyan mozzanatra hívjuk fel a figyelmet, amit korábban nem említettünk. Martialis átveszi Catullustól a *tanto ... quanto* hasonlítási formulát, s megfogalmazásából az is kiderül, honnan származik ez a rendkívül kifejező formula:

Stellae delicium mei columba,
Verona licet audiente dicam,
vicit, Maxime, passerem Catulli,
tanto Stella meus tuo Catullo,
quanto passere maior est columba (I 7).

,,Annyival nagyobb az én Stellám a te Catullusodnál, amennyivel nagyobb a galamb a verébnél'' — írja Martialis. Ez a kijelentés csakis ironikusan értendő, hiszen Martialis más megnyilatkozásából tudjuk, hogy Catullust tartotta a legnagyobb római költőnek. E versből két fontos tanulság vonható le. Az egyik az, hogy Martialis ironikusnak értelmezte Catullus 49. carmenét — szerintünk jogosan. A másik: Martialis fogalmazásából egyértelmű, hogy honnan vehette Catullus a *tanto ... quanto* formulát: Aisópostól. Az aisóposi corpus 292. meséjének a címe így hangzik: ,,Az oroszlán, Prométheus és az elefánt''. E mesében az oroszlán szemére veti Prométheusnak, hogy bár minden állatnál hatalmasabbnak teremtette, ő mégis fél a kakastól. Prométheus azonban elkergeti, mondván, elégedjék meg azzal, amije van, az is igen sok. Az oroszlán bánatában már halálra szánja magát, amikor találkozik az elefánttal, aki folyton a fülét piszkálja, mert szörnyen fél a szúnyogtól. Miután az oroszlán ezt megtudja, így szól: ,,Miért kellene hát meghalnom, mikor annyival szerencsésebb vagyok az elefántnál, amennyivel nagyobb a szúnyognál a kakas.'' Az *annyival ... amennyivel* (τοσοῦτον ... ὅσον) formulával szerkesztett különleges hasonlítás itt is finom önirónia rejt, akárcsak Catullusnál.[33]

A 22. carmennel foglalkozó kutatók nehezen tudják értelmezni a vers ,,aisóposi'' lezárását.[34] Ha azonban a 49. carmen *tanto ... quanto* hasonlítása aisóposi

[31] Aiszóposz Meséi. Ford. és a jegyz. írta *Sarkady J.* Budapest 1969, 107.

[32] *T. Adamik:* Catullo e Cicerone (il carme 49). Acta Classica Univ. Debrecen. 25 (1989), 67 skk.

[33] *W. Kroll* a Festus-szótárból közöl egy párhuzamot: *quam malus Homerus, tam bonus Choerilus poeta est* (360); C. Valerius Catullus. Stuttgart ⁵1968, 89. A *tanto ... quanto* hasonlítás különlegességére mások is felhívták a figyelmet; vö. *S. Reisz de Rivarola:* Poetische Äquivalenzen. Amsterdam 1977, 89; *C. Deroux:* Catulle et Cicéron ou les raisons d'un silence. Les études classiques 53 (1985), 235.

[34] Vö. *S. G. P. Small* (i. m. 50): ,,No. 22 is unique among the satiric pieces for its Horatian mellowness and lack of rancor. It is also unusual in that it implicates the reader''. *J. Ferguson* (i. m. 71): ,,Then come the last four lines, and the conclusion is quite unlike anything else in Catullus. We expect a final flaying assault on Suffenus. Unexpectedly Catullus turns his mirror upon himself and his friends: ,,We're all a bit like that.''

mesére utal, akkor a 22. carmen meséje is új értelmet nyer. A két mese ugyanis hasonlít egymásra: mindkettőnek főszereplője Prométheus, és mindkettő az önismeretről, saját „tehetségünkkel" való megelégedettségünkről szól. Sem Suffenus, sem Cicero nincs megelégedve a sorstól kapott szónoki tehetségével *(dicax—disertissime—patronus)*, s költői babérokra is pályáznak, pedig az a sorstól nem adatott meg nekik. Catullus tehát — értelmezésünk szerint — a 22. carment meseutalásával a 49.-hez kapcsolja, hogy ezzel is megkönnyítse Cicero és Suffenus azonosítását.

6. Mint említettük, Quintilianus a humorról *(De risu)* tárgyalva az *urbanitas*nak két fajtáját különböztette meg. Az egyik a népies értelemben vett *urbanitas*, másik a szolíd műveltségen alapuló városi jóízlés, amelynek lényege a finom visszafogottság. Ugyanezen a helyen Quintilianus foglalkozik a szellemességgel *(salsum)* is, és annak is két fajtáját különíti el. Az egyik az, ami nevetésre ingerel; a közfelfogás ezt tekinti *salsum*nak: *salsum in consuetudine pro ridiculo tantum accipimus* (VI 3,18). A *salsum*nak azonban van egy magasabb rendű változata is, amelynek fogalmát *Quintilianus* Catullus egyik verssora alapján értelmezi: *Catullus, cum dicit: „nulla est in corpore mica salis", non hoc dicit, nihil in corpore eius esse ridiculum. Salsum igitur erit, quod non erit insulsum, velut quoddam simplex orationis condimentum, quod sentitur latente iudicio* (uo. 19). E verssorban a *sal* az *insulsum* ellentétét, tehát a beszédnek valamiféle ízléses báját jelenti, amit csendes jóváhagyással veszünk tudomásul. Nos, ez a magasabb rendű *urbanitas* és *salsum* közel esik egymáshoz: mindkettő kisugárzik és csendes jóváhagyással veszik tudomásul *(tacita eruditio — quod sentitur latente iudicio)*. A fentiekből levonhatjuk azt a következtetést, hogy Catullust és költészetét ez a magasabb rendű *urbanitas* és *salsum* jellemzi.

Cicero *De oratore* c. dialógusában hosszasan beszélteti Caesar Strabót a szellemességről (II 216—90). Fejtegetésében több figyelemre méltó gondolat található. A szellemeskedésben mértéket kell tartani: *adhibenda est primum in iocando moderatio* (238). Minden ízléstelenséget és túlzást kerülni kell, *ne scurrilis iocus sit aut mimicus* (240). Ne legyünk túlságosan csipkelődők *(dicaces): ne, quotiescumque potuerit dictum dici, necesse habeamus dicere* (244). Caesar több helyen hangsúlyozza, hogy különbség van a *scurra* és az *orator* között: *ipsius dicacitatis moderatio et temperantia et raritas dictorum distinguet oratorem a scurra* (247). Urbánus az a tettetés, amikor mást mond a szónok, és mást ért rajta: *cum aliter sentias ac loquare* (269) stb. Cicero tehát a csipkelődő szellemességben mértéktartást, méltóságot és urbanitást követel a szónoktól. A szónok szellemességének különböznie kell a humorista és a bohóc szellemességétől.

Quintilianus szintén hosszan tárgyalja a humort és a szellemességet (VI 3,1—112). Sokat merít Ciceróból, és többször idézi is. Fejtegetéseiből kiderül, hogy az *urbanitas*, a *salsum* és a *ridiculum* terén Cicero a legnagyobb szaktekintély. Legtanulságosabb számunkra az, hogy fejtegetéseiből kiderül: Cicero ellentmondva saját elméleti fejtegetéseinek, mértéktelenül használja a nevettetés eszközeit, s így *urbanitas*-ában a *dicacitas* (tehát a 'szellemeskedés mások rovására') fontos szerepet játszik. Ezt természetesen nem Quintilianus mondja Ciceróról, hanem ellenfelei, akiket sajnos Quintilianus nem nevez meg. Legtöbbjük *(plerique)* szerint Ciceróból hiányzott a mérték *(modus)* a tréfálkozásban, és túlságosan törekedett a nevettetésre (*nimius risus adfectator:* 3,2—3). Quintilianus megpróbálja védelmébe venni Cicerót, ám elejtett megjegyzéseiből kitűnik, hogy mintaképe a *dicacitas* felé vonzódott. Miután meghatározza a *dicacitas* fogalmát *(significat sermonem cum risu*

aliquos incessantem), megjegyzi, hogy ezért mondják Démosthenést *urbanus*-nak, s tagadják, hogy *dicax* volna, ti. Démosthenés nem tréfálkozott mások rovására. Cicero viszont mind a társasági életben, mind beszédeiben szeretett nevetségessé tenni másokat szellemes megjegyzéseivel, ezért Démosthenéstől eltérően *dicax*-nak nevezhető. E minősítéssel a későbbi hagyomány is egyetért: Macrobius szerint ellenségei Cicerót *consularis scurra*-nak nevezték (Sat. II 1,12).[35]

Amikor tehát Catullus Suffenust *urbanus dicax scurra*-nak festi, aki csodálja önmagát, olyan alakot teremt, aki igen hasonló Ciceróhoz, s ezáltal kortársai könnyen azonosíthatták a szarkasztikus megjegyzéseiről híres szónokkal. Feltételezhető, hogy Catullus olvasta a *De oratore*-t, és észrevette, hogy ellentmondás van Cicero „humorelmélete" és -gyakorlata között; nevezetesen elméletben *urbanitas*-t és *salsum*-ot vindikált magának, de gyakorlatában ezek a fogalmak *dicacitas*-szá és *iactatio*-vá silányultak.

Hogy Catullus ismerte a *De oratore*-t, azt a Suffenus névnek újabb értelmezésével valószínűsíthetjük. Említettük fentebb, hogy a Suffenus név hangzása felidézheti mindazokat a vádakat, amelyeket Ciceróval szemben kortársai felhoztak: eladósodott *(fenore obrutus)*, dagályos *(sufflatus)*, vidéki paraszt *(Suffenates)*. Ezen értelmezések számát a *De oratore* szóban forgó része alapján egy újabbal gyarapíthatjuk. Caesar Strabo, mikor kérik, hogy értekezzék a szellemességről, tréfásan így ódzkodik: *Sic ego nunc, Crasso audiente, primum loquar de facetiis et docebo sus, ut aiunt, oratorem eum, quem cum Catulus nuper audisset, fenum alios aiebat esse oportere* (II 233). Tehát disznóként tanítja a szónokot, akiről Catulus a minap azt mondta, hogy a többi (szónoknak) 'szénát' kell ennie. Ha Catullus erre a *fenum*-ra[36] céloz a Suffenus névvel, akkor Cicero *urbanitas*-át Crassuséhoz képest állatokhoz méltónak minősíti. De az olvasónak eszébe juthatott a Suffenus név olvastán a *faenum habet in cornu* szólás[37] is, s ez esetben a folyton öklelni kész[38] Ciceróra gondolhatott.

Összegezésképpen azt mondhatjuk, hogy ha Catullusnak fenntartásai voltak a szónok Ciceróval szemben (márpedig a 49. carmenből következtethetőleg *voltak*), akkor méginkább fenntartásokkal olvashatta a *költő* Cicero műveit. Elképzelhetetlen ugyanis, hogy az a Cicero, akinek „költészetén" csak gúnyolódnak (vö. Mart. II. 89,3: *Musis et Apolline nullo;* Iuv. X 124: *ridenda poemata*) elnyerje Catullus tetszését. Különösen irritálhatta Catullust Cicerónak a dagályosság határát túllépő öndicsérete,[39] amely mások leszólásával párosulva *dicacitas*-szá torzult. A Suffenus név hangzásbeli implikációiban a sokat verselő és önmagát csodáló *urbanus dicax* Suffenus alakjában a „költő" Cicero önmaga karikatúráját láthatta.

[35] A szellemességről Cicero értekezett először részletesen a római retorikában. Humorelméletének leírását, elemzését és értékelését l. *A. D. Leeman—H. Pinkster—E. Rabbie:* De Oratore libri III. Komm. 3. Band (Heidelberg 1989), 172 skk.

[36] *Otto* (Sprichwörter ... 1890, 133) szerint a *fenum esse oportere* kifejezés közmondás volt a rómaiaknál.

[37] A szólás alapja az volt, hogy az öklelő bikának szénát kötöttek a szarvára (vö. Hor. Sat. 1, 4, 34).

[38] Cicero nemcsak a társasági életben (vö. Plut., Cic. 27) és beszédeiben tette nevetségessé kortársait csípős megjegyzéseivel, hanem leveleiben is. *J. Carcopino* szerint Cicero leveleiben mindenkit gyalázott, még azokat is, akikkel szemtől szemben igen udvarias volt; vö. Cicero. The Secrets of his Correspondence. II (1951), 307.

[39] Vö. Plut., Cic. 24: „... sok ember szemében ellenszenvessé vált, de nem rossz cselekedeteivel, hanem mert az emberek belefáradtak, hogy folyton dicséri és magasztalja magát". (Ford. *Máthé E.*)

ADAMIK TAMÁS

CATULLUS ÉS CICERO
(C. 49)

1. Catullus 49. költeménye minden időben magára vonta a kutatók figyelmét. Dokumentuma annak, hogy a Catullus és Cicero valamilyen személyes kapcsolatba került egymással, s hogy milyenbe, azt éppen ebből a híres catullusi versből kellene kihámozni:

Disertissime Romuli nepotum,
quot sunt quotque fuere, Marce Tulli,
quotque post aliis erunt in annis,
gratias tibi maximas Catullus
agit, pessimus omnium poeta,
tanto pessimus omnium poeta,
quanto tu optimus omnium patronus.

E verset hagyományosan úgy értelmezték, hogy Catullus valamiért köszönetet mond Cicerónak, s közben kifejezésre juttatja azt a véleményét is, hogy Cicero a legnagyobb római szónok. 1850 körül azonban felmerült egy másik értelmezési lehetőség: Catullus a túlzó dicséret örve alatt valójában gúnyolódik a nagy szónokon. Első kérdésünk tehát: komolyan gondolja-e Catullus a Cicerónak mondott nagy köszönetet vagy ironikusan? A második, ennél nehezebb kérdés: mi lehetett a vers indítéka?

Több kutató szerint ez utóbbi kérdés megválaszolása reménytelen. *F. P. Simpson* 1889-es kiadásában „szerencsétlennek" nevezi az erre vállalkozó filológusokat.[1] *W. Kroll*[2] 1922-ben kiadott kommentárjában kijelenti: az összes addigi megoldási kísérlet „homokra épült". *C. J. Fordyce* 1961-ben megjelent kommentárja „terméketlen spekulációnak"[3] tekinti a vers keletkezésének körülményeinek felderítésére irányuló erőfeszítéseket. S hogy most magam is a „homokra építők" sorába lépek, ennek több oka van. Először is ezt már túl sokan megtették ahhoz, hogy szó nélkül elmehetnénk a kérdés mellett. Másfelől a társadalmi háttér tanulmányozása nélkül e vers szinte érthetetlen maradna számunkra. Harmadsorban a sok-sok részlettanulmány több olyan kisebb-nagyobb történeti tényt tárt fel e két író korából, amelyek nem adnak ugyan egyértelmű választ a szóban forgó kérdésre, a kutatói tendenciák alapján mégis bizonyos fényt vethetnek Catullus és Cicero

[1] *F. P. Simpson:* Select Poems of Catullus. New York 1889, 104 sk.
[2] C. Valerius Catullus. Erkl. von *W. Kroll.* Stuttgart [5]1968, 88 sk.
[3] Catullus. A Commentary by *C. J. Fordyce.* Oxford [4]1968, 213.

viszonyára, és az irodalomtudományban ez már nem csekély eredmény. Végül a kérdés felülvizsgálatát az a tény is indokolttá teszi, hogy az újabb szakirodalomban gyakran elmosódik az, hogy bizonyos megoldási kísérletek kiktől származnak.

2. A 49. carmen értelmezésének történetében három korszakot különíthetünk el: *a)* Petrarcától 1850-ig; *b)* 1850-től 1900-ig; *c)* 1900-tól napjainkig.

Az első korszakban szó szerint értették a verset és komoly dicséretet láttak benne. *Petrarca* ezt írta Cola di Rienzihez 1347-ben: *eloquio Ciceronem (te dicunt), ad quem Catullus Veronensis ait: disertissime Romuli nepotum.*[4] Muretus 1554-es kommentáros kiadásában ezt az értelmezést fűzte a vershez: *Agit gratias M. Tullio: quod ob beneficium ab eo acceptum, divinare non possumus.*[5] *Petrus Crinitus* szerint: *Catullus ingenii facilitate et doctrina adeo Romae acceptus atque civilibus gratus fuit, ut M. Tullii patrocinium meruerit; quod ipsum eloquenti epigrammate insigne testatus est, quo gratias „Ciceroni patrono" egit.*[6] *A. Vulpius* (1737-ben) ennyit mond a vers értelméről: *Marco Tullio Ciceroni gratias agit; sed quamobrem agat, longinqui temporis vitio, minus compertum est.*[7] *G. Doering* (1792-ben) így bontja ki a vers mondanivalóját: *M. T. Ciceroni, cui obstrictus pro re quapiam tenebatur Catullus, gratias in hoc carmine agit, quas potest maximas, et quanto ipse se omnibus poetis inferiorem fatetur, tanto illum omnes oratores eloquentia superare ait.*[8] Ugyanezt a véleményt közli *J. Naudet* 1826-ban.

A második korszak 1850-nel kezdődik, amikor is *G. T. Clumper* holland filológus felvetette annak lehetőségét, hogy a 49. carmen hangvétele ironikus.[9] *Ae. Baehrens* annyira felháborodott ezen az értelmezési lehetőségen, hogy szerzőjét *homo perversus*-nak nevezi kommentárjában.[10] *K. P. Schulze* feltehetőleg nem ismerte *Clumper* cikkét, mert *Ellis* Catullus-kommentárjáról írott recenziójában azt állította, hogy elsőként *O. Ribbeck* szerint „kell ironikusan értelmezni a verset".[11] Valóban, *Ribbeck* 1863-as Catullus-disszertációjában az ironikus értelmezés mellett tette le a garast.[12] Az 1887-ben kiadott („A római költészet története" c.) művében szintén az ironikus értelmezés mellett szállt síkra, s ezen irónia kiváltó okát abban látta, hogy Cicero és Catullus más-más irodalmi irányzathoz tartozott.[13]

Azt a gondolatot, hogy Cicero szembenállt a korabeli római atticista szónokok irányzatával és neóterikus költők mozgalmával, először *O. Jahn* fejtette ki 1851. évi *Orator*-kiadásának előszavában.[14] *Jahn* rámutatott arra, hogy az alexandriai grammatikusok és költők között szoros volt a kapcsolat, s hasonló kapcsolat figyelhető meg a római új atticisták és a neóterikus költők között. Tudományos igényességre, míves kidolgozásra való törekvésük jut kifejezésre abban is, hogy *doctus*-nak nevezték őket. Ezek támadták Cicerót „asianista" stílusa miatt. *Jahn* az *Orator* első

[4] Idézi *K. P. Schulze:* Zeitschrift für das Gymnasialwesen, 1877, 700.

[5] Catullus et in eum commentarius *M. A. Mureti.* Venetiis 1554, p. 56.

[6] Idézi: Catullus, Tibullus et Propertius. Cum integris commentariis *Iosephi Scaligeri, Ach. Statii. M. Ant. Mureti.* Trajecti ad Rhenum 1668, 9.

[7] C. Valerius Catullus Veronensis et in eum *Io. A. Vulpii* commentarius. Patavii 1737, 157.

[8] G. Valerii Catulli Carmina. *F. G. Doering* 1792, 144.

[9] *G. T. Clumper:* Annotationes in Catulli Epigrammata. Miscellanea philologica et paedagogica, II. (Amstelod. 1850), 146—150.

[10] *Ae. Baehrens:* Catulli Veronensis liber. Lipsiae 1885, 250. sk.

[11] Vö. a 4. jegyzettel.

[12] *O. Ribbeck:* C. Valerius Catullus, eine literar-historische Skizze. Kiel 1863, 22.

[13] *Ribbeck, O.:* A római költészet története. Ford. Csiky Gergely. Budapest 1891, 379 sk.

[14] *O. Jahn:* Ciceros Orator. Berlin 1851, 1 skk.

kiadásában még nem említette a 49. carment, a 3. kiadásban viszont már azzal a megjegyzéssel hivatkozott rá, hogy Cicero baráti beszélgetésekben kritizálhatta a neóterikusokat, s Catullus ebben a gunyoros versben köszöni meg neki nem éppen jóindulatú véleményét.[15]

1876-ban *Wölfflin* a Catullus-corpusban egymás mellett álló költeményeket vizsgálta, s arra a következtetésre jutott, hogy a 49. és az 50. carmen ellentétes érzelmeket fejez ki.[16] Az 50. carmenből szeretet árad Calvus iránt, a 49.-ből pedig gúny Ciceróval szemben. Valóban, Catullus gyakran helyez egymás mellé hangulatilag ellentétes verseket. Ugyanebben az évben *Heskamp* is szatirikusnak értelmezte a verset, s a szatirikus hangvétel okát abban látta, hogy Catullus kiszorította Cicerót Clodia kegyeiből.[17] Cicero bosszúból *pessimus poeta*-nak nevezte a költőt, aki erre a 49. carmennel válaszolt. *Heskamp* ötletének alapjául Plutarchos megjegyzése szolgál, amely szerint Clodius nővére, Clodia feleségül akart menni Ciceróhoz, s emiatt Cicero felesége, Terentia gyűlölte (Cic. 29).

A 49. carmen szatirikus értelmezését a fenti kezdeményezésekre építve *K. P. Schulze* alapozta meg. *Ellis* Catullus-kommentárjáról írott recenziójában közölte az alábbi három érvet:[18] *a)* Ha Catullus komolyan akarta volna dicsérni Cicerót, akkor a *disertus* helyett az *eloquens* minősítést kellett volna alkalmaznia, mert Cicero határozott különbséget tesz e két szó jelentése között. *b)* A *quot sunt, quotque fuere, quotque post aliis erunt in annis* gyakran előfordul a komédiában, s mindig szatirikus éllel. *c)* Az *omnium patronus* előfordul a komédiában, s többnyire gunyorosan.

1880-ban *Schulze* külön tanulmányt[19] szentelt a versnek, s ebben a fenti érveket a következőkkel gyarapította: *d)* A *praenomen* és *nomen* nem használatos a költői nyelvben, ezért a *Marce Tulli* megszólítás paródiaként hat. *e)* A *pessimus omnium poeta* kijelentés túlzottan szerény, ezért nem egyeztethető össze Catullusnak máshol megmutatkozó költői öntudatával. *f)* A *gratias maximas agere* formula a komédiában gyakori. *g)* Az *optimus omnium patronus* kétértelmű, mert egyfelől azt jelenti, hogy Cicero valamennyi ügyvéd közül a legkiválóbb, másfelől a. m. „mindenkinek a legkiválóbb ügyvédje", ti. aki megfizeti. Ez utóbbi értelmezéséhez közel áll az a minősítés, amely a Cicero elleni Sallustius-invektívában található: *mercennarius patronus*.

Ahogyan *Schulze* két tanulmányban bizonyította a 49. carmen szatirikus jellegét, úgy cáfolta *O. Harnecker* két tanulmányban a szatirikus értelmezés lehetőségét. 1879-ben közzétett első tanulmányában megállapította,[20] hogy a 49. carmen lényege a *maximas gratias agit* kijelentésben keresendő, a vers többi része csak körítés. Nincs igaza *Ribbeck*nek, de *Jahn*nak sem, amikor a verset gunyorosnak értelmezik. *Schulze* is tévedett a *disertus-eloquens* szembeállítással, hiszen kérdéses, hogy Cicero egyáltalán különbséget tett-e e két szó között, és még ha Cicero különbséget tett is, miért kellett volna ezt megtennie Catullusnak. A *disertissimus* komoly dicséret, következésképpen a költő szavaiban az iróniának az árnyéka sem fedezhető fel.

[15] *O. Jahn:* Ciceros Orator. Berlin [3]1869, 8.

[16] Idézi *J. Süss:* Catulliana, I. (Erlangen 1876), 29.

[17] *H. H. Heskamp:* De C. Val. Catulli vita et ordine, quo carmina amatoria sunt scripta. Monasterii 1869, 27.

[18] Vö. a 4. jegyzettel.

[19] *K. P. Schulze:* Drei Catullfragen. Zeitschrift für das Gymnasialwesen 34 (1880) 353 skk.

[20] *O. Harnecker:* Catulls 49. Zeitschrift für das Gymnasialwesen 33 (1879), 72 skk.

Második cikkében (1882) *Harnecker* tovább cáfolta elődei érveit.[21] A *Romuli nepotum* kifejezés nem ironikus, hanem ünnepélyes. A *pessimus poeta* szókapcsolat sem tartalmaz lebecsülést, hiszen csak idézet a 36. carmenből, amelyben Lesbia állítja ezt a költőről. A *De oratore* megjelenésének idején (i. e. 55) még nem dúlt harc az atticisták és Cicero között, továbbá Cicero megjegyzései a neóterikusokról későbbi eredetűek: 50—45 közé datálhatók. Az *optimus omnium patronus* nem kétértelmű, mivel az *omnium* nem a *patronus*-hoz kapcsolódik, hanem az *optimus* superlativushoz. Catullus és Cicero között nincs semmi kapcsolat; egyedül a *Pro Caelio* érdekelhette mindkét felet, de ebből Catullusra következtetni nem lehet. *Harnecker* tehát komoly dicséretet lát a versben, ugyanúgy, mint *Jakoby*,[22] *Baehrens*,[23] *Ellis*[24] és mások.

A magyar szakirodalomban *Csengery János* nagy vonalakban ismertette a szatirikus értelmezés érveit, majd saját véleményét így összegezte: „Magában a költeményben semmi sincs, aminek alapján a kérdést el lehetne dönteni. A köszönet komoly is lehet, s ez esetben talán az adott rá alkalmat, hogy Cicero a *pro Caelio*-ban rajzolt s Clodia nevéhez fűződő skandalumnak tárgyalásába nem keverte bele Catullus nevét."[25]

A 20. században folytatódik a vita a komoly és a szatirikus értelmezés hívei között, azonban a szatirikus értelmezés hívei vannak többségben. A vers keletkezésének indokát keresve a kutatók többnyire a múlt század elméleteit finomítják tovább. A legtöbben a korabeli irodalmi polémiát tekintik a vers indítékának. *G. Friedrich* kommentárjában (1908) a szatirikus hangvétel mellett érvelve kijelenti, hogy az az érv, amely szerint az ellentétek Cicero és a neóterikusok között a Catullus halálát követő időkre datálhatók, nem sokat nyom a latban, mert az ízlésbeli különbségek nem máról holnapra keletkeznek.[26] Több kutató Cicero költői tevékenységét is bevonja az irodalmi polémiába. *D. F. S. Thomson*,[27] majd *E. Laughton*[28] szerint Cicero elküldte valamely költői művét Catullusnak, s erre írta volna válaszul Catullus a 49. carment, amelyben tudtára adta: te, Cicero, nagy szónok vagy, de a költő én vagyok. *Mc Dermott* sajátos nézetet képvisel: Cicero, korának egyik legnagyobb költője a nagy költészetet művelte, a neóterikusokkal szemben közömbös volt; Catullus ezért írta volna a 49. carment.[29]

Többen a Vatinius ellen, ill. mellett mondott Cicero-beszédekben látják az indokot. Ezt *Wölfflin*[30] vetette fel először, majd *B. Schmidt* fejtette ki újra 1914-ben.[31] Cicero ti. először hevesen támadta Vatiniust, majd Caesar kegyeinek elnyerése végett Vatinius védelmére kelt. Ez a köpönyegforgatás felháborította Catullust, s ezt juttatná kifejezésre a 49. carmenben. *J. H. Collins* 1952-ben újra hangsúlyozza

[21] *O. Harnecker:* Cicero und Catullus. Philologus 41 (1882), 465 skk.
[22] *C. Jakoby:* Zu Catullus. Philologus 44 (1985), 178 skk.
[23] Vö. a 10. jegyzettel.
[24] *R. Ellis:* Catulli Veronensis Liber. Oxonii 1876, *ad loc.*
[25] *Csengery J.:* Catullus Versei. Budapest 1901, 225.
[26] *G. Friedrich:* Catulli Veronensis Liber. Leipzig und Berlin 1908, 229 sk.
[27] *D. F. S. Thomson:* Catullus and Cicero. Classical World 60 (1967), 115 skk.
[28] *E. Laughton:* Disertissime Romuli nepotum. CPh 65 (1970), 1 skk.
[29] *W. Mc Dermott:* Cicero and Catullus. Wiener Studien 14 (1980), 75 skk.
[30] *B. Schmidt* állítja ezt: Die Lebenszeit Catullus und die Herausgabe seiner Gedichte. RhM 69 (1974), a274, lj.
[31] Vö. a 30. jegyzettel.

ezt az indítékot, s Cicero egyik levele alapján megállapítja, hogy Cicero óriási összegű anyagi támogatást kapott beszédéért Caesartól.[32] *J. Ferguson* szintén a Vatinius-ügyet tekinti a catullusi kritika egyik okának.[33]

Mint fentebb láttuk, *Heskamp*[34] a gúnyos 49. carmen keletkezésének okát abban látta, hogy Cicero és Clodia közelebbi kapcsolatba került egymáshoz. *J. Ferguson* szintén említi ezt a Plutarchos-adatot; szerinte Clodia mondta Catullust *pessimus poeta*-nak.[35] Ez az ötlet a Lesbia-Clodia azonosításon alapszik, s a legújabb kutatásban a *Pro Caelio* kapcsán játszik szerepet. *C. Deroux* szerint a 49. carmen indítékát Cicero e beszédében kell keresni.[36] Cicero biztosan tudta, miért mond köszönetet Catullus, de a kortársak közül nem sokan tudhatták. Cicero 56 februárjában mondta el Caelius Rufus érdekében beszédét, hogy Clodia szabados szerelmi életét ország-világ elé tárja. A szónok úgy gondolta, hogy ezzel szolgálatot tesz Catullusnak, a költő viszont a gunyoros köszönetnyilvánítással adta tudtára, hogy téved: Clodiát gyalázni csak *neki* van joga.

A szatirikus értelmezést hangsúlyozó modern kutatók közül említsük még *M. Montbrun*[37] tanulmányát, amelyben a szerző a múlt századi kutatásnak két gondolatát fejleszti tovább. Egyik a *disertus—eloquens* ellentét kiemelése. Eszerint Catullus Cicero új művének, a *De oratore*-nak I 94—95. fejezetét tartja szeme előtt, amikor Cicerót *disertus*-nak mondja, s ezzel megtagadná Cicerótól az *eloquens* minősítést. A másik gondolat szintén a *De oratore*-hoz kapcsolódik. Cicero ugyanis e művében költői gyakorlatának elveit is rögzíti. Két dolgot tart fontosnak a költészetben: az inspiráció őrületét (vö. De or. II 194) és a rögtönzés ügyességét (vö. De or. III 194; Pro Arch. 18). Catullus viszont gondot fordított a részletek tudatos kidolgozására is, ami sok időt, egy egész életet igényel. Catullus tehát a 49. carmenben szakít Ciceróval, úgy, ahogyan a 95. carmenben szakított Hortensiusszal, aki ugyanazt a költészeti elvet képviselte.

De az ellentábor is hallatta hangját. *E. T. Merrill* 1893-ban (majd 1951-ben) kiadott kommentárja az őszinte dicséret mellett érvel.[38] *T. Frank* Catullust Cicero barátjának tekinti, s a 49. carmenben Catullus szerénységének dokumentumát látja.[39] A legalaposabb tanulmányt az „őszinteség" védelmezői között *D. Romano* publikálta 1954-ben.[40] Lényegében *Harnecker* érveit ismétli meg, ill. fejleszti tovább: szerinte Catullus és Cicero ellentétének nincs alapja, mivel Catullus életében Cicero nem nyilatkozott a neóterikusok ellen, tehát a 49. carmen nem lehet irodalmi polémia szócsöve, következésképpen sem művészi, sem politikai indíték nincs arra, hogy a 49. carment ironikusnak vagy szatirikusnak tekintsük. Az *omnium patronus*-t csak úgy lehet értelmezni, hogy a legjobb ügyvéd „az összes ügyvédek között". Azzal, hogy *disertus*-nak mondja, nem vonja kétségbe szónoki nagyságát, mert a

[32] *J. H. Collins:* Cicero und Catullus. CJ 48 (1952), 17.

[33] *J. Ferguson:* Catullus and Cicero. Latomus 25 (1966), 871 sk.

[34] Vö. a 17. jegyzettel.

[35] Vö. a 33. jegyzettel. *M. Schuster* szerint Cicero mondhatta Catullusról, hogy *pessimus poeta*. RE „Pallas" 2369.

[36] *C. Deroux:* Catulle et Cicéron ou les raisons d'un silence. Les Études Class. 53 (1985), 221 skk.

[37] *M. Monbrun:* Encore sur Cicéron et Catulle. Raisons et date d'une rupture. *Valerius Catullus* 19 (1972) 29 skk.

[38] Catullus. Ed. by *E. T. Merrill*. Cambridge 1893, ²1951, 82 sk.

[39] *T. Frank:* Catullus and Horace. Oxford 1928, 99 sk.

[40] *D. Romano:* Il significato del c. 49 di Catullo. Aevum 28 (1954), 222 skk.

disertissimus a legjobb szónokot jelenti. Csak a *patronus*-hoz, azaz ügyvédhez fordul Catullus, azért olyan ünnepélyes. Cicero tehát védett valakit, aki kedves volt Catullusnak. Ez a valaki Cornelius volt, akit Catullus nagy szeretettel említ 102. versében; vádlója pedig az a Cominius, akit Catullus 108. carmenében gyaláz. A per idején (65-ben) Catullus húszéves lehetett, s a 49. carmenben a húszéves Catullus lelkesedése mutatkozik meg a nagy szónok iránt. Ugyancsak komoly köszönetnek fogja fel a verset *E. A. Fredericksmeyer:* köszönet Cicerónak, amiért kibékítette Caesarral.[41]

3. A fenti áttekintésből nyilvánvaló, hogy a 49. carmennel kapcsolatban szinte már mindent állítottak és mindent cáfoltak. Az igazságot azok közelítik meg leginkább, akik nem rugaszkodnak el magától a verstől, sem attól a konkrét társadalmi valóságtól, amelyről a vers állít valamit. Következésképpen a vers üzenetének, a költő szándékának kibogozásához három tényezőt kell vizsgálat tárgyává tenni: magát a verset, amellyel Catullus állít valamit a valóságról; a valóságot, amiről állít valamit; s végül az állítást, hogy az összhangban van-e a verssel és a valósággal.[42] Mivel vers esetében alapvetően fontos a forma, vizsgálódásunkat a vers grammatikájával és szókészletével kezdjük.

Nyilvánvaló, hogy a verskezdő *disertissime* felsőfokú vocativusnak fontos szerepet szán a költő, de fontos szerepet szán a vers záró szavának, a *patronus*-nak is. Fontos szó továbbá a *poeta:* kétszer fordul elő ugyanabban a sorhelyzetben. De ugyanez elmondható a *pessismus*-ról is, mert ugyanúgy ismétlődik, s mivel szembe van állítva az *optimus*-szal, azt is kiemeli. Még ennél is feltűnőbb az *omnium* háromszori ismétlődése ugyanabban a sorhelyzetben. Ha igaz az, amit Aristotelés állít, hogy az ismétlés a nagyítás eszköze,[43] akkor e három szó többszörös ismétlésével Catullus nagyítani akar. Ugyancsak a nagyítás eszköze a felsőfok, amely e rövid, hét soros vers mindegyik sorában szerepel (a 2. és a 3. sorban körülírással kifejezve). Ám a körülírás a retorikai elmélet szerint szintén a nagyítás stíluseszköze. A vers grammatikája tehát azt mutatja, hogy Catullus minden idegszálával Cicero *nagy*ságát akarja nagyítani. Ugyanígy a nagyítást szolgálja a *Marce Tulli* vocativus, amely versben rendkívül ünnepélyes, mert a praenomen és nomen csak prózában, komoly szövegkörnyezetben szokott előfordulni. De ugyanilyen ünnepélyes a *Romuli nepotum* körülírás *Romanorum* helyett.

A vers grammatikája tehát egyértelműen nagyítást fejez ki. Elmondható-e ugyanez a vers szókészletéről is? A használt szavak ugyanolyan egyértelműséggel hirdetik-e Cicero nagyságát, mint a grammatika? Nézzük meg közelebbről a vers két legsúlyosabb szavát, a *disertissime*-t és a *patronus*-t.

A Thes.LL adatai szerint a *disertus* második jelentése *eloquens, facundus*, s ez a jelentés egyértelműen pozitív. A *disertus* harmadik jelentését a szótár az *astutus, urbanus, lepidus* szavakkal adja vissza, amelyek közül az *astutus* ('ravasz, furfangos, fortélyos') már nem egyértelműen pozitív. E jelentés szinonimájaként a Thes. a *dicax* melléknevet közli ('fecsegő, gúnyolódó, kötekedő, csipkelődő'). Jól szemlélteti a *disertus*-nak ezt a negatív jelentésárnyalatát az idősebb Seneca, amikor Timagenésről ezt mondja: *disertus homo et dicax, a quo multa improbe, sed venuste dicta*

[41] *E. A. Fredericksmeyer:* Catullus 49. Cicero and Caesar. CP 68 (1973), 268 skk.

[42] E műelemző modellt Szent Ágoston alapján J. Saresberiensis állította fel; vö. *Adamik T.:* Grammatika, retorika, logika Johannes Saresberiensisnél. Ant. Tan. 29 (1982), 39 skk.

[43] Arisztotelész: Rétorika. Ford. *Adamik T.* Budapest 1982, 208.

(Contr. X 5,22). Ez a jelentésárnyalat teszi lehetővé, hogy Cicerónál *prudens* a *sapiens* ellentéteként szerepelhet, például Att. X 1,4: *Celer tuus disertus magis est, quam sapiens.* Mindebből következik, hogy a *disertus*-szal nem szükségképpen jár együtt a *sapientia* és a *honestas.* De ez Quintilianus szavaiból is kitűnik: *non modo quae diserta, sed vel magis quae honesta sunt* (I 8,4). *Nam ut primum lingua esse coepit in quaestu, institutumque eloquentiae bonis male uti, curam morum qui diserti habebantur reliquerunt* (I Prooem. 13).

A Thes. alapján tehát nyilvánvaló, hogy a *disertus* kétértelmű, s van negatív jelentésárnyalata, ezért e szó használata nincs összhangban az egész vers egyértelműen nagyító grammatikájával. Igaza volt *Schulz*énak, amikor azt állította, hogy a *disertus* nem egyértelműen dicsérő, s ha Catullus úgy akarta volna dicsérni Cicerót, az *eloquens* szót kellett volna használnia. Valóban, az *eloquens* a Thes. adatai szerint egyértelműen pozitív jelentésű: azt a kiváló szónoki képességgel megáldott embert jelenti, aki az ékesszólás adománya mellett a többi tudományban is jártas és szilárd erkölcsi alapokon áll. Az idősebb Cato fogalmazása szerint: *vir bonus dicendi peritus.* Catullus tehát, ha igazán dicsérni akarta volna Cicerót, így is kezdhette volna versét: *Eloquens Cicero.*

Ezt Cicero annál is inkább elvárhatta volna, mert elsőként ő tett éles különbséget a *disertus* és az *eloquens* között. A *De oratore* I. könyvében így beszélteti Antoniust: ismertem néhány *disertus* szónokot, de *eloquens*-et egyet sem, mivel azt tekintettem *disertus*-nak, aki középszerű emberek előtt logikusan és világosan tud beszélni, *eloquens*-nek pedig azt, aki csodálatosan és nagyszerűen tudja felékesíteni mondanivalóját. Számunkra ez nehezen elérhető ugyan, mert az ambíció és a forum rabságába kerültünk, mielőtt még elkezdtünk volna tanulni. Én azonban ... nem teszek le arról a reményről, hogy egyszer majd lesz valaki, aki keményebben tanul, mint mi tesszük és tettük ..., s olyan szónokká válik, amilyet mi keresünk, akit nemcsak *disertus*-nak, hanem *eloquens*-nek is nevezhetünk" (De or. I 94—95.).

Harnecker szerint Cicero csak ideiglenesen tett különbséget *disertus* és *eloquens* között, s megkülönböztetése nem ment át a retorikai köztudatba. *Harnecker*nek ezt az állítását cáfolni korántsem lehetetlen feladat. Cicero a tíz évvel később írott *Orator*-ban (ahol a filozófiai műveltség fontosságáról beszél) ismét hivatkozik Antoniusra: *disertos ait se vidisse multos, eloquentem neminem* (18). E művében Cicero most már saját nevében is meghatározza az *eloquens* szónok milyenségét: *Erit igitur eloquens ... is, qui in foro causisque civilibus ita dicet, ut probet, ut delectet, ut flectat. Probare necessitatis est, delectare suavitatis, flectere victoriae: nam id unum ex omnibus ad optinendas causas potest plurimum* (69). Ugyanezt még kétszer megismétli a 100. és a 101. fejezetben, majd saját beszédeiből hoz példákat az egyes stílusnemek alkalmazására: a *Pro Caeciná*-t egyszerű stílusban írta, mert tanítani akart, a *Pro imperio Gnaei Pompeii*-t közepesben, mert gyönyörködtetni is kívánta a római népet, a *Pro Rabirio*-ban pedig fennkölten beszélt, mert meg akarta indítani a hallgatóságot (102). A példákból arra következtethetünk, hogy a római szónokok közül egyedül őt lehet *eloquens*-nek tekinteni, mert a gyakorlatban egyedül ő tudta alkalmazni megfelelően a három stílus elméletét.

E sejtésünket megtámogathatjuk a *Brutus* egyik részletével, amelyben kijelenti önmagáról, hogy „újszerű szónoki stílusával magára vonta a figyelmet" (*animos hominum ad me dicendi novitate converteram:* 321), majd megjegyzi, hogy nem önmagáról kíván beszélni, de a korábbi szónokok közül senki sem ismerte eléggé a filozófiát, sem a jogtudományt, sem a történelmet stb. Felsorolásából, mivel ő zárja

a sort, következik, hogy ő az első és egyetlen *eloquens* a római ékesszólás történetében.

Cicero mentségére legyen mondva, az utókor hamarosan megadta neki azt az elismerést, amely után életében sóvárgott. Halála után egy-két évtizeddel a retorikai iskolákban már arról szónokoltak a rétorok, hogy Antonius egy emberöltőre proskribálta ugyan Cicerót, de Cicero *eloquentia*-ja az idők végezetéig Antoniust (Sen., Suas. 7,8). Velleius Paterculus szerint Cicero *vivit vivetque per omnem saeculorum memoriam*, amíg létezik a világ, amelyet ékesszólásával megvilágított (*eloquentia illuminavit:* II 66,5). Quintilianus korára Cicero neve már nem is ember neve, hanem az ékesszólásé: *Cicero iam non hominis nomen, sed eloquentiae* (X 1,112).

A Cicero megrajzolta *eloquens* alakja átment a későbbi retorikai köztudatba: Quintilianuson keresztül (Praef. 8,13) Augustinusig, aki a *De doctrina Christiana* c. művében Cicerót név nélkül *quidam eloquens*-nek mondja: *Dixit ergo quidam eloquens, et verum dixit, ita dicere debere eloquentem, ut doceat, ut delectet, ut flectat* (V 12,27). A középkori Johannes Saresberiensis pedig így önti formába a ciceroi tanítást: *Siquidem non est eloquens, quisquis loquitur, sed ille dumtaxat, qui animi sui arbitrium commode profert* (Metalog. 1,7).

A fentiekből — úgy véljük — megállapítható, hogy Cicero az *eloquens* terminust a tökéletes szónokra alkalmazta, önmagát ilyen *eloquens* szónoknak tartotta, s ezáltal elkülönítette magát a *disertus*-nak nevezhető tucatszónokoktól. Catullus a *De oratore* fenti helyére reflektálva tagadta meg tőle a „tökéletes szónok" minősítést. Catullus versében a *disertissime* megszólítás szolgáltatja azt a premisszát, amely a verset lezáró kondicionális állítás igazságtartalmát az ellenkezőjére fordítja. Tehát rögtön a vers első szavával közli, hogy Cicero nem a legtökéletesebb, legjobb szónok, emiatt a kondicionális állítás logikailag az ellenkezőjére fordul. A *tanto pessimus omnium poeta, quanto tu optimus omnium patronus* állítás a logika szabályai szerint a következő stiláris variánsokban írható fel: „Annyiban a legroszszabb költő (Catullus), amennyiben te a legjobb patronus vagy." „Amennyiben te a legjobb patronus vagy, annyiban Catullus a legrosszabb költő." „Ha te a legjobb patronus vagy, akkor Catullus a legrosszabb költő."

Mivel a vers első szavából már tudjuk, hogy Cicero nem a legjobb szónok, ebből következik, hogy Catullus nem a legrosszabb költő. Logikai formulába foglalva: ha p, akkor q; és ha nem q, akkor nem p.[44]

A vers utolsó szava a *patronus* is különleges: ez sem egyértelmű olyan szónokkal kapcsolatban, aki az *eloquens* minősítést vindikálja magának. A *Brutus* végén (332) Cicero is arra biztatja a címzettet, hogy folytonos tanulással emelkedjék ki ama *patronus*-ok sorából, akiket e művében egybegyűjtött: *ut te eripias ex ea, quam ego congessi in hunc sermonem turba patronorum.* Nem illik, hogy egy ilyen nagy műveltségű ember, aki görög földön is tanult, a közönséges *patronus*-ok közé soroltassék: *numerari in vulgo patronorum.* Ha tehát Cicero Brutusról szólván kevésnek

[44] A *tanto ... quanto* hasonlítás logikai különlegességét már *S. Reisz de Rivarola* észrevette: Poetische Äquivalenzen. Amsterdam 1977, 89. *C. Deroux* (i. m. 235) a catullusi hasonlítást így értelmezte: „*Catullus tam malus poeta (a), quam Cicero bonus patronus (b).*" Mivel azonban a *disertus—eloquens* különbségtételt nem fogadják el, logikai levezetésükből hiányzik a premissza: a *disertissime*. Az olasz kutatók elfogadták a *disertus—eloquens* különbségtételt, de helyességét nem bizonyították: vö. *G. Funaioli:* Studi di Letterature antica, II. (Bologna 1948), 22 sk.; *E. Paratore:* Catullo, poeta doctus. Catania 1942, 53 skk.

tartotta, hogy közönséges *patronus* legyen, mennyivel inkább sértőnek találhatta, hogy híres szónok létére Catullus egyszerűen csak *patronus*-nak nevezze. Az *orator* helyett a *patronus* használata Tacitus szerint is (Dial. *init.*) lekicsinylést jelent: *Saepe ex me requiris, Iuste Fabi, cur, cum priora saecula tot eminentium oratorum ingeniis gloriaque floruerint, nostra potissimum aetas deserta et laude eloquentiae orbata vix nomen ipsum oratoris retineat; neque enim ita appellamus nisi antiquos, horum autem temporum diserti causidici et advocati et patroni et quidvis potius quam oratores vocantur.* A korabeli gyenge szónokokat tehát *diserti ... patroni*-nak nevezték, ahogy Catullus tette Ciceróval.

Catullus, mint igazi *poeta doctus*, e visszájára fordított dicséretet úgy önti formába, hogy a rövidke vers dikciójával Cicero stílusát parodizálja.[45] A vers keresetten „nagyító" grammatikájához jó érzékkel választja ki Cicero leggyakrabban használt, kedvelt szavait *(maximus, optimus, omnis)*. *Merguet* Cicero-szótára arról tanúskodik, hogy a *magnus, bonus* és *omnis* feltűnően gyakran szerepel Cicero beszédeiben, többnyire nagyítás céljából. De nemcsak Catullusnak szúrt szemet Cicero stílusának szinte a dagályosságot súroló fennköltsége, hanem más kortársainak is. Quintilianus szerint ilyeneket vetettek Cicero szemére: dagályos, asianista, szószaporító, túlságosan kedveli az ismétléseket: *quem tamen et suorum homines temporum incessere audebant ut tumidiorem et Asianum et redundantem et in repetitionibus nimium* (XII 10,12). Ezekben a kifogásokban volt némi igazság. Szemléltesse ezt egy találomra kiragadott mondat a *De signis*-ből: *Heius est Mamertinus (omnes hoc mihi, qui Messanam accesserunt, facile concedunt) omnibus rebus illa in civitate ornatissimus. Huius domus est vel optima Messanae, notissima quidem certe, et nostris hominibus apertissima maximeque hospitalis* (4,3). Ebben az egyetlen mondatban szinte mindaz megragadható, amit Cicerónak kritikusai a szemére vetettek.

4. Az ironikus, szatirikus hangvételű 49. carmen olvastán Cicero biztosan megbántódott. Nem is említi sehol Catullust. Ha dicséretnek fogta volna fel a verset, nyilván úgy emlegette volna, ahogyan az ifj. Plinius is elégedetten nyugtázza egyik levelében, hogy Martialis dicsérő verset írt hozzá. Cicero azonban hallgat, bár egész életében sóvárgott a dicséret, különösen a költők dicsérete után.

Mi indíthatta Catullust arra, hogy Cicerót cicerói fegyverrel a legérzékenyebb pontján sebezze meg? Bizonyos tények nagy valószínűséggel arra utalnak, hogy Catullus és Cicero között többféle ellentét is feszülhetett: más-más irodalmi irányzatot kedveltek és műveltek; másképpen nyilatkoztak saját teljesítményeikről (Catullus szerényen, litotésszel, Cicero harsányan, felsőfokban); más volt költői esztétikájuk: Catullus a lassú, aprólékos költői kimunkálást tekintette alapvetőnek, Cicero az ihletett improvizációt; Catullus az *otium*, Cicero a *negotium* mellett kötelezte el magát[46]; Catullus következetesen gyűlölte Vatiniust, Cicero először támadta, majd jó pénzért védte; a Clodia-ügy miatt Catullusnak még eggyel több oka volt, hogy Cicerót ne kedvelje. Catullus számára két cicerói mű lehetett különösen érdekes: a *De oratore* és a *Pro Caelio*. Az előbbi esztétikai szempontból érdekelhette a „tudós" Catullust, a másik a Clodia-ügy kapcsán: mindkettő hozzájárulhatott a 49. carmen szatirikus megfogalmazásához.

[45] *M. Schuster* is felismerte ezt: i. m. 2370.

[46] Ezért a *pessimus poeta*, illetve az *optimus patronus* etikai értelemben is felfogható. Vannak kutatók, akik e két minősítést csak így értelmezik; vö. *N. Salanitro:* Il carme 49 di Catullo. Miscellanea di studi latini. Napoli 1938. 87; *D. Cagliardi:* Sul carme 49 di Catullo. Le parole e le idee 9 (1967), 230.

A *De oratore*-t fentebb már érintettük; a *Pro Caelio*-hoz *Deroux* fűzött értékes megjegyzéseket.[47] Cicero e perbeszédben önmagát *patronus*-nak mondja: *Deroux* szerint erre rímel a 49. carmen *patronus* szava. Bár a *Pro Caelio* aligha tekinthető a 49. carmen egyetlen okának, legfeljebb *egyik* okának,[48] mégis kiemelünk három olyan mozzanatot e beszédből, amely azt sugallja, hogy a *Pro Caelio*-nak is lehetett némi szerepe a 49. carmen keletkezésében.

a) Az a Clodia, akit Cicero gyaláz, hasonló ahhoz a Lesbiához, akit a szerelmében csalódott költő szókimondó verseivel ostoroz. Cicero szerint Clodia *proterva meretrix*, afféle filléres utcanő (*quadrantaria* 49; 62). Catullus is ezt állítja Lesbiáról a 11. és 58. költeményében. Háza nyitva áll minden férfi előtt — mondja Cicero (49); hasonló helyzetet fest Catullus: a 37. carmenből kiderül, hogy Lesbia sok szeretője között mindig van egy első számú. Cicero beszédében *incestus*-szal vádolja Clodiát (32; 36); Catullus is célozgat erre két versében (79; 56).

b) az *optimus omnium patronus* (49,7) szókapcsolat kétértelműségével kapcsolatban utaltak arra, hogy *omnium* és *optimus* felsőfok vonzata. Ez nem zárja ki grammatikailag azt a lehetőséget, hogy a *patronus*-hoz is vonjuk. Catullus az *omnium patronus* szókapcsolattal Cicero hasonló kifejezésére utalhatott, aki Clodiát *amica omnium*-nak nevezi, mégpedig szintén szójátékkal: *quam omnes semper amicam omnium potius, quam cuiusquam inimicum putaverunt* (32).[49]

c) Amikor Cicero Clodia szabados életét ecseteli, olyan szókészletet alkalmaz, amely egyezik a catullusi szerelmes versek lexikájával: *amores, libido, deliciae, ludus, cupiditas, desiderium, voluptas, procax, facetus, ineptiae* stb. Clodia szerelmét úgy említi, mint *amorum turpissimorum foedera* (34), amelyeket folyton megszeg. Catullus a 109. carmenben Lesbia iránti szerelmét *aeternum sanctae foedus amicitiae*-nak nevezi.

5. Ha a 49. carmennek a *De oratore*-hoz és a *Pro Caelio*-hoz való kapcsolata helytálló, akkor ez a vers i. e. 55—54 körül keletkezett.[50] Nincs tehát kronológiai akadálya annak, hogy Catullus mindkét cicerói művet ismerhette, s ambivalens érzelmeinek egy ambivalens értelmű versben adott hangot. A *Pro Caelio*-t olvasva főleg az háboríthatta fel, hogy Cicero szinte az ő szavaival festette le Clodia botrányos szerelmi életét. Igaz, ő is gyalázta a nőt verseiben, mert végül is meggyűlölte, de nem vehette jó néven, ha más is ezt tette, főleg az ő saját verseinek szavaival, mert még mindig szerette (vö. c. 85).[51] De az sem nyerhette meg tetszését, hogy Cicero védőbeszédében ártatlan ifjoncnak (*honestissimum adulescentem:* 78) tüntette fel Caelius Rufust, Clodia bujaságának áldozatát. Catullus szemében Caelius Rufus ravasz vetélytárs és hűtlen barát volt (c. 77.)

[47] Vö. a 36. jegyzettel.

[48] E tekintetben *J. Ferguson*-nal értünk egyet, aki szintén több dologban látja a Catullus—Cicero-ellentét okát; vö. a 33. jegyzettel.

[49] *C. Deroux* (i. h.) szerint a korábbi kutatók ezt a párhuzamot még nem vették észre. Valójában az *omnium patronus* szókapcsolatot már *F. Schöll* az *amica omnium* alapján értelmezte gunyorosnak. Idézi *O. Harnecker:* Phil. 41 (1882), 469.

[50] A kutatók többsége a 49. carment az 56—54-es évekre datálja. *A. Dinoi* abban látja e vers keletkezésének okát, hogy a száműzetésből visszatérő Cicero mindenkinek köszönetet mondott visszahívásáért, s Catullus a köszönő beszédek stílusát parodizálja; vö. Pro Sestio 9: *maximas gratias agit;* Post red. ad Quir. 7: *qui sunt, fuerunt, erunt* stb.: Il carme 49 del „Liber Catullianus". Vichiana 5 (1968) 5 skk. Csak kevesen datálják a verset a 60-as évekre; vö. *D. Romano,* i. m. 227 skk.; *R. Westphal:* Catull's Gedichte in ihrem geschichtlichen Zusammenhange. Breslau 1870, 241 sk.

[51] E gondolatot már *M. Schuster* hangsúlyozta: i. h. 2358; de *K. Quinn* is hasonló véleményt képviselt: Catullus. An Interpretation. London 1972, 198.

BOLONYAI GÁBOR

CICERO A SZÓNOKLATOK HOZZÁÉRTŐ ÉS LAIKUS KÖZÖNSÉGÉRŐL

Szövegek világosabb értését gyakran az teszi lehetetlenné, ha valamely írásos emlék önmagában nem értelmezhető egyértelműen, a biztos interpretációhoz szükséges források pedig nem maradtak fönn. A helyzet többnyire nem így áll Ciceróval kapcsolatban. Ránk maradt műveinek terjedelme nagyobb, mint az elveszetteké, de sokszor pontosan ez a szerencsés körülmény nehezíti meg a szöveg értését. „Minél többet mond valamiről, annál kevésbé értjük", írta az angol Alan Douglas. Ilyen esetekben a legkényelmesebb megoldás az, ha az ember a szónokot látja Ciceróban, aki képes ellenfeleinek védelmét is elvállalni, aki mindig azt mondja, amit a helyzet megkíván, és akiről már egy kortársa is azt a megjegyzést tette, hogy két székre van szüksége, hogy ülni tudjon.[1] Máskor azonban túl egyszerűnek bizonyul valamiféle önellentmondás feltételezése. Cicero ekkor is megmarad szónoknak, de olyannak, aki képes adott alkalmakhoz igazítva kifejezni ugyanazt a gondolatot vagy új mozzanattal kibővíteni egy másutt más hangsúllyal kimondott állítást.

Ugynez az értelmezési probléma áll előttünk, ha azt vizsgáljuk, miben látta Cicero a szónoklatok laikus és hozzáértő közönségének mibenlétét, ítéletük azonosságát és különbségét. Ezzel kapcsolatos véleményét a *Brutus* egyik exkurzusában fejti ki. Az itteni elméletnek ellentmondó vagy ellentmondani látszó megnyilatkozás már magában a *Brutus*ban is olvasható, korábban és később írott rétorikai és filozófiai műveiről nem is beszélve.[2] Az elkövetkezőkben lépten-nyomon találkozni fogunk ezekkel az ellentmondásokkal vagy látszat-ellentmondásokkal, de most elsősorban az előbb említett exkurzusban kifejtett elméletről szeretnék szót ejteni. Mely pontokon tér hát el korábbi elképzeléseitől Cicero, és hogyan értelmezhetők ezek az új vonások?

A *Brutus* kitérője (c. 183—200.) viszonylag csekély visszhangot váltott ki a modern filológiában. Pedig ez az exkurzus a *Brutus* leghosszabb szakasza, amely megszakítja a római szónoklás történetének felidézését. Ráadásul nem is teljesen jogos kitérőnek nevezni. Tanulságai ugyanis minden egyes szerző értékeléséhez szempontokat nyújtanak. A viszonylagos érdektelenség még szembetűnőbb, ha arra gondolunk, hogy Cicero maga hívja föl a figyelmet, hogy *vitázva* fejti ki álláspontját, vagyis a téma nemcsak Cicerót érinti. Azok közül egyébként, akik

[1] *Cicero . . . misit enim ad Laberium transeuntem: 'recepissem te, nisi anguste sederem'. Laberius ad Ciceronem remisit: 'atqui soles duabus sellis sedere'* (Sen. *Contr.* VII 3,9); vö. még Macr., Sat. II 3,10.

[2] Az idevágó szöveghelyek: De or. 1,12; 1,54; 1,108; 2,72; 2,159; 2,178ff; 2,244; 3,150—1; 3,195ff; Brut. 114; 124; 185; Or. 117; Top. 73; Tusc. disp. 2,3.

említésre méltónak találták, némelyek *(Kroll,*[3] *Innes-Winterbottom*[4]*)* épp Cicero vitapartnereinek véleménye miatt figyeltek föl rá. A legfontosabb kommentátorok részint *(Kroll,*[5] *Barwick*[6]*)* csak néhány szavas megjegyzést fűztek hozzá, részint *(Douglas*[7]*)* ellentmondásos jellegét emelték ki. Mást (mint *Wollét*)[8] a forráskutatás szempontjai érdekeltek a leginkább. Egyetlen olyan elemzésről van tudomásom, amelyik a kitérőben kifejtett elméletet önmagáért tartja figyelemre és magyarázatra méltónak. *Schenkeveld*[9] cikkére, amely más nézőpontból vizsgálja a szöveget, a későbbiekben fogok utalni.

A szóban forgó exkurzus tehát arra a kérdésre ad feletet, hogy vajon mindig egybeesik-e a szónokokról alkotott laikus, illetőleg hozzáértő ítélet: *semperne in oratore probando aut improbando vulgi iudicium cum intelligentium iudicio congruit?*[10]

Cicero maga emeli ki, hogy válasza feltehetően nem mindenki tetszését fogja elnyerni,[11] szándéka mégis észrevehető, hogy álláspontját a vita szempontjaihoz képest általánosabb érvénnyel fogalmazza meg. Egyrészt a problémát a vitában semleges Atticus veti föl, és nem Brutus. Brutust ma már nem sokan tartják ugyan atticistának, de szónoki ideálja eltért Ciceróétól, és ez a másság gyaníthatóan az említett kérdésre is kiterjedt.[12] Másrészt fontos körülmény, hogy Atticus rögtön akkor teszi föl a kérdést, amikor Cicero rátér azoknak a szónokoknak a bemutatására, akiknek beszédét már maga is hallotta, nemcsak olvasta, vagy másokat hallott róluk nyilatkozni.[13] Cicero C. Cotta és P. Sulpicius nevét emeli ki, mint akik mások véleménye szerint is az első két helyre tehetők. Atticus ezen a szófordulaton akad fönn *(„cum meo iudicio, tum omnium")*,[14] és teszi föl az exkurzust elindító kérdést: „Vajon mindig megegyezik a hozzá nem értők ítélete a szakemberekével?" Cotta és Sulpicius megítélése, úgy tűnik, közvetlenül nem volt vita tárgya,[15] ezért a vitától való függetlenségük jó alkalmat adott Cicerónak arra, hogy álláspontja érvényességét általánosnak tüntesse föl.

Hogy kiknek az egyet nem értésére számít Cicero, és mi lehet feltételezett vitapartnereinek véleménye, arra a *Brutus* 283. fejezetéből szokás következtetni. E

[3] *W. Kroll:* Zum Verständnis der röm. Literatur. Stuttgart 1924, 119 sk.

[4] *D. Innes—M. Winterbottom:* Sopatros the rhetor. BICS Suppl. XLVIII. (London 1988) Introduction.

[5] *O. Jahn—W. Kroll:* Cicero: Brutus. Berlin[6] 1962, *ad loc.*

[6] *K. Barwick:* Cicero: Brutus. Berlin 1946, *ad loc.*

[7] *A. Douglas:* Cicero: Brutus. Oxford 1966, XVI; 74 skk; 142 és 192.

[8] *G. Wille:* Musica Romana. Amsterdam 1967, 459 skk.

[9] *D. Schenkeveld:* Iudicia volgi. Rhetorica 6 (1988) 291 skk.

[10] Brut. 183.

[11] *Audies ex me fortasse, quod non omnes probent* (183).

[12] Stíluseszményük különbözőségéről részben magától Cicerótól tudhatunk: *Quo enim in genere Brutus noster esse vult et quod iudicium habet de optumo genere dicendi, id ita consecutus est in ea oratione, ut elegantius esse nihil posset. Sed ego secutus aliud sum, sive hoc recte, sive non recte.* (Att. XV 1,2; vö. még Att. XIV 20,3 és Or. 40; 237), részben azoktól, akik az erről szóló levélváltásukat még olvashatták (Quint., Inst. XII 1,22; Tac., Dial. 18). A stílusideállal kapcsolatos nézeteltérések azonban nem jelentik automatikusan azt, hogy Brutus Calvusszal, ill. a Calvust követő atticistákkal értett volna tökéletesen egyet. Erre először *K. Barwick* (i. m. 15), majd *A. Douglas* (Intellectual Background of Cicero's Rhetorica. ANRW 3 [1973], 119) hívta föl a figyelmet. Hasonlóképpen értékeli Brutus szónoki törekvéseit *F. Portalupi* is: Bruto e i neo-attici. Torino 1954 31 skk.

[13] *Quos ipsi vidimus* (181).

[14] *Ex his Cotta et Sulpicius cum meo iudicio, tum omnium facile primas tulerunt* (183).

[15] *Th. Klebs:* RE „Aurelius" 2484; *F. Münzer:* RE „Sulpicius" 766.

szerint Calvus stílusát a túlságos műgond színtelenné tette, és bár a műveltek, meg a figyelmes hallgatók értékelték körültekintő hibátlanságát, beszédeit azonban a fórum tömege egyszerűen elnyelte.[16] Ráadásul azt is tudni lehet, hogy Calvus, aki elsőként törekedett arra, hogy *attikai* szónoknak tartsák, Cicero elsőségére tört.[17] Tudjuk továbbá azt is, hogy Calvusnak, aki a *Brutus* megírásakor (46-ban) már nem volt életben, lelkes hívői is akadtak.[18] Az ő felfogásuk lehetett az, hogy az attikai stíluseszményhez való közelség az elsődleges szempont egy szónok megítélésében.

Hozzá kell tenni azonban azt, hogy azoknak a köre, akiknek esetleges nemtetszésére Cicero gondol, tágabb, mint a Calvus-követők társasága. Ez utóbbiak ugyanis azt a tanulságot vonták le Calvus törekvéseiből, hogy Lysiast és bizonyos fokig Hypereidést kell példaképnek venni.[19] (Ez a csak Cicerótól megtudható tény elég nehezen hozható össze azzal a Calvus-képpel, amely Catullus és az id. Seneca tudósításaiból tárul elénk. A túlságosan fegyelmezett, színtelen és a tömegre hatástalan Calvus helyett a két utóbbi szerzőnél olyan szónok jelenik meg, aki rendkívül népszerű az egyszerű emberek körében,[20] szavaiban erő és lendület van, de különös képességgel rendelkezik a befejezésekben szokásos szánalomfölkeltésre is.)[21] A Calvus-követőkön kívül tehát az ún. atticisták olyan példaképeket is követtek, például Thukydidést és Xenophónt,[22] akik sem a Cicero, sem a mások által leírt Calvus-féle ideállal nem férnek össze. Fontos azonban, hogy Cicero róluk is mint atticistákról beszél. Ez mutatja, hogy lehetséges valamilyen közös nevezőt találni számukra, épp azt, hogy egy szónak megítélésekor valamennyien a gyakorlati eredményességtől függetlenül a klasszikus normáknak való megfelelést tartották fontosnak.

A szónoklás történetében a szempontoknak ez a sorrendje korábbról ismeret-

[16] *Itaque eius oratio nimia religione attenuata doctis et attente audientibus erat inlustris, a multitudine autem et a foro, cui nata eloquentia est, devorabatur* (283).

[17] *Calvus, qui diu cum Cicerone iniquissimam litem de principatu eloquentiae habuit* (Sen., Contr. VII 4,6), és ez némelyek szerint sikerült is: Quint., Inst. X 1,115.

[18] ⟨*Calvus*⟩ *et ipse errabat et alios etiam errare cogebat* (Brut. 284); *G. Bowersock* nem sokkal 54 utánra teszi halála időpontját: Historical Problems in Late Republican and Augustan Classicism. Entr. de la Fond. Hardt. XXV. (Vandoeuvres—Genève 1978), 57 sk. Calvus leghíresebb beszédei 54-ben hangzottak el, a következő róla szóló adat arról tudósít, hogy 47-ben már nem él. Politikailag is merész megnyilatkozásai alapján (vö. Sen., Contr. VII 4,7 és X 1,8) *Bowersock* valószínűnek tartja, hogy azért nem hallatott magáról a következő évek zavaros eseményei során, mert már nem volt életben.

[19] Brut. 285; Or. 30.

[20] *Calvus ... usque eo violentus actor et concitatus fuit, ut in media eius actione surgeret Vatinius reus et exclamaret: 'rogo vos, iudices: non, si iste disertus est, ideo me damnari oportet'* (Sen., Contr. VII 4,6); vö. Cat. 53.

[21] *Compositio quoque eius in actionibus ad exemplum Demosthenis viget: nihil in illa placidum, nihil lene est; omnia excitata et fluctuantia. Hic tamen in epilogo, quem pro Messio ... habuit, ... omnia ... fere non tantum emollitae compositionis sunt, sed infractae* (Sen., Contr. VII 4,8); ebből a Calvusból még Quintilianus jellemzésében is megjelenik valami: *est et sancta et gravis oratio et custodita et frequenter vehemens quoque* (Inst. X 1,115). A kétféle Calvus-kép *A. Leeman* szerint egyszerűen Cicero torzításai miatt jött létre (Orationis ratio. Amsterdam 1963, 136 skk.), *A. Douglas* viszont Calvus előadói produkciója és beszédstílusa között feltételez különbséget (M. Calidius and the Atticists. CQ 49 [1955], 241 skk.): Calvus szenvedélyes *actio*-ja juttathatta némelyek eszébe a demosthenési lendületet. *Leeman* magyarázata azonban nem old meg néhány olyan ellentmondást, amelyben bizonyosan nem játszanak szerepet Cicero tudatos vagy öntudatlan ferdítései. Így például azt, hogy hogyan férnek össze Calvus Démosthenésre emlékeztető vonásai azzal a törekvésével, hogy Lysiast kövesse eszményként. *Douglas* magyarázata ellen az szól, hogy Calvusnak nemcsak előadói képességeit jellemezték erőteljesnek (l. az id. Seneca- és Quintilianus-helyeket).

[22] Brut. 112; 292; 294; Or. 32.

len.[23] Cicero válaszából mindenesetre érződik, hogy a szokatlan területen valami új megfogalmazásával próbálkozik, mondhatni, birkózik: gyakran találkozunk ismétlésekkel,[24] oxymóronszerű végletes megfogalmazásokkal,[25] képzavarba hajló hasonlatokkal,[26] és állandóak a más műfajokból vett ellenpéldák.[27] Talán ez az oka annak is, hogy nem annyira ellenfeleinek cáfolásával, mint inkább gondolatainak megformálásával törődik. Így mindjárt az elején közli álláspontja lényegét: *necesse est, qui ita dicat, ut a multitudine probetur, eundem doctis probari.*[28]

Ha valaki most arra gondol, hogy az antik rétorikák kevés kivételtől eltekintve mind egy adott hallgatóság meggyőzéseként határozták meg a szónak célját,[29] Cicero tétele meglehetősen laposnak tűnhet. Hogyan is lehetne a szakmai megítélésnél a mesterség normáira hivatkozva az eredményességet másodlagosnak tartani, ha a mesterség első szabálya pont az eredményesség elérése? *D. Innes* és *M. Winterbottom* nem is habozott egyenesen perverznek nevezni az atticisták törekvéseit, akik így próbáltak erőszakot tenni a mesterségen.[30]

Volt azonban, aki a szóban forgó mondatot a mesterségre veszélyesnek találta *(A. Douglas*[31]*)*. Ha ugyanis egy szónok megítélése a sokaság (a továbbiakban: „laikus közönség") tetszésétől függ, akkor mivel lehet megőrizni a mesterség fontosságát és tekintélyét? Mi garantálja, hogy ne kelljen bárkit jó szónoknak minősíteni, ha bárhol, bármilyen eszközökkel sikert aratott?

Szerintünk Cicero tétele — az exkurzus egészét figyelembe véve — nem annyira lapos, amilyennek első pillantásra látszik, és Cicerónak volt elképzelése arról is, hogy az eredményesség mellett hogyan lehetnek fontosak a művészi szempontok is. Mindez abból derülhet ki, ha pontosan látjuk, milyen értelemben beszélt laikus és hozzáértő közönségről, és ítéletük egybeesését miért képzelte szükségszerűnek.

A laikus és hozzáértő közönség fogalma azonban önmagában nem új, sőt esetleges konfliktusuknak is van némi előélete. Ezért először a kilenc évvel korábban írt *De oratore* alapján igyekszünk megállapítani, hogy korábban milyen értelemben esik szó rétorikai szempontból laikus és hozzáértő közönségről, és mi a szembeállításuk alapja. Ezután vizsgáljuk, hogy Cicero a korábbról ismerős oppozíciók közül a *Brutus*ban melyiket veszi alapul.

[23] *Kroll:* i. m. 119.

[24] A bizonyítandó tétel, azaz, hogy az értők ítélete követi a laikusok tetszésnyilvánítását, hatszor hangzik el: 184; 185; 188 (2-szer); 190; 199.

[25] *Volgus interdum non probandum oratorem probat* (193).

[26] *Ut, si tibiae inflatae non referant sonum, abiciendas eas sibi tibicen putet, sic oratori populi aures tamquam tibiae sunt; eae si inflatum non recipiunt, aut si auditor omnino tamquam equus non facit, agitandi finis faciendus est* (192).

[27] Zene: 187 (Antigenidas); 192; 199; 200; költészet: 191 (Antimachos).

[28] 184.

[29] A kivétel a sztoikus Kleanthés és Chrysippos, valamint a Cato meghatározásait követő Quintilianus (Inst. II 15), aki az erkölcsi jóságot és feddhetetlenséget is nélkülözhetetlennek tartja a szónoki mesterség gyakorlásához. Hogy ebben mekkora szerepet játszottak a rétorikaelméleten kívüli tényezők, nevezetesen a gátlástalan és rétorikailag képzetlen vádlók, akik a principesi megbízásuknak köszönhetően biztos sikerre számíthattak, l. *M. Winterbottom:* Quintilian and the *vir bonus*, JRS 54 (1964), 90 skk. Quintilianus definíciójának elméleti jelentőségéről vö. *Adamik T.:* A rétorika fogalma és struktúrája. A „Műalkotás, esztétikum és közönség az antikvitásban" c. kötetben, szerk. *Havas L.* (Debrecen 1988), 84 skk.

[30] L. a 4. jegyzetet.

[31] *Douglas:* i. m. 121 skk.

A *De oratore*-ban kétféleképpen beszélhetünk laikus és hozzáértő hallgatóság szembeállításáról. A laikusokat mind a két esetben az különbözteti meg a hozzáértőktől, hogy szakképzettség híján egy beszéd megértésekor csak természettől való adottságaikra hagyatkozhatnak. Ezekre a minden emberrel veleszületett adottságokra Cicero többnyire a „*sensus communis*" terminust vagy a „*sensus communis*"-ra utaló kifejezéseket használja.[32] A „*sensus communis*" ugyanakkor egyaránt szolgál a „közös érzékszervek" (κοιναὶ αἰσθήσεις) és a „közös gondolkodási képességek" (κοιναὶ ἔννοιαι)[33] kifejezések fordítására. A laikus és a hozzáértő közönség tehát gondolkodásbeli vagy érzékelésbeli különbségek alapján áll szemben egymással.

A természetes és képzett gondolkodóképesség szembenállása elsősorban a dialektikával és a jogtudománnyal kapcsolatban válik fontossá, a természetes és képzett érzékelés megkülönböztetése pedig a hallás esetében. Először maradjunk az első kettőnél. Egyáltalán nem véletlen, hogy pont a dialektika (vagy logika) és a jog nyer különös jelentőséget, hiszen épp a bennük való jártasság alapján válik alkalmassá a szónok, hogy érveit, a logikai bizonyítás eszközeit előadja. A befogadásnál viszont a laikusok a dialektikai képzettség hiánya miatt csak durva mérlegen képesek lemérni az állítások igazságát és a következtetések helyességét. *Haec enim nostra oratio multitudinis auribus est accommodanda, ad oblectandos animos, ad impellendos, ad ea probanda, quae non aurificis statera, sed quadam populari trutina examinantur.*[34] Ide tartozik még a közönség korlátozott képessége, hogy az egyes esetekben fölismerje az általánosítható tartalmat,[35] és az a tény, hogy csak véleménye, nem pedig tudása van.[36]

Másfelől a hallgatóság nem viselkedik jogilag szakszerű módon: nem a tények megállapítását és annak eldöntését tartják a legfontosabbnak, hogy egy adott esetre melyik törvény vagy jogi szabály alkalmazható: *plura enim multo homines iudicant ... aliqua permotione mentis, quam veritate aut praescripto aut iuris norma aliqua aut iudicii formula aut legibus.*[37]

Ugyanakkor az értelem és észérvek mellett sokkal nagyobb szerephez jutnak az érzelmek és indulatok. A laikus hallgatóságot a hozzáértőktől a *De oratore* szerint a korlátozottan érvényesülő logika és jogszerűség, valamint érzelmi befolyásolhatóság különbözteti meg.

Ez a fajta szembenállás nyilvánvalóan a rétorika filozófiai hagyományából származik, feltűnő azonban, hogy Cicero ezt a gondolatot mennyire másként kezeli.

[32] *A consuetudine communis sensus abhorrere* (De or. 1,12); *oratio ... hominibus sensibus ac mentibus accommodata* (1,54); *ad vulgarem popularemque sensum accommodata* (1,108); *oratio ... multitudinis est sensibus accommodanda* (2,159); a gondolat a *Brutus* után is visszatér: *haec facultas ... ad commune iudicium popularemque intellegentiam accommodatior* (Or. 117).

[33] *A. Leeman—H. Pinkster* a *De or.* 1,12-höz jegyzi meg, hogy a szóban forgó helyen Cicero Aristotelés Metafizikájának I. könyvében előforduló κοιναὶ αἰσθήσεις (981 b14) fogalmát veszi át, *A. Michel* pedig (Rhétorique et philosophie chez Cicéron. [Paris 1966], 349) az Acad. 2, 19—22 kapcsán veti föl annak lehetőségét, hogy Cicero *sensus communis* fogalmát esetleg a sztóikus κοιναὶ ἔννοιαι terminus (SVF II 473 p. 154) is befolyásolta. *Schenkeveld* (1988) szerint a De or.-ban kifejtett ritmuselmélethez ennek a sztóikus fogalomnak semmi köze (302).

[34] De or. 2,159.

[35] De or. 2, 71—2.

[36] De or. 1,108.

[37] De or. 2,178.

Aristotelés, aki egyedül ad lehetőséget a Cicero előtti szerzők közül az összehasonlításra, hol kifejezetten elítéli azokat az eszközöket, amelyekhez a szónokok folyamodnak a laikus közönség meggyőzése érdekében, hol pedig enyhe megvetéssel nyugtázza a logikai bizonyításon kívüli módszereket. A laikus közönséget jellemző kulcsszó az egyszerűség (ἁπλότης) és a hitványság (μοχθηρία),[38] a minden emberrel veleszületett érzékek gondolatát pedig, amely nem pusztán negatív fogalmakban határozná meg a közönséget, nem köti vele össze.

Cicero ezzel szemben egyszerű ténynek veszi a közönség laikusságát, vagyis dialektikai műveletlenségét és jogi szakszerűtlenségét, amivel kapcsolatban semmilyen rosszalló megjegyzése nincs, a szőrszálhasogató sztoikus dialektikában való járatlanságát pedig inkább érdemnek tartja.[39] A logikai bizonyításon kívüli meggyőzési módok nehezebb és ezért magasabb rendű feladatot jelentenek a szónok számára. Aki egy tömeget meg tud győzni, annak nem jelenthet gondot a hozzáértők észérvekkel történő meggyőzése sem.[40]

A szóban forgó szöveghelyeken mindig arról van szó, hogy a szónok hallgatósága alapvetően *laikus* közönség, és az a kérdés, hogy vajon miként ítél a hozzáértő (vagyis jelen esetben a dialektikus vagy jogi szakember), nem vetődik föl. Ez a kérdés majd a *Brutus* problémája lesz, de Cicero a hozzáértésnek és laikusságnak nem ezt az értelmét állítja középpontba. Quintilianus néhány helye adja meg annak magyarázatát, hogy miért nem felelt volna meg ez az oppozíció Cicero tételének. Ha a dialektika vagy a jog az ellentét alapja, akkor a szónoknak mintegy külön kell beszélnie a közönség ama tagjaihoz, akiket csak az észérvek győznek meg, és külön azokhoz, akik csak érzelmileg azonosulva képesek vagy hajlandók egy ügy mellett állást foglalni. Ha mindkét feladatot egymástól függetlenül megoldja, akkor az értők ítélete egybeesik a laikusokéval. Mivel azonban a két feladat nincs kapcsolatba egymással, az egybeesést, amelyet Cicero tétele szükségszerűnek mond ki, semmi nem biztosítja. Az ítéletek ilyen jellegű szembeállítására álljon például az *Institutio Oratoria* (XII 10,52), ahol a kétfajta feladat szinte nem is párhuzamos, hanem kizárja egymást: *Quodsi mihi des consilium iudicum sapientum, perquam multa recidam ex orationibus non Ciceronis modo, sed etiam eius, qui est strictior multo, Demosthenis. Neque enim affectus omnino movendi erunt, nec aures delectatione mulcendae . . .; non enim trahentur his illi sapientes; proprie et significanter rem indicare, probationes colligere, satis est.*

Cicero tehát a *Brutus*-ban a rétorikai hozzáértés fogalmának meghatározásakor nem a *De oratore* schémáját általánosította. Ugyanígy nem találta megfelelőnek az általánosításra azt a különbségtételt sem, amelyben a *sensus communis* 'érzékelési képességet', 'hallást' jelentett. Cicero a szavak egymáshoz fűzésekor, azaz a prózaritmus és a jóhangzás tárgyalásakor használja ilyen értelemben ezt a kifejezést a κοιναὶ αἰσθήσεις fordítására. A laikus hallgatóság a természet ereje révén képes a ritmus érzékelésére, értékeli, ha valaki a fülnek kellemes hangzású szavakat használ, és észreveszi a ritmikai hibákat. A hozzáértő közönség Cicero óvatos fogalmazásában „*non multum differt in iudicando*". Óvatos, mert egyébként azt sugallja, hogy az igazi különbség csak az alkotásra való képességben van: *mirabile*

[38] Arist., *Rhet.* 1354a; 1357a 3; 1357a 12; 1395b 2; 1403b; 1404a; 1408a; 1415b; 1419a 18.

[39] De or. 2, 159—60.

[40] Cicero hasonlata szerint a két feladat nehézsége olyan arányban áll egymással, mint Pheidias Pallas Athéné-szobrának, illetve egy pajzs kisalakos domborművének elkészítése (De or. 2,73).

est, cum plurimum in faciendo intersit inter doctum et rudem, quam non multum differat in iudicando.[41]

Az itteni gondolatmenettel azonban azt kívánja bizonyítani, hogy a ritmus iránti érzék minden emberrel veleszületik, és megítélésükre mindenki képes. Ebből a szemszögből nézve valóban eltörpülhet az a különbség, amelyet a mesterségbeli tudás és tapasztalat jelent az érzékelésben. Később írott filozófiai műveiből azonban egyértelműen az derül ki, hogy ez a különbség fennáll, és a hozzáértők finomabban vagy pontosabban érzékelik a jóhangzásbeli vagy ritmikai jelenségeket. Példaként álljon itt a *De officiis* egy részlete: *in fidibus aut in tibiis, quamvis paullum discrepent, tamen id a sciente animadverti solet.*[42]

Ez az érzékelésbeli különbség, amelyet az idézett részlet sem tagad, csak minimalizál, már önmagában is oka lehet annak, hogy Cicero a *Brutus*-ban miért nem ehhez a típusú magyarázathoz fordult. A korábban említett *Schenkeveld* fölfogása szerint ugyanis a *Brutus* exkurzusa a *De oratore* szófűzésről *(compositio)* szóló elméletének általánosítása és tovább finomítása.[43] A hozzáértők kifinomultabb érzékelése ugyanis ebben a modellben eleve mindig pontosabb és megalapozottabb ítéletre ad lehetőséget, amely *nem szükségszerűen* egyezik a laikus közönség benyomásaival és döntésével. Az egybeesést esetleg úgy lehetne feltételezni, amennyiben azt tesszük föl, hogy valamilyen rejtett összhang biztosítja, hogy a hozzá nem értők tökéletlen, sejtésszerű véleménye megegyezik a szakértők tudatos ítéletével. Ezt az elméleti lehetőséget Aelius Aristeidés játssza majd ki: . . . καὶ τοῖς ἀρίστοις ἕπεσθαι τοὺς πολλοὺς καὶ καθ' αὑτοὺς εὐθὺς μοίρᾳ τινὶ θείᾳ τὰ κράτιστα θαυμάζειν.[44]

Ezen a ponton meg kell állnunk. Szerintünk a *Brutus* exkurzusában Cicero előzmények nélkül igyekszik megragadni a laikusság és hozzáértés rétorikai fogalmát. *Wille* megkísérelt kitapintani egy elméleti forrást: pontosan azokra a ritmussal és jóhangzással kapcsolatos zenei elméletekre gondolt, amelyek a *De oratore* előbb idézett helyét is befolyásolták.[45] A zeneelmélet ui. a ritmus és dallamosság iránti természetes érzékkel magyarázza, hogy miért képes mindenki gyönyörködni bennük. A különböző irányzatok megegyeznek ugyan abban, hogy ez az érzékelési képesség a természet adományaként minden emberben megvan, de éppen a körül folyik közöttük a vita, hogy a hozzáértők hallása kifinomultabb-e vagy sem, ha pedig igen, mitől és mennyire.[46] A *De oratore*-ban található elméletben előfordul-

[41] De or. 3,197.

[42] De off. 1,145; hasonlóképpen Acad. 2,19—22; De nat. d. 2,145—6; De off. 3,15; továbbá De opt. gen. or. 11—3 és Ad fam. 9,16.

[43] *Schenkeveld* id. cikkének alapgondolata az, hogy a laikus közönség ítéletének két aspektusa van: a ritmus és jóhangzás érzékelésén alapuló „akusztikus" ítélet és a „totális" ítélet, melyet a hallgató a személyét érintő hatások alapján alkot meg. A véleményformálásnak ezt a kettős jellegét *Schenkeveld* szerint Cicero már a *De oratore*-ban is kifejezésre juttatta, a *Brutus* csak néhány ponton finomítja tovább a képet (i. m. 296 skk.).

[44] Arist., Or. 34. *L. Dindorf* 410 p. 561.

[45] *Wille:* i. m. 462.

[46] Azok, akik az ítéletek különbözőségét állítják, így vagy úgy mind Platónhoz kapcsolódnak (Leg. 670b 1). Aristotelés a puszta hallgatás útján kialakult gyakorlottságot kevesellve hol az aktív zenélni tudás (Pol. 1341b 39), hol pedig az erkölcsi tökéletesedésre való képesség (Pol. 1340a 19 sqq. és 1342a 19) fontosságát hangsúlyozza, mint ami elengedhetetlen a zenei dallamok élvezetéhez és helyes megítéléséhez. Speusippos szerint a zenész képessége, amellyel a harmóniát megkülönbözteti a diszharmóniától, olyan gyakorlottságból származik, amelyet az ésszerű gondolkodás egészít ki (Sext. Emp., Adv. math. VII 145). Ezzel az álláspontal vitázik a sztóikus Aristón, aki szerint a *σύνθεσις* és az *εὐφωνία*

nak pythagoreus, sztoikus elemek és több helyről ismerős vándormotívumok is, és — mint láttuk — a különbségek jelentéktelensége fejeződött ki benne. Ehhez képest meglepő *Wille* állítása, aki a *Brutus*-ban az epikureus Philodémos hatását sejti.[47] Philodémos a Cicerónál jóval később szkeptikus Sextus Empiricus mellett[48] az egyetlen szerző, aki tagadta, hogy a zenében kétféle érzékelés, kétféle gyönyörködés és kétféle ítélet volna lehetséges. *Peri musikés* c. művében a sztoikus Diogenésszel vitatkozik, aki szerint a *harmónia* nem magától alakul ki, hanem tudással párosul vagy tudományosan érzékelhető, ezért ugyanaz a dallam másként hat a különböző hallgatókra. Philodémos álláspontja ezzel szemben az, hogy csakis egyféle érzékelés létezik, így a zenéről alkotott eltérő ítéletek nem a zene eltérő érzékelésén alapulnak, hanem attól független vélekedések.[49]

Ez a végkövetkeztetés azonban legfeljebb csak hasonlít arra, amit a *Brutus*-ban olvashatunk, valójában nem sok köze van hozzá. Egyrészt a Philodémos-féle elképzelés a nyelvnek kizárólag azokra a tulajdonságaira vonatkozik, amelyek nem értelemmel foghatók föl. A *Peri musikés*-ben mindazt, amit mond, a szöveg nélküli zenére érti,[50] a *Peri poiématón* c. művében pedig azt hangsúlyozza, hogy a szavak *synthesis*-ét nem a hallás, hanem az ész fogja föl és ítéli meg,[51] így ez az elmélet a szavak jelentésének megértésére eleve nem vonatkoztatható.

Másrészt nem mellékes körülmény, hogy a zene az exkurzusban a szónoklás ellenpéldájaként szerepel. Cicero szerint ugyanis a zenész megelégedhet a *szakértő* helyeslésével.[52] Nehéz elképzelni tehát, hogy Cicero a zenében Philodémosszal ellentétes álláspontot lett volna, a szónoklásra viszont kiterjesztette volna az epikureus gondolkodó zenei elméletét. Éppen ezért *Wille* – feltételezése valószínűtlennek látszik.

Az előzőkben tehát két olyan esetet láttunk, ahol a laikus és a hozzáértő közönség szembenállása a rétorika bizonyos területére korlátozódva fogalmazódott meg. Igyekeztünk bemutatni, miért nem volt egyik sem alkalmas arra, hogy a *Brutus* exkurzusában megfogalmazott tételt igazolja, mely szerint a kétféle ítélet egybeesése szükségszerű. A tételnek tehát Cicero korábbi műveiben nincs igazi előzménye. A következőkben Cicero érvelésének azokra a pontjaira hívjuk fel a figyelmet, amelyek alapján világosabbá válhat a szóban forgó tétel értelme. Ebből talán kiderül, hogy miért próbálkozott újfajta magyarázattal Cicero.

A legfontosabb újdonság az, hogy a *Brutus*-ban olvasható magyarázat szerint a laikus és a hozzáértő közönség nem annyira képesség- vagy képzettségbeli, hanem inkább nézőpontbeli különbségük alapján válik el egymástól. A közvetlen kommu-

---

nem az értelemmel, hanem gyakorlott hallással fogható föl (Philod., Po. 47,43 Jensen). A szintén sztóikus babylóni Diogenés megkülönbözteti ugyan a magától kifejlődő érzékelést *(αἴσθησις αὐτοφυής)*, amellyel pl. a hideget és meleget érzékeljük, az ész által irányított érzékeléstől *(αἴσθησις ἐπιστημονική)*, amelyre a harmónia érzékeléséhez van szükség (Philod., Mus. 1,21, 2—8), de ez utóbbinak bizonyos fokú elsajátítását mindenkinél feltételezi. Így például a dallamok harmóniáját sértő hibákat az egész színház észreveszi (Philod., Mus. 1,24,13; 22; 39). A vitáról lásd *Wille*, i. m. 459 skk.; a szövegek nagy részét tartalmazza *Ritoók Zs.*: Források az ókori görög zeneesztétika történetéhez c. könyve (Budapest 1982).

[47] *Wille:* i. m. 465.

[48] Sext. Emp., Adv. math. VI 31—3.

[49] Philod., Mus. 4,1b, 44ff; 4,2,9ff.

[50] Philod., Mus. 4,24,12ff.

[51] Philod., Poét. 20,22ff.

[52] *Tibicen Antigenidas dixerit discipulo sane frigenti ad populum: „Mihi cane et Musis"* (Brut. 187).

nikáció a szónak és a laikus közönség között folyik, a szakember külső szemlélőként figyeli ezt a kommunikációt. Ennek a külső nézőpontnak a fontosságát hangsúlyozva, Cicero egy helyütt odáig elmegy a fogalmazásban, hogy az értő részéről egyetlen pillantást elegendőnek mond az ítéletformáláshoz: *itaque intellegens dicendi existimator, non assidens et attente audiens, sed uno adspectu et praeteriens, de oratore saepe iudicat.*[53]

A külső nézőponthoz, amelyből a hozzáértő mintegy belehallgat a beszédbe, az is hozzátartozik, hogy az ítélet mindig utólagos a laikusokéhoz képest. Az egyik kifogás, amely ezt az elméletet érte, úgy szólt, hogy amennyiben Cicero a hozzáértők ítéletét a laikus közönség helyeslésétől teszi függővé, akkor ezen az alapon bármely eszközzel bárhol ér el valaki sikert, azt a szakembernek jónak kell minősítenie. Nem más ez, mint az asianizmus elméleti megalapozása? Erre a kérdésre annál is nehezebb választ adni, mert maga Cicero nem tér ki a lehetséges ellenvetésre. Arra vagyunk tehát utalva, amit szavaiból kikövetkeztethetünk, és amit ezzel kapcsolatban később nyilatkozott.

A kérdés kulcsa az, hogy milyen közönség lebeghetett Cicero szeme előtt, amikor a hozzá nem értő közönség ítéletének elsőbbségét kimondta. Van-e valamilyen utalás olyan korlátozásra, amellyel a laikusok körét szűkíteni kellene?

Elsőként *egy* szó hiányára hívjuk fel a figyelmet. Az előbb a szónok és a közönség kommunikációját említettük. (Az eredetiben persze nem ez a kifejezés áll.) Ha arra gondolunk, hogy a szónokot a fentiek szerint a hallgatóságnál elért siker minősíti, akkor teljesen jogos a várakozásunk, hogy a szónok és a közönség között lejátszódó folyamatot Cicero majd *meggyőzésnek* nevezi. Ez a szó azonban egyetlen egyszer sem fordul elő a 18 caputban. Cicero ehelyett arról beszél, hogy a szónok „elér valamit a beszédével", vagy hogy a hallgatóságot tetszése szerint befolyásolja: *qualis vero sit orator, ex eo, quod is dicendo efficiet, poterit intelligi.*[54] *Efficiatur autem ab oratore, necne, ut ii, qui audiunt, ita afficiantur, ut orator velit, vulgi assensu et populari approbatione iudicari solet.*[55]

Amikor pedig részletesen kifejti, hogy mit akar elérni a szónok, nem a meggyőzéssel, hanem az ún. három szónoki feladattal határozza meg közelebbről: tájékoztatnia, gyönyörködtetnie és érzelmeiben megindítania kell a hallgatóságot.[56] Miért van jelentősége a „meggyőzés" szó hiányának? Véleményünk szerint Cicerónak ezzel az lehetett a szándéka, hogy ne a meggyőzés puszta tényétől tegye függővé a szónok kedvező vagy kedvezőtlen megítélését, hanem elsősorban attól, hogy milyen eszközökkel és hogyan jön létre a meggyőzés. A végeredmény helyett az odavezető út a fontos. A szónok nem lehet közömbös saját eszközei iránt, és igazi rétorikai kapcsolatra akkor léphet a hallgatóságával, ha minden olyan fogást igénybe vesz üzenete kedvező fogadtatása érdekében, amellyel a hallgatóság értelmére, akaratára, érzelmeire és érzékeire, azaz egész lényére hatni tud. A rétorikai kapcsolatnak ugyanakkor a másik fél szempontjából nézve is vannak feltételei. A közönségnek képesnek kell lennie arra, hogy kövesse a szónok érvelését, gyönyörködjék a beszéd stilisztikai finomságaiban, és érzelmileg azonosulni tudjon másokkal. Mint láttuk,

[53] Brut. 200.
[54] Brut. 184.
[55] Brut. 185.
[56] *Tria sunt enim, ut quidem ego sentio, quae sint efficienda dicendo: ut doceatur is, apud quem dicetur, ut delectetur, ut moveatur vehementius* (Brut. 185).

részben épp e képességek révén nevezte Cicero a *De oratore*-ban alkalmasnak a laikus közönséget a szónoklatok befogadására. Ezek a képességek mindenkivel veleszületett adottságok — miért kell akkor ezeknek a képességeknek meglétét a szónoklatok előfeltételeként emlegetni? Nincsenek meg ezek szükségszerűen mindenkiben?

Az exkurzuson kívüli szöveghelyekből az derül ki, hogy e képességek megléte és megfelelő fejlettsége korántsem egyértelmű. Maga a *Brutus* nemcsak a római szónokok, hanem a római közönség fejlődéséről is szól.[57] Az athéni és római szónoklás létrejöttét és más népekhez, városokhoz viszonyított magasabbrendűségét nemcsak politikai tényezők, de a két nép természet adta tulajdonságai is előidézték.[58] Ami pedig a háttérben meghúzódó atticista-vitára vonatkozik, Cicero — egyedül az asianizmusról tudósító szerzők közül — az attikai szónoklás eleganciáját és egészséges jellegét, valamint az Asiában végbement elfajulást kifejezetten a hallgatóság igényeiből, nem pedig az alkotók vagy általában egy nép jelleméből és tehetségéből vezeti le: *Semper oratorum eloquentiae moderatrix fuit auditorum prudentia. Omnes enim, qui probari volunt, voluntatem eorum, qui audiunt, intuentur, ad eamque et ad eorum arbitrium et nutum totos se fingunt et accommodant. Itaque Caria et Phrygia et Mysia ... adsciverunt aptum suis auribus optimum quoddam et tamquam adipale* („zsírtól csöpögő") *dictionis genus.*[59] Ellenfeleinek pedig szintén épp a hallásuk romlottságát veti szemére: az *ars* nemhogy nem képezte, de egyenesen elrontotta a természettől kapott képességüket: *quod qui non sentiunt, quas auris habeant, aut quid in his hominis simile sit, nescio.*[60]

Vagyis nem minden hallgatóság képes megfelelő módon reagálni a szónok meggyőzési művészetére. Amikor tehát Cicero leírja, hogyan hat a közönségre és hogyan játszik rajta, mint egy zenész a hangszerén, akkor e mögött ott van az a hallgatólagos föltevés is, hogy ez a hallgatóság *képes „sensus communis"*-át használni. Cicero ráadásul ki is mondja, hogy a rétorikai kapcsolat létrejöttéhez elengedhetetlen a közönség ösztönző szerepe.[61] Igaz, Cicero mégsem azzal fejezi be a hasonlatot, hogy a közönséget is, akár a rossz hangszert, el kell hajítani, de a hasonlat épp azt sugallja, hogy ha a kapcsolat nem jön létre, akkor a közönség a hibás.

A meggyőzés folyamatának előtérbe helyezésén kívül az elméletnek van egy másik pontja is, amely miatt a hozzáértő ítélete nem egyszerűen a laikus közönségre gyakorolt hatás utólagos magyarázata. Igaz ugyan, hogy a beszéd meghallgatásakor elsősorban a beszéd hatékonyságára kell figyelni. A hozzáértő azonban mindig abszolút mércével mér, és még sikeres szónok esetében is meg tudja mondani, hogyan lehetett volna nagyobb hatású, milyen lett volna a tökéletes megoldás: *Praestat etiam illo doctus auditor indocto, quod saepe, cum oratores duo aut plures*

[57] *Nondum tritis nostrorum hominum auribus nec erudita civitate* (Brut. 124).

[58] *Hoc autem studium non erat commune Graeciae, sed proprium Athenarum* (Brut. 49); Róma természettől meglévő elsőbbsége a *Latinitas* stíluserényével kapcsolatban figyelhető meg: ... *hanc dico suavitatem, quae exit ex ore, quae quidem, ut apud Graecos, Atticorum, sic in Latino sermone huius est urbis maxime proprium* (De or. III 42). A szónoklás kifejlődésének nemzeti sajátosságokkal való magyarázatairól lásd *K. Heldmann:* Antike Theorien über Entwicklung und Verfall der Redekunst. München 1987, 24 skk.

[59] Or. 24—5.

[60] Or. 168.

[61] Brut. 192 (l. fentebb a 26. jegyzetben).

populi iudicio probantur, quod dicendi genus optimum sit, intelligit.[62] *...in omnibus rebus esse aliquid optimum ... idque ab eo posse, qui eius rei gnarus esset, iudicari.*[63]

A fentebb említett nézőpontbeli különbségen túl tehát a laikus hallgatóság ítélete egyúttal súlyát, abszolút értékét tekintve is eltér a hozzáértőkétől. Ez a különbség azonban soha nem érintheti a megítélés előjelét.[64] Ha most az atticista-vitára gondolunk, láthatjuk, hogy Cicero az illetők „hozzáértő" fogalmával sem volt elégedett. Az atticisták szemében feltehetően az különböztette meg a hozzáértőket a laikusoktól, hogy az előbbiek ismerik az attikai szónokokban megtestesülő tökéletességet. Cicero ezt a szempontot másodlagosnak tartja, ráadásul — mint ezt az *Orator*-ból tudjuk — számára az ideál olyan platóni ideaként létezik, amelyet az egyes szerzők legfeljebb csak megközelíthetnek.[65]

Miért mindig csak viszonylagos a laikus ítélet? Ennek magyarázatára Cicero nem tér ugyan ki, a válasz mégis világos. A hallgatóság nézőpontjából a szónok olyan eszköz, amellyel kétséges helyzeteket a legmegnyugtatóbb módon eldönthet. A beszédet nem azért hallgatja, hogy a szónokot mint szónokot ítélje meg. A közönség figyelme nem az abszolút kiválóságra irányul, de azért van bizonyos fokú rálátása arra, amit tesz, vagy ami a beszéd meghallgatásakor történik vele. Több egymás után hallott szónok között tud választani, és van fogalma arról, hogy általában ki vagy kik a legjobb szónokok.[66] A szakember egyedüli szempontja viszont az, hogy a beszéd tökéletesen működik-e mint eszköz, és teljesen közömbös az iránt, hogy milyen cél érdekében vagy milyen ügy szolgálatában veszik igénybe.[67]

Cicero kezdeti tétele, tudomásunk szerint, egyedülálló határozottsággal mondta ki a laikus és a hozzáértő közönség ítéletének szükségszerű egyezését. Mint láttuk, Cicero ezt a tételt olyan magyarázattal támasztotta alá, amely minden másnál jobban alapoz arra, hogy az ítéletek jellegükben eltérnek egymástól.

Végezetül egy olyan nehézségre hívjuk fel a figyelmet, amely épp Cicero elméletével bizonyul kiküszöbölhetőnek. Ebben a modellben ugyanis minden rétorikai fogásnak az egész hallgatóságra nézve van funkciója. Nem kell feltételeznie, hogy a beszéd egyes részei a közönség különböző rétegeihez szólnak, például, hogy az érvelés és cáfolás során a laikusok kapcsolnak ki automatikusan, amikor pedig az érzelmek fölkeltésére kerül sor, ott a műveltek vonják ki magukat a hatás alól. A szónoklás befogadására Cicero szerint az érzékek, az érzelmek és az értelmi képességek bizonyos fokú fejlettségét kívánja meg a közönségtől; a szónok a hallgatóság egészét a laikus helyzetbe kényszeríti. Legyenek képesek követni a szónok logikai érvelését, de ne sejthessék, hogy hol követ el logikai vétséget, a beszéd

[62] Brut. 199.

[63] Or. 36.

[64] Ezzel szemben *Douglas* i. m. szerint Cicero ezen a ponton olyan ellentmondásba keveredett, amely nem oldható föl (XVI).

[65] *Atque ego in summo oratore fingendo talem informabo, qualis fortasse nemo fuit* (Or. 7).

[66] *Quanto autem dubium fuisset apud patres nostros eligendi cui patroni daretur optio, quin aut Antonium optaret aut Crassum?* (Brut. 189.) Az összehasonlításról: *Hic ille de populo iudex, qui separatim alterum admiratus est, idem audito altero iudicium suum contemneret* (Brut. 198); vö. még 134; 173; 220; 227.

[67] *Quibus rebus efficiatur amittaturve dicendo illud quidquid est, quod aut effici dicendo oportet aut amitti non oportet* (Brut. 199); vö. *T. Cole:* The Origins of Rhetoric in Ancient Greece. Baltimore 1991, 19 skk.

akusztikus észlelése során pedig magukban nem is tudatosított módon érzékeljék a szavak ritmusát, gyönyörködjenek benne és érezzék úgy, hogy a szavak értelme világosabb lett általa, jóllehet a szónok esetleg pont a szépen hangzó szavakba rejtette el mondanivalójának nehezebb „eladható" részeit.[68]

Ennyit mond körülbelül ez az exkurzus. Nem revelál rendkívüli igazságokat, de jól tükrözi a szónoklásnak azt a gyakorlatát, amelyben a laikus közönség nemcsak valamilyen politikai hatalomnak, de semmiféle szaktekintélynek sem engedi át a megítélés jogát semmilyen tekintetben; a szónok az eredményesség céljából keres és követ esztétikai normákat és klasszikus példákat. Az exkurzus magától értetődőnek látszó gondolatait tudomásunk szerint egytlen ókori rétorika sem előlegezte és egyik sem folytatta. Talán ezért is megérdemli figyelmünket.

[68] Vö. Sen.Contr. 7,4,10.

MARÓTH MIKLÓS

EPIKUREUS ELEMEK HORATIUS KÖLTÉSZETÉBEN

Horatius egyik legolvasottabb, egyben legproblematikusabb verse az epistolák második könyvének harmadik darabja, melyet rendszerint *Ars poetica* címen szoktak említeni.

Már a reneszánsz korában Julius Caesar Scaliger fölvetette azt az azóta is sokat vitatott kérdést, hogy van-e a költeménynek szerkezete. Ő maga úgy látta, hogy Horatius versében a költészetről *sine ulla docet arte*, azaz az *Ars poetica*-ban az *ars*-ról szóló tanítást minden mesterségbeli tudás nélkül próbálja átadni *(Ars sine arte tradita)*.[1] Kortársa, Robortelli is azt állította, hogy a vers a költészetről tervszerűtlenül szól *(de arte tam confuse fuisse locutum)*.[2]

Végső soron az általános megítélést illetően a mai filológia sem jutott sokkal messzebbre ezeknél a sommás megállapításoknál, jóllehet az ellenkező látszatot kelti, mivel a részletek földerítésében a renaissance tudósainál valóban sokkal messzebbre jutott. Ha ugyanis visszatekintünk az elmúlt száz év kutatásaira, akkor megállapíthatjuk, hogy a verssel kapcsolatos nehézségeknek számos kitűnő tudós szentelt hosszabb-rövidebb munkát.

Elsőként — mivel a gondolat a későbbi évtizedekben az egyik legtermékenyebb munkahipotézisnek bizonyult — szeretném kiemelni E. Norden tanulmányát. Ő a *Die Composition und Literaturgattung der Horazischen Epistula ad Pisones*[3] című tanulmányában megállapítja, hogy a mű az ókorban divatos *eisagógék* műfajába tartozik, és alapjában véve két kérdésre kíván válaszolni: mi a költészet (1—294), és ki a költő (295—476). Röviddel ezután már 1906-ban J. Vahlen egy cikkben igyekezett kiigazítani Norden véleményét,[4] kimutatva, hogy Norden elemzése a struktúrát illetően nem minden részletében helytálló.

Az ezt követő vitákat a RE cikke úgy foglalja össze, hogy a költemény értelmezésekor vagy föltesszük, hogy abban a rossz hagyományozás miatt semmi tervszerűség sem mutatkozik meg, amit egyes szövegrészek áthelyezésével megkísérelhetünk eltüntetni, vagy föltesszük, hogy a költő utólagos betoldásokkal tette tönkre a költeményében eredetileg követett világos struktúrát, vagy megpróbáljuk valamilyen módon kihámozni a hagyományozott szöveg megőrzése mellett az

[1] *Julius Caesar Scaliger:* Poetice (1561): Epistula ad Sylvium Filium.

[2] *Fr. Robortelli:* Poetica Aristotelis, 1548.

[3] *E. Norden:* Die Composition und Literaturgattung der Horazischen Epistula ad Pisones. Hermes 40 (1905) 481—528.

[4] *J. Vahlen:* Über Horatius' Brief an die Pisonen. SBPA Berlin, 1906.

abban rejlő elképzelést. Az azonban semmiképp sem képzelhető el, hogy a vers 41. sorában *lucidus ordo*-t prédikáló költő tervszerűtlenül járt volna el.[5]

A következő korok vitatkozói közül C. O. Brink amellett tör lándzsát, hogy Horatius az *Ars poetica*-ban a parioni Neoptolemostól előírt rendet követve versét három nagy részre tagolta. Az első témája a *poiéma*, a másodiké a *poiésis*, a harmadiké a *poiétés*.[6] Ezzel tulajdonképp nem mond ellene mindannak, amit Norden állít, hanem inkább részletesebben tagolja az ott ismertetett kettős struktúrát, azaz a *mi a költészet* kérdés alatt összefoglalt részt a *poiéma* (stílus) és *poiésis* (maga a költemény) részekre bontva. Brink részletes elemzés révén azt is igyekszik bizonyítani, hogy a horatiusi *Ars poetica*-ban található nagy számú peripatétikus nézet mögött az aristotelési ihletésű alexandriai irodalomkritika híveként ismert Neoptolemos keresendő.

Brink nézetei — mivel jórészt korábbi tudósok elfogadottá vált nézeteit összegzi[7] — túlnyomó részt időtállónak bizonyultak. Ezt magyarázza az a körülmény, hogy Horatius munkájának aristotelési vonásai részben már első olvasásra is szembeötlőek, ennek következtében már régebben is lexikon-bölcsességgé sűrűsödött az a megállapítás, hogy az *Epistula ad Pisones* költészettani megállapításai aristotelési eredetűek.[8] Brink ezt az általánosan elfogadott tételt igazolta további megfigyelésekkel.

Nem fogadta azonban el föltétlenül mindenki már Brink előtt sem azokat a vers logikus elrendezését taglaló nézeteket, amelyeket utóbb Brink saját véleménye alapjául megtett. Így például Immisch azon a véleményen volt, hogy Horatius a Neoptolemosnál talált gondolatokat csak kivonatolta, és minden logikus rend nélkül helyezte egymás mellé.[9] M. L. Gasparov a téma kutatástörténetét fő vonalaiban rekonstruáló cikkében is megjegyzi, hogy a horatiusi költeményben egy *eisagógé* menetét kimutató (a Nordentől ihletett kéttagúság — költemény—költő — és a Rostagnitól[10] ihletett háromtagúság — *poiésis*, *poiéma*, *poiétés* — hívei által írt) művek hosszú sora után a kérdés vizsgálata ugyanoda jutott vissza, ahol e termékeny gondolat megszületése előtt állt.[11]

M. Fuhrmann például tíz évvel Brink könyvének megjelenése után elődjének struktúrával kapcsolatos nézeteit nem is cáfolva, hanem azokat egyenesen figyelmen kívül hagyva úgy nyilatkozott, hogy a levél nem is szándékozott a témát szisztematikus logikai kritériumok szerint kifejteni, hanem inkább a társadalmi valóságot akarta visszaadni, azaz a társasági csevegés stílusában tárgyalta a kérdést.[12] Ezzel Fuhrmann tulajdonképpen visszatért ahhoz a nézethez, amelyet ko-

[5] *E. Stemplinger:* RE „Horatius" 2359 skk.

[6] *C. O. Brink:* Horace on Poetry. Cambridge 1963, 1—74.

[7] E korábbi nézeteket foglalja össze és értékeli mind az előbb idézett *Stemplinger*-cikk, mind pedig *M. L. Gasparov:* Kompozicija „Poetiki" Goracija, Očerki istorii rimskoj literaturnoi kritiki (Moszkva 1963), 97—151, különösképpen 117—128. A cikkre Ritoók Zsigmond és Adamik Tamás hívta föl a figyelmemet.

[8] *E. Stemplinger* (i. h. 2368): „auf ihn [sc. Neoptolemos] werden wohl auch die Parallelen der Horazischen Ars mit Aristoteles zurückzuführen sein."

[9] *O. Immisch:* Horazens Epistel über die Dichtkunst. Philologus Supplbd. 24,3; Leipzig 1932.

[10] Arte poetica di Orazio, commentata da *A. Rostagni*, Torino 1930.

[11] I. m. 125.

[12] *M. Fuhrmann:* Einführung in die antike Dichtungstheorie. Darmstadt 1973, 101: „Die Thematik entfaltet sich nicht in der Weise wissenschaftliher Werke nach logisch-systematischen Kriterien. Die

rábban F. Klingner dolgozott ki, és amelyet Brink művében oly nagy igyekezettel cáfolt.[13] Fuhrmann tehát nemcsak tagadja bárminemű tervszerűség meglétét a költeményben, hanem egyenesen azt állítja, hogy Horatius tudatosan nem rendszeres formában fejtette ki mondanivalóját, sőt, Horatius a téma rendszeres kifejtésének még a látszatát is kerülni akarta. A Brink művében, valamint a Fuhrmann könyvében megtestesülő kutatási hagyományokban gyökerező, egymásnak homlokegyenest ellentmondó nézetek azt sugallják, hogy az egész vers struktúrájának kérdése még korántsincs megnyugtatóan tisztázva.

Nézzük meg tehát most először is, mit értenek egyesek azon, hogy a versben valamilyen rend nyilvánul meg, és mit jelent azoknak az állítása, akik szerint a versben semmiféle tervszerűség sincs. A szakirodalmat olvasva ugyanis az a benyomásunk támad, hogy a tudatos szerkesztés védelmezői és tagadói nem ugyanabban az értelemben, tehát nem egymásnak ellentmondóan (azaz nem egymás nézeteit kölcsönösen kizáró értelemben) állítják azt, amit állítanak.

Erre jó kiindulási pontot szolgáltat M. Fuhrmann-nak imént idézett munkája. Fuhrmann ugyanis föntebb idézett szavai után maga is megpróbálkozik azzal, hogy a horatiusi vers menetét rövid vázlatban összefoglalja.[14]

Az összefoglaló táblázat szerint a mű első része (1—178) tartalmazza az „általános költészettant" (allgemeine Poetik), ami elsősorban stilisztikai kérdések tárgyalását jelenti. A második rész ezzel szemben a „speciális költészettannak" (spezielle Poetik) van szentelve, azaz itt tárgyalja a költő a tragédiát, szatírjátékot. Az első részben Horatius a mű stílusára, a benne megnyilvánuló esztétikai értékekre összpontosítja a vizsgálatot, a másikban az egyes műfajokra és az általuk keltett hatásra.

Ha figyelembe vesszük, hogy Brink a *poiéma* szón ugyancsak a stílus problémáinak vizsgálatát értette, akkor azonnal láthatjuk, hogy Fuhrmann, bár művében nem hivatkozik Brinkre, sem a Brink nézetei mögött álló filológiai hagyományra, mégis nagyjából azokkal egybecsengő nézeteket képvisel. Akkor viszont fölmerül a kérdés, ha Fuhrmann újra fölfedezte a versben azt a struktúrát, amelyet Brink és elődei is, akkor mégis miért állítja velük szemben, hogy nincs a vers fölépítésében tervszerűség.

A választ valószínűleg megtaláljuk akkor, ha fölfigyelünk Fuhrmann idézett szövegében a „nach logisch-systematischen Kriterien" fordulatra. M. Fuhrmann volt ugyanis az, aki a tévesen Aristotelésnek tulajdonított, valójában Anaximenéstől származó *Ars rhetorica* szövegét kiadta, és ugyanő szentelt egy könyvet az ún. „szisztematikus tankönyvnek".[15] A szisztematikus tankönyvet tárgyaló munkájában az egyik legfontosabb példa épp a Pseudo-Aristrotelési *Rhetorica ad Alexandrum*, azaz Anaximenés rétorikája. Fuhrmann ebben a könyvében azt igyekszik bizonyítani, hogy a szisztematikus tankönyv a fogalmak definiálásából, fölosztásá-

---

Epistel gibt vor, eine gesellschaftliche Wirklichkeit zu spiegeln: den urbanen Plauderton, wie ihn damals die gebildete Schicht in ihren Briefen kultivierte. Sie vermeidet das Lehrhafte, sie geht der Strenge und Steifheit aus dem Weg."

[13] *F. Klingner:* Horazens Brief an die Pisonen. Berichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften 88 (1937).

[14] I. m. 101—102.

[15] *M. Fuhrmann:* Das systematische Lehrbuch. Göttingen 1960.

ból és a fölosztás tagjainak definiálásából, majd további fölosztásából stb. áll. Így például az Anaximenés-féle rétorika az általános fogalmak ismertetése után azzal indul, hogy a beszédeknek három faja van: népgyűlési, bírósági és ünnepi beszéd. E három beszédtípusnak egyaránt hét további alfaja van: rábeszélő, lebeszélő, dicsérő, gáncsoló, vádoló stb., majd ezt követi az egyes fajták és alfajták tárgyalása.[16] E rész után jön a minden beszédben használatos stíluseszközök fölsorolása, definiálása és így tovább.

A szisztematikus tankönyv tehát az aristotelési filozófia fogalmaiból (nem, faj, definíció, fölosztás) kiindulva tárgyal módszeresen minden olyan kérdést, amely az adott tudomány témakörébe vág. Fuhrmann azt igyekszik bizonyítani, hogy egy tudomány hierarchikusan elrendezett fogalmaira vonatkozó fölosztás—definiálás, fölosztás—definiálás menet jellemezte Dionysios Thrax grammatikáját, Kleóneidés *Eisagógé harmoniké*-ját, a *Rhetorica ad Herennium*-ot, Cicero *De inventione* című művét, Varro mezőgazdasági, Vitruvius építészeti, Celsus orvostudományi művét és így tovább. Szerinte ez a *tankönyvtípus* elsősorban Rómában volt elterjedve.

Ez a „szisztematikus" tárgyalási módszer már Aristotelés Poiétikájában is megmutatkozik, ha még nem is a későbbi merev formájában. Aristotelés először ugyanis a *mimésis*-ről beszél, annak a mibenlétét és válfajait bemutatva jut el a drámához, mint a mimésis egy fajtájához. Ezután a tragédia alkotórészeit sorolja föl, majd azokat ismerteti egyenként, míg el nem jut a mimésis másik megnyilatkozási formájáig, az eposzig stb.

Amikor Fuhrmann Horatiusszal kapcsolatban a „logisch-systematische Kriterien" hiányáról beszél, akkor szemmel láthatóan a *systematisches Lehrbuch* struktúráját, az aristotelési filozófia jegyében az adott tudomány fogalmainak hierarchikus rendjét, azoknak nemekre, fajokra való fölosztását és az ezeken alapuló struktúrát hiányolja a munkából. Számára tehát nem az jelenti a rendet, ami Brink számára: a három résztéma *(poiéma, poiésis, poietés)* megléte, hanem az jelentené a rendet, ha ezeket az egyes területeket az előbbi módon, definíciók—fölosztások—definíciók—fölosztások sorozatában tárgyalta volna a költő. A „Plauderton", azaz társalgási stílus ennek a most leírt *szisztematikus* rendszernek és leírásnak a hiányát jelenti.

Nem mondhatunk el több jót Horatius munkájáról akkor sem, ha Norden már említett cikkéhez fordulunk. Norden az *Ars poetica*-t az *eisagógé* műfajához sorolta, és azt állította, hogy a horatusi költemény a *mi a költészet* és a *ki a költő* kérdéseket tárgyalja.

Tudjuk azonban H. Rabe cikkéből,[17] hogy az eisagógé műfaját az jellemezte, hogy benne a szerző három kérdésre válaszolt. Ez a három kérdés a következőképp hangzott: εἰ ἔστιν — τί ἐστιν — ὁποιόν τί ἐστιν.

Másutt már igyekeztem bizonyítani, hogy Ph. de Lacynak igaza volt akkor, amikor azt állította, hogy a sztóikusok számára a sztóikus kategóriák módszertani princípiumokként szolgáltak.[18] Ezt az állítást cáfolta ugyan B. Mates,[19] rámutatva,

[16] Anaximenis Ars Rhetorica, ed. *M. Fuhrmann* (Lipsiae 1966) 5—33.

[17] *H. Rabe:* Aus Rhetoren-Handschriften. (10. Einleitungen.) *Rheinisches Museum* 64 (1909) 539—578.

[18] *Ph. de Lacy:* Stoic Categories as Methodological Principles. Transactions of the American Philological Association 76 (1945), 246—263.

[19] *B. Mates:* Stoic Logic. Berkeley—Los Angeles 1953, 18.

hogy de Lacy meggyőző példái önmagukban nem elegendők annak a bizonyítására, hogy a sztóikus kategóriák valóban módszertani elvek lettek volna, de B. Mates figyelmen kívül hagyta, hogy az *eisagógé* esetében a három kérdés jelentette a módszertani elvet, s a föntebb említett három kérdésre a négy sztóikus kategória segítségével lehetett válaszolni.

Ha mindezeket figyelembe vesszük és összevetjük az *Epistula ad Pisones* szövegével, akkor láthatjuk, hogy abban sem a három kérdés, sem a sztóikus kategóriák nem játszanak szerepet. Az *Epistula ad Pisones* tehát nem tekinthető sztóikus szellemben fogant *eisagógé*-nak, hiányzik belőle annak minden ismérve, hiányzik belőle annak a rendszere.

Megállapíthatjuk tehát, hogy az *Ars poetica* nélkülözi mind a peripatétikus-újplatónikus ihletésű szisztematikus tankönyvek, mind a sztóikus bevezetők jól ismert rendszerét. A késői ókor e két logikailag megalapozott tárgyalási rendjének a hiányát jelenti tehát az a vád, hogy Horatius műve rendszertelen. Mivel a *poiéma—poiésis—poiétés* hármasság nem az előzőekkel azonos síkon mozgó fölosztása a témának, ezért a költészettan e három szempont alapján való tárgyalása nem feledtetheti az előzőekben bemutatott fölépítések mindegyikének hiányát, nem teszi semmissé a logikátlan fölépítésre vonatkozó vádat.

Mind a *genus—species* felosztás, majd a definiálás — további felosztás menete, mind a sztóikus kategóriák szerinti tárgyalás egy-egy logikai rendszer elfogadását feltételezi. Ha e jellemző elrendezések egyikét sem találjuk meg Horatiusnál, akkor ez szükségképpen azt is jelenti, hogy mint egy kérdés tárgyalásának módszertani kereteit mind az aristotelési, mind a sztóikus logikai rendszert elvetette.[20] Kérdés azonban, hogy ez a megállapítás igazolható-e műveiből.

Ha pusztán csak költészettani verseinek olvasására szorítkozunk, akkor már azok alapján úgy látszik, hogy közelebb juthatunk Horatius módszerének megértéséhez. Bevezetőben lássunk néhány példát.

A szatírák második könyvében (1, 52—56) például a következőket olvashatjuk:

> *Dente lupus, cornu taurus petit: unde, nisi intus*
> *monstratum? Scaevae vivacem crede nepoti*
> *matrem: nil faciet sceleris pia dextera (mirum,*
> *ut neque calce lupus quemquam, neque dente petit bos),*
> *sed mala tollet anum vitiato melle cicuta.*

Az idézett részben két különböző dolgot találunk. Az egyik az állatvilágból vett példa, a másik a Scaeva nevű személy. Horatius Scaeváról akar valamit állítani, de állítását úgy bizonyítja, hogy utal a természetére, majd ugyancsak valami hasonlóra, az állatok természetére hivatkozva, azok példáját említve (a farkas természete miatt nem támad lábbal, az ökör foggal) bizonyítja, hogy Scaeva nem fog erőszakkal anyja életére törni, de meg fogja ezt tenni alattomos eszközökkel. A példának a szövegben nem, vagy legalábbis nemcsak díszítő funkciója van, hanem sokkal inkább egy bizonyítás része. Emberben, állatban a természet munkál,

[20] Hangsúlyozni kell, hogy itt e filozófiai rendszerekről csak mint egy probléma tárgyalásának módszertani kereteiről van szó. Horatius ugyanis hajlott arra, hogy puszta nézeteket minden filozófiai rendszerből átvegyen. Ehhez bővebben *L. Madyda:* De arte poetica post Aristotelem exculta quaestiones selectae. Archivum filologiczne, tom. 22, Cracoviae 1948.

és ahogyan tudjuk, egy állatnál mire számítsunk, ha ismerjük a természetét, ugyanúgy ennek analógiájára ki tudjuk számítani, mit fog tenni Scaeva. Az állatvilágból vett, egyedi eseteket tartalmazó példák arra hivatottak, hogy Scaeva jövőbeli tetteit bizonyítsák.

Az Epistulák első könyvének 19. darabjában (12—17) a következőket olvashatjuk:

Quid? Siquis voltu torvo et pede nudo
exiguaeque togae simulet textore Catonem,
virtutemne repraesentet moresque Catonis?
Rupit Iarbitam Timagenis aemula lingua,
dum studet urbanus tenditque disertus haberi:
decipit exemplar vitiis imitabile...

Horatius hasonlatai ebben az idézetben is bizonyító erejűek. Egy igazságot akar kimondani: *Pórul jár, ki csupán a hibát lesi el.* Ezt az igazságot nem vezeti le egy másikból, mint ahogyan az aristotelési logika megkövetelné, nem fejti ki egy másik, már elfogadott igazságból analitikusan, ahogyan a sztóikus logika kívánja meg, hanem az olvasó számára ismert egyedi esetekre, mint jól ismert példákra hivatkozik, és azt állítja, hogy ha azokban csúfos vége lett a csak a hibát ellesőknek, akkor ez más hasonló esetekben is ugyanígy fog történni. A hasonlatok tehát ismét bizonyítás szerepét töltik be.

Hasonló gondolatmenetet találhatunk egy másik levélben (II 2, 81—86):

Ingenium, sibi quod vacuas desumpsit Athenas
et studiis annos septem dedit insenuitque
libris et curis, statua taciturnius exit
plerumque et risu populum quatit: hic ego rerum
fluctibus in mediis et tempestatibus urbis
verba lyrae motura sonum conectere digner?

Ebben a részben is a kérdés az, hogy mit csináljon Horatius. A megoldandó problémát a költő kérdés formájában adja elő, de a választ úgy adja meg, hogy egy hasonló esetre hivatkozik. A hasonló eset tanúsága alapján már mindenki maga is meg tudja fogalmazni a választ: ha az Athénban tanuló bölcs nevetségessé vált, akkor neki sem érdemes összefűzni olyan szavakat, amelyeket zenghet a lanthúr. A kérdés alapján már mi magunk megtudjuk fogalmazni, ezt a második premisszát, amelyből aztán levonhatjuk a konklúziót. Az idézett pár verssor tehát még akár enthymémának is felfogható. A hasonló eset tehát itt sem pusztán stíluseszköz, hanem egyszersmind bizonyító erejű példa is.

A példák további halmozása helyett elég röviden csak arra utalnunk, hogy ez a bizonyítási eljárás nem volt ismeretlen a görög filozófiában. A jelként értelmezett analógiák segítségével való bizonyítás az epikureus filozófusok tipikus eljárása volt. Ők voltak azok, akik a hasonló, de jól ismert eset segítségével állították föl bizonyításaikat, a hasonló, de nem ismert esetekre vonatkozólag.

Így okoskodik például maga Epikuros is a Pythoklészhoz írt levélben a Nap méreteiről.[21] A Nap vagy akkora, amekkorának látjuk, vagy valamivel nagyobb,

[21] Diogenes Laertios X 91.

vagy valamivel kisebb, állapítja meg, hiszen ugyanígy vagyunk a földi tüzekkel is, amikor távolabbról látjuk őket. A földi tűzzel kapcsolatban van tapasztalatunk. Tudjuk, hogy rájuk nem érvényes az a megállapítás, hogy minél távolabbra kerülünk tőlük, annál kisebbek. A gyertya fénye sem csökken a távolság növekedtével egyenes arányban, eltérően más látható dolgoktól. Nincs közvetlen érzékszervi tapasztalatunk az égi tűzzel, a Nappal kapcsolatban, de a földi és az égi tűz hasonlósága alapján állíthatjuk, hogy annak a méretei sem csökkenhetnek a távolság növekedésével egyenes arányban. Horatius felsorolt példáit ez a fajta érvelés, egyes dologról egyes, de hozzá hasonló dologra, épp a kettejük közt való hasonlóság alapján való következtetés jellemzi.

Természetesen megkérdezheti valaki, biztos-e az, hogy Horatius költészetében annyira fontosnak találta a filozófiát, hogy versében az érvelést egy filozófiai rendszer, nevezetesen az epikureizmus analogikus bizonyítási eljárására alapozza? A kérdésre igenlő választ Horatiusnak az *Ars poetica*-ban olvasható szavai alapján adhatunk. A 309—310. sorokban olvashatjuk a következőket:

Scribendi recte sapere est et principium et fons.
Rem tibi Socraticae poterunt ostendere chartae ....

Horatius tehát, úgy látszik, fontosnak tartotta, hogy a költő járatos legyen a filozófiában. (*Sapere:* a *sapientia* a görög σοφία fordítása. A késői ókorban Sókratés volt a *par excellence* filozófus.) Valószínűleg ő maga is ismerte a korabeli filozófiai rendszereket, de nem mint szakember, hanem csak mint művelt fő. Ebben az esetben részben azért, mert Rómában ez idő tájt az epikureizmus elterjedt iskola volt, részben pedig azért, mert a fönti példák egy epikureus bizonyítási technikára utalnak, föl kell tennünk, hogy alapjában véve ezzel a filozófiai rendszerrel szimpatizált.

Ha az epikureizmust érezte a magához legközelebb álló iskolának, akkor viszont el kellett vetnie az univerzálékat. El kellett tehát vetnie mind az aristotelési nem- és faj-fogalmakat a belőlük álló definíciókkal együtt, de el kellett vetnie a sztóikus kategóriákat is. Horatius tehát nem írhatott filozófiai meggyőződése miatt sem szisztematikus tankönyvet, sem sztóikus *eisagógé*-t. Nem volt más lehetősége, mint egyedi példákra hivatkozni.

Az *Ars poetica* olvasása közben azonnal szemünkbe ötlik, hogy Horatius tulajdonképpen ezt is teszi. Lássunk egy találomra kiragadott részletet. Az *Ars poetica* 347. sorától a 360. soráig ezt olvashatjuk:

Sunt delicta tamen, quibus ignovisse velimus:
nam neque chorda sonum reddit, quem vult manus et mens,
poscentique gravem persaepe remittit acutum,
nec semper feriet, quodcumque minabitur arcus.
Verum ubi plura nitent in carmine, non ego paucis
offendar maculis, quas aut incuria fudit,
aut humana parum cavit natura. Quid ergo est?
Ut scriptor si peccat idem librarius usque,
quamvis est monitus, venia caret, et citharoedus
ridetur, chorda qui semper oberrat eadem,

sic mihi, qui multum cessat, fit Choerilus ille,
quem bis terve bonum cum risu miror, et idem
indignor, quandoque bonus dormitat Homerus.

Ha megfigyeljük ezt a részt, látjuk, hogy Horatius azt a kérdést taglalja benne: meddig lehet elfogadni a költeményben a hibát. Véleménye kifejtését nem elbeszéléssel, hanem hasonlatokkal oldja meg. Egy mindenki számára jól ismert hasonlattal kezd: a nyíl sem talál mindig a céltábla közepébe. Eztán a költészetben járatlanabb hallgató — épp a példa bizonyító ereje miatt — hajlandó elhinni, hogy akkor a költeménynek sem kell föltétlenül tökéletesnek lennie.

A következtetésben (ha a nyíl sem talál mindig a tábla közepébe, akkor a költeménynek sem kell mindig tökéletesnek lennie) az utótag nem az előtag analitikus kifejtése, nem abból következik. A következtetés tehát nem magyarázható a sztóikus logika segítségével. Ott a *ha fölkelt a Nap, akkor nappal van* típusú kijelentésekben az előtag (fölkelt a Nap) már tartalmazza az utótagot (nappal van), mivel a napfölkeltének, a Nap égbolton való létének a természetéből fakad az, hogy „nappal van". Az utótag tehát csak explicite fejti ki azt, amit az előtag implicite tartalmaz.

Az epikureus kanonika azonban nem ilyen analitikus következtetéseket tartalmazott. Az epikureisták a hasonló esetekről a hasonlókra a hasonlóság ereje alapján következtettek. Ennek jegyében azonban már értelmezhetjük: a kiváló íjász éppen szakmai kiválósága miatt képes eltalálni a céltábla közepét, ugyanúgy, ahogyan a költő kiemelkedő tudása révén képes tökéletes alkotásra. Ez a kettejük közti hasonlóság az alapja a következtetésnek. Amint azonban a kiváló íjász is mellélőhet (ezt tudhatjuk tapasztalatból), akként a kiváló költő is alkothat gyöngébb műveket. A hasonlóság alapján való bizonyítás éppúgy lényegi sajátja az epikureus eljárásnak, mint az egyedi (tehát nem általános) esetekből való következtetés. A most idézett példákban még lehetne vitatkozni arról, hogy az íjász típust jelenít-e meg, vagy egy személyt, de a folytatásban, ahol név szerint nevezi meg a költő Choirilost és Homérost, már nem.

Ha végigolvassuk Horatius levelét, akkor épp ez ötlik leginkább a szemünkbe: a vers végig egyedi példák, hasonlatok sorozatából áll. A vers tehát nem szétesõ vagy rendszertelen, hanem egy bizonyos tudományos módszernek, az epikureus kanonikának tudatos és következetes alkalmazásáról árulkodik. Az aristotelési ihletésű irodalomkritika nézeteit a szerző saját szavaival és epikureus módszerrel feldolgozva adja elénk. Az alkalmazott módszer következményeként áll tehát elő a szétszórtság érzése, ami a vers olvasóját hatalmába keríti. Ugyanúgy, mint azt az olvasót, aki nem Horatius irodalmi, hanem Epikuros filozófiai leveleit olvassa. Epikuros maga is úgy fejti ki leveleiben filozófiai nézeteit, hogy egyes nagy témakörök tárgyalását újabb témakörök tárgyalása követi, de nem a téma belső struktúrájából fakadóan, hanem inkább külsőleges szempontok alapján. Nem véletlen, hogy Epikuros leveleinek struktúrája éppúgy filológiai vizsgálatok tárgya, mint Horatius *Ars poetica*-ja.

Ugyancsak Horatius költeményéhez hasonlíthatjuk Lucretius *De rerum natura* című tanköltemenyének struktúráját. Példaként lássuk a második ének első részét.

Az ének az atomok mozgásának leírásával kezdődik. Az atomok a végtelen űrben esnek lefelé, eközben összeütköznek, forogva sziklák és egyebek alakulnak ki

belőlük (80—113. sorok). Lucretius ezt a tételt nem bizonyítja szillogisztikus úton, sem aristotelési, sem sztóikus szillogizmussal, hanem hasonlattal, mégpedig a híres porszem-hasonlattal (114—121):

Contemplator enim, cum solis lumina cumque
inserti fundunt radii per opaca domorum:
multa minuta modis multis per inane videbis
corpora misceri radiorum lumine in ipso,
et velut aeterno certamine proelia pugnas
edere turmatim certantia, nec dare pausam
conciliis et discidiis exercita crebris.

Ezután következik az atomok mozgásának a leírása: súlyuknál fogva lefelé esnek. Minden elem mozgásban van, de összességükben állni látszanak. Ezt a jelenséget ismét bizonyítás nélkül, hasonlatok révén fogadtatja el velünk a szerző (142—310). Ugyanígy van ez a nyájjal, a hadsereggel: messziről nézve ezek is foltnak látszanak, bár bennük az egyes tagok ide-oda mozognak (315—332).

Lucretius költeményében is, akárcsak Horatiusnál, az egyes témák egymást követik. Ezek egymásutánját nem valamelyik logikai iskola rendje határozza meg. Nem a fogalmak hierarchikus rendje szerint halad előre a téma kifejtése definíciók és fölosztások egymást váltó sorozatán keresztül, de nem is a sztóikus kategóriák rendje szerint. Az egyes problémák kifejtése egyszerűen egymás mellé van helyezve. Egymás melletti rendjüket csak a bizonyítást helyettesítő hasonlatok szakítják meg.

E fönti meggondolások, valamint Epikuros és Lucretius példája alapján tehát azt kell mondanunk, hogy Horatius költeményének struktúrája nem tervszerűtlen: fölépítése jellemzően epikureus hátterű, s az epikureus traktátusokban alkalmazott tudományos módszer következményeként jött létre.

BORZSÁK ISTVÁN

A HELLÉNISZTIKUS TÖRTÉNETÍRÁS MŰHELYÉBŐL*

VI. HÉRODOTOSTÓL ANONYMUSIG

A Scheiber Sándor-emlékkönyvben[1] alkalmunk nyílt annak kimutatására, hogy az a bizonyos Mahmud-féle „Magyar történet", amelyet némelyek már holmi latinból törökre fordított magyar ősgesta dokumentumának véltek, voltaképpen nem egyéb, mint a Pompeius Trogust valamikor a IV. század vége felé[2] kivonatoló M. Iunian(i)us Iustinus megfelelő könyveinek a XVI. századi porta ízléséhez és hatalmi aspirációihoz idomított eklektikus travesztálása, a Nagy Sándor-hagyománnyal ötvözve. A bizarr műnek a Pannonia, majd Bécs elfoglalása után remélt további ozmán hódításokra vonatkozó utalásait vizsgáltuk „Erträumte und wirkliche Eroberungen Wiens im Spiegel der Alexander-Überlieferung" c. előadásunkban,[3] majd Horváth János Iustinus-fordításának kísérőtanulmányában[4] a középkori historiográfiánk megvilágítása szempontjából oly fontos szerző (ill. *breviator*) egyéb érdekességei is szóba kerültek.

Tisztázódott például az Árpád-kori krónikák őshaza-leírásának alapjául szolgáló ún. *Exordia Scythica* (a Iustinus-féle kivonat „szkíta" fejezeteiből a VII—VIII. században készített további kivonat, a felfedező Fr. Rühlről *Anecdoton Ruehlii*-nek nevezett zavaros szerkesztmény)[5] szerepe, már mint az, hogy a *gót* őstörténet dokumentumaként közzétett kompendiumból hogyan vált *magyar* őstörténeti forrás? Úgy, hogy a hérodotosi szkíta-leírás Pompeius Trogus, illetőleg késő-antik kivonatolója, Iustinus közvetítői jóvoltából a középkor „szkíta" ismereteinek legfőbb forrása lett. A VI. századi Jordanes „Gót történetében" *(De origine actibusque Getarum)* forrásainak, elsősorban Cassiodorusnak,[6] de közvetve Trogusnak szkítáit vagy getáit is következetesen gótokká formálta (l. pl. az ősi amazon-legendának

* Vö. Ant. Tan. 27 (1980) 209 skk. és 31 (1984) 215 skk.

[1] MIOK-évkönyv 1983/84 (Bp. 1984), 47 skk. „A Hungarian history through Turkish eyes and the Alexander the Great tradition" címmel megj. az „Occident and Orient" c. Scheiber-emlékkönyvben is: Bp. — Leiden 1988, 31 skk.

[2] A kérdést *R. Syme* vetette fel újból: The date of Justin and the discovery of Trogus. Historia 37 (1988), 358 skk.; a legfrissebb irodalom a 370, 62. jegyzetben. A helyzet bonyolultságára jellemző, hogy *P. L. Schmidt* áttekintésében (Zu den Epochen der spätant. Historiographie. Philol. 132 [1988] 86 skk.) Iustinus neve a IV. századi *breviator*-ok közt nem fordul elő.

[3] Wiener Humanist. Blätter 27 (1985) 1 skk.

[4] Bp. 1992, 419 skk.

[5] Vö. *Fr. Rühl:* Ein Anekdoton zur goth. Urgeschichte. Neue Jahrb. 121 (1880) 549 skk.; kiadása: Monum. Germ. Chron. min. Auct. XI p. 310 sqq.; részletes ismertetése Pomp. Trogus töredékeinek *O. Seel*-féle Teubner-kiadásában (Lipsiae 1956) XIV sq.: praebent haec excerpta inextricabilem vere confusionem notitiarum historicarum, quae promiscue contaminatae... aequivocationibus aliisque erroribus inquinatae sunt rebus Scythicis Geticis Gothicis nimirum... susque deque permixtis.

[6] Vö. *Mommsen:* Mon. Germ. AA V 1 (1882) p. XLIII; *Seel:* Praef. p. XV.

Iustinusnál[7] megőrzött trogusi változatát, illetőleg ennek Jordanesnél[8] olvasható kiforgatását, mint a *gót* asszonyok hősiességének dicséretét),[9] és a világvégi népek hagyományos eszményítésének jegyében a hajdani szkíták pozitív vonásait gót őseire alkalmazta, míg az esetleges negatív vonásokat pozitívra színezte. Regino prümi apát volt az, aki a 889. év krónikájában[10] a szkíta-ábrázolások öröklődő elemeit elsőnek alkalmazta a magyarokra, de érthetőleg *nem* idealizáló szándékkal.

Ha most nemcsak azt tartjuk számon, hogy Anonymus közvetlenül használta az *Exordia Scythica* valamelyik változatát, hanem a „szkíta" hagyomány színezésének Jordanesnél megfigyelhető funkcióját is, akkor könnyen magyarázhatjuk például a szkíta *szegénységnek* (Iust. IX 2,15 *inopia Scythica;* II 2,7 sqq.) a *bőség* anonymusi ábrázolásába való átcsapását. Ez az ellentét rajzolódik ki az „igazságos, *mert* szegény" szkíták moralizáló leírása[11] és az *Exordia*-val (Seel, frg. 35 a, p. 39: *nihil alienum concupiscent, quia ibi omnis divitiarum copiosum est;* a kevésbé hibás bambergi változatban: *non concupiscebant aliena, quia omnes divites erant*) itt is egyező Anonymus-szöveg (c. 1,23 sq. *aurum et argentum et gemmas habebant sicut lapides . . ., non concupiscebant aliena, quia omnes d. e.*) között.[12] Az Itáliába vetődött Jordanes ugyanúgy *notariusi* (Get. 266) kötelességének érezte gót őseinek a kor megkövetelte glorifikálását, mint Béla királyunk névtelen *notarius*-a a Szkítiából kijött magyar elődeiét.

A kivonatoló mondatszerkesztésének botladozása akárhányszor szembetűnő következetlenségeket (kihagyásokat stb.) árul el. Anonymus neves kutatói közül például még senki sem akadt fenn a szkíta fejezet ismételt újrakezdésén (c. 1,22 = SRH I p. 35, v. 4: *Scithici enim sunt antiquiores populi*, az *Exordia* szövegével egyezőleg: Laur. 134 *Exiti antiquioris populus;* Bamb. 121 *Scithe antiquiores populi*), vagyis azon, hogy *kinél régebbiek?* A félresikerült tolmácsolások a fordítók zavarát jelzik, mint például Szabó Károlynál: „régiféle népek", vagy Pais Dezsőnél: „jó régi népek". (Nem tért ki az önmagában indokolatlan középfok értelmezésére Horváth János sem.)[13] Valójában a többszörös összevonásból eredő hibával van dolgunk: az *Exordia* kivonatolója a iustinusi „szkíta kezdetek" (Prol.: *origines Scythiae*) elejéről elhagyta a szkíták és egyiptomiak ősiség-vitájának ismertetését (vö. Iust. II 1,5 *Scytharum gens antiquissima semper habita, quamquam inter Scythas et Aegyptios diu contentio de generis vetustate fuerit . . .* (21) *his igitur argumentis superatis Aegyptiis antiquiores semper Scythae visi*), és a szkítákat csak a versengés végeredményének közlésével nyilvánítja „régebbieknek" (ti. az egyiptomiaknál). Jegyezzük itt meg, hogy Hérodotosnál (IV 5) tudvalévőleg a szkíták „a legfiatalabb nép" (νεώτατον πάντων ἐθνέων), az egyiptomiak viszont „magukat tekintették elsőnek" (II 2: ἐνόμιζον ἑωυτοὺς πρώτους γενέσθαι πάντων ἀνθρώπων, ugyanígy Diod. I 10).

[7] II 1,2 sqq. *nec virorum magis, quam feminarum virtutibus claruere . . . prorsus ut res gestas virorum mulierumque considerantibus incertum sit, uter apud eos sexus inlustrior fuerit.*

[8] Get. 7 sq.

[9] *Seel*, frg. 36 a—d.

[10] *Pertz:* Mon. Germ. Script. I p.599; Anon. c.7; SRH I 41.

[11] Iust. II 2,10 *continentia illis morum quoque iustitiam edidit nihil alienum concupiscentibus;* vö. Hor., C. III 24,9 sqq.

[12] A szkítákra vonatkozó történetszemlélet átalakulásáról vö. *Harmatta János:* Anonymus a magyarok kijöveteléről. Ant. Tan. 24 (1977) 216; vö. 214: „Anonymusnál a nyugati irodalmi műveltségben gyökerező tudós történetszemlélet és az orális magyar népi hagyomány bizonyos mértékben egységbe olvad."

[13] *Horváth János:* Árpád-kori latin nyelvű irodalmunk stíluproblémái. Bp. 1954, 215.

Ugyancsak megjegyzés nélkül idézi mindenki a fentebbi mondat váratlan folytatását: *et est potestas Scithie in oriente*, holott nyilvánvalóan *et est posita Scithia* olvasandó; a *potestas* csak másolói figyelmetlenségből tévedt oda az előző sorból: *nullius umquam imperatoris potestate subacti fuerunt*. Az efféle értelmetlenségeket elnézőbben fogjuk szemlélni, ha meggondoljuk, mivé torzult Iustinus szövege akárhány esetben a további „rövidítők" *(adbreviatores)* keze alatt. Például a szkíták „legrégibb" népéről szólván Iustinus így érzékelteti a déloroszországi síkság „határtalanságát" (II 2,3): *hominibus inter se nulli fines*, amiből az *Exordia* firenzei kéziratában (Laur. 134) *hominibus in terrae nulli finis* lesz. Vagy a korábbi Tomyris-történetben (Iust. I 8,6) az *ignarus rei militaris adulescens* tragédiája a barbár latinságban elposványosodik: *cum adulescens ad castra Cyri pervenisset ignarus non consuetudo prelii potat (= putat) se velut ad ebolas (= epulas) non proelium venisset etc.*

Anonymus ennél jobban tudott latinul, irodalmi forrásait mindenesetre nem sikerült mindenütt zökkenő nélkül összeegyeztetnie. Például a szkíták és egyiptomiak versengése során Iustinusnál mindkét fél az antik milieu- (ill. zóna-) elméletre hivatkozik, arra ti., hogy a hideg és meleg tájakat övenként elkülönítő természet (II 1,11 *natura... incrementa caloris ac frigoris regionibus distinxit*) nemcsak az állatvilág alkalmazkodásáról gondoskodott, hanem a növényeket is *pro regionum condicione* formálta (12), „és amennyivel zordabb szkíta földön az éghajlat *(caelum asperius)*, mint Egyiptomban, annyival keményebbek a testek és a jellemek is" (13 *et corpora et ingenia esse duriora;* vö. IX 2,9 *Scythas virtute animi et duritia corporis... censeri*). Az *Exordia* ismételten kitér a szkíták edzettségére *(gens laboribus et bellis aspera*, a bambergi változatban: *gens illa dura erat...; dura erat ad pugnandum etc.)*, és Anonymus ezt is szó szerint átveszi (1,28 = SRH I p. 36, v. 24; 1,31 = SRH I p. 37, v. 2), de közben (az állítólagos emberhús-evés és vérivás említése után, 1,25 = SRH I. p. 36, v. 16) még a keménységnek a gyümölcsökön való felismerhetőségével is megtoldja: *credo, quod adhuc eos cognoscetis, duram gentem fuisse de fructibus eorum*. Jakubovich Emil ehhez jegyzetben[14] bibliai helyekre (Mt. 7, 16, Lk. 6,44) hivatkozott (más összefüggésben, a hamis prófétákról: *a fructibus eorum cognoscetis eos*), ami betű szerint egyezik is, de Anonymus valójában mást ügyeskedett bele az akadozó gondolatmenetbe: a Sándor-regénynek azt a jelenetét, amelyben a kis termetű Sándor megkóstolja *nagy* ellenfelének, Dareiosnak a perzsák sokaságára utaló mák-küldeményét *(„multi sunt, sed molles")*. Dareios viszont könnyezve állapítja meg, amikor a kapott borsszembe beleharap: *„Pauci sunt, sed duriores."*[15] Sándor persze épp ezért küldte, hogy a nagykirály *megismerje* a kicsiny bors erősségét (Hist. de prel. I 41,1 Pf. *ut cognoscas...*, ugyanazzal az igével, mint amelyet Anonymus a maga előadásába beleerőltet). — A *cognoscetis* fut. néhány sorral később megismétlődik (1,31 = SRH I p.37, v.4): *sic cognoscetis eos fuisse de posteris eorum*.

Ami most a mindvégig halmozódó ismétléseket illeti („ami a legnagyobb mértékben modorosan hat: egyrészt a terjengős, lomha bőbeszédűségnek, másrészt a kifejezőkészség gyengeségének, korlátoltságának benyomását kelti"), Horváth János[16] a névtelen jegyző „bevallott mintáiban és forrásaiban" (mármint a Dares-

[14] SRH I p.36,2.

[15] A Sándor-regényt *Jakubovich E.* is említette (más összefüggésben: SRH I 36,3); vö. *B. I.*: A Nagy Sándor-hagyomány Magyarországon. Bp. 1984, 15 sk.

[16] I. m. 217.

regényben és Nagy Sándor történetében) ilyen jelenségeket nem talált, Anonymus „naiv elbeszélésének báját és darabos nehézkességét" éppen ezért a prologusban említett paraszti mesék és jokulátor-énekek elbeszélő formájával rokonítaná. „E formának oly átütő lehetett az ereje, hogy nem csodálkozhatunk, ha Anonymus még tudós forrásaiból merített adatait és értesüléseit is ehhez alakítja, szabdalja, idomítja" (uo.).[17] Az érdemes szerző megállapításához annyit jegyzünk meg, hogy az *Exordia* (különösen a X. századi Laur. 66,40. sz. kézirat) elvadult latinságú szövege csak úgy hemzseg a henye ismétlésektől. Az *Anecdoton Ruehlii* változatait Horváth János különös módon nem vonta be vizsgálódásainak körébe, így lehetséges, hogy az őshaza mesés gazdagságának leírását (15: *nam ibi habundabat aurum et argentum et inveniuntur in fluminibus terre illius preciosi lapides et gemmae;* ennek megismétlése a 23. fej.-ben: *aurum et argentum et gemmas habebant, sicut lapides, quia in fluminibus eiusdem terre inveniebantur*) „írott forrásokban" nem találta, vö. azonban Anecd. Ruehl. (Laur., Seel, Pomp. Trogi frg. 35a): *aurum et argentum nimis sicut lapidis ibidem invenitur et multa alia gemmarum diversitas et pigmentarum inmensitas apud eos abundabilis;* a bambergi változatban rövidebben; a minta Iust. II 2,7 *aurum et argentum non perinde ac reliqui mortales adpetunt* etc.[18]

Minden idők kivonatolói praxisában gyakorta megesik a nevek összecserélése. Példáinkat a Seel-féle Pomp. Trogus-kiadás (Lipsiae 1956) néhány egymásra következő lapjáról idézzük: p. 37 *Cyrus* (*Darius* helyett, Frontin., Strat. III 3,4); p. 38 *Datim et Tisaphernem* (*Artaphernem* helyett, Prol. Iust. libr. II., ugyanígy Ampel. 15,9); p. 40 *Scythae... Philippum fugientem ceperant* (Iust. XXXVII 3,2, vö. XXXVIII 7,3); p. 50 *Darius ... Scithiam ingressus ... timore perterritus fugit..., deinde subiugavit sibi Asiam* (!)[18a]*et Macedoniam et pugnavit in campis Marathoniis cum Lacedemoniis...*, (folyt. p. 57) *victi in eo prelio Persi..., Darius duabus vulneribus sauciatus in navibus fugiit* (Laur.; a bambergi változat szerint: *in eo proelio Darius recepit duas plagas et sic fugit in navibus*) stb. Már Ampelius kivonatában is egyszer (13,3) Dareiost győzi le Miltiadés, míg valamivel később (15,9) — a valóságnak megfelelően — Görögország ellen küldött vezéreit. Mint már Rühl látta,[19] Dareiosnak Marathónnál kapott „két sebe" Iustinus félreértett szavaiból (II 11,19 *Xerxes duobus vulneribus terrestri proelio acceptis experiri maris fortunam statuit*) kerülhetett a kivonatokba. Kérdés, hogy a „két seb" valóban *metaphorice* Xerxés vereségeire értendő-e. Hérodotos mindenesetre nem tud a perzsa tábor éjszakai megrohanásáról és az ottani öldöklésről, míg végül is a spartaiak *non victi, sed vincendo fatigati inter ingentes stratorum hostium catervas occiderunt* (Iust. II 11,12—18), legfeljebb Xerxés két fivérének elestéről (VII 224 sk.). De elbeszélésében Hérodotos is több verzióra hivatkozik; képzelhetjük, hányféleképpen színezték a halálra szánt háromszáz végküzdelmének részleteit később! (Ebből formálta például a római hagyomány a Fabiusok cremerai pusztulásának szépen hangzó legendáját.)[20]

[17] Ugyanitt (a 21/a jegyzetben) utalás történik Szilágyi Loránd emlékezetes tanulmányára (Az Anonymus-kérdés revíziója. Századok 1936—37), amelyben azonban az 1. fej. forrásaként szolgáló Iustinus-kivonat és Anonymus szövegének egybevetését hiába kerestük.

[18] Az eredeti szkíta-kép módosulásairól vö. *Harmatta J.*, i. h. 2.

[18a] Recte: *Thraciam*. Az epitomator lapsusairól l. *O. Seel* Iustinus-kiadásának (Stuttgart 1985) praefatióját, p. X.

[19] Neue Jahrb. 121 (1880) 571.

[20] Vö. *B. I.*: Fabius Pictor redivivus. Ant. Tan. 33 (1987—88) 13.

Helyesen nevezi meg Dareios vezéreiként Datist és Artaphernest a jó forrásokból dolgozó, egyebek közt Dinón *Persika*-jára hivatkozó Cornelius Nepos (Milt. 4,1). Cicero barátjára jellemző, ahogyan ebben az életrajzban Miltiadés korábbi *tyrannus*-voltát, illetőleg a *tyrannis*-t mint *perpetua dominatio*-t említi (3,1; 8,2—3, mindhárom esetben a *perpetuus* jelzővel).[21] Miltiadés a Peisistratos tyrannisa utáni évek Athénjában *non videbatur posse esse privatus, praesertim cum consuetudine ad imperii cupiditatem trahi videretur* — akárcsak Cicero vagy a Pompeius-párti Lucanus szemében (V 539, vö. 658) az *indocilis privata loqui* Caesar.

Ebben az összefüggésben szóljunk még Xerxés csúfos távozásáról (Iust. II 13,8—10): *ille perculsus nuntio* (ti. Themistoklésnek a helléspontosi híd lerombolását jelző üzenetétől) ... *cum paucis Abydum contendit.* Hérodotosnál (VIII 115 skk.) két változatot olvasunk: a nagykirály Mardonios hátrahagyása után κατὰ τάχος igyekezett a Helléspontoshoz és seregének gyászosan megfogyatkozott maradványaival jutott el Sardeisbe; a másik változat szerint a Strymón melletti Éiontól nem szárazföldön folytatta útját, hanem seregét Hydarnésra bízta, maga pedig egy phoinikiai hajón kelt át a viharos tengeren Kisázsiába. Ezt azonban Hérodotos cáfolja (119): igenis ὁδῷ χρώμενος ἅμα τῷ ἄλλῳ στρατῷ ἀπενόστησε ἐς τὴν Ἀσίην. Iustinus kalandosabb hagyományt őrzött meg: mivel a hidat elsodorták a viharok, egy halászbárkán *(piscatoria scapha)* kelt át reszketve. A folytatás (10) egyáltalán nem kivonat jellegű: *erat res spectaculo digna et aestimatione sortis humanae, rerum varietate*[21a] *miranda in exiguo latentem videre navigio, quem paulo ante vix aequor omne capiebat, carentem omni etiam servorum ministerio, cuius exercitus propter multitudinem terris graves erant.* (11—12: az alvezérekre hagyott seregzöm megpróbáltatásairól.)

Másképp örökítette meg a világtörténelmi eseményt és emberi tragédiát, az üres tegezzel hazatérő Xerxés szánandóságát a kortárs Aischylos (Pers. 909 skk.), hasonló szólamokkal Curtius Rufus regényes szerkesztménye az utolsó nagykirály magáramaradását (V 12,9 skk.; néhol szó szerint egyezőleg Iustinusszal, pl. IV 16,8 *Darius paucis fugae comitibus ad Lycum amnem contenderat;* D. mint *versabilis fortunae documentum:* V 8,15) és végét. Ide vonhatjuk Livius drámai előadását is, aki a pydnai győző triumphusához kapcsolódó tragédiasorozatot ábrázolja döbbenetes *spectaculum*-ként, a *fortuna* kedvezésének csúcspontjáról való letaszíttatásként, a halandó sors elgondolkodtató exemplumaként (XLV 41). Vagy a vég felé tántorgó Vitellius szégyenletes látványát (Tac., Hist. III 84 *foedum spectaculum*) idézzük?[22]

De egy világbirodalom urának egy kis lélekvesztőn való megfutamodása mások dicstelen távozásának leírásában is hatásosnak bizonyul. Alkalmasint Coelius Antipaterre vezethető vissza Hannibal Italiából való „kirángattatásának" (Liv. XXIX 20,2; 26,6; XXX 20,9) liviusi ábrázolása (XXX 20): *frendens gemensque* ...

[21] A *locus classicus:* De regibus 2,2 (a *cupidus singularis perpetuique imperii* Dionysiosról). — Az árulkodóan *köztársasági* meggyőződést tükröző *perpetuus (continuus, assiduus)* jelző használata (pl. Tacitusnál) külön tanulmányt érdemelne; vö. Gnomon 64 (1992) 356 skk.

[21a] *Fortunae varietas:* XXVI 2,12; vö. a *R. Nisbet—M. Hubbard* Horatius-kommentárjában (ad C. I 34,12; 35,2) felsorolt helyeket, valamint az *O. Seel* Iustinus-fordításának (Pomp. Trogus: Weltgeschichte im Auszug des Justin. Zürich—München 1972) bevezetésében (48) olvasható utalásokat: „als wäre der Mensch nur gleichsam zum Gespött des Glückes geboren" (Iust. XXVII 2,4). Jellemző, hogy a könyv borítólapján is a közismert középkori *Fortunae rota* ábrázolás szerepel.

[22] Vö. *B. I.: Spectaculum.* MTA I. OK 28 (1973) 354.

dicitur.. respexisse saepe Italiae litora... querens ex diutina possessione Italiae est detractus. (Ennek túlbonyolítását olvassuk Silius Italicus eposzában: XVII 166 skk.)[22a] Pompeius is ilyen érzések közepette hagyta oda szülőföldjét (Luc., Phars. III 4 skk. *solus ab Hesperia non flexit lumina terra Magnus, dum patrios portus... et dubios cernit vanescere montis*), hogy majd Pharsalos után *summo de culmine lapsus* (VIII 7) meneküljön és „Nagy" létére ijedt utasként kelljen meghúzódnia egy hitvány bárkán (VIII 39 *exiguam vector pavidus correpsit in alnum*), — tudatos ellentétben Caesar istenkísértő adriai hajózásával (V 532 skk.)[23]

Spectaculum-tanulmányunkban[24] a „tragikus" történetírásnak e motívumát főleg Liviusnál és Tacitusnál nyomoztuk, de kitekintés formájában szóba kerültek Thukydidés vagy Plutarchos „látványosságai" is. A helyeket (akár csak a Liddell —Scott-féle szótár θέα, θέαμα vagy ὄψις címszavai alapján) tetszés szerint halmozhatnánk. Annak önmagában nincs különösebb jelentősége, hogy Plutarchos Artaxerxés-életrajzában (5,6) a királyi díszhintóban pompázó Stateira a κεχαρισμένη ὄψις (mint ahogy „félelmetes látvány" Xerxés vert hadserege az aischylosi „Perzsák"-ban [48] vagy „édes" Pyladés látása az euripidési Orestésben [727]), de annak már igen, hogy Plutarchos az illető életrajzban tudvalévőleg jó forrásokból: a knidosi Ktésiasból, a kolophóni Dinón — Kleitarchos apja — *Persika*-jából stb. merített. Dinón művét nemcsak Poseidónios, Cornelius Nepos vagy az id. Plinius használta, hanem Pompeius Trogus is; Ed. Schwartz[25] szerint ő az összekötő kapocs Ktésias és a regényes Nagy Sándor-történet között.

Nos: tekintettel az Artaxerxés-életrajz gyakori utalásaira,[26] Iustinus fentebb tárgyalt helyéből is arra merünk következtetni, hogy Trogus a perzsa háborúk történetének Hérodotostól eltérő részleteit a Seeltől[27] említett „közbeeső források" közül Ktésias — „a történeti szórakoztató irodalom úttörője"[28] — mellett elsősorban Dinóntól vette, és az ő nyomukban vált Kleitarchosék regényes historiográfiai irányzatának római képviselőjévé. Sajnálatos, hogy a római történetírás legfrissebb összefoglalásában (D. Flach: Einführung in die römische Geschichtsschreibung, Darmstadt 1985) Kleitarchosnak, Pompeius Trogusnak, Iustinusnak még csak a neve sem szerepel; korábbi Tacitus-monográfiájában (22) — Sisennával kapcsolatban — legalább Kleitarchosé igen. Flach itt (47) mindenesetre számon tartja Ed. Nordennak azt a fontos megfigyelését, hogy Germanicus hamvainak tacitusi elsiratása (Ann. III init.) apró részleteiig egyezik Plutarchosnak Démétrios Poliorkétés

[22a] Pyrrhosnak Italiából való elvonulása (Plut., Pyrrh. 23 szerint „kétségbeesett szökése") is sokakat emlékeztetett az emberi esendőségre (Iust. XXIII 3,12): *Siciliensi ruinae naufragium maris ... turpemque ab Italia discessum adiecit.*

[23] Vö. *B. I.*: Lucanus-tanulmányok. Ant. Tan. 25 (1978) 77 skk. Pompeius „rút" meneküléséhez l. még Flor. IV 2,20.

[24] I. h. 345 skk.

[25] RE „Dinon" 654; újabban: *G. Marasco:* Ctesia, Dinone... e le origini dalla storiografia tragica. SIFC 81 (1988) 48 skk.

[26] A figyelemre ritkán méltatott életrajzból itt csak egyetlen érdekességet említünk: az a virágkoszorú, melyet a perzsa király különös kegyként *a legdrágább kenetbe mártva* küld Antalkidasnak (22,2), tanulságosan világítja meg a horatiusi *simplex myrtus* (C. I 38,5) mibenlétét, a *Persici apparatus* elutasításának hátterét (ugyanígy Plut., Pelop. 30,6; Mor. 713 e; Athén. II 48 e; Ael., Var. hist. XIV 39); l. még Flor. II 8,9: Antiochos *conlatis undique quamvis per hiemem rosis* tobzódott *Sericis tentoriis;* vö. az említett óda interpretációjával: Ant. Tan. 21 (1974) 224 skk., különösen 230.

[27] I. m. 34.

[28] *D. Flach:* Tac. in der Tradition der ant. Geschichtsschreibung. Göttingen 1973, 22.

végtisztességét Duris nyomán ecsetelő előadásával. (Dém. 53; a „tragédia színpadias végének" — amint Philistos írta Dionysios temetéséről, Plut., Pelop. 34 — sablonos voltát mutatja Alkibiadés athéni bevonulásának szintén Duristól származó kicifrázása: Plut., Alkib. 32.)[29]

L. Cornelius Sisennát Tacitus egy alkalommal (Hist. III 51,2) név szerint említi, történeti művét[30] tehát biztosan, *Milésiaka*-fordításának pikáns novelláit (vö. Ovid., Trist. II 443 sk.) feltehetőleg ismerte, mint ahogy a hellénisztikus historiográfiának a maga σεμνός-voltával nem egykönnyen összeegyeztethető regényes termékeit is evidenciában tarthatjuk olvasmányélményei közt. Ha most egyrészről Iustinus kivonatának kísérőtanulmányunkban ismertetett drámai epizódjait (mint például a baktriai udvarban zajló véres tragédiát: XLI 6,5; Orodes, a carrhae-i győző áldatlan uralmát: XLII 4—5; vagy akár Massilia görög alapítójának és a galliai királyleánynak regényes történetét: XLIII 3,9—11), másrészről az ezekhez kapcsolható tacitusi párhuzamokat és egyáltalán a hellénisztikus történetírásnak Tacitus oeuvre-jében sorra felfedett rekvizítumait *synopsis*ban szemléljük, akkor nemcsak Trogus elveszett művének regényes-drámai összetevői válnak valószínűsíthetővé, hanem ugyanezeknek a tendenciáknak Tacitusnál kitapintható nyomai is.

Ennek bemutatására egyetlen részletet szemeltünk ki, az *Annales* XII. könyvében olvasható második parthiai excursus zárófejezetét (XII 51), a gátlástalanul hatalomra törő, majd zsarnoki kegyetlensége miatt Armeniából elűzött Radamistus menekülését. A lovaglás fáradalmait terhes állapotában elviselni képtelen Zenobia arra kéri férjét, hogy a fogsággal járó gyalázattól tisztes halállal (51,2 *morte honesta*) mentesítse. Radamistus — mint nálunk a török időkből ismeretes Dobozi Mihály — hosszas vívódás után — *facinorum non rudis* — tőrével leszúrja, majd az Araxes hullámaira bízza a szerencsétlent, hogy holtában se jusson üldözőinek a kezébe, ő maga pedig, mint afféle félelem és gáncs nélküli lovag, hanyatt-homlok elvágtat. Zenobiát a folyó élve sodorja partra, ahol pásztorok akadnak reá és *dignitate formae haud degenerem reputantes* (51,4) ápolják, majd *cognito nomine et casu* Tiridates királyhoz kísérik *(publica cura deducta ad Tiridaten comiterque excepta cultu regio habita est)*.

Mondanunk sem kell, hogy a kalandos történet megértéséhez sem E. Koestermann,[31] sem újabban H. Benario kommentárja[32] nem segíti az érdeklődőt. R. Syme[33] egy lapalji jegyzetben utalt a hosszú kitérés funkciójára: ez is eltereli a figyelmet a bűnös Rómáról, amikor Ninive legendás tájaira kalauzolja az olvasót. Nemrégiben E. Keitel[34] finom párhuzamokat mutatott ki a Tacitustól tárgyalt keleti bonyodalmak és Claudius Rómája között; a „bájos" Radamistus—Zenobia-közjátékban népmesei vonásokat (folk-tale qualities) vélt felfedezni.

[29] Vö. Ant. Tan. 31 (1984) 215 sk.

[30] Vö. *A. Rosenberg:* Einl. und Quellenkunde zur röm. Gesch. Berlin 1921, 171 sk.

[31] *Koestermann* „kommentárja" az 51,2. mondathoz (III 195: „überaus farbig und aufs stärkste dramatisch gestaltet") igaz, csak nem sokat magyaráz.

[32] A XI—XII. könyv jegyzetes kiadásában (1983, 201): „The chiastic order *(metum . . . caritatem)* emphasizes the devotion of R. for his wife, and hers for him . . ." Tanulságosabb a vergiliusi Mezentiusra való utalása, mint akinek ragaszkodása fiához a zsarnoki vonásokat is enyhíti.

[33] Tacitus-monográfiájában, I 353.

[34] *Elizabeth Keitel:* The role of Parthia and Armenia in Tac. Ann. XI and XII. AJPh 99 (1978) 462 skk.; részletes irodalom a 462,1. jegyzetben.

Új szempontokat villantott fel P. Grimal Tacitus-monográfiájában.[35] Szerinte a keleti cselszövények, gyilkosságok (és a megvásárolható római szereplők) valóban a Claudius-rezsim siralmas voltát vannak hivatva érzékeltetni, „de eközben Tacitus nem tud ellenállni a csábításnak, hogy hosszasan ne mesélje el Radamistus és Zenobia kalandjait, ezt a valóságos szerelmi regényt, amelyet a keleti irodalomban akkortájt (depuis au moins le milieu du I^er^ siècle de notre ère) jelentkező művekhez, mint például az ugyanitt játszódó Ninos-regényhez hasonlíthatunk." Az, hogy Tacitus ezt az irodalmat közelebbről ismerte, bizonyíthatatlan, így — közvetlenül — nem is inspirálhatta. „Radamistus és Zenobia története valós epizódja a közelkeleti országokat ekkoriban megrázkódtató felfordulásoknak." Grimal mindenesetre valószínűnek tartja, hogy „Tacitus érdeklődését a római birodalom szempontjából tekintve fölöttébb marginális anekdota iránt az ún. második szofisztika korába tehető új műfaj születésével magyarázhatjuk."

Grimal megjegyzései akkor is tanulságosak, ha az antik regény keletkezését manapság E. Rohde datálásánál jóval korábbra kell tennünk.[36] Zenobia „halálával" és mesés „feltámasztásával" kapcsolatban ma is szívesen hivatkozunk Kerényi Károly vitatott kísérletének[37] gazdag párhuzamkincsére, általában pedig A. Lesky görög irodalomtörténetének regényfejezetére,[38] amelyben számos utalást találunk az antik regénynek a hellénisztikus historiográfiával kitapintható összefüggéseire, a dramatizáló hellénisztikus történetírás hatására stb.

Mindebből persze nem az következik, hogy Tacitus írásait ezentúl olyan mértékkel kellene mérnünk, mint a görög szerelmi regényt, amelyet Otto Weinreich — kissé talán frivol szellemességgel — „a kivénhedt eposznak a szeszélyes (kapriziös) hellénisztikus történetírással folytatott viszonyból született törvénytelen gyermekeként" jellemzett.[39] Ebben az esetben is láthatjuk, hogy a Kazinczy szerint „komoly, magas, hazudni büszke" történetírónak a kétes hírű fattyú szóhoz juttatásával is magasztos eszményeihez méltó célja volt: a principatus züllöttségének a keleti zsarnokság képeivel érzékeltetett párhuzamai között bemutatni azt, ami az Agrippinák és Poppaeák Rómájában kivételképpen is ritkán akadt: a női tisztaságot (Octavia!) és önzetlenséget, sőt önfeláldozást (Epicharis!) és annak csodás felmagasztaltatását.

[35] *P. Grimal:* Tacite. Paris 1990, 299.

[36] *E. Rohde* máig nélkülözhetetlen könyvében (Der griech. Roman und seine Vorläufer. Leipzig 1876) az előzmények közt nemcsak Iustinus Protis-történetét (XLIII 3,8—11) ismertette, hanem sok egyebet is, 44 skk. A friss irodalmat l. *H. Gärtner* „Roman"-cikkében, Kl. Pauly IV 1431 sk.

[37] *Kerényi K.:* Die griech.-orient. Romanliteratur in religionsgeschichtl. Beleuchtung. Tübingen 1927 (2. kiad.: Darmstadt 1962) 24 skk.

[38] *A. Lesky:* Gesch. der griech. Lit. Bern 1957/58, 776 skk.

[39] *R. Reymer* Héliodóros-fordításának kísérőtanulmányában, Zürich 1950.

BORZSÁK ISTVÁN

VISSZAPILLANTÁS ÉS SZÁMVETÉS

Előadásom[1] eredeti címe (Rückschau eines Taciteers) a szakmabeli hallgatóságot Harald Fuchs tanulmányára emlékeztethette (Rückschau und Ausblick im Arbeitsbereich der lateinischen Philologie), amelyben az érdemes baseli tudós[2] a második világháború után mesteri módon tekintette át a kutatás akkori állását és vázolta a tudományszak művelőire váró feladatokat. Méltatta a neves elődök — Richard Heinze, Richard Reitzenstein, Eduard Norden — és az akkori *princeps philologorum*, Friedrich Klingner teljesítményeit, majd a *desideratum*-ok sorolása közben kitért — egyebek közt — a hellénisztikus történetírás rommezejének felderítésére is, mint amire Heinzének már nem volt ideje és alkalma. Ami a római irodalom — és egyáltalán a *Graecia capta* fogságába esett *ferus victor* — sajátosságainak adekvát megértését illeti, Fuchs a tudományunk művelőinek szemléletmódjában bekövetkezett változást tanulságos összehasonlítással érzékeltette: Míg Reitzenstein 1907-ben Horatiusnak a hellénisztikus lírához fűződő kapcsolatait vizsgálta, a 20-as évek derekán már Cicero és Horatius rómaiságát igyekezett tisztázni. Vagy egy másik példa: Horatius búvárlói előtt még a századforduló táján is elsősorban az a cél lebegett, hogy a venusiai költő életművéből minél több görög reliktumot hozzanak napvilágra és az elveszett eredeti írásokat így próbálják összerakosgatni. Ezzel szemben Eduard Fraenkel úttörő kezdeményezése (Plautinisches in Plautus, 1922) átlósan ellentétes irányzatot honosított meg a latin filológiában.

De ezt a sort tetszés szerint folytathatnók. Nézzük például Erich Burcknak a Kiessling—Heinze-féle Horatius-kommentár 10. kiadásához (1960-ban) csatolt utószavát (570. l.), amelyből kiviláglik, hogy a görög motívumok átvételének megítélésében az átdolgozások során milyen jelentős felfogásbeli változás ment végbe: Kiessling a görög mintáknak a római költőre nézve „kötelező erejét" olyannyira fontosnak ítélte, hogy Horatiust „a *leggörögebb római* írónak" nevezte, míg Heinze — mint már „Vergilius epikus technikájáról" írott könyvében (²1908) — a hangsúlyt a „belső adaptáció módjára és mértékére, az idegen ösztönzések egyéni átformálására és beolvasztására" vetette, éppen ezért hajlott arra, hogy Horatiusban „a *legrómaibb latin* költőt" lássa.

Kérdésünk ezek után az, hogy csak ilyen ellentétekben gondolkozhatunk, és a tudomány előrehaladását csak ilyen kilengések formájában kell elképzelnünk, vagy pedig a két alternatívát inkább egyeztetni próbáljuk? Tacitus példájának bemutatásával erre a kérdésre keressük a választ.

[1] Elhangzott a heidelbérgi Karl-Ruprecht-egyetem ünnepi nyilvánossága előtt 1992. nov. 10-én, a kibővített magyar változat a szegedi József Attila-egyetemen 1992. nov. 30-án.

[2] Mus. Helv. 4 (1947) 147 skk.

Eduard Nordennek, akiben mi is mesterünket tiszteljük, egy kevéssé ismert előadásában[3] a következőket találjuk: „Prózaolvasmányaink terén Tacitus a tetőpont. Ha a (középiskolai) latintanítás korlátozása folytán arra kényszerülnénk, hogy még e csúcs elérése előtt megálljunk, komolyan meg kellene fontolnunk, hogy érdemes-e az útra vállalkoznunk. Ilyen magasságokban persze a legjobbak is csak a hivatásának élő és felelősségének tudatában lévő tanár kalauzolásával érezhetik jól magukat. Különben, ha a szinte reménytelen csüggedés mélységeibe, a kínzó lélekábrázolásnak egy-egy sugárkévétől csak ritkán megvilágított rejtekeibe letekintenek, könnyen megszédülhetnének és fiatalságuk legszentebb jogát: derűlátásukat veszélyeztetnék... Ha aztán az ifjú férfivá érik, ha egyéni élményei vagy népének megpróbáltatásai már-már eltántorítják azoktól az eszményektől, amelyek egykor lelkesítették, gondolatai talán majd akkor fognak visszakalandozni Tacitus halálosan komoly életfelfogására, azéra a Tacituséra, aki oly tragikus hatást tud írásaival elérni, mivelhogy — mint Moritz Haupt mondotta: — *tragédiaírónak* született."

Szerencsésnek mondhatom magamat, mert fogékony fiatalságomban *ilyen* — lényének megragadottságát adeptusaira átsugároztató — tanárom volt,[4] majd érett koromban ugyancsak kijutott a megpróbáltatásokból is, úgyhogy eleve vonzódtam ahhoz a *„hallgatag"* történetíróhoz, akit — B. G. Niebuhr találó kifejezése szerint — „korának fájdalma" avatott íróvá. A teljes Tacitust 18 éves fejjel olvastam végig először (Szabó Dezsőnek az Eötvös Collegium polcaira sodródott Firmin —Didot-kiadásában), majd Hérodotos-olvasmányaim során hamarosan belevetettem magam Norden „Germanische Urgeschichte in Tacitus' Germania"-jának tanulmányozásába, ami Tacitus (és Norden) iránti érdeklődésemet egyszersmindenkorra meghatározta. Ilyen ösztönzések hatására vállaltam 1934 őszén Huszti József szemináriumában egy kedvemre való téma („Tacitus Germaniája, mint az ősgermán viszonyokra vonatkozó történeti forrás") kidolgozását. Első „művem" fogadtatása döntő hatásúnak bizonyult pályám alakulására. Ennek és egy másik próbálkozásomnak (a Historia Augusta Marcus Aurelius-életrajzáról írott dolgozatomnak) köszönhettem, hogy a következő évben Alföldi András ajánlólevelével érkeztem Berlinbe és „Herr Geheimrat Norden" jóvoltából a német tudományosság akkori fellegvárában 20 éves fejjel tető alá hozhattam doktori disszertációmat (Die Kenntnisse des Altertums über das Karpatenbecken. Diss. Pann. I 6. 1936; 2. kiad.: 1966).

A weimari Németország éveiben Eduard Norden köztiszteletnek és óriási (nemzetközi) hírnévnek örvendett. Pályája alkalmasint rektor korában (1927/28-ban) tetőzött. Tudásánál és tekintélyénél talán csak naivsága volt nagyobb; mint lelkes német hazafi, illúziói mellett sokáig még akkor is kitartott, amikor az elnevezésében a „nemzetit" is hangoztató párt és eleinte vak bizalommal fogadott „vezére" egyre inkább kimutatta a foga fehérét. 1935-ben már egyre súlyosabb megaláztatásoknak volt kitéve[5] származása miatt, úgyhogy a nyugalombavonulásával

[3] Die Bildungswerte der lat. Literatur und Sprache auf dem humanist. Gymnasium. Berlin 1920, 35 sk. Felhasználtuk „Kell-e a latin?" c. könyvünkben is: Bp. 1990, 74.

[4] Vö.: Nyusztay Antal emlékezete. Ant. Tan. 19 (1972) 232 skk.

[5] Vö. *E. Mensching:* Nugae zur Philologie-Geschichte, V. Berlin 1992, 106 skk. — Az 1991. júniusában Bad Homburgban tartott tudománytörténeti konferencia (*Eduard Norden:* Leben, Leistung, Wirkung eines deutschen Altertumswissenschaftlers jüdischer Herkunft) aktáinak megjelenését érdeklődéssel várjuk; addig is l. *B. Kytzler* beszámolóját: Gnomon 64 (1992), 189.

egyidejű teljes félreállítottság kezdeti időszakában talán némi vigaszt jelentett számára Alföldi Andrásnak és a berlini Collegium Hungaricum igazgatójának megkeresése egy magyar *studiosus philologiae* felkarolása végett.

Nordennek mohón habzsolt könyveiből (Die antike Kunstprosa, Agnostos theos, Die Geburt des Kindes...) korán megtanultam, hogy az ember nem elégedhetik meg a „legújabb énekkel" (Od. I 352 ἥ τις ἀκουόντεσσι νεωτάτη ἀμφιπέληται), hiszen akárhányszor tudásra érdemes felismerések lappanganak elődeinknek méltatlanul elfeledett munkáiban is. (Ezt a tényt nemcsak a Kiessling—Heinze-kommentár különböző kiadásainak eltéréseivel, ill. kihagyásaival szemléltethetjük.) Innen ered érdeklődésem tudományunk története és az antikvitás utókorának kutatása (Fortlebenforschung) iránt, nagyon is érezvén *korunk* fájdalmait. Így jött létre 1955-ben egy alkalmi (a *septuagenarius* Marót Károlyt köszöntő) vázlat Tacitus magyarországi utókoráról. Ez olyan kimeríthetetlen témának bizonyult, amely Tacitus kutatóját — európai összefüggéseiben, az ún. tacitizmust is beleértve — azóta is foglalkoztatja. Ennek az érdeklődésnek köszönhetőleg figyeltem fel később G.-B. Comazzinak (Lipót és I. József „Hofhistoricus"-ának) az Annales I. könyvének kezdőfejezeteihez írott, jellegzetesen „tacitista" kommentárjára, amelyet még J. von Stackelberg, az alapvető feldolgozás (Tacitus in der Romania. Studien zur lit. Rezeption des Tacitus in Italien und Frankreich, 1960) szerzője sem tartott számon, és amely tanulságosan mutatja, hogyan szemlélték az akkori eseményeket Bécsben, természetesen nem a (stendhali) „vörös", hanem a „fekete" tacitizmus *(tacitismo nero)* jegyében.

Tacitus-idézettel (Hist. I 11,3) folytatom (vagy legalábbis kezdem): *Hic fuit rerum nostrarum status, cum inchoavimus annum illum rei publicae prope supremum, — annum insurrectionis et resurrectionis nationis Hungarae, annum dico MCMLVI.* Tacitus születésének 1900. évfordulója alkalmából az akkori „békemozgalom" kari vezetői emlékülést szerveztek, amelyen az ókori egyetemes történet fiatal professzorának kellett ünnepi előadást tartania.[6] A fiatal professzor eleget tett a megbízatásnak. Csakhogy a megszólaltatott Tacitus-helyek — filológiai tények — némelyeket kínosan érintettek: egy évvel később „célzatos célzásoknak" minősítettek, mint amelyekkel az előadó már 1956 tavaszán mozgósított a „népi demokrácia" ellen. Historiográfiai tanulmányaimból tudtam az ún. tacitizmus kétarcúságáról, a klaszszikus írónak forradalmi *és* reakciós célokra majdnem egyaránt felhasználható, ill. kisajátítható voltáról, de arra ott és akkor senki sem gondolhatott, hogy a merőben tudományos Tacitus-interpretációk egy szép napon *00-ás*, tehát főbenjáró büntetőügy lefolytatására adnak majd módot. Kárvallotti minőségemben csak utólag próbáltam előadásom irritáló kitételeit azonosítani. Íme néhány példa:

A tudománytörténeti bevezetésben feltettem a kérdést: Miért összpontosította figyelmét a németalföldi filológia a XVI—XVII. században éppen Tacitusra? A tudósai támogatásával is a spanyol iga ellen küzdő nép erőt merített azokból a részekből, ahol Tacitus (a Historiae megfelelő helyein) a bataviai szabadságmozgalom sikereiről, a rómaiak ellen felkelő Civilis „nem barbár" tehetségéről ír. Miért találta ott a Martinovics-összeesküvés hírhedt közvádlója a perbefogottak kezében Tacitust? Miért éppen Tacitus Calgacusának szavaival jellemezték a Világos utáni „békecsinálást" *solitudo*-nak? Vagy: Miért olvasták a Garanvölgyi Ádámok — a

[6] Vö.: Tacitus. Ant. Tan. 3 (1956) 241 skk.; német változatában: Das Altertum 4 (1958) 32 skk.

Bach-huszárok packázásai elől méhesükbe húzódva — az antik szerzőket? Az 50-es évek „rothadását" Madách is „keserűen érezé" és a felirat kérdését taglaló dolgozatában Tacitusszal sóhajtott fel: „*Magnum profecto dedimus patientiae documentum.*" Ugyanígy az Agricola-életrajzból veszi kifejezéseit, amikor kijelenti, hogy a nép szavát, a szabadságot és az emberi nem lelkiismeretét nem lehet erőszakos kormányintézkedésekkel elnémítani, de — úgy látszik — „ez urakra nézve haszontalan írt két ezredév előtt Tacitus". Más alkalommal tudatosan választ — igenis célzatos! — tacitusi jeligét: „*Memoriam quoque ipsam cum voce perdidissemus, si tam in nostra potestate esset oblivisci, quam tacere.*" Újabb tacitusi idézet után Madách konklúziója az, hogy tizenkét évi sanyargatás után senki sem kényszeríthet bennünket arra, amire Izrael népét akarták rávenni a babiloni fogságban, „hogy Isten ujjával írt törvényeinktől elpártolva egy Baalhoz szegődjünk" — stb. stb.

Más passzusokat a történelem súlya alatt görnyedők mindig is *nekik* szóló üzenetnek, erkölcsi igazuk tudatosításának, a zsarnokság elmarasztalásának érezték. Hát még ha a szorgos fülelők azt hallhatták volna, hogyan mosolyogja meg *(irridet)* a „hazudni büszke" római azoknak az ostobaságát *(socordiam)*, akik úgy hiszik, pillanatnyi hatalmukkal kiolthatják az utókor emlékezetét is (Ann. IV 35): „Épp ellenkezőleg: a büntetéssel sújtott tehetségnek nő a tekintélye, s az illető kegyetlenkedők nem értek el mást, mint szégyent maguknak, amazoknak pedig dicsőséget."

A filológiai tények megszólaltatása a forradalmat követő „rendcsinálás" során — 1957 júniusában — a vádpontok közt szerepelt, a megátalkodott előadó azonnali hatállyal elbocsáttatott és több hónapig tartó létbizonytalanság után beosztott tudományos kuliként ülhetett hat évet az Egyetemi Könyvtárban. A szükségből úgy lett erény, hogy a ki- (ill. be-) rekesztett filológus közben szakadatlanul olvasott. Élt az alkalommal, és a Corvin-könyvtár Vitéz János-féle Tacitus-kódexének búvárlójaként állást mert foglalni pl. a Codex Leidensis körül akkor fellángolt vitában. A hazai Horatius-recepció felmérésének melléktermékeként született meg 1960-ban „Az antikvitás XVI. századi képe" c. monográfia, de legközelebbről továbbra is Tacitus foglalkoztatott. Az akkori helyzet fájdalmas volta újabb és újabb ösztönzéseket adott a *hallgatag* szerző megértésére és megszólaltatására. Az idő tájt 44-45 éves voltam, amikor váratlan hasonlóság tudatosult bennem: Agricola is ilyen idős volt, mikor Britanniából hazaparancsoltatván nem volt többé módja *virtutem extendere factis* (Verg., Aen. VI 806), és *otium*-ba kényszerülve kellett senyvednie, amíg korai sírjába nem tért. Bizonyosan ez is hozzájárult ahhoz, hogy a minden sorával a *virtus* ébresztését szolgáló vő sohasem tudott Domitianus principatusával megbékélni.

Eközben úgy adódott, hogy 1960-ban — a Gondolat-kiadó „Aurora" sorozatában — egy kötetre valót válogathattam össze Tacitus írásaiból. Addigi felismeréseimnek a bevezető tanulmányban olvasható summázását ma is vállalom. Egyre világosabban kezdtem érteni Arnaldo Momigliano rejtélyes szavait, amelyek még 1955-ben hangzottak el a X. (római) történészkongresszuson: „*Tacito, lo storico delle tirannidi, ha avuto più fortuna di tutti gli altri storici messi insieme. Il suo rinnovato prestigio, dopo la eclissi fra il 1870 e il 1920, è ben tipico — ed allarmante.*" (Nemcsak Justus Lipsius fedezte fel szerzőnkben az *akkori* élet nagy *theatrum*-át, a „Wege der Forschung" Tacitusnak szentelt 97. kötetében Viktor Pöschl is varázslatosnak és „aggasztóan időszerűnek" mondotta a nehezen megközelíthető, olvasóit együttgondolkodásra kényszerítő auktort.) Momigliano magyarázatlanul hagyott kijelentését

csak úgy lehet érteni, ha a megadott évszámokat Mommsen korszakalkotó forrástanulmányára (Tacitus und Cluvius Rufus, 1870), illetőleg Norden „Germanische Urgeschichte"-jére (1920) vonatkoztatjuk. A legújabbkori történelem borzalmainak előzményeit historiográfusi szemmel vizsgáló olasz feltehetőleg arra a tényre célzott, hogy Tacitus a Vilmosok Németországában nem lehetett „divatos" szerző — ezért az ἔκλειψις —, ellentétben a rákövetkező évtizedek nemzetközi tudományosságának szinte áttekinthetetlen túltermelésével.

És ekkor — mint annyiszor — közbejött a véletlen, még pedig ez alkalommal Konrat Ziegler személyében, aki 1964-ben — korábbi PWRE-cikkem („Ornamenta") és addigi Tacitus-tanulmányaim ismeretében — megbízott L. Schwabe régesrég (már 1900-ban is) elavult Tacitus-cikkének korszerű felújításával. Ennek a feladatnak csak úgy felelhettem meg, ha előbb Tacitus teljes életművét újból — mondatról mondatra — átdolgozom, vagyis ha *pro viribus et facultatibus* anyanyelvünkön próbálom megszólaltatni. A fordítás — hosszú birkózás eredményeképpen — 1970-ben (véglege*sebb* változatában tíz évvel később) jelent meg.

De időközben még egy ösztönző kihívással kellett szembenéznem: az 1965 őszén Budapesten szervezett Eirene-konferenciára — már megint — kényes témát *(Pax Tacitea)* választottam.[7] Kényes volt annyiban, hogy az „Eirene" szervezet nemzetközi nyilvánossága előtt Tacitusnak az *egykori* (hivatalos, császári) békepropagandával sem egyező, ambivalens békefelfogásáról volt szó. Ez az előadás, melyet a Fondation Hardt vendégszeretetét élvezve, a Genf melletti Vandoeuvres-ben készíthettem elő, kellő *progymnasma*-nak bizonyult vakmerő vállalkozásomhoz. Lelkismeretem mindenesetre jó: a Pauly—Wissowa-féle reálenciklopédia kívánalmaihoz méretezett összefoglalással hitem szerint (és a fogadtatásból következtethetőleg) használható munkaeszközt adtam az érdekeltek kezébe, amely — az imént említett túltermelés közepette — még ma (megjelenése után negyedszázaddal) sem vált meghaladottá. Mondanom sem kell, hogy akkori teljesítményem fogyatkozásait én látom legtisztábban, és hogy a kimeríthetetlen témán azóta is dolgoztam tovább.

A Tacitus-filológia terén elért eredményeimből — *si sunt qualiacumque* — a Nagy Sándor-hagyomány szólamkincsének és tendenciáinak bevonása igen régi keletű. A felejthetetlen W. Graf von Uxkull-Gyllenband, akit 1934-ben (Tübingenben) hallgathattam, ugyanúgy refrénként ismételgette előadásában a makedón világhódító végtelenbe törésének irracionális „indokolását", mint ahogy Arrianosnál újra és újra felhangzik: πόθος ἔλαβεν αὐτόν („und es ergriff ihn die Sehnsucht..."). A motívum sablonos felhasználására először Liviusnál figyeltem fel, ahol — mindjárt az elején (I 6, 3) — Romulust és Remust „fogja el a vágy" (*cupido cepit... urbis condendae*, vö. Arr., Anab. III 1, 5 Alexandria alapításáról). A magyarázók nem fűznek megjegyzést a helyhez, ami érthető is volna, ha csak ez az *egy* jellegzetes szólam és csak itt fordulna elő Livius könyveiben vagy egyebütt.

Az összefüggések akkor tudatosultak bennem, amikor az Alexandros-hagyomány végeláthatatlan tengerében úszkáló többi motívumot is sorra sikerült azonosítanom. Eleinte azonban csak a πόθος-t tartottam evidenciában a tacitusi „Germanicus-hagiográfia" tanulmányozása során (Ann. I 49,3 *animos cupido involat eundi in hostem*, vö. II 59,1 *Aegyptum proficiscitur cognoscendae antiquitatis;* Curt.

[7] Vö.: *Pax Tacitea*. Ant. Tan. 13 (1966) 27 skk. = Acta Class. Debr. 2 (1966) 63 skk.

Ruf. IX 9,1 *c. visendi Oceanum adeundique terminos mundi;* Luc. X 268 *noscendi Nilum* etc.), továbbá azt a hősi gesztust, ahogy Germanicus az Arminius elleni harc hevében leveszi sisakját, *quo magis adgnosceretur* (Ann. II 21,2) — mint Nagy Sándor a Granikos mellett (Curt. Ruf. VIII 1,20; a perzsa párhuzam: Xen., Anab. I 8,6) vagy a híres pompeii mozaikon. Csak később, fokozatosan — a Nagy Sándor-vulgatán kívül egyebek közt a teljes Livius (és az ezüstkori költészet stb.) szóláskincsének áttanulmányozása után — vált világossá az a frazeológiai háttér, amelynek ismerete nélkül Tacitusnak a hellénisztikus historiográfiai hagyományban gyökerező drámai megjelenítő művészetét sem érthetjük meg.

Hosszas kitérők és kalandozások (Tacitus és az antik manierizmus kérdése; a manierizmus keleti összefüggései; a Semiramis-hagyomány; belső-ázsiai historiográfiai *escapade*-ok stb.) után külön tanulmányban[8] foglaltam össze azokat a megfigyeléseimet, amelyeket a Nagy Sándor-hagyományban refrénszerűen ismétlődő formulákkal, motívumokkal, jellegzetes szófűzésekkel (iuncturákkal) kapcsolatban tettem. A *pothos*-motívumon kívül ilyen például a győzelmes hős előnyomulását akadályozó terepnehézségek gyakori emlegetése (*invius, inaccessus, inexsuperabilis* stb., és ezeknek görög megfelelői), illetőleg a *virtus* előtt meghátráló (szétnyíló) tenger, járhatóvá tett hegyszoros, leküzdött sziklavár, engedelmességre kényszerített folyó vagy akármilyen természeti erő (vö. Curt. Ruf. VII 11,4 *cupido incessit animo naturam quoque fatigandi*). Az úttöréssel, sziklavágással, folyók eltérítésével kapcsolatos „csodák" — az ókori keleti uralkodók dicsekvésének a Nagy Sándor-hagyományban is lecsapódó tárgyai — a hellénisztikus történetírásban legkézzelfoghatóbban a görög propaganda eszközeivel ugyancsak élő Hannibal alakjához fűződnek, de bőséggel jut belőlük a Nagy Sándor nimbuszára pályázó római *nagyoknak* (a Scipióknak, Pompeiusnak, Caesarnak, Augustusnak...), majd Tacitus hőseinek is.

Külön kitérést érdemelne ebben az összefüggésben az új utak megnyitását, korábban megközelíthetetlen földek, sőt földrészek feltárását jelentő *aperire* ige előfordulásainak vizsgálata. Emlékezzünk például Scipio új-karthagói „csodájára" (Liv. XXVI 45,9): az apály jelenségét vár-ostromló céljaira kihasználó hadvezér az isteneknek tulajdonítja a tenger visszahúzódását és ezzel az embertől még nem járt út szabaddátételét *(qui ... mare ... verterent ... viasque ... aperirent)* — mint ahogy a „legyőzhetetlen" makedón királynak is utat nyitott a tenger (Curt. Ruf. V 3,22): *mare quoque novum iter aperuerat.* (A „pamphyliai csoda" Nagy Sándor hízelgő Homéridáinak hírhedt produkciója: a tenger „ráismert urára" és hullámainak feltorlódásával mintegy hódolva borult le előtte.) Ez az ige ugyanúgy szerepelni fog Agricola hadi teljesítményeinek „nagysándorivá" színezésében, mint a hasonlóképpen semmitmondónak látszó *peragrare* vagy *percurrere*. Az előbbit *így* magyaráztuk már 1950-ben (Lucretius-szemelvényeinkben): az Epikuros-dicsőítés (I 72 skk. *ergo vivida vis animi pervicit et extra processit longe flammantia moenia mundi, atque omne immensum peragravit mente animoque*) szerint a Mester diadalmas szellemi hadjárata során túltett Héraklésen, Dionysoson, vagy „utánzójukon", Nagy Sándoron is, mert azok csak az *oikumené* határáig hatoltak előre, Epikuros viszont messze túljutott a *kosmos* lángoló falain (vagyis az *aether*-en, V 470); szellemével

[8] Vö.: A Nagy Sándor-hagyomány terminológiájához. Ant. Tan. 27 (1980) 193 skk.; A Nagy Sándor-vulgata és Livius. Uo. 58. skk.; Von Semiramis bis Hannibal. (Livius-Interpretationen.) Eirene 20 (1983) 43 skk.

végigjárta a mindenséget, zsákmányul pedig a megismerést hozta magával. Vagy a villámcikázás jelölésére használt *percucurrerat* (Agr. 23) olvastán ki gondolna arra, hogy a (villámgyors) *végigszáguldás* nem más, mint a feltartóztathatatlan világhódító ἀμήχανον τάχος-ának (Plut., Caes. 53,2), más szóval a *celeritas Caesariana*-nak távoli visszhangja? (Vö. Curt. Ruf. V 5,3; VI 3,5 etc.)

De a legjellegzetesebb szókapcsolat, egyben biztos útmutató a Nagy Sándor-hagyomány elágazásaiban a *labores et pericula*, melyet a kommentárok *nem* magyaráznak. (Weissenborn *ad* Liv. XXXI 6,3: „eine nicht seltene Zusammenstellung", Ogilvie *ad* Tac. Agr. 18,5: „a rhetorical formula", Heubner *ad* Tac. Hist. III 84,1: „. . . variierend nach Liv. XXI 30,9. . . , vgl. V 5,6. . . ") Pedig *van* rá magyarázat, ha a mítosz *tűrő* hőseire, Héraklés (pl. Soph., Philokt. 1419 sk.) vagy Dionysos „fáradalmaira és megpróbáltatásaira" (pl. Nonnos XX 94), de még inkább a Nagy Sándor-hagyományban ezerszer ismétlődő iuncturára (πόνοι καὶ κίνδυνοι) gondolunk. A sok közül csak egyet-kettőt idézünk: Diod. XVII 56,4 (Arbélánál egyetlen nap véget vet a katonák fáradalmainak és állandó veszélyeztetettségének) vagy 94,1 (a Hyphasisnál a király kénytelen észrevenni katonáinak a végnélküli megpróbáltatásoktól bekövetkezett elnyomorodását). A legjellemzőbb és legtanulságosabb azonban ugyanennek a „világvégi" helyzetnek Arrianosnál olvasható, szónokias ábrázolása (V 25—27), ahol a formula következetes ismételgetése nyilván írói szándékoltságra vall. (Vö. ugyanitt katonák *reális* πόθος-ának hasonló érzékeltetésével: 27,6.) A hellénisztikus előzmények ismerője az idevágó tacitusi helyeket (pl. Agr. 8,2 *labores et discrimina;* 18,5 *labor et periculum:* Germ. 18,3 *laborum periculorumque sociam;* Hist. II 69,2 *pericula ac labor;* III 84,1 *quidquid . . . laboris ac periculi;* Ann. III 12,6 *eundem laborem, eandem constantiam,* etc.) megfelelő összefüggésben tudja értelmezni. Jegyezzünk még ide egy tanulságos csokrot Iustinus kivonatából (XII 7, 12 sk.): *peragrata India . . . , captus cupidine Herculis acta superare cum summo labore et periculo potitus (est) saxo (mirae asperitatis et altitudinis).*

Tartsuk még számon a *primus inventor* (πρῶτος εὑρετής) gondolatkört is Agricolával kapcsolatban, aki a lelkes vő szemében mintegy a Iuppitertől garantált *imperium sine fine* megvalósítására lett volna hivatva, hisz megvolt benne minden képesség, hogy a mítikus világhódítók nyomdokaiba lépjen. Tacitus szerint életrajzának hőse „elsőnek hódította meg teljesen a brit szigetet" (18,1 *tum primum perdomita est*); Agricola flottája hajózta körül elsőnek (10,4) a világvégi partokat és ő pillantotta meg először az *ultima Thule*-t, így hát joggal mondhatta el a döntő csata előtt (33,6): *Proinde . . . nec inglorium fuerit in ipso terrarum ac naturae fine cecidisse* („a teremtett világ legvégső pontján", vö. Germ. 45,1 *illuc usque . . . natura*).

Ehhez jegyezte meg Ed. Norden (Kunstpr. I 337 sk.): „Ebben a hangnemben szónokolnak Nagy Sándor és tanácsadói az Indiai óceán partján Seneca l. suasoriájában." És ezt nemcsak mint az antik műpróza szakértője mondhatta el: hasonlóan lényeges összefüggésekre hívta fel a figyelmet római irodalomtörténeti „Bevezetésében" (Einl. I 581) is, sajnos csak a függelék „Szempontok és problémák" c. rovatában elrejtve. Bizonyára ezzel magyarázható, hogy ezt a fontos felismerést a szakirodalomban alig tartják nyilván.[9] A megadott helyen — Tacitus drámai szerkesztő-

[9] Tudomásom szerint az egyetlen kivétel *D. Flach*, aki merész könyvében (Tacitus in der Tradition der antiken Geschichtsschreibung, 1973, 47. l.) Norden megfigyelését mellesleg említi.

művészetének (Erzählungstechnik) szemléltetéséül — Norden az Annales III. könyvének bevezető jeleneteit (Germanicus hamvainak brundisiumi fogadtatását) Démétrios Poliorkétés temetési pompájának a plutarchosi életrajzban (53) olvasható és a ,,tragikus történetírás'' fő reprezentánsától, a samosi Duristól származó leírásával veti egybe. (Jellemző, hogy Norden megállapítása még R. Syme figyelmét is elkerülte; különben nem írta volna, hogy Tacitus leírásába Traianus hamvainak fogadtatása játszhatott bele: Tac. II 771.) Tény az, hogy Tacitus ,,drámai mozgalmasságú, olvasóit magával ragadó ábrázolása szinte a legapróbb részletekig egyezik'' Duriséval: ,,kézzel fogható a hellénisztikus előadás-technika, melyet Tacitus is alkalmaz.''[10]

Norden cáfolhatatlan megfigyelését megtoldhatjuk azzal, hogy ugyanaz a ,,tragikus és színpadias ábrázolásmód'' (a plutarchosi τραγική τις καὶ θεατρικὴ διάθεσις) nyűgözi le Suetonius Caligula-életrajzának olvasóit is, amelyben (c. 15) Germanicus *fiának* kegyeleti aktusáról van szó: (Tiberius halála után) ,,azonnal Pandateria szigetére sietett, hogy (Tiberiustól oda száműzött) anyjának, Agrippinának hamvait Rómába vigye, nem törődve a tengeri viharral... Kegyeletes kézzel maga rejtette az urnába a maradványokat. Ugyanilyen színpadiassággal *(nec minore scaena)* hajózott Ostiába és helyezte el a hamvakat Augustus mauzóleumában.'' Suetonius forrásának kérdését nem bolygatva annyit mindenesetre mondhatunk, hogy Tacitus egy alkalommal (Ann. IV 53,2) név szerint hivatkozik az ifjabbik Agrippina emlékirataira, vagyis jogos a feltevés, hogy az ,,Agrippina szalonjaiban nyüzsgő ellenzék'' Tiberius-ellenes hagyományának képviselői[11] tele marokkal merítettek a hatásvadászó hellénisztikus történetírás rekvizitumaiból, és hogy ,,a stílus (és előadásmód) színpadszerűségét (θεατρικόν), amelyet a diadochosok korának íróitól Tacitusig követhetünk nyomon''[12], a Tiberius után trónra kerülő Germanicus-ág szószólói biztosan nem mellőzték.

Minél jobban belemélyedünk Tacitus olvasásába, hogy jobban értsük, annál inkább csodáljuk hihetetlen olvasottságát, illetőleg azok *egy*ügyűségét, akik még nem is olyan régen (H. Nissen nyomán) az ún. *Einquellentheorie*-t kiagyalták és melengették. Ez nemcsak azokra vonatkozik, akik akár Tacitus — mint *Romanus ac senator* — állítólagos graecophobiájának az igézetében, akár bármiféle egyéb meggondolásból kommentárjaikból (mint H. Heubner) minden kiirtanak, ami csak görög, hanem fordítva is, akik Tacitust — mint ,,a nagy magányost'' — mindenkitől függetlennek és minden római szerzőtől is érintetlennek képzelik. Ilyesmiről szó sincs! Ezt dokumentáljuk most néhány példával.

Mint említettük, a Nagy Sándor-i πόθος-motívum gyakori felcsendülésére kezdettől fogva felfigyeltünk. Ehhez G. A. Lehmann[13] megjegyezte, hogy ,,nem minden tacitusi *concupiscere*, nem minden *cupido militaris gloriae*, vagy éppenséggel *augendi pecuniam* stb. tekinthető a πόθος ἔλαβεν αὐτόν idézésének és alkalmazásának; a Nagy Sándor-hagyományra való hivatkozás csak akkor jogos, ha ... a

[10] Később (emlékezetes Tacitus-előadásában: Neue Jahr. 1932, 227 sk.) *Ed. Fraenkel* is kiemelten tárgyalta azt a ,,megható jelenetet, amelyben Tacitus (Ann. I 40 sk.) Agrippina gyászos kivonulását örökítette meg Germanicus kölni táborából''.

[11] Vö. *A. Stahr:* Tacitus' Geschichte der Regierung des Kaisers Tiberius. Berlin 1871, 247; ehhez l. Gnomon 64 (1992), 356.

[12] *E. Norden:* Ennius und Vergilius. Berlin 1915, 112, l.

[13] *G. A. Lehmann:* Tacitus und die *imitatio Alexandri* des Germanicus Caesar. A ,,Politik und lit. Kunst im Werk des Tac.'' c. kötetben (szerk. *G. Radke*, Stuttgart 1971), 26 sk.

kifejezés történeti-tárgyi funkciója tekintetében világos az analógia a πόθος-formulával." (Sohasem állítottuk, hogy *minden* tacitusi *cupido* a Nagy Sándor-i πόθος-t visszhangozná.) Lehmann szerint a Historiae-nak mindössze két helyére hivatkozhatunk: a II. könyv elején (2,2) „Titust fogta el a vágy, hogy a paphosi Aphrodité-szentélyt felkeresse", majd a IV. könyv végén (82,1) Vespasianus „vágyik" meglátogatni az alexandriai Serapeumot. A formula némely alkalmazását (pl. Nero hóbortjaira) mi is irónikusnak minősítettük, szarkasztikusnak Vitellius visszataszító „vágyakozását" (hogy ti. a bedriacumi hullahegyeket megbámulja, Hist. II 70,1), de igenis „Nagy Sándor-inak" a barbár Civilis kérkedését, amikor győztesen fel akarta vonultatni szedett-vedett flottáját (V 21,1 *cupido incessit navalem aciem ostentandi*). Fölöttébb tanulságos hely, amennyiben a tacitusi kontextushoz *(captae luntres sagulis versicoloribus haud indecore pro velis iuvabantur)* idézhető párhuzam (Plin., Nat. hist. XIX 5,22 *stupuerunt litora flatu versicolori*) Alexandros indusi hajózásának kétségbevonhatatlan dokumentuma, amelyben még a meglepett bennszülöttek „bámuló csodálkozása" *(stupuerunt)* is hagyományos rekvizitum (vö. Tac., Agr. 18,4 *obstupefacti hostes;* 25,2 *Britannos visa classis obstupefaciebat*). Feltevésünk megalapozottságát bizonyítja az a tény, hogy közvetlenül Civilis flottatüntetése előtt (Hist. V 22,3) a római hadseregparancsnok gáláns kalandjáról olvashatunk *(dux semisomnus ac prope intectus... alibi noctem egerat... ob stuprum mulieris Ubiae)*, — akárcsak Plutarchosnak fentebb tárgyalt életrajzában (9,5 skk.) a „várossvívó" Démétriosnak majdnem balul sikerült hasonló vitézkedéséről a világszép Kratésipolisszal. (Duris ilyesmivel fűszerezte történetírását.)[14]

Amint látjuk, van mivel szemléltetnünk Tacitus „forrásainak" változatosságát és gazdagságát. A sok-sok új adalékból a közkézen forgó kommentárokban egyetlen egyet találunk, amely J. Lipsius óta öröklődik mind a mai napig: a második bedriacumi csata leírásának kísérteties éjszakai jelenete (Hist. III 23,3), amely nem más, mint a plutarchosi Pompeius-életrajz hasonló „szenzációja" (c. 32: a holdfény vetette árnyék megtéveszti az ellenséget; ugyanígy Flor. III 5,23 *Luna ...quasi commilitans dea*). Így aztán K. Wellesley gondos asztronómiai számításai[15] a dolog lényegét tekintve nem sokat magyaráznak. Az átvétel tényéhez képest másodlagos fontosságú az, hogy Plutarchos ezt a fantasztikus ötletet a mytilénéi Theophanés propagandisztikus Pompeius-történetéből, vagy a Kleitarchos regényesen hatásvadászó modorában író L. Corn. Sisennától vette-e. Tény, hogy Tacitus Sisenna írását is ismerte, hiszen a szerzőt név szerint kétszer is (Hist. III 51; Dial. 23,2) említi.

Sisenna történeti művének egyik töredéke (HRR I² 290), amelyről Mommsen azt mondta, hogy „efféle, almanach-novellába illő frázisok szép számmal akadnak nála", így hangzik: *innoxios trementibus artubus repente extrahis atque in labro summo fluminis, caelo albente...* (Mommsen fordításában: „Die Unschuldigen, zitternd an allen Gliedern, schleppst du heraus und am hohen Uferrande des Flusses beim Morgengrauen lässest du sie schlachten.") A jellemző — bár csonkán hagyományozott — fragmentummal rokonítani merjük Agathoklés zsarnoki tombolásának Diodórosnál (XX 71 skk.) ránkmaradt, köztudomásúlag Durisra visszavezethető ábrázolását: „A legszegényebbeket... a Skamandros folyó partján lemészároltatta", a tehetősebbeket pedig válogatott kínzásoknak alávetve kényszerítette

[14] Részletesebben: Ant. Tan. 31 (1984) 217 skk.
[15] *K. Wellesley:* Moonshine in Tac. Rhein. Mus. 100 (1957) 250.

értéktárgyaik beszolgáltatására. Változatos módszereket talált ki a szirakúzaiak sanyargatására is (72,2): korral-nemmel mit sem törődve gyilkoltatta halomra még a kisdedeket is, akik végképp nem érthették a rájuk zúduló sorscsapásokat. „Mikor kihajtották őket a tengerpartra, a gyászos siránkozás és kérlelés hangjai keveredtek egymással... A legszörnyűbb az volt, hogy mikor a sok holttest ott hevert kidobva, sem rokon, sem barát nem merte őket siratni... A tenger jókora mélységig vörös-lött a hihetetlen vadság áldozatainak vérétől" (72,3—5).[16]

Ennek a hátborzongató jelenetnek tacitusi visszhangjára a Seianus bukását követő terrorhullám megörökítésében figyeltünk fel (Ann. VI 19,2—3): ...*iacuit immensa strages, omnis sexus, omnis aetas... neque propinquis aut amicis adsistere, inlacrimare, ne visere quidem diutius dabatur, sed circumiecti custodes... corpora putrefacta adsectabantur, dum in Tiberim traherentur, ubi fluitantia aut ripis adpulsa non cremare quisquam, non contingere*... Itt még Lipsius is beérte Tacitus „tragikus szóhasználatára" utaló célzással *(mirum tragoedias eas verborum Tacitum miscere)*. Valójában a „tragikus történetírás" reprezentánsának tacitusi felhasználásával, a regényesen kiszínezett szicíliai rémtörténetnek a Tiberis partjára történő transzponálásával van dolgunk.

Tacitus szuverén írói eljárására egy korábbi dolgozatunkban számos további részletet soroltunk fel: a Seianus gyermekeivel kapcsolatban olvasható szörnyűségek (Ann. V 9,1) — közvetlenül vagy közvetve — ugyanúgy Durisra vezethetők vissza, mint ahogy a szicíliai zsarnok „paradox" sorsfordulatait (vö. Diod. XX 70) Seianus bukásának ránk maradt epilógusában is kitapinthatjuk. Vagy itt van a „Lichtgestalt"-nak csak erős fenntartásokkal mondható Germanicus ambivalens ábrázolása, amelyben a Nagy Sándor-hagyománytól elválaszthatatlan vonásokon kívül legalább annyi származtatható a „tragikus" történetírás sablonjaiból. Ilyen például a császár képviselőjének groteszk öngyilkossági kísérlete (Ann. I 35,3, vö. Diod. XX 34,4[16/a] vagy Plut., Pomp. 13), a rómaiaknak szánt rabbilincsek históriája (vö. II 18,1, Diod. XX 13,1), a regényes viharleírás (I 70 és II 23 sk., korábban: Agr. 22,1 és 15,1; vö. Plut., Pyrrh. 15; Liv. XXIX 27) stb. Ugyanígy ide tartozik pl. Claudius állítólagos megmérgeztetése (Ann. XII 66 sk.) is, amit a szakirodalom gyanakvással fogad, csak éppen még senki sem utalt Agathoklés halálának Diodóros töredékei közt (XXI frg. 16) olvasható leírására, amelyben egy fogpiszkálónak használt mérgezett toll végez a kivénhedt zsarnokkal.

Ezeket a megvilágosító példákat toldottuk meg legutóbb[17] az Armeniából elűzött keleti tyrannus, Radamistus és Zenobia regényes történetével, amelyet éppen regényessége miatt érezhetnénk kirívónak a σεμνός római évkönyveiből (Ann. XII 51): a *facinorum non rudis* barbár képes leszúrni és egy folyóba lökni feleségét, hogy ne jusson az üldözők kezébe, de a seb nem bizonyul halálosnak, és a szerencsésen megmenekülő asszonyt tisztességgel fogadják a királyi udvarban. A korábbi interpretációs kísérletek helyett igazat adhatunk P. Grimalnak, aki a sorsüldözött szerelmesek valószínűtlen kalandjaiban — az ugyanott játszódó Ninos-regényhez hasonlíthatóan — az antik regény rekvizítumait sejtette.[17/a] Igen,

[16] L. a 14. jegyzetben id. tanulmányt.

[16/a] Mint utólag látom, az „öngyilkossági" epizód mintáját már *V. Pöschl* is Diodóros id. helyében mutatta ki, vö. *W. Edelmaier:* Tacitus und die Gegner Roms. Diss. Heidelberg 1964, 154, 16. j.

[17] L. fentebb, 89 sk. l.

[17/a] *P. Grimal:* Tacite. Paris 1990, 299.

MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA KÖNYVTÁRA

Tacitus ezek szerint Sisennának nemcsak történeti művét, hanem *Milésiaka*-fordítását, tehát a hellénisztikus novellisztika kétes termékeit is ismerte és adott alkalommal felhasználta, hogy ezekkel is magasztos eszményeit szolgálja: az Agrippinák és Poppaeák Rómájában a női tisztaságot, önzetlenséget, sőt önfeláldozást hirdesse.

Ennyit Tacitus állítólagos graecophobiájáról, illetőleg a megszólaltatásához nélkülözhetetlen *görög* előzmények következetes bevonásának néhány eredményéről. Azokból a példákból, amelyek a „nagy magányosnak" a korábbi és a korabeli *római* irodalomban való otthonosságát bizonyítják *(ultra, quam concessum Romano ac senatori)*, legalább ilyen gazdag és változatos csokrot állíthatnánk össze, de most már csak néhány tény bemutatására szorítkozunk.

A történetíró alapos Sallustius-, Vergilius- vagy Livius-ismeretét nem kell bizonygatnunk.[18] Az értelmezésében oly gyakori kételyek sikeres eloszlatásának példájaként hivatkozunk viszont arra a próbálkozásra, amelyben a cicerói *„Brutus"* és a tacitusi *„Dialogus de oratoribus"* rigorózus egybevetésének eredményeképpen bizonyosságként mertük kijelenteni, hogy az említett „kis írás", a római irodalomnak ez a páratlan gyöngyszeme, illetőleg a traianusi *beatissimum saeculum depacatum* (vö. Dial. 38,2) itt olvasható „dicsérete" igenis *ironice* értendő.[19] Említhetjük az ezüstkori irodalom ismeretéből adódó rengeteg tanulságot: azt, hogy nemcsak Lucanus, hanem pl. Valerius Flaccus vagy Statius is számtalan helyen segít a történetíró közelebbi megismerésében — amint ezt az *„Agricola"* friss kommentárjának[20] használói tapasztalhatják. Vagy (visszatérve Lucanusra): a *„Pharsalia"* — mint a Tacitustól tárgyalt kor megértéséhez nélkülözhetetlen költői mű és az ezüstkori nyelvi párhuzamok tárháza — régóta tárgya idevágó kutatásoknak. Arra azonban senki sem gondolt, hogy Lucanus történeti eposzának *másik* hőse, az eszményeiért a halált is vállaló uticai Cato, sztoikus bölcsként a mű egyik tetőpontján (II 377) *studiis odiisque carens*-nek, vagyis a *sine ira et studio* magasztos jelszavát nem ok nélkül hangoztató Tacitus szellemi rokonának jellemeztetik.[21]

Sed nos[22] *immensum spatiis confecimus aequor,*
et iam tempus equum spumantia solvere colla.

[18] Vö. *R. Syme:* Tac. I 357 sk.; II 685 sk.; 728 skk. (és *passim*).
[19] Vö.: Tacitus Dialogusa és Cicero Brutusa. Ant. Tan. 31 (1984) 37 skk.
[20] Bp. 1992.
[21] Vö.: Lucanus — Vergilius és Tacitus között. Ant. Tan. 24 (1977) 163 skk.
[22] A magyar változat látszólag abrupt befejezését főhajtásnak szántuk a Mester emléke előtt: Kunstpr. II 960.

GESZTELYI TAMÁS

AZ ID. PLINIUS ETIKAI ARCULATA ÉS VISZONYA A RÓMAI ÉRTÉKRENDHEZ

A rómaiak elképzelését a közéleti emberről elég jól ismerjük: számukra a közéleti tevékenység a legfontosabb és legszebb kötelesség volt. A legnagyobb tisztelet azokat övezte, akik valami kiemelkedő cselekedettel szolgálták az államot. A legjelesebbeknek jutalmul már a köztársaság első évtizedeiben köztéri szobrokat állítottak, hogy példaként álljanak Róma népe előtt. A történet- és életrajzírásban ezek a kiemelkedő politikusok, hadvezérek kerültek az előadás középpontjába. Tetteik és jellemük bemutatásából olvashatjuk ki, hogy miért válhattak példamutató személyiségekké.

A legkorábbi állami költségen állított szobrokat[1] Horatius Cocles és Cloelia kapta. Mindketten halált megvető bátorsággal keltek az éppen kivívott szabadság védelmére a Róma ellen támadó Porsennával szemben. A szó szoros értelmében vett *virtus* megtestesítői ők, ami Cloelia esetében különösen figyelemre méltó dolog. Ez még Porsenna csodálatát is kiváltotta, és maga kérte a római népet, hogy nő létére „valamilyen férfias" megtiszteltetésben részesítsék.[2] Így kapott lovasszobrot, sőt még togát is ölthetett.[3] A görögöknél ez elképzelhetetlen lett volna. Nem sokkal az említett római események előtt állítottak fel az athéniek is először köztéri szobrot a két zsarnokölőnek, Harmodiosnak és Aristogeitónnak. Az összeesküvésükről tudó, de azt a kínhalál vállalásával is titokban tartó Leaina kapott ugyan szobrot, de csak oroszlán képében.[4] Igaz, nem szűz leány volt, miként Cloelia.

Tudnunk kell azonban, hogy a *virtus* a senatori arisztokrácia, ill. a *nobilitas* ideológiájában foglalta el az első helyet az erények között. A római nép tudomásul vette ezt a hivatalos értékrendet, de spontán megnyilvánulásai más értékítéletről tanúskodnak. Az első önkéntes adakozásból és nem senatusi határozat alapján állított szobrot az a L. Minucius Augurinus kapta (i. e. 439), aki a tönkölyliszt árát 1 as-ra szorította le kétheti időtartamra.[5] Ennél nemesebb indíték vezérelte a népet akkor, amikor Catónak állított szobrot. Talapzatára ezt írták: „Mikor a rómaiak állama lehanyatlott és romlásnak indult, mint censor, bölcs rendeleteivel, józan erkölcsével és tanításaival ismét helyreállította."[6] Tehát nem hadjáratairól és diadalmeneteiről emlékeztek meg, ahogy ezt Plutarchos is hangsúlyozza. Ugyan-

[1] Plin., Nat. hist. XXXIV 22,29; vö. Dion. Hal. V 25,2.
[2] Serv. ad Aen. VIII 646: *rogavit per litteras populum Romanum, ut ei aliquid virile decerneretur.*
[3] N. h. XXXIV 28.
[4] N. h. XXXIV 72.
[5] N. h. XVIII 15, XXXIV 21.
[6] Plut., Cato Maior 19, ford. *Máthé E.*

csak nem ezek voltak az okai annak sem, hogy a nép a megölt Gracchusoknak szobrokat emelt, és a gyilkosság helyén terményeik zsengéiből áldozatot mutattak be nekik.[7]

A nép szemében tehát nem a katonai sikerek jelentették a legfőbb értéket, hanem az emberek létbiztonságáról való gondoskodás. Örök törvénye ez a tömegek magatartásának, csak erről ritkán esik szó a római irodalomban, melynek művelői vagy az arisztokráciához tartoztak, vagy ha nem, akkor is magukévá tették annak ideológiáját.[8] Ha tehát valamiféle hivatalos római értékrendről beszélünk, sohasem feledkezhetünk meg annak szociális korlátozottságáról.

Az arisztokrácia *virtus*-etikájának és a nép létbiztonság-igényének[9] egyensúlyára épülő társadalmi békét végül is azok a sikerek ásták alá, melyek éppen a *virtus* gyümölcsei voltak: a görög (mediterrán) világ meghódítása. A győzelmek sorozata és a mérhetetlen mennyiségű zsákmány három kórt terjesztett el a rómaiak közt: az önhittséget *(superbia)*, a kapzsiságot *(avaritia)* és a pazarlást *(luxuria)*.[10] Ezek ostorozása az irodalmi művek közhelyévé vált.

Erre a római arisztokrácia kétféle módon reagált. Az egyik Cato nevével fémjelezhető, aki a római hagyományokat őrizte, és igyekezett megakadályozni mind a hellénisztikus görög, mind a keleti államokból érkező szokások térhódítását Itáliában. Ugyanakkor helyeselte azokat a hódításokat, melyeknek következményei ellen küzdött. Személyében az antigraecista politikus prototípusát láthatjuk, amit azonban nem szabad egyoldalúan értelmezni. Ez nem azt jelenti, hogy ne lett volna tisztában a görög kultúra értékeivel és maga is ne merített volna azokból; de mivel a Keletről érkező hatások korlátlan terjedésétől a római társadalom stabilitását féltette, igyekezett minél szigorúbb korlátokat emelni elébük.

A másik reagálási mód elsősorban az ifjabb Scipio nevével fémjelezhető, aki a görög kultúra értékeit nemcsak felismerte, hanem beépíthetőnek is találta a római hagyományokba, mint amelyek ettől nem tönkremennek, hanem gazdagodnak. Így vált a görögbarát (philhellén) római politikus prototípusává. Ez azonban egyáltalán nem jelentette a nemzeti értékek és érdekek háttérbe szorítását. Mint *magistratus* ő is a *mos maiorum* mellett állt ki, mint hadvezér kíméletlenül érvényesítette Róma nagyhatalmi politikáját. Nem véletlen, hogy Karthagó elpusztítását, amit Cato hirdetett meg, ő teljesítette be.[11]

Nincs tehát szó az ő esetében sem korlátlan és önzetlen filhellénizmusról. A köztársasági Róma hatalma csúcsán volt ekkor, ami nemcsak a rómaiakat tartotta bűvöletben, hanem alkalmasint még a művelt görögöket is, többek között Polybiost vagy Panaitiost. Mindketten Scipio körének tagjai és ideológusai is voltak. Polybios idealizálta a római államot, mint amely a monarchia, az arisztokrácia és a demokrácia államformájának előnyeit egyesítette magában.[12] Csodálattal adózott a nagy elődök emlékét övező tiszteletnek, mely az ifjúságot a hírnév megszerzésére és erényre ösztönözte.[13]

[7] Plut., C. Gracchus 18.

[8] *D. Earl*: The Moral and Political Tradition of Rome. London 1967, 11.

[9] Ennius megfogalmazásában: *Melius est virtute ius: nam saepe virtutem mali | nanciscuntur: ius atque aecum se a malis spernit procul* (*Vahlen*, Sc. 188).

[10] *K. Meister*: Die Tugenden der Römer. A „Römische Wertbegriffe" c. kötetben, szerk. *H. Oppermann*. Wege der Forschung 34. (Darmstadt 1967), 9.

[11] *Earl:* i. m. 39 sk.; vö. *Sarkady J:* VIL „Scipio-kör" 701 sk. (további irodalommal).

[12] VI 11 skk.

[13] VI 56.

Panaitios a korai sztoa passzív életszemléletét változtatta meg, és a római életeszmény szolgálatába állította. Erényfelfogásának középpontjába az állampolgári kötelességteljesítést, a haza javán való munkálkodást állította. Ezzel filozófiailag is megalapozta a „római" magatartást. Ugyanakkor a rómaiak hódító politikáját is igazolta a meghódítottaknak juttatott kulturális és morális jótéteményekkel.[14]

A hazafiúi magatartást és annak legnagyobb jutalmát Cicero fogalmazta meg klasszikusan, nem véletlenül az idősebb Scipio szájába adva: *omnibus, qui patriam conservaverint, adiuverint, auxerint, certum esse in caelo definitum locum, ubi beati aevo sempiterno fruantur.*[15] Ebből kiderül, hogy az erény tartalma elvontabbá, az erényes életért elvárható jutalom pedig transzcendenssé vált: nem tiszteleti szobor, hanem mennyei boldogság járt érte.

Nem kétséges, hogy ezek a változások a római gondolkodásban nem mentek volna végbe a görög filozófia hatása nélkül. A *virtus* a görög etika központi fogalmának, az ἀρετή-nek lett megfelelője, míg egykori jelentésének pótlására Cicero a *fortitudo*-t alkalmazta. A további alapvető erényeket a *sapientia*-ban, *iustitia*-ban és *temperantia*-ban jelölte meg, melyek mind hellénisztikus eredetűek, szemben a római hagyományban szereplő *virtus*-szal, *pietas*-szal és *fides*-szel.[16]

Jellemző a művelt rómaiak gondolkodására még egy értékkategória jelentkezése és annak értelmezése. Ez a *humanitas*,[17] mely egyenes következménye a görög műveltség és kifinomultabb életvitel itáliai elterjedésének. Megvalósításához azonban pénzre és időre volt szükség. Ez mindvégig meg is határozta helyét a társadalmi értékrendben, még azokéban is, akiknek módjuk volt a megvalósítására. Csak a római állammal szemben teljesített kötelesség után következett, azaz az *otium* része volt, egyfajta kedvtelés.

Az új morális igények megtestesítőiként Cicero a múlt nagyjai közül az id. Catót és a két Scipiót állítja elénk. Az ősrómai példaképét jelentő Cato, ill. a görög szellemben nevelkedett ifjabb Scipio világát annyira össze tudta egyeztetni, hogy az öregségről írt művét kettejük dialógusának tünteti fel. Idealizált példaképekké (*exemplum*-okká) váltak. Cicero korának új Scipióját Pompeiusban látta, mint akiben a legfontosabb erények egyesültek: a *virtus*, az *auctoritas*, a *felicitas*.[18] A további erények között szerepel a *humanitas* is (36).

Nagymértékben Cicero idealizálásának köszönhető, hogy Pompeius a következő nemzedékek számára a köztársasági rend megtestesítőjévé magasztosult, de hozzájárult ehhez az idősebb kortárs, Varro is. Mint igazi római, ő is hazafias kötelességének tekintette a katonai és politikai pályafutást; írói tevékenységét emellett folytatta. Bár ő is a nemzeti hagyományok ápolását tartotta a legfontosabbnak, hétszáz életrajzában nemcsak római, hanem görög személyiségekről is írt, jelezve ezzel, hogy *exemplum*-ok a görögök közt is találhatók.

A görögök és rómaiak erkölcsi normái közti szembenállás enyhítésén fáradozott Cornelius Nepos is *De viris illustribus* c. életrajzgyűjteményében. Előszavában

[14] *Earl:* i. m. 41.

[15] Somn. Scip. 13.

[16] *Meister:* i. m. 12 sk.

[17] *H. Haffter:* Die römische *humanitas; W. Schmid:* Rez. von *Franz Beckmann*: *Humanitas.* Ursprung und Idee. A „Römische Wertbegriffe" c. kötetben (l. fentebb, 10. j.) 468 skk.; vö. *Sarkady J.*: i. h.

[18] De imp. Gn. Pomp. 27 skk.

elmondja, hogy a görögök meg nem értésének forrása a tanulatlanság: *hi si didicerint non eadem omnibus esse honesta atque turpia, sed omnia maiorum institutis iudicari, non admirabuntur nos in Graiorum virtutibus exponendis mores eorum secutos* (Praef. 3).

E néhány példából is kiviláglik, hogy a köztársaság utolsó évtizedeiben a művelt rómaiakat mennyire foglalkoztatta a példamutató jellem mibenléte. Ez a spontán folyamat igazi értékrend kialakulását segítette elő, melyet alapjaiban rendített meg az új (monarchikus) államforma kialakulása. Az ideák még jó ideig tovább éltek, érvényesülésükre azonban mind kevesebb mód nyílt. Annál jellemzőbbé vált, hogy ki hogyan tudta összeegyeztetni elveit az embert próbáló valósággal.

Ilyen új feltételek közé született az idősebb Plinius i. sz. 23/24-ben az északitáliai Novum Comumban vagyonos lovagi családból. Iskoláit Rómában végezte, ahol módjában állt megismerkednie a város legjobb családjaival.[19] Származásának megfelelően a lovasságnál teljesített szolgálatot, majd a rajnai *limes*-hez került, ahol kisebb megszakításokkal 46-tól 58-ig tartózkodott. Ekkor kezdte el írói tevékenységét: a lovas hadviselésről és a germán háborúkról írt terjedelmes művet, valamint atyai barátjáról és parancsnokáról, Pomponius Secundusról. Közben pedig megfigyeléseket végzett Germania természeti viszonyairól, lakóiról.[20]

A katonai élettől való visszavonulás után sem óhajtott részt venni a politikai életben Nero idején, akit *hostis generis humani*-nak nevezett.[21] Inkább grammatikai és retorikai tanulmányaiban mélyedt el, majd 67/68 körül ismét a hadseregnél szolgált, de most Iudaeában. Itt ismerkedett meg Vespasianusszal és került közeli barátságba fiával, Titusszal. Ezt követően *procurator*-ként több provinciát bejárt,[22] amíg 76-ban a császár hívására vissza nem tért Rómába, hogy az udvarnál folytassa szolgálatát, mely három év múlva a misenumi flotta parancsnoki posztján fejeződött be.

Óriási munkabírását mutatja, hogy hivatalos kötelezettségei mellett megírta az ókor ismereteinek enciklopédikus összefoglalását, a *Naturalis historia*-t. Életútja és munkássága tehát valóban egyesíti magában a *virtus*-t és a *humanitas*-t olyan korban, amikor ez a legjobbaknak is ritkán sikerült, hisz életének dereka épp Nero idejére esett. Erre az időszakra különösen igaz volt: *bene vixit, qui bene latuit.*

Nero személyisége és ideológiája a görögök és rómaiak viszonya szempontjából mégis figyelmet érdemel. Nero görögrajongása egy bizonyos határig érthető, ezen túl azonban bolondériának tekinthető. Ennek azonban súlyosabb következményei is voltak: az egész társadalmat hellénizálni akarta, mellőzve a római hagyományokat. Az államot a hellénisztikus birodalmak mintájára autokratikus monarchiává kívánta átalakítani, Hellasnak Itáliával egyenrangú szerepet biztosítva. A senatori arisztokrácia ellenállását kíméletlenül felszámolta, terveinek megvalósítását végül is halála akadályozta meg.[23]

A Nero uralma alatt kialakult létbizonytalanság, zűrzavar — még ha a köznépet élelemosztással, szórakoztatással igyekezett is leszerelni — és az élvhajhászás

[19] *K. Ziegler:* RE „Plinius" 271 skk.
[20] *F. Della Corte:* Plinio il Vecchio, repubblicano postumo. Studi Rom. 26 (1978) 2 sk.
[21] N. h. VII 46.
[22] *R. Syme:* Pliny the Procurator. Harv. Stud. 73 (1969) 201 skk.
[23] *E. Cizek:* L'époque de Néron et ses controverses idéologiques. Leiden 1972, 411 sk.

ismét azt a látszatot keltette, hogy a túlzott filhellénizmus csak rosszra vezethet. Ez azt a meggyőződést fokozta, hogy az ősi római erények megerősítésére van szükség.

Érthető tehát, hogy az egyszerű származású Vespasianus takarékos, rendteremtő tevékenysége megnyugvást hozott Itáliának és mindenekelőtt a senatori arisztokráciának. Ugyanakkor nem feledkezett meg a művészetek és tudományok támogatásáról sem. Ő adott először adómentességet ezek művelőinek, biztosította Quintilianus retor-iskolájának működését Rómában. Intézkedéseivel nagyban hozzájárult a következő évtizedek szellemi életének felvirágzásához.[24]

Ilyen feltételek mellett Plinius is szívesen kapcsolódott be a közéletbe. Tette ezt annak ellenére, hogy művének célzásai alapján kétségkívül Pompeianus volt, amennyiben szerinte a Flavius-dinasztiának az állam rendjét helreállító tevékenysége megfelelt Pompeius egykori törekvésének.[25] Az arisztokrácia többségének mind kevésbé volt már kérdéses az alkotmányos monarchia létjogosultsága.

Ahhoz kétségtelenül jókora naivitás kell — ami nem volt meg pl. Tacitusban, — hogy valaki egy még oly jó, de mégiscsak egyeduralkodó alatt köztársasági ideákért rajongjon és azok megvalósításán fáradozzon. Pliniust ez a töretlen hit jellemzi. Legméltóbb példaképeinek Catót, Pompeiust és Cicerót tartotta.[26] Catónak katonai, polgári és tudományos tevékenysége egyaránt kiemelkedő volt.[27] Az ő szemében Róma dicsősége Pompeiusban testesült meg,[28] aki hadi sikerei mellett sokat tett a művészetek és tudományok támogatásáért is.[29] Cicerónak államférfiúi és írói tevékenységét tartotta csodálatra méltónak.[30] Ahogy Cicerónál Cato és Scipio, úgy Pliniusnál Cicero és Caesar békélt meg egymással oly módon, ahogy Cicero dicséretét Caesar megállapítása tartalmazza.[31]

A példaképeknek ebben a rendjében és értelmezésükben megfigyelhetünk néhány határozottan új vonást: Cato az *exemplum*-ok hagyományos alakja; Pompeiust is már kortársai azzá tették: nem folytatott ugyan tudományos tevékenységet, de ezt Plinius igyekezett pótolni. Ilyennek tüntette fel pl. azt, hogy egy felszabadítottjával latinra fordíttatta a Mithridates-zsákmányból származó orvosi könyveket. Ezzel nem kevésbé volt hasznára az embereknek, mint győzelmével az államnak.[32]

Még jellemzőbb az, ahogyan Cicero esetében megoldja a hagyományos római *exemplum*-okhoz nélkülözhetetlen katonai *virtus* hiányát. Lelkesült, szinte isteneknek kijáró áhítattal köszönti: *salve primus omnium parens patriae appellate, primus in toga triumphum linguaeque lauream merite et facundiae Latiarumque litterarum parens aeque (ut dictator Caesar, hostis quondam tuus de te scripsit) omnium triumphorum laurea maiorem, quanto plus est ingenii Romani terminos in tantum promovisse quam imperii.*[33]

[24] *H. Bengtson:* Die Flavier. München 1979, 105 skk.
[25] *Della Corte:* i. m. 13.
[26] *G. Grüninger:* Untersuchungen zur Persönlichkeit des älteren Plinius. Freiburg i. Br. 1976 (Diss.), 67 skk.
[27] N. h. VII 100.
[28] N. h. VII 95: *decus imperii Romani.*
[29] N. h. VII 112, XXV 5 skk.
[30] N. h. VII 110 skk, XVIII 224.
[31] N. h. VII 117.
[32] N. h. XXV 5 skk.
[33] N. h. VII 117.

Míg tehát Pompeiusnál arról van szó, hogy az, amit a gyógyítás tudományáért tett, nem kevésbé értékes, mint katonai sikerei, Cicerónál az előbbit már az utóbbi fölé helyezi. Mintha csak azt érezné Plinius, hogy a tudomány terén Rómának pótolnivalói vannak, ez tehát a fontosabb feladat. A legnagyszerűbb ember persze az, aki ezt a kettőt össze tudja kapcsolni, ahogyan a felsoroltak is ezt tették, és ahogy Plinius is erre törekedett: nappal az államért, éjszaka a tudományért dolgozott.[34]

De mi a hajtóereje ennek a kíméletlen munkatempónak? Beérhetné Plinius azokkal a katonai szolgálatokkal, melyeket a birodalom fontos határterületein (pl. Germaniában, Iudaeában) végzett, és azzal a hivatallal, melyet a császári udvarban betöltött. Talán a politikai karrier vagy a dicsőségvágy hajtotta, miként Cicerót beszédei megírásakor? Ezt a lehetőséget maga hárítja el előszavában: *maius meritum esset operis amore, non animi causa, perseverasse et hoc populo Romano praestitisse, non sibi* (16). Egyrészt tehát a munka szenvedélye hajtja, másrészt az, hogy a római népnek tegyen szolgálatot.[35]

Még általánosabban és pregnánsabban fogalmazza meg Plinius ezt a gondolatot a II. könyvben, ahol az istenné emelkedés lehetőségét vizsgálja: *Deus est mortali iuvare mortalem et haec ad aeternam gloriam via.*[36] Cicerói gondolat ez, de határozott hangsúlyeltolódással: a *patria* helyére *mortalis* került. Ez nem Plinius hazafiúi érzéseinek háttérbe szorulását jelentette, hanem a benne lévő tartalom megváltozását. Nem általában és önmagáért kell a hazát védeni, segíteni és növelni, hanem a benne élő emberekért. Ez a *gloria* tehát nem az embert tekintetbe nem vevő, csupán kevesek érdekeit szem előtt tartó *virtus*-ból származik, hanem az egész lakosság békés élet utáni vágyának biztosításából.[37]

Az ember szorul rá valamennyi élőlény közül legjobban a segítségre, mivel a legvédtelenebb.[38] Kiszolgáltatottsága születésével kezdődik (VII 2), és folytatódik egész életén át olyannyira, hogy *multi extitere, qui non nasci optimum censerent aut quam ocissime aboleri* (VII 4). Nemcsak veleszületett adottságai hiányoznak az önálló és biztonságos élethez, hanem egy csomó hátrányos vagy bűnös tulajdonságával nehezíti saját és társai életét: *uni animantium luctus est datus, uni luxuria . . ., uni ambitio, uni avaritia, uni inmensa cupido vivendi, uni superstitio, uni sepulturae cura* (VII 5).

Plinius segíteni akarása tehát alapvetően a sztoikus filozófián alapuló általános filantrópiából táplálkozik.[39] Szociális érzékéről tanúskodik, hogy tisztában van vele: leginkább az egyszerű emberek szorulnak segítségre, így műve elsősorban nekik szól: *humili vulgo scripta sunt agricolarum, opificum turbae* (Praef. 6). Tudta, hogy az igazi *humanitas* az, hogy a kiválasztottak tudását közkinccsé teszi. Ezért

[34] Praef. 18: *Homines enim sumus et occupati officiis subsicivisque temporibus ista (sc. opera) curamus, id est nocturnis.*

[35] Praef. 16: *Profecto enim populi gentium victoris et Romani nominis gloriae, non suae, composuisse illa decuit.*

[36] N. h. II 18; vö.: *S. Citroni Marchetti: Iuvare mortalem,* l'ideale programmatico della Naturalis Historia di Plinio nei rapporti con il moralismo stoico-diatribico. AeR 27 (1982) 124 skk.; *F. de Oliveira:* Ideias morais e políticas em Plínio-Antigo. Coimbra 1986, 280 skk.

[37] N. h. II 18, 117.

[38] *Citroni Marchetti:* i. m. 127.

[39] *M. Pohlenz:* Die Stoa. Göttingen ³1961, I 97; II 141.

vállalta, hogy akár az élet legvisszataszítóbb jelenségeiről[40] is írjon az azoknak megfelelő szavakkal és kifejezésekkel *(rusticis vocabulis aut externis, immo barbaris etiam)*, mert előbbre való a hasznosság *(utilitas iuvandi)*, mint a tetszetősség *(gratia placendi)*.[41]

Mindemellett megszólal Plinius írói és nemzeti büszkesége is: *iter est non trita auctoribus via, nec qua peregrinari animus expectat. Nemo apud nos, qui idem temptaverit, nemo apud Graecos qui unus omnia ea tractaverit. Humanitas*-ának patriotizmusa szabott határt. Bár művének megszületése elképzelhetetlen lett volna görög források nélkül, hajlamos kritikával és gyanakvással tekinteni ezekre. A borostyán keletkezésére vonatkozó görög elképzelések számbavétele során valóságos harci láz fogja el; paragrafusra terjedő támadást így vezeti be: *occasio est vanitatis Graecorum detegendae* (XXXVII 31). Diadala betetőzéseként még magát Sophoklést is kipellengérezi, mint a görög *mendacia* példáját (XXXVII 41). A féldrágakövek neveinek sokaságát ugyancsak a *Graeca vanitas*-nak tulajdonítja (XXXVII 195). A legféktelenebbül a mágusok fecsegéseit és hazugságait ostorozza,[42] miközben ezeket a csapdákat maga sem tudja kikerülni.[43]

Ritkább az az eset, amikor a görögök teljesítményéről csodálattal ír, mint pl. az ephesosi Artemis-templom bemutatásánál: *Graecae magnificentiae vera admiratio exstat templum Ephesiae Dianae CXX annis factum a tota Asia* (XXXVI 95). Ugyanígy ritka az is, amikor a római népről szól elmarasztalóan. A fából épült és kerekekre szerelt színházi nézőteret, melyből kettőnek az összegördítésével amphitheatrumot lehetett készíteni, különösképpen felháborítónak és a római néphez méltatlannak tartotta: *en hic est ille terrarum victor et totius domitor orbis, qui gentes, regna diribet, iura exteris mittit, deorum quaedam immortalium generi Romano portio, in machina pendens et ad periculum suum plaudens!* (XXXVI 118.) Micsoda konzervativizmus!

Kíméletlenül és rendszeresen ostorozza viszont a római társadalom vagyonos rétegeiben elharapódzott fényűzést, pazarlást. Ez a téma sohasem fárasztja, legfeljebb olvasóit.[44] E bűnös szenvedély elterjedését Asia meghódításával hozta összefüggésbe.[45] Legfelháborítóbbnak azt tartotta, hogy a Keletről behozott rabszolgák közül is sokan nagy vagyonra tettek szert a római polgárok élete árán.[46] Ezek a társadalmi jelenségek könnyen visszájára fordíthatók voltak azzal, hogy az erkölcstelenségekért nem is a rómaiak, hanem a görögök a felelősek.

Az emberi magatartás visszásságait más területeken is észrevette Plinius. Kíméletlenül bánnak az emberek a természettel (ő az első természetvédő!) azért, hogy minél nagyobb gazdagságra tegyenek szert.[47] Hanyatlik a művészet igazi értékei iránti érdeklődés, a jóízlés helyére a pénzben kifejezhető érték lép.[48] Csökken

[40] Praef. 13: *sordidissima parte.*

[41] Praef. 16, vö.: *Th. Köves—Zulauf:* Die Vorrede der plinianischen „Naturgeschichte". WSt N. F. 7 (1973), 134 skk.; *S. Citroni Marchetti:* Filosofia e ideologia nella 'Naturalis historia' di Plinio. ANRW II 36.5 (Berlin—New York 1992), 3249 skk.

[42] N. h. XXXVII 118, 124, 155, 165, 192.

[43] *L. Thorndike:* A History of Magic and Experimental Science, I (New York ^{5}1958), 58 skk.

[44] *J. W. Duff:* A Literary History of Rome in the Silver Age. London 1960, 302.

[45] N. h. XXXIII 148, XXXIV 34.

[46] N. h. XXXV 200: *sanguine Quiritium et proscriptionum licentia;* vö. XXXIII 134.

[47] N. h. II 157 skk., XXXIII 1 skk., XXXVI 1 skk., vö. *J. Isager:* Pliny on Art and Society. Odense 1991, 52 skk.

[48] N. h. XXXV 2 skk., XXXIV 46 skk.

a tudományok, ismeretek iránti érdeklődés, helyét az *avaritia* váltja fel (II 118). Észrevételeinek reális alapja volt, de emlegetésük gyakran szónokias túlzásokba, kirohanásokba, közhelyek ismételgetésébe torkollik, így nem igazán meggyőzőek.

Az ezekben tükröződő pesszimizmus csak alkalminak tekinthető, gondolkodását és magatartását alapvetően az optimizmus határozta meg.[49] Korának megannyi bűne sem tudott oly kiábrándítóan hatni rá, hogy ne tudjon lelkesedéssel szólni Itália szépségéről és gazdagságáról (XXXVII 201 sk.), Róma csodás látnivalóiról (XXXVI 101 skk.), a rómaiak tetteiről. Büszkén vallotta, hogy valamennyi nép közül *virtus* tekintetében ők a legkiválóbbak (VII 130). Jellemző azonban, hogy a római hadsereg sikereiben nem pusztán a harci erények dicsőségét látta, hanem a földkerekség megismerésének gazdag forrását is. A különféle földrajzi fölfedezések egész sora a római fegyvereknek köszönhető Britanniától Aethiopiáig, Mauretaniától a Kaukázusig.[49a]

A *virtus* és *humanitas* pliniusi szintézisének jelentőségét akkor értékelhetjük igazán, ha melléállítjuk a csupán egy emberöltővel későbbi Tacitus vélekedését az illető erkölcsi értékek kapcsolatáról. Az ő szemében a politikai és erkölcsi élet (*facta moresque:* Agr. 1) harmonikus egységét Agricola testesítette meg. Róla írott életrajzának mindjárt az első fejezetében négyszer ismétlődik a *virtus* szó.[50] Nála azonban ez nem azt jelenti, amit Cicerónál: a közért, az államért való fáradozást, még kevésbé azt, amit Pliniusnál: hasznára lenni az embereknek, segíteni rajtuk. A szó eredeti jelentésének és a köztársasági arisztokrácia értelmezésének megfelelően elsősorban a katonai erényt jelentette, mely a dicsőségszerzés legfontosabb módja volt.[51] Ez a *virtus* nyűgözte le Tacitust a germánok esetében is (Germ. 3).

Ugyanakkor a *humanitas* jelentése — ahogyan a *pax*-é is[52] — a visszájára fordul nála. Az *artes liberales*, az *eloquentia*, a *toga*, *porticus*, *balinae*, melyekkel Agricola a britannokat megismertette, és amiről azt hitték, hogy *humanitas*, valójában már a szolgaság része — mondja az író (Agr. 21). Az, hogy a *virtus* és *humanitas* tacitusi értékrendje mennyire tévesnek bizonyult, egy évszázad múltával derült ki, amikor ennek érvényesítésén már nem a római arisztokrácia fáradozott, hanem az idegen eredetű katonacsászárok.[53]

Az elmélet és a gyakorlat közti harmónia hiánya másképpen jelentkezett a korai császárkor egy másik szellemi nagyságánál, Senecánál. Szemében nem a katonai erények jelentették a legfőbb erkölcsi értéket, hanem a bölcsesség. Ennek megtestesítőjét látta Catóban is.[54] A bölcs megveti a gazdagságot, a gyönyört[55] — hirdette. De vajon eszerint élt-e, ha Nero idején Róma egyik leggazdagabb emberévé vált? *Qua sapientia, quibus philosophorum praeceptis intra quadriennium regiae amicitiae ter milies sestertium paravisset?* — kérdezi egyik vádlója,[56] aki

[49] *G. Serbat:* Pline l'Ancien. État présent des études sur sa vie, son oeuvre et son influence. ANRW II 32,4 (Berlin—New York 1986), 2096.

[49a] N. h. IV 97 sk., 102, V 11 skk., 36 sk., VI 141, 181, XII 111. Vö. *Grüninger:* i. m. 61 skk.

[50] *Borzsák I.:* Utószó Tacitus összes műveihez. II. (Budapest 1980), 471.

[51] Agricola 23: *virtus exercituum et Romani nominis gloria.*

[52] *St. Borzsák:* Pax Tacitea. ACD 2 (1966) 47 skk.

[53] Vö. *Th. Gesztelyi:* Über die Porträts des Septimius Severus und Caracalla als Spiegel der Verbindung Roms mit dem Osten. ACD 22 (1986) 25 skk.

[54] De constantia sapientis 2,1: *exemplar sapientis viri.*

[55] De const. sap. 5,6 skk; De vita beata 6 skk.

[56] Tac. Ann. XIII 42.

megadja a választ is: *Romae testamenta et orbos velut indagine eius capi, Italiam et provincias inmenso fenore hauriri.*[57]

Mint látjuk, olyan időszak volt ez, amikor a legnagyobbak is nehezen tudtak megfelelni a közéleti emberrel szemben támasztott elvárásoknak és a történeti realitásoknak. Plinius megőrizte a *mos maiorum*-ot, mindenek fölé helyezte az állam iránti kötelességét, de az arisztokrácia *virtus*-etikája helyett a *iuvare mortalem*, azaz a szolgálat etikáját választotta. Sokoldalúan valósította meg a *humanitas* eszményét, de erős patriotizmusa és bizonyos negatív társadalmi jelenségek téves megítélése megakadályozta abban, hogy filhellénné is váljék. Az elméletet és a gyakorlatot harmonikusan és nagy valóságérzékkel kapcsolta össze.

A következő nemzedék tagjai közül leginkább az ifjabb Plinius és Plutarchos követte példáját.[58] Bár voltak nála tehetségesebb politikusok és írók a korai császárkori Rómában, de becsületesebbek és emberségesebbek aligha. Példája túlnőtt az ókor és Itália határain egyaránt, s azt méltán tette magáévá a keresztény Európa is.

[57] Vö. Tac. Ann. XIV 52 skk.
[58] Vö. Plin. Ep. VIII 24; Plut. Vitae parallelae.

NAGY ÁRPÁD MIKLÓS

EGY CSÁSZÁRKORI TALIZMÁN

Az alább bemutatandó ismeretlen lelőhelyű, csontszínű chalcedonból vésett gemmát[1] a Szépművészeti Múzeum Antik Gyűjteményében őrzik. A darab domború előlapjának közepét szemben álló, jobbra néző sas képe díszíti, csőrében koszorú. Körülötte négy sorban köszörült görög felirat, amely a hátlapon egyenesen írva folytatódik (1—3. kép):

Ἄνγελος Ἰαω διḍοίμης πᾶσαν πρᾶξιν / καὶ δύναμιν καὶ χάριν καὶ συνοσεί/αν Ἀσκληπιακῶ μετὰ τῶν / πρωτανγέ//λων καὶ μ/εσανγέλων / καὶ τελεαν/γέλων ἵς πά/ντα τὸν βί/ον καὶ σώμα//[10]τος προφύ/λαξιν Ἄβρ/ασαξ Δα(μναμενε)ύ/ ἀεί.

A szövegben csupán a *διδοίμης* szó olvasata bizonytalan: az igealak (a szabályos *διδοῖο* helyett) a kézikönyvek tanúsága szerint[2] egyedülálló lenne. Mivel a szöveg egyetlen megszólító mondatot alkot, ezen a helyen egyes szám 2. személyű állítmánynak kell állnia. Ha nem pontatlanul vésték ezt a szót[3] (feliratos gemmákon gyakori az íráshiba), akkor az egyes szám 1. szem. igealakhoz *(διδοίμην)* képezhették, a *-μην* ragot is a szótő részének tekintve, s ehhez illesztve a 2. személy *-ς* végződését az óhajtó mód szokásos ragozásának (*-οίην, -οίης* stb.) mintájára (vö. magyarul: kellett — kelletett). Amiben még eltér a szöveg a klasszikus nyelvállapottól (*ου>ō; ι>ει; γγ>νγ; ῳ>ω;* az elöljárószók használata), mind közismert jelenség a görög nyelv fejlődésében.[4]

A varázsgemmák, ahogy a szakirodalom az ilyesfajta darabokat nevezi, a császárkor folyamán, jellemzően a Mediterraneum keleti felében voltak használatosak.[5] Mivel eddig főleg a görög-római és az egyiptomi vallás elemeit sikerült kimutatni rajtuk, műhelyeik fő központjának Alexandriát tartják.[6] Művészettörténeti

[1] Lelt. sz.: 53.168. 29 × 24 mm. Közöletlen. Rajzának elkészítéséért *Pankaszy István*nak tartozom köszönettel.

[2] *J. J. Bodoh:* An Index of Greek Verb Forms. Hildesheim—New York 1970. s. v; *F. T. Gignac:* A Grammar of the Greek Papyri... II (Milano 1981), 359 skk.

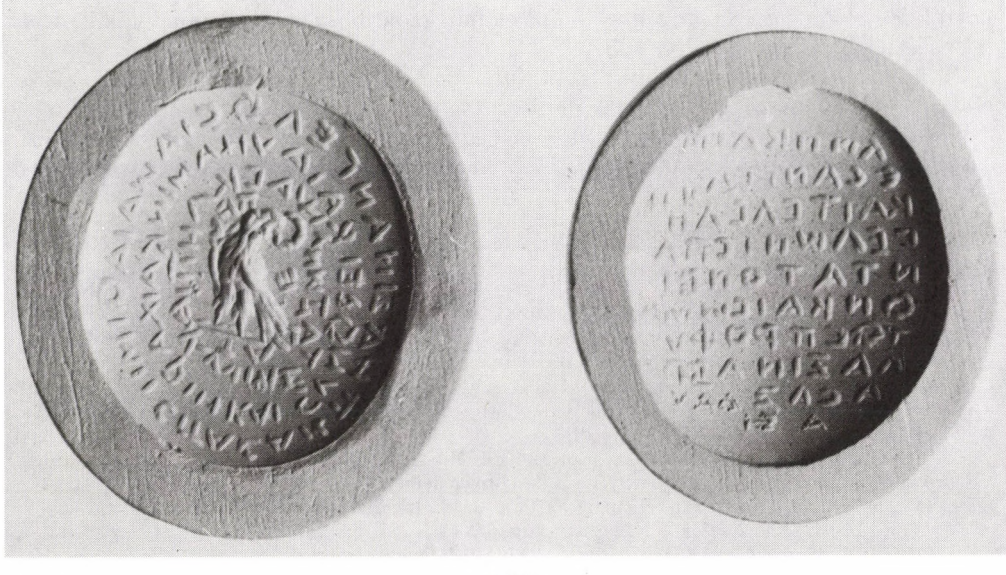
[3] A betűformák gyakorlatlanul író, de mégsem analfabéta vésnökre utalnak. Az *'o'*-t üggyel-bajjal kerekítette, az *ἀεί ε*-jét az előtte lévő *ξ* mintájára véste, a *Δ*-t és az *A*-t nem különböztette meg egymástól. Ugyanakkor a betűszárak csupán egyszer csúsztak el egymástól *(μεσαγγέλων)*, csupán egyetlen értelmezhetetlen *hasta* került a szövegbe (a személynév előtti *ι*). Ez úton is köszönöm *Kapitánffy István* szíves segítségét a felirat kibetűzésében.

[4] A hangtani jelenségekre: *Gignac:* i. m. (2. j.) I (Milano 1976), 189 sk.; 212. A praepositiókhoz: *E. Mayser:* Grammatik der griech. Papyri aus der Ptolemäerzeit. II/2 (Berlin—Leipzig 1934), 406 sk. *(εἵς);* 441 *(μετά)*. Uo. II/a (Berlin—Leipzig 1926), 112 skk. (medialis az activum helyett).

[5] A legjobb összefoglalások: *J. Engemann:* RAC XI s. v. Glyptik, 284 skk. és *H. Philipp:* Mira et magica. Mainz 1986, 5 skk. A lelőhelyes darabok zömének listája: uo. 8. l., 18. j.

[6] *M. Pieper:* MDAIK 5 (1934) 119 sk.

1. kép



2. kép

3. kép

érvekkel azonban — biztos kiindulópont híján — egyelőre nem sikerült az ottani gemmaművességhez kapcsolni őket.[7] Talizmánul szolgáltak, hasonlóan a lemezre vagy papiruszra írott szövegekhez, és szakkönyvek előírásai alapján készültek. (Több ilyen szakkönyv, ún. varázspapirusz[8] is fönnmaradt.) A mágia önértelmezése szerint a varázsló a már elkészített gemmát külön varázslattal kapcsolja be a világot mozgató erők szövedékébe:[9] varázserejével démonná változtatja át a követ, aki jóban-rosszban szolgálja gazdáját; a legtöbb esetben betegségtől óvja meg, megszerzi neki a kívánt szerelmet vagy megvédi ellenségeitől. Ez a varázslat (τελέτη) teszi a követ talizmánná *(τέλεσμα)*.[10] A ránk maradt gemma tehát csupán héja az amulettnek: kődémon helyett puszta kő. A koszorús sas ábrázolásmódjának ez a változata — a pénzek tanúsága szerint — az I. sz. negyedik negyede és a IV. sz. harmadik harmada között bizonyosan megvolt (jellemzően a birodalom keleti felében[11]), de a budapesti gemma vésete egyik éremsorozatával sem azonos.[12] Azt

[7] Az utóbbi időben két alexandriai gemmagyűjteményt is közzétettek: *U. Mandel-Elzinga:* BJ 185 (1985) 243 skk. és *M.-F. Boussac—P. Starakis:* BCH 107 (1983) 457 skk.

[8] *K. Preisendanz:* Papyri Graecae Magicae I—II² (Stuttgart 1973, a továbbiakban PGM). III. (index)kötete 1941-ben készült el, alig hozzáférhető. Ismertetésükre: *A. Dieterich:* Papyrus Magica.... Lipsiae 1888, 751 skk. Egy újabb föltevés szerint zömük egyetlen könyvtárból származnék: *G. Fowden:* The Egyptian Hermes. Cambridge 1986, 168 skk.

[9] *S. Eitrem:* SOsl. 19 (1939), 62 skk.; *A. J. Festugière:* ClPh 46 (1951), 82 sk.

[10] ThGL VII (Parisiis 1829), s. v. 1968 sk.

[11] A motívum a birodalmi pénzverésben Vespasianus uralkodása alatt jelenik meg: RIC II (London 1926), 97:702. Általánossá csupán 313—324 között válik: RIC VII (London 1966), 479:3 (Serdica), 498—499:1—5 (Thessalonica), 541:1—2 (Heraclea) stb. A keleti tartományokban folyamatosan használják (vö. az ún antiocheiai sas típusával, összefoglalóan: *H. R. Baldus:* Uranius Antoninus. Bonn 1971, 37 skk.

[12] A pénzek poncait véső *sculptores* és a gemmakészítő *scalptores* olykor azonosak voltak: *E. Zwierlein-Diehl:* AA 1973, 275—276. Ezen az alapon azonban eddig még nem sikerült gemmákat

a gemmaműves technikát, amely rövid egyenes vonalakkal vési ki az ábrázolatot, M. L. Vollenweider a köztársaság késői és a császárkor korai korszakára tartja jellemzőnek.[13] E stílus halvány nyomai fölfedezhetők a budapesti darabon. Az Asklépiakos-Asclepiacus név, amely számos helyről ismert (Egyiptomból egyelőre nem), szintén csupán általánosságban keltezhető (I—V. sz.).[14] A vésnök keverten írt a ,,nyomtatott'' és a kurzív írás betűivel; ez a keveredés a II—III. sz.-ban válik általánossá. Nem jelölte külön vonalakkal *(apices)* a betűszárak végpontjait, ami jellemzően a II. sz. végéig volt divatban. Az ω-nak ez az írásmódja (a számomra hozzáférhető két formatáblázat[15] szerint) feliratokon a II. sz. első éveiben jelenik meg. Az éppen ilyen alakú betűknek ez az együttese Attikában a III. sz. első negyedére mutatna, Gerasában nem fordul elő. Mindezek alapján a talizmán 150—250 között készülhetett, valahol a Földközi-tenger keleti medencéjében.

A gemma egy bizonyos Asklépiakos számára kér különféle javakat. Hogy kéri-e vagy követeli, nyelvtanilag eldönthetetlen: az ,,adj'' mindkettő lehet.[16] Mindenesetre a varázsló (a gemma) saját ,,személyében'' fordul az istenhez; a kapcsolat isten és ember között teremtődik, amint az a görög vallásban általános, s nem pedig úgy (mint pl. az egyiptomiban[17]), hogy a mágus valamely másik isten szerepét öltené magára, egy másik isten nevében parancsolna rá a megszólítottra. Logikailag tehát kér, nem pedig követel.

A πρᾶξις szó alapjelentése semleges: 'tennivaló'. Tág értelemben használatos, 'foganatosítandó intézkedéstől' az isteni Augustus 'Tettein' át az Apostolok 'Cselekedeteiig'. A mágia szaknyelvében a legtöbbször az egyes varázslatokat, a varázsló praktikákat jelöli; gyűjtőnévként pedig — πᾶσα πρᾶξις — ezek összességét, a varázslás tudományát és, ettől kezdetben elválaszthatatlanul, eredményét is. A varázslóval ,,szövetséges démon'' *(πάρεδρος)*, ,,ha helyesen és tisztán bánsz vele'', sok mindenben segít, ,,*ἔστιν γὰρ ἔχων πᾶσαν πρᾶξιν*'' (PGM XII 15—17): a hatékony varázslat és hatása, a siker, ugyanannak a dolognak két oldala. A szó ebből követ-

---

pontosan keltezni. Caesarea Maritimában például, ahonnét kerültek elő nyilvánvalóan helyben készített gemmák, és ahol pénzt is vertek, ilyesfajta kapcsolatot nem sikerült kimutatni. Az ottani gemmákon nem találni viszont a helyi éremtípusokat. L. *A. Hamburger:* 'Atiqot 8 (1968) 1 skk., ill. *L. Kadmann:* The Coins of Caesarea Maritima. Jerusalem 1957.

[13] Deliciae Leonis. Mainz 1984, 77. l. 118. sz. L. még a 62. jegyzetben idézett galliai gemmákat, főleg a 729. sz.-t.

[14] *A. Mócsy:* Nomenclator. Budapest 1983, s. v. (Hispania); *H. Solin:* Die griechischen Personennamen in Rom I (Berlin—New York 1982), 359 sk. (Roma); SEG 28 (1978) 943. sz. (Mysia); SEG 29 (1979) 152. sz. 57. l., 53. sor (Attika); *P. M. Fraser—E. Matthews:* A Lexicon of Greek Personal Names I. (Oxford 1987), s. v. (Thasos); SEG 31 (1981) 949. sz., 243. l. (Ephesos); Egyiptomra l. *F. Preisigke:* Namenbuch. Heidelberg 1922. s. v. (ehhez még: *D. Foraboschi:* Onomasticon alterum papyrologicum. Milano—Varese 1967. s. v.), valamint: *uő:* Berichtigungsliste der griech. Papyrusurkunden aus Ägypten I—VII. Strassburg 1913—Leiden 1986.

[15] *W. Larfeld:* Handbuch der attischen Inschriften, II (Leipzig 1902), 483 skk. (elavult); *C. B. Welles:* a *C. H. Kraeling* szerk. ,,Gerasa'' c. kiadványban (New Haven 1938), 358 skk. A manapság dívó gyakorlattal szemben, amely lelőhely nélküli darabok korát úgymond paleográfiai érvek alapján negyedszázados pontossággal véli megállapíthatónak, *C. B. Welles* még a gerasai feliratokat is 50 évnyi tűréssel keltezte, ha egyedül a betűformákra támaszkodhatott. Az írásképről általában: *M. N. Tod:* OCD. (Oxford 1970²), s. v. Epigraphy, Greek, 394 skk.

[16] A medialis optativus kérést és (a mágiában) parancsot egyaránt kifejezhet: *L. Robert:* CRAI 1978, 255.

[17] L. pl. *J. Assman:* Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur. Stuttgart 1984.

kező jelentése — éppen a budapesti gemmán lévőhöz hasonló felsorolásokban — 'teljes siker'.[18]

A *δύναμις* jelentései a 'cselekvőképes erő'-ből ágaznak szét.[19] A mágia nyelvében (a *πρᾶξις*-hoz hasonlóan) nemzetközivé válik[20] a varázserő vagy -hatalom megnevezésére, de azéra is, aki ennek birtokában van: váltakozva használható a *θεός*, *δαίμων* stb. szavakkal abban a korban, amikor a pogány istenek már nem plasztikusan megjeleníthető, organikus alakok, hanem egyeduralomra törő erők.

A *χάρις* isteni tulajdonság, ami rásugárzik az emberre, ha az valóban ember. Isteni kegy, ami elbűvölővé, bájossá, kharizmatikussá tesz valakit. Jelent ezenkívül még boldogulást, nem evilági értelemben pedig az örök élet boldogságát.[21]

A *συνουσία* — egyesülés, akár földiekkel a szerelem közösségében, akár égiekkel a lélek elragadtatottságában vagy a gondolkodó szellem révén. A varázskönyvekben a szó csakis az előbbi értelemben[22] fordul elő.

A varázsló kéri még, hogy Asklépiakost óvja meg az isten minden rontástól, betegségtől. A *προφύλαξις* eddig nem ismert szó. A szócsalád tagjait jellemzően a katonai nyelvben használták, a *προφυλάσσω* (oltalmazok) és a *προφυλακτικόν* (amulett) viszont a mágikus nyelv szakkifejezése.[23] Kéri továbbá, a varázslatokban gyakori kifejezéssel, mindez egész életén át jusson osztályrészéül Asklépiakosnak.[24]

Azt, akitől kéri, Angelos Iaónak nevezi meg. Az *ἄγγελος* eredeti 'követ', 'hírnök' értelme a császárkorra kitágul: istent, démont, angyalt, kozmikus hatalmakat (égitestet, csillagképet) is értettek rajta.[25] Alapjelentését azonban mindvégig megőrizte: *'summus deus'* értelemben nem használták.

Iaó — Jahve görögre átírt neve; a császárkori vallások rengetegében nem csupán Istent nevezi meg. Az a korra jellemző szemléletmód, amely az egyes vallási hagyományokat egymás számára átjárhatóvá igyekezett tenni, Jahvét számos istennel látta azonosnak. Általában valamely főistennel, vagy a kor theológiai gondolkodásának középpontjában álló Nappal. Átértelmeződik a Teremtő a gnosztikus hagyományban sátáninak tekintett világ megalkotójává, vagy annak egyik

[18] Az alábbiakhoz, a *Liddell—Scott* és a ThGL mellett l. *J. H. Moulton—G. Milligan:* The Vocabulary of the Greek Testament. London 1914—1929. ss. vv. A *πρᾶξις* 'varázslat', a *πᾶσα πρᾶξις* 'a varázslatok összessége, varázslás' jelentésben: PGM I 40, 45, 275, 276; II 141, 150; III 161, 162, 176—177, 284, 494; IV 85, 434, 750, 1227, 1308, 1716, 1831, 2205—2206, 2331, 2437—2440, 2785, 2871, 2901, 3187; V 328; VII 449, 805; VIII 110; IX 12; XIa, 37—40; XII 1, 15—17, 91, 202, 258; XIII 265—267. *Πρᾶξις* — 'eredmény', 'siker'; *πᾶσα πρᾶξις* — 'teljes siker': III 423; IV 1840—1841, 2366, 3165—3167; VII 215; VIII 62; XII 76, 103, 105; XIII 1038 *(πρακτικὴ πρᾶξις)*.

[19] A szó jelentésének feldolgozása: *E. Fascher:* RAC IV. Stuttgart 1959, 415—458.

[20] A kopt varázsszövegekben: *W. Beltz:* APF 30 (1984) 92. l. Görög jövevényszavak az arab varázslásban: *H. A. Winkler:* Siegel und Charaktere. Berlin—Leipzig 1930, 160 skk.

[21] *H. Dörrie:* RAC XI. Stuttgart 1981, s. v. „Gnade", 313 skk.; *A. D. Nock:* Essays on Religion and the Ancient World I (Cambridge 1972), 80. l.

[22] PGM I 31—32, 42, 291; IV 898; XIc, 8; XIXa, 54.

[23] Vö., PGM IV 1071—3, egy amulett, 'egész tested oltalmául' *(πρὸς φύλαξίν σου ὅλοῦ σώματος)*. *Προφυλακτικόν* = amulett: *M. Sieburg:* BJ 103 (1898), 138 = Alexander von Tralles, Therapeutika XII (ed. *Th. Puschmann*). II. (Wien 1879), 583. A PGM-ben sem a *προφυλάσσω*, sem a *προφυλακτικόν* nem fordul elő, hanem csakis a praepositio nélküli alakok.

[24] PGM LI 25. Hasonló kifejezések: I 166; IV 380—381; VII 913—914; XV 21 (l. PGM III. kötet, s. v. *χρόνος*, ami a varázspapiruszokban sokkal gyakoribb, mint a *βίος*).

[25] Alapvető: *J. Michl:* RAC V. Stuttgart 1962, s. v. Engel I—IX, főleg I—III. A szó későbbi jelentésfejlődéséről: *G. N. Hadzidakis:* SBWien 173/2 (1913), 3 skk. A mágiában: *H. C. Youtie—C. Bonner:* TAPhA 68 (1937), 58.

helytartójává is. A mágiában mindezeken kívül lehet még varázsige része is, valamelyik démon titkos neveként, Jahve alakjától már teljesen eloldottan.[26]

E szó görögül ragozhatatlan, az Angelos Iaó szókapcsolat tehát lehet értelmezői, de birtokos is. Mivel az állítmány egyes számú, a két név egyetlen istent szólít. A megszólított tehát vagy 'isten küldötte', vagy 'hírnök isten'.

Lehet az „Úr Angyala", aki megjelenik Mózesnek a „tűz lángjában, egy csipkebokor közepéből" (Exod. 3, 2), és kulcsszerepe van a zsidó mágiában. Lehet azonos vagy párhuzamos a szír pantheon napisteneivel (Malakhbel, Aglibol, Jarhibol), akiknek neve ugyanezt jelenti.[27] Így a Napot szólítaná, mint közvetítőt a végtelen távolságba burkolózó isten és az általa alkotott világ között, a *deuteros theost*, újabb változatul a *Iuppiter Angelos, Apollo Angelos, Mercurius Comes* kifejezések mellé.[28]

Ha a szókapcsolat nem birtokos, hanem értelmezői, akkor szerzője „a mindenható igaz Istent angyalnak merészeli nevezni" (Filastrius 32,4). Akkor a szerző különbözőnek tudja a világ megalkotóját és a lélek megváltóját — *angelos*-nak nevezve az előbbit a *ὁ ἄνω θεός*-szal szemben. Számos gnósztikus közösségnek volt ez a hite.[29]

A szövegben más módon is nevezik a megszólított istent. Az Abrasax név jelentéstartománya az Iaóéhoz hasonló: lehet számunkra érthetetlen varázsige (abrakadabra), epitheton, valamint egy kakasfejűnek és kígyólábúnak ábrázolt isten egyik neve.[30] A szó értelmét homály fedi ugyan, jelentése azonban — legalábbis a varázsszövegekben — világos: „a Te neved a világ fejedelmeinek hét betűjéből áll, számértékük összege meg 365, ahogyan az év napjaié" — magyarán Abrasax (PGM VIII 46—49). Olyan istenek neve tehát, akiket az idő és a tér teljességeként neveztek meg.

A ΔΑΥ betűcsoport önmagában értelmezhetetlen. Ha nem egy eddig ismeretlen varázsige,[31] akkor a mágiából jól ismert *Damnameneus* név vocativusának szabályos rövidítése. Az idai Daktylosok, a fémművesség feltalálóinak egyikét jelöli, az Olympos fényességéből mindig is kirekesztettet, akinek neve egyike az „ephesosi varázsigéknek".[32] Egyedüli ismert értelmezése Hésychiosnál olvasható: „*Damnameneus* — a Nap" (s. v. *Ephesia Grammata*).

[26] A legalaposabb: *W. Fauth:* Kl Pauly II 1314 skk. A kopt varázsszövegekben: *C. D. G. Müller:* Die Engellehre der koptischen Kirche. Wiesbaden 1959, 320 (index). Varázsigében: PGM III 223 sk.; 257 skk.

[27] *H. Bacht et alii:* RAC „Baal" 1068 sk.; 1091 skk.

[28] *I. Levy:* REJ 43 (1901), 184 skk.; *J. T. Milik:* Dédicaces faites par des dieux.... Paris 1972, 427 skk. A *Iuppiter Angelos* kifejezés nem értelmezői, hanem a *Malakh—Bel* agrammatikus lefordítása. A stratonikeai *Διὶ Ὑψίστῳ καὶ Ἀγάθῳ Ἀγγέλῳ* állított feliratokra legutóbb l. *A. P. R. Sheppart:* Talanta 12—13 (1980—1981), 77 skk. Értelmezése szerint ez a kultusz „a zsidó vallás elemeinek jelentés nélküli átvételéről" tanúskodik.

[29] Pl. az archontikusoké, az audianusoké stb., l. *H.-Ch. Puech:* RAC I. Stuttgart 1950, 642; *Michl:* i. m. (25. j.), 100.

[30] Az értelmezési kísérletek fölsorolása: *Fauth:* i. h. (26. j.), 1317 sk. Ezeken kívül: *H. Lietzmann:* FuF 9 (1933), 155; *P. Post:* Bijdragen. Tijdschrift voor Filosofie en Theologie 40 (1979) 173 skk.; *Y. Le Bohec:* AntAfr 17 (1981), 196.

[31] A leghasonlóbb varázsszó (legalábbis a varázspapiruszokon): ΔΑΥΑ (PGM I 137). Ismert egy ΔΑΝ dekánnév is (*Gundel:* i. m. 58). Lehetne még a *Δαν(είδ)* rövidítése is (vö. *A. N. Oikonomides:* Abbreviations in Greek Inscriptions. Chicago 1974, 57), Dávid nevét azonban a jelek szerint főleg a középkori mágiában használják: a PGM-ben nem fordul elő, a gemmákon ritkán: *Philipp:* i. m. 70.

[32] A szó irodalmi forrásairól és értelmezéséről: *C. Bonner:* Studies in Magical Amulets. Ann Arbor 1950, 201. Lásd még PGM III 218 sk.

A felirat utolsó szava lehet a kérést megerősítő időhatározó (*ἀεί:* mindvégig), de lehet az isten egy további neve is (*Ἀεί* — az Örök).[33]

A szöveg szerzője az istennel együtt más lények segítségét is kéri: *πρωτάγγελοι, μεσάγγελοι, τελεάγγελοι.* A két utóbbi szó ismeretlen. A *πρωτάγγελος* is alig fordul elő: egy varázsszövegben arkangyalt jelent, Nonnosnál és az Anthologia Palatina egyik versében pedig előhírnököt. A középkori nyelvhasználatban mindkét jelentés megőrződik.[34] 'Foglalkozást' jelentő főnév a *μέσος* és a *τέλεος* összetételeivel nagyon ritka: vagy fordítás *(μεσοβασιλεύς = interrex)*, vagy a szó mellékjelentéséhez ('csapat') kapcsolódik *(τελέαρχος* = egységparancsnok). A görög angyal- és démonnevek más szerkezetűek *(οὐράνιοι, καταχθόνιοι, ἀρχαί* stb.). Sem az *ἄγγελος*, sem a *δαίμων* szónak nincsenek további hasonló, hármasságba rendezett összetételei.[35] Azaz ezt a triast, csakúgy, mint az istenneveket is, görögül írták le, de nem görögül gondolták el, s e szavak — a jövő felől nézve — sikerületlen kísérletek egy valójában más nyelven megfogalmazott hierarchia lefordítására.

E három ismeretlen név értelmezésének egymáshoz való viszonyukból kell kiindulnia. Mivel a *πρῶτος* és a *τέλεος* is szélső értelmű, a *μέσος* pedig összeköti őket, többféleképpen kapcsolódhatnak egymáshoz. Lehetnek egyenrangúak ('a legelsők', 'a tökéletesek' és 'akik közöttük vannak'). Megnevezhetik egy folyamat szakaszait ('akik kezdik', 'akik folytatják' és 'akik beteljesítik'). Állhatnak ehelyett: 'valamennyi', nem is alkotva valódi hármasságot. Állhatnak rangsorban is — kétféleképpen: 'az elsők', 'a középsők', 'az utolsók', illetve 'a kezdetiek', 'a fejlettek' és 'a tökéletesek'. Mégha a *πρωτάγγελος* jelentése ez esetben is a hagyományozott 'arkangyal', a három szó viszonya akkor sem egyértelmű: az arkangyalok trias végén is állhatnak.[36]

E jelentés-szkhémák legtöbbje ismert valamelyik korabeli vallási hagyományból, vagy legalábbis valószínűsíthető. A legmagasabb isteni és az emberi világ között angyalok vagy démonok rendjei sorakoznak. A démonológia, az „alacsonyabbrendű lények osztályokba rendezése" (Plinius, N. H. II 15) a kor teológiai gondolkodásának egyik központi kérdése.

A budapesti trias egyelőre pontosan egyikkel sem azonosítható. Mintája lehet perzsa[37] vagy szír;[38] itt az *ἄγγελοι*-nak volt kultuszuk, hármas csoportosításuk azonban eddig nem ismeretes. A zsidó vallásból számos trias hagyományozódott, de

[33] Ez utóbbi értelemben:: PGM XIII, 259 (Hélios), vö. még IV 1552 sk. (*θεὸς ζῶν ἀεί*, Napisten?); XIII 301. Időhatározóként: IV 1212 *(αἰεί)*, 2967; VII 250; XIa, 39; XII, 50, 52; XVIIa, 12; XXIIb, 21; XXXVI 48.

[34] PGM I 301—2 [ehhez legutóbb: *M. Smith:* StudClass 24 (1986), 175 skk.]; AnthPal IX 383, 8; Nonnos, Dionysiaka XIII 241 (és *passim*); (l. *W. Peek:* Lexikon zu den Dionysiaka des Nonnos. Hildesheim 1968—1975, s. v. 1415); *G. W. H. Lampe:* A Patristic Greek Lexicon. Oxford 1984[7], s. v. *πρωτάγγελος*.

[35] Az anyaggyűjtéshez az alapszótárakon kívül: *P. Kretschmer—E. Locker:* Rückläufiges Wörterbuch der griech. Sprache. Göttingen 1963, 420; *H. Lewy:* Chaldaean Oracles and Theurgy. Le Caire 1956, 457 skk.; *M. Berthelot—C.-E. Ruelle:* Collection des anciens alchimistes grecs, Texte grec, Paris 1888, 466 skk.; *F. Preisigke:* Wörterbuch der griech. Papyrusurkunden I—IV. Berlin 1925—Marburg 1971 és Suppl. I (1940—1966). Amsterdam 1969, valamint a SEG 1965—1987 közötti kötetei.

[36] Ps. Dionysios Areopagités, *Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας* 6—9, 2; Iamblichos, de mysteriis II 7, 6; Damaskios, de principiis (ed. *Ruelle*) II 219, 11.

[37] *J. Bidez—F. Cumont:* Les mages hellénisés, II (Paris 1938), 283.

[38] *S. de Ricci:* APF 2 (1903) 445; 451. A varázsgemmák syriai kapcsolatairól: *L. Robert:* JSav 1981, 4 sk.

nevük ilyenképpen nem fordítható.[39] Az egyiptomi asztrológiából származó Dekánokat, az Állatöv 3 × 12 urát a varázskönyvekben gyakran nevezik *angelos*-nak és olykor szintén hasonlóképpen osztályozzák.[40] Lehetnek az egyiptomi mintára három szakaszában (reggel—délben—este) szemlélt Nap sugarai (többször ugyancsak ἄγγελοι) is.[41] A szöveg vonatkozhatnék az egeket teremtő angyalok karára (pl. a gnózisban), vagy a három ég angyalaira (pl. az újplatónikus theurgiában) is.[42]

A lehetséges változatok nagyjából felsorolása mutatja az értelmezés fő akadályát. A szöveg egyetlen eleme sem jelölhető ki szilárd pontul, hogy azután ahhoz a többi jelentése is kapcsolható legyen. Olyan korból való, amelyben az ősi hagyományok feloldódnak egymásban, az istennevek szabadon lebegnek: több, a világot egészen másnak látó, sőt egészen más világot látó vallásban egyaránt megtapadhatnak. S természetes, hogy mindegyikben más és más értelmet nyerhetnek: Alexander Severus háziszentélyében Jézus szobrát más varázslókával együtt állította föl.[43] A szöveg tehát nem rendelhető érvényes módon valamelyik hagyományhoz, csakis önmagában értelmezhető.

Ha ez a szöveg teológiailag egységes, akkor — a lehetséges változatokból a közöset kiválasztva — szerzője a Napot szólítja meg, mint közvetítőt a világ és megalkotója között; mint az év napjaiban kiteljesedőt és a tér egészét bejárót; mint a titkos nevén is megnevezettet és (esetleg) mint örökkévalót. A varázskönyvekben is a Nap az egyedüli istenség, akiben egymáshoz fűződnek ezek az istennevek. Ha az ἄγγελος kétféle használata a szövegben nem véletlen, akkor a trias a reggeli, a déli és az esti Nap sugarait jelöli.

Ha a fohász „e világ fejedelmét" szólítaná, a Damnameneus név — legalábbis számunkra ismert jelentésében — már nem talál a többire. Hogy az Úr Angyalát hívná, azért sem valószínű, mert a zsidó varázslók nem éltek Jahve nevével.[44]

A szöveg értelmezése nem feltétlenül azonos a gemma feliratának értelmezésével. Nem tudni ugyanis, nem rontott változata-e egy talán föltételezhető eredetinek: a teológiai egységesség lehetséges, ám egyáltalán nem bizonyos szerkesztési elve a feliratnak.

A mágia önértelmezése szerint egy talizmán valamennyi eleme: anyaga, színe, ábrázolata és szövege egyetlen kötelékké fonódik, hogy a felszólított istent a varázslóhoz nyűgözze.[45] A ma chalcedonnak nevezett kő ókori neve azonosítatlan, így a

[39] *Michl:* i. h. (25. j.). 64 sk.

[40] A dekánokra l. *W. Gundel:* Dekane und Dekansternbilder. Glückstadt und Hamburg 1936, 27 skk. Hármas osztásaik egy (zsidó?) varázsszövegben: *E. R. Goodenough:* Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period, II (New York 1953), 168. Ἀρχάγγελοι Δεκάνων a varázspapiruszokban: PGM XIII 327—9.

[41] A varázskönyvekben lévő helyek összegyűjtve: *H. G. Gundel:* Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri. München 1968, 13. Lásd még *F. Cumont:* Études syriennes. Paris 1917, 106 sk. A ἡλιακοὶ ἄγγελοι: *Michl:* i. h. 57.

[42] Az ég hármas osztása (a Földtől a bolygókig, az Állatöv, és a Paradicsom) pl. 2 Kor. 12, 2—4; Iulianus, Oratio IV 148a—c (erről: *B. L. van der Waerden:* Erwachende Wissenschaft, II [Basel — Stuttgart 1968], 227 skk.); vö. még *L. H. Martin:* Hellenistic Religions. New York—Oxford 1987, 121 sk.

[43] SHA Vita Alexandri 29.

[44] *R. Ganschinietz:* RE „. . ." 710; A zsidó mágiáról l. a *M. Hengel* művében idézett könyveket (Judentum und Hellenismus. Tübingen 1973, 442. l., 779. j.).

[45] *Th. Hopfner:* Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber. Amsterdam 1974².

szín értelmezése sem lehetséges.[46] Az elefántcsont szín legtöbbször az éghez vagy a Naphoz kapcsolódik.[47]

A sas, az „egyetlen madár, amely az egekben lakozik", a klasszikus kultúrában jellemzően Zeus, Iuppiter állata, és idetartozó jelentéstartománya roppant gazdag.[48] Egy másik jelentésrétegével a Naphoz kapcsolódik, amelyet a kor teológiai szemléletmódja nem égitestnek ért. Minden élet forrását látja ebben az istenben, akinek a tűzgömb éppúgy csupán egyik megjelenési formája, mint ahogyan a sas is, „amelynek alakját magára ölti" (Orig. c. Celsum 6,20).[49] A Nap és az Ég madaraként is kísérheti a lelkeket mennyei nyughelyükre (némelyek szerint ez a Nap, mások úgy tudják, a csillagok).[50] Késő antik értelemben a lélek vezetője. Jelölheti a sas az Aquila csillagképet is.[51]

Az égi sas koszorúja kitüntető jelkép, a kivívott diadalé éppúgy, mint a mártíromság „kiválasztottjainak soha el nem hervadó koronájáé".[52] A Napra viszont a madárral egységben vonatkozik, önálló jelentés nélkül.[53]

A varázskönyvekben a sas — ha nem valamely varázslat kelléke — minden esetben a Naphoz tartozik.[54] E kapcsolódás még egyértelműbb, mert a sólyomra is kiterjeszthető. A mágia egyik törvénye, hogy a közös lényegű elemek egymással fölcserélhetők. „Ha nem jutsz sashoz, végy egy sólymot, s cselekedj vele ugyanúgy."[55]

A sas az „élet forrásához" más módon is illeszkedik. A mágus szerint a név a dolog maga; azonos nevű dolgok, éppen nevük azonossága miatt, hatni képesek egymásra.[56] „A sas a folyó évet is jelöli: neve leírva ugyanis nem más, mint 'az első év'" *(ἀετός — α' ἔτος)*.[57] A sas így — a főnixszel érintkezően — az idők teljességének és az örök életnek is jele, az öröklétre föltámadó lélek példázata. Képe közös lényegű Abrasax fejedelemmel, akinek Örök Élet a hitvese,[58] akinek a neve: Az Év Száma (PGM XIII 156). A koszorús sas a megszólítottat olyan módon ábrázolja, ahogyan

[46] *J. Riederer*, l. *Philipp:* i. m. (5. j.), 131. A kérdéshez általában: *A. Hermann:* RAC „Chalcedon" 519 sk.

[47] L. PGM P 10, 19—20; Picatrix (Latinus) ed. *D. Pingree*. London 1986, II 10, 3; III 1, 4. Ld. még *G. Reiter:* Die griech. Bezeichnungen der Farben Weiss, Grau und Braun. Innsbruck 1962, 20 skk.

[48] *O. Keller:* Thiere des classischen Altertums. Innsbruck 1887, 236 skk. (az idézet a 238. lapon = Anth. Pal. IX 223, 2).

[49] *Cumont:* i. m. 59, 1. j. Az istenről: *R. Reitzenstein:* Poimandres. Darmstadt 1966 (Leipzig 1904), 278 skk.; Iulianus, Or. IV.

[50] *F. Cumont:* Syria 8 (1927) 163 skk.; *uő:* i. m. 56 skk.; 106 sk.

[51] *F. Boll:* Sphaera. Leipzig 1903, 114 skk.

[52] Salamon, Ódák 1; *H. Seyrig:* Syria 26 (1949), 234.

[53] *A. Roes:* RA 1950/2, 136 skk.

[54] PGM XII 428, ill. II 108—109; III 271; IV 3133—3134.

[55] Idézi *A. Barb:* JWCI 13 (1950) 321. A PGM-ben: I 60, 65; III 271; IV 3139; XIII 157, 467, 881 stb.

[56] A szómágia példáinak tömege a latin irodalomból: *E. S. McCartney:* AJPh 48 (1927) 326 skk.

[57] Artemidóros, Oneirokr. II 20: *Σημαίνει δὲ ὁ ἀετὸς καὶ τὸν ἐνεστῶτα ἐνιαυτόν· ἔστι γὰρ τὸ ὄνομα αὐτοῦ γραφὲν οὐδὲν ἄλλο ἢ πρῶτον ἔτος.*

[58] Egyiptomiak Evangéliuma 52, 26; 53, 9 (l. *J. M. Robinson*, szerk.: The Nag Hammadi Library in English. Leiden 1977, 200). Lásd még: Értekezés a lélekről (*M. Krause—P. Labib:* Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI. Glückstadt 1971, 81 = *Robinson:* i. m. 185): „Deine Jugend wird neu werden wie ein Adler". A sas és a főnix kapcsolatáról: *R. van den Broek:* The Myth of the Phoenix. Leiden 1972, 279 skk.; 161, 4. j.

az Angelos Iaó megnevezi. Iaó — „aki sasszárnyakon hordozza népét" (Exod. 10, 6.); hírnöke a Nap, „a Mindenség koszorúja".[59]

Szöveg és kép, a gemma felirata és ábrázolata összecseng: mindkettő a Napról szól. Mindkettő ugyanannak az invokációnak két különböző formája. A kép nem ábrázolja, nem megörökíti, hanem megidézi az istent; a szöveg nem elmesél, nem is leír, hanem cselekszik, igéz. A varázsszöveget görögül úgy hívják, mint Isten teremtő Igéjét: *λόγος*. A szöveg maga került megszólító módba, megszólító esetre nincs is szüksége: a szabályos *ἄγγελε* helyett *ἄγγελος* áll.

Az átlagos varázspapiruszok felől nézve a budapesti gemma minden jót, erőt, szerencsét, szerelmi sikereket és egészséget kér viselőjének. Ilyesfajta kérésekre másutt is sasos vésetet ajánlanak: „Végy egy saskövet, vésd rá a sasmadár képét, a kő alá tégy egy szőlőmagot és egy sas vagy egy sólyom tollának a végét. Tedd foglalatba, úgy viseld. Megóv téged a fönt említett betegségektől (asztma, epilepszia, alkoholizmus, impotencia stb.). S ami említésre méltó és kedvező, biztosítja sikeredet, ha nagyhatalmú és befolyásos emberekkel akad dolgod. Jó még sok egyébre is, amiről fölösleges beszélni".[60]

Πρᾶξις, δύναμις, χάρις, συνουσία hiánytalanul értelmezhető egy másik szinten is. Általuk kérheti a mágus a varázslás tudását, az egyik legfontosabb eszközt, amivel az istenhez közeledni lehetett; az abból fakadó varázserőt, aminek birtokában fölemelkedhetik az istenhez, akinél megtalálja a boldogságot („egész életén át", talán „örökre") azáltal, hogy együtt van vele. Annak eldöntésében, vajon a talizmán égi vagy földi dolgokért fohászkodik-e, alighanem pontosabb annak megállapítása: mindkettőért egyaránt. Az élet egészéért, az egész életért. „Fohász a Nappal való egyesülésért. Mindenfajta varázslásra, s bármire még, amire csak szükséged van. Így fohászkodjál: ide, ide hozzám, a világ négy égtája felől! (Téged szólítalak), az égen száguldó hatalmas istent, hallgass meg minden dolgomban... Mert tudom a Te jeleidet, jelképeidet, alakzataidat, hogy mely órában ki vagy és mi a neved. (...) Adj nekem... életet, egészséget, üdvöt, gazdagságot, gyermekáldást, tudást, népszerűséget, jó közérzetet, éles elmét, köztiszteletet, hírnevet, sikert, formás alakot, szépséget mindenki szemében, aki csak rámpillant. (...) Kérlek Uram, fogadd könyörgésemet. (...) Boldogok vagyunk, hogy megmutattad Magad minekünk; boldogok vagyunk, hogy még testi mivoltunkban halhatatlanná tettél minket azáltal, hogy megismerhettünk Téged. Egyetlen boldogsága az embernek, ha megismerheti a Te nagyságodat. Tudunk Téged, az emberi élet forrását; tudunk Téged, minden tudás bölcsőjét. (...) Végtelen jóságod előtt leborulva semmi mást nem kérhetünk, tarts meg minket ebben a tudásunkban, hogy vigyázzunk, soha el ne tévelyedjünk ettől az élettől..." (PGM III 496—609).

A varázsló célja, hogy fölemelkedjék istenéhez, a „Világúristenhez".[61] Ez tudása *(gnósis)* révén áll hatalmában. Nyilvánvaló, hogy a varázsgemmákat tévedés volt egyetlen elemük alapján Abrasax- vagy gnósztikus gemmáknak tartani. De

[59] PGM XXXVI 217. További hasonló kifejezések: PGM IV 1026—8; *A. Delatte:* Anecdota Atheniensia. Liège—Paris 1927, 233; *Reitzenstein:* i. m. 283; 351. A varázsszövegekben a koszorú jellemzően a Napnak bemutatott szertartások része (pl. PGM II 70; III 381 stb.).

[60] Kyranides I 1, 170—175, idézi és kommentálja *M. Waegeman:* Amulet and Alphabet. Magical Amulets in the First Book of Cyranides. Amsterdam 1987, 12 skk. Hasonló varázslatok hasonló célokért: Plinius, NH XXXVII 124; Picatrix (47. j.), IV 9, 36; *Delatte:* i. m. 165; 188.

[61] *Erdélyi Zs.:* Hegyet hágék, lőtőt lépék. Budapest 1976, 353.

nem ugyanaz-e, ha 'graeco-egyiptominak' nevezik őket, főleg azért, mert ábrázolataik jórészt a klasszikus és az egyiptomi képhagyományhoz tartoznak. Hogyan is lehetne másként, hiszen a császárkorban ez volt a két leggazdagabb, önálló képi nyelv a Mediterraneumban. A képek éppúgy függetlenedhettek saját, eredeti hagyományaiktól, mint az istennevek. Nyilvánvaló, a koszorús sas képe nem önmagában véve alkalmas éppen erre a varázslatra, hanem csakis ebbe az összefüggésbe állítva. A számtalan azonos szkhémával díszített gemma között mindössze néhányról állítható — feliratának tanúsága szerint —, hogy talizmán volt. Hasonló célokért más iskolák más praktikákhoz folyamodtak.[62] Sasos gemmával szembajt, gyomorpanaszokat szintén lehetett gyógyítani.[63] A klasszikus képnyelv éppúgy alkalmas lehetett a zsidó vagy a gnósztikus varázslás számára is, amelyek biztosan léteztek, ám tárgyi emlékeiket egyelőre alig sikerült azonosítani.[64] A gemmából kiolvasható világkép talál az egyiptomihoz,[65] az újplatónikushoz,[66] a *héliognóstoi*-éhoz,[67] és könnyen értelmezhető volt a keresztény varázslók számára is.[68]

A császárkori varázslás tehát a különböző vallások keresztútján áll. Mihelyt föltűnik egy hatékony kép vagy név, azonnal magába kebelezi azt. Amikor Pál apostol Ephesosban térített, és „nem közönséges csodákat cselekszik vala az Isten Pál keze által", a helybéli varázslók rögtön elkezdték „az Úr Jézus nevét hívni azokra, akikben gonosz lelkek valának". Ez a mágia alkalmazott szaktudománynak tudta magát,[69] amely, mint minden szaktudomány, nemzetközi volt és dinamikus. Kívülről, a „művelt emberség" sáncairól, úgy látszott róla: „szerzői az emberi nem gúnykacaja és megvetése közepette írták".[70] A varázsló viszont így tudta: „az igazi tudás nélkül való nem ember — csak annak hívják".[71]

[62] Picatrix (47. j.) I 5, 7. A vésetükre a budapesti amulettel azonos és hasonló típusokra tartozó varázsgemmák listája: *Philipp:* i. m. (5. j.) 54. sz. További sasos-koszorús gemmák: *H. Guiraud:* Intailles et camées de l'époque romaine en Gaule. Paris 1988, 171 skk.

[63] Plin. NH XXIX 123; *S. Eitrem:* SOsl 19 (1939), 76.

[64] Graeco-egyiptomi ábrázolatú gemma zsidó felirattal: *M. de Vogüé:* RA 1868/1, 449. l., 38—39. sz., vö. még *J. Keil:* JÖAI 32 (1940) 79 skk.; *A. Hamburger:* IsrExplJ 9 (1959) 43 skk. Zsidónak tartott gemmák: *Goodenough:* i. m. (40. j.) 208 skk., ehhez l. *E. J. Bickermann:* Syria 44 (1967) 131 skk. és *A. Barb:* AntJ 36 (1956) 229 sk. Talizmánok a zsidó hagyományban: *H. L. Strack—P. Billerbeck:* Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. München 1928, 501 skk. 2 Makk 2, 32—45. Az egyházatyák egyenesen a mágiából eredeztették a gnózist, oly szorosnak látták kapcsolatukat. A mágia és a basileidési iskola: Irenaeus, adv. haer. I 24, 5; további példák: *A. Barb:* JWCI 16 (1953) 227, 157. j; *C. Bonner:* Commemorative Studies in Honor of *Th. L. Shear* = Hesperia Suppl. 8, 1949, 43 skk.; *A. Delatte:* MusBel 17 (1913) 321 skk.

[65] *J. Assman:* Ägyptens Aufstieg zur Weltmacht. Mainz 1987, 47 skk.

[66] Ld. 49. j; *E. R. Dodds:* JRS 37 (1947) 55 skk., főleg 55, 4—5. j.

[67] Eusebius, Or. VI (*non vidi*, idézi *A. Delatte:* BCH 37 (1913) 276, 1. j; Filastrius, Diversarum haer. I 10.

[68] Ld. pl. Picatrix (47. j.). III 7, 27, 28, 29.

[69] Az erről szóló Iamblichos-helyek: *F. W. Cremer:* Die chaldäischen Orakel und Jamblich. Meisenheim 1969, 21, 12. J; Apuleius, Apol. 26; ld. még *Dodds:* i. h. (66. j.).

[70] Plinius, NatHist XXXVII 124. A klasszika archaeológiában kevés kivétellel ezt az értelmezést tartják magától értetődőnek. A berlini varázsgemma-gyűjtemény hányatott sorsáról: *Philipp:* i. m. (5. j.), 1—4.

[71] Picatrix (47. j.), I 7. 1: „sciencia vera privatus non est homo, nisi equivoce". — E tanulmány német változata az Archäologischer Anzeiger 1992. évfolyamában jelent meg (99—108).

HARMATTA JÁNOS

VALLÁSOK ÉS VALLÁSOS ÉLET A KUṢĀṆA KIRÁLYSÁGBAN

1. Vallásos élet a hellénizált Baktriában a kuṣāṇa hódítás előtt

A Kr. u. II. században az iráni nomád törzsek betörésének előestéjén a vallásos életet Baktriában és a szomszédos kelet-iráni területeken a különböző eredetű kultuszok és vallásos hitek nagy változatossága jellemezte. Biztosra vehetjük elsősorban, hogy a zoroasztriánizmus jelentős szerepet játszott az iráni nyelvű lakosság körében. Aligha lehet ugyanis kétséges, hogy Zaraθuštra tanítása már Nagy Sándor hadjárata előtt meghódította a kelet-iráni területeket,[1] még ha a pré-zoroasztriánus vallásos képzetek és kultuszok maradványai valószínűleg tovább éltek is bizonyos vidékeken. Viszont az Oxus folyótól északra fekvő területeken s még inkább a steppék nomád iráni törzsei körében a pré-zoroasztriánus iráni vallás túlsúlyban maradhatott. A zoroasztriánizmus elterjedését világosan mutatja a zoroasztriánus naptár használata, amelyet ebben az időben már Persisben, Parthiában, Baktriában és Xvārizmban is használtak.[2] A hónapneveknek ugyanaz a rendszere jelenik meg mindezekben az országokban, míg a szogd hónapnevek rendszere jelentékenyen eltér ettől. Ezt a tényt azzal a feltevéssel lehet megmagyarázni, hogy a pré-zoroasztriánus hónapnevek többsége használatban maradt Sogdianéban. Mindenesetre úgy látszik, lényeges különbség volt az eredeti zarathusztrizmus és a későbbi zoroasztriánus orthodoxia között. Kelet-Irán területén az Arsakida-kor végén megjelenő zoroasztriánus orthodoxia ikonoklasztikus irányzatával szemmelláthatólag sohasem tudott gyökeret verni, még ha később Kirdir mobednek a befolyása alatt a sāsānida klérus nagy erőfeszítéseket tett is a zoroasztriánus egyházi szervezet és az orthodoxia megerősítésére, aminek azután a kereszténység, a buddhizmus és más vallások üldözése lett a következménye.

A nomád betörések idején azonban a zoroasztriánus orthodoxia még nem létezett Baktriában. A Greko-baktriai Királyságban jelentős számú görög telepes élt, akik vallásos közösségeket alkottak, amelyek saját istenségeiket tisztelték és kultuszaikat gyakorolták. Régészeti leletek és a greko-baktriai királyok pénzverése a következő görög istenségek kultuszát bizonyítja: Zeus, Poseidón, Apollón, Hélios, Héraklés, Dionysos, a Dioskurosok, Athéné, Artemis, Hekaté, Niké. A görög és iráni vallásos képzetek és kultuszok kölcsönösen hatottak egymásra. A görög vallásos építészet és kerekplasztika nagy hatást gyakorolt az iráni szentélyek építésére és az iráni istenségek ikonográfiájának megteremtésére.

Kelet-Iránban — mint bárhol egyebütt — a görögök igyekeztek megérteni a helyi vallásos képzeteket és arra törekedtek, hogy a helyi istenségeket saját görög

[1] *Gh. Gnoli:* Zoroaster's Time and Homeland. Naples 1980, 219 skk.; 227 skk.
[2] *J. Harmatta:* Late Bactrian Inscriptions. Acta Ant. Hung. 17 (1969) 369 skk.

isteneikhez hasonlítsák *(interpretatio Graeca)*. Így azonosították Zeust Ahuramazdāh-val, Héraklést Vṛθraγnával, Apollónt és Héliost Miθrával, Artemist Nanával. Az iráni istenségek görög interpretációja természetesen nagy mértékben meghatározta ikonográfiájukat is. Sőt, a görög istenek tiszteletének formái szemmel láthatólag gyakran befolyásolták az iráni kultuszokat is. Ezt a jelenséget legjobban szemléltetheti a Takht-i Sanginon Oxus isten szentélyében talált görög nyelvű fogadalmi felirat. Ezt a feliratot egy kis kőoltárra vésték be, amelyet Silénos/Marsyas kétágú fuvolán játszó bronzszobra díszített. Az ajándékozó az **Ātrosauka* iráni nevet viseli[3] és fogadalmi ajándékát *Vaxšu* (görög átírásban *Oxos*) istennek dedikálta. Ebben az esetben mind a hívő, mind az istenség iráni, a kultusz formája pedig (a fogadalmi oltár Silenos szobrával, a görög dedikációs felirat) görög. Így a Takht-i Sanginon talált fogadalmi oltár kitűnő tanúbizonysága a Baktria vallásos életében megfigyelhető görög—iráni szinkrétizmusnak.

A pré-zoroasztrianus, zoroasztriánus, valamint a görög kultuszok mellett az indiai vallások terjedése is megkezdődött e korban a Greko-baktriai Királyságban. Aśoka szikla-edictumai görög és arameus verzióinak tanúsága szerint a buddhista misszió kezdetei Baktriában a Kr. e. III. századra nyúlnak vissza. A buddhizmus és a brahmanizmus terjedése Greko-Baktriában annak volt a következménye, hogy indiai kereskedők és kézművesek telepedtek meg a Greko-baktriai Királyság nagy központjaiban (mint ezt többek közt a buddhista nevet viselő Puṇyamitra fazekas Begramban [Kāpiśa] talált edénysimítója bizonyítja[4]). A görögök nyitottak voltak az indiai vallásos képzetek befogadására is, mint ezt legjobban Héliodórosnak, Antialkidas király követének az oszlopfelirata szemléltetheti, aki Viṣṇu-hívő lett és Besnagarban a brāhmī írásos prákrit nyelvű felirattal ellátott Garuḍa-oszlopot állíttatta Viṣṇu tiszteletére.[5]

A helyi kultuszok, mint többek közt *Vaxšu/Oxos* istené, jelentős szerepet játszottak nemcsak az iráni, hanem az ind, a dard és a kāfīrī lakosság vallásos életében is. A greko-baktriai királyok tisztában voltak e helyi kultuszok jelentőségével és pénzeiken olykor egy-egy jelentős helyi istent vagy istennőt is ábrázoltak. Így jelenik meg „Kāpiśa város istennője" *(Kavišiye Nagaradevata)* III (?) Eukratides pénzein trónon ülő, tornyos koronát viselő női istenség alakjában. E városistenség ábrázolása összevethető a trónon ülő Zeuséval, azaz kétségtelenül görög jellegű, a tőle balra látható elefánt és a jobbra elhelyezett *caitya* azonban már világosan az ind vallásos szférára utal. Így, ha Ātrosauka oltára kitűnő példája a görög—iráni vallásos szinkrétizmusnak, akkor Kāpiśa város istennőjének alakja elsőrangú tanúbizonyság a görög és ind vallásos képzetek egybeolvadására.

A sakák és kuṣāṇák régi vallása

A saka és a Yüeh-chih törzsek természetesen nem úgy érkeztek Baktria területére, hogy ne hozták volna magukkal saját vallásos képzeteiket és kultuszaikat. Erre vonatkozó közvetlen adatok hiányában azonban rendkívül nehéz a való-

[3] *B. A. Litvinskiy—I. R. Pichikyan:* Monuments of Art from the Sanctuary of Oxus (Northern Bactria). Acta Ant. Hung. 28 (1980) 61.

[4] *J. Harmatta:* Sino-Indica. Acta Ant. Hung. 12 (1964) 6.

[5] *A. K. Narain:* The Indo-Greeks. Oxford 1957. Pl. VI, 2.

ságnak megfelelő képet alkotni régi vallásukról. Az semmi esetre sem lehet kétséges, hogy a sakák és kuṣāṇák régi vallása nem a zoroasztriánizmus volt. Bár van némi bizonytalanság azoknak az országneveknek az azonosításában, amelyeket a Vidēvdāt I. fejezetében a zoroasztriánizmus országainak felsorolása tartalmaz,[6] annyi mindenesetre teljesen világos, hogy sem a sakák korábbi településterülete, sem a Yüeh-chih-k régi hazája nem tartozott azokhoz a területekhez, ahol a zoroasztriánizmus már korán elterjedt. Így a saka *urmaysde* 'nap (égitest)' szót, amely óiráni **Ahuramazdāh* alakra megy vissza, nem lehet felhasználni bizonyítékként a saka törzsek zoroasztriánizmusára. Éppen ellenkezőleg: a saka szó azt bizonyítja, hogy az **Ahuramazdāh-* név a Zaraθuštra fellépését megelőző időkből származik. Ezt a következtetést megerősíti az *Asara Mazas* névalak előfordulása az asszír forrásokban, amely az *Ahuramazdāh-* névnek még ősiráni **Asura Mazdās* alakját tükrözi.

A saka és asszír adatok világosan amellett szólnak, hogy **Asura Mazdās-* az ősiráni törzsek pré-zoroasztriánus istensége volt, aki erős szoláris vonásokkal rendelkezett, s ez vezetett az **Ahuramazdāh* > saka *urmaysde* 'nap' jelentésfejlődéshez.[7] Így tehát aligha lehet kétséges, hogy a kuṣāṇák már a zoroasztriánizmussal való megismerkedésük előtt tisztelték Ahuramazdāh-t egy erős szoláris vonásokkal rendelkező Égisten formájában. A nyelvészeti adatok Ahuramazdāh-n kívül Miθra, Aryaman, Vayu, Aša, Yama, Vṛθraγna, Spənta Ārmaitiš pré-zoroasztriánus tiszteletét és a Hauma kultuszát bizonyítják. Kérdéses azonban, hogy ugyanazok a vallásos képzetek, istenek és kultuszok léteztek-e az iráni, részben nomád, részben megtelepült törzsek lakta egész, hatalmas kiterjedésű területen a pré-zoroasztriánus korban. Úgy látszik ugyanis, hogy Miθra, Aryaman, Vayu és Yama tisztelete ismeretlen volt Közép-Ázsia iráni nomádjai s így a sakák és kuṣāṇák körében is, míg Ahuramazdāh és Spənta Ārmaitiš kultuszát a saka *urmaysde* 'nap' és *śśandrāmata* 'egy istennő neve' adatok alapján fel lehet tenni náluk.

A nomád iráni népek vallásos képzeteiben megnyilvánuló különbségekre világosan utal Hérodotos, aki (IV 59) az *interpretatio Graeca* szerint Zeus, Gé, Histia, Apollón, Urania Aphrodité, Poseidón, Héraklés és Arés tiszteletét tanúsítja a szkítáknál, de ugyanakkor hangsúlyozza (I 216), hogy Közép-Ázsia massagetái csak a Napot tisztelik. Mindebből arra lehet következtetni, hogy az a pré-zoroasztriánus vallás, amely a közös indo-iráni (avesztai és védikus) vallásos terminológia alapján rekonstruálható, valószínűleg csak azokon a kelet-iráni területeken volt uralkodó jellegű, amelyek az óind törzsek településterületének szomszédságában feküdtek, míg a Kelet-Európában és Közép-Ázsiában élő észak-iráni nomádok vallását ettől eltérő, sajátos vonások jellemezték.

Így a Hauma kultusza helyett a kender kultusza igazolható a szkíta törzsek körében. Másrészt viszont a paṣto *ōmə* 'egy növény neve', munǰi *yūmenä* (< **hauma-na-*) 'egy növény neve', waxi *yimïk* (< **hauma-ka-*, vö. *yīr* < **hūr* 'nap') 'Ephedra' szavak alapján valószínűleg számolhatunk a Hauma-kultusz meglétével a kelet-iráni törzsek, a sakák és kuṣāṇák körében a pré-zoroasztriánus korban. Az északnyugati iráni nomádoknál Vayu egykori tiszteletét bizonyítja az oszét *väyuk* 'óriás, ördög' szó (< **Vayu-ka-*) és az alán *Vayuk* személynév (a ladánybenei Kr. u. IV. századi rúnaírásos feliraton[8]). Ugyanakkor az északkeleti iráni törzsek elég gazdag

[6] *Gh. Gnoli:* i. m. 23 skk.

[7] *I. M. Steblin-Kamenskiy:* Памирские языки о мифологии древних иранцев. Ethnic Problems of the History of Central Asia in the Early Period (Second Millenium B. C.). Moscow 1981, 238.

[8] *Harmatta J.*: Eltűnt nyelvek és írások nyomában. Ant. Tan. 34 (1989—1990) 117.

pré-zoroasztriánus vallásos terminológiát őriztek meg, amely tovább él a khotani sakában, a déli sakában és a kuṣaṇák nyelvében.[9] Ennek legfontosabb elemei a következők: khotani saka *vvūva-* 'isten' < **βaya-*, *gyays-*, *jays-* 'áldozatot bemutatni', *gyasta-* 'isten', déli saka *jasta-* 'isten' < **yazata-*, khotani saka *dyū-* 'démon' < **daiva-*, amely az oszét *äv-deu* 'gonosz szellem' tanúsága szerint ismert volt az északnyugati iráni törzsek körében is.

A Greko-baktriai Királyságot megdöntő sakáknak és kuṣāṇáknak lényegében hasonló vallásos képzeteik és kultuszaik lehettek, mint Sogdiana és Baktria lakosságának a pré-zoroasztriánus korban. Vallásos életükben valószínűleg nagy szerepet játszott Ahuramazdāh-nak, mint szoláris vonásokkal rendelkező Égistennek és **Śvantā Ārmatī*-nak, mint Földistennőnek a kultusza. Ismerték az isteni lények, mint a *yazata*-k, *baga*-k és *daiva*-k különféle kategóriáit, az áldozatok bemutatására és az istenkultuszra a *yaz-* igét, a különböző papi kategóriák megnevezésére pedig a *baga-spāsika-* és a *bagana-pati-* szavakat használták.

A kuṣāṇa yabguk korszaka

Amikor a sakák és kuṣāṇák elfoglalták az Oxus folyótól északra fekvő greko-baktriai területeket, kapcsolatba kerültek a görög vallásos élet megnyilvánulásaival, a görög vallásos építészettel, szobrászattal, képzetekkel és kultusszal. Ha a kuṣāṇa yabguk első központja valóban a Surxan-darya völgyében fekvő Xalčayannal azonosítható, akkor az ott talált leletek segítségével lépésről lépésre nyomon lehet követni a kuṣāṇa uralkodó vallásos életének és valláspolitikájának fejlődését és formálódását.

Már az első ismert kuṣāṇa yabgu, Sanab (korábban a pénzfelirat HIAOY elemét, amelynek írásképét *Heraiou*-nak vagy *Miaiou*-nak értelmezték, tartották az uralkodó nevének; ez azonban nem a neve, hanem a címe az uralkodónak, helyes olvasata *hyau* és a *yau, yavu, yabgu* cím legarchaikusabb alakja) pénzein megjelenik Niké, a győzelem görög istennője. A kuṣāṇa arisztokrácia szemmel láthatólag igyekezett átvenni a greko-baktriai uralkodók királyi ideológiáját és annak vallásos elemeit. Így bizonyára nem véletlen, hogy a Xalčayannál feltárt kuṣāṇa kastély szobrászati díszítésében a trónon ülő uralkodóval és feleségével együtt Niké újra megjelenik.[10] Figyelemre méltó tény, hogy Nikét egy sugaras dicsfényű szakállas istennel és a hellénisztikus Miθrával együtt ábrázolták. Niké és a szakállas isten mellett Athéné szobra is előkerült Xalčayanban. Ha a szakállas istent Zeusszal azonosíthatjuk, akit Hélioklés pénzein is sugaras dicsfénnyel ábrázoltak, akkor érdekes bepillantást nyerhetünk a greko-baktriai—kuṣāṇa vallásos szinkrétizmusba. A sugaras dicsfényű Zeust nyilvánvalóan a pré-zoroasztriánus szoláris jellegű saka-kuṣāṇa Ahuramazdāh-val azonosították, azaz a görög szobrász olyan ikonográfiát alakított ki, amely tökéletesen kifejezhette mind a greko-baktriai, mind a kuṣāṇa vallásos képzeteket.

Érdemes megjegyezni, hogy a görög szárnyas Niké és a greko-kuṣāṇa Zeus-Ahuramazdāh mellett a hellénisztikus Miθra a görög—iráni vallásos szinkrétizmus-

[9] *J. Harmatta:* The Language of the Southern Sakas. Acta Ant. Hung. 32 (1989) 307.

[10] *G. A. Pugačenkova:* Халчаян. К проблеме художественной культуры Северной Бактрии. Taskent 1966, 187.

nak harmadik típusát képviseli. A kuṣāṇák Miθra-kultuszával már Sogdianében, Baktria elfoglalása előtt megismerkedhettek, mert Σισιμίτρης iráni előkelő neve (*Ṣiṣi-miθra-* 'odaadó híve Miθrának') világos tanúbizonyságot nyújt Miθra tiszteletéről az Oxustól északra fekvő területen Nagy Sándor korában. A phrygiai süveget viselő Xalčayan-i Miθra a nyugati Miθra — a görög-római Mithras — ábrázolását követi, amely már maga is a görög—iráni szinkrétizmusnak volt a terméke. A görög szobrász most ezt az ikonográfiai megoldást alkalmazta a kuṣāṇa Miθra ábrázolására. Niké megjelenése mind Sanabnak, az első kuṣāṇa yabgunak a pénzein, mind pedig kastélyának istenábrázolásai között Xalčayanban világos tanúbizonyságа egy Győzelemistennő létezésének (bizonyára *Vanindo* néven) a kuṣāṇa uralkodók királyi ideológiájában, jóval a Nagy Kuṣāṇák dinasztiájának történeti fellépése előtt.

A következő kuṣāṇa uralkodó, Kujula Kadphises pénzverése már a kuṣāṇák vallási látókörének kiszélesedéséről tanúskodik. Első emissziója előlapján még Hermaios képmása és neve, hátlapján pedig Héraklés ábrázolása látható. Így ez még a görög hagyományt követi, bár Héraklés lehet rajta egy iráni istenségnek, Vṛθraγnának az *interpretatio Graeca*-ja is. A hátlapon azonban az éremfelirat már kharoṣṭhī írásban és gāndhārī prákrit nyelven jelenik meg és a következőképpen hangzik: *Kujula Kasasa Kuṣana yavugasa dhramaṭhidasa* [„Kujula Kasának, a kuṣāṇa yabgunak, a *dharma*-ban állhatatosnak (a pénze)"]. Kujula Kadphises *dhramaṭhida-* < *dharmasthita-* 'állhatatos a *dharma*-ban" címe teljesebb alakban fordul elő egyik későbbi emissziójának feliratában: *sacadhramaṭhita-* < *satyadharmasthita-:* „állhatatos az igazi *dharma*-ban". Azokkal a korábbi feltevésekkel szemben, amelyek e cím alapján Kujula Kadphisest buddhistának akarták minősíteni, az egyik Mathurában talált felirat[11] szövegéből, amely szerint Huviṣka kuṣāṇa király nagyapjára, aki a *satyadharmasthita* címet viselte, Sarva és Ścaṃḍavira (*Caṇḍavīra) bízta rá a királyságot, azaz Śivának volt a híve, világosan kiderül, hogy Kujula Kadphises szóban forgó címe Śiva tiszteletére utal. Talán meglepőnek tűnik, hogy Kujula már ilyen korai időpontban magáévá tette Śiva tiszteletét és bevezette a kharoṣṭhī írás és a gāndhārī prákrit használatát. Nem szabad azonban megfeledkezni arról, hogy az ind vallásos képzetek és kultuszok terjedése északnyugat felé, valamint a gāndhārī prákrit és a kharoṣṭhī írás használata már a Greko-baktriai Királyságban megkezdődött. A greko-baktriai királyok közül II. Démétrios, Menandros, Antialkidas, Apollodotos, Hippostratos, Amyntas, Eukratidés már gāndhārī prákrit feliratokkal verették pénzeiket, és legalábbis III. (?) Eukratidés pénzei hátlapjára a *Kavišiye nagaradevata* ('Kāpiśa város istennője') ábrázolását tette.

Az ind vallások, írások és nyelvek elterjedésének Greko-Baktria területén az ind kereskedők és kézművesek bevándorlása volt az előfeltétele. Ezeket nemcsak a gyorsan fejlődő új greko-baktriai városok vonzották, hanem a távolsági kereskedelem kedvező kilátásai is, amelyeket a Greko-baktriai Királyság, majd később a Kuṣāṇa Királyság nyitott számukra. Valóban, ha a Pontus-vidék felé irányuló ind kereskedelem jelentősége már I. Antiochos számára világos volt, akkor a Közép-Ázsián keresztül haladó, India és Kína közötti kereskedelem döntő fontossága még világosabb lehetett a greko-baktriai és a kuṣāṇa uralkodók előtt. Ez a felismerés jól magyarázza törekvéseiket a selyemút megszerzésére. Aristobulos tudósítása szerint (amelyet Strabón XI 7,3 idéz) az Oxus folyó jól hajózható volt, és sok indiai árut

[11] *H. Lüders:* Mathurā Inscriptions. Göttingen 1961, 138 skk.

szállítottak rajta a Hyrkaniai-tengerig, majd onnan a kaukázusi Albaniába és a Pontus-vidékre. Az Oxus folyó mentén virágzó ind kereskedelem és az ind kereskedők és kézművesek tevékenysége e fontos kereskedelmi útvonalon elég okot szolgáltatott a kuṣāṇa yabguknak arra, hogy előnyben részesítsék az ind vallásos kultuszokat és hogy adminisztrációjukban ind nyelveket és írásokat használjanak. Az ind kereskedők részesedése igen jelentős volt az India és Kína közötti selyemkereskedelemben is, amely éppen a Kr. e. I. századtól kezdett felvirágozni. Ind kereskedők testületei szerveződtek Xumdānban, a kínai fővárosban *(Hien-yang)*,[12] ami világos bizonyítéka a két hatalmas és gazdag ország közötti élénk kereskedelmi kapcsolatoknak. Amióta a kuṣāṇák elfoglalták Greko-Baktriának az Oxus folyótól északra fekvő részét, megszerezték az ellenőrzést a selyemút kiinduló szakasza felett. Így csaknem történeti szükségszerűségnek tekinthető, hogy Kujula Kadphises, a kuṣāṇa hatalom megalapozója, ennek következményeként már előnyben kezdte részesíteni Śiva kultuszát.

Mindemellett azonban a görög vallásos képzetek és a görög vallásos ikonográfia döntő fontosságúak maradtak a kuṣāṇa dinasztia számára. Amikor győzelmei után Kujula Kadphises pénzfeliratain használni kezdte az ind *maharaja rajatiraja* „nagy király, királyok királya" címet, ugyanennek az emissziónak a hátlapjára még a görög szárnyas Niké ábrázolását tette.

Vallásos élet Vima Kadphises alatt

Vima Kadphises trónralépésének időpontjában a Kuṣāṇa Királyságban a vallásos életet két érdekes vonás jellemezte. Az egyik a görög vallásos művészet formáinak és a kuṣāṇa istenségek görög ikonográfiai interpretációjának befogadása. Zeus, Niké, Mithras, Héraklés görög ikonográfiai megfogalmazásai mögött minden valószínűség szerint a kuṣāṇa Ohromazdo, Vanindo, Mihro és Oŕlagno istenek rejtőznek. Ez jól tanúsítja a görög vallásos képzetek és formák erős hatását a Nagy Kuṣāṇa dinasztia hatalomra kerülését megelőző időkben.

A másik feltűnő vonása a vallásos életnek az erős orientáció az ind vallások és különösen a Śiva-kultusz felé. Nem meglepő tehát, hogy Śiva kultuszának előtérbe helyezése még nyilvánvalóbbá válik Vima Kadphises uralma alatt, aki jelentős indiai területeket hódított meg. Vima pénzverése világos tanúbizonysága ennek a tendenciának, amennyiben valamennyi emissziójának hátlapján Śivát vagy Śivát és Nandit (Śiva bikáját) ábrázoltatta. Ezenkívül Vima néhány pénzfeliratán a *maheśvara* címet viseli. Ez Śiva egyik tipikus neve, s ezért aligha értelmezhető „Nagy Úr"-nak és vonatkoztatható ebben az értelemben Vimára, hanem figyelembe véve, hogy a kharoṣṭhī írás nem jelöli a hosszú magánhangzókat, sokkal valószínűbb, hogy az írásképet *māheśvara*-nak kell értelmeznünk s „Maheśvara (=Śiva) tisztelője" jelentésben kell Vima címének tekintenünk.

Régészeti és feliratos leletek szintén tanúsítják Vima vonzódását Śiva kultuszához. Dilberjinben (Afganisztán) a Dioskurosoknak még a greko-baktriai korban épített templomát Vima Kadphises átalakíttatta Śiva szentélyévé és egy Śivát és hitvesét, Parvatīt ábrázoló falfestménnyel díszíttette. A töredékes D 1 baktriai felirat szerint Vima Kadphises készíttette a falfestményt Śivának, s azt is elrendel-

[12] *J. Harmatta:* Sino-Indica. Acta Ant. Hung. 12 (1964) 19—20.

te, hogy a vár papja és a fővadászmester gondoskodjék szentélyéről és kultuszáról. A hosszú D 2 baktriai feliratból az is kitűnik, hogy Vima kézműveseket hozatott Indiából, Ujjayinīből, hogy vízvezetéket építsenek Śiva szentélyéhez, s azt is megparancsolta, hogy a kereskedőktől befolyó vámokat Śiva kultuszára fordítsák. A DN 1 baktriai felirat elbeszélése szerint Vima Kadphises ugyancsak mentesítette Andēzo (= Lrafo = Qunduz) városát az adófizetés alól azzal a feltétellel, hogy az annak megfelelő összeget a szentélyre és a „harcos istenség" (Śiva) kultuszára kell fordítani.

De a kuṣāṇa király és Śiva isten viszonyáról legpontosabban az a töredékes brāhmī írásos felirat beszél, amely a Mathurā környékén, Māṭ falu közelében fekvő Tōkrī Tīlāról származó szobortalapzaton került elő: . . . *satyadharmasthitasyananayatsarvaścaṃḍavīrātisṛṣṭarājyasya* . . . („aki állhatatos, az igaz *dharma*-ban, akire odaadásáért a királyságot Sarva és Ścaṃḍavira rábízta").[13] Ezek szerint a kuṣāṇa király hatalomra kerülését Sarvának (= Śiva) és Caṇḍavīrának tulajdonította. Az utóbbi ugyanaz az istenség lehet, mint Candīśvara, a Mahākāla templom istene Ujjayinīban, aki valószínűleg Śivának egyik megjelenési formája volt. Mivel a Śiva körüli istencsoport harcos jellegű volt, ezért valószínű, hogy a fentebb idézett DN 1 baktriai feliratban a *iazado i karisaro* („harcos istenség") kifejezés is Śivát jelölhette.

Vima Kadphises vonzódásának Śivához személyes és politikai okai egyaránt lehettek. Személyileg a nagy hadvezér és hódító vonzódást érezhetett a harcias Śiva isten és a kíséretéhez tartozó hadiistenek iránt, mint akiknek jellege jól megfelelt egyéniségének. Figyelemre méltó, hogy Vima a *mahozinigo* „a Hold(isten) védence" címet viseli DN 1 feliratán. Úgy látszik, hogy eredetileg a Kuṣāṇa dinasztia isteni patrónusa a régi iráni Holdisten lehetett. Figyelembe véve a Śiva és a Hold közötti szoros kapcsolatot, feltehetjük, hogy Vimának saját dinasztikus vallásos képzetei is azt sugallták, hogy Śivát válassza isteni patrónusának.

A politikai ok pedig az lehetett, hogy indiai hadjáratának előkészítésében és megvalósításában is Vima Kadphises értékes támogatást kaphatott az indiai népesség Śivát tisztelő csoportjaitól. Ezenkívül kétségtelen, hogy ebben az időben már számos ind település létezett Kelet-Irán területén. A nisai párthus ostrakonok tanúbizonysága szerint még a régi párthus főváros szomszédságában is volt egy ind település, amelynek *Hindugān* volt a neve. Így királysága ind lakosságának támogatása szintén igen fontos lehetett Vima számára mind indiai hadjárata előkészítésében, mind pedig a hadjárat folyamán. Caṇḍavīra/Candīśvara istennek — aki a Mahākāla-templom istensége volt Ujjayinīben — a megjelenése Vima Kadphises védőistenei között valószínűleg arról a támogatásról tanúskodik, amelyet az ottani Śaiva papságtól kaphatott indiai hadjárata folyamán. *Ozēnē ṣaoro* („Ujjayinī város") említése D 2 feliratában jól tükrözi az Ujjayinīvel és az ottani Śiva-kultusszal létrejött kapcsolatainak jelentőségét, amelyeket Vima indiai hadjárata után is fenntartott.

A Vima Kadphises verette pénzek hátlapján ábrázolt Śiva ikonográfiájának egyik sajátos vonása bizonyos helyi tényezőkre is enged következtetni Śiva kultuszának elterjedésében és megnőtt jelentőségében a Kuṣāṇa Királyságban. Vima egyes emisszióinak hátlapján Śivát lángnyelvekből álló hajjal ábrázolják. Ez a jelenség egyébként ismeretlen Śiva ikonográfiájában. A Pañcālában uralkodó Mitra

[13] *H. Lüders:* Mathurā Inscriptions. Göttingen 1961, 140 skk.

királyok régi emisszióinak hátlapján látható ötsugaras fejű férfialak nem hasonlítható össze a lángoló fejű Śivával, világosan más jellegű, és nem vehető számításba mint mintakép Vima Kadphises pénzei számára. Viszont az ind mitológiában Yamát, a halál istenét képzelték el lángoló hajjal. Ezenkívül azt sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy Yama (=kāfīrī *Imrā*< *Yama rājā*) volt a kāfīrī törzsek főistensége. Így azzal a lehetőséggel is számolni kell, hogy Śiva ikonográfiáját olyan helyi vallásos képzetek is befolyásolták, amelyek eredetileg Yamára, a helyi kāfīrī népesség legfőbb istenségére vonatkoztak, s ez a szinkrétizmus is hozzájárulhatott Śiva kultuszának elterjedéséhez a Kuṣāṇa Királyság területén.

Vima Kadphises uralkodása alatt a Kuṣāṇa Királyságban a vallásos életnek új aspektusai is megfigyelhetők. A kuṣāṇa királyok uralkodói hatalmukat isteni patrónusaiktól származtatták, azaz karizmatikus királyok voltak, az isteni erő és hatalom emberi megtestesülései. Isteni karizmájuknak volt a következménye, hogy maguk is vallásos kultusz tárgyai lettek, ami dinasztikus szentélyekben öltött formát. Vima Kadphises az uralkodókultusz két ilyen dinasztikus központjának az építését kezdte el: az egyiket Māṭ községnél Mathurā közelében, a másikat Surkh Kotalban (a mai Afganisztánban). Egy feljegyzés szerint, amelyet Vima Kadphises kolosszális ülő szobrának lábai közé vésték be, a Māṭnál épült szentély kivitelezője Humaṣpala, a *baganapati* ('templomgondnok') volt. Vima neve ezen a feliraton *Vema Takpisa* formában jelenik meg (korábbi olvasata *Vema Takṣuma* volt). Ugyanez a névalak fordul elő a DN 1 baktriai feliratban is *(Ooēmo Takpiso)*. Māṭnál a szentélyen kívül, amelynek *devakula* volt a megjelölése az építési feliratban[14], kertet, víztárolót, kutat, gyűléstermet és kapubejáratot is építettek. Surkh Kotalban azonban csak az előkészítő munkálatok kezdődtek meg Vima uralma alatt. A Surkh Kotal-i befejezetlen felirat szerint (SK 2) Vima csatornát ásatott ottan, és így biztosította a vízellátást az építkezési munkálatok számára, amelyek valószínűleg tovább folytatódtak és be is fejeződtek utóda, I. Kaniṣka alatt.

I. Kaniṣka valláspolitikája

I. Kaniṣka trónralépése lényeges változásokat hozott a Kuṣāṇa Királyság vallásos életébe. Míg Vima Kadphises indiai hódításai érdekében valláspolitikájában Śiva kultuszát helyezte előtérbe, addig utóda, I. Kaniṣka (Kr. u. 134-től) Baktriát és iráni vallásos kultuszait helyezte valláspolitikájának középpontjába. I. Kaniṣka folytatta és befejezte Surkh Kotalban a dinasztikus szentély építési munkálatait. Ha helyes a töredékes építési felirat (az SK 1 monumentális falfelirat) rekonstrukciója, akkor az erődépület, a nagy lépcsőfeljáró és az A templom építése négy évet vett igénybe, azaz az építkezési munkálatok a Kaniṣka-éra 1. évétől a 4. évéig (Kr. u. 134-től Kr. u. 138-ig) tartottak. A szentély neve „Kaniṣka-Oanindo-templom" volt, azonban az SK 4A, 4B, 4M baktriai feliratok szerint ez a névadás csak később történt, a Kaniṣka-éra 31. évében, amikor II. Kaniṣka a szentélyt felújíttatta és megnagyobbította. Következésképpen az A templomot eredetileg a Kuṣāṇa király dinasztikus istenségei kultuszára, az első emissziói hátlapján megjelenő Hélios, Saléné, Héphaistos és Nanaia szentélyéül használták.

[14] *Uo.* 135.

Míg I. Kaniṣka első pénzsorozatait még görög feliratokkal látták el, későbbi emisszióin a görög feliratokat baktriaiak váltották fel. Ennek megfelelően a görög istennevek helyett az iráni *Mioro, Mao, Aθṣo* és *Nana* nevek jelennek meg rajtuk. E jelenség bizonyára nem a kuṣāṇa udvar vallásos kultuszában bekövetkezett változást jelzi, hanem szemmel láthatólag csak a dinasztikus istenek görög interpretációjának feladásával van dolgunk. Ha ugyanis összehasonlítjuk Hélios, Saléné, Héphaistos és Nanaia I. Kaniṣka pénzein megjelenő ikonográfiáját későbbi pénzein Mioro, Mao, Aθṣo és Nana ábrázolásával, világossá válik, hogy a két istencsoport ikonográfiája lényegében azonos. Nyilvánvaló, hogy a kuṣāṇa Hélios, Saléné, Héphaistos és Nanaia nem azonosak a görög Hélios, Seléné, Héphaistos és Nanaia istenekkel, hanem csak görög interpretációi az iráni *Mihro, Māho, Āθṣo* és *Nana* istenségeknek, a Kuṣāṇa dinasztia isteni patrónusainak, akik az *interpretatio Graeca* szerint adott görög istennevek mögött és görög vallásos ikonográfiában jelennek meg. Különösen szembeszökő ez Saléné esetében, aki mint férfi istenség jelenik meg a pénzeken, azaz a görög Holdistennő ikonográfiáját hozzáigazították az iráni Holdistenhez.

A négy isten közül az első, Mihro, már Xalčayanban megjelent mint Sanab, az első kuṣāṇa yabgu védőistene. Vima Kadphisesnek a DN 1 baktriai feliraton viselt *mahozinigo*, „a Holdisten védence" címe alapján pedig arra lehet következtetni, hogy Maho szintén a Kuṣāṇa dinasztia védőisteneinek csoportjához tartozott. Ami Āθṣo-Héphaistost illeti, valószínű, hogy a Kuṣāṇáknak az Arsakidákhoz és a Sāsānidákhoz hasonlóan szintén volt dinasztikus szent tüzük, amelyet Surkh Kotalban az A templomban a kiterjesztett szárnyú sasokkal díszített talapzaton helyeztek el. Lehetséges, hogy a dinasztia szent tüzének kultuszát a Kuṣāṇák az Arsakidáktól vették át, ugyanúgy, mint ahogy a „királyok királya" címet is a párthus királyok mintájára kezdték használni.

Nana tiszteletének eredete ugyanebbe az irányba mutat. A nisai párthus ostrakonok tanúsága szerint egy Nana-szentély létezett a régi párthus fővárosban és királyi székhelyen. Így igen valószínűnek látszik, hogy Nana kultusza Parthiából vagy Parthián keresztül érkezett a Kuṣāṇa Királyságba. A nisai Nana-szentélyre vonatkozó párthus adatok elég szegényesek ugyan, s nem teszik lehetővé a Nana-kultusz és az Arsakida dinasztia kapcsolatának pontos meghatározását. Azonban egy Nana-szentély létezése a párthus királyi székhelyen mindenesetre igen valószínűvé teszi, hogy ez az istennő is az Arsakida dinasztia isteni patrónusainak a köréhez tartozott.

Nyugat-iráni vallásos hatás figyelhető meg már a déli saka törzseknél, akik több fontos zoroasztriánus kifejezést a párthusoktól vettek át. Ilyenek többek közt *dēn* 'vallás', *arṭa* < óiráni *arθya-*, avesztai *ašya-* 'kegyes', *aḍu-* < óiráni *artavan-*, avesztai *ašavan-*. E kifejezések hangalakja világosan a párthusból történt átvétel mellett szól és kizárja a helyi „baktriai" eredetet.[15]

Az iráni Mioro, Mao, Aθṣo és Nana alakok megjelenése a megfelelő Hélios, Saléné, Héphaistos és Nanaia görög istennevek helyett I. Kaniṣka pénzeinek hátlapján nyilvánvalóan azáltal vált lehetővé, hogy Vima Kadphises uralkodása alatt létrejött a görög ábécén alapuló baktriai írásrendszer. A baktriai nyelv írásos használatának lehetősége tette Kaniṣkát képessé arra, hogy pénzein a görög feliratokat baktriaiakkal váltsa fel, s hogy baktriai nyelvű feliratokat állíttasson. E

[15] *J. Harmatta:* The Language of the Southern Sakas. Acta Ant. Hung. 32 (1989) 307.

fejlődés következményeképpen az iráni istenségek levetették görög nyelvi ruhájukat, s ettől kezdve iráni nevükön szerepelnek, sőt még a görög eredetű istenek nevei is enyhén „baktrianizált" alakban jelennek meg (a görög névvégződést baktriaival helyettesítik).

A baktriai írás bizonyára megteremtette a lehetőségét annak, hogy a görög istenneveket irániakkal váltsák fel, azonban ez a tény önmagában nem ad magyarázatot arra, hogy I. Kaniṣka és utódai miért részesítették előnyben az iráni istenségek kultuszát. Minthogy az iráni istenek kultusza elsősorban Baktria területén volt uralkodó jellegű, a baktriai kultuszok előtérbe kerülése I. Kaniṣka valláspolitikájában egyúttal a kuṣāṇa király megnövekedett érdeklődését és figyelmét is jelzi birodalma nyugati része, Baktria területe iránt. Ennek az új orientációnak a hátterében a Párthus Királyság megerősödését láthatjuk a Kr. u. II. század folyamán, amikor Parthia állandó fenyegetést jelentett a kuṣāṇák számára, s ez a feszültség valamivel később egy pusztító háborúban tényleg ki is robbant.

Mindazonáltal India, az indiai vallások, mindenekelőtt pedig Śiva kultuszának jelentősége változatlan maradt I. Kaniṣka számára is. Ezt a tényt jól tükrözi azon pénzeinek hátlapja, amelyek Śivát *Oēṣo* (= prákrit *Veṣa* < óind *Vṛṣa-*) néven ábrázolják, s első ízben teszik azonosíthatóvá az istent felirattal. Ha Mioro, Mao, Aθṣo és Nana a Kuṣāṇa dinasztia régi védőistenei lehettek, akkor Vima Kadphises uralkodása óta Śiva is ugyanehhez az istencsoporthoz tartozhatott. Így az I. Kaniṣka által kibocsátott pénzek hátlapjai elsősorban a kuṣāṇa király dinasztikus pantheonját ábrázolják,[16] amelynek tiszteletére a Surkh Kotal-i szentélyt is építették.

Vallásos élet a hármas királyság alatt

I. Kaniṣka utóda fia, Vāsiṣka volt, aki a kamrai felirat szerint dédunokája volt Kujula Kadphisesnek és együtt uralkodott elsőszülött fiával, II. Kaniṣkával. Ugyanakkor egy töredékes Mathurā-i felirat alapján megállapítható, hogy Huviṣka nagyapja Vima Kadphises volt. Ha tehát I. Kaniṣka Vimának a fia és Kujula Kadphisesnek az unokája volt, akkor Vāsiṣkának és Huviṣkának testvéreknek kellett lenniük. Ugyancsak a kamrai felirat szerint Vāsiṣka és II. Kaniṣka együtt uralkodott a Kaniṣka-éra 30. évében. Viszont az ayrtami baktriai felirat Huviṣka uralmát tanúsítja a Kaniṣka-éra 30. évében, és Kalhaṇa eposzának, a *Rājatarañgiṇī*-nek az elbeszélése szerint Huṣka (= Huviṣka), Juṣka (= Vāsiṣka) és Kaniṣka ugyanabban az időben együtt uralkodtak.[17] Úgy látszik tehát, hogy I. Kaniṣkát fia, Vāsiṣka követte a trónon, aki uralkodótársként maga mellé vette elsőszülött fiát, II. Kaniṣkát és testvérét, Huviṣkát. Figyelembe véve, hogy Vāsiṣkának egyetlen emissziója sem ismeretes, valószínűnek látszik, hogy II. Kaniṣka veretett pénzeket apja, Vāsiṣka helyett. Következésképpen az is valószínű, hogy a Kaniṣka nevét viselő emissziókat szét kell osztanunk I. Kaniṣka és II. Kaniṣka között. Valóban, az érmék hátlapjain ábrázolt kuṣāṇa pantheonban szembeötlő változásokat („aktualitási zónát"[18]) lehet megfigyelni, s ez lehetővé teszi, hogy a 3. emisszióhoz tartozó

[16] *J. M. Rosenfield:* The Dynastic Arts of the Kushans. Berkeley & Los Angeles 1967, 69 skk., *R. Göbl:* System und Chronologie der Münzprägung des Kušānreiches. Wien 1984, 19.

[17] *J. Harmatta:* Kidara—Kiṃnara. Ant. Tan. 26 (1979), 72.

[18] *R. Göbl:* Der veruntreute Himmel: Die Götterwelt des Kušānreiches. Litterae Numismaticae Vindobonensis 2 (1983) 85, 94.

pénzérméket az A 2 csoporttól[19] kezdve II. Kaniska pénzverésének tartsuk, aki kalap alakú, széles, gazdagon díszített peremű koronát visel ezeken a pénzein.

A II. Kaniṣkának tulajdonítható pénzérmék hátlapjain olyan istenségeknek a sorozata jelenik meg, akik korábban semmi szerepet nem játszottak a kuṣāṇa pénzverésben. Ezek a következők: *Pharro, Manaobago, Ardoxṣo, Boddo, Oṙlagno/ Oṣlagno, Lroaspo, Mozdooano.* Ezeken az isteneken kívül a Kuṣāṇa-dinasztia isteni patrónusai, *Mioro, Mao, Nana* és *Oēṣo* is megjelennek az érmék hátlapjain. Így az új istenek feltűnésének a kuṣāṇa pénzérmék panteonjában valamilyen különös okának kellett lennie.

II. Kaniṣka, Vāsiṣka fia, aki az Ārā-i feliraton a *maharaja rajatiraja devaputra kaïsara* „nagy király, királyok királya, Istennek fia, Caesar" címeket viseli, sok tekintetben talányos alakja a Kuṣāṇa-dinasztiának. Személyiségét azonban új megvilágításba helyezhetjük, ha felismerjük azonosságát a *Śrīdharmapiṭakanidānasūtra* buddhista műben szereplő *Chen-t'an Ki-ni-ch'a*-val (**Candana Kaniṣka*), aki e forrás szerint nagy győzelmet aratott Pāṭaliputra királya és a párthus uralkodó felett. Candana Kaniṣkát *Sandanes* néven a *Periplus Maris Erythraei* (52. c.) is említi, mint hatalmas uralkodót, aki elfoglalta India nyugati partvidékén Barygazától (Broach) délre a legfontosabb kikötővárosokat is. Mindebből azt a következtetést kell levonnunk, hogy a Kaniṣka személye köré szőtt buddhista legenda nem I. Kaniṣkához, hanem unokájához, II. Kaniṣkához kapcsolódik.

II. Kaniṣka világosan felismerte királyságában a buddhizmus jelentőségét. Baktriában jelentős buddhista központok működtek, mint többek közt Termezben és Ayrtamban, ahol mind a Mahāsāṅghika-, mind pedig a Sarvāstivāda-iskola élénk missziós tevékenységet fejtett ki. II. Kaniṣka kétségtelenül nagy pártfogója volt a buddhizmusnak, aki a buddhista hagyomány szerint monostorokat alapított és stūpákat építtetett.

A buddhizmus története szempontjából azonban legfontosabb tette a buddhista zsinat összehívása volt Kasmirban. Ez az esemény döntő fordulópont volt a buddhista irányzatok (iskolák) életében. A hagyomány szerint a Sarvāstivāda-iskolának ez a zsinata állította össze a *Jñānaprasthānam*-ot, és Aśvaghoṣát, a híres költőt bízta meg azzal, hogy Kātyāyana kommentárjának helyes nyelvi formájáról gondoskodjék. A lényeget tekintve Aśvaghoṣa feladata az volt, hogy a buddhista műveket szanszkrit nyelven újraírja. Korábban mind a Mahāsāṅghika, mind a Sarvāstivāda buddhista iskola egyaránt a gāndhārī prákritot használta, akár a kharoṣṭhī, akár a brāhmī írással együtt. A II. Kaniṣka által összehívott kasmiri zsinat után azonban Aśvaghoṣa irodalmi tevékenységének következményeképpen a Sarvāstivādinok a szanszkritot (illetve a buddhista hibrid szanszkritot) és a brāhmī írást részesítették előnyben a gāndhārī prákrittal és a kharoṣṭhī írással szemben. Így a buddhista hibrid szanszkrit lett az északi buddhizmus irodalmi nyelve,[20] és II. Kaniṣkának döntő szerepe volt ebben a fejlődésben. Nem véletlenül keletkezett alakja körül egy buddhista legendaciklus.

II. Kaniṣka azonban nem hanyagolta el más vallások és kultuszok támogtását sem. Így pénzeinek hátlapján *Boddo* (Buddha) mellett más iráni, részben zoroasztriánus, részben helyi istenségek ábrázolásai is megjelennek. Ezek közül *Manao Bago*

[19] *R. Göbl* kifejezése: i. m. 85—87.

[20] *J. Harmatta:* К интерпретации надписей на керамике из Кара-Тене. Буддийские пещеры Кара-Тене в Старом Термезе. Moskva 1969, 35—36.

valószínűleg az avesztai *Vohu Manah* baktriai elnevezése. Vohu Manah „Jó értelem, Bölcsesség" birtokában volt a *xšaθra*-nak ('hatalom, királyság'), ő adományozza a *xšaθra*-t jutalomként az ember igazságosságáért, ő növeli a *xšaθra*-t, hogy győzelmet arasson a Druj felett és kiszélesítse Ahura Mazdāh birodalmát. Így a Vohu Manah/Manao Bago alakjához fűződő vallásos képzetek kitűnően illeszkedtek II. Kaniṣka győzelmeinek és hódításainak aktuális történeti helyzetében a kuṣāṇa királyi ideológiához.

Vohu Manah-nak az Amәsa Spənták között betöltött funkciója és Ahura Mazdāh-hoz fűződő viszonya elősegítette a zoroasztriánizmus főistenségének a bevezetését is a kuṣāṇa király védőisteneinek körébe. *Mazdāh vana* „a győzedelmes (Ahura) Mazdāh" Ahura Mazdāh-nak a megjelenési formája, amely győzelmet arat a Druj felett, akárcsak a kuṣāṇa király az ellenségein.

A helyi istenségek közül II. Kaniṣka pénzeinek hátlapján Ardoxṣo, Oṙlagno/Oṣlagno és Lroaspo ábrázolása fordul elő. Lroaspo régi pré-zoroasztriánus isten volt, aki az iráni lovasnomádok lovainak egészségét biztosította. Ősi voltát mutatja, hogy az északnyugati iráni nomád törzsek is tisztelték, és neve a *Dyrapses* folyónévben meg is őrződött. A *Dyrapses* alak az óiráni **Druvāspa-*, alán **Dərafsa* fejleményét tükrözi. Ugyanakkor a kuṣāṇa pénzeken használt *Lruvāspa (> Lroaspo)* alak az óiráni *Druvāspa-* baktriai fejleményét képviselheti. A baktriaik, akik kiváló lovassággal és híres lófajtával rendelkeztek, nyilvánvalóan már Baktriába történt bevándorlásuk idején is tisztelték **Druvāspa-* > *Lruvāspa-* istent.

Oṙlagno/Oṣlagno régi indo-iráni istenség volt, hadi isten, akinek tisztelete széleskörűen elterjedt mind a nyugati, mind a keleti irániaknál. Az *Oṙlagno/Oṣlagno* istennév helyi, kelet-iráni fejleményét képviseli az óiráni **Vṛθraγna-* alaknak, amelyben az *-ṛθ-* hangkapcsolat *-ř-*ré vagy *-ṣ-*sé fejlődött. Így, bár ez a hadi isten jól ismert az Avesztában, a kuṣāṇa pantheonba nem mint zoroasztriánus, hanem mint helyi istenség került be, aki szemmel láthatólag népszerű volt a kuṣāṇa király kelet-iráni harcosai körében. Oṣlagnót a kuṣāṇa pénzek hátlapján lándzsával és hosszú karddal felfegyverzett kuṣāṇa harcosként ábrázolták, akinek sisakját a Vāragna madár díszíti.

Ardoxṣo szintén helyi istenség volt, mint ezt az M 2 manicheus perzsa szöveg világosan mutatja. Ennek elbeszélése szerint Mār Ammō apostolt a kuṣāṇa határon egy istennő, *bg'rd w'xš* („Bay Ard szellem") tartóztatja fel, aki *wymndb'n 'y ẖwr's'n* („Xorāsān határőre"). Ardoxṣo helyi jellegét megerősíti a Ptolemaios-tól a *Paropanisadae* leírásában (VI 18,5) említett Βαγάρδα helynév. Ardoxṣo az avesztai Ardvī istennővel azonosítható,[21] aki az Ardvīsūr Yašt szerint az országok felett a legmagasabb királyi hatalmat ajándékozza tisztelőinek. Így Ardoxṣo alakja kitűnően illeszkedett bele a kuṣāṇa királyi ideológiába s ugyanakkor nagy népszerűségnek örvendett a kelet-iráni lakosság körében. Ikonográfiai szempontból Ardoxṣo istennőt a bőségszarut kezében tartó hellénisztikus Tychével azonosították.

Végül Pharro, a királyi fényesség és dicsőség istene valószínűleg párthus eredetű volt. Az óperzsa *farnah-*, amely az avesztai *hvarənah-*, 'királyi fényesség' szónak a megfelelője, a méd **farnah-* szónak az átvétele, amely viszont valószínűleg a szkíta **farnah-* < **hvarnah-* alakra megy vissza.[22] Mindenesetre a **farnah-* > *farr*, „királyi fényesség, dicsőség" fogalma szilárd eleme lett az Arsakida királyi ideoló-

[21] *J. Harmatta:* Cusanica. Acta Orient. Hung. 11 (1960) 198 skk.
[22] *P. Lecoq:* Le mot *farnah-* et les Scythes. CR de l'AIBL 1987, 678.

giának. Pharro befogadása a kuṣāṇa panteonba azzal a képzettel állhat összefüggésben, amely a *Kārnāmag-i Ardaxšīr-i Pābagān*-ban is megnyilvánul, s amely szerint a *farr*, 'királyi dicsőség' mindig elhagyja a legyőzött királyt, és átmegy a diadalmaskodóhoz. E képzet alapján természetes lépés volt II. Kaniṣka részéről a „királyi dicsőség" kultuszának bevezetése a kuṣāṇa királyi udvar kultikus életébe, minthogy vallásos képzeteik szerint Pharro elhagyta a II. Kaniṣka által legyőzött párthus királyt, Vologaesest, és átment a kuṣāṇa uralkodóhoz.

Lényeges mozzanata volt II. Kaniṣka vallásos tevékenységének a dinasztikus szentély helyreállítása Surkh Kotalban. A szentélyben kevéssel elkészülte után vízellátási zavarok jelentkeztek. A Vima által ásatott csatornából eltűnt a víz, s így a szentély vízellátása megoldhatatlanná vált. Az istenszobrokat és a kultuszt át kellett telepíteni Lrafo/Andēzo városába (ma Qunduz). Ettől kezdve a szentély elhagyatottan állott a 31. éra-évig, amikor II. Kaniṣka egy Nokonzoko nevű tisztségviselőt küldött oda, aki kutat ásatott, s így biztosította a szentély vízellátását; egy alsó homlokzat építésével megnagyobbította az építményt, visszatelepítette az istenszobrokat és felújította a dinasztikus istenek kultuszát.

I. Huviṣka valláspolitikája

Huviṣka pénzverése szintén gazdag forrásanyagot szolgáltat a Kuṣāṇa Királyság vallásaira és kultuszaira vonatkozólag. Felmerül azonban az a kérdés, milyen kronológiai viszony állapítható meg II. Kaniṣka és Huviṣka pénzverése között. A feliratos források alapján kétségtelennek tekinthető, hogy a legalább egy évtizedig együtt uralkodó két király vallásos és valláspolitikai tevékenysége párhuzamosan folyt. Az ayrtami baktriai felirat szerint[23] a 30. éra-évben (Kr. u. 164-ben) Huviṣka egy Ṣodila nevű tisztségviselőt küldött kincstárnoknak az ottani szentélybe, egy Pharro-Ardoxṣo szobrot készíttetett és állíttatott fel ottan. Később, amikor a folyó megváltoztatta folyását, és a szentély vízellátás nélkül maradt, az istenszobrokat és kultuszokat máshova telepítette át. Azután azonban tisztségviselője, Ṣodila kutat és vízvezetéket építtetett, és a vízellátás biztosítása után visszatelepítette Pharro és Ardoxṣo kultuszát az ayrtami szentélybe. Ezek az események a Kaniṣka-éra 30. és 40. éve között (Kr. u. 164-től Kr. u. 174 -ig) játszódtak le.

Hasonló tevékenységet lehet megfigyelni Huviṣka részéről Mathurāban is. A kuṣāṇa királyok dinasztikus szentélye, amelyet Vima Kadphises építtetett ott, romos állapotban volt, amikor Huviṣka egy magasrangú tisztségviselőt *(mahādaṇḍanāyaka)* küldött oda, aki helyreállította a szentélyt, a *devakula*-ban felállította Huviṣka szobrát és rendszeres vendéglátást biztosított a brāhmaṇáknak a szentélyhez tartozó *sabhā*-ban (gyűlésteremben).[24] Az erről beszámoló felirat keltezése nem maradt fenn, de a helyreállítási munkák később, valószínűleg a 40. éra-év utáni periódusra tehetők, amikor Huviṣka már a *rājatirāja* „királyok királya" címet viselte.

II. Kaniṣka és Huviṣka párhuzamos uralkodása azt a kérdést is felveti, hogy pénzverésük szintén párhuzamos volt-e. Ha ez az eset áll fenn, akkor egyszerre

[23] *J. Harmatta:* The Bactrian Inscription of Ayrtam. Studia Grammatica Iranica. München 1986, 138 skk.

[24] *H. Lüders:* Mathurā Inscriptions. Göttingen 1961, 138—145.

érthetővé válik, miért használta Huviṣka II. Kaniṣka királyi tamgáját első emiszszióin. Huviṣka, aki Vāsiṣkának volt a testvére, lényegesen idősebb lehetett II. Kaniṣkánál, unokaöccsénél, és ha túlélte is őt, valószínűtlen, hogy a Kaniṣka-éra 67. évéig élt és uralkodott volna. Így valószínűbb, hogy két Huviṣkával, apával és fiúval kell számolnunk és a Huviṣka neve alatt ismert pénzverést közöttük kell felosztanunk. Erre lehetőséget is nyújt az a figyelemre méltó változás („aktualitási zóna"),[25] amely a Huviṣka nevével ellátott pénzek hátlapján ábrázolt kuṣāṇa panteon összetételében megfigyelhető. Ennek megfelelően az A pénzverde kibocsátásait a 3 B C csoporttól és a B pénzverde emisszióit a 3. csoporttól kezdve[26] II. Huviṣkának tulajdoníthatnánk. De bárhogy ítéljük is meg a két Huviṣka-elméletet, igen valószínű, hogy I. Huviṣka pénzverése II. Kaniṣkáéval párhuzamosan kezdődött. Ebben az időszakban Huviṣka pénzverdéi II. Kaniṣka királyi tamgáját használták, és az éremhátlapokon a Kuṣāṇa dinasztia ugyanazon isteni patrónusait, nevezetesen Miiro, Pharro, Mao, Nanaṣao, Oēṣo, Manao Bago és Ardoxṣo istenségeket ábrázolták, akiknek alakjai II. Kaniṣka pénzeinek hátlapján is megjelennek.

Két vonatkozásban azonban figyelemre méltó különbséget észlelünk. Mozdooano hiányzik az I. Huviṣka pénzeinek hátlapján ábrázolt istenségek közül. Helyette, a megtartott Manao Bago mellett Sarapis, az alexandriai panteon főistensége jelenik meg a baktrianizált *Sarapo* névalakkal. Megjelenése szemmel láthatólag Huviṣka tájékozódását jelzi a római Egyiptom felé, amely fontos piaca volt a Kuṣāṇa Királyságból vagy azon keresztül importált árucikkeknek.

A másik érdekes jelenség Oŕlagno/Oṣlagno régi iráni hadi istennek a mellőzése. Helyét és funkcióját Śiva kíséretéhez tartozó indiai hadi istenek, *Skando* (óind *Skanda*), *Komaro* (óind *Kumāra*), *Maasēno* (óind *Mahāsena*), *Bizago* (óind *Viśākha*) és *Ommo* (óind *Umā*), Śiva hitvese csoportja foglalja el. Ezeknek az ábrázolása I. Huviṣka pénzérméinek hátlapjain világos tanúbizonysága a kuṣāṇa király valláspolitikájában bekövetkezett új irányzatnak, amely azzal állhat összefüggésben, hogy a Pāṭaliputra elleni hadjárat során a kuṣāṇa sereget ind csapatokkal is kiegészíthették.

Érdemes megfigyelni Boddo (Buddha) mellőzését is I. Huviṣka éremhátlapjain. Ez a jelenség azért feltűnő, mert a *Rājataraṅgiṇī* szerint Huviṣka támogatója volt a buddhizmusnak, és a buddhista *mahārājasya rājatirājasya devapūtrasya Hūvīṣkasya vihāra*[27](„a nagy királynak, a királyok királyának, isten fiának, Huviṣkának a monostora") létezése kétséget kizáró módon bizonyítja, hogy az óind irodalomban róla alkotott kép megfelelt a valóságnak. Ezért Buddha hiányzása a kuṣāṇa király isteni segítői közül I. Huviṣka éremhátlapjain annál inkább magyarázatot igényel.

Ez a probléma szorosan összefügg az éremhátlapok isteni képmásainak funkciójával és jelentésével. Ezeknek az istenábrázolásoknak a jelentése nyilvánvalóan több szemantikai szinttel rendelkezik. Egyrészt kifejezői lehetnek a királyok tiszteletének az ábrázolt istenségek iránt, másrészt tanúbizonyságai vagy jelképei lehetnek a király által tisztelt istenek védelmének és támogatásának. Egyes esetekben tájékoztathatnak a kuṣāṇa uralkodók kegyes tetteiről és kultikus ajándékairól is.

[25] *R. Göbl* kifejezése, i. m. 87.
[26] *R. Göbl:* i. m. 87.
[27] *H. Lüders:* Mathurā Inscriptions. Göttingen 1968, 68.

A kisplasztika és a pénzverés utánozta és másolta a nagyszobrászat alkotásait, következésképpen az éremhátlapokon ábrázolt istenek ikonográfiája a szentélyekben a kuṣāṇa királyok kegyes adományaként felállított istenszobrokat is reprodukálhatta. Így jelenik meg Ardoxṣo és Pharro páros szobra Huviṣka egyik emissziójának hátlapján.[28] Ebben az esetben azonban Ardoxṣo és Pharro szobra nemcsak a népszerű istenségek iránt fejezi ki Huviṣka tiszteletét. A szobrot Ayrtamban, egy buddhista szentélyben állították fel, így az kifejezésre juttatta a király kegyességét a buddhizmus irányában is. Közbevetőleg megjegyezhetjük, hogy ez az eset világosan jelzi a buddhizmusnak azt a tendenciáját, amely a helyi kultuszok magába olvasztásához vezetett. Így tehát Buddha alakjának mellőzése Huviṣka éremhátlapjainak kuṣāṇa panteonjából önmagában nem jelenti a buddhizmus elhanyagolását a király részéről, mert kegyessége megmutatkozhatott irányában a buddhizmus által Közép-Ázsiában magába olvasztott helyi kultuszok támogatásában is.

Új tendenciák II. Huviṣka alatt

II. Huviṣka pénzverése (a korábbi felfogás szerint Huviṣka pénzverésének második periódusa) figyelemre méltó új tendenciákat jelez. A Kuṣāṇa dinasztia régi isteni patrónusai, Miiro, Mao, Nana, Oēṣo, Aθṣo, a királyi „Tűz" és Pharro, a királyi „Fényesség" mellett további zoroasztriánus és helyi istenségek jelennek meg érmeinek hátlapjain.

A zoroasztriánus istenségek közül különösen fontos *Ōoromozdo*-nak, a legfőbb istennek a megjelenése. Míg *Mazdo oano*, „a győzedelmes (Ahura) Mazdāh" a zoroasztriánizmus főistenségének baktriai alakját jelenítette meg egy kuṣāṇa lovasharcos képében, addig az *Ohromozdo* név hangalakja világosan a nyugati zoroasztrianizmusra utal. A többi zoroasztriánus istenség, *Ṣaorēoro* (= avesztai *Xšaθrəm vairīm* — „Legjobb Királyi Hatalom"), *Aṣaeixṣo* (= avesztai *Aša vahišta* — „Legjobb Igazságosság") és *Riṣto/Riṣti* (= avesztai *Aršti/Arštāt*[29] — „Becsületesség") a királyi ideológia jelentős aspektusait képviselik. Közülük hangalakja alapján ítélve Ṣaorēoro szintén nyugatiráni eredetűnek látszik, azaz a nyugati zoroasztriánizmusból került át a kuṣāṇa panteonba. Ezzel szemben Aṣaeixṣo és Riṣti nevükből következtetve nyilvánvalóan helyi alakjai az avesztai *Aša vahišta*-nak és *Aršti*-nak. Valószínűleg Ohromozdo kíséretéhez tartozó istenséget jelöl a rejtélyes *Auobod* éremfelirat is. Figyelembe véve azt a tényt, hogy e név mássalhangzóra végződik, holott a baktriaiban minden szónak magánhangzós végződése van, az *Auobod* írásképet nyilvánvalóan rövidítésnek kell tartanunk. Ennek teljes alakja *Auobod[ano]* lehetett, amelynek értelmezése **Ahu budāno* (< óiráni **Ahu būtānām*), „a teremtmények legfőbb ura" lehet. Ebben Miθra egyik baktriai megnevezését láthatjuk, amely pontos párhuzama az avesztai *ahu ratušča gaēθanąm* („az élőlények legfőbb ura és bírája") megjelölésének. Ezt az értelmezést alátámasztja az a tény, hogy az *Ahu bud[ano]* felirat Miθra képmását magyarázza a hátlapon, a felirat és az ábrázolás tehát tökéletes összhangban van egymással.

[28] *J. Harmatta:* The Bactrian Inscription of Ayrtam. Studia Grammatica Iranica, München 1986, 136.

[29] *F. Grenet:* L'Athéna de Dilberdžin. Cultes et Monuments religieux dans l'Asie Centrale préislamique 2 (1987) 42.

A másik szembetűnő tendencia további helyi istenségek feltűnése az éremhátlapokon. Így a már II. Kaniṣka által a dinasztikus istenségek közé felvett Lroaspo mellett megjelenik *Oaxṣo* és *Iamṣo* ábrázolása is a pénzeken. Oaxṣo (Vaxšu) a vizek és folyók, különösen pedig az Oxus folyó jól ismert kelet-iráni istensége volt. Szentélyét Takht-i Sanginon, az Amu darya északi partján fedezték és tárták fel.[30] Népszerűségét és fontosságát legjobban egy pecsétkő felirata szemlélteti, amely a következőképpen olvasható és értelmezhető: *Oaxṣo i iōgo bago* — „Oaxṣo az egyetlen isten!". A másik istenség, Iamṣo, a kāfīrī törzsek főistenségével, *Imrā*-val (< **Yama rājā*) azonosítható.[31] A *Iamṣo* alak valószínűleg az egyébként várható baktriai **Iamo ṣao* helyi, nyelvjárási változatát tükrözi.

Végül *Oanindo* („Győzelem") istennő megjelenése II. Huviṣka éremhátlapjain tette teljessé a dinasztia isteni patrónusainak körét. Felvétele a kuṣāṇa pantheonba összefüggésbe hozható kultuszának bevezetésével a felújított dinasztikus szentélybe Surkh Kotalban.

Valláspolitikájában, ahogy azt pénzverése tükrözi, szembetűnőek II. Huviṣka erőfeszítései uralma bázisának a vallásos ideológia eszközeivel történő kiszélesítésére. E cél érdekében támogatta a helyi kultuszokat és a baktriai zoroasztriánizmust Kelet-Irán lakossága körében. A Kuṣāṇa dinasztia éremhátlapjain megjelenő isteni képmások mindenekelőtt a Nagy Kuṣāṇák vallásos képzeteit, vonzódását és politikáját tükrözik, de közvetve érzékeltetik a Kuṣāṇa Királyság vallásos életének általános tendenciáit is.

A vallásos élet igen bonyolult jelenség volt a Nagy Kuṣāṇák korában, mint ez a nagy vallásos központok életében megfigyelhető. Az egyik ilyen központ, Mathurā feliratos emlékeivel és régészeti leleteivel lehetővé teszi, hogy mély bepillantást nyerjünk a kuṣāṇa kor vallásos életébe.

Mathurā körzetében a kuṣāṇa korban számos szentély és kultuszhely létezett. A Kaṭrān (piactéren), Mathurā városától nyugatra, a Sarvāstivāda buddhista iskolának a monostora *(vihāra)* állott. A Kaṭrātól délre feküdt a Bhutēsār-domb, amelyre egy *Nāga*-szentélyt építettek. Bhutēsārtól tovább délre van a Kaṅkālī Ṭīlā, amelyen két Jaina-templom és egy nagy Jaina-*stūpa* került napvilágra. A Kaṭrātól délnyugatra egy Caubārā-domboknak nevezett halomcsoport helyezkedik el. Ezek közül az A és B halmon buddhista stūpák, a C halmon pedig egy buddhista szentély épült. Mathurā városától délre fekszik a Jamālpur-domb, amelyen Huviṣka király buddhista monostora helyezkedett el. Ennek közelében épült a buddhista Kakaṭika iskola monostora. Ugyanezen a dombon volt Dadhikarṇának, a Kígyók Urának temploma is. A Jamālpur-dombtól nyugatra egy kisebb domb emelkedik, amely szintén egy buddhista szentélynek adott helyet. Magában Mathurā városában épült a Prāvārikavihāra buddhista monostor. Mathurā városban, a Mātā Gali-ban állott a Cutakavihāra, amely a Mahāsāṅghika-iskola szerzeteseinek monostora volt. A Gau-Ghāṭ kútnál Mathurā városban épült a Śrīvihāra, amely a Samitiya tanítók monostora volt. Mathurā város Bharatpur kapujánál helyezkedett el az Ālanaka vihāra, amely szintén a Mahāsāṅghika-iskolához tartozott. Mathurā városon kívül, a Jamnā folyó jobb partján, a Jamnā Bāghban foglalt helyet a Mahopadeśaka-tanítók Suvarṇakāra-monostora. A Jamnā folyó bal partján, Mathurā város közelében,

[30] *B. A. Litvinskiy—I. R. Pichikyan:* Monuments of Art from the Sanctuary of Oxus (Northern Bactria). Acta Ant. Hung. 28 (1980) 25 skk.

[31] *F. Grenet:* Notes sur le panthéon iranien des Kouchans. Studia Iranica 13 (1984) 260.

Isāpurnál szintén állott egy Jaina-szentély. Māṭ falunál, Mathurā várostól északra, a Tōkrī Ṭīlā-dombon alapította Vima Kadphises a Kuṣāṇák dinasztikus szentélyét, és a templom mellett víztároló, gyűlésterem és kapubejárat is épült. A Rāl-Bhaḍār-dombon szintén egy Nāga-szentélyt emeltek a „szent Bhumo Nāga" számára. Koṭā falunál 3 km-re északra Mathurā városától is állott egy buddhista stūpa. Gaṇēshrā falunál, Mathurā városától nyugatra szintén volt egy buddhista szentély. Naugavā faluban délnyugatra Mathurā várostól ugyancsak állott egy ugyanilyen szentély. A Mathurā várostól nyugat-délnyugatra fekvő Giridharpur-dombok buddhista stūpákat takarnak. Pālīkheṛānál, a Kaṭrā-dombtól egy délnyugatra fekvő halomban a Mahāsāṅghika-iskola monostorát tárták fel. Anyōr faluban is a Mahāsāṅghika-iskola egyik monostora állott. Sonkh falunál, Mathurā várostól délnyugatra 14 mérföldre egy ott talált felirat szerint a Gunda vihāra helyezkedett el. Chargāonnál viszont egy víztároló mellett egy Nāga-szentély emelkedett. Végül Parkham falunál, 15 mérföldre Mathurā várostól délre állott Māṇibhadra Yakṣa-temploma és talán egy Jaina-szentély Kubera szobrával.

E rövid áttekintés alapján megállapítható, hogy a kuṣāṇa korban Mathurā nagy szentély- és monostorkörzet volt, amelyhez 15 buddhista monostor, 3 buddhista szentély, számos buddhista stūpa, három vagy négy Jaina-templom, néhány Jaina-stūpa, 3 Nāga-szentély, továbbá Māṇibhadra Yakṣa temploma és a Nagy Kuṣāṇák dinasztikus szentélye tartozott. A feliratok segítségével részletekbe menően figyelemmel lehet kísérni a szentélyek és monostorok sorsát. Különböző buddhista iskolák, a Sarvāstivāda, a Mahāsāṅghika, a Samitiya, a Kakaṭika, a Mahopadeśaka hirdették párhuzamosan tanításaikat. Mathurā szentélykörzetének szemmel láthatólag a Huviṣkák uralkodása volt az aranykora, amennyiben az ő királyságuk idejéből maradt fenn a legnagyobb számú dedikációs felirat. A vallásos életet Mathurāban a nagy vallások, mint a buddhizmus és a jainizmus, valamint a Nāgák és Yakṣák helyi tiszteletének és a kuṣāṇa királyok dinasztikus kultuszának párhuzamos létezése és kölcsönös egymásra hatása jellemzi, amellyel gazdagították is egymást.

Vallásos élet a Sāsānida-hódítás előestéjén

Bár az erre vonatkozó adataink szórványosak és sok tekintetben töredékesek, nagy valószínűséggel a vallásos életnek ugyanazokat a vonásait és tendenciáit tételezhetjük fel a Kuṣāṇa Királyság egész területén. India vallásos mozgalmai, a buddhizmus és a jainizmus és különböző iskoláik, továbbá a śivaizmus és a visnuizmus behatoltak Közép-Ázsiába az ind kereskedőkkel együtt, akik számára a kuṣāṇa uralom lehetővé tette a távolsági kereskedelmet keleten Kínáig, nyugaton pedig Parthiáig és a Római Birodalomig. Az indiai vallások Kelet-Iránban találkoztak a görög istenségek tiszteletével, a zoroasztriánizmussal és számos helyi pré-zoroasztriánus kultusszal, a vallásos élet fejlett hellénisztikus formáival, templomaival, szobraival, fogadalmi ajándékaival és az észak-iráni lovasnomádok archaikus iráni vallásos képzeteivel. A vallásos megnyilatkozások e mérhetetlen változatosságából a kuṣāṇa királyok a maguk számára azokat a vallásos elemeket, képzeteket, kultikus formákat választották ki, amelyek hozzáillettek régi vallásos hagyományaikhoz és ugyanakkor erősítették királyi hatalmuk vallásos ideológiáját. Így az éremhátlapjaikon megjelenő „kuṣāṇa pantheon" csak szemelvény a vallásos kultuszokból, azaz csak részlegesen tükrözi a Kuṣāṇa Királyság vallásos életét. Mindazonáltal

a kuṣāṇa királyok tájékozottak voltak a vallásos élet tendenciáiról, követték azokat és a bekövetkező változásokat is figyelembe vették.

A vallásos élet legfontosabb vonása a Kuṣāṇa Királyságban a szinkrétizmus volt, amelynek két aspektusa figyelhető meg. A nagy vallások egyrészt kölcsönös hatást gyakoroltak egymásra, másrészt kezdték lassan magukba olvasztani a helyi kultuszokat. Úgy látszik, hogy a kuṣāṇa korban Śiva szinkrétisztikus kultusza Baktria területén nagy sikereket ért el, és végül az egyetlen istenség lett, akit ábrázoltak az utolsó Nagy Kuṣāṇa uralkodó, Vasudeva (baktriai írásban Bazodēo, kb. Kr. u. 200-tól Kr. u. 231-ig) pénzeinek hátlapján. Śiva alakja szemmel láthatólag görög, iráni és nem śaiva-indiai elemeket is magában foglal. Kelet-Baktria és Gandhāra területén viszont Ardoxṣo kultusza vált egyeduralkodóvá, és magába olvasztotta a helyi Yakṣī-kultusznak, Lakṣmī és más indiai istennők tiszteletének számos elemét, valamint görög és iráni vallásos képzeteket, és végül Pharróval együtt az indiai Kubera—Hāritī istenpárral, a Yakṣák uralkodóival azonosították. Így a Kuṣāṇa Királyság nyugati részének, Kušānšahrnak a Sasanidák által történt elfoglalása után a megmaradt keleti rész kuṣāṇa királyai pénzeik hátlapján Ardoxṣót ábrázolták, mint királyságuk legnépszerűbb istenségét. Az istennő szinkrétisztikus jellegét világosan mutatja a Gaḍahara pénzein megjelenő *yakṣī* felirat.[32] Így a Sāsānida-hódítás előestéjén két istenség, Oēṣo és Ardoxṣo vált egyeduralkodóvá a Kuṣāṇa Királyságban, mint a király isteni patrónusai, alakjuk azonban számos más istenség vonásait olvasztotta magába és szinkrétisztikus jellegűvé vált. Végül is a szinkrétizmus vált uralkodóvá a kuṣāṇa pantheonban.

[32] *A. Cunningham:* Later Indo-Scythians. London 1893, Pl. II, 10.

KISEBB KÖZLEMÉNYEK

NÉMETH BÉLA

COMMUNES EXERCEREMUS AMORES (CAT. 68,69)

Több mint huszonöt éve annak, hogy Horváth István Károly „Chronologica Catulliana" c. közzétett tanulmánya[1] részletes és mintegy végleges megítélést kapott *J. Granarolo* alapvető művében.[2] A kiváló francia Catullus-szakértő kritikája — amint ezt a vita ismerői tudják — főleg azt a (nem is Horváth I. K.-tól először képviselt) felfogást támadta, mely szerint a címünkben idézett fordulat arra utal, hogy a költemény címzettje és Catullus közösen élvezték egy bizonyos *domina* kegyét. A bírálat során *Granarolo* azt kívánta kimutatni, hogy *Horváth*nak a Thesaurus l. L.-ra támaszkodó érvelése, mely szerint *'communis = κοινός'* nem állja meg a helyét, a *communis* ugyanis itt *mutuus*-t jelent. (Ez a felfogás sem volt új, ám azóta *egyértelműen* bekerült a kommentárok anyagába.)

Véleményünk szerint, bármennyire fontos is a Thes. l. L., ill. Lucretius szóhasználatának elemzése, a Catullus-hely esetében legjobb, ha Catullus szóhasználatából indulunk ki, mégpedig úgy, hogy a kifejezés *minden* tagját figyelembe vesszük. Jelen esetben alkalmasint az *exercere* használata adja kezünkbe a kulcsot.

M. N. Wetmore „Index verborum Catullianus"-a szerint a veronai költő mindössze három alkalommal használja ezt az igét, s amint látni fogjuk, e három hely szorosan összefügg egymással.

1. exercet (71,3):	*Si cui iure bono sacer alarum obstitit hircus, aut si quem merito tarda podagra secat, aemulus iste tuus, qui vestrum exercet amorem mirifice est a te nactus utrumque malum;*
2. exerceremus (68,69):	*ad quam communes exerceremus amores;*
3. exercete (61,228):	*Claudite ostia, virgines: lusimus satis. At boni coniuges, bene vivite et munere assiduo valentem exercete iuventam!*

A három helyben közös, hogy az *exercere = 'szeretkezés'* jelentésre utalnak. Az epigramma abból a szempontból fontos, hogy bizonyítja, az *aemulus* nem együtt élvezi a vers címzettjével a hölgy kegyét, az azonban közös tárgya mindkettőjük vonzalmának *(vestrum = tuum aemulique tui)*.

A másik két hely viszont szorosan összefügg egymással. Amint azt *Schäfer* a háború utáni Catullus-kutatás egyik legértékesebb művében[3] megállapította, a c. 68 és a c. 61 között számos megfelelés mutatható ki, mégpedig azon az alapon, hogy a nászdal a törvényes szerelem *(legitimus amor)* dicsérete, míg a 68. elégia ugyanazokkal a motívumokkal a *furtivus amor* nyugtalanító élménykörében mozog.

Ha a c. 61-ben a *munere assiduo valentem exercete iuventam* sorok (a strófa végén!) a házastársak megengedett, sőt kívánatos testi kapcsolatára utalnak, a c. 68-ban a *communis* a Horváth I. K. szerinti értelemben szerepel, azaz 'közöst', 'általánost', sőt *'közönségest'* jelent; Catullus csak úgy szeretheti a *domina* névvel illetett Lesbiát, ahogyan *általában az emberek*. Ez teljes összhangban áll azzal, ahogyan

[1] *Horváth I. Károly: Chronologica Catulliana.* Acta Ant. Hung. 8 (1960) 335 skk.
[2] *J. Granarolo:* L'oeuvre de Catulle, aspects religieux, éthiques et stylistiques. Paris 1967, 18 skk.
[3] E. *Schäfer:* Das Verhältnis von Erlebnis und Kunstgestalt bei Catull. Wiesbaden 1966, 83 skk.

más helyeken emlegeti az átlagemberekre jellemző *furtivus amor*-t:

Dilexi tum te non tantum, ut vulgus amicam,
Sed pater ut gnatos diligit et generos.
Nunc te cognovi... (c. 72, 1 sqq.)

Még ékesebben szól a c. 7 ismert képe:

sidera multa, cum tacet nox,
furtivos hominum vident amores.

Hogy erről és nem másról van szó, álljon itt végső bizonyítékként a c. 61 idézett helyének és a c. 68 ellentétes megfelelésének párhuzama:

munere assiduo — sed furtiva dedit mira munuscula nocte
ipsius ex ipso dempta viri gremio.

Közel három évtized után igazságot kell hát részben szolgáltatnunk magyarul is a fiatalon magyar Catullus-kutatónak.[4] A *communes exerceremus amores* közös szerelemre utal, éppenséggel csak a benne részt vevők számáról van más véleményünk: *communes exercere amores = amores, quos vulgus vel homines exercent, exercere, i. e. non bene vivere.*

[4] *Horváth I. Károly:* i. h. 341 skk.

STIRLING JÁNOS

SALIUNCA

PIIS MANIBVS ANDREAE MÓCSY

A római birodalom határtartományai közül Pannonia nem gazdag természeti kincsei, mezőgazdasági terményei vagy kereskedelme (esetleg ipara) által bírt jelentőséggel, hanem sokkal inkább katonai, geopolitikai szerepe miatt. A már az antik irodalomban is erdőkben gazdagnak, majd (későbbi szerzők szerint) sík és termékeny országnak leírt provincia kereskedelmi mérlege a legújabb kutatások szerint passzívnak nevezhető: szinte kizárólag Itáliából és kisebbrészt egyéb provinciákból, részben a barbaricumból származó importárukkal jellemezhető. A gazdasági egyensúlyt a hadseregnek a gazdasági élet szféráján kívüli juttatásai tartották fenn.[1] Éppen ezért figyelemre méltó az a Pliniusnál előforduló utalás egy gyógynövényre,[2] mely nemcsak kereskedelemtörténeti, hanem orvostörténeti szempontból is figyelmet érdemel, amennyiben a növény pontos azonosítása mindeddig nem történt meg.

A Pliniusra hivatkozó munkák szerzői a bizonytalanságot azzal is éreztetni kívánják, hogy az illető növény botanikai értelmezésére még csak kísérletet sem téve, a legtöbb helyen *„saliunca nevű gyógynövény"* körülírást használnak.[3] A következőkben megkíséreljük a növény szinonimáinak, valamint az antik szerzők szöveghelyeinek egybevetésével a botanikai meghatározást, egészen a XVII. század végéig kísérve a név változásait és értelmezésbeli sajátosságait.

Plinius leírásából csupán a hozzávetőleges habitusra és a termőhelyre lehet következtetni: *„Saliunca folio quidem subbrevi, et quod necti non possit, radici numerose cohaeret, herba verius quam flos, densa veluti manu pressa, breviterque caespes sui generis. Pannonia hanc gignit et Norici Alpiumque aprica; urbium Eporedia; tantae suavitatis, ut metallum esse coeperit. Vestibus interponi eam gratissimum."*

A leírásból következik, hogy a Pannonia nyugati részein, az Alpok alján és Noricumban honos növény azért lett exportcikk, mert a birodalom egyéb helyein nem fordul elő, vagy termesztésbe nem érdemes vonni.

A név előfordulása az antik orvosi irodalomban elég gyakori: Scribonius Largus (I. sz.) receptgyűjteményében hat helyen fordul elő:[4]

CLIII. *Ad calculosos, lienosos, hydropicos; urinam detrahit, lapidem extenuat: eryngii, pyrethri, saliuncae, calcifragae, singulorum ℈ p. X. ebuli, aristolochiae, singulorum ℈ p. V.: (...)* — A *saliunca* a CLXVI. fejezetben egy theriacum leírásában szerepel: *... Alter pastillus ad eadem facit: (...) glycysidae nigrae semina quam paeoniam Graecorum quidam appellant, ℈ p. I. et victoriati terrae mali ℈ p. III. nasturci seminis ℈ p. IIII. cachryis ℈ p. II et victoriati, castorei ℈ p. II saliuncae ℈ p. V. + + +"* — CCLXIX: *(Acopi genera et compositiones) ... Acopum, quod per vindemiam componitur, antequam mustum defervescit: musti congios quinque; in hoc et olei Venafri pondo quinquaginta macerantur res, quae infra scriptae sunt, contusae et percribratae grandioribus foraminibus cribri: iris Illyricae ℈ p. XL. cyperi ℈ p. XL, feni graeci ℈ p. XL, piperis nigri ℈ p. XL, xylobalsami ℈ r. XL, calami odorati, quo unguentarii*

[1] *Mócsy A.*: RE „Pannonia" Suppl. IX. 668; *idem:* A határtartományok szerepe a római birodalomban. MTA II. oszt. Közl. 25 (1976) 175; összefoglalóan: uő.: Pannonia and Upper Moesia. London 1974; uő.: Pannonia a korai császárság idején. Bp. 1975; (Fitz J.—Mócsy A. szerk.): Pannonia régészeti kézikönyve. Bp. 1990.

[2] Plinius, Nat. hist. XXI 7,20,43.

[3] Pannonia rég. kézikönyve, 128, 305, 336 jegyzetben magyarázat. L. még *Mócsy A.*: A pannon vezérszerep okai és következményei. MTA II. oszt. Közl. 23 (1974) 76.

[4] Scribonius Largus: Compositiones (*S. Sconocchia* Teubner-kiadása alapján): 153, 166, 195, 258, 269, 271.

utuntur, X p. LXXX, spathes, qua unguentarii utuntur X p. LXXX, schoeni X p. LXXX, saliuncae X p. LXXX, cassiae nigrae X p. XXIIII, cardamomi X p. XXVIII, styracis X p. XXVIII...

A CCLXXI. fejezetben hasonló előfordulásban, egy másik fájdalomcsillapító szer egyik hatóanyagaként említi a szerző. A meghatározás szempontjából érdekesebb azonban az a két szöveghely, ahol a *saliunca* szinonimái a szerző szándéka szerint is a pontosabb és egyértelműbb értelmezést tehetik lehetővé. Az ilyen szövegközi szinonimamegfeleltetések az antik szövegekben arra utalnak, hogy bizonyos fogalmak, nevek nem mindenki számára voltak egyértelműek, így a pontosítás, különösen orvosi szövegekben a terápia sikere érdekében is rendkívül fontos volt.

A CXCV. fejezetben például *(Ad pharicum)* a *saliunca* egyik szinonimája a *nardus silvestris: ... adiuvantur vero laesi ab eo saliunca, id est nardo silvestri, quam plurima ex vino saepius data, item olisatri radice aut semine ex vino dato...* — A CCLVIII. fejezetben Scribonius Largus egy másik szinonimát említ egy borogatás *(malagma)* összetételének leírásában: *Malagma ad omnem dolorem, praecipue iocineris: spicae nardi X p. V. Celticae, id est saliunca X p. X, iris X p. VIII, meliloti ...*

Amint látjuk, egyazon szerző egyetlen növénnyel kapcsolatban több szinonimapárt vagy szinonimakapcsolatot — egyben magyarázatot — is használ. Ebből joggal következtethetünk arra, hogy esetleg más szerző szövegét ismerte vagy kompilálta, vagy maga sem volt biztos a szó jelentésében.

A IV. századi Palladius egy borkezelési eljárás leírása közben a *nardus Celticus* nevet használja, ami feltehetően a *saliunca* szinonimája nála is: *Anniculum quoque vinum et longam simulare videatur aetatem, meliloti unciam unam, glycyridae uncias tres, nardi Celtici tantundem alpes epatites uncias duas tundis et cernis et in sextariis quinquaginta coclearia sex reconde et vas ponis in fumo.*[5]

A későbbi szerzőknél, különösen a középkori latinságban a nardus celtica (νάρδος κελτική), illetve a még gyakoribb, önállóvá vált *celtica (celticus, κελτική)* kerül előtérbe.[6] A korai középkori kódexek glosszái jóformán csak a *celtica, saliunca, nardus celtica* és ezek torzult változatainak ismétlődéseiből állnak. Így például a Hermeneumata Codicis Vaticani Reginae Christinae 1260 jelzetű, X. századi kódexben a *celtica [id est] saliunca*, ill. ugyanott egy sorral lejjebb a *colita [id est] fascegalicos sive saliuncula* hármas szinonimakapcsolat áll.[7] A *colita* alkalmasint a *celtica* torzulása, a *saliuncula* pedig a *saliuncá*-é, mert nem valószínű, hogy a *saliuncula* mint kicsinyítőképzővel képzett új szó és a képzetlen alapszó mellett ugyanaz a szinonima szerepelne, még ha torzulva is.

A X—XI. század fordulója táján keletkezett Hermeneumata Senensia (Codex Senensis F. V.) a *celt[i]ca [id est] saluiola* szinonimát közli, ez a torzulás azután több évszázadon át ismétlődik.[8]

A Codex Vaticanus 4417. (X—XI. sz.) csaknem szó szerint ismétli az előző példákat: *„colita idest fasce zalicos idest saliunca."*[9] A *nardus celtica* a rontott *saluiola* mellett fordul elő a már említett Hermeneumata Cod. Vat. Reginae Christinae 1260 jelzetű kódexben: *„nardoceltica saluiola"*,[10] a Hermeneumata Bern. (XI. sz.) glosszáiban: *nardoceltica idest saluiola*[11] és a Cod. Vat. 4417-ben: *nardoceltica idest saluiola.*[12]

A *nardus celtica* (ill. a Palladiusnál előforduló *nardus Celticus* alak) a meghatározás szempontjából újabb támpontokat kínál. A *nardus* nemzetség a *Valerianaceae* családba tartozik, és már az antik irodalomban is a legtöbb *nardus* nevű növényfaj a *Valeriana* fajra vonatkozik. A. Cornelius Celsus orvosi munkájában *nardum Gallicum* ugyanúgy a *Valeriana Celtica* L. neve, mint Columellánál.[13] Celsus

[5] Palladii Rutilii Tauri Aemiliani opus agriculturae, *R. H. Rodgers* Teubner-szövegkiadása alapján.

[6] Vö. *Stirling J.:* Nomina herbarum arborumque mediae et infimae latinitatis. (Bp. 1982. Semmelweis Orvostörténeti Múzeum kézirattára); l. még *H. Fischer:* Mittelalterliche Pflanzenkunde. München 1929.

[7] *G. Goetz:* Corpus glossariorum latinorum. Vol. III: Hermeneumata Pseudodositheana. Lipsiae 1892 (a továbbiakban: CGL III).

[8] CGL III 544,35.

[9] CGL III 621,25.

[10] CGL III 593,13.

[11] CGL III 614,63.

[12] CGL III 627,2.

[13] Columella XII 20,5.

azonban az illatszerek és kenőcsök alapanyagát szolgáltató indiai nárdust *nardus Indicum* néven különíti el az általunk meghatározni kívánt növénytől.[14] Az V. századi Marcellus Empiricus *nardus Celtica id est saliunca* meghatározása[15] Meyer véleménye szerint is a *Valeriana Celtica L.* neve, és minden bizonnyal ezt a Marcellus Empiricustól származó formát vehette figyelembe Matthiolus Dioskoridés-kommentárjában, ahol a *νάρδος κελτική, Nardum Celticum* és *nardus celtica* alakokat használva a *Valeriana Celtica*-ra vonatkoztatja a neveket.[16] A Matthiolusnál ugyanitt előforduló egyéb szinonimák azonban csak részben felelnek meg a *Valeriana celticá*-nak, más nevei részben a levendulára *(Lavandula sp.)*, részben a közönséges macskagyökérre *(Valeriana officinalis L.)* vonatkoznak: *Nardus Indica*;[17] *Nardus Italica, quae ... vulgo vocatur spigo.*[18] A Matthiolus-kortárs Matthias Lobelius (1567) *„Nardus Celtica, Saliunca officinarum Galliae, Germaniae, Hispaniae et Angliae"* leírásából a *Valeriana officinalis*-ra kevésbé, a *Valeriana Celtica*-ra inkább következtethetünk, bár a botanikai leírás pontatlan; az azonban a leírásból nyilvánvaló, hogy Nyugat-Európában a növény hivatalosan elfogadott és bejegyzett drog volt.[19]

Hasonlóan vélekedik a Scribonius Largus fejezetét is bizonyára ismerő, ugyancsak Dioskoridés-kommentátor kortárs orvos, Valerius Cordus is, akinél: *„Nardus Celtica, quam Latini Gallicam atque Saliuncam Germanico nomine appellant."*[20] Az idézetben előforduló *„Gallicam"* nyilván a. m. *Celticam.*

Clusius Nomenclatora a magyar értelmezéseket segít megvilágítani:[21] *Nardus celtica, Bechy fiu (= bécsi fű), hoc est Viennensis herba.* Ez Plinius leírását igazolja, a növény ugyanis magyar nevét valószínűleg termőhelyéről kapta. Ha most figyelembe vesszük a korábban elmondottakat, hogy a növény endémikus faj lehetett és exportcikké válását kis kiterjedésű termőhelyi areája okozta, akkor érthetővé válik a magyar névadás.

Ide kívánkozik Clusius egy másik, pannóniai vonatkozású flóramunkájának utalása, ahol a *nardus alpina seu celtica* szinonimák mellett egy, a Természettudományi Múzeum Növénytárának tulajdonában levő példányban egykorú glossza áll *Bechy fu* alakban.[22] Melius Péter Herbariumában[23] *Nardus celtica. M[ária] Magd:[olna] füve: M.Magd: blum. Saliunca. Római nardus. Seillung* szerepel, valamint a 126/a és 119/a lapokon *Béczi fu.* A német *Seillung* alkalmasint a *saliunca*-ra vezethető vissza. A Mária Magdolna füve később Szenczi Molnár Albert latin szótárába is bekerült, ezt vette át Pápai Páriz Ferenc és Csapó József is.[24]

Az értelmezésbeli bizonytalanságok már a XVI. század végén arra késztették Caspar Bauhin bázeli botanikust és orvost, hogy a szinonimák rendszerezésével megpróbálja az antik és kortárs szerzők névhasználatát egyeztetni. Több kiadást megért *Pinax theatri botanici* című művének legteljesebb 1676-os kiadásában a tárgyunk szempontjából érdekes nevek a *Nardus montana et celtica* jelzésű fejezetrészben szerepelnek, úgyhogy a zűrzavart alig világítják meg.[25]

Ezek után nem csodálkozhatunk azon, hogy Pliniusnak egy 1741-es párizsi kiadásában a szövegkiadó kommentátor, Joannes Harduinus jezsuita szerzetes az értelmezésbeli nehézségekre hivatkozik: *Saliunca: Quae saliunca sit hodierno die, haud facile est statuere. Neque Lavendula nostra est, neque Nardus Celtica, ut recte Matthiolus animadvertit ..., et ea est, quam Vergilius breviter indicavit in Eclogis: Puniceis*

[14] *E. H. F. Meyer:* Geschichte der Botanik. Königsberg 1855,19.
[15] Marc. Empir. 22; idézi *Meyer:* i. m. 311.
[16] *P. A. Matthiolus:* Commentarii in sex libros Pedacii Dioscoridis Anazarbei. Venetiis 1570, 32.
[17] I. m. 29.
[18] I. m. 31.
[19] *M. Lobelius:* Plantarum sex stirpium historia. Antverpiae 1576.
[20] *Valerius Cordus:* Annotationes ad Dioscoridem. Basel 1561, p. 200.
[21] *C. Clusius:* Nomenclator stirpium Pannonicus. Németújvár 1583.
[22] *C. Clusius:* Rariorum aliquot stirpium per Pannoniam Austriam etc. observatarum historia. Antverpen 1583, 514 skk.
[23] *Melius Juhász P.:* Herbarium az fáknac fveknec nevekről, termeszetekről és hasznairól. Kolozsvár 1578, 128a.
[24] *Szenczi Molnár A.:* Dictionarium Latino-ungaricum. Nürnberg 1604 (lapszám nélkül); *Pápai Páriz F.:* Dictionarium latino-ungaricum. Cibinii 1767, 495; *Csapó J.:* Új füves és virágos magyar kert... etc. Pozsony 1775, 166 (a Valeriana officinalis L. nevei között).
[25] *C. Bauhin: op. cit.*, lit. IV., sectio VI, p. 155.

humilis quantum saliunca rosetis.[26] Ha figyelembe vesszük a korai középkori szinonimák *(saliunca — nardus celtica — nardus silvestris — celtica)* ismétlődéseinek gyakoriságát, valamint a pliniusi szövegértelmezésből következtethető habitusjellemzőket, azonnal szembetűnik a *saliunca* névhez kötődő, de nyilvánvalóan nem jól használt nevek értelmezésbeli hiányossága. Fischer művében a *saliunca* az általa meg nem nevezett középkori szerzők szövegeiben a legkülönbözőbb növényekre vonatkozik: például *Vinca* fajokra, jerikói rózsára *(Anastatica hierochuntica)*,[27] Carexre,[28] Petrus de Crescentiis *„Opus ruralium commodorum"* c. művében az *Eryngium campestre*-re,[29] és ugyanez Du Cange szótárában is előfordul. Hasonló eltéréseket tapasztalunk a szó torzult *(saliuncula)* változatánál is. E példák ismertetése során persze a középkori szerzők értelmezéséről beszéltünk, és nem a szekundér irodalom tévedéséről, ami eleve nem tartozik tárgyunk keretébe.

Latin—magyar nyelvemlékeink közül a Schlägli szójegyzék tartalmazza a *saliunca* torzult változatát *saliunica* alakban, mellette *'vad mak'* (= vad mák) glosszával. Szamota véleménye szerint a szókapcsolat ebben a formában értelmezhetetlen. Hasonló szókapcsolat található a nagyjából egyidős Besztercei szószedetben is: *'soliũca* — vggd mak' formában.[30]

Ha Plinius leírását nézzük, nyilvánvaló a példák helytelen értelmezése, mert az előbbiekben említett egyik növény sem Noricum és Pannonia területén élő, kis termőhelyen előforduló exportcikk.

Az elmondottak alapján bizonyosra vehetjük, hogy a *saliunca* azonos a *Valeriana celtica L. (Valerianaceae)* nevű növénnyel, melynek legközelebbi rokona, a *Valeriana officinalis L.* a legtöbb európai Pharmacopoea hivatalos drogjegyzékébe felvett tranquillans hatású gyógynövény. Hatásmechanizmusát tekintve a *Valeriana celtica L.* alig különbözik a *Valeriana officinalis*-tól, sőt morfológiai jellemzőit tekintve is nagyon hasonló hozzá. Az antik szerzők szöveghelyeinek egybevetése után azonban megállapítható, hogy a szerzők a jelenleg ismert hatásmechanizmust alig ismerték, de egyéb vélt hasznai miatt fontos gyógynövénynek tartották, amit exportcikké válása is bizonyít. A *Valeriana celtica L.* egyéb, a középkori latinságban előforduló nevei az eddigiekben említett szinonimákat jól kiegészítik és értelmezésüket segíthetik: *galviola*,[31] *salvicula*,[32] *spica celtica*,[33] *spica romana*,[34] *nardus minor, arcantilla, spica gallica, spicula, cauda murilega, nardus, nardus celticus.*[35]

[26] Tom. II., fol. 240; Verg. Ecl. V 17.
[27] *H. Fischer:* 259.
[28] Uo. 263.
[29] Uo. 268.
[30] *Szamota I.:* A schlägli magyar szójegyzék. Bp. 1894, 46; vö. *Finály H.:* A besztercei szószedet. Bp. 1892, 32.
[31] *F. Rolland:* Flore populaire ou histoire naturelle des plantes. VII (Paris 1912), 293.
[32] *E. H. F. Meyer:* Gesch. d. Bot. III (Königsberg 1856), 495.
[33] *E. Camus:* L'opera salernitana. 1886, 121.
[34] *E. Rolland: ibid.*
[35] *H. Fischer:* 287.

VITA

KENDEFFY GÁBOR

AURELIUS AUGUSTINUS: FIATALKORI PÁRBESZÉDEK*

A Szent István Társulat „Ókeresztény írók" sorozatából méltán előzi meg nagy várakozás minden egyes kötet megjelenését, hiszen a legutóbbi időkig a patrisztika iránt érdeklődők szinte kizárólag ehhez a sorozathoz fordulhattak. Most újabb Szent Ágoston-műveknek örvendezhetünk, mert ha a „Vallomások" és a „Szentháromságról" olvashatók is modern fordításban, a hippói püspöknek még számos munkája vár tolmácsolásra. E hiányok pótlását a társulat indokoltan folytatta a fiatalkori dialógusok magyar kiadásával, e művek ismerete ugyanis olyan árnyaltabb Ágoston-képhez segítheti hozzá az olvasót, melyben a szent mellett helyet kap a filozófus is.

Jelen kötet Ágoston valamennyi dialógusát tartalmazza, a „*De quantitate animae*"-t kivéve. Ezt az ugyancsak fiatalkori művet, minthogy fárasztóan iskolás kifejtése nem sokat tesz hozzá a többi párbeszéd gondolataihoz, a szerkesztő Vanyó László teljes joggal hagyta ki. Legfeljebb megemlíthette volna a hiányt rövid Előszavában (7. sk.) vagy az ezt követő, sajnos nem sokkal terjedelmesebb Bevezetésben (9. skk.). Szerkesztési hiányosság viszont, hogy nincs egyértelműen feltüntetve, az egyes párbeszédek fordítása mely kiadásokon alapszik, pusztán a bibliográfiában szerepel két különböző — jó — szövegkiadás, valamint a „*De beata vita*"-nak ugyancsak jó, mert W. Green korábbi szöveggondozására visszamenő editiója. Nem válik egyértelművé az sem, hogy a fordítók valóban mindig e szövegek valamelyikét használták-e. A már említett Bevezetés a kötetben szereplő párbeszédek kronológiája után felvázolja a fiatal Ágoston szellemi portréját. E portrét néhány arcvonás erejéig most a recenzensnek is fel kell skiccelnie, elsősorban azért, hogy az egyes fordításokra vonatkozó későbbi megjegyzései tartalmi hátteret kapjanak, másodsorban, hogy kellő alappal fűzhesse észrevételeit az említett Előszó és Bevezetés néhány megállapításához.

Amint azt R. Holte[1] és mások is meggyőzően kimutatták, a „*Hortensius*" és Cicero többi filozófiai műve nem pusztán felkeltette Ágostonban a filozófia iránti érdeklődést, hanem egyszersmind bekapcsolta abba a hellénisztikus filozófiai hagyományba, mely a bölcselkedés középpontjába a legfőbb jó, vagyis a boldogság kérdését helyezi, a boldogságot pedig — s ebben valamennyi iskola egyetért — a bölcsesség eléréséhez köti. Az intellektuális boldogságvágy a karthagói rhétorpalántánál neveltetésénél fogva vallásos, keresztény vagy legalábbis „krisztiánus" tartalommal gazdagodik. Ez a világnézet, valamint az erkölcsi rossz iránti személyes gyökerű érdeklődés vezeti az ugyancsak Krisztus-hívő manicheusok közé,[2] akik a rossz eredetére vonatkozó kérdést egy önállóan létező rossz szubsztancia feltételezésével válaszolták meg. Később a neoplatónikus filozófiát megintcsak plauzibilisnak tűnő boldogságdefiníciója és a rossz kérdésére adott válasza teszi vonzóvá a milánói rhétor szemében. A már alighanem „kereszténynyül" olvasott — vagy már Marius Victorinus által „keresztényre" fordított — „*libri Platonici*" a legfőbb jót Ágoston olvasatában intelligibilis természetű, s így érzékekkel és érzéki eredetű fogalmakkal fel nem fogható istenségben jelölték meg. A boldogság tehát nem egyéb, mint az ekképpen felfogott Istenhez való eljutás, a benne való mind tökéletesebb részesedés: Isten birtoklása, ahogy majd Ágoston a „*De beata vita*"-ban fogalmaz. Az alkati jegyeken és a cicerói indíttatáson túl innen fakad még a

* Szent István Társulat, Budapest 1986, 714. lap.

[1] *R. Holte:* Beatitude et sagesse. Paris 1962.

[2] *P. J. Menasce:* Augustin Manichéen. Freundesgabe für E. Curtius (Bern), pp. 79—93.

fiatalkori írásoknak az a sokaktól rosszallott vonása, amit eudaimonista intellektualizmusnak szokás nevezni, s így jellemezhető: Isten elsősorban megismerendő, így a boldogság elsősorban megismerés, a boldogság alanya pedig a lélek, s annak is kiváltképp legmagasabbrendű része, a szellem *(mens)*. Ennek fényében némiképp leegyszerűsítőnek tartjuk a Bevezetésnek azt a megállapítását, miszerint „Ágoston mind Istennel, mind a lélekkel elsősorban ismeretelméleti szempontból foglalkozott" (12). A rossz kérdésére adott neoplatónikus — plótinosi — válasz ugyancsak beépül a dialógusok és egyben az egész életmű gondolatvilágába. Eszerint minden létező a lét és gondolkodás legteljesebb fokát képviselő Szellemben, a második isteni hypostásisban való részesedés folytán és arányában létezik, így a rossznak nincs honnan belépnie a mindenségbe: minden, ami létezik, amennyiben létezik, jó, rossz szubsztancia tehát nem létezhet. Többé és kevésbé jó szubsztanciák létezhetnek csupán, a Szellemben való részesedésük mértéke szerint. Az, amit bennük mégis rossznak tartunk, nem más, mint hiány egy tökéletesebb jóval (létezővel) való összehasonlításban. Ez a privációelmélet azonban az erkölcsi rossz tekintetében, amit a plótinosi gondolkodás szerint inkább elszenvedünk, sem mint elkövetünk, nem elégítheti ki a milánói rhétort, aki ekkorra már a keresztény tanításnak megfelelően a bűnt a szabad akaratból vezeti le, hiszen annak isteni megítéltetése csak így lehet jogos. Ezért Ágoston, jóllehet a legelső írásokban valóban „legtöbbször hibaként, nem bűnként szemléli a rosszat" (13), igen hamar hozzálát a két gondolat szintézisébe forrasztásához *(„De beata vita", „De libero arbitrio")*.

A dialógusok állandó problémája, hogyan térhet vissza istenéhez a bukott lélek, mely érzéki vágyainak és fogalmainak fogságában nem képes az intelligibilis világ megismerésére. A szabad tudományokra való gyakori hivatkozás éppen ennek a problémának a plótitinosi megoldáskísérletére, a lélek intellektuális megtisztításának programjára megy vissza, s ez a szellemi „gyakorlatoztatás" *(exercitatio animi)* adja a párbeszédek iskolás alaphangulatát. A bukott lélek ugyanakkor erkölcsileg is megtisztításra szorul, amit Plótinos az ún. polgári erények gyakorlásával vélt biztosíthatónak, Ágoston azonban szükségesnek tartja beépíteni a tekintély mozzanatát. Eszerint csak a tekintélybe — s elsősorban a krisztusi tekintélybe — vetett hit révén társul gyakorlati döntéseinkhez egyfelől megfelelő doktrinális megalapozottság, másrészt elégséges érzelmi mozgósítóerő.

Abban az ágostoni intellektuális és egyben életprogramban, melynek lefektetése a cassiciacumi dialógusok elsődleges célja, a szabad tudományok elsajátítása után a filozófia tanulmányozása következik, innentől azonban már nemcsak erkölcsiségünk, hanem értelmünk is rászorul arra az előzetes hitre, mellyel a Szentírás által közvetített isteni tekintélyt illetjük. A bölcselet kutatási terepét a tekintély határozza meg, olyannyira, hogy a filozófusnak kizárólag hit tartalmát kell és szabad kutatnia: azt kell megértenie *(intelligere)*, amit hisz *(credere)*. A filozófia tárgyai Ágoston szerint a lélek és Isten. E tárgymeghatározás, mely Cicero által erősen javallt természetkutatást már nem foglalja magában, egyrészt abból a neoplatónikus gondolatból fakad, hogy a „felfelé" „befelé" van, azaz istent a lélek saját legmagasabb rendű részén keresztül közelítheti meg; másrészt következik a szeretet bibliai parancsának ágostoni értelmezéséből: ha Istent és a lelket — az utóbbi keresztény-platónikus nyelven felebarátot jelent — kell szeretnünk, akkor ezt a kettőt kell megismernünk is.[3]

A szónak ebben az értelmében a cassiciacumi dialógusok még nem is filozófiai, hanem problémafelvető és programadó írások. Az *„Akadémikusok ellen"* és *„A boldog életről"* a proptreptikos műfajba tartoznak: az előbbi a filozófiai kételyt igyekszik elhárítani a bölcsességre és boldogságra törekvők útjából, az utóbbi a boldogság meghatározásával buzdít ugyanennek az útnak a vállalására, miközben már a keresztény bűnfogalom és a plótinosi privációelmélet bontakozó szintézisét tárja elénk. *„A rendről"* c. dialógus úgy indul, mintha a rossz jelenléte és az isteni világrendbe *(ordo)* vetett hit között feszülő ellentmondást kívánná feloldani, majd az időleges kudarc tanulságát levonva ugyanannak a világrendnek az emberre vonatkoztatott oldalát, az ilyen és hasonló kérdések megoldásához elvezető erkölcsi és szellemi út menetrendjét kezdi taglalni. Felépítése jó példát szolgáltat az említett iskolás *„exercitatio"*-ra s egyben illusztrálja, hogy Vanyó megállapítása, miszerint az ágostoni dialógusok szereplői „mindig addig foglalkoznak egy-egy kérdéssel, amíg az akkor a számukra megnyugtató megoldáshoz (sic!) el nem jutottak" (Előszó, 8.), a cassiciacumi párbeszédekre semmiképpen sem áll. Továbbá aránytévesztés a tekintélyfogalmat kitüntetetten a *„De magistro"*-hoz kötni, ahogy azt Vanyó

[3] Soliloquia, I. 2,7. (205—206.)

László teszi (13), ezt ugyanis a *„De ordine"* tárgyalja az említett menetrendbe illesztve, mégpedig úgy, hogy szigorúan megkülönbözteti egymástól az isteni és az emberi tekintélyt, s az időrendiség szempontjából mindkettőnek elsőbbséget ad az értelemmel szemben, míg jelentőségben az értelmet állítja az első helyre mindkettőhöz képest. Ennek a két elsőbbségnek a megkülönböztetését figyelmen kívül hagyva jut a Bevezetés szerzője a következő állításra: „Az isteni tekintély elsőségének biztosítása mellett is meg kell tartani az emberi értelem 'tekintélyét'" (14). A *„Soliloquia"* befejezetlensége ellenére is már filozófiai dialógus a szó ágostoni értelmében: a lélek halhatatlanságának bizonyításával kísérletezve végig a bölcselet első tárgyával foglalkozik. Ez mondható el a *„De magistro"*-ról is, mely az érzéki jeleknek a tanulásban játszott szerepet firtatva arra a következtetésre jut, hogy ezek nem tanító *(docere)*, hanem pusztán „figyelmeztető" *(admonere)* funkciót töltenek be, s az igazából vett tanulás csak a közvetlen szemlélet, s ezen belül is csak az intellektuális szemlélet segítségével lehetséges, amennyiben figyelmünket Isten, a bennünk lakozó Tanító felé fordítjuk. Figyelmeztető szerep hárul magára az isteni tekintélyre és a Szentírásra is, ami az intelligibilis igazság érzéki jelekbe foglalt üzeneteként, arra int, hogy befelé forduljunk emez igazság megismerése végett. Így aztán némileg egyoldalúnak látszik Vanyó L. értelmezése, aki a *„De magistro"* által a nevelésre rótt funkciót a tanuló későbbi „saját mércéjének" kialakításában (13), a tekintély Ágoston kijelölte feladatát pedig az értelem „önállósításában" határozza meg (14), hiszen a mérce maga a bennünk lakozó Isten, a tekintély pedig, amint az a *„De ordine"*-ből kiderül, amellett, hogy valóban lehetővé teszi az értelmi kutatást, egyben körül is határolja annak jövőbeni kereteit. A *„Szabad akaratról"* c. dialógusban Ágoston a rossz eredetére vonatkozó, a *„De ordine"*-ben elejtett kérdést tárgyalja, most már a filozófiai megoldás szándékával, itt bontva ki először a keresztény „szabad akarat" felfogás és a plótinosi priváció-elmélet szintézisét. Felfogásunk szerint valójában a „Zenéről" c. is filozófiai dialógus, melynek metrikai-zenetudományi tárgyú első öt könyve hosszúra nyúlt *„exercitatio"* a hatodikhoz, ahol a „ritmusok" vizsgálata során Ágoston az érzékelhető dolgoktól a lelken keresztül Istenhez jut el, miközben az érzékelés sajátos elméletével és — itt első ízben — a bukott ember pszichológiájával ajándékozza meg olvasóit.

Az Előszóból és a Bevezetésből még egy-egy pontot érintenék. Az utóbbinak az a kitétele, miszerint Ágoston „Platoni (sic!) írásokat" olvasott Marius Victorinus fordításában (12), a *„De beata vita"* egy helyének (1,4) az ún. Codex Monacensisben (n. 143330) található szövegvariációjára megy vissza: *„lectis autem Platonis paucissimis libris"*. A dialógus máig mérvadó kiadója, P. Knöll óta azonban mindenki az egyéb helyeken is megbízhatóbb Codex Ambrosianus és Londinensis *„Plotini"* olvasatát fogadja el,[4] teljes összhangban a kutatók konszenzusával abban a tekintetben, hogy Ágostonra elsősorban a neoplatonizmus, és nem maga a platóni életmű gyakorolt hatást. Egyébként jelen kötetben is ezt az általánossá vált olvasatot követi a dialógus fordítója (105). Végül, hogy miért félrevezető az Előszónak az a megállapítása, miszerint Ágoston „gondolatait nem öltözteti a szaknyelv páncélzatába" (8), arra a kötetben olvasható egyes terminusmagyarításokhoz fűzött észrevételeim remélhetőleg kellő bizonyságul fognak szolgálni.

A kötetben első helyen álló dialógus, *„Az akadémikusok ellen"* fordítója szerencsére nem az idézett állításból indult ki. Bolberitz Pál nagy gondot fordít a szakterminusok pontos visszaadására, így például az új-akadémiai valószínűség-fogalomra utaló cicerói terminusokat *(probabile, verisimile, videtur)* hasonlóan változatos, mégis félreérthetetlen magyar szavakkal fordítja („valószínű", „hozzávetőleges", „feltételezhető"). Sajnos az ugyancsak cicerói *„opinio"*-ra (δόξα) és az Ágostonnál terminussá rögzülő *„consuetudo"*-ra („megszokás") már nem keresett állandó magyar megfelelőt. Pontatlan a *„numerus intelligibilis"* „racionális szám"-ként való fordítása (83), az *„intelligibilis"* jelzővel ugyanis Ágoston a számok pusztán szellemileg felfogható voltát igyekszik hangsúlyozni, ahogy ezt teszi máshol is, például a *„De ordine"* II. 14—15-ben is (187. skk.).

Egyetlen latin mondatot idézünk (III 19,41): *„Deinde in nostrum Tullium conflictio ista duravit, iam plane saucia et ultimo spiritu Latinas litteras inflatura"*. Bolberitz Pál fordításában: „Az említett konfliktus azután Tulliusunkig tartott. Ő akkor már elég legyengült volt, jóllehet végső erőfeszítésével dolgozott a latin nyelv felvirágoztatásán" (97). Ha jobban megnézzük, kiderül, hogy valójában nem

[4] Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL) vol. LXIII. p. 92. Vö. uo. p. 14 skk.; *P. Henry:* Plotin et l'Occident. Louvain 1934, p. 78 skk.

szegény Cicero gyöngült le — aki ugyanis hímnemű volt —, hanem a szóban forgó filozófiai küzdelem, s ez lehel még utolsó lélegzetével életet a latin irodalomba.

A „De beata vita" fordítójára, Sarbak Gáborra nem lehet a fentihez hasonló félreértéseket rábizonyítani. Legfeljebb azt róhatnánk fel neki, hogy nem mindig ügyel a szavak terminus-értékére. Ezt látjuk például a dialógus kulcsszava, a *„habere"* esetében, mely a legfőbb jó mibenlétét firtató érvelés legfontosabb láncszeme. A párbeszéd szereplői ugyanis attól a megállapítástól, hogy csak az lehet boldog, aki birtokolja, amit akar *(„qui quod vult habet")*, azon a kijelentésen át, mely szerint azt kell az embernek a boldogság érdekében megszereznie, amit akkor birtokol, amikor akar *(„id... ei comparandum est, quod cum vult habet")*, annak állításáig jutnak el, hogy egyedül „Isten birtoklása" tesz boldoggá. (2,11: *„Deum igitur... qui habet, beatus est."*) Az érvelésnek ez a töretlen íve nem érvényesül kellőképp a *„habere"* terminus túlzottan változatos fordítása („elér", „hozzájut", „elnyer") miatt. A szóismétlés kerülésének filozófiai szövegekre nehezen alkalmazható igénye hajtja a fordítót a *„Quis habet Deum?"* kérdése körül folyó vita tolmácsolásakor is, ami ezáltal némileg öncélúnak tűnhet a magyar olvasó számára (3,18—22). Ugyanennek a szónak a szolgaibb fordítására lett volna szükség az *„egestatem habere", „stultitiam habere", „habere non habere"* típusú kifejezéseknél is (4,29), melyek a rossz szubsztancia létezésében érzett abszurditást adják vissza nyelvi eszközökkel. Végül filológiailag megalapozatlannak tartom, hogy a fordító a jegyzetben is megjelölt lacunát, ahelyett, hogy a bibliográfiában feltüntetett szövegkiadások mintájára pontokkal jelölte, vagy betoldást alkalmazva legalább annak két „partját" pontosan jelezte volna, az eredetileg az 1506-os Amerbach-féle kiadásból származó, ezúttal alighanem a *Patrologia Latina*-ból merített konjektúrával hidalta át, holott a jegyzetben is idézett *„Retractationes"* (I 2,4) egyértelműen „nem csekély" hiányról beszél.[5]

A *„De ordine"* c. dialógus fordítása — Vanyó László munkája — sajnos elég sok félreértelmezéssel terhes. Magának a (világ)rendnek a meghatározásánál mintha a fordító megrettent volna egy — didaktikai célú — kérdésfelvetéstől: *„Nam ipse deus, inquam, non tibi videtur agi ordine?"* (I 4,11); így fordítja ugyanis, dacolva az *agi* főnévi igenév genusával: „Nem úgy látod, hogy Isten maga is rendben cselekszik?" A gondolatot efféle fordítás adná vissza: „Nem gondolod, hogy Isten maga is a rendnek van alávetve?" Ez esetben a rend definíciója (II 10,28) így fordítandó: „A rend az, aminek alá van vetve mindaz, amit Isten megalkotott." *(„Ordo est, per quem omnia aguntur, quae Deus constituit.")* Egy ennél jóval súlyosabb nyelvi félreértés teológiailag még fontosabb gondolatot tesz érthetetlenné. Ágoston a filozófiáról mint Istenre vonatkozó kutatásról így beszél: *„Nullumque aliud habet negotium, quae vera, et ut ita dicam, germana philosophia est, quam ut doceat, quid sit omnium rerum principium sine principio, quantusque in eo maneat intellectus, quidve inde in nostram salutem sine ulla degeneratione manaverit...* (I 4,13). Mint az a következő tagmondatokból is kiderül, itt az egylényegű Szentháromság három személyét különbözteti meg egymástól, a plótinosi három isteni hypostasis gondolatát áthangszerelve.[6] Vanyó László fordításában: „Amennyiben ez az igazi, hogy úgy mondjam, szavahihető filozófia, akkor csak azt kell tanítania, hogy mi mindenek kezdetnélküli kezdete, mennyire marad meg benne az az értelem, mely anélkül, hogy kárt szevedne, kiárad üdvösségünkre..." (169). A fordító sajnálatos módon a kérdő névmásokat vonatkozóknak veszi, így eltűnik az isteni személyek közötti gondos megkülönböztetés. Lehetséges fordításként ezt javaslom: „Ha pedig ez valóban az igazi, ha szabad ezt mondani, vér szerinti filozófia, akkor feladata nem egyéb, mint hogy megtanítsa, mi minden dolgok kezdet nélküli kezdete, és mily hatalmas szellem marad benne s mi áradt ki belőle a mi üdvösségünkre mindenféle fogyatkozás nélkül." Így maradhatunk hűek a „nec confuse, nec contumeliose" követelményéhez: az isteni személyek „nem mosódnak egybe" oly módon, hogy már nem is lehetne külön személyekről beszélni, de nem is „torzsalkodnak egymással" („nec contumeliose") az egylényegűség rovására.

A sok félrefordítás közül teológiai-filozófiai súlya miatt kénytelen vagyok még kitérni a hibáknak egy olyan csokrára, mely a dialógus egyik központi, a tekintélyfogalmat kifejtő részében található. Az emberi tekintélyre vonatkozó *„bonorum auctoritas"*-t „javak tekintélye"-ként látjuk viszont a fordításban, pedig nyilvánvaló, hogy „a derekak tekintélyéről" van szó. Az isteni tekintéllyel kapcsolatban igen nehezen értheti meg az olvasó, miért is kell óvakodni „a madarak csodált, megtévesztő képességétől".

[5] CSEL vol. LXIII. p. 14.

[6] Lásd *O. Du Roy:* L'Intelligence de la foi en Trinité selon Saint Augustin. Paris 1974, p. 161 skk.

A talány nyitja az, hogy az eredetiben *„aeriorum animalium mira fallacia"*-t olvashatunk, a levegőégnek ezek a lényei pedig, mint azt a *„Contra Academicos"* magyar szövegéből ugyanebben a kötetben megtudjuk, nem egyebek, mint a démonok (I 7,20,31). Az ő csodatevő képességükkel szembeállítva az isteni tekintélyt a „De ordine" szerzője így jellemzi: *„. . . et ipsum hominem agens ostendit ei, quousque se depresserit, et non teneri sensibus, quibus videntur illa miranda, sed ad intellectum iubet evolare"*; Vanyó László fordításában: „. . . irányítja is az embert, megmutatja neki, mennyire megalázkodott előtte, hogy ne tartsák hatalmukban az érzéki dolgok, melyek ezeket a csodákat nyújtják, ezzel szemben parancsolja a szárnyalást az értelem felé." A fordító figyelmét elkerülte az az Ágoston-irodalomban köztudottnak számító tény is, hogy a *„hominum agens"* krisztológiai formula,[7] ezért az olvasó számára nem válik világossá, hogy Ágoston isteni tekintélyen Krisztus tekintélyét érti. A mondat-töredék általam javasolt fordítása: „(az isteni tekintély) azáltal, hogy magát az embert hordozza, megmutatja neki, hová alacsonyodott le érte, és parancsaival nem arra szólítja fel, hogy érzékeihez kötődjön, melyekkel ama bizonyos csodákat látja, hanem arra, hogy az értelem felé szárnyaljon". Ezek és hasonló súlyos félreértések miatt sajnos a dialógusnak a kötetben olvasható magyar szövege alkalmatlan az elemző olvasásra, olyannyira, hogy kimondhatjuk: a *„De ordine"* továbbra is fordítóra vár.

Vanyó László másik, jelen kötetben található munkájára, a *„De magistro"* fordítására ennek épp az ellenkezője igaz. Ha az ember nem látná ugyanazt a nevet mindkét cím mellett, kizártnak tartaná, hogy a két fordítás egyazon kéztől származik. A *„De magistro"* jelelméleti fejtegetéseit Vanyó egy-két vitatható ponttól eltekintve példás pontossággal adja vissza, pusztán a dialógus csúcspontján, az intelligibilis dolgok tanulásával foglalkozó részben találkozunk néhány olyan komoly félreértéssel, melyek miatt megtörik tanítás *(docere)* és figyelmeztetés *(admonere)* odáig érvényre jutó ágostoni dialektikája. Ez történik például az írás legvégén Ágoston fiának, Adeodatusnak a szájába adott összefoglaló célú mondattal, melyet Vanyó László a következő két mondattal ad vissza: „Intő szavaidból megértettem, hogy a szavakkal csak figyelmeztetni lehet az embert a megértésre, és a beszéd által a beszélő bármilyen gondolata is csak igen kis mértékben lesz nyilvánvaló. Hogy vajon a beszéd igaz-e, azt csak az taníthatja meg, aki belülről figyelmeztet, miközben kívül beszélnek." A második mondat latinul így hangzik: *„. . . utinam autem vera dicantur eum docere solum* (didici), *qui se intus habitare, cum foris loqueretur, admonuit"*. Világos, hogy a „külső figyelmeztető" ezúttal Krisztus, a megtestesült Igazság, aki sajátmagához, mint intelligibilis, bennünk lakozó Igazsághoz utal bennünket a Szentírás által közvetített érzékelhető tetteivel és szavaival. Ezért a mondat második felére a következő fordítást javasolnám: „Hogy pedig igaz-e, amit beszélnek, egyedül az tanítja meg, aki miközben odakint beszélt, figyelmeztetett arra, hogy bennünk lakozik."

A *Soliloquia* („Beszélgetés önmagammal") Ladocsi Gáspártól készített fordítása szintén a jobbak közül való ebben a kötetben. Ladocsi a terminusokat szinte mindig pontosan és — ami nagy szó ókori és középkori bölcselők tolmácsolásában — magyar szavakkal adja vissza. Ennek szép példája a „hordozó alany" a *„subiectum"*-ra és az „értelemmel megragadható" az *„intelligibilis"*-re. Emellett sajnos nála is találkozunk az ágostoni gondolkodás lényeges pontjait érintő félreértésekkel. Vegyünk rögtön a művet nyitó imában egy talán valóban problematikus szerkesztésű mondattöredéket: *„. . . quia tu es summum bonum, quod nemo recte quaesivit et minime invenit"* (I 1,6). Ladocsi mintha gondolatban egy *„quisquam"*-ot toldott volna be a vonatkozói mellékmondat második felébe, így fordította ugyanis a szöveghelyet: „. . . mert te vagy a legfőbb jó, akit senki sem tud helyesen keresni, mégkevésbé rádtalálni" (204). A fiatal Ágostontól, aki a *Veritas* minél előbbi megtalálásának reményét foggal-körömmel védelmezi az akadémiai szkepszis keltette *„desperatio"*-val szemben, mi sem állhatott távolabb, mint a jelen fordítás által sugallt egyetemes lemondás annak a legfőbb jónak a megtalálásáról, amit a *„De beata vita"*-ban az Igazsággal és a Bölcsességgel, vagyis Istennel azonosít. Ugyanakkor a latin grammatika szigorához is hívebb — bár, elismerem, a magyar nyelv logikájától idegenebb — megoldás az, ha a vonatkozói mellékmondat első felének az alanyához, a *„nemo"*-hoz kapcsoljuk a mondat második állítmányát is. Ebben az olvasatban a *„nemo"*-ban foglalt tagadás az *„et"* kötőszó közvetítésével egy pozitívum (a helyes keresés) és egy negatívum (a meg nem találás) egyidejűségére vonatkozik, teljes összhangban az egykorú művek gondolatvilágával. Tehát valahogy így fordíthatjuk a szóban forgó helyet: „mert te vagy

[7] Lásd *T. J. Van Bavel:* Recherches sur la christologie de Saint Augustin. Freiburg 1954, p. 12.

a legfőbb jó, akit ha valaki helyesen keres, lehetetlen, hogy meg ne találjon".[8] Isteni és emberi törvény viszonyára utal ugyancsak a bevezető fohászból ez a nyelvileg már problémátlan megszólítás: *„Deus, de cuius regno lex etiam in ista regna describitur"* (I 1,2). Ladocsinál: „Isten, a királyságodtól független vagy, de királyságodba, mint törvényt, beleírtad magad" (201). Ezúttal a félreértés logikájának feltárására nem vállalkozom, a latin mondat hű fordítása ez lehetne: „isten, kinek királyságából átíratik a törvény a földi királyságokba." Ez a gondolat már teljesen megfelel az örök és az isteni törvényről a „De libero arbitrio"-ban olvasható részletesebb fejtegetésnek (I 31—35, 339. skk.).

Végül még egy, a mű gondolatmenete szempontjából lényeges szöveghely néhány, egymással szorosan összefüggő mondatának a fordítását szeretném eredetijével szembesíteni. Itt Ágoston azt igyekszik igazolni, hogy a szabad tudományok *(artes)* igazsága nem az érzékelésen, hanem az ettől független szellemi megismerésen nyugszik, így például a geometriai törvényeket sem láthatjuk be érzékeink vagy akár az érzéki képzetekkel operáló gondolkodás segítségével. Egyik példája szerint azt az általános szabályt, hogy bármekkora gömböt egy sík csak egyetlenegy ponton érinthet, érzékelésünkből nem meríthettük, és nem alapulhat az érzéki képzetekből építkező képzeletünkön sem: *„Quid tale unquam oculus vidit, aut videre potest, cum ipsa imaginatione cogitationis fingi quidquam huiusmodi non potest"* (II 20,35). Ladocsi fordításában: „Ezeket a szem sohasem látta, és sohasem láthatja, akkor a gondolkodás képzete sem tudja ezt magának felvázolni?" (262). A *„quid"* után alighanem vesszőt toldott be gondolatban, majd a *„cum"* kötőszót prepozíciónak értelmezve asyndetonos mellérendelést feltételezett. Nem kényszerült volna erre, ha figyelembe veszi, hogy az ágostoni terminológiában a *„cogitatio"* az esetek többségében, az *„imaginatio"* pedig szinte kivétel nélkül mindig az érzéki képzetekkel operáló értelmi tevékenységre utal. Fordításjavaslatom: „Látott-e ilyet a szemünk valaha, vagy láthat-e egyáltalán, ha még képzetalkotó gondolkodásunk segítségével sem tudjuk magunk elé képzelni?" Pár sorral később ugyanez a terminológiai tévedés még inkább félresiklatja a fordítást, nevezetesen, amikor arról esik szó, hogy elméletben minden körben méretétől függetlenül végtelen számú sugár húzható. *„Nam cum duas* (ti. *lineas) duxerimus"* — olvassuk az eredetiben — *„inter quas quasi acu vix pungi possit, alias iam in medio non possumus ipsa cogitatione imaginaria ducere, ut ad centrum sine ulla commixtione perveniant; cum clamet ratio innumerabiles posse duci, nec sese in illis incredibilibus angustiis nisi centro posse contingere, ita ut omni earum intervallo scribi etiam circulus lossit.* Ladocsi Gáspár fordításában: „Vagy ha két olyan pontot húzunk ott egymás mellett, amelyek közé csak egy tű ütötte pont férhet el, másképpen nem állíthatjuk ezt magunk elé, csak gondolkodásunk képzetébe, természetesen úgy, hogy a középső rész semmiképpen se tűnjön el; sőt az értelem még azt is hangoztatja, hogy számtalan vonalat lehetne meghúzni ott, és azok nem találkozhatnak másutt, csak a középpontban, távolságukat viszont a kör vonala is jelezni tudja." A terminológiai tévedés miatt a magyar szövegben *„ratio"* és *„cogitatio"* ágostoni szembeállítása nem érvényesült, s hasonló okból kényszerült a fordító a *„cum"* kötőszó *„sőt"*-tel fordítására is. Ehelyett a következő fordítást javaslom: „Ha ugyanis húzunk két vonalat, melyek között épp hogy csak egy tű ütötte pont férne el, közéjük már képi gondolkodásunk sem képes újabb vonalakat húzni anélkül, hogy azok össze ne mosódnának, holott az értelem fennhangon hirdeti, hogy megszámlálhatatlanul sokat húzhatunk, melyek a hihetetlen helyszűke ellenére is kizárólag a középpontban találkozhatnak egymással, sőt, minden két sugár között akár kört is rajzolhatunk." Ugyanebbe a terminuscsokorba tartozik a következő mondatban szereplő „phantasia" is, amit Ladocsi lefordíthatatlanul visz át a magyar szövegbe, jóllehet maga Ágoston is megmagyarázza a *„De musica"*-ban (VI 11,31; 643): az érzékelésből eredő képzetet jelenti (latinul *„visum"*), tehát „képzet"-nek vagy „érzéki képzet"-nek fordíthatjuk.

A *„De libero arbitrio"* Hegyi Fábián által készített fordításában egy művön belül döbbenti meg a recenzenst a még kiáltóbb színvonalbeli különbség, mint amilyet Vanyó László két fordítása között tapasztalhatott. Az első könyv magyarítása a parafrázis követelményeinek sem tesz eleget, míg a második és harmadik könyv magyar szövege példaadó hűséggel követi az eredetit. Ami az első könyvet illeti, itt a fordító nem csupán egyszerű nyelvtani félreértéseket követ el; a körmondatokat radikálisan leegyszerűsíti, illetve részeikre szedi, miközben a tagmondatok között eredetileg uralkodó logikai rend a szöveg értelmének meg nem értése miatt felbomlik, nemegyszer pedig egész tagmondatok maradnak

[8] Vö. *P. De Labriolle* fordítását (Bibliothèque Augustinienne, I[re] serie V. 2. p. 35.): „. . . parce que tu es le Souverain Bien qu'on ne saurait chercher avec droiture, sans le trouver."

ki. Ráadásul megoldásait gyakran zárójelbe tett variánsokkal toldja meg. A mondatszétszedésre és a részek rosszul összerakására vagy össze sem rakására sajnos jó példát szolgáltat a mű elején található *„credo"* egy részének itt olvasható „fordítása". Az eredetiben: *„Optime namque de deo existimare verissimum est pietatis exordium, nec quisquam de illo optime existimat, qui non eum omnipotentem atque ex nulla particula commutabilem credit, bonorum etiam omnium creatorem, quibus est ipse praestantior, rectorem quoque iustissimum eorum omnium, quae creavit, nec ulla adiutum esse natura in creando, quasi qui non sibi sufficeret. Ex quo fit, ut de nihilo creaverit omnia, de se autem non crearit, sed genuerit, quod sibi par esset, quem filium dei unicum dicimus: quem cum planius explanare conamur, dei virtutem et dei sapientiam nominamus, per quam fecit omnia, quae de nihilo facta sunt."* Hegyi Fábiánnál: „Légy bátor, hidd igazán, amit hiszel. Leginkább kell hinnünk, ha keressük, miért is van így? Alapvető feltétele Isten iránti kegyeletünknek, hogy higgyünk mindenhatóságát (sic!) — és mint legfőbb jó —, minden jónak teremtőjét. Legigazságosabb irányítója is alkotásainak! Senki, semmi segítségére nem szorult, mindent a semmiből hozott létre! Isten öröktől van, együtt egylényegű fiával, akit ha teljesen megnevezni kívánunk, az Ő Bölcsességének és Erejének hívunk, aki által teremtett mindent, ami a semmiből lett." A fordító láthatólag nem törekedett többre, mint hogy nagyjából megértse a szöveg tartalmát, s amit megértett belőle, azt tetszőleges formában és sorrendben magyar nyelven megfogalmazza. A végeredmény az lett, hogy szövegének egy része még önmagában is értelmetlen, és olyan fontos gondolatok estek ki az említett átalakítás során, mint az isteni romolhatatlanságé, vagy az, hogy Isten „nemzette és nem teremtette" egyszülött fiát. Kénytelen vagyok ezért újból saját fordítási javaslattal előállni: „A kegyesség ugyanis éppen azzal kezdődik, hogy Istenről az igazságnak megfelelően vélekedünk, márpedig nem vélekedik róla helyesen az, aki nem hiszi, hogy Ő mindenható és minden ízében változhatatlan, és teremtője valamennyi jó dolognak, ám magasabbrendű mindegyiknél, s egyben tökéletesen igazságos kormányzója valamennyi teremtményének, a teremtésben pedig egyetlen létező sem volt a segítségére, mintha bizony nem lenne elégséges önmagának. Mindebből pedig következik, hogy mindent a semmiből teremtett, önmagából pedig nem teremtette, hanem nemzette azt, ami vele egyenrangú, s amit Isten egyszülött fiának szoktunk mondani, de amikor világosabban próbáljuk megnevezni, Isten Erényének és Bölcsességének hívjuk."

Előrebocsátott átfogó kritikám újabb citátumokra kötelez. A mű mondandóját tekintve az előbb idézettnél is fontosabb az a hely, ahol Ágoston az általa felvetett alapkérdés egyik felére válaszolva az erkölcsi rossz mibenlétét ily módon határozza meg: *„Quocirca licet nunc animadvertere et considerare, utrum sit aliud male facere, quam neglectis rebus aeternis, quibus per se ipsam mens fruitur et per se ipsam percipit et quae amans amittere non potest, temporalia et quaeque per corpus, partem hominis vilissimam, sentiuntur et nunquam esse certe possunt quasi magna et miranda sectari"* (I 16,35). Hegyi Fábiánnál: „Most megállapíthatjuk, nem másként válunk rosszá, mint az örökkévalók elhanyagolásával, mert az ész ebből él és látja be, mi az elveszíthetetlen, ez emeli naggyá, de a mulandók, bár szinte testünk részei, soha biztonságosan nem bírhatók" (342). A magyar szöveg megintcsak önmagában is igen nehezen értelmezhető, ráadásul a fordító a mondatszerkezet leegyszerűsítésében, illetve az általa lényegtelennek ítélt szavak kirostálásában alapvető nyelvtani félreértésekre támaszkodott (a vonatkozói mellékmondatot például függő kérdésként értelmezi). Mindemellett már eltörpül az a gondatlanság, mellyel a fordító elsiklik az Ágostonnál kulcsfontosságú *„frui"* („élvezni") terminus fölött, mely az önmagáért szeretett dologhoz vagy személyhez fűződő viszonyunkat írja le.[9] Itt a következő fordítást javasolnám: „Vizsgáljuk meg tehát tüzetesen: mi egyéb a rossz cselekedet, mint hogy elhanyagoljuk az örökkévalót, amit a szellem önmaga által élvez és ismer meg, s amit nem veszíthet el addig, amíg szereti, s helyette az időlegest hajszoljuk csodálattal és nagyrabecsüléssel, vagyis mindazt, amit az ember leghitványabb részén, a testen keresztül érzékelünk, és ami sohasem lehet biztos."

Hasonlóképpen a fordító barkácsszenvedélyének esett áldozatul örök és időleges törvény viszonyának első részletesebb ágostoni kifejtése. Innen ragadunk ki most két mondatot, melyek az önvédelemből történő emberölésnek a megítélésére vonatkoznak: *„Videtur ergo mihi et legem istam, quae populo regendo scribitur, recte ista permittere et divinam providentiam vindicare. Ea enim vindicanda sibi haec adsumit, quae satis sint conciliandae paci hominibus imperitis et quanta possunt per hominem regi."* Hegyi

[9] De doctrina Christiana I 4,6: *Frui enim est amore alicui rei inhaerere propter se ipsam.*

fordításában: „Azt hiszem, ily törvényt a nép kormányzására alkottak. Méltán engedte meg a Gondviselés, hogy az ebből eredő visszaélést Ő büntesse meg! Ezt a népnek adott törvény feltételezi, amely a tudatlanoknak elég ahhoz, hogy békességet biztosítson, amennyire ez lehetséges emberi vezetés mellett." Ehelyett a „megoldás" helyett, mely mind a nyelvtani tényektől, mind a kontextusban rejlő információktól függetleníti magát, a következő fordítást javaslom: „Úgy vélem, hogy ezeket a nép kormányzására alkotott törvény helyesen engedi meg, ugyanakkor az isteni gondviselés bünteti. Az előbbi ugyanis megelégszik azoknak a tetteknek a megtorlásával, melyeket feltétlenül büntetnie kell ahhoz, hogy a békét fenntartsa a tudatlan emberek között, s amelyek nem haladják meg az emberi kormányzás illetékességét." Végül még egy példa az első könyvből! Pár fejezettel később Ágoston az isteni törvényt az egyes emberre vonatkoztatja, és felteszi a kérdést, milyen az a rend az emberen belül, melyet az örök törvény előír (I 8,18). Hegyi fordításában ezt olvassuk: „Akkor rendezett az ember, ha uralkodón parancsol a többi teremtménynek" (329). Ez a magyar mondat úgy keletkezett, hogy a fordító a szokása szerint darabokra metélt mondat alanyát egy korábbi darabban hagyta. Az embert valójában akkor tartja Ágoston rendezettnek, ha „az a valami, a mi az embert az állatok fölé helyezi, akár értelemnek, akár szellemnek, akár mindkettőnek kell nevezni... parancsuralmat gyakorol", de nem ám a többi teremtmény, hanem „a lélek többi alkotórésze felett" (*„... hoc quidquid est, quo pecoribus homo praeponitur, sive mens sive spiritus sive utrumque rectius apellatur..., si dominetur atque imperet ceteris, quibuscumque homo constat, tunc esse hominem ordinatissimum"*).

Mint már utaltam rá, a *„De libero arbitrio"* második és harmadik könyvet fordító Hegyi Fábián szinte egyetlenegy olyan hibába sem esik bele, amilyenekkel az első könyvet tűzdelte tele fordítója, név szerint Hegyi Fábián. Csak egy terminológiai megjegyzésem volna: a *„De musica"*-ban is fontos szerepet játszó „difficultas" terminust, mely itt elsősorban arra a nehézségre vonatkozik, mely az eredendő bűn büntetéseképpen magában a lélekben megakadályozza, hogy a már akart jót véghez tudjuk vinni, célszerű lett volna az azonosíthatóság érdekében mindig ugyanazzal a szóval, tehát „nehézségnek" vagy méginkább — ahogy Hegyi is teszi néhányszor — „tehetetlenségnek" fordítani.

A *„De musica"* fordítása előtt szakszerű bevezetést olvashatunk a fordító, Nádasy Alfonz tollából, aki bőséges jegyzetanyaggal is ellátta a szöveget, és így kiváló útmutatást ad az olvasónak, hogy eligazodhasson a mű szakterminológiájában. Csupán egy megjegyzésem volna: talán nem vet megfelelő hangsúlyt arra a tényre, hogy Ágoston dialógusban kifejtett zenetudományt nem az énekelt és játszott zene elméletének, hanem mint az intelligibilis magvú matematikai tudományok egyikét, elsősorban a filozófiához vezető út egyik állomásának tekinti, s a hatodik könyvben át is tér a filozófiai vizsgálódásra. Ami az első öt könyv fordítását illeti, Nádasy pontosan és elegánsan közvetíti a szaktudományos kifejtést és terminológiát. Majdnem ugyanez mondható el a hatodik könyv tolmácsolásával kapcsolatban is, ott azonban már előfordulnak terminológiai pontatlanságok. Például a *„passio corporis"* kifejezés itt nem „testi szenvedést" jelent (VI 11,32; 643), hanem a testet ért külső hatásra vonatkozik. A *„phantasia"* terminus, amit Nádasy hol „gondolatnak" (uo.), hol „képzeletnek" (VI 13,42; 652) fordít, mint már említettem, a „képzet" szóval adható vissza, a „jelenségnek" illetve „tüneménynek" fordított *„phantasma"* pedig, minthogy a több képzetből összetett képzetre utal, leginkább a „képzeleti kép" kifejezéssel fordítható.

Ami végül a kötet jegyzetanyagát illeti — a névmegjelölés hiányában sajnos nem tudom szerző(k)höz kötni — ennek színvonala a fordításokéhoz hasonlóan egyenetlen. Részletességükkel és pontosságukkal tűnnek ki a *„De beata vita"* és a *„De musica"* fordításához írott jegyzetek — jóllehet az előbbi etimológiai érvelésének követéséhez talán még több útbaigazítást igényelne az olvasó —, a nehezen fordítható terminusok megértéséhez pedig a „Magányos Beszélgetések"-hez csatolt, valószínűleg a fordítót dicsérő megjegyzések adják a legtöbb segítséget. Márpedig a leggyakoribb hiányosság éppen a terminológiai problémák szó nélkül hagyása, ami leginkább az ilyeneket jócskán szolgáltató *„De libero arbitrio"* fordításához fűzött jegyzetanyagra jellemző. Sajnos, egyes fordítások magyarázataiban számos semmitmondó, pontatlan, a szakirodalomban túlhaladott nézeten alapuló vagy kimondottan téves állítással is találkozunk. Az utóbbiak közül való az, miszerint a platóni Akadémia Ágoston korában szkeptikus nézeteket hirdetett volna („Az akadémikusok ellen" 1. jegyzet, 667). Nem ennyire egyértelműen téves, de erősen kétséges az ugyanabban a dialógusban említett Celsinus azonosítása a *„De medicina"* szerzőjeként ismert, s a *Soliloquia*-ban is szereplő Aulius Cornelius Celsusszal, ezt ugyanis Courcelles érvelése (Lettres Grecques en Occident, Paris, 1947, p. 123; 179—181) nagy valószínűséggel

kizárta.[10] Annál érthetetlenebb, hogy a *Soliloquia* fordításához fűzött 11. jegyzet miért teszi a valódi, köztudottan Tiberius-kortárs Celsust Ágoston korába (675). Ugyancsak tévedés a *De ordine* I 1,2-ben szereplő *„opinio vana"* kifejezést a „szofisták módszeres kételkedésé"-re vonatkoztatni („A rendről", 4. jegyzet), az *„opinio"* ugyanis Ágostonnál a görög „δόξα" latin megfelelőjeként a vélekedésnek hol platónikus, hol sztoikus fogalmára utal, s ezt a valóban módszeres kételkedés — amit persze Ágoston szemében legkevésbé sem a szofisták, hanem az akadémikusok képviseltek — mindkét értelme szerint elvetette.

Összegezzük észrevételeinket! A kötetben szereplő fordítások közül három és fél kiváló („A zenéről", „A boldog életről", „A szabad akaratról" 2—3. könyve), de azért ezek is rászorultak volna egy gondos és hozzáértő kontrollszerkesztő erőteljesebb beavatkozására; kettőt („Az akadémikusok ellen", „Beszélgetések önmagammal") még egyszer át kellett volna javítania fordítójának, s különösen a kontrollszerkesztőnek, ha ugyan volt ilyen; végül másfél darab olyan magyarítási kísérlettel is találkozhatunk, melyek megléte valójában nem gyarapítja az Ágostontól magyar nyelven megjelent írások számát („A rendről", „A szabad akaratról" 1. könyve). Ezt jó aránynak aligha nevezhetjük, különösen, ha meggondoljuk, hogy a Társulatra és e sorozat alkotógárdájára fokozott felelősséget ró az a tény, hogy az ókeresztény irodalom iránt érdeklődők érthető módon a keresztény, s elsősorban a katolikus egyházi kiadókat tartják a leghivatottabbnak az egyházatyák értő és hiteles tolmácsolására. Ha a tárgyilagos bírálatok s az ezekre adott tárgyilagos válaszok megszaporodnak, e sorozat is bizonyára jobban eleget tud majd tenni a vele szemben támasztott természetes elvárásoknak, de legfőképpen akkor, ha majd a viták nyomán az ókeresztény irodalommal foglalkozók többé nem egymástól elsáncolt csoportokban, hanem egyazon, termékenyen egyet nem értő közösség tagjaiként végzik munkájukat.

[10] Courcelle az Ágostonnál szereplő személyt azzal a Castabalai Celsinusszal azonosítja, akit a Suda egy filozófiai „synagógé" összeállítójaként említ. *A. Solignac* Symmachus testvérére, Celsinus Tatianusra gondol. (B. A. t. 13: Notes complémentaires, p. 535.)

†FARKAS VILMOS

VÁLASZ EGY VITÁZÓ RECENZIÓRA

1. Az Antik Tanulmányok XXXII. kötetében (100—108) *Mayer Gyula* vitázó recenziót írt a „Görög eredetű latin elemek a magyar szókincsben" c. (Akadémiai Kiadó, 1982) munkámról. Mayer (a továbbiakban: M.) alapos elemzését megtisztelőnek tartom, de bíráló megállapításainak nagy részével nem tudok egyetérteni, sőt nem tudok mit kezdeni velük. Pontról pontra nem vitatkozhatunk; némely megjegyzésére csak összefoglalóan van mód válaszolnom, némelyre konkrétan is visszatérek.

2. Dolgozatom mintegy a TESz. melléktermékeként jött létre; így az én egyéni munkám sem klasszika-filológus számára készült, hanem szélesebb olvasórétegnek, mint amilyen a TESz.-t is forgatja. A tapasztalható érdeklődés nem utolsósorban etimológiai természetű. Mindezek alapján dolgozatom görög szócikk-részleteit egyáltalán nem tartom „túlméretezettnek" (így M. 104), s igenis: a görög szó etimológiai-alaktani elemeire bontása, a hasonlóan képzett szavak csoportjába vonása „népművelői célzattal" történt (M. 104), s szándékom szerint „az ismeretterjesztést szolgálja" (uo.).

3. A téma megválasztása jórészt azon alapul, hogy az érdeklődő olvasó számára bizonyítani kell a magyar szó eredetijének, a latin szónak a görögből való kölcsönzöttségét; s miként egy latin (v. más) szónak a magyarba kerülése etimológiai (szószármaztató) kérdés, ugyanúgy etimológiai kérdés valamely görög szónak a latinba való átvétele. Ennek az egyszerű ténynek az igazolása némiképp azért körülményes, mert a latin etimológiai szótárak a görögből való kölcsönzéssel kevésbé foglalkoznak. Épp ezért az ún. latin nyelvtörténeti szótárak is fölhasználandók, minthogy valamely latin címszó görög eredetét rendszeresen rögzítik. — Ezzel kapcsolatos M. egyik a l a p v e t ő f é l r e é r t é s e is (mint bírálatának egyik alappillére). A TESz. apparátusában is használatos Forcellini- vagy a Georges-féle szótár dolgozatomban ugyanis nem (latin) n y e l v t ö r t é n e t i, hanem elsősorban mintegy e t i m o l ó g i a i szótárként használatos. Pl. a *g* kezdőbetűs címszavaknál idézve: lat. „*genealogia*... Vox Graeca, γενεαλογία..." (Forc. 3 : 194); „*geographia*... Vox Graeca... γεωγραφία..." (203); „*geometria*... Vox Graeca, γεωμετρία..." (uo.); „*gigas*... Vox Graeca, γίγας..." (211) stb.; esetenként valamely latin nyelvtörténeti szótár meg valamely latin etimológiai szótár együttesen bizonyíthat. Pl. lat. „*gangraena*... Vox Graeca, γάγγραινα..." (Forc. 3: 185), „...Emprunt au gr. γάγγραινα..." (Ernout—Meillet 267); „*gargarizō*... emprunt au gr. γαργαρίζω..." (uo.); stb. — Az elmondottak alapján a levegőben lóg M.-nek a latin *etimológiai* mondanivalót, bizonyítást latin *szótörténetivé* átalakító ítélete (105). M. számára a Forcellini tehát arra sem jó, hogy valamely latin szónak a görögből való átvételét igazoljuk vele...

4. Különben M.-nek mintegy a magyar nyelvészet ellenében fölvonultatott latin nyelvtörténeti-lexikográfiai fejtegetései, a kiadatlan MKLSz. cédulaanyagának előzetes kiértékelése stb. mindenekelőtt a klasszika-filológia tartományába valók (l. 105 és másutt is). Egyébiránt adott esetben teljesen fölösleges a latin meg a magyar címszó szótörténeti-lexikográfiai kronológiájának erőltetett egybevetése; így pl. a 18—19. sz.-i m. *allegoricus* — a kölcsönzést tekintve — a 18—19. sz.-ban szótározott latin megfelelővel is összefüggésbe hozható; ugyanígy pl. a geometriai *ellipszis, hiperbola, parabola* szavakat tekintve a 18—19. sz.-i magyar szótörténeti jelentkezéshez elégséges lehet a sok évszázados latin szótörténetből kiemelve az újkori tudományos megfelelőnek a dokumentálása: l. pl. m. *ellips(z)is* 'Ellipse ⟨in der Geometrie⟩' (1835) < hazai (tud.) latin. *ellipsis* 'apadt karika, hosszított kör' (MathMűsz. 32; Keresztesi: Mat. 92) stb. Ebbe a kategóriába illően főleg egyéb, újkori tudományos latin (de görög eredetű) adatok locusa nem is volna mellőzhető; lásd pl. *geodézia*.

5. M. bosszankodása érvényes a címszavak etimológiai bekezdésével kapcsolatban is. „Különösen *bosszantóak* a Dimitrakos-szótárból vett, eredetiben és magyar fordításban közölt szómagyarázatok" (104).

Az egyes görög nyelvtörténeti szótárak idézésének különféle okai lehetnek; így pl. domináns lehet a szóalak szempontja: az *antifóna* „pontos" eredetije a Μέγα Λεξ. sajátja: ἐκκλ. ἀντίφωνα (τὰ); a R. *atomus* nőnemű előzménye (Gk. ἄτομος) — ἡ ἄτομος — ugyancsak a Μέγα Λεξ.-ből idézhető; nemegyszer a címszóval alkotott *szókapcsolat* említése sem érdektelen, pl.: ἀνθολογία Παλατίνη 'Anthologia Palatina'. Az értelmezéseket tekintve: az ἀγάπη 'love-feast' (Liddell—Scott 6)-féle értelmezése tömör, ám részletezőbb és tárgyszerűbb a Dimitrakos-féle ἀγάπαι stb. *Tárgytörténetileg* sem közömbös pl. a βασιλική értelmezése és sajátos az ἀνάγραμμα-é; *módszertanilag* sem hibáztatható a tulajdonnévi eredetű (οἱ)Ἀργοναῦται ('az Argonauták') stb. A „teljesen fölösleges szótáridézés" semmiképp sem kerülhető meg olyankor, amikor a kikövetkeztetett görög alak ógörög nyelvtörténeti szótárból nem is adatolható; így pl. az ἀνατομία stb. típus esetében Forcellinire „fanyalodtam".

6. Dolgozatomnak a TESz-hez kapcsolódása mellett fontos körülmény, meghatározó tényező a megszabott terjedelem; az engedélyezett 25,75 A/5 ív eleve hatással volt a címszóanyag nagyságára, a szócikkek kidolgozási formájára stb. A jelenlegi cím is azért alakulhatott így, ti. „A magyar szókincs görög eredetű latin elemei" cím a teljességre törekvés kifejezője lett volna. — A terjedelem adta korlátozott lehetőségek műfaji kérdéseket is fölvetettek; az ún. „klasszikus" monográfiák részletező kidolgozottságához képest ugyanis viszonylag nagy címszóanyagról kellett rövid szótörténeti, etimológiai (esetenként művelődéstörténeti) stb. eligazítást adni. Hasonló céllal készült (etimológiai) szótári mintaként l. pl. *O. Bloch—W. Wartburg:* Dictionnaire étymologique de la langue française. Paris, ⁴1964.

7. Az ezeréves latinos magyar kultúra révén szókincsünk ezerszámra szívott magába latin (jövevény)elemeket, köztük görög eredetű latinokat is; s minthogy a címszóanyagot a megszabott terjedelem miatt már eleve meg kellett kurtítani, szükség volt további „kiválasztó", „elhagyó" szempontokra is; mint: A magyar kronológiai folyamatosság szempontja (13. lap); A görög—latin jelentéstani folyamatosság szempontja (17. l.); A hazai latin folyamatosság hiányának (kizáró) szempontja (19); A latin alaki (alaktani) folyamatosság hiányának (kizáró) szempontja (20). E szempontok teljesen következetes alkalmazása már csak azért sem lehetséges, mert számos más keresztező (mellék)szempont is érvényesülhet. Így pl. elvi kérdés, hogy az etimológiailag összefüggő, de más-más nyelvből átvett magyar változatok valójában nem vonhatók ugyanazon (köznyelvi) magyar címszó alá, azaz magyar szempontból nem alakváltozatai egymásnak, hanem más-más önálló (külön) címszót reprezentálnak; így pl. a hosszabb meg a rövidebb változatot szembeállítva: m. R. *achates* (1604) < lat. *achātēs* < gör. ἀχάτης, de: (köznyelvi) *achát* (1784) < ném. *Achat* 'ua.'; minthogy a köznyelvi *achat* a TESz.-ben is címszó, én csak a tőle elválasztandó m. R. *achates* típussal foglalkoztam; — az *s*-ezést meg az *s[sz]*-ezést is figyelembe véve a hosszabb-rövidebb változaton belül, pl. m. R. *asfaltum* [írva: *aſphaltum*] (1577 k.) < lat. *asphalton, asphaltum* (< gör. ἄσφαλτον), de: köznyelvi m. *aszfalt* (1876) < ném. *Asphalt* 'ua.' stb.

A címszóvátétel fontos mellékszempontja az adatok, alakváltozatok statisztikai jellemzése; más szóval: a földolgozott (viszonylagos nagyságú) korpusz összes előfordulását figyelembe kell venni, azaz, hogy egy-egy közölt alak(változat) hány hasonló (azonos) előfordulást képvisel; a *hapax legomenon*-ok vagy a viszonylagosan ritka előfordulású elemek kevésbé számíthattak címszói rangra; egyébként figyelembe veendő a magyar nyelvi meghonosodás mértékét ugyancsak kifejező szótározottság ténye; ilyen alapon számos jövevény magyar címszóvá tételéről le kellett mondanom; pl.: *adamantinos* (1416 u.—1450 k.: BécsiK. 303) < lat. *adamantinus* < gör. ἀδαμάντινος stb. Számos ilyennek a címszósítása éppen a viszonylag kevés adat miatt nem valósulhatott meg. A témába illő nagy tömegű címszóból alkalmanként csak mintegy a típus képviselője lehetett címszó; így pl. a bibliai könyvek elnevezései közül a *genezis*, de l. *Leuiticus* 'Leviták': Mózes 3. könyve: *Ecclesiasticus* 'Sirák könyve'; *Deuteronomium* 'másodtörvénykönyv' stb. Bibliai nép- (törzs-, szekta- stb.) nevek elnevezései külön (magyar) alaktani fejezetet is megérdemelnének a magyaros toldalékolás alapján. — A terjedelem függvényében a már elkészült szócikkeket is ritkítani kellett; így pl. az összetartozó alakpárok közül az etimológiailag elégséges információt nyújtó *anapaestus* mellől hiányzik az *anapesztikus*, a *metafora* mellől a *metaphoricus* stb.

Az M. által hibáztatott címszómegoldásokra egy-két konkrét viszontválasz. A megválasztott címszó elsősorban az olvasót szolgálja; így pl. a *kentaurus* a köznyelvi *kentaur* (1854: TESz.) címszó

alapján „keletkezett" (ti. az olvasó a *k-* kezdőbetűnél keresi), holott egy *centaurus* l. *kentaurus*-féle utalás segíthetett volna.

8. A szótörténeti adatokról. A szótörténeti adatok különféle dimenziókba illenek: *a) nyelvileg* végül is valamely szóalaknak a megléte a legfontosabb; *b)* előfordulási időpontja (tehát *időbelileg*), ill. *c)* előfordulási helye (tehát *térbelileg*) azonban másodlagos; *d) nyelvészeti* szempontból azonban nem nélkülözhető.

Köztudott, hogy a magyar nyelvnek korszerű (az adatokat, alakváltozatokat stb. statisztikailag is jellemző) szótára jelenleg nincs. M. szerint is „a latin jövevényszavak kutatásának... alapvető feltétele volna a XII—XVIII. századi magyar nyelv olyannyira óhajtott szótára, melyet etimológiai jellegű munkák még részben sem pótolhatnak" (101). Bármely szerző azonban jobb híján dolgozhat kisebb szótárakból is, legfeljebb egy-egy „szöveges" stb. adat időrendben megelőzheti a szótározottat. Szótárak alapján, tehát mintegy másodkézből létrejöhettek kiváló (betűrendes) etimológiai művek, pl. *Kniezsa István:* A magyar nyelv szláv jövevényszavai. Bp. 1955. Arra is van példa, hogy bizonyos szótárak az illető címszónak csak az első adatát közlik; l. pl. föntebb a *Bloch—Wartburg*[4], *Onions*-féle szótárt; sőt latin jövevényszavaink kronológiai csoportosításában *Fludorovits Jolán* már magának az évszázadnak a megjelölésével is megelégedett. Elvileg ugyanis egy latinos kultúrájú országban még az évszázadnak a megjelölése is indifferens. Minthogy azonban nem egy címszó szótározatlan, arra kényszerülünk, hogy a megfelelő első adatot, fontosabb alakváltozatát (esetleg jelentésmódosulatát) ún. szöveges korpuszból próbáljuk előállítani. Ez persze már egyéni adatvadászat, föltétlenül rosszabb hatásfokú a módszeresen, nagyobb korpuszból végzett, esetleg már számítógépes gyűjtéshez viszonyítva; megállás természetesen itt sincs, hiszen még a feltétlenül korszerűnek nevezhető „nagy" *Oxf.*-nak is van egy egykötetes (1933/1961) meg egy négykötetes szupplementuma.

9. Néhány szó a szótörténeti „adatháborúról" meg a korpusz-formákról. Nyelvtörténeti szótár hiányában a viszonylagosan eredeti meg az első adatok felkutatásának egyéni gyakorlatáról és lehetőségeiről legutóbb „Lyukas-e a magyar szótörténet hálója?" c. dolgozatomban foglalkoztam (Új Írás, 1982. 112 skk.); az ott említettek, vagy M. tanácsai is egy korszerű, „teljességre törekvő" nyelvtörténeti szótár készítésére vonatkoztathatók. Ide kapcsolódik M.-nek egy másik alapvető félreértése. 1. M. szerint dolgozatomat illetően „az egész anyaggyűjtésről tehát csak annyit tudunk meg, hogy a TESz.-t fölhasználta" (102). Ezzel kapcsolatban megkérdezem: hogyan „használható föl" a TESz. olyankor, amikor címszavaimnak több mint a fele ott nem is címszó? — 2. M. szerint: „F. anyagát véletlenszerűen összeválogatott igen szűk szöveg-korpuszból gyűjtötte" (uo.) M. alapvető félreértése itt mindenekelőtt szemléletmódjából adódik: M. szerint „korpusz" az, ahonnét valóságos adat nyerhető; ilyenkor konkrét forrásjelzés is produkálandó; arra azonban nem is gondol, hogy egy viszonylag speciális címszó anyagához nagy terjedelmű, esetleg negatív eredménnyel járó nyelvi anyagot kell átvizsgálni; ám az elvégzett munka rejtve maradhat, hisz ha nincs adat, nincs forrásjelzés sem. — 3. A földolgozott szövegek mennyiségét és terjedelmét tekintve M. főleg csak a dolgozatom rövidítésjegyzékében említettekre ügyel, ezeket minősíti az „igen szűk korpusz" tételeinek, holott ezek elsősorban csak azért vannak említve, mert a TESz. rövidítésjegyzékében általában nem szerepelnek. A földolgozott szövegkorpusz az M.-től sejtetettnél azonban sokszorosan nagyobb! Minden olyan *szövegre* történő utalásom ugyanis, amely nem a TESz.-re hivatkozik, *önálló* gyűjtés eredménye. Ha tehát pl. a TESz. valamely kódexre hivatkozik, akkor adatának fölhasználása esetén nem a kódexet idézem (mintha „saját" adatomról volna szó), hanem magára a TESz.-re hivatkozom. Ilyen alapon azonban minden kódexre stb. hivatkozásom saját földolgozáson alapul; ez nem is lehet másként, ha a címszó a TESz.-ből hiányzik; minthogy azonban a közkeletű kódexrövidítések már a TESz.-ben föl vannak oldva (nálam helykímélésből nem), M. a velük jelölt adatról egyszerűen nem vesz tudomást. Mindezek alapján a TESz. konkrét anyagától független szövegkorpusznak minősítendő pl. az Apor-kódex (l. pl. az *antifóna; kerubin; szerafin*); a Bécsi Kódex (l. *anatéma; genezis; kozmosz; siklus*); a Cornides-kódex (l. *diakonus*); a Corpus grammaticorum linguae Hungaricae veterum [CorpGr.]; a Debreceni Kódex (l. *alamizsna; fáraó*); a Domonkos-kódex (l. *antifóna; iskola; kanonizál; katedra*); a Döbrentei-kódex (l. *alabástrom; alamizsna; aroma; evangélium*); Érdy-kódex (l. *alamizsna; diadéma; krizsma; manna; nárdus; papiros*); az Érsekújvári Kódex (l. *ámen; jáspis; mirha*); a Festetics-kódex *(antifóna);* a Gömöry-kódex *(protomártír);* a Guary-kódex *(antikrisztus);* a Jordánszky-kódex *(epikureus; filiszteus; jáspis; rabbi; sztoikus);* a Kazinczy-kódex *(adamás; margaréta);* a Lányi-kódex *(cilicium; himnusz; litánia);* a Müncheni Kódex *(drachma; elektrom; evangeli-*

zál); a Nádor-kódex *(kanonizál);* a Peer-kódex *(alamizsna; evangelista; szimbólum);* a Példák Könyve *(psalmus);* a Székelyudvarhelyi Kódex *(evangélium; titán);* a Teleki-kódex *(alabástrom; mammon);* a Thewrewk-kódex *(szerafin);* a Tihanyi Kódex *(papiros);* a Weszprémi-kódex *(antikrisztus, izsóp);* a Winkler-kódex (*alfa; nárdus* a.) stb.

10. Az ún. korpuszba egyébként nemcsak a most emlegetett szövegkorpusz tartozik, hanem az ún. szótár (szószedet)-korpusz mellett a szótárszerűen földolgozott is; az előbbinek fontosabb tételei a Königsbergi Szójegyzéktől a Besztercei Szójegyzéken, a Murmellius-féle Lexiconon át az Új Magyar Tájszótárig (1979 — l. Új Írás. 1982/2, 113). A betűrendes szótörténeti feldolgozásokból nyerhető anyagot tekintve egyrészt a folyóiratok megfelelő betűrendes rovataira, másrészt a különféle monográfiák betűrendes (szótárszerű) feldolgozásaira utalok.

11. Maradva a magyar szótörténetnél, e fejezetben különféle megoldások zavarhatják az olvasót. Mindenekelőtt megtévesztő M.-nek a korábbi magyar szótörténeti adatok prezentálásával kapcsolatos gyakorlata; ha ugyanis valamely adatom az NSz.-ből való, vagy a TESz.-ével azonos, M. már nem ezeket a lelőhelyeket, hanem engem nevez meg az adat gazdájaként; ilyen megoldást alkalmaz az NSz.-ből való *allegória, diameter, eufónia, flegmatikus, káosz, prognózis, strófa, trópus,* ill. a TESz.-ből idézett *idillium, stílus, trónus* esetében megkülönböztetendő volna itt a címszó valamely alakváltozatának ún. abszolút első adatától a címszó ún. abszolút első adata; így pl. *distikum* (1804: M.), de már *dis(z)tichon* (1620/1979: F.): | *rhétor* (1736 e.: M.), de már *rhetor* (1575: F.) stb. M.-nek e fejezetében szembeötlő nem egy súlyos tévedése: a *massza* abszolút első adatát korábbra teszi, ám már a TESz. is figyelmeztet, hogy itt aligha magyar adatról van szó: „Az hebereknèl *mallanac* [mōdatic]... nèhèz tèrehnec" [latin szóként]; e lefordítatlan kategóriába való pl. a *cilicinū* poʒto 'durva [ciliciai kecskeszőrből szőtt]'; a MünchK. egyik részlete (148): „ʒaʒ *kados* olay" a lat. *cadus* lefordítatlanul hagyott plur. alakját tükrözi; vö. lat. „Centum *cados* olei" (Luk. 16, 6), s a kódexbeli *kados* aligha tekinthető a m. *kád* közvetlen adatának stb. A *synedrium*-ot M. nálam nem létezőnek tekinti, s abszolút első adatát 1650-re teszi, holott már 1609: Pázm. 2: 568 stb.

12. Néhány reflexió M. etimológiai kifogásaira: Elöljáróban annyit, hogy a szócikkvégi irodalom mondanivalójához a klasszika-filológia iránti tiszteletem alapján igyekeztem tartani magam. — M. szerint „az *amphitheatrum*-ot és nevét a rómaiak alkották, s a görögök vették át, nem pedig fordítva" (106); a szóalkotástípust tekintve azonban vö. „θέατρον, θέητρον 'Zuschauerraum, Theater'... mit zahlreichen Kompp. und Ableitungen, z. B. ἀμφι-θέατρος eig. Bahuvrihi 'mit Zuschauerraum rings um', Subst. -ον 'Amphitheater' (D. H., Str. usw.)" (Frisk 1: 656 θέα); Georges pedig egyenesen lat. *amphitheatrum* < gör. ἀμφιθέατρον-féle kölcsönzésre utal; — a gör. ἀρσενικόν 'arzenikum' esetében a perzsa *zirniq, zarnik* 'Arsenic' kiindulópont mellett hasonló megfelelő van az urduban, az arabban, az oszmánban. Frisk a perzsa szó közvetítőjeként a szír *zarnīkā* 'Arsenik' alakot említ; ennek szír—arám nyelvi megjelölését M. helyteleníti, ám ez a megjelölés az olvasót segítheti, ti. ez a szír egyben arám nyelv, s megkülönböztetendő az arab nyelv szíriai változatától! Egyébként a görög etimológiai szótárak nem részletezik, a görög szó mégis összefüggésbe hozható a névelős arab változattal; vö. „*az-zernīkh*, qui est le même mot que le grec ἀρσενικός" (L. M. Devic: Dictionnaire étymologique des mots français d'origine orientale. 1876/1965. 10); vö. ezzel még: „(with etymologizing alteration, to express its powerful properties) Arab *azzernīkh* (Onions 52 *arsenic* a.); M. erről nem tud; ám a gör. ἀρσενικός, ή, όν (ἀρρενικός) 'männlich' népetimológiás hatása ilyen alapon — a névelős arab formát tekintve — kézenfekvőbb, mégpedig nemcsak a szókezdetre vonatkozólag, hanem a szóvégződésre is; ti. a semlegesnemű ἀρσενικόν mellett a nőneműnek megfelelő (ἡ) ἀρρενική 'ua.' (Liddell—Scott 247) is kimutatható.

M. úgy látja, hogy a *biblia*-féle szó „etimológiáját tisztázatlannak kell tekintenünk (esetleg *bibliotheca* rövidülése)" (106); itt a kiindulópontnak is tekinthető a gör. βύβλος ~ βίβλος 'Cyperus papyrus' köznevet a gör. βύβλος (Gebal) helynévvel azonosítják. Ennek előzménye lehet a (sémi) ugariti *gbl;* akkád *gublu;* amarna *gubla* 'ua.' (uo.); héber *[g(h)-b(h)-l]* 'n.pr. einer phön. Stadt zw. Tripolis u. Berytus' (W. Gesenius—Fr. Buhl[16]: Hebr. und aram. Handwörterbuch über das alte Testament. [16]1955, 127), tkp. 'határváros' (Kiss: Földrajzi nevek etimológiai szótára, *Byblos* a.). Megfelelője (közvetítője?) az egyiptomi *kbn* 'Byblos' (A. Erman—H. Grapow: Wörterbuch der aegypt. Sprache. 1950, 243). A mai arabban *Ǧebail* (Kiss i. h.). A görög változat *g-b-l* > *β-β-λ* hasonulással keletkezhetett.

A *bukolikus* szócikkében joggal bírált „-πόλος > *-κολος utótagváltozás" eredetileg valamiféle „-πόλος ~ -κολος utótagváltakozás akart lenni" az idg. *kuel-, kuelə* 'drehen, herumbewegen' (Pokorny

639) alapján. — M. szerint a *„delphinus, elephantus* és *abacus* . . . nem a görög szó gen.-ából származtatandó" (104): vö. mégis *„abacus* est sans doute bâti sur le gén. ἄβακος; cf. *elephantus* de ἐλέφαντος ... *delphinus* de δελφῖνος" (Ernout—Meillet 3 *abacus* a.). Nem egészen értem M. kritikai megjegyzését, amely szerint „a hozzánemértőnek is föltűnik, hogy *s. v. gumi* ugyanazon óegyiptomi szó hibás és helyes átírását (két nyelv?) két különböző szavaként idézi" (105); az autentikus egyiptomi adat *ḳmj.t* 'Art Harz' (Erman—Grapow 6: 249; Frisk 3: 134), ám a gör. κόμμι-hoz hangalakilag az óegyiptomi *kemī, kamī* 'a mimóza- v. az akácfa mézgája'; egyiptomi *kemai;* kopt *komi, komme* 'ua.' illik. M. úgy gondolja, hogy a *„Poeni* magyarázatához nem szükséges egy nem létező *φοινος-ra hivatkozni" (104; erre egyébként nem is hivatkozott senki); ám „Lat. *Poenus* 'Carthaginois" = gr. *φοῖνος, qui s'est perdu" (Boisacq), azaz a kikövetkeztetett görög szó a lat. *Poenus*-szal kapcsolatos, nem pedig a *Poeni*-val.

13. Az etimológiai részben az európai horizont megrajzolásával függ össze M.-nek egy újabb alapvető félreértése; szerinte ugyanis „a neolatin nyelvek esetében nem tudhatja az olvasó, hogy ezek a latin szó folyamatos továbbélését akarják-e bizonyítani, vagy annak újabbkori nemzetközi elterjedtségét" (106). Ez a félreértés szerinte már olyan „szakmai" szintű, mintha azt proponálnám, hogy M. nem ismeri a nyelvészeti *disszimiláció* műszót (104); vagy nem ismeri a monumentális ógörög—angol szótár szerzőinek nevét, hisz Liddel [!]—Scott-nak írja (105); ha netán figyelmesebb M., dolgozatomnak már a bevezető részében is konstatálhatta volna, „hogy a tárgyalt műveltségszók a neolatin nyelvekben is jórészt közvetlen kölcsönzések" (34); e jelenség „a műveltségszóknak mint szótípusnak *mot savant* jellegével is összefüggésbe hozható" (35); az ide vonható szavak általában egyben nemzetközi szavak; a nemzetközi minősítés tkp. nem történeti, hanem európai méretekben alkalmazott szóföldrajzi kategória; a szóegyedek helyesírási vagy fonológiai szempontból a felismerhetőség fokáig hasonlítanak, szemantikailag teljesen vagy részben megegyeznek. Ezzel szemben a folyamatos továbbélés alkalmasint sokkal inkább „szóelváltoztató" hatású. A közvetlen kölcsönzés ténye mintegy kizárja a folyamatos továbbélés lehetőségét; még inkább érvényes ez akkor, ha valamely neolatin változat még csak nem is a latinból, hanem közvetlenül a görögből való, a folyamatos továbbélés jelensége szóanyagunkban kivételes. Teljesen fölösleges volna tehát a közvetlen kölcsönzés eseteiben újra meg újra megállapítani, hogy itt nem forog fenn a folyamatos továbbélés esete; ezzel szemben mindig utalok rá, ha *a)* az illető neolatin alak nem a latinból, hanem a görögből való közvetlen kölcsönzés eredménye; pl. sp. *aforismo;* ol. *epopèa;* fr. *épopée* stb.; ill. *b)* ha az illető neolatin alak a latinnak a folyamatos továbbélése; ilyen pl. a fr. *diamant,* a lat. *adamas* (<gör. ἀδάμας) alapján — l. TESz. *gyémánt* a. is stb.

14. Befejezésül: úgy látom, hogy a dolgozatommal kapcsolatos vita szakmai-tárgyi szempontból sem érdektelen, ám talán ennél is fontosabb, hogy bizonyos nélkülözhetetlen segédeszközök hiányára rámutathat, ill. hogy ezeknek a segédeszközöknek a létrehozását szorgalmazhatja. Így: a magyar szempontjából mindenekelőtt a magyar nyelv statisztikailag is jellemzett történeti nagyszótárára volna szükség; görög szempontból: (modern) ógörög—magyar kétnyelvű etimológiai szótár megalkotása volna kívánatos; a latin nyelv szempontjából: részletezőbb ókori (klasszikus) latin—magyar; középkori, hazai latin—magyar kétnyelvű meg magyar nyelvű latin etimológiai szótár szükségeltetik. E segédeszközök előállítására a szellemi kapacitás adva van, az anyagi azonban aligha. Valami azért mégis történik: magyar szempontból a *Berrár—Károly:* Régi magyar glosszárium (1984) c. kiadványt üdvözölhetjük; a *Kiss Jenő:* Újszövetségi görög—magyar szótár (1975)-féle mű immár harmadik kiadását érte meg; tudománytörténetileg jelentős a *Soltész—Szinyei:* Görög—magyar szótár (Sárospatak, 1875) c. mű megjelentetése még akkor is, ha a mai követelményeknek nem felelhet meg mindenben.

KÖNYVSZEMLE

I. WEILER (HG.): GRUNDZÜGE DER POLITISCHEN GESCHICHTE DES ALTERTUMS. Böhlau Studienbücher, Wien—Köln 1990, 229 l., 17 térkép.

A grazi egyetem ókortudományi intézetének munkatársai merésznek tűnő vállalkozásba fogtak: egyetlen könyvbe sűrítették bele azt a teljes ismeretanyagot, amit Mezopotámiáról, Egyiptomról, a görög és római világról mind a mai napig a politikai történet vonatkozásában kutatók generációi gyűjtöttek össze és írtak le. *I. Weiler* professzor, a kötet szerkesztője a következőkkel indokolja a mű kiadásának szükségességét: „Faktenkenntnisse... bilden ein unverzichtbares Fundament, auf dem jede historische Forschung, natürlich auch das Studium der Geschichte von Anfang an aufbaut" (XI). A kiadó és a szerzők elsősorban egyetemi hallgatóknak és gyakorló tanároknak ajánlják művüket, amely a tények és adatok fölsorolásán túl csak helyenként tér ki a kultúra, a művészet vagy a vallás világára. Az oly fontos gazdasági keretet is csak egy-egy rövid bekezdés, fejezet ismerteti az egyes korszakokat taglaló részek élén.

A cél tehát világos, nézzük, hogyan sikerült megvalósítani! Nehéz megtalálni a hangsúlyokat és az arányokat, úgy kell az összefüggéseket láttatni, hogy a legfontosabb nevek, történések, kronológiai adatok ne pusztán emészthetetlen halmazt alkossanak, hanem alkalmasak legyenek arra, hogy a történelmi fejlődés főbb tendenciáit is érzékeltessék. A rendkívül szűk terjedelem esetenként nem kedvezett a cél megvalósításának. Míg például a mezopotámiai fejezetek többé-kevésbé sikeresnek mondhatók — bár itt is hiányolható az államszervezetre, a társadalom szerkezetére vonatkozó tudnivalók bőségesebb taglalása —, az ókori Egyiptom és India történetére szentelt összesen 8 oldal már valóban kevésnek bizonyult arra, hogy az olvasót alapfokon tájékoztassa. A Róma korai történetét és köztársaságkorát összefoglaló fejezet talán túlhangsúlyozza ismereteink hiányosságának mértékét a kezdeti időkre vonatkozóan. Az itáliai vaskor kezdetét a kutatók többsége nem Kr. e. 1200 tájára, a tengeri népek mozgalmának történelemformáló korára, hanem csak a 9/8. századra teszi, így az előbbi dátum egyedüli megadása félrevezető lehet (98). *G. Doblhofer* az etruszkok sokat vitatott eredetkérdésében a keleti bevándorlást ellenzők táborához csatlakozik és nem említi a tyrrhén partvidék mykénei, majd krétai kapcsolatait (vö. *H. Müller-Karpe* és mások erre utaló eredményeit, amelyek természetesen nem népvándorlást bizonyítanak, csak erős gazdasági és kulturális kapcsolatot).

A kitűzött célt leginkább megvalósítani tudó fejezetek a késői köztársaságot és a császárkort bemutató részek. Itt érzi az olvasó leginkább az átfogó ismertetés megvalósulását, az összefüggések, társadalmi folyamatok egységben való láttatását. Kiigazítandó mindenesetre az az állítás, miszerint Decebalus székhelye a Várhely területén alapított *colonia Sarmisegethusa*-val lenne azonos (152). A dák Sarmisegethusa a Városvíz völgyében, más dák várak védelmében, a hegyek között volt. Egy másik megjegyzés: kétségtelen, hogy Gratianus 383-ban bekövetkezett erőszakos halálával öccsének és uralkodótársának a helyzete és szerepe megváltozott, uralkodásának kezdetét mégsem ehhez az évhez kapcsolnám, hanem 375-höz, amikor a 4 éves gyermeket a hadsereg császárrá kiáltotta ki. A dátum azonban sajtóhiba is lehet a 160. oldalon, mivel a következő lapon helyesen szerepel. Méreteiben és arányában eltér a többi fejezettől *M. Hainmann* összefoglalása Ausztria római koráról. Majd 20 oldalas terjedelmével ugyanakkora helyet kapott a kötetben, mint a többi fejezet (a terjedelem előzetes megszabása és a megadott keret betartása minden tanulmányon érzékelhető), ezzel azonban viszonylag tágabb lehetőség nyílt a három provincia területére kiterjedő ország ókori történetének taglalására. Mind e szerző (173), mind pedig korábban *H. Aigner* (térkép a 142. oldalon) Pannonia Kr. u. 9/10-beli megalapításáról beszél. Itt talán figyelembe kellett volna venni egyrészt Tiberius hadjáratát Kr. e. 12—9-ben, amely Pannonia

szempontjából is döntő volt, valamint Viniciusét, bárhogyan keltezzük is azt, valamint a Pannonia meghódítására, ill. provinciává való szervezésének tárgyában kibontakozott vitát és eredményét, amely *Tóth E.* szerint az utóbbi aktusra vonatkozóan ugyanúgy csak Claudius korára tehető, mint Noricum esetében. Noricum Marcus utáni kormányzói természetesen a szenátori rendből kerültek ki, de velük kapcsolatban Tacitusra hivatkozni anakronisztikus (179). Az Agricola idézett 9. caputjában nem Noricumra, hanem Aquitaniára történik utalás. A 180. oldalon kimaradt a 14. legio nevéből a *gemina* megkülönböztető jelző, amely ilyen formában értelemzavaró lehet. A 184. oldalon nem derül ki világosan, hogy a szerző a 401. évi vandál betöréshez sorolja-e Radagaist, vagy helyesen attól különválasztja, csak a 405. évszám nélkül említi e nevet.

Az összes tanulmányt alapos forrásismertetés vezeti be és bőséges szakirodalmi válogatás zárja le. Mindkettő rendkívül hasznos, mert lehetővé teszi a bővebb tájékozódást. Az is igen jó, hogy a kötetet uralkodói listák, a római tartományok jegyzéke, genealógiai táblázatok és több mutató zárja le, amelyek a kiadvány kézikönyv jellegét erősítik, használhatóságát fokozzák.

Mindent egybevetve a grazi ókortörténészek vállalkozása emlékeztet azokra a művekre, amelyeket *B. Niese:* Grundriss der römischen Geschichte nebst Quellenkunde című, sok kiadást megért műve fémjelez. Ha összevetjük őket egymással, kitűnik az a szomorú tény, hogy az utóbbi évtizedekben jelentősen csökkent az ókortudomány elsajátítandó alap-ismeretanyaga. Ugyanakkor az európai egyetemek azon fáradoznak, hogy lassítsák, megállítsák ezt a folyamatot, megtalálják annak a módját, hogy az ókorra vonatkozó ismeretanyagot mai életünk, de legalább a bölcsészek világának szerves, még ma is munkáló részévé tegyék. Ennek a törekvésnek egyik példája a grazi ókortörténészek könyve, amelyet a nyolcvan éves Franz Hamplnak ajánlottak.

VISY ZSOLT

D. E. GERSHENSON: APOLLO THE WOLF-GOD. Journal of Indo-European Studies, Monograph N° 8. Institute for the Study of Man. Virginia 1991, 156. l.

Csalódni fog, aki arra számít, hogy Apollón egyik megjelenési formájával, Apollón *Lykeios*-szal foglalkozó monográfiát vehet a kezébe. A fejezetcímek áttekintéséből is kiderül, hogy Apollónnal csak az első foglalkozik, a további hat, valamint a függelékek is a farkast állítják a középpontba. Az Apollóntól függetlenedő farkas pedig akár mint (mitológiai, földrajzi) tulajdonnév, akár mint jelző, akár mint a folklór tárgya igen messze vezet a címből feltételezhető témakörtől. Így hát nem görög vagy római vallástörténeti, esetleg mitológiai tanulmányról van szó, még akkor sem, ha a vizsgálódás fő területe mind földrajzilag, mind mitológiailag a klasszikus világ. Ami görög tulajdonnév a *lykos* (farkas) szó tövéből származik, az mind megtalálható a kötetben (az index szerint 48).

A bőségesen felsorakoztatott antik mitológiai példák mellett egyéb, indoeurópai (germán, litván) és nem indoeurópai (indián), esetleg őskori párhuzamok is szerepelnek. Ezek segítségével veszi számba a szerző a farkas mitikus-folklorisztikus jelentésköreit, persze azokra koncentrálva, melyeket a legfontosabbnak tart. (H. Bächtold-Stäubli: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens „Wolf" címszava 40-50 jelentéskört tart számon.)

A szerző szerint legfontosabb a farkasnak szélként való megnyilvánulása (Wind-wolf), ill. a halállal és beavatással való kapcsolata. A szél—alvilág—farkas összefüggést a következő gondolatmenet magyarázná: „. . . winds. . . are often thought of as issuing. . . from caverns or other subterranean passages. . . Many places in Greece and elsewhere where gas issues from the earth are named after the wolf" (6. l.).

Kérdéses azonban, hogy a farkas-helynevek és a földből áramló kigőzölgések között van-e tartalmi kapcsolat, vagy inkább csak véletlen egybeesésekről van szó. A szerző is elismeri, hogy „a 'farkas' igen közönséges eleme a helynévadásnak" (45). Jónéhányat fel is sorol Görögország és Kis-Ázsia területén, ahol a közelben barlang, hasadék és ilyen-olyan kigőzölgések is előfordulnak. Feltűnően hiányoznak azonban ebből a felsorolásból a dél-itáliai *Campi Phlegraei*. Ez a vulkanikus terület híres volt a mérges kigőzölgésekről (l. az *Avernus*-tó nevének antik etimológiáját), és itt volt a Vergilius meg-

énekelte alvilág lejárata is. Nem ajánlanám tehát senkinek, hogy a farkas-helynevek alapján kutasson földgázlelőhelyek után — ahogy erre a kötetben célzás történik (6,45).

A farkas sok-sok kapcsolatára (delfinnel, hollóval, férfitársaságokkal, vegetációval) felhozott példák sokaságát olvasva mind reménytelenebb a gondolatmenet követése: szinte nem is érzékeljük azokat a partokat, melyek mederben tartanák a hömpölygő példákat és párhuzamokat. Végére érvén pedig legfeljebb tudomásul vesszük, hogy minden mindennel összefügghet, még ez a tanulmány és Apollón Lykeios is.

GESZTELYI TAMÁS

PIERRE GRIMAL: A LATIN IRODALOM TÖRTÉNETE. Fordította BÁLINTNÉ CSEJDY JÚLIA. Budapest, Akadémiai Kiadó 1992, 100 lap, 5 kép.

Az ízléses kötet hátsó borítóján a következő ajánlást olvashatjuk: „... talán hiánypótló is ez a könyv". Vajon valóban így van-e? Igaz, hogy Borzsák István (1944) és Falus Róbert (1970) munkáit már csak a könyvtárakban, esetleg antikváriumokban lehet megtalálni, de meglétük és jellegük inkább egy részletesebb tudományos irodalomtörténet iránt ébreszt igényt. Grimalnak, számos kitűnő monográfia és tanulmány szerzőjének ez a kis irodalomtörténete Franciaországban 1965 óta már négy kiadást ért meg, de mindösszesen 121 (magyar fordításban — nagyobb formátumban — 83) lapon: egyszóval igencsak vázlatos és igényében, valamint stílusában egyaránt ismeretterjesztő jellegű könyvecske. E nemben számos erénye van: színes, olvasmányos stílus, szórakoztatóan felvázolt életrajzok, a valamelyest hosszasabban tárgyalt szerzők szép, esszészerű jellemzése. Az egyes auktorokra szánt terjedelem nem egyenletes, s nem is mindig arányos az illető szerző jelentőségével. Vergiliust például öt oldalon keresztül tárgyalja, míg Horatiusra alig kettő jut, Tacitus egy lapot kap, s a kevésbé jelentős Suetonius szintén egyet. A Ciceróra szánt terjedelem emelkedik még ki a maga bő hat lapjával az egyébként fél-, egy-, kétoldalas rövid összefoglalók közül. Ez Grimal rokonszenvéről is árulkodik, aminek nyomait a filozófus Ciceróról mondott értékítéletében is felfedezhetjük — üde színfolt a Cicero eklekticizmusát negatívan értékelő szakirodalmi állásfoglalások közepette.

Lehet-e, érdemes-e az itt-ott szubjektív értékítéletet és bizonyos hiányokat számonkérni egy ilyen terjedelmű ismeretterjesztő jellegű munkán? Úgy hiszem, igen, kivált ha valóban hiánypótló kiadványról van szó. Íme néhány zavaró pontatlanság:

9. l.: A púnok aligha akadályozták meg a hellénizmus *Kelet* felé való terjedését. — *16 sk.:* A dráma előzményeinek leírásából hiányzik a *fabula Atellana* és a *versus Fescennini* megemlítése. — *22. l.:* „Caecilius műveiből mindössze néhány maradt ránk." Valójában 42 *címet* ismerünk. — *30. l.:* „Thukydidésnél az ok fogalma tisztázatlan" — írja G. Éppen Th. az, aki a véletlenszerű külső eseményeket és a belső okokat először vizsgálja elkülönülten. — *51. l.:* Catullus értékeléséből (akire „jellemző a halmozás, keresettség, közvetlenebbül kapcsolódik az őt megelőző korszak költőihez, mint az Augustus-kori költőkhöz") arra gondolhatnánk, hogy G. nem ismeri fel Catullus irodalomtörténeti jelentőségét és újdonságát stb. — *76. l.:* A próza és vers elegyítése a menipposi szatírára, nem a római saturára jellemző. — *78. l.:* A tacitusi Agricola műfaját illetően több lehetőséget is felvethetünk.

A hiányokat egy fordítás természeténél fogva nem pótolhatja ugyan (ámbár rábukkantunk egy-két olyan félmondatra, amely nem szerepel a francia eredetiben), a datálásbeli bizonytalanságokat korrigálni lehetett volna, például a buzgón adagolt jegyzetekben. Ezt azonban ettől a magyar változattól elvárni lehetetlen, hiszen a fordító magával a szöveggel sem tudott több helyen megbirkózni, a római irodalom és a megfelelő terminológia ismerete híján.

Az eredetihez képest többrendbéli változtatást tapasztalhatunk: így pl. a korszakbeosztás hiányzik az eredeti szövegből. Különösen zavaró ez a bronz- és vaskort tárgyaló (rövidke) fejezetben, melynek címe a rövidséggel együtt óhatatlanul negatív értékítéletet sugall.

A magyar változat gyakran egyesít több bekezdést, s ezzel kevésbé áttekinthetővé teszi a szöveget. A hosszabb mondatokat viszont akárhányszor fölöslegesen több mondattá bontja, aminek eredményeképpen a szöveg szaggatottabbá válik, és G. elegáns stílusa teljesen odavész.

Különben pedig a csekély terjedelmű könyvben a sűrű nyomdahibákat és figyelmetlenségeket igazán el lehetett volna kerülni. (19: *Trinumus—Trinummus;* 21: *Heautontimuromenos—Heautontimorumenos;* 66: *feminae—femineae;* 67: *Menippae—Menippeae;* 71, 3. j.: *hét—két;* 79: *tranuilitate—tranquillitate, Lucilum—Lucilium* stb.) A latin nyelvű művek címei és bizonyos nevek nem a latin végződéssel szerepelnek. A görög nevek, illetve szavak átírása gyakran következetlen, ugyanígy a szakkifejezések használata; például a 63. lapon „centenáriumi játékokat" ír a fordító — kiválasztván azt a megoldást, ahogyan *nem* szokás emlegetni magyarul (vagy „százados játékokat" vagy *ludi saeculares*-t kellett volna használni).

Csaknem elégedettek lehetnénk, ha a felsoroltakon kívül nem kifogásolhatnánk egyebet a magyar fordításban. Sajnos, nem így van: szép számú értelemzavaró, félrevezető megoldás, kihagyás szomorítja az olvasót.

Például a *9.* lapon azt olvassuk, hogy a közép-görögországi phókisiak egészen Hispaniáig eljutnak hódításaikkal a 3. században. Nem, nem Grimal tévedett, hanem a fordító nem figyelt fel rá, hogy *'Phocéens'* a (kisázsiai) *phókaiai*aktól alapított Massilia lakóit jelenti. — *11:* „ünnepi énekek". Ha a *'chants de banquet'*-t szó szerint fordítja le B. Cs. J., közelebb kerül az eredeti *'carmina convivalia'* (asztali énekek) jelentéshez. Ugyanezen oldalon az etruszk temetkezési festményekről szóló mondatból több mint egy sor kimaradt (épp a Macstarnára történő fontos utalással). — *13:* „Livius Andronicus eposza mögött kirajzolódnak ... Latium szájhagyomány útján terjedő eposzai." A francia *'épopée'*-t itt legfeljebb 'epikus elbeszélések'-nek lehetne fordítani. — *16:* Ambracia bevételéről szólva G. Ennius *Annales*-ére és az *Ambracia* c. praetextára hivatkozik, amely elveszett. A magyar fordításban az ezt követő mondat így kezdődik: „Ebben (tehát az elveszettben) Hercules a Múzsák patrónusa..." — ily módon félreinformálva az olvasót (a franciában nyoma sincs a mutatónévmásnak). — *18:* Pacuvius stílusának jellemzésekor több mint három sor kimaradt a fordításból: '...pátosz iránti érzékét (innen a kiegészítés), amely hősei méltóságához illik — ez a *virtus* teljesen római felfogása, amelyhez hasonlót már Alcumenánál, a Plautus Amphitruóját meghatározó csodálatra méltó matrona-figuránál is megtalálunk." — *22:* Appius Claudius Caecus *Sententiae*-jéből csak néhányat ismerünk, ezek viszont *nem* töredékek. — *23:* „Ennius szatírája egyfajta rapszódia volt." — Ez a gondolat a francia szövegben sem mond sokat, de a magyarban egyenesen zavaró és érthetetlen. Az ehhez kapcsolódó következő mondat (a 24. lap tetején) kimaradt: „C'est Ennius qui, le premier, avait conté l'apologue de l'alouette et ses petits." — Holott lényeges lenne, mert az állatmese első megjelenésére utal a római irodalomban. — Lucilius „egyik híres írásában kijelenti" — a 'passage' nem írást jelent; helynek vagy töredéknek lehetett volna fordítani. — A francia szövegben az 'École filozófusairól' van szó, megnevezés nélkül, s a fordításban mintegy beépített magyarázatként Epikuros és az eleai Zénón szerepel, mint akiktől az a felfogás, mely szerint az embernek saját boldogságát másoké mögé kell helyeznie. Nos, az eleai iskola bölcselői nem foglalkoztak a szövegben szereplő etikai problémával. Epikurosi iskola is létezett, Grimal feltehetően ennek a képviselőire gondolt. — *26:* „népi eposzokból *(carmina convivalia)*" — a fordítónak nem tűnt fel, hogy Grimal a 'chansons de banquet'-vel is a *carmina convivalia*-t adta vissza franciául. Ennek fényében az 'épopée populaire' semmiképp sem fordítható népi eposznak, legfeljebb szájhagyomány útján terjedő epikus költeménynek. — *29:* „149-re Rómát már elárasztotta a hellénizmus." A tudományos terminológiában a hellénizmus a Nagy Sándor korával kezdődő hellénisztikus korszakot és a hellénisztikus kultúrát jelenti. Itt a francia 'hellénisme' általánosabb értelmű: 149-re Rómát már meghódította a görög kultúra. — *45:* Cornelius Nepos *De viris illustribus* c. életrajzgyűjteményének csak egy kis része maradt ránk, ellentétben a szöveg által sugalltakkal. — *47:* Accius *Brutus*-ában a fordító szerint a *Lucretius* elleni merénylet elevenedett meg. Ó, jaj, *Lucretia* és ez a félreérthető francia írásmód! Ehhez bizony némi tárgyi tudás vagy alaposabb szótárhasználat szükségeltetett volna. — *51:* A *„De rerum natura"* magyar fordítása: „A természetről". — *52:* Lucretius „figyelme inkább az epikureusok tanításában mellékesnek számító fizikai és kozmológiai tételekre irányul." Egy jelentéktelennek tűnő szó kimaradt: *„gyakran* mellékesnek számító". Bár még így sem érvényes a megállapítás Epikurosra, aki csak a „Természetről" szóló művének 36 könyvnyi terjedelmet szentelt. — *56:* „Az eclogák tele vannak vidámsággal" — az eclogákat nem nevezném vidámnak, sokkal inkább derű (sérénité) jellemző rájuk. Grimal — mint eddig is láttuk — többféle értelemben használja az 'épopée' szót. Itt sem eposzt jelent, hanem tankölteményt, s némi irodalomtörténeti tájékozottság birtokában nem is okozott volna gondot a *Georgica* műfajának pontosabb megjelölése. — *58:* Aeneas előtt — még ha a francia szövegben ez szerepel is — nem a Tartaros

mélyén, hanem az elysiumi mezőkön sejlik fel Róma jövője. A Tartaros mellett csak elhalad Aeneas. — *63:* „Már az alexandriai költők is használták az ún. elégikus disztichont." Sőt mi több, a korai görög elégikusok is. A „már" szócskának nincs nyoma a francia szövegben. — *64:* Propertius *Monobiblos*-áról szólva Grimal sem teljesen precíz, de a tények ismeretében nem lett volna szabad ennyire félrefordítani ezt a részt: P. „első írásaiban idősebb pályatársa követőjének mutatkozott. Egyetlen művet írt; egy négy könyvből álló elégiagyűjteményt, Cynthiához." P. valójában az első, külön megjelent könyvet nevezte *Monobiblos*-nak. A fordítás helyesen így hangzik: P. „elődje követőjének mutatkozott az „egy" könyvvel *(Monobiblos)*, mely a *„Cynthia"* címet viselte..." Az, hogy az elégiagyűjtemény négy könyvből állt, ebben a mondatban nem is szerepel. Különben Propertius nem a római elégiaköltészet alexandriai eredetéhez, hanem alexandriai forrásaihoz nyúlt vissza. — Egy további félrefordítás: „Legfőbb vágya az volt, hogy ő legyen a római Kallimachos — egy kissé túlhaladott 'új költő' ambíciója ez." A mondat második fele helyesen: „amely egy kissé megkésett 'új költővé' tette." Grimal itt a *poetae novi*-ra és esztétikai ideáljaikra utal. — *67:* Varro *nem* ajánlotta szatíráit Menipposnak, hanem a címben történő rá való hivatkozással akarta hangsúlyozni műveinek filozofikus jellegét. Ugyanitt (az utolsó bekezdésben) rejtély, hogyan válik az 'érudit'-ből 'szónoklatok', melyekkel Varro még nagyobb hatást gyakorolt volna saját korára, mint moralizáló költeményeivel. Tudós munkásságával hatott. — *87:* A fordító a Florusról szóló részben átcsoportosítja a szöveget. Grimal a történeti művet először „Két könyv a római háborúkról" címmel említi, majd a jellemzést követően a bekezdés utolsó mondataként (a magyar kiadásban olvasható „Ez a naiv munka máig is olvasható") helyett ezt írja: „E naiv munka a kevéssé találó *Epitome Titi Livii* címen maradt fenn." — A *93.* lap tetején meglepődve olvashatunk olyan tudós hagyományokról (tradition scolaire), amelyek a filozófia területén negatív hatást fejtenek ki. Ha a 'scolaire' jelzőt helyesen fordítjuk, máris értelmessé válik a szöveg.

Mindez csupán mutatvány a súlyosan felróható hibákból, tévedésekből. A terjedelem kímélése végett nem utaltam olyan csúsztatott vagy pontatlan fordításokra, amelyek nem változtatták meg döntően az eredeti szöveget, sem némely interpunkciós hibára és stílusbeli sutaságra.

A jegyzetekről még nem szóltam, mert ez ráadás csupán a francia eredetihez képest. Nem baj, hogy vannak, bár kétségkívül azt a csalóka képzetet kelthetik az olvasóban, hogy tudományos művet tart a kezében. Ez a képzet azonban a jegyzetek alaposabb szemrevétele során hamarosan szertefoszlik. Csak néhány példa: *23, 42. j.:* A *hybris* ebben a kontextusban nem erőszakos bűncselekményt, fizikai bántalmazást jelent, hanem féktelenséget, kihívó viselkedést, gőgöt, dölyföt, elbizakodottságot. — A *60, 26. j.*-ben olvashatók a *tribunus militum consulari potestate* tisztségre vonatkoznak, ez viszont i. e. 367-ben a praetura bevezetésével megszűnt. — *67, 34. j.:* Az *antiquarius*-ok kétségkívül szerették a régi kifejezéseket és szerzőket, de ha tevékenységi körüket akarjuk jelölni, akkor inkább az ezekkel való foglalkozást említsük. — *86, 5. j.:* Héliodóros nem VI., hanem III. századi szerző.

Szerencsés ötlet, hogy a kötetet a legfontosabb római szerzők magyarul is megjelent műveinek bibliográfiája zárja, s öt író-költő portré díszíti. Végül pedig visszatérve az elején felvetett kérdésre, valóban hiánypótló-e ez a könyv, egyértelmű *nem*mel kell válaszolnunk. Ennek határozottságához nagymértékben hozzájárul a magyar kiadás szakmai minősége. Feltétlenül igénybe kellett volna venni szaklektor segítségét, mert az Akadémiai Kiadó nem engedheti meg magának egy hibáktól ennyire hemzsegő munka kiadását.

TAR IBOLYA

GRAHAM ANDERSON: LUCIAN. THEME AND VARIATION IN THE SECOND SOPHISTIC. Leiden 1976, 211 l. (Mnemosyne, Suppl. 41.) *Uő.:* STUDIES IN LUCIAN'S COMIC FICTION. Leiden 1976, 138 l. (Mnemosyne, Suppl. 43.)

Graham Anderson (University of Kent) neve nem ismeretlen a császárkori görög irodalom tanulmányozói előtt: évtizedek óta jelennek meg tanulmányai e tárgykörből Európa szinte minden jelentős klasszika-filológiai folyóiratában. Dolgozatai gyakorta értékelnek újjá egy-egy már megoldottnak tetsző kérdést, s ezáltal friss szempontokkal gazdagítják a kutatást.

A most ismertetendő két munka mind problematikájukat, mind vizsgálati módszereiket tekintve szervesen összefügg egymással. Lukianos nagyobb műveinek *(Verae Historiae, Toxaris, Philopseudés, Onos, De dea Syria)* elemzésére csak a második kötetben vállalkozik, a teljes Lukianos-corpusra általában érvényes megállapításainak összegzésével zárja az elsőt. Lukianos írói módszerei közül szerinte a legfontosabb a már meglévő motívumoknak az új kontextusban való újrafelhasználása, az önismétlés (self-pastiche): „whatever the subject and whatever the genre, we are dealing with ingenious variations on a handful of themes." (p. 1.) A. ennek az egyébként igen plauzibilis nézetének alátámasztására rendkívül sok párhuzamos helyet, ill. egymásra utaló motívumot idéz második kötetében is — talán túlságosan is sokat, s ez nehezen olvashatóvá teszi munkáit, sőt helyenként azt az érzést kelti, mintha a szerző minden apró észrevételét azonnal, megfontolás és formába öntés nélkül akarta volna közölni.

Első kötetének végkövetkeztetései legalábbis merészek, nem egyen vitatkozni lehet, sőt vitatkoztak is (l. *P. G. Maxwell-Stuart,* CR 28 [1978], 238 skk.; *J. Hall,* JHS 100 [1980], 229 skk.; *P. Orosio,* Helmantica 29 [1978], 105; *J. Oroz,* Helmantica 29 [1978], 241 skk.; *J. Kubota,* JCS 27 [1979], 92 skk.; *H. Bannert,* Gnomon 55 [1983], 581 skk.). A. ugyanis az 1950-es és 1960-as évek Lukianos-filológiájának egyik irányzatával szemben, melyet elsősorban *J. Bompaire* (Lucien écrivain. Imitation et création. Paris 1958), *J. Schwartz* (Biographie de Lucien de Samosate. Brussels 1965.), *B. P. Reardon* (Courants littéraires grecs des II^e et III^e siècles après J.-C., Paris 1971) és *B. Baldwin* (Studies in Lucian. Toronto 1973; Lucian as a Social Satirist, CQ N.S.2 [1961]. 199 skk.) képviselt, nem fogadja el, hogy Lukianos korának rhétorikai *exemplum*-gyűjteményeit használta volna művei forrásául. Maga részéről Lukianos eredetiségét hangsúlyozza, s ha elismeri is, hogy a korábbi görög írókból (olykor parodisztikus célzattal) gyakran merít, a nála előforduló motívumismétléseket a szó igazi értelmében vett „önismétléseknek" tekinti.

A. kutatásainak másik terrénuma a művek struktúrája. A szerző úgy véli, hogy *minden* lukianosi mű a következő egyszerű szerkezeti szkémára vezethető vissza: két részből álló bevezetés, három epizódra tagolódó középső rész, befejezés. Kétségtelen, a Lukianos-corpus igen sok darabja mutatja ezt a struktúrát, főként a kisebb terjedelműek, de ugyanez a nagyobb lélegzetű művekre szemlátomást csak üggyel-bajjal fér rá. De azért a hosszabb művek elemzésével kapcsolatban mégis van A.-nak megszívlelésre érdemes mondanivalója.

A *Verae Historiae*-ről szépen bizonyítja, hogy szerkezete párhuzamos szituációkra épül, ellentétben a korábbi feltevésekkel (l. *K. Reyhl,* Antonius Diogenes. Untersuchungen zu den „Wahren Geschichten" des Lukian. Diss. Tübingen 1969), melyek főként a scholionokon és a bizánci Phótios egy közlésén alapultak. A *Toxaris* és a *Philopseudés* felépítése is hasonló: egymással ellentétes történet-párokból állnak.

A. az *Onos* szerzőségét illetően a legutóbb *B. E. Perry* (The Ancient Romances. Berkeley 1967) által képviselt álláspontot támogatja, mely szerint mind a fennmaradt, epitomé-ízű változat, mind az eredeti, teljes (de elveszett) mű Lukianos alkotása, hiszen Lukianostól nem idegen egy-egy téma újrakidolgozása, másfelől az *Onos* szituációinak többsége parallel motívumként más műveiben is megjelenik. A. egyébként, a tudományos konszenzussal ellentétben, a *De dea Syria* authentitását sem vonja kétségbe; éppen az „önidézések" feltűnően nagy száma miatt Lukianos eredetijének tekinti, mely a szerző szándéka szerint Hérodotos-paródiaként íródott.

Az utolsó fejezet Lukianos szerepét világítja meg a regény fejlődésében: „together with Longus and Petronius he ranks in the forefront of ancient novelists. ... it was within his grasp to produce a bizarre love-and-travel plot with parodies of rhetorical display, Wundergeschichte and sentimental love all rolled into one." (Studies, 119 sk.) Ami nagyon igaz — feltéve persze, hogy az *Onos*-t csakugyan Lukianos írta.

Anderson két munkája tehát, még ha következtetései olykor túlságosan általánosíthatók is, számos vitathatatlan eredménye és új szempontja miatt tanulságos és elgondolkodtató olvasmány. Használhatóságukat azonban gyengíti, hogy olykor a párhuzamos helyek és az egyéb hivatkozások adatai pontatlanok. Néhány felvetett, de válasz nélkül hagyott probléma is akad bennük — igaz, ezek már a szerző kutatásainak új irányát jelzik előre.

HAJNAL MÁRTA

SZENT JEROMOS: „NEHÉZ AZ EMBERI LÉLEKNEK NEM SZERETNI". Ford., a jegyzeteket és az utószót írta: *Adamik Tamás.* Budapest, 1991, 264 l.

Az ókori keresztény irodalom magyar fordításirodalma fontos kötettel gazdagodott. Augustinus, Tertullianus, Firmicus Maternus, Lactantius mellett most már a IV. századnak (Augustinus mellett) legjelentősebb írója is olvasható magyar nyelven. Hiánypótló a vállalkozás azért, mert Hieronymus személyiségében és műveiben a pogány római és keresztény világ összefonódottsága és konfliktusai mutatkoznak meg, s azért is, mert a válogatás, túl azon, hogy a teológián kívül a keresztény szépirodalmat is alapvetően befolyásoló író munkásságát mutatja be, ízelítőt nyújt fordítói gyakorlatából. A kötet betekintést tesz lehetővé a tanácsokat adó, szubjektív hangú levélíró, a személytelenebb krónikás s a tollat pengeként forgató, időnként kíméletlen pamfletszerző műhelyébe. A szerencsés válogatás egyik fő szempontját jelezheti a cím s a fülszöveg: „Az életművön végighúzódó másik nagy kérdés Jeromos egyéniségének belső ellentmondásaiból fakad: szeretni vágyik, hogy megszabaduljon a gyűlölettől, és szabadjára engedi gyűlöletét a szeretet védelmében." Többek között e válogatási szempont is megköveteli a fordítótól, hogy ne csak magát a szöveget tolmácsolja, ne csak a rétor Hieronymus változatos szókincsét, stilisztikai fordulatait adja vissza, hanem ezt a rendkívül széles érzelmi skálát is próbálja megjeleníteni. Ezek a meglehetősen nagy nehézségek Adamik Tamás számára mintha nem is léteznének. Ha az augustinusi „Vallomások" Városi István-féle fordításának recenzensét (Ant. Tan. 1985/86, 277 skk.) túlságosan szigorúnak találnánk, akkor ez a mostani kötet teljesítményében leli magyarázatát: a minőségi követelményeknek a bíráló Adamik magától értetődő természetességgel tesz eleget.

A. az utóbbi évtized egyik legtermékenyebb fordítója. A profán irodalom klasszikusainak interpretációin (Aristotelés: Poétika, 1982), sőt szövegkiadásán (Rhetorica ad Herennium, 1987) kívül jelentős munkái: Lactantius-fordítása (Az isteni gondviselésről, 1985), Clairveaux-i Bernát-, Johannes Saresberiensis-, Albertus Magnus- stb. szemelvényei (Az égi és a földi szépről, szerk. Redl Károly, 1988), instruktív Augustinus- és Hieronymus-tárgyú recenziói mutatják, hogy az antik és középkori keresztény irodalomnak is egyik legjobb ismerője.

Néhány apróbb kritikai észrevétel: Az órigenési Énekek éneke-homíliák jeromosi interpretációjának fordításához jobb lett volna W. A. Baehrens modern kritikai szövegkiadását alapul venni (Origenes Werke 8, 1925), mint két szövegváltozatot (Migne, D. O. Rousseau) — bár a különböző szövegek között csak néhány apróbb eltérés van.

A fordításhoz mellékelt első jegyzet némileg megtévesztheti az olvasót. Az órigenési Énekek éneke-kommentárról A. ezt írja (217): „E nagy kommentárból... csak részletek és töredékek maradtak fenn részben görög nyelven, részben latinul Rufinus fordításában." Megtévesztheti azért, mert úgy vélheti, hogy csak néhány soros szövegrészletek maradtak fenn belőle. Valójában Rufinus fordításában a mű jelentős része (az első négy könyv az órigenési prológussal együtt) hagyományozódott ránk.

A 162. lapon egy szövegváltozatot (sajtóhibával, a jegyzetben helyesen) közlő rész után ezt olvashatjuk: „Szándékosan mondja ezt a lélek-menyasszonyról és az Ige-vőlegényről: 'keblére hajolva', mert szívünknek ez a székhelye." Talán pontosabb lenne: „...mert itt van bennünk a lélek vezérlő része." A 127. jegyzet egy más szöveg kapcsán a Migne-kiadás nyomán utal arra, hogy a *„principale"* a görög *„hégemonikon"* megfelelője. Valójában mind Hieronymus, mind Rufinus a *„principale cordis"*, illetve *„principale animae"* és *„principale mentis"* szókapcsolattal adja vissza a *„hégemonikon"*-t, s mondatunk értelme az, hogy a kebel lelkünk/szívünk vezérlő részének, azaz az észnek/értelemnek *(nus, logos)* a székhelye, továbbá „a keblére hajolva" kifejezés így jelzi a *Logos* (Ige) és a *logos* (emberi értelem) egymáshoz kapcsolódását.

A *hégemonikon*-t A. (178) a lélek „jobbik felének" fordítja — ide kapcsolódik az említett 127. jegyzet. A kissé irodalmias megoldást itt is explicitebbé tehetné a bevett változat („vezérlő lélekrész", l.: Sztoikus etikai antológia, szerk. Steiger Kornél, 1983, 514).

Ugyanitt (178) a latin *„sermo"* kifejezést „Isten szavának" fordítja, jóllehet itt az Igéről van szó (a 43. jegyzetben egyébként tájékoztatást kapunk arról, hogy Hieronymusnál a *„logos"* egyaránt lehet *„sermo"* és *„verbum"*). Itt nem Isten szava, azaz az Írás sokrétű, ahogy azt a fordítás sugallja, hanem maga Isten Igéje, illetve bölcsessége.

A 169. lapon az Üdvözítőről szólva így hangzik a fordítás: „...akkor azt is meg fogod látni, hogy mily nagy erényben és mekkora fenségben hullt reánk...". Az „erényben" helyett teológiai megfonto-

lásból a ,,hatalomban'' kifejezés szerencsésebb lenne. Hasonló okok miatt kár kihagyni a ,,fenségben'' szó elől a hangsúlyos ,,isteni'' jelzőt, mert a mondat jelen formájában nem adja vissza egyértelműen azt, hogy az Üdvözítő isten.

A kötetet tudós jegyzetapparátus és Hieronymus szellemi környezetét megvilágító utószó zárja. Nem mindenhol valósult meg a görög nevek és szavak következetes átírása, s találunk néhány pontatlanságot is: pl. Porphyrios születési dátuma a 200, 35. jegyzetben 234, a 216, 44. jegyzetben 232. Kelsos említett (200, 35. j.) alexandriai származásáról a hagyomány nem tud. A kötet végén található ,,egyéb művek'' felsorolásában (259) Cicero *De finibus bonorum et malorum* c. írásának magyar változata (,,A jó és rossz határairól'') nem kielégítő. A szinte lefordíthatatlan cím visszaadására Némethy Géza megoldását kell elfogadnunk (M. T. Cicero: A legfőbb jóról és rosszról. 1901, 254. l.; ugyanígy az idézett Sztoikus etikai antológia 545. lapján), mert a *,,finis''* itt nem ,,határ'', hanem *,,telos''*, ,,(fő)cél''.

Az utószó egyetlen problematikus részletére hívom még fel a figyelmet, ez pedig az Énekek éneke exegézisének ügye. A szerteágazó kérdés rövid tárgyalását nem könnyíti meg sem a polémia, sem ha különböző tudományterületek, sőt tudományon kívüli szempontok képviselőinek álláspontját egymás mellé állítjuk. A. Komoróczy Géza tanulmányát idézi (az Énekek éneke magyar fordításairól): ,,Később, korunkban, a kritikai bibliatudomány tételesen is megfogalmazta nézeteit az Énekek énekéről. Ezek lényege, hogy a könyv: gyűjtemény; egymástól eredetileg teljesen független és különböző műfajokba tartozó, szerelmi, lakodalmi és egyéb világi témájú énekek, énektörmelékek szerencsés kézzel összeválogatott antológiája. Ez az álláspont már eleve kizár minden allegorikus értelmezést.'' (Énekek éneke. Sajtó alá rendezte Komoróczy G. 1980, 90. l.) A. szerint ,,ezen összegzés első fele igaz lehet, de az utolsó mondatban megfogalmazott következtetést megkérdőjelezi napjaink irodalomtudománya'' (249). Az irodalomtudományt itt Kerényi Károly esszéje, illetve Umberto Eco ,,A nyitott mű'' c. könyve jelentené? Utóbbi a művészetfilozófia diszciplínájába utalható, előbbi pedig jóllehet képviseli az egységes mű koncepcióját, nem is kíván érvelni mellette. Ettől eltérően Komoróczy szigorúan kritikai tudományos szinten fogalmazza meg álláspontját, s ez a tárgyalási szint mutatja csak meg, hogy mit is ért ,,allegorikus értelmezésen''. Ő a természetes vagy naturalisztikus magyarázati mód híve (szerinte profán antológiáról van szó), s ebből adódóan joggal vonja le azt a következtetést, hogy ,,ez az álláspont már eleve kizár minden allegorikus értelmezést'', minthogy a naturalista magyarázat szerint az allegorikus jelleg azt jelenti, hogy a mű szerzője valami mást akar mondani azzal, amit ténylegesen mond. Ha nincs *egy* szerző, akinek ilyen szándék tulajdonítható, csak antológia, nincs allegorikus értelem, legfeljebb abban a tág értelemben, ahogy az *,,allegoria''* szót egyébként is használjuk. Megjegyzendő — jelen kötetben ez nincs feltüntetve —, hogy a régi magyar Énekek éneke-fordításokat tartalmazó id. mű harmadik, bővített kiadása egy 1969-ben készült munkának, változatlan utószóval.

A Jeromos-válogatás utószavának az órigenési exegézist bemutató részéhez még egy megjegyzés kívánkozik. Ezt a fajta szövegmagyarázatot az Énekek éneke-homiliák alapján ábrázolni — két okból is — nagyon nehéz. Az egyik ok az Énekek énekének speciális helyzete a szent könyvek corpusán belül, hisz ebben az esetben a betű szerinti értelmezés önmagában sem nyújthat vallási épülést, így Órigenésnek bizonyos értelemben el kell tekintenie a szó szerinti értelemtől. A nászének *(epithalamium)*, ill. dráma *(fabula)* talán épp a betű szerinti értelem fiktív karakterét van hivatva hangsúlyozni. Másrészt nem lehet eltekinteni tőle, hiszen a betű szerinti jelentésen túl az átvitt jelentés is ,,a szövegben van benne''. Az utószónak az a megállapítása, miszerint ,,a szó szerinti értelmezés tekintetében annyira szigorú Órigenés, hogy szerinte attól csak abban az esetben lehet eltekinteni, ha a szóban forgó szöveg szövegkritikailag értelmezhetetlen vagy logikailag lehetetlen'' (250), némi korrekcióra szorul. A logikai lehetetlenség önmagában nem vezet a szó szerinti jelentéstől való eltekintéshez, hiszen a keresztény tanítás logikai ellentmondásokat tartalmaz, pl. Jézus Krisztus teljes értelemben isten és ember. El kell azonban tekinteni a szó szerinti jelentéstől abban az esetben is, ha egy Istent megjelenítő szöveg nyilvánvaló antropomorfizmusokkal terhelt.

Másodszor, Órigenés szerint az értelmezések között organikus a kapcsolat, ahogy azt a *Peri arkhón* IV. könyvében (az exegézisről szóló részben) találjuk: ,,Ahogy az ember testből, lélekből és szellemből áll, ugyanúgy az Írás is, melyet Isten az ember üdvözüléséhez gondolkodásképpen adott.'' (IV 2,4.) Idézetünkből az is látható, hogy Órigenés a szöveg értelmezésének háromféle szintjét különböztette meg: a betű szerintit — ez felel meg a testnek —, a lelkit — tartalmilag az egyházias értelmezésnek felel

meg, benne a moralizáló exegézis —, s végül a szellemit — ez is átvitt értelem, tartalmilag a lélek és Isten individuális kapcsolata áll az előtérben. Az Énekek éneke-kommentárban végigviszi ezt a hármas tagolást, a homiliákban azonban — minthogy itt a címzettek „kezdők" — nem, itt a lelki és szellemi értelmezés egybemosódik. Minthogy Órigenés exegézisére a hármas tagolás jellemző, az utószónak vonatkozó részei némi hiányérzetet hagynak az olvasóban.

E kritikai megjegyzéseknek túlzott jelentőséget tulajdonítani aránytévesztés volna. Csupán néhány apróságról van szó. Adamik Tamás válogatásában és fordításában példaértékű Hieronymus-interpretációt élvezhet az olvasó.

Somos Róbert

COMPENDIUM LINGUARUM IRANICARUM. Herausg. von RÜDIGER SCHMITT. Wiesbaden 1989, 529 l.

E többnyelvű (angol, német, francia) munka az iráni nyelveknek az ókortól napjainkig terjedő, a hagyományos történeti (ó-, közép-, újiráni) és dialektológiai (nyugati, keleti) felosztást követő összefoglalása. Az egyes nyelvek, ill. nyelvemlékek tárgyalása, a hozzátartozó kutatástörténeti és szövegtörténeti adatokkal — az esetek többségében — a legkompetensebb szerzőktől származik: R. Schmitt (óperzsa), J. Kellens (Aveszta), W. Sundermann (párthus és középperzsa), N. Sims-Williams (szogd, baktriai), H. Humbach (khorezmi), R. E. Emmerich (khotani), R. Bielmeier (szarmata, alán, jász, ó-oszét, jagnóbi), G. Lazard (perzsa), P. Lecoq, J. Blau, J. Elfenbein, P. O. Skjaervo, J. Payne, Ch. M. Kieffer, F. Thordarson (újiráni dialektológia). Az egyes történeti periódusokat, ezen belül az egyes dialektológiai csoportok tárgyalását általános bevezetők előzik meg (óiráni és középiráni: R. Schmitt, újiráni: G. L. Windfuhr), míg a könyv bevezetőjéül (Einleitung) a szakterület fogalmait, definícióit (R. Schmitt), ill. az iráni nyelvek rekonstruált előtörténetét (M. Mayrhofer) bemutató fejezet áll.

E nagy vállalkozás a hasonló típusú összefoglalások sorában kétségkívül a legkorszerűbb. Az iráni nyelvek tárgyalása a hagyományos periodizációt követi, mely a nagy történeti korszakokhoz kapcsolja az egyes nyelvtörténeti fázisokat. Így az óiráni az Akhaimenidák bukásáig (i. e. 4/3. sz.), a középiráni a Szászánidák bukásáig, ill. az iszlám térhódításáig (8/9. sz.) terjed, míg az újiráni nyelvtörténeti periódus az iszlám korával esik egybe. Ez a felosztás természetesen kompromisszum eredménye, mely a csoport legjelentősebb tagjának, a perzsának a történetéhez kötődik, míg a többi, földrajzilag igen nagy területet befedő iráni nyelv és dialektus esetében csupán laza keretet jelent.

Ez a hagyományos periodizáció egy lényeges ponton különbözik a korábbiaktól. Leírásának tárgya ugyanis a „történeti kor iráni nyelvei", míg ezeknek csupán *nyelvi rekonstrukció* által megragadható előtörténetére csak egy rövid bevezető utal. (Ugyanez a fejezet a Grundrissban pl. az egyik legterjedelmesebb.) Bár az alapnyelvi rekonstrukció a hagyományos történeti nyelvészet jól megalapozott hangtörvényein alapul, a nyelvi valóság teljes rekonstruálására elvileg soha nem lesz képes, *hipotézis,* mely egy feltételezett nyelvi rendszer egyes elemeire vonatkozik. Így helyes — ha nem tévedek ennek megítélésében, hiszen a szerkesztő nem is érint ilyen kérdéseket —, hogy az előtörténetre vonatkozó rekonstrukció a korábbinál kisebb hangsúlyt kap, hiszen valójában nem része a szorosabb értelemben vett iráni nyelvtörténetnek (vö. 26,4). Emellett, természetesen, az itt közölt fejezetek többségében a hagyományos történeti-összehasonlító megközelítés dominál, melyben a hipotetikusan rekonstruált alapnyelv szolgál kiindulásul és a későbbi korok nyelvi változásainak „magyarázatául". Ebből, valamint a régi korok nyelvemlékeinek szórványosságából következik, hogy a „történeti kor" nyelvemlékeinek grammatikai rekonstrukciójában is sok a hipotetikus elem, és különösen az óiráni és középiráni kor nyelvi formáinak fonetikai és fonológiai valószínűsége problematikus. A különböző írásrendszerek, szöveghagyományozási nehézségek miatt szinkronikusan funkcionáló grammatikák rekonstrukciója nem lehetséges. Nagyban hozzájárulhat azonban ehhez a nem-iráni nyelvű szövegekben előforduló iráni névanyag, amelynek szisztematikus összegyűjtése a szerkesztő R. Schmitt érdeme. Ez a nyelvi anyag a korai nyelvtörténeti korokra posztulált hangváltozásokat ugyanis „térbe és időbe" helyezi és így, egy bizonyos mértékig, „reálissá" teszi.

Míg tehát az első két korszak nyelveit (óperzsa, Aveszta, különböző középiráni nyelvek) leíró fejezetek tárgya maga a *történeti fejlődés* (Sprachentwicklung), együtt a vonatkozó filológiai és tudománytörténeti adatokkal, a harmadik, újiráni kor megközelítése ezzel szemben elsősorban *történeti-tipológiai*. Történeti, amennyiben a dialektológiai felosztás a hagyományos genetikai rokonságon alapul és ez dominál a hangtani leírásokban is, de a szorosabb értelemben vett grammatikai leírásokban (morfológia, szintaxis) a grammatikai szerkezetek tipológiai hasonlóságai, ill. eltérései a rendszerező elv, elsősorban a bevezető fejezetben (G. Windfuhr). Kérdés azonban az, hogy egy bizonyos szociolingvisztikai terminológia (pl. local, regional, national standards, superstrates, genetic and isoglottic relationship, diachrony of different patterns, 246 skk.), valamint túl általános grammatikai kategóriák alkalmazása (251 skk.) jelent-e valóban koncepcionális újítást az iráni dialektológiai kutatásokban, vagy az ismert anyag bemutatásában. A továbbiakban megjegyzéseim elsősorban erre a fejezetre vonatkoznak.

Az újiráni korban, érthetően, a nyelvi anyag megszaporodik. A kor (8/9. sz.-tól kezdve) és a térség domináns nyelve a perzsa, annak klasszikus és modern változatai, ill. a hozzá genetikusan legközelebbi rokonai, a tadzsik és a dari (kabuli perzsa). Emellett írásbeliség nélküli dialektusok sokasága jelenik meg a gyűjtésekben, valamint e dialektusok nyomai (főként lexikális elemek) perzsa nyelvű irodalmi művekben, jelezve a korábbi korok nyelvi sokszínűségét, melyet a fönnmaradt nyelvemlékek csak töredékesen reprezentálnak. Máig sincs azonban egységes szempontú gyűjtésen alapuló nyelvi atlasz (cf. 1957, Yarshater 1961). A kezdeti, a 19. sz. közepétől származó, többnyire amatőr gyűjtések után W. Geiger (Grundriss) összefoglalása igen vegyes anyag alapján erősen uniformizáló leírásokat adott: elsősorban azokat a hangtani, morfológiai elemeket vizsgálta, amelyek ezeket a dialaktusokat *genetikusan* az iráni nyelvek korábbi nyelvtörténeti korszakaival összekötötték. Ezáltal azonban elsősorban azok a főként morfológiai és szintaktikai különbségek sikkadtak el, amelyek a korábbi genetikus határokat átlépve az illető dialektusokat jellemzik. Az újiráni nyelvek legújabb fázisainak nyelvi újításai (pl. az igerendszerben) ugyanis éppen ezeket a korábban a genetikus rokonság alapján meghúzott dialektológiai vonalakat keresztezik, mégpedig az egyes izoglosszák esetében más és más módon.

Lényegében ez a genetikus szemléleten alapuló történeti-összehasonlító megközelítés jellemzi Morgenstierne vázlatos áttekintését is (Handbuch 1958). Lényeges különbség azonban, hogy közben jelentős dialektológiai gyűjtések jelentek meg (Žukovskij, Andreas, Mann, Hadank, Christensen, Bailey). Így leírásai sokkal szakszerűbbek, és a dialektusok osztályozása sokkal óvatosabb, utalva az adatok elégtelen voltára. Morgenstierne munkája után, mely 1954-ig dolgozta fel a nyelvi anyagot, jelentek meg jelentős, egyes dialektusokat feldolgozó munkák (elsősorban MacKenzie, Eilers, Lazard, Yarshater stb.), valamint egy főként régi anyagon alapuló rendkívül tradicionális összefoglalás (Osnovy 1982). Az Iránban publikált anyag jó része egy-egy tájegység amatőr gyűjtőktől származó lexikális anyagát közli, bár vannak nyelvészetileg szakszerűbb leírások is (Sádeq Kiá, Sotude, Majidi). A Compendium részletekben valóban gazdag bibliográfiája azonban nem fedi el a kutatások igen kezdetleges voltát, az egységes gyűjtések hiányát.

Nem pótolják ezt a hiányt sem a korábbi Szovjetunióban megjelent történeti-tipológiai munkák (pl. Rastorgueva 1975, Oranskij 1979), sem az itt gyakran idézett, főként amerikai disszertációk sora (Stilo 1971, Krahnke 1976, Todd 1985), melyek modern nyelvészeti irányzatok, elsősorban a generatív grammatika leíró technikáját próbálják alkalmazni. Egy új, bármily divatos nyelvészeti modell elméleti keretként való alkalmazása sem pótolja azonban az egzakt (deszkriptív) grammatikát.

Mindezt azért tartottam szükségesnek előrebocsátani, mert a szerkesztői bevezető (Windfuhr, 246 skk.) nem tesz említést a heterogén és hiányos anyag okozta nehézségekről, ellentétben más bevezetőkkel, és ezzel azt a benyomást kelti, mintha a megfelelő nyelvi anyagok hiánytalanul rendelkezésre állnának. Kérdés ezek után, hogy az egyébként helyes megközelítés, mely egyrészt egy nyelven belüli különböző nyelvi rétegek (írott—beszélt változatok), másrészt általános grammatikai kategóriák vizsgálatára irányul, ilyen anyagon milyen eredményeket hozhat. A nyugat-iráni dialektusok bevezetőjében posztulált általános morfológiai és szemantikai kategóriák ugyanis túl általánosak („a system with five distinctions: aorist, imperfective present and imperfective past, and perfective present and past": 255), néha kifejezetten hibásak (pl. a hangsúly: 253). A túlgeneralizálás különösen akkor szembetűnő, ha a mintegy ezeréves perióduson belül egyes igei kategóriák változására, pl. az igei préfixumok koronként és dialektusokként eltérő funkcióira gondolunk. Ezek az általánosítások vagy inkább leegyszerűsítések igazak lehetnek az absztrakció igen magas szintjén. Kérdés azonban, mi a hasznuk, ha az általánosítások

találomra kiválasztott nyelvek és dialektusok nem korrekt leírásaiból és nem azonos nyelvi rétegéből származnak (pl. mai beszélt alakok összehasonlítását irodalmi nyelvi formákkal: progressive formation, inferential, passive forms, 256 skk.).

Az újiráni kor nyugat-iráni dialektusainak legjelentősebbike temészetesen a *perzsa*, mely az elmúlt ezer évben különböző mértékben ugyan, de igen erős befolyást gyakorolt a térség nyelveire. A perzsáról viszonylag sokat tudunk, elsősorban G. Lazardnak köszönhetően. Éppen ezért nem tekinthető véletlennek, hogy a perzsa leírásakor L. lépten-nyomon a nehézségeket és problémákat hangoztatja. Sokat tudunk, de a részletekről nagyon keveset — állítja (265). Talán éppen ez lehet az oka, hogy bár a részletekről ma ő tudja a legtöbbet, a perzsa leírásának sajátos megközelítését választotta: nevezetesen igen vázlatosan, minél általánosabb kategóriákban leírni az igei és névszói morfoszintaxis elemeit. Leírásának tárgya a modern formális (irodalmi) perzsa, a mai teheráni művelt köznyelv, melyet rövid történeti bevezető, majd a perzsa régi (klasszikus) és új (tadzsik és kabuli perzsa, azaz dari) változatainak rövid ismertetése zár le. Ez azt jelenti, hogy a perzsa időben és földrajzilag, valamint kulturális hatását tekintve legjelentősebb periódusa, az itt használt terminológia (288 skk.) szerint „változata", a *klasszikus perzsa* (8/9. sz.—kb. 19. sz.), valamint a hozzá genetikusan legközelebb álló *tadzsik* és *dari* csupán mint kronológiai és földrajzi változat szerepel, alig egy oldalt kitevő leírásukkal. (Igaz, Lazard a *tadzsik* és *dari* esetében felveti a dialektus vagy nyelv kérdését, és az utóbbi mellett voksol.)

Ami a perzsa „struktúrájának" leírását illeti, egy rövid fonológiai bevezető után következik a morfoszintaxis, majd a lexikon (derivációk, összetételek, kölcsönszavak) problémáinak tárgyalása. Az újdonságot a morfoszintaxis sajátos elemzése jelenti. Ennek lényege, hogy L. a minimális perzsa mondat két alaptípusát (*raft-am* 'mentem' és *mariz-am* 'beteg vagyok'), azaz egy igealakot és egy névszó és létige kapcsolatát azonos szerkezetűként, lexéma és enklitikus morféma (prédicateurs) kapcsolataként fogja fel. Az általánosításra kétségkívül az ad lehetőséget, hogy az igei személyragok (A: *-am, -i, -0/-ad, -im, -id, -and*) és a létige enklitikus formája (B: *-am, -at, -ast, -im, -id, -and*) minimálisan különböznek, legalábbis formailag. Igen kérdésessé teszik azonban ezt az elemzést, azaz általánosítást a kétféle alaptípus (szó, ill. szószerkezet) alapvetően különböző paradigmatikus és szintagmatikus viszonyai. Ugyanis más a két szerkezet belső struktúrája, azaz a lexéma az első esetben *tő*, a másodikban *szó*, és más a viszonyuk a paradigma többi alakjához (pl. eltérő szerkezetűek a tagadott alakok: *na-raftam* 'nem mentem' és *mariz nistam* 'nem vagyok beteg'). Az ún. összetett igealakok elemzése ugyancsak felvet egy sor nehézséget (ezekre Lazard is utal). Ebben az elméleti keretben a perfektum alak (*rafte-am* 'elmentem') első tagja (PP) névszó lenne, amit az igei paradigmába való beilleszkedés kizár (cf. *na-rafte-am* 'nem mentem el'). Egy későbbi fejezetben, a mondat (279) tárgyalásánál az alakilag ugyancsak hasonló, de nem predikatív funkciójú enklitikus névmásokat (C: *-am, -at, -as, -eman, -etan, -esan*) is idekapcsolja L., bővebb magyarázat nélkül. A három sorozat (A, B, C) enklitikus morféma összekapcsolását azonban, véleményem szerint, az alaki hasonlóság nem indokolja, ez nem jár együtt szükségszerűen strukturális vagy szemantikai parallelizmussal. Egyébként a morfoszintaxis leírása korrekt, különösen az igei szintaxis szemantikai oppozícióinak elemzése. A névszói, rendkívül szegényes morfológia tárgyalásánál feltűnő — és jogos — a gyakori hivatkozás a formálistól (irodalmitól) sokszor eltérő kollokviális nyelvi formákra. Ez egyben arra is figyelmeztet, hogy lényeges különbségek vannak a két változat között. Sajnálatosan nem esik szó a beszélt változatban különösen gyakran használt enklitikus névmások két, gyökeresen eltérő használatáról (mint birtokos személyrag, ill. az ige bővítménye).

A nagy hiány azonban mégis a *klasszikus perzsa*. A *Compendium*, különböző fejezetekben ugyan, de aprólékosan bemutatja a perzsa történeti előzményeit (részletes és kitűnő a középperzsa fejezet Sundermanntól), míg a 8/9. sz.-tól kb. a 19. sz.-ig terjedő szakasz (a periodizáció is kérdéses) a perzsa nyelv és grammatika történetében gyakorlatilag kimarad. Említetlen maradnak a préklasszikus, klasszikus és modern perzsa közötti különbségek és változások, vagy az irodalmi nyelv — köznyelv — beszélt nyelv egymást elfedő, keresztező vagy kiszorító rétegei. Megannyi érdekes, a „variációval" összefüggő kérdés érintetlen marad. Ehhez hozzátehetjük még a *tadzsik* és *dari* leírásának szinte teljes hiányát. Ez érthetetlen, hiszen különösen a *tadzsik*, a kor és térség egyik legjelentősebb nyelve, karakterisztikusan különbözik a perzsától, egy önálló állam nyelve, és nem utolsósorban a kelet-iráni kisebb dialektusoknak is (pl. pamíri, jagnóbi stb.) komoly nyelvi hatásával kell számolni, ahol ti. a többnyelvű lakosság egy egyszerűsített változatát lingua franca-ként használja.

A többi újiráni nyelv, ill. dialektus osztályozásába mind a genetikus kapcsolat, mind a földrajzi, ill. etnikai hovatartozás belejátszik (294). A perzsához közelálló dialektusok leírásának többsége Lecoqtól származik (kászpi és ÉNY-i, centrális, DNY-i dialektusok), a kurd és zaza J. Blautól, melyet a beludzs (Elfenbein) és a legkevésbé ismert DK-i dialektusok leírása (Skjaervo) követ. A leírások általában nagyon vázlatosak: a fonémaállomány felsorolása, egy sovány morfológia és a szintaxis bizonyos elemei (szószerkezetek alkotásának módjai, pl. *ezáfe*-szerkezet, mely hol a morfológiában, hol a szintaxisban szerepel), valamint a szókincs jellegzetes elemeinek listája. A beludzs és a DK-i dialektusok leírásában a többinél gyakoribb a történeti előzményekre való hivatkozás. Az egyes dialektusoknak ilyen típusú egyszerű leírása valóban csábít a tipológiai (az azonos, ill. eltérő típusok alaki és szerkezeti) összehasonlítására. Valójában ezt is csinálja a szerkesztő (Windfuhr) a korszakot bevezető fejezetben. Nagy a veszély azonban, hogy éppen azok az egyedi sajátságok sikkadnak el, melyek egyénítenék ezeket a dialektusokat. Ehhez még az is hozzájárul, hogy nem következetes a terminológia és szinte teljesen hiányoznak az egyes morfémasorok használatára vonatkozó utalások. Példaként a névszói szintaxis egyik legbonyolultabb esetét, a névmási enklitikumok használatát idézem. A Lecoq által használt terminológia: *pronoms enclitiques* (346), *pronoms affixes* (321), *affixes pronominaux* (321) etc. Ezek nem csupán változatai ugyanannak a terminusnak, hanem más szempontú leírásra utalnak. Ha *(enklitikus) névmás*, akkor az az elem mondattani funkciójára, ha *affixum*, akkor a szó morfológiai szerkezetében elfoglalt helyére utal.

Az igei szintaxisban is hasonló következetlenségek találhatók. Pl. az igei préfixumok terminológiája *(affixes modaux, préfixe modal, morphèmes temporels préfixés, préfixe perfectif)* részben az elem helyére, részben funkciójára utal. Kérdés, hogy ez utóbbi modalitást, időt vagy aspektust fejez-e ki (vö. 342: *préfixes modaux: duratif-perfectif*). A nem egységes terminológia részben az igei szintaxis történetében végbement változásokat rekapitulálja, részben a nem konzisztens terminusok következménye. Azonban a történeti változásoknak éppen ezek a kérdései nem szerepelnek a kötetben. Az is kérdéses, hogy az igei paradigma hagyományos, a két tőn (múlt és jelen) alapuló felosztása következetesen végigvihető-e egy korrekt szinkrón leírásban (Lazard terminusa Rad. I. és Rad. II.), hiszen vannak más dialektusok, ahol a tövek a belőlük képzett igealakok alapján nem mutatják ezt a hagyományos oppozíciót, pl. a *láresztáni* a folyamatos jelent a „múlt idő" tövéből képzi (367), vagy a *zaza* a jelen idő tövéből az imperfektumi alakot (339).

Összefoglalva: a Compendium a hangoztatott fenntartások ellenére igen értékes munka. Mint az iranisztika művelésében általában, dominál benne a „régi" tisztelete, a történeti nyelvészeti hagyomány folytatásaként. A korai periódusok leírásában az arányok eltolódása jelez egyfajta újítást, de döntően a már ismert, hagyományos, korrekt és megbízható grammatikai leírásokat és filológiai tudnivalókat kapjuk. Az újiráni kor bevezetője nyelvészetileg modernebb megközelítéseket ígér, ezek azonban alig érvényesülnek. A modern élő nyelvek ilyen vázlatos leírásában elfogadható ez a technika, de fontos a következetes terminológia és elemzés. A perzsa hatása erősen érződik, anélkül, hogy annak legfontosabb korszaka szerepelne. Ez a legfájóbb hiánya a Compendiumnak, és csak remélni lehet, hogy a kor legjobb ismerője, G. Lazard ezt a hiányt hamarosan pótolja. Végül, nagyon hiányzik a szerzői, tematikus index, valamint egy összefoglaló bibliográfia.

JEREMIÁS ÉVA

Irodalom

Grundriss 1895—1904: Grundriss der iranischen Philologie, I. Strassburg, I, Abteilung 1—2, Anhang, II.

Handbuch 1958: Handbuch der Orientalistik, I, IV. Iranistik, I: Linguistik. Leiden—Köln.

Krahnke, K. J. 1976: Linguistic Relationships in Central Iran. Dissertation University of Michigen.

Oranskij, I. M. 1979: Iranskije jazyki v istoričeskom osveščenii, Moskva.

Osnovy 1979: Osnovy iranskogo jazykoznanija. (I) Drevneiranskije jazyki, Moskva.

Osnovy 1981: (II) Sredneiranskije jazyki, Moskva.

Osnovy 1982: (III) Novoiranskije jazyki: zapadnaja gruppa, prikaspijskije jazyki, Moskva.

Osnovy 1987: (IV) Novoiranskije jazyki: vostočnaja gruppa, Moskva.

Rastorgueva, V. S. (ed.): Opyt istoriko-tipologičeskogo issledovanija iranskih jazykov. I—II. Moskva.

Stilo, D. L. 1971: A Grammar of Vafsi-Tati: An Application of a Transformational Computer Model. Dissertation University of Michigan.

Todd, T. 1985: A grammar of Dimili. Dissertation University of Michigan.

Yashater, E. 1961: Atlas-e zabánšenási-ye Irán. Ráhnemá-ye ketáb 4 (1340/1961) 3—8.

S. SAUNERON: UN TRAITÉ ÉGYPTIEN D'OPHIOLOGIE. PAPYRUS DU BROOKLYN MUSEUM N° 42.218.48 ET 85. Publications de l'Institut Français d'Archéologie Orientale. Bibliothèque Générale, t. XI. Le Caire 1989, p. 243, 11 tábla

A kairói Francia Régészeti Intézet nagy szolgálatot tett a tudománynak hajdani igazgatója, Serge Sauneron majdnem befejezett munkájának posztumusz kiadásával. Az utolsó simítások elkészítését G. Posener és J.-P. Corteggiani vállalta. Sauneron hosszú évekig foglalkozott a Brooklyn Museumban lévő publikálatlan papiruszokkal. Charles Edwin Wilbour hagyatékából jelentős papiruszanyag került a Brooklyn Museumba; ezen belül egy csoport valószínűleg egy helyről származik és valaha egy varázsló könyvtárának része volt: egy mágikus papirusz, melyet Sauneron adott ki,[1] egy hosszú, bonyolult rítus leírása, melyet a koronázás jubileumán mutattak be,[2] egy további szöveg a deltai városok mítoszaival kapcsolatos; egy intelem-irat és végül a könyvben tárgyalt papirusz.

A kígyókkal foglalkozó hieratikus papirusz paleográfiai alapon a XXX. dinasztia idejére vagy kevéssel korábbra datálható; a szöveg eleje hiányzik. Tartalmát és formáját tekintve tudományos értekezésnek tekinthető, tehát olyan műfajhoz tartozik, melyre eddig Egyiptomból alig ismertünk példát; egyes orvosi papiruszokon kívül szinte csak az I. Széthi kenotaphiumának mennyezetén levő asztronómiai feliratot és ennek római kori kommentárját, a Pap. Carlsberg I. papiruszt sorolhatjuk ide.

A szöveg első része ép állapotában 38 szakaszból állt (ebből 13 elveszett), melyek mindegyike egy-egy kígyóval foglalkozott: külsejük leírását, mérgük hatását tartalmazza, külön kiemelve, hogy van-e lehetőség a gyógyításra. A tudnivalók közé tartozott, hogy az illető kígyó melyik istennek vagy istennőnek a megjelenési formája.

A második rész a kezelésre, gyógyításra vonatkozólag közöl előírásokat, mégpedig részben olyan eljárásokat (szereket), melyek bármilyen kígyómarás esetén hatásosak, részben speciális gyógymódokat, melyeket egy bizonyos kígyófajta harapása esetén lehetett alkalmazni. A szerek nagy része az empirikus gyógyászat körébe tartozik, a papirusz írója az orvosi papiruszokhoz hasonlóan pontosan megadja, hogy milyen növényből, fűszerből, ásványi anyagból, folyadékból stb. mennyit kell egy bizonyos szerbe keverni és ezt hogyan kell felhasználni (például megitatni, borogatásként a sebre tenni vagy füstölőszerként alkalmazni). Bár a második rész címe skorpió szúrása elleni eljárásokat is említ, ilyeneket nem találunk a szövegben. Skorpiók ellen egyébként több mágikus papirusz is ismeretes (Pap. Leiden I 349; Pap. Chester Beatty VII; Pap. Genève MAH 15274).

A brooklyni papirusz is alkalmaz mágikus ráolvasásokat. A 41. §-ban Ré segítségét várják, és megjelenik a papiruszban gyakran emlegetett *hagyma*, melyet itt a „nagy isten fogának" neveznek. Ez teszi majd ártalmatlanná a kígyók fogait. Magam részéről a ḥḏ („fehér") szót azonban inkább „*fokhagymá*"-nak fordítanám (vö. WB. III 212), ennek a gerezdje ugyanis valóban hasonlít a foghoz. A 42a § előírja, hogy a varázsló („Selqet vezérlője") mindig tartson magánál fokhagymát, mely hatástalanítja minden kígyó mérgét. A 43. §-ban Thoth nyújt segítséget, mint annyi más varázsigében és az ún. Horus-táblák szövegeiben is. A 79b § a szenvedő Horus-gyermeket említi, akinek Séthtől kell félnie, de több más ráolvasásban is feltűnik Horus neve.

[1] *S. Sauneron:* Le papyrus magique illustré de Brooklyn. Brooklyn 1970.

[2] *J.-C. Goyon:* Confirmation du pouvoir royal au nouvel an. I.: Le Caire, Brooklyn 1972; II.: Planches. Brooklyn, Le Caire 1974.

A szöveg állattani jelentőségét azok a leírások adják meg, melyek lehetővé teszik több kígyófajta azonosítását (pl. Walterrinnesia Aegyptia, Naja nigricollis, Echis carinatus, Cerastes cerastes). Külön színfolt a felsorolásban (21. §) a *nebed* nevű kígyó, mely szerencsét hoz azoknak a helyeknek, ahol lakik, tehát az Agathos Daimón megfelelője.

A papiruszból megtudjuk (38. §), hogy az egyiptomi rendszertanban a kaméleont (egyiptomi nyelven *k3r*) a veszélyes csúszómászók közé sorolták. Az azonosítás nem kétséges, mert a szöveg olyan állatot ír le, mely annak a helynek a színét veszi fel, ahol éppen tartózkodik.

Ez a szöveg hasznosan egészíti ki ismereteinket arról, hogyan próbálták a fáraókor orvosai és papjai a kígyómarásokat kezelni. Eddig majdnem kizárólag mágikus eljárásokról tudtunk (varázspapiruszok, Horus-táblák, gyógyító szobrok), a brooklyni papiruszból viszont képet kapunk a reális kezelés változatos formáiról is.

KÁKOSY LÁSZLÓ

HÍREK

AZ ÓKORI GEMMAMETSZÉS 2. KOLLOKVIUMA

Technology and Analysis of Ancient Gemstones címmel került sor Ravellóban (Sorrentói félsziget) 1990. dec. 9—12. között az ókori gemmák kutatóinak 2. találkozójára. A rendezvény hivatalos neve European Workshop, tehát műhelybeszélgetésekre, műhelyvitákra kívánt alkalmat biztosítani. Rendezője a European University Centre for the Cultural Heritage, melyet az Európai Közösség hozott létre és tart fenn. A 49 résztvevő között első alkalommal voltak jelen közép-európai szakemberek is Bulgáriából, Jugoszláviából, Lengyelországból, Magyarországról.

A tervezett témakörök a következők voltak: ókori és középkori szövegek; a féldrágakövek eredete és kereskedelme, a gemmametszés; az azonosítás fő módszerei; elsődleges és másodlagos felhasználás; stílusok és művészek. A rendezői szándék tehát az volt, hogy a gemmák készítésének és használatának kérdései ne korlátozódjanak az ókorra, továbbá rá akarták irányítani a figyelmet a természettudományos vizsgálatok bevonására — mindenekelőtt a roncsolásmentes anyagvizsgálatokra.

A szándék jobbára szándék is maradt. Bár a régészet több területén az anyagvizsgálat értékes segítséget jelenthet a tárgyak előállítási, származási helyének megállapításához (vázák, terra sigillaták, fémtárgyak esetében), a féldrágaköveknél, üvegeknél ez még nem hozott kielégítő eredményt. Ennek feltétele az volna, hogy bizonyos lelőhelyek, bányák ásványaiban sajátos nyomelemek vagy sajátos összetétel legyen kimutatható, ami alapján az azonos összetételű darabok hozzá volnának köthetők. Ez csak rendkívül sok méréssel volna megállapítható, és valószínűleg akkor is csak tág határok között.

A British Museumban egy fizikust alkalmaznak az ilyen mérések végzésére (M. Sax), aki közel 3000 mérésének eredményét mutatta be, melyekkel az i. e. első évezred közel-keleti pecsétlőinek az anyagát vizsgálta. Így meg tudott állapítani bizonyos területekre és bizonyos korszakokra jellemző vagy kedvelt ásványokat (serpentit, chlorit, chalcedon). Ezek az eredmények azonban szorosabb datálásra és a pontos származási hely meghatározására nem alkalmasak. E sorok írója is kísérletet tett a modern technika bevonására, amennyiben a debreceni Atommagkutató Intézet elvállalta a méréseket, persze szerényebb mennyiségben. 22 Pannóniában előkerült üvegpasztát és 4 üvegolvadékot vizsgáltak meg. Az eredmények felhasználhatósága azonban még igen korlátozott. Bizonyos csoportokról feltételezhető volt, hogy egy műhelyben készültek, de ez az üvegolvadékok származási helyével már nem volt összekapcsolható. Mivel a mérés csak egészen vékony felületi rétegben történik, a környezeti hatások nagyban befolyásolhatják az eredményeket.

Kivételes volt a gemmametszés technikai kérdéseivel foglalkozó előadás, pedig ezek segítségével mester- és műhelysajátosságok is megállapíthatók volnának. Ennek a vizsgálatnak a feltételei a mikroszkóppal készített felvételek, amelyek komoly felszerelést kívánnak. Ilyen vizsgálatokról számolt be M. Maaskant-Kleibrink (Groningen), melyeket egy angliai leletegyüttesen végzett el. Sajátos vésési technikájuk alapján ezek a darabok egy műhelyből kerülhettek ki.

A mesterek és műhelyek elkülönítése kétségtelenül a gemmakutatás legfontosabb feladtai közé tartozik, amit elsősorban a stílus és manier segítségével igyekeznek a kutatók elérni. A stílus és ikonográfia alapján J. Spier (London) néhány igen finom munkát három késő hellenisztikus mesterrel, Apollophanésszel, Apellésszel és Sóstratosszal tudott összekapcsolni. A római császárkortól — az első évtizedeket leszámítva — már nem ismerünk jelentős mestereket, így a műhelyek elkülönítése válik elsődleges feladattá. III. sz.-ban működő észak-balkáni műhelyek létezését portré-gemmák segítségével két előadásnak is sikerült valószínűsítenie (A. Dimitrova-Milčeva, Szófia; J. Popović, Belgrád).

Kivételes volt a gemmák újrafelhasználásával foglalkozó előadás is. G. Sena Chiesa (Milánó) a kora császárkori darabok IV—V. sz.-i felhasználását vizsgálta. A IV. sz.-i klasszicizálás az augustusi udvari stílust követte, az V. sz.-ban hol változatlanul, hol kisebb átdolgozással kerültek díszként a gemmák a különféle egyházi és világi tárgyakra.

Szövegekkel foglalkozó előadás nem volt.

Az előadások többsége egy-egy jelentősebb darabot (G. Platz-Horster, Berlin), leletegyüttest (H. Guiraud, Toulouse) vagy gyűjteményt mutatott be, így a Kunsthistorisches Museum mágikus gemmáit (E. Zwierlein-Diehl, Bonn), egy Dalmáciából származó angliai gyűjteményt (S. E. Middleton, Oxford), a Beck-gyűjteményt (M. E. Hutchinson, London), a baseli (R. Fellmann, Basel) és a padovai múzeum gyűjteményét (G. Seidmann, Oxford).

Bár a kollokvium szűkebben vett célkitűzésétől ezek az előadások már távolabb estek, informatív értékük nem tagadható. A fontosabb gyűjtemények számbavétele, a bennük őrzött darabok megismerése az eredményes kutatás nélkülözhetetlen feltétele, és az is, hogy tudjuk, kihez kell fordulnunk, ha a gyűjteményt tanulmányozni akarjuk. A gyűjteménybemutatások túlsúlya arról is árulkodik, hogy a gemmakutatás még mindig elsősorban a ránkmaradt emlékanyag számbavételén és publikálásán fáradozik, és még kevéssé jutott ideje arra, hogy egy-egy speciális vizsgálati területen jelentős előrehaladást érjen el, de valószínűleg arról is árulkodik, hogy a hagyományos, ábrázolás-központú vizsgálatok egyelőre még kedveltebbek a modern természettudományos módszereknél.

GESZTELYI TAMÁS

AZ EGYIPTOLÓGUSOK NEMZETKÖZI SZÖVETSÉGE (INTERNATIONAL ASSOCIATION OF EGYPTOLOGISTS) ÉS A NEMZETKÖZI EGYIPTOLÓGIAI KONGRESSZUSOK MEGALAKULÁSA

A tudományok történetében fiatalnak számít, de rövid idő alatt széles körű tudományággá fejlődött az egyiptológia. Hosszabb időt igényelt az egyiptológusoknak önálló szervezetté való alakulása. A nagy múltú Nemzetközi Orientalista Kongresszusoknak hagyományszerűen első szekcióját az egyiptológia képezte. 1957-ben a Münchenben tartott XXIV. kongresszuson érezhetővé vált, hogy az orientalisztikai tudományok anyagának erőteljes növekedése folytán az egyes szekciók tanácskozásainak megtartása (hely és idő hiányában) *egy* kongresszus keretében a tudományos eredmények károsodásával jár. Az egyiptológiának még közel két évtizedre volt szüksége, hogy önálló szervezetet alakítson. A folyamatot elősegítette az a körülmény, hogy nélkülözhetetlenné vált egy folyamatos egyiptológiai bibliográfia létesítése. Az egyre bővülő tudományos irodalom első összeállítása a New York Public Library könyvtárosának, Ida Prattnak a nevéhez fűződik. 1925-ben a kezdettől a kiadás évéig megjelent egyiptológiai munkákat, majd 1942-ben az 1925-től 1941-ig megjelent műveket adta ki egy-egy kötetben.[1] A munka folytatása a második világháborúban akadályozott nemzetközi kapcsolatok hiánya miatt maradt el. A negyvenes évek közepén a dán C. H. Sander-Hansen vetette fel azt a tervet, hogy az egyiptológiában mint szükségszerűen nemzetközi együttműködést kívánó tudományban, a világ különböző múzeumaiban őrzött műtárgyak megismertetésére, a berlini nagyszótár kiegészítésére és legelsősorban az 1941 óta hiányzó bibliográfia folytatására irányuló munkát egy megalakítandó nemzetközi szövetség irányítsa. Az International Association of Egyptologists Koppenhágában 1947. aug. 18-tól 23-ig megtartott üléseinek[2] kedvező hatása elsősorban az 1947-ben megindult és azóta is folyamatosan

[1] Ancient Egypt. The New York Public Library, 1925; Ancient Egypt. The New York Public Library 1925—1941, 1942.

[2] Jaarbericht N° van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap „Ex Oriente Lux." Leiden 1948, 573 sk.

megjelenő bibliográfiában[3] jelentkezett. A szövetség működésére vonatkozó jogi követelmények meghatározása későbbre maradt. Az 1941 és 1947 között megjelent monográfiák, értekezések és recenziók bibliográfiai összeállítására W. Federn vállalkozott.[4]

A Nemzetközi Orientalista Kongresszus keretéből való kiválást jelző önálló egyiptológiai kongresszus előkészítése csak a hetvenes években indult meg. A sokrétű munka szervezését és a költségek nagy részét München, ill. a Staatliche Sammlung Ägyptischer Kunst vállalta. A múzeum akkori vezetőjének, D. Wildungnak az irányítása alatt működő központi bizottság tagjai felkérés útján vettek részt a szervezési mukában. Teljes megegyezés mutatkozott abban, hogy az első kongresszus színhelye Kairó legyen. Az egyes országok részéről megtörtént a leendő tagság számbavétele. A beérkezett jelentések alapján alakított előkészítő tanács első ülésrendjét egy kettős tanácskozás határozta meg. Kairóban az amerikai, német, francia, svájci, olasz, osztrák és lengyel intézetek képviselői Gamal Mokhtár és Ahmed Qadri elnökletével elsősorban az ásatások lehetőségeiről, a restaurálás, ill. tárgyvédelem fokozott igényeiről tárgyaltak. A Kairóban (1975. szeptember végén) tartott megbeszélést a szövetség vezetőségi ülése követte Leidenben. A vendéglátó J. J. Janssen, ill. a szervezési titkárként működő D. Wildung rendezésében tartott üléseken e sorok írója is részt vett. A vezetőség döntött a kairói I. Nemzetközi Egyiptológiai Kongresszus időpontjáról (1976. október 2-től) és ülésrendjéről. A szervezeti szabály tervezetének elkészítését G. T. Martin vállalta. Az ülés hangsúlyozta, hogy az 1947. évi koppenhágai kongresszus határozata alapján létrejött Annual Egyptological Bibliography további megjelenését biztosítani kell. Az IAE intézkedett az önálló egyiptológiai kongresszusok háromévenkénti megrendezéséről is. A tanács magyarországi képviselőjének kezdeményezésére hozott határozat engedélyezte, hogy a (volt) ún. szocialista államok egyiptológiai testületei mentesüljenek a valutáris kötelezettségektől.

Az első egyiptológiai kongresszus végleges programját a Münchenben 1976. április 10-én tartott ülésén dolgoztuk ki. Az 1976 októberében egy hétig tartó kongresszus lehetőséget adott vezetőségi ülések tartására is, amelyek témái közt ismételten szerepeltek a nemzetközi bibliográfia szerkesztésének és kiadásának nehézségei. A kairói kongresszus ülései során elhangzott javaslatok alapján a szövetség vezetésére elnökként T. Säve-Söderberghet és titkárként J. Leclant akadémikust kérték fel. Döntés született arról is, hogy a második kongresszus színhelye a Champollion emlékét őrző Grenoble legyen. E kongresszus előkészítésére, a bibliográfia szerkesztésére vonatkozó javaslatok megvitatására stb. 1978 júliusában a Nubiológiai Kongresszus keretébe illesztve Cambridge-ben ülésezett a vezetőségi bizottság. Az 1979. szeptember 10. és 15. közt Grenoble-ban tartott II. Kongresszuson döntöttek arról, hogy a korábban a rendezésre vállalkozó (volt) Kelet-Berlin lemondása miatt Toronto kapja a III. kongresszus rendezésének jogát. A szövetség szervezetében jelentős változást hozott a Múzeumok és Gyűjtemények Osztályaként megalakult önálló bizottság. Ennek első ülését 1980 szeptemberében Bécsben a Kunsthistorisches Museumban tartották. A Múzeumi Osztály szervezeti központja és az egyiptomi gyűjtemények kapcsolatait elősegítő Newsletter-kiadvány szerkesztőségi helye a Hildesheimi Múzeum lett. Az Egyiptológusok Nemzetközi Szövetségének Múzeumi Szakosztálya „Comité International pour l'Égyptologie (CIPEG)" néven az International Council of Museums (ICOM) tevékeny részévé is vált. Az IAE Múzeumi Szakosztályának megalakulása jelentős segítséget jelentett az egyiptomi gyűjtemények teljes régészeti anyagának a Corpus Antiquitatum Aegyptiacarum keretében történő folyamatos közzétételére, és évenkénti ülései (1990-ben Budapesten) szorosabbra fűzték az egyiptomi gyűjtemények egymás közti kapcsolatát.

Az 1982. évi torontói III. Egyiptológiai Kongresszus előtt Trierben tartott vezetőségi ülésen Säve-Söderbergh elnök alapvető változásokat jelentett be a szövetség szervezetében. Ettől kezdve a szövetség élén egy elnök és egy másodelnök állt. Berlinben központi adminisztratív titkárság létesült, amely három évenként bonyolítja le az elnökválasztást. Säve-Söderbergh egyben bejelentette, hogy a tagság egyetértésével lemond elnöki tisztéről, és felkérte a szövetség munkásságában eddig is eredményesen működő D. Wildungot a Münchenben tartandó IV. Egyiptológiai Kongresszus rendezésére.

[3] Annual Egyptological Bibliography, Leiden.
[4] Orientalia. Books, Articles, Reviews. 17 (1948)—19 (1950).

A Trierben hozott döntéseket erősítette meg 1983 augusztusában a Prágában tartott bizottsági ülés is, amely az Annual Egyptological Bibliography további támogatásáról határozott és bejelentette egy Preliminary Egyptological Bibliography megindulását is. További jelentős szerkezeti változásokat a Münchenben, majd újra Kairóban és 1991-ben Torinóban tartott kongresszusok határozatai sem hoztak.

Még az ötödik kongresszus előtt a Magyar Tudományos Akadémia II. osztálya keretében megalakult a szövetség tagjai közt szereplő magyar egyiptológusokat egyesítő IAE Magyar Nemzeti Bizottsága, amelynek elnöke Wessetzky Vilmos, ügyvezető titkára pedig Kákosy László lett, aki a második kairói kongresszus óta az IAE vezetőségi bizottságában a magyar egyiptológusok képviseletét is átvette. Az IAE Múzeumi Bizottságában Magyarország képviseletét Varga Edith vállalta.

Wessetzky Vilmos

VALLÁSTÖRTÉNETI FORRÁSOK

KÁKOSY LÁSZLÓ—FÁBIÁN ZOLTÁN IMRE

HÁRFÁSDAL DZSEHUTIMESZ SÍRJÁBAN

Mióta 1983-ban megkezdtük Dzsehutimesz hatalmas sziklasírjának (thébai 32-es számú sír) feltárását,[1] számos meglepetés érte expedíciónkat. Már az első hetek kutatásai után világos volt, hogy a sírban látható sok vallásos felirat túlnyomó többsége a Halottak Könyvéből való.[2] Az I. terem északi falának keleti oldalán lévő töredékes felirat először azonosíthatatlannak látszott, részletesebb elemzés azonban kiderítette, hogy nagy fontossága van az egyiptomi irodalom története szempontjából. A jeleket függőlegesen, columnákban vésték fel két kép közé. Az utolsó sor a jobb oldali kép után következik. A szembenézetből bal oldali jelenet Dzsehutimeszt és feleségét, Iszetet ábrázolja; egymás mögött széken ülnek, és Dzsehutimesz a szehem-jogart tartja. Mindketten a felirat felé tekintenek, mely a fal jobb oldalán álló, lantot tartó lány dalát örökíti meg.

A szöveg egy jól ismert filozofikus-lírai műfajhoz, az úgynevezett hárfásdalokhoz tartozik, melyek legrégebbike — a címe szerint — Antef király sírjában volt felírva.[3] A műfaj kialakulásának ideje ennek ellenére tisztázatlan, mivel Antef (Inj-jtjf) nevű királyok mind a XI., mind a XIII. és a XVII. dinasztia idején uralkodtak.[4] Az ismert Antef-sírokban ilyen szöveg nem került elő, az első fennmaradt példány a XVIII. dinasztia korából való, így lehetséges, hogy a király nevét ekkor kapcsolták az egyik híres énekhez. Ezeket a dalokat általában vak hárfások adták elő (halotti?) lakomákon, és nem annyira szórakoztatásra, mint inkább komoly gondolatok ébresztésére voltak alkalmasak. Tartalmuk széles világnézeti skálán mozgott és kifejezte a halál utáni örökélettel kapcsolatos ellentmondó nézeteket a hédonista életélvezetet hirdető megnyilatkozásoktól a hagyományos túlvilághit apológiájáig. A szkeptikus, cinikus hárfásdalok funkciójának legjobb analógiája Hérodotosnál olvasható, mikor arról beszél, hogy az egyiptomiaknál a lakoma végén fából faragott holttest körülhordozásával intik a vendégeket a földi örömök megragadására.[5]

[1] A kutatásokra vonatkozó évi jelentések: *Kákosy L.—Gaál E.:* Acta Arch. Hung. 37 (1985), 13—22; *Kákosy L.:* uo. 37 (1985), 295—305; 39 (1987), 145—152; 42 (1990), 293—301; 43 (1991), 3—14; 15—23. Egyéb cikkek: *Kákosy:* Africana (Budapest) 2 (1986), 98—104; Akten des vierten Internationalen Ägyptologen-Kongresses. München 1985 (BSAK 2 1988), 211—215; Les Dossiers d'Archéologie 149—150 (Mai—Juin) 1990, 112—115; *Fábián Z.:* Magyar ásatás Egyiptomban — 1983—84. Tudomány (a Scientific American magyar kiadása) 1985/4, 125—127. A sírban talált varázstéglák publikációja: *Kákosy:* Funerary Symbols and Religion. Essays dedicated to Professor M.S.H.G. Heerma van Voss, Kampen 1988, 60—72. Dzsehutimesz nevének egyik írásmódja: *Kákosy:* BSEG 13 (1983), 69—71. Összefoglaló öt évi ásató munkáról: *Kákosy:* Dzsehutimesz sírja Thébában. Budapest 1989.

[2] Például l., 17., 22., 71., 95., 125., 136.A, 137A., 141—142., 145—146., 148., 149—150., 153.A, fejezetek.

[3] A hárfás-dalokra l.: *M. Lichtheim:* JNES 4 (1945), 178—212. LÄ II. 972—982 *(J. Assman), M. V. Fox:* Scripta Hierosolymitana 28 (1982), 268—316 és *J. Assmann, H. Goedicke* és *E. Lüddeckens* tanulmányait a Fs. Otto kötetben, Wiesbaden 1977, 55 ff, 185 ff, 325 ff. *A Barucq:* Mélanges Daumas (Montpellier 1986), 66 skk.

[4] LÄ 300—302 *(J. von Beckerath).*

[5] II 78.

A horatiusi *carpe diem* szellemében fogant Antef-dalt nem véletlenül az Amarna-kor idején írták fel Paatonemheb saqqārai sírjában,[6] akkor, amikor Egyiptom történetének egyik legsúlyosabb válsága rázta meg nemcsak a vallást, hanem az államot is. Az Amarna-reform a hagyományos, Osirishoz kapcsolódó túlvilág-elképzeléseket is tiltotta, és helyettük csak egy alig megfogható, Aton segítségében bízó hitet tudott nyújtani. A reform bukását követő évtizedekben a teológiának nemcsak a mono- és politeizmus kérdéseire, hanem a halál utáni sorsra is választ kellett adnia.

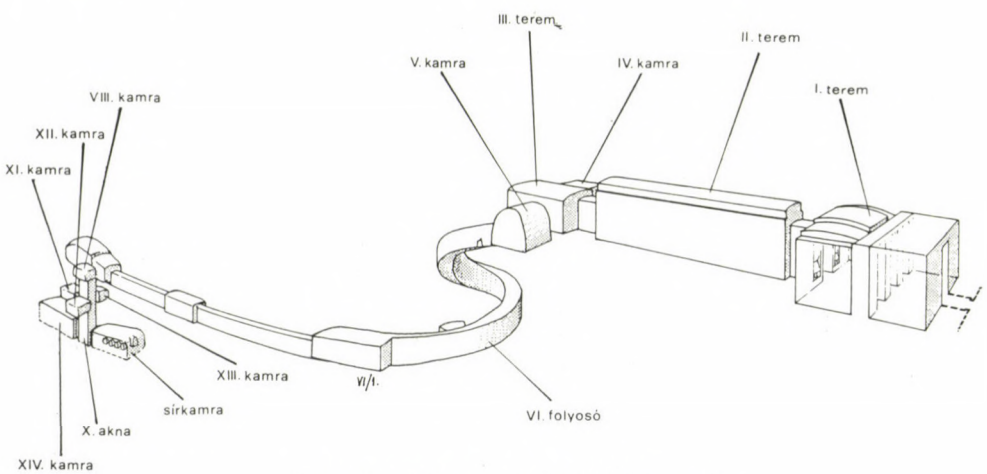
A Dzsehutimesz sírjában talált hárfásdal előképeit eddig csak egy helyről, Noferhotep pap 50-es számú thébai sírjából ismertük.[7]

Noferhotep a horemhebi restauráció korában élt és az „Amon istenatya (papja)" címet viselte. Ez a cím némelykor az Amon-főpapok titulatúrájában is szerepel.[8] Noferhotep nem került ilyen magas pozícióba, de mindenesetre a korabeli thébai szellemi elit tagja volt. Az „istenatyák" funkciói közé tartozott a kultuszszobor hordozása is a körmenetek alkalmával.[9]

Noferhotep pap három hárfásdalt íratott fel sírjában, Dzsehutimesz kettőt kívánt, és a két költeményt *egy* művé ötvözte. Nem valószínű, hogy közvetlenül Noferhoteptől merített, nyilván mindketten papiruszokról másoltatták az énekeket.[10]

A 11—16. sor közötti szakasz minden mitológiai sallang nélkül, emelkedett hangvételben kel a hagyományos túlvilághit védelmére, és száll vitába a szkeptikus irányzatot képviselő hárfásdalokkal. Ez a *credo* II. Ramses korában még nagyon is indokolt lehetett, hiszen még nem volt távol az Amarna-reform, és Ehnatont éppen ebben az időben nyilvánították „ahet-atoni ellenség"-nek.[11]

Szintén II. Ramses korából való Simut, más néven Kiki 409-es számú sírja,[12] ahol egy himnikus vallási emelkedettségű, szokatlanul egyéni vallomás található arról, hogy a sír tulajdonosa hogyan jutott el a felismerésre: Mut a leghatalmasabb istenség. A kor túlvilághitében tehát jelentős helyet kaptak a kontemplatív elemek.



1. kép. Dzsehutimesz sírja (Thébai 32. sz. sír)

[6] LÄ II 973 *(J. Assmann).*

[7] *R. Hari:* La tombe du père divin Neferhotep (TT 50). Genève 1985, pl. IV., XXVI.

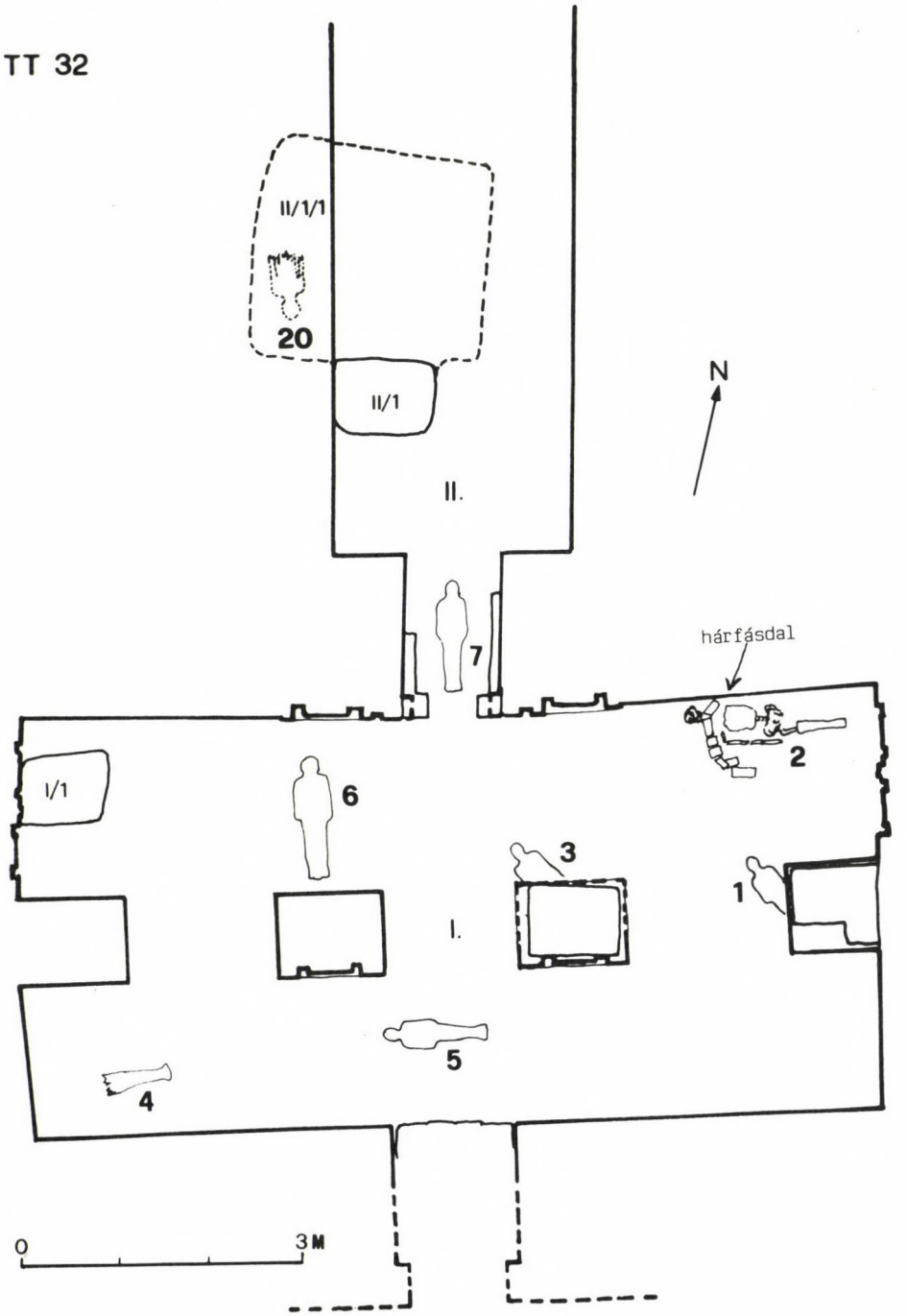
[8] LÄ II 825 *(Labib Habachi)*

[9] Uo.

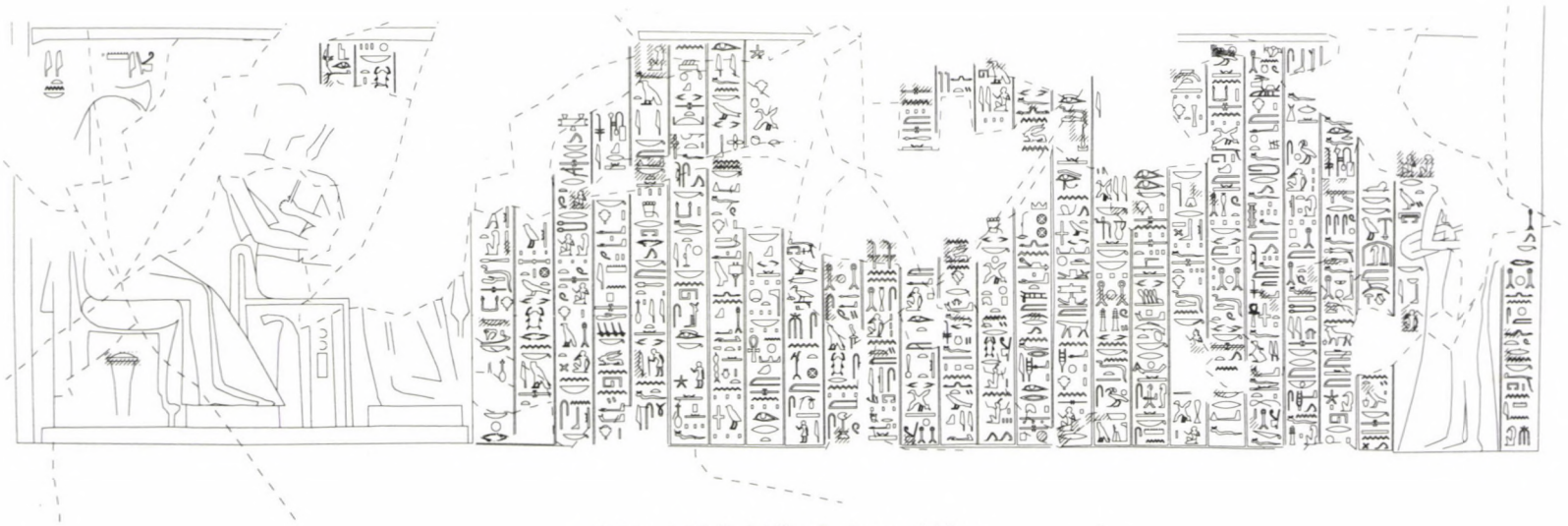
[10] Az Antef-dalt a Pap. Harris 500 őrizte meg, l. *W. M. Müller:* Die Liebespoesie der alten Ägypter.[2] Leipzig 1932, 17. t.

[11] *A. H. Gardiner:* The Inscription of Mes. (UGAÄ 4) Leipzig 1905, 14.

[12] *M. Abdul—Quader Muhammed:* ASAE 59 (1966), 157 skk.; *J. E. Wilson:* JNES 29 (1970), 187 skk.



2. kép. A sír első terme



3. kép. A hárfásdal Dzsehutimesz sírjában

4. kép. Lantos lány Noferhotep, Amon papja sírjában (Hari, pl. IV.)

Dzsehutimesz hárfásdalának szövege:

(1) [. . .] jjt (?) mȝ^{c} ḫrw ḏd≈s kȝ ḥr≈[k] mȝ≈k [. . .] nfr [. . .] nb ḫr
(2) [. . .]w spȝt (njwt) wrt ḫpr.n≈k jm≈s
(3) [. . .] wȝt nb⟨t⟩ rs mr.tw rmṯ≈s tw≈j ḥr nḥjt n≈k (?) snb≈[k]
(4) [rwd ḫr ^{c}t≈k] sš nsw jq[r tw]≈k ḥr ^{c}wj jmn psdj.(n)≈k[13] wn hnj ḥr
(5) [ḥm]≈f tȝjj≈k m[^{c}kt] ḏr prj≈k m ḫt nfrjjt r jȝw ntf [js ḥsw]
(6) n [jmȝ]ḫ qrst jmj-ḫt≈f šms≈k kȝ≈f r t⟨r⟩j nb nhs≈k dwȝ nfrw≈f[14]
(7) jrjj≈f n≈k wr b⟨w⟩ wn[n]≈k[15] dj≈f t[w] ḥr mȝ^{c}w nn q^{c}ḥt[16] nḏm jb≈tn jmjw
(8) [sbȝ ?. . .] ḫrj-jb (?) pȝwt[17] [. . . s^{c}ḥw] nb[w] jqrw psḏt nṯrw nbw ^{c}nḫ[18] sḏm≈sn jrt
(9) [. . .][19] jmj-r pr wr ḏḥwtj-ms n wȝst m swȝš
(10) [bȝ≈f mnḫ n s^{c}ḥ jqr tj sw m nṯr ^{c}nḫ r n]ḥḥ[20] s^{c}ȝwjj m jmntt sḫpr≈n[21] m sḫȝw
(11) [n m-ḫt n jj nb r jw jw sḏm.n⟨≈j⟩] nn ḥsjw ntj m jsw ḏr-^{c}
(12) [. . .≈s]n[22] m s^{c}ȝ [tp tȝ m s^{c}nd ḫrt nṯr ḥr m-]^{c} pw jrt m mjtt r pȝ tȝ nḥḥ
(13) [^{c}qȝ] jwtjj [ḥr bwt≈f pw ḫnn n]n wn [ḫr]≈f sw r snw≈f tȝ pn jwtj [r]qjj≈
(14) [≈f] hȝjjw≈n [nb ḥtp m-ḫnw≈f] ḏr rk[23] pȝwt tpt ntj r ḫpr nḥḥ n ḥḥw jw
(15) [. . .] r≈f nn wn[24] [jsq m tȝ mrjj] nn w^{c} tm spr.n≈f jr ^{c}ḥ^{c} jr⟨r⟩ tp tȝ sp
(16) [pn rswt] ḏd.tw wḏȝ n pḥ jmj-wrt[25] ḫd ḫntj m ḫn⟨w⟩ ^{c}ḥ^{c} ḥr n s r[26]
(17) [. . . ḫjj] pȝjj≈k wȝḏ ḫnm≈k nbw nḥḥ ḏdwjj rn≈k n ḏt sȝḫ m ḫrt nṯr
(18) [. . .][27] jrtj≈k ḥr≈sn st gr r šsp ḫȝt≈k[28] r ḫwj s^{c}ḥ≈k[29] smn≈
(19) [≈sn] ȝwt ḥr ḫȝwt [s^{c}ḥ] nb nṯr ḫr šbjw≈f[30] st ḥr ḏd n≈k jjwj [m ḥtp] grg (?) pȝ ḥm
(20) ȝḫ n kȝ≈sn pȝ jmj-r pr sḏm ḥswt≈k r gs nbw nḥḥ ḏḏ.tw r≈k stȝ.n[≈f sk]r dj≈f
(21) ḥnw ḥr m^{c}ḫt≈f pḫr≈f jnbw≈f m šmsw≈f[31] m sw m-^{c} ^{c}nḫ jmjt≈f ṯȝjj≈f mḏȝt bḥn≈f
(22) sbj[w]≈f ^{c}pr [. . .] sȝḫw jswt pṯḥ m ḥ[wj]≈f šṯȝjjt skr m ḥb[32] s^{c}ḥ^{c}.n≈f ḏd

[13] Noferhotep: pss≈k

[14] Noferhotep: nhs≈k mȝ nfrw≈f

[15] Noferhotep: n≈k ḥmjj r bw wnn≈k. A két variánsból talán rekonstruálható: * jrj≈f n≈k ḥmj r bw wnn≈k.

[16] Hari olvasatát megerősíti Dzsehutimesz, vö. Wb. V. 20.7: q^{c}ḥ^{c}t, vö. *Hari:* i. m. 15. 45. j.

[17] Noferhotep: d d n pȝ ḥsjj m bnt n jt-nt r n jmn nfr-ḥtp mȝ^{c} ḫrw, tehát a dal címe szerepel. Vö. *Hari:* i. m. Pl. IV. col. 1. (a hangszernél).

[18] nbw-^{c}nḫ *versus* nbt-^{c}nḫ: a nekropolis megjelölésére, vö. *M. Lichtheim:* JNES 4 (1945), 197.

[19] Noferhotep: sd mw jr≈tn jrt ḥsswt n pȝ jt-nt r m swȝš (*Hari:* i. m. Pl. IV)

[20] Noferhotep szövege alapján a kiegészítés igen valószínű.

[21] Noferhotep: sḫpr≈sn

[22] Noferhotep: sd dt≈sn (*Hari:* i. m. Pl. IV. col. 3). Dzsehutimesz szövegében a determinatívum (*Gardiner:* A.2) talán mdw-t feltételez.

[23] Vö. Noferhotep variánsát, *Hari:* i. m. Pl. IV. col. 5.

[24] Noferhotep: tm ḫpr n jsq m tȝ mrjj

[25] Noferhotep: d d. tw jjwj ^{c}d wdȝ n pḥ jmj-wrt (Dzsehutimesz szövegében az jmj-wrt pontosan van írva). Noferhotep szövege itt a következő hárfásdal (az úgynevezett Noferhotep III) címével folytatódik s még egy szakasszal: ḥȝt-^{c} m ḥsjw sḫȝ jb hrw pf n mnjt ddj.tw≈f m jb n h rj qrsw ḫjj tms.n≈s [. . .] sw ḥr-ntt r≈f nn wn wnj sw tnr h sj m qd w^{c}. Dzsehutimesznél azonban a két dalt egy szöveggé szerkesztették.

[26] Noferhotep: ḥr mnj rwd ḥr-sȝ

[27] Noferhotep: nt r nb šms≈k d r wn≈k ^{c}q≈k jrj ḥr≈sn

[28] Noferhotep: r šsp bȝ≈k

[29] Noferhotep: folytatja a szakaszt: q⟨ȝ⟩b ≈sn bȝkt ḥr ^{c}wjj≈k st r wd b nfr≈k

[30] Noferhotep szövege alapján így egészíthető ki, ill. — a valószínűleg itt korrektebb szöveg — így javítható: nt r nb h r šbjw≈f. . .

[31] Noferhotep szövege itt tovább bővíti Dzsehutimeszét: t ḥnt n šnbt≈f. Ettől kezdve azonban Dzsehutimesz szövege legalább hat verssorral gazdagabb.

[32] Itt Noferhotep és Dzsehutimesz szövegei újra hasonlóan folytatódnak, bár az utóbbi több helyütt töredékes.

(23) [m sm jt]≈f[33] jrj≈f sš [...] tꜣ nb ssw≈f šd≈f ḥb šfdt n bꜣ-dmdm[34] hrw
(24) [pꜣ jmj rꜣ pr (?)...] kkw rs-wḏꜣ m ꜣw jb [...][35] sḫntj bꜣ≈k sn
(25) [krs≈k[36] ḥms n≈k ḏrtjj r] rwtj-k jꜣkb[≈sn]
(26) [ḫr rn≈k][37]
(26+x) [nn wn ḥḥ]jj≈k r nḥḥ nn sḫm.tw [rn]≈k jmj rꜣ pr n jmn ḏḥwtj-ms[38]

Dzsehutimesz szövegének fordítása:

(1) [...] az igazhangú.
Így szól:
lelked legyen veled, hogy lásd [...]
a jót [...] minden [...(2)...]
a Nagy Kerület[39]
ahol keletkeztél (3) [...]
minden út oda irányul.
Szeretnek téged az emberek.[40]

Én imádkozom érted, egészségedért,
[tagjaid szilárdságáért]
[...]

[Ó,] (4) kiváló királyi írnok,
Te Amon karjain vagy,
világít neked,
(5) legyen egy oltalmazó (?) kar őfelsége fölött,
(ez) a te védelmed,[41]
mióta előjöttél a testből — az öregségig.
[Gondoskodik (6) rólad,] hogy megdicsőült légy,
(és) adja temetésed, mely az után következik.
Követed lelkét minden időben,
fölébredsz szépsége imádatára.[42]

[33] A Noferhotep szövege alapján történt kiegészítés nem bizonyos. Noferhotepnél a folytatás: sm m jt≈f šsp ḫb⟨s⟩t m ssw ḫbs tꜣ

[34] A két szöveg itt ismét eltér egymástól, Noferhotepnél: ...d dw nfr wn≈k ḫr nt rw sḫꜣ.tw≈k ḫr nfrw≈k mj ntk pw ᶜq ḫr jwnw rḫ sšj jn hrj ḫb ḫtp jb n jmn nfr-ḥtp mꜣᶜ ḫrw

[35] Noferhotep szövegéből az előző rész hiányzik, a megszólítás kiegészítése azonban annak alapján történt.

[36] Noferhotep szövege itt bővebb. Dzsehutimesz szövegének hiánya bizonyára azzal magyarázható, hogy forrása is romlott szöveg volt, amelyben a másolások során a szövegben kétszer előforduló kettős determinativum miatt (sntjj és drtjj után) sorkihagyás történhetett. Noferhotep szövege: sḫntj bꜣ≈k sn qrs≈k ḥḥw jnpw ᶜwjj≈f ḫr≈k hnm tw sntj jr.tw n≈k wᶜbt m mꜣwt sjp tj m kꜣt dt ᶜꜣt ntr m qmꜣsmꜣᶜ nwd ḫr ᶜwj šsmw ḫbs m kꜣt tꜣjjt msw ḫr sꜣw nb.

[37] Dzsehutimesz szövege itt a hangszert tartó nő képmása fölött teljesen elpusztult. Elképzelhető, hogy még két rövid szövegoszlop volt itt. Noferhotep szövegének folytatása: mjnt pw ꜣḫ wn≈k tp tꜣ n nb≈k jmn jt ntr n jmn nfr-ḥtp mꜣᶜ ḫrw pꜣ jt ntr sḫꜣ≈k m jwnw nbjj≈k m wꜣst.

[38] Noferhotep szövege itt folytatódik: mj ntk mꜣᶜ m ḥwt kꜣ ptḥ ᶜq jrtjj m st wrt ᶜrq mšsꜣwm sšm≈f wrr ḫntj nḥḥ mꜣwt≈f tꜣs.tj nfr.tj r wn≈k pꜣ ḥsjj nfr-ḥtp mꜣᶜ ḫrw sꜣ≈k m mꜣᶜ ḫrw sḫr ḫftjw≈f n dt

[39] Noferhotep szövegében a ḫpr.n≈k jm≈s előtt további töredékes sorok olvashatók.

[40] Dzsehutimesz 3. sora alapján — legalább részben kiegészíthető Noferhotep 1. sora is: wꜣt nb(t) r smr.tw rmṯw, amelynek néhány jelét Duemichen javasolta, de Hari nem értelmezi (vö. *R. Hari:* Neferhotep... Genève 1985, 15. l., 42. j., ahol hivatkozik: Hist. Inschr. II. Pl. XL.a).

[41] A két változat szövege eltér. *Hari* fordítása csak részleges („tu...Sa Majesté/a assuré ? /ta protection").

[42] Dzsehutimesz variánsában itt szójáték szerepel: nhs≈k dwꜣ nfrw≈f.

(7) Nagy dolgot tesz számodra azon a helyen, ahol leszel,
jó szélbe helyez ott, ahol nincsen part,
amitől édes a szívetek,
(8) [. . .]

[. . .][43]
[. . .]
Minden kiváló [nemes]![44]
az „Élet" Urai isteni kilencsége,
hallják, amint csinálják (9). . .
a nagy házelöljáró, Dzsehutimesz,
a waszeti[45] [dicséretét],
magasztalva (10) [kitűnő lelkét a kiváló nemesnek].
[Ím, hogy isten már,]
örökkön élő,
akit naggyá tettek a Nyugaton.
Emlékké válunk [a jövő számára,
mindazok számára,
(11) akik jönnek, hogy (majd) eltávozzanak].
[Hallottam] azokat a dalokat,
amelyek az ősi sírokban vannak,
(12) [amit mondanak,] felnagyítva, [ami földi],
[kicsinyelve az isteni világot].
[Miért] tettek így az örökkévalóság,
(13) az egyenesség földjével,
[mely félelem] nélkül való,
[melynek utálata a zavar,]
(ahol az ember) nem készül társa ellen?
E földnek (14) nincsen [ellensége].
Minden rokonunk [benne nyugszik] az ősidők óta.
Aki születni fog — milliók és milliók —
— (15) mind odajut.[46]
Nincs [maradás] Egyiptomban,[47]
nincs, aki ne érkezne el oda.
Ami az élet idejét illeti, amit a földön töltünk,
(16) [álomnyi] az.
Így szólnak:
„Jöjj épen, jó erőben!"
— ahhoz, aki elérte a Nyugatot.[48]

Aki lefelé, (vagy) fölfelé hajóz élete során,
(17) az ember arca majd. . .
[Ó, királyi írnok!]

[43] Itt kezdődik a hagyományosan Noferhotep II.-nek nevezett dal.

[44] *Hari* szerint valószínűleg a dal hallgatóira vonatkozik, tehát megszólítás (op. cit. 12. o. 22. j.)

[45] Azaz thébai.

[46] A mondat feltehetőleg az r ≈ f kifejezéssel ér véget. *Hari* nyilvánvalóan kapcsolja a tm kifejezést is (N 6. sor: „sans exception" vö. i. m. 13. l.), *Lichtheim* ugyancsak (i. m. 197. o: „all"). Dzsehutimesz változatában az nn wn kifejezéssel új mondat kezdődik. Lehetséges, hogy Noferhotep variánsában tm ḫpr. . . felel meg ennek, és a karok determinativum (Gardiner D 35) csupán a tm szóhoz tartozik.

[47] Ti. ezen a világon.

[48] A szöveg folytatása a Noferhotep III. dal szövege néhány sor kihagyásával. A két szöveget nyilvávalóan egységes dallá szerkesztették.

Milyen szerencséd van,
hogy egyesülsz az örökkévalóság uraival,
tartós a neved örökkön,
dicső a túlvilágon.
(18) [Minden isten, akit követsz, amióta létezel,]
(és most) eléjük [lépsz],
látod az arcukat,
és ők készek, hogy fogadják tested,
hogy óvják múmiád.[49]
Tartóssá teszik (19) az adományokat [múmiád számára],
minden isten a (maga) táplálékával.
Így szólnak hozzád:
[„Üdvözlégy] békében, ó szolga,
aki (20) [kiváló] a lelkünk számára!"

Ó, házelöljáró,
hallom dicséreted az örökkévalóság urai oldalán.
Azt mondják rólad:
Húzta Szokariszt,
(21) a *henu*-bárkát szánjára tette,[50]
körüljárta falait kíséretében,
élettel van (megáldva) emiatt,
fölvette a papirusztekercset,
levágta (22) a lázadót,
ellátva varázsigékkel.[51]
Ptah legénysége leveri (a lázadót)
Szokarisz szentélye ünnepel.
Felállította a *dzsed*-oszlopot, (23) [. . .]
elkészítette az írást (?)
[megkapálta ?] a földet a (kapálás) napján
felolvasta a ünnepi szertartást Ba-Demdem[52] számára
(ezen a) napon.

[Ó, királyi írnok. . .]
(24) [. . .] sötétség. . .
[. . .] Az „Épségben Ébredő"[53] szíve vidám [. . .]
Lelked előre helyeztetik,
közeledik [koporsód].

(25) [Odaül hozzád a „két héja"][54] a kapudhoz,
gyászolják (26) [neved],
[mert kiváló voltál a földön, urad, Amon számára].

[49] A két szöveg eltérése ezen a helyen következetes, a két s^{c}ḥ szó is különbözőképpen értelmezhető.

[50] Dzsehutimesz szövegének suffixumai továbbra is következetesen 3 személyűek. Az előző versor folytatása lehet a dicséretes magatartás idézése (talán egészen Dzsehutimesz 23. végéig). Vö. *Hari:* i. m. 14. o. 34. j. Itt a bárka húzószánjáról van szó.

[51] A sꜣḫw itt nem dicsőítés értelemben áll.

[52] Ré egyik alakja (Egyesült Lélek?) Wb. V. 462—463. Talán Ré és Osiris egyesült lelke.

[53] Vagyis Osiris.

[54] A megmaradt determinativum és Noferhotep felirata alapján a kiegészítés biztos. Isisről és Nephthysről van szó.

[Ó, királyi írnok,
emlékeznek rád Junuban,
védelmeznek (?) Waszetban.][55]
(26 + x) [Nem kell] kutatni utánad soha,
nem merül feledésbe a neved,[56]
Amon házelöljárója, Dzsehutimesz!

A befejező szöveg, mely több helyen hiányos, olvashatatlan, alig érinti a hárfásdalok hagyományos tematikáját, inkább az üdvözült lélek magasztalása. Vége erősen eltér a Noferhotep-sír verziójától, a Szokarisz-szertartásokat bővebben írja le. Kiderül, hogy az ellenség (Séth?) leverése az Osiris-körmenetekhez hasonlóan[57] itt is fontos szerepet játszott. Dzsehutimesz sírja tehát jelentősen hozzájárul a hárfásdalok szövegtörténetének megismeréséhez.

[55] Azaz Thébában.
[56] Dzsehutimesz utolsó sora is bizonyítja *Lichtheim* emendatióját, vö. i. m. 199. l., í. j.
[57] Lásd. Ihernofret középbirodalmi sztéléjét: *K. Sethe:* Ägyptische Lesestücke I (Leipzig 1924), 71.

FORDÍTÁS

A PSEUDO-HÉSIODOSI *PAJZS (ASPIS)*

Csengery János átültetésében és jegyzeteivel

Csengery János 1856. október 2-án született Szatmáron, és 1945. április 21-én halt meg Budapesten. Hosszú élete a magyar klasszika-filológia fejlődéstörténetének szinte egész újkorát átfogja.[1] Mint fiatal egyetemi hallgató első egyetemi óráján Télfy Iván klasszika-filológiai enciklopédiai előadását hallgatta, és az 1945-ös nagy átalakulást még megérve távozott el közülünk. Az a kereken hetven esztendő, melyet egyetemi hallgatói éveitől kezdve haláláig a klasszika-filológia területén folytatott munkában eltöltött, sok szempontból volna megvizsgálható. Lehetne beszélnünk Csengeryről mint tanárról. A 70. születésnapjára kiadott emlékkönyvben vagy a halálakor róla írt emlékezésekben gazdag bizonyítékát találjuk annak, hogy mit jelentett mint tanár, szigorúságával, lelkiismeretességével, tanítványai iránti odaadásával, mellyel nem restellt anyagi és menza-ügyekkel éppúgy foglalkozni, mint azzal, hogy egy-egy ókori szerzőt a legjobb kiadásban olvassanak, s mit jelentett egy-egy órája abból a szempontból, hogy az ókori világ valóban élmény legyen hallgatói számára.[2] Lehetne beszélnünk Csengeryről, a kultúra munkásáról. Nem érte be azzal, hogy az egyetem falai közt beszélt az ókorról és lelkesített annak megismerésére. Janovics Jenővel, a kolozsvári Nemzeti Színház egykori kiváló igazgatójával szervezte az ifjúsági színielőadásokat, s az 1912/13. színházi évadban kilenc ókori darab színrevitelében működött közre mint irányító és főképpen mint bevezetők tartója, képet adva az antik dráma fejlődésének egészéről. Aischylos Oresteiája és Euripidés Médeiája ekkor került először színpadra Magyarországon.[3] Lehetne beszélni Csengeryről mint az ókori irodalom történészéről, Homéros-könyvéről, a Heinrich Gusztáv-féle Egyetemes irodalomtörténetbe írt római irodalomtörténetéről.[4] Alig férhet azonban kétség hozzá, hogy a legnagyobb jelentőségű és a legnagyobb hatású műfordítói munkássága volt. Nevéhez a magyar műfordítás-irodalom terjedelmét tekintve egyik legnagyobb életműve fűződik — tizenkét görög és latin író valamennyi ránk maradt munkáját fordította le (részben először) magyarra, s ezen kívül is még számos más írónak, költőnek egy-egy alkotását, köztük olyat, mint Vergilius Aeneise, s ezek között ma is van olyan, mely csak az ő fordításában férhető hozzá magyarul.[5] Éppen ezért feltűnő,

[1] Életére vonatkozólag l. *Szegzárdy József:* Csengery János. A Csengery János születésének hetvenedik évfordulójára kiadott Emlékkönyvben (Szeged 1926), 5—22. A későbbi évekre vonatkozólag csak a különféle lexikonokban található néhány adat.

[2] *Janovics Jenő:* Csengery János. Emlékkönyv (1. j.) 27; *Kati Erzsébet:* Emlékeimből. Uo. 39 sk; *Y. R.:* Csengery Jánosról. Embernevelés 1 (1945) 73.

[3] *Janovics:* i. h. (2. j.) 27 skk.; *Kiss Ernő:* Csengery János és a középiskola. Emlékkönyv (1. j.) 36 skk.

[4] Homeros. Bp. 1907; A római irodalom története: Heinrich G. (szerk.), Egyetemes irodalomtörténet, II. (Bp. 1908); más idevágó, munkáiról l.: Emlékkönyv (1. j.) 24; az 1926 után megjelentek közül megemlítendő: A görög irodalom története. Bp. 1926; Vergilius és a kereszténység. Magyar Kultúra 35 (1930) 497 skk; Vergilius a magyar költészetben. ItK 41 (1931) 24 skk.; 145 skk.; Európa legrégibb költője. BpSzle 236 (1935) 245 skk.

[5] A fordítások 1925-tel bezárólag felsorolva: Emlékkönyv (1. j.) 22 sk., bár az egész, az Emlékkönyvben közölt bibliográfia sem nem teljes, sem nem pontos. A további években: Pindaros. Bp. 1929; P. Vergilius Maro Aeneise. Szeged 1931; részletek: BpSzle 219 (1930) 259 skk.; Új Idők 36/II (1931) 235; A görög líra gyöngyei. Szeged 1933; Homeros: Odysseia. Ilias Bp. 1937; vö. még lent 22. j.

hogy bár a közelmúlt antológiatermése elég gazdag, ezekben az antológiákban, szöveggyűjteményekben alig-alig találkozunk Csengery fordításaival. Mind Csengery korábbi hatásának, mind mai hatástalanságának megvannak a mélyebb, egymással összefüggő okai.

A 18. századnak és a 19. század első két harmadának egyik nagy eszméje a fejlődésgondolat és ebből következőleg a tudományban a történeti szemlélet volt. A kutatásban azok a területek voltak izgatóak, ahol ez a szemlélet alkalmazható, a fejlődés kimutatható volt. Így került az érdeklődés középpontjába az összehasonlító és történeti nyelvtudomány, az összehasonlító néprajz, az eredetkérdések, míg az esztétikai megközelítés, mely még a német klasszika költészete számára oly fontos volt, egyre jobban háttérbe szorult, hiszen itt a fejlődés nem volt olyan látványosan kimutatható, mint, mondjuk, a nyelvtörténetben.

Az ebben rejlő veszélyt, érthető módon, nem a szakmabeliek, a filológusok érzékelték először. Arany 1863-ban, Remete József Aeneis-fordításának bírálatában a klasszikusok iskolai oktatásáról egyebek között ezeket írja: „Iskoláinkban majdnem kivétel nélkül (én legalább nem igen sejtettem még kivételt), a nyelvtani oldal minden, az aestheticai jóformán semmi. A szegény tanulónak tudni kell mindazt, amit valamely *szó* vagy *mondat* nyelvtani értelmezésére Németország összes commentatorai feltaláltak, — ez esetben igen jól megy a tanítás; — néhol már a szanszkrit hasonlítás is kezd felkapni: de arra, hogy költőt költőileg élvezzen a tanítvány, amennyiben én tudom, minél kevesebb gond fordíttatik... A legtöbb tanuló csupán egyes részeket ismer, azt legjobb esetben elfújja, minden szavát jól megfejti, ha éppen valami leírás vagy efféle talál előfordulni benne, azon mulathat is — a tanító nem tesz ellene kifogást; de arról, hogy amit olvas, az *mű*, része egy nagy, tökélyes egésznek, ritka ád neki fogalmat."[6]

A század utolsó harmadában a helyzet csak rosszabbodott. Míg korábban a tudományra inkább az volt jellemző, hogy egy többé-kevésbé mechanikus szemlélet, lineáris fejlődésgondolat alapján, meglehetősen egyszerű oksági rendszerben mindent megmagyarázhatónak hitt, most a fejlődésbe vetett hit megrendült, s egyfelől az ismeretanyag roppant felszaporodása miatt, másfelől tudományon belüli és azon kívüli (társadalmi, politikai) okok folytán egyre jobban elvesztette korábbi magabiztosságát az egész áttekintését és áttekinthetőségét illetően. Egyre inkább húzódozott a nagy összefüggések keresésétől, egyre inkább a részadatok szorgalmas gyűjtését tartotta csak feladatának, egyre inkább lemondott arról, hogy bepillantását vágyja az egésznek. Az irodalmi műegésznek is. A filológia mindinkább elszakadóban volt az eleven élettől, s mindinkább beleveszőben a maga külön világába.

A bajt megint egy „kívülálló" jelezte. 1878-ban jelent meg Greguss Ágost irodalmi meséje, „A lakatosok". Arról van ebben szó, hogy van az emberiségnek két nagy kincse, a görög és a latin irodalom. Ez a két kincs azonban el volt zárva, és nem lehetett hozzáférni. Végül is a lakatosoknak két gyönyörű kulcs adatott („Nyelv is a két kulcs: görög s római"), hogy azzal nyissák ki az ajtókat s tegyék hozzáférhetővé a kincseket. A lakatosok azonban annyira ráfeledkeztek a két kulcsra, annyira elmerültek a kulcsok cifrázatai felett való eszmecserében, hogy egészen elfeledkeztek a kincsekről. Utoljára azután odataszigálták őket a kincseket elzáró ajtókhoz, a lakatosok be is dugták a zárba a kulcsokat, de most meg azzal voltak elfoglalva, hogy a kulcsokat forgatták a zárban, kinyitották, megint becsukták,

Mivoltán egy és más reteszek
Egymás között is összevesznek,
És úgy elállják azt a két kaput,
Hogy a kincstárba bé senki se jut.
Nem is akarják, hogy az emberek
Ő nélkülük belülkerüljenek;
S példái ritka önmegtagadásnak:
A küszöbön túl ők magok se járnak.
Ezer szerencse, hogy néhány okos
Úgy tesz, mikéntha volna lakatos,

[6] Összes művei, XI. (Bp. 1968) 478 sk.

Közéjük áll, becsúsz hátok megett,
S lemásolván a látott kincseket
— Bár nem méltók a philolog nevére, —
Kihozza világ örömére.

Greguss jól látott, nemcsak abban, hogy a szakmabeliek kezén sokszor veszendőbe mennek az esztétikai értékek, hanem abban is, hogy a nem szakmabeliek, nem klasszikus-filológusok azok, akik ezeket az értékeket mégis ápolják: ez a kor Péterfy Jenő kora is. A sort azután Hatvany híres könyve zárja le 1908-ban.[7]

Ez hát az egyik szempont, amelyből Csengery működését vizsgálnunk és értékelnünk kell. Csengery 1874-ben iratkozott be az egyetemre, s ezzel a tudománnyal találta magát szembe. Fiatal egyetemi hallgatóként ingerülten ír naplójában arról a filológiáról, mely megszámolja, hány infinitivus van Horatiusban, csak éppen a költészet, a költő sikkad el kezén. Ő is felismerte tehát a veszélyt, melyet Arany és Greguss látott, s ennek megfelelően saját tudományos feladatának elsősorban azt tartotta, hogy az antik világ nagy költői, emberi értékeit másokkal, minél többekkel megismertesse, hogy azokat az értékeket, melyeket az ókor létrehozott, minél többek körében közkinccsé tegye, s e felismerésével a magyar szellemi élet egy becses vonulatába illeszkedett bele. Ez a felismerés határozta meg tevékenysége egészét: ezért írta a nagyközönséghez szóló tudományos munkáit, ezért a maguk korában újszerű latin tankönyveit, ezért vett részt az ifjúsági előadások rendezésében, s főképpen ezért fordított. Mert legsajátabb feladatának az ókor népszerűsítésében és a magyar művelődés szolgálatában a műfordítást tartotta. (Ebben közrejátszhatott mestere, Ponori Thewrewk Emil példája is.) Úgy vélte, költői hajlandóságait és tudományos képzettségét úgy kamatoztathatja a legjobban, ha nem a költőkről beszél, hanem ha magukat a költőket beszélteti.

A műfordítás kérdéseivel foglalkozó egyik cikkében Csengery a műfordítói munka kettős feladatát a következőképpen fogalmazta meg: az egyik az, hogy „az idegen művet, mint irodalmi terméket a saját irodalmunk számára megszerezzük, meghódítsuk, az idegen talajból nemzeti irodalmunk talajába plántáljuk", a másik, hogy a fordítás „a tőlünk távol esőt és szokatlant is elfogadtassa".[8] E két, helyesen meglátott és megfogalmazott szempont közül, melyeket elméletben egyformán fontosnak ítélt, a maga gyakorlatában mégis inkább az elsőt tartotta szem előtt. Jellemző, amit a fordítások alakhűségéről mond (Propertius-fordítása előszavából idézem, de hasonló gondolatokat máshol is fejtegetett): „A döntő kérdés szerintem a fordító célja s az illető műfaj hagyományos törvényei, nev. a benne szereplő versmértéknek irodalmunkban való polgárjoga."[9] Nem az tehát, hogy a szokatlant is elfogadtassa.[10]

Ez az álláspont azonban éppen a korból érthető — s ezzel érünk el a Csengery megítélésében figyelembe veendő második szemponthoz. A 19. század utolsó évtizedeinek és a 20. század elejének hivatalos ízlését a népnemzeti iskola Arany utáni nemzedékének szemlélete határozta meg — az „ellenzék" képviselői jobbára csak útkészítői voltak az eljövendő nagy költői forradalomnak —, ez a szemlélet pedig egyre inkább idegenellenes, „kozmopolita költészet"-ellenes lett, az ő értelmében vett magyar népi-nemzeti hagyományok továbbvitelét tartotta az irodalom feladatának, a harmónia, ha lehet, az idilli, és nem a zaklatottság, a zűrzavar, a megbomlott összhang ábrázolását szorgalmazta. Ha Csengery ennek a közönségnek és ebbe az irodalomba akarta a klasszikusokat átplántálni, akkor valóban inkább a megszerzésre, mint a távol esőnek, a szokatlannak a maga szokatlanságában való elfogadtatására kellett a súlyt vetnie.

[7] Die Wissenschaft des Nicht-Wissenswerten. Leipzig 1908.

[8] A műfordítás megítélésének kérdéséhez: EPhK 18 (1894), 214 sk.

[9] Propertius Elégiái. Bp. 1897, VI.

[10] Kazinczy ismeretes epigrammájában más véleményen volt („nekem az kecses, ami szokatlan"), de a kor véleményét Rákosi Jenő fejezte ki: „...A mi ízlésünk gúnyájába kell a régi classicusokat öltöztetni..., ez az egyetlen út, amelyen a régieket be lehet sikeresen vezetni a mi világunkba" (A klassikus nyelvek kérdéséhez: BpHírlap 1886. ápr. 25.), s mindjárt közöl is egy részletet az Iliasból rímes tizenkettősökben, noha korábban (Reform 1873. jún. 1.) az Ilias első 244 sorát még hexameterekben fordította, nem is rosszul.

Éppen ezért jelentett azonban Csengery fordulatot a magyar műfordítás történetében. A reformkorban tartalmi magyarításra, a latin viszonyok, nevek helyébe magyarok illesztésére bőven van ugyan példa, de csak kivételesen fordult elő, hogy valaki időmértékes ókori verset modern, rímes formában fordított, mert ennek a kornak az ókori forma és a hozzátartozó nyelvezet anyanyelve volt. Arany is fordított ugyan egy irónikus, dalszerű Horatius-verset egyszer rímesen, de csak kísérletképpen. Az első, aki elvszerűen a rímes-magyaros fordítás útjára lépett, Baksay Sándor volt, aki 1876-ban az Ilias egy részletét rímes felező tizenkettősökben fordította, majd néhány további részlet után az egész Iliast ebben a formában adta magyarul.[11] Szász Károly még 1881-ben is némileg habozva fordított így néhány Homéros-részletet,[12] s jellemző, hogy Arany egy epés kis paródiával reagált az ilyen kísérletekre. A pályakezdő Csengery azonban már 1879-ben ebben a formában fordította az Ilias egy részletét,[13] s 1880-ban Catullusnak csaknem valamennyi költeményét rímes, hangsúlyos versekben tolmácsolta.[14] Ezt követte az Odysseia 6. éneke rímes, tizennégy szótagú sorokban,[15] 1886-ban a teljes tibullusi gyűjtemény rímes, felező tizenkettősökben,[16] s 1897-ben Propertius költeményeinek nagyobb része különféle rímes, hangsúlyos formákban.[17] A sort Horatius költeményei zárják, ahol az ódákat, egy kivételével, szintén rímes, hangsúlyos vagy — ritkábban — rímes, időmértékes formákban tolmácsolta.[18] (Közben a három nagy görög tragédiaköltő műveinek, később pedig Euripidés töredékeinek is formahű fordítását adta.) A siker, mondhatni, teljes volt, s egyre-másra születtek mások tolmácsolásából is a klasszikusok rímes fordításai. A modern formák hívei azzal érveltek, hogy az antik formákban készült fordítások élvezhetetlenek, mert a fordítók a szigorú formákban csak kényszeredetten mozognak, s mert a modern olvasó nem is érzékeli az időmértékes formákban a verset. Ha ezt a formai nyűgöt elvetjük, mindjárt más lesz a helyzet.

Az okoskodás téves volt, hiszen az esetlenségekért nem a forma volt a felelős, hanem a vele kellőképpen bánni nem tudók, s a modern alakú fordítások sikere is másban keresendő. A kérdést ti. nem lehet a versformára korlátozni, hiszen a versformával együtt más lesz a vers zenéje, más a nyelvezete, s így, végső soron, a tartalma is. Elég egyetlen tanulságos példára utalni: aki Catullus *Odi et amo* kezdetű híres kétsorosának Csengery-féle, tartalmilag pontos, de hangsúlyos, rímes fordítását összeveti az eredetivel vagy bármely formahű magyar fordítással, megérti, miről van szó:

[11] Zeus rászedetése. BpSzle 11 (1876), 150 skk.; Az Ilias I. éneke: Vasárnapi Újság 1877, 45. sz.; Az Ilias első hat éneke. Bp. 1897; Homérosz Iliásza. Bp. 1901. Az Odysseiát is elkezdte fordítani, de e műve befejezetlen maradt, csak halála után jelent meg (1917).

[12] A világirodalom nagy époszai, I. (Bp. 1881), a Homérosról szóló részben, de egy évvel korábban is közölt már két részletet: Hektor búcsúja Andromachétól; Hefajsztosz paizst készít Achillesnek: BpSzle 24 (1880) 163—77.

[13] Hector és Andromache: Magyarország és a Nagyvilág 1879. márc. 9.

[14] Caius Valerius Catullus Versei. Bp. 1880. (Olcsó Könyvtár 105.) Kiegészítve és átdolgozva (részben visszatérve az eredeti formákhoz): Catullus Versei, Bp. 1901.

[15] Nauzikaa. Homérosz Odisszeájának hatodik éneke. A besztercebányai kir. kath. főgimn. 1880/81. évi értesítőjében.

[16] Tibullus Elégiái. Bp. 1886.

[17] Propertius Elégiái. Bp. 1897.

[18] Horatius Költeményei. Szeged 1922. Az I 28-ban megtartotta az eredeti formát, a III 23-ban pedig szabad időmértékes sorokat használt; a szatírákat és a leveleket rímtelen ötös és hatodfeles jambusokban fordítja. Propertius-fordításának előszavában a Horatius-fordításról még így ír (VI—VII): „Tagadhatatlan, hogy a nagy közönség inkább tudja élvezni a modern, mint az antik formákat; de ha valaki pl. Horatius nagyobb szabású ódáit az eredeti mértékben Berzsenyi hatásos nyelvén tudja megszólaltatni, sokkal nagyobb, maradandóbb, congenialisabb lesz az alkotása, mint azé, aki Horatius ódáit, teszem, Tompa ódáinak hangján reprodukálja, ámbár ez utóbbi vállalkozás korántsem lenne kicsinylendő". A Horatius-fordítás előszavában (VIII) másképpen vélekedik: „Én el tudok képzelni olyan Horatius-fordítást, mely az eredeti alak megtartása mellett magyaros, költői és élvezhető; ilyen pl. Arany Jánostól *Az állam hajójához* (Od. I 14), vagy újabban Vargha Gyulától a *Thaliarchushoz* intézett óda (Od. I 9), de merem állítani, hogy a *Barinéhez* írt költemény magyar rhythmusos fordításában Arany János sokkal tökéletesebbet, congenialisabbat nyújtott."

Szeretek is, gyűlölök is. Kérded talán, mért teszem?
Nem tudom én, de hogy úgy van, gyötrelemmel érezem.

Ez a fordítás, bármennyire is ugyanazt mondja, mint az eredeti, pusztán a formája által a kor népies epigon lírájához közelíti Catullust (és még inkább ahhoz közelítette az első kiadásban, ahol a szöveg rövid sorokra volt tördelve). A klasszikus formákkal összeforrott reformkori nyelv a század hetvenes-nyolcvanas éveiben azonban nem volt alkalmazható, nemcsak a költői nyelv változása miatt, hanem mert nem volt, nem lehetett megfelelője a kor teljesen más világképének, ízlésének, sem a hivatalos népiesnek, sem az „ellenzéki" polgárinak. Más-más okból ugyan, de sem Komjáthy vagy Reviczky, sem, mondjuk, Szabolcska nem tartotta a klasszikus formákat alkalmasnak mondanivalója kifejezésére, új nyelvet teremtő tehetség pedig még nem lépett elő.

Csengery jelentősége abban áll, hogy levonta ebből a következtetéseket. Felismerte, hogy ez a kor az átplántálást, a magyarrá és/vagy modernné formálást kívánja, mert idegenkedik attól, ami szokatlan, távol eső, nem közvetlenül érthető: a magyarrá, modernné formálást kívánja formában és nyelvezetben egyaránt. Egyszóval felismerte kora irodalmi ízlését, igényét, és ezt az igényt akarta és tudta is fordításaiban kielégíteni: nemzedéke nyelvén szólaltatta meg a klasszikusokat. Nem is akárhogyan. Ha Csengery tevékenységét a klasszikusokat fordító kortársak vagy elődök munkáival hasonlítjuk össze, láthatjuk, mit jelentett ő a maga korában.

Ez Csengery megítélésének harmadik szempontja. Ha ti. ma 19. századi fordítókra gondolunk, Arany Aristophanésa, Thewrewk Anakreónja és epigrammái, Geréb Hérodotosa jut eszünkbe, meg egy-egy kisebb költemény sikerült fordítása. Hajlamosak vagyunk elfeledkezni arról, hogy ezek egyes, kiemelkedő alkotások, míg a fordítások nagyobb része nem ilyen volt. Igaz, Csengery fordítói életművéből mi nem a rímessé modernizált darabokat érezzük a legértékesebbnek, de ha pl. Csengery Tibullusát összehasonlítjuk a nála csak négy évvel korábbi (1882) Latkóczy-féle formahű fordítással, megértjük, hogy a kortársak, még azok is, akik egyébként a formahű fordítások hívei voltak, sikerült vállalkozásnak, irodalmunk nyereségének tartották Csengery felező tizenkettősökben adott fordítását. Ahol pedig töretlen úton járt, mint Propertius elégiáinak fordításában, ott egyszerűen mint a kor ízlésének megfelelő szövegeket fogadhatták átköltéseit.

Csengery legnagyobb teljesítménye azonban kétségkívül a három nagy görög tragédiaíró valamennyi művének lefordítása volt. Elődökre itt sem mindig építhetett. Sophoklésnak megvolt a Csiky-féle fordítása a maga kétségtelen érdemeivel,[19] de már pl. Aischylostól a kéziratos Fábchich-féle fordításon, Verseghy és Zilahy Károly Prométheus-fordításán kívül egyáltalában semmi, Euripidésből sem sok, s abban sem volt sok köszönet. Hogy itt mit jelentett Csengery, azt talán legjobban az ő Héraklés-fordításának a jól képzett filológus Latkóczy Mihály Héraklés-fordításával való összevetése mutatja. Latkóczy fordítása a dialógusokat ötös vagy hatodfeles jambusokban adja, a kardalokat viszont megrímelt hangsúlyos versekben. Egy példa elég:

Argos szikla vára látta a legnagyobb gyilkosságot,
Melynek híre betöltötte az egész hellén világot,
Danaosnak ötven veje áldozatul esett,
De az, ami itt ment végbe, szörnyebb, keservesebb!...
És a Múzsák haragjától, melyet Prokne felébreszte,
Egyetlenegy magzatának támadt egykor szörnyű veszte:
De te rohamában háborgó elmédnek
Három gyönyörű szép gyermeked öléd meg!...

[19] Csikyt szokás volt bírálni, hogy nem görögből, hanem németből fordított. Nem tudom, bizonyította-e ezt valaha is valaki. Mindenesetre Csiky, aki gyakorlott színházi ember volt, színpadon kitűnően mondható szöveget alkotott (nem véletlenül nyúltak 20. századi rendezők is újra meg újra az ő szövegéhez), míg Csengery filológiailag kétségkívül sokkal szilárdabb alapokon nyugvó Sophoklés-fordításai, noha Janovics J. kérésére, a színház számára készültek, mint az akkor Kolozsváron élt Marót Károlytól tudom, nem állták meg helyüket a színpadon.

Annak, aki a fordítást az eredetivel összehasonlítja, olyan benyomása támad, mintha egy középkori fordító munkáját olvasná: az eredeti tömör, sűrített kifejezései itt szélesen folynak, hömpölyögnek. Tanulságos a Csengeryvel való összevetés is:

A leghíresebb, a leghihetetlenebb
Vala Hellas-szerte az argosi véres ölés,
Danaos lányaié; ám iszonyúbb, iszonyúbb
Az, amit itt Zeus sarja ma elkövetett.
Prokné tette is szörnyű, ki *egy* fiát
Ölte le áldozatul; oh de te gyilkos apa,
Három szép fiadat dobtad a sírba, hajh! végzetes őrület!

Csengery nem volt nyelvteremtő tehetség, de a rendelkezésére álló eszközöket kora ízlésének megfelelően használta. Érthető, ha kortársai örömmel fogadták fordításait, melyeken nem érződött az iskola kínja-verejtéke, s amelyekben saját eszményeiket fedezhették fel.

Közben azonban új korszak kezdődött a magyar irodalomban, új költők, új szemlélet, új költői nyelv, mely éppen a népnemzeti iskola századvégi képviselői diktálta közízléssel állt a leghatározottabban szemben, a műfordítói gyakorlatában sokkal inkább a Csengerytől is világosan látott, de a korízlésnek megfelelően kevésbé érvényesített második elvet, a szokatlannak a maga szokatlanságában való elfogadtatását látta fontosnak. Csakhogy az „Új versek" megjelenésekor Csengery ötven éves volt, Babits Oidipus-fordításának megjelenésekor túl a hatvanon. Ilyenkor már nyelvet és elvet változtatni nem könnyű. Az ütközés a régi és az új között természetesen nem a műfordításban s ott is nem a görög és latin írók fordításának kérdésében történt meg először, de előbb-utóbb itt sem volt elkerülhető.[20] Nemcsak a költői nyelvben végbement forradalom és nem is csak a műfordítási szempontok változása, a szó századvégi értelmében vett magyarítás elvi elutasítása miatt, hanem az antikvitásról alkotott kép, az ókorhoz való viszony megváltozása miatt is. Ez a költészetben elsősorban Babits görög tárgyú verseiben mutatkozott meg (a tízes években), a tudományban később, a húszas-harmincas évektől, Kerényi Károly és köre hatására. A fordítás mindig értelmezés is, s ezért a régi fordítások nemcsak a megváltozott irodalmi ízlésnek, költői nyelvnek, költői világképnek, de a tudomány új eredményeinek sem felelhettek meg teljesen. Ez minden korszakváltás után, minden műfordítással így történik, azokat kivéve, melyek önálló műalkotás-rangúak, s mint ilyenek önálló életet élnek.

Jól látható ez Csengery Homéros-fordításainak esetében. Csengeryt szinte egész életében foglalkoztatta Homéros: iskolai használatra magyarázatos, szemelvényes kiadást készített mindkét eposzból, monográfiát írt Homérosról, tankönyvben foglalta össze a homérosi reáliákat,[21] s élete vége felé mindkét eposzt átültette magyarra, rímes tizenkettősökben.[22] Ez a fordítás azonban már megjelenésekor elavult volt. A magyaros fordítások elvi alapja a „naiv Homéros" 19. századi képzete volt, csakhogy ezen a tudomány ekkor már túlhaladt: egyfelől M. Parry, másfelől W. Schadewaldt vagy K. Reinhardt, vagy nálunk Marót Károly egészen másféle Homéros-képeket dolgozott ki. De változott a korízlés is. E kor számára már nem az idilli, a jól ismert volt a vonzó, hanem az izgatott, a szokatlan vagy éppen a tragikus. A megújult költészet sem idegenkedett már a klasszikus formáktól, s a Nyugat nagy műfordítói

[20] A leglátványosabban ez kétségkívül a Catullus-fordítás kapcsán történt meg (Csengery bírálata Devecseri Gábor Catullus-fordításáról: EPhK 62 [1938], 229 skk.; Devecseri válasza: uo. 402 skk.), de az ütközést az is jelzi, hogy Babits Európai irodalomtörténetének bibliográfiájában, ahol „magas és nehéz költői alkotások egészen modern, művészi átültetését" említi csak meg, egyetlen Csengery-fordítást sem tartott szükségesnek említeni, holott régebbi fordításokat egyébként idéz: Szász Károly Nibelung-fordítását pl., sőt Baksay Iliasát is.

[21] Az adatokat l. Emlékkönyv (1. j.) 25 sk.

[22] Homeros, Odysseia. Ilias. Bp. 1937. Részletek azonban már jóval korábban is megjelentek: Hektor és Andromache: Széphalom 2 (1928) 445 skk.; Homeros Iliasának első éneke: BpSzle 211 (1928), 306 skk.; Homeros Iliasának XXII. éneke: BpSzle 214 (1929), 436 skk.; Hephaistos fegyvereket kovácsol Achillesnek (Ilias XVIII. 478—617): Széphalom 3 (1929), 369 skk.; Az új magyar Odysseiából: Ares és Aphrodite szerelme: BpSzle 235 (1934), 106—11 skk.

a formai hűséget tartották követendőnek; Babits ezt elvileg is indokolta.[23] Csengery kétségkívül sokkal nagyobb filológiai készültséggel fogott Homéros átültetéséhez, mint Baksay, látta is Baksay fordításának bizonyos fogyatékosságait, de míg a sajátosan Baksay-ízeket igyekezett kiküszöbölni, éppen azt küszöbölte ki, ami Baksayt a maga korában korszerűvé, sajátossá, szinte önálló művé tette,[24] anélkül, hogy a maga fordítását az új kor ízeivel fűszerezte volna. Rímes tizenkettősökben ezt nem is nagyon lehetett.

A teljes Homéros-fordítás 1937-ben jelent meg, amikor Csengery 81 éves volt. A görögség iránt érzett, sohasem lankadó lelkesedése azonban ekkor sem engedte pihenni. Megint egy olyan költő fordítására vállalkozott, akinek addig egyáltalában nem volt magyar fordítása: Hésiodoséra. A fordítás a Parthenon-Társaság kétnyelvű sorozatában került volna kiadásra, de előbb a háború, majd Csengery halála, ill. a Parthenon-Társaság megszűnése miatt sohasem jelent meg.[25] Az *Erga*, majd a *Theogonia* Trencsényi-Waldapfel Imre-féle fordítása azután időszerűtlenné tette a régebbi, Csengery-féle átültetést. A hésiodosi gyűjteménynek egy darabját azonban Trencsényi-Waldapfel Imre nem fordította le: a Pajzsot. Ezt közöljük most.

Ez a költemény a hésiodosi hagyatékban maradt ugyan ránk, s első 56 sora az „Asszonyok Katalógusában" is olvasható volt, de kétségkívül nem Hésiodostól való, keletkezése a 7. sz. legvégére vagy a 6. sz. elejére tehető.[26] Költői értéke nem mérhető sem Hésiodoshoz, sem Homéroshoz, de talán éppen így ad fogalmat arról, milyen volt az az átlagos énekmondó költészet, melyből a homérosi költészet csúcsai kiemelkedtek.

Csengery itt — nyilván a Parthenon-Társaság gyakorlatának is engedve — megtartotta az eredeti formát, a hexametert. (1935-ös Hésiodos-tanulmányában még rímes tizenkettősökben mutatott be néhány részletet az *Ergá*-ból.) Itt is, mint mindig, alapos felkészültséggel, a Hésiodos-filológia akkori állásának teljes ismeretében végezte munkáját, s fordítása minden tekintetben megbízható. Verstechnikája nem követte a magyar hexameter fejlődését, valamivel kevésbé sima, mint a két háború közti költők hexameterei. Bizonyára sok mindenen könnyű lett volna segíteni, ha a fordítóval még meg lehetett volna beszélni a változtatási javaslatokat.[27] A fordító azonban már csaknem félszázada nincs közöttünk, s így a legcsekélyebb változtatás nélkül, helyesírásban is őt követve adjuk Csengery János életének utolsó munkáját, ismét csak első magyar fordítását egy ókori költeménynek, mint egy eltűnt kor emlékét, s mint jelét a jelenkor hálájának, tiszteletének.

Mert Csengery életművén túlhaladhatott az irodalom és a tudomány, de nem szabad elfelejtenünk, hogy ő olyan korban, melynek tudománya az ókornak éppen esztétikai értékeiről volt hajlamos megfeledkezni, vállalta ezeknek az esztétikai értékeknek a terjesztését, szembeszállva a „lakatos" szellemmel. Fél évszázadon át — nagy idő egy olyan gyorsan avuló műfajban, mint a műfordítás! — az ő fordításai közvetítették, tették élvezhetővé az ókort a magyar olvasó számára, úgy, ahogyan azt a kor ízlése megkívánta. Hatalmas feladatra vállalkozott, sokszor teljesen töretlen utakon járt, s a vállalt feladatot elvégezte. A görög és a latin irodalom vonatkozásában kora műfordítója volt, s hogy a következő nemzedék tovább juthattak, azért is volt lehetséges, mert ő a maga feladatát teljesítette.

[23] A Dante-fordításról szóló tanulmány (1912) egy terjedelmes jegyzetében (1916): Irodalmi problémák. Bp. 1917.

[24] „Kitűnő mű, anélkül, hogy a jó fordítás szolgálatát tenné": *Babits:* i. h.

[25] Csengery 1935-ben a Budapesti Szemlében terjedelmes tanulmányt tett közzé Hésiodosról (vö. fent, 4. j.), ez már talán a fordítás előkészülete volt. A formahű teljes magyar Hésiodos a jegyzetek alapján ítélve a negyvenes évek elején lett kész. Lektora Marót Károly volt, aki még 1952-ben is megpróbálta elérni, hogy legalább a *Theogonia* és a *Pajzs* Csengery-féle fordítása megjelenjék.

[26] A vele kapcsolatos tudnivalókról l. *C. F. Russo* kommentáros kiadásának bevezető tanulmányát: Hesiodi Scutum. Firenze 1950. Csengery a Rzach- és a Mazon-féle kiadás alapján dolgozott, de ezek figyelembevételével maga alakította a szöveget, melyet fordított, igyekezvén, ahol lehetett, a kéziratok hagyományához ragaszkodni. Minderről pontosan számot is adott (volna) a megjelenő kétnyelvű kiadásban. Ezeket a szövegkritikai jegyzeteket itt most nem közöljük. Csengery teljes kézirata a munkával kapcsolatos jegyzeteivel együtt az Akadémia Könyvtárának Kézirattárában található.

[27] Csengery a régi metrikai gyakorlatnak megfelelően az 'a' névelőt gyakran hosszúnak veszi; ezt sem, a nevek prozódiájának kisebb következetlenségeit sem lett volna nehéz eltüntetni.

Igaztalan volna tehát hallgatással mellőzni egy áldozatos élet munkáját. Devecseri Gábor, aki pályája kezdetén a Catullus-fordítás kérdésében oly hevesen vitázott vele, írta le Catullus-fordítása utolsó kiadásának utószavában a szavakat: „Ma, «multán az ifjúságnak, multán a régi láznak», az úttörőt megillető tisztelet lobogóját szeretném meghajtani Csengery előtt."[28]

RITOÓK ZSIGMOND

A középkori kéziratok fenntartottak nyilván ókori eredetű, részben tudós kommentárokból való, részben iskolai magyarázatokból merített bevezetéseket a *Pajzs*-hoz. Részben tárgyi bevezetésül, részben az ókori, csak ilyen-olyan kivonatokban ismert magyarázatok példáiul ezekből közlünk néhányat (Rzach kiadása szerint az 1., 2. és 4. számút).

1

A *Pajzs* eleje a *Katalógus* negyedik könyvében olvasható, az 56. sorig. Ezért gyanította is Aristophanés, hogy a mű nem Hésiodostól való, hanem valaki mástól, aki a homérosi *Pajzs*-ot törekedett utánozni. Az athéni Megaklés úgy tudta, hogy a költemény hiteles, egyébként azonban bírálta Hésiodost. Állítása szerint esztelenség, hogy Héphaistos fegyvereket készít anyja ellenségeinek. Apollónios Rhodios harmadik könyvében azt mondja, hogy jellege alapján a mű Hésiodosé, s azért is, mert a *Katalógus*-ban Iolaosszal ismét csak mint Héraklés kocsihajtójával találkozunk. Stésichoros azt mondja, hogy a költemény Hésiodosé.[1]

2

A taphiosok[2] megtámadták Élektryón marháit és megölték Alkméné testvéreit, akik az állatokat védelmezték. Mikor azután Amphitryón Alkménével akart élni, ez kijelentette, hogy addig nem, míg testvérei gyilkosain bosszút nem áll. Erre Amphitryón hadat indított, és megölte őket. Ugyanazon az éjszakán mindketten együtt háltak Alkménével: Zeus és Amphitryón — ez utóbbi, miután visszatért a háborúból, Zeus pedig, mivel az embereknek segítőt akart nemzeni. Alkméné Amphitryóntól Iphiklést, Zeustól Héraklést foganta. Héraklés Kyknos, Arés fia ellen is harcolt, aki azokat, akik Pythóba a tizedet vitték, kifosztotta. Héraklés kocsihajtója Iolaos volt. Miután a Héphaistos készítette pajzs megvédte, Troizénbe ment, Kéyx ellen. Miután Kyknosszal összecsapott, őt megölte, Arést pedig, aki fiát pajzzsal oltalmazta, a combján megsebesítette. Így indult azután Kéyx ellen. Kyknos Kéyx veje volt, ennek leánya, Themistonoé révén.

[28] Catullus összes versei. Bp. 1967, 110.

[1] Aristophanés (a byzantioni): a híres alexandriai grammatikus; Megaklés: nem azonosítható; Apollónios Rhodios művének címét nem ismerjük, de bizonyos, hogy foglalkozott Hésiodos műveinek eredetiségével. Hogy Stésichoroson a neves kardalköltő értendő-e, többen megkérdőjelezték, de mivel ismerjük *Kyknos* c. költeményének töredékeit, nem zárható ki. A homérosi *Pajzs:* Achilleus pajzsának leírása az Ilias 18. énekében.

[2] A téleboasok akarnaniai törzs, a taphiosok a közeli szigetek lakói.

[3] Tirynthos: Tiryns peloponnésosi város nevének (talán szövegromlásból eredő?) változata.

4

Amphitryón és Élektryón Alkaios fia volt. Alkaios halálos ágyán egész vagyonát mint idősebbre, Élektryónra bizta, s meghagyta neki, hogy ha testvére Amphitryón férfivá serdült, adja meg neki a reáhagyott többletrészt. Miután Amphitryón férfivá serdült, kérte testvérétől, Élektryóntól, aki akkor Tirynthosban[3] uralkodott, az apai vagyonból ráeső részt. Mivel nem kapta meg, s testvére nem törődött vele, háborút indított ellene, és szövetségesül híva a taphiosokat és a téleboasokat, testvérét legyőzte, őt magát és fiait megölte, leányát, Alkménét azonban nem bántotta. Mivel az volt a törvény, hogy aki törzsön belüli háborút támaszt, annak három évig idegen földön kell tisztulnia, Amphitryón Thébaiba ment, hogy megtisztuljon. Alkméné viszont keresett valakit, aki bosszút álljon a taphiosokon és téleboasokon apja és testvérei haláláért, és a vele való nászt tűzte ki díjul annak, aki a bosszút megállja. Amphitryón, a nagybátyja beleszeretett, és megígérte, hogy bosszút áll rajtuk, s miután megkötötték a házasságot, esküvel fogadta, hogy addig nem él Alkménével, míg háborúban le nem győzte a taphiosokat és a téleboasokat. Sereget gyűjtött tehát, és hadba szállt a taphiosok és a téleboasok ellen. Zeus viszont, mivel abban az időben sok volt az erőszakos, zsarnoki és jogtipró ember — ezek közé tartozott Kyknos is, Arés fia, aki Apollón templomában elrabolta az istennek odahozott tizedeket, azokat pedig, akik hozták, legyilkolta —, azzal a szándékkal, hogy a jogtalanságot szenvedetteknek valaki segítőt támaszt, három teljes, egymást követő éjszakán át együtt volt Alkménével. Ebben az időben tért Amphitryón is győzelmesen haza, s mivel együtt hált Alkménével, Alkméné Zeustól Héraklést, Amphitryóntól pedig Iphiklést foganta. Mivel pedig Zeus olyasvalamit mondott, hogy aki azon az éjszakán fogant, mindenkinél sokkal bátrabb lesz, és a többiek fölött uralkodni fog, Héra féltékenységében későbbre tette Alkméné vajúdását, és meggyorsította Archippéét. Ezért ő a hetedik hónapban megszülte Eurystheust, s Zeus kijelentése értelmében neki adatott a királyi hatalom, Alkméné pedig a tizedik hónapban szülte meg Héraklést. Héraklés így elesett az uralomtól, de mivel igen nagy hős lett, szertejárt, és elpusztított minden zsarnokot. Ezek sorában ölte meg Kyknost is, Arés fiát. Héraklés Iolaost, Iphiklés fiát vitte magával segítőként, s a Héphaistos készítette pajzs oltalmazta. Arést, aki pajzsával oltalmazta fiát, a combján sebesítette meg. Azután Kéyx ellen megy, akinek Kyknos a veje volt, leánya, Themistonoé révén.

Ford.: Ritoók Zsigmond

HÉSIODOS: PAJZS.

MAGYARUL TOLMÁCSOLTA: CSENGERY JÁNOS

Vagy milyen Alkméné, aki hagyva honát meg a házát
Elment a hős Amphitryónt[1] Thébébe követve,[2]
Lánya a hadvezető Élektryónnak, a hősnek.
Szép alak- és nagyságra a nőknek gyönge neméből
Messze kitünt, s bizony észbe sem érte utól a halandó
Asszonyok egyike sem, ki halandótól gyereket szűlt.
Néki fejéről és a sötét-pillája szeméből,
Mint arany Aphroditééről, oly lágy fuvalom szállt.
És mégis szerető szívvel tisztelte a férjét,
Mint más senki a földi halandók gyönge neméből:
Bárha derék atyját az, erővel győzve, megölte,
Megharagudva a marhákért,[3] s megválva honától
Ment Thébébe, hogy esdjen a pajzsos kadmosi néphez:[4]
És most ott lakozott a szemérmes hitvese mellett
Boldogitó szerelem nélkül: nem volt szabad addig
Néki a karcsu-bokájú nő ágyába feküdni,
Míg meg nem bosszulta halálát hitvese két hős
Bátyjának, s hamuvá nem roskasztotta tüzével
Falvait a hős téleboási s a táphosi népnek.[5]
Az vállalta is ezt s esküt mondott a nagy égre:
Tartva haragjától[6] sietett mielőbb befejezni
Ezt a nehéz munkát, mint Zeus akaratja kivánta.
És vele tartottak sóváran a harci tusára
A boiót lovasok, paizs orma felett dühlehellők,[7]
Kézitusás lokrok meg a lelkes phókisi népek.
Alkaios daliás fia volt a hadak vezetője,
Büszke vitéz seregére. De istenek, emberek atyja
Más tervet szőtt lelkében, hogy az istenek és a
Munkás emberiség bajait legyen, aki legyőzze.[8]
Úlymposrul a földre leszállt, cselt szőve szivében,
Éjjel a karcsu menyecskének hogy bírja szerelmét.
Nyomban elérte Typháónnak bércét s Phikionnak
Legmagasabb ormára jutott a bölcs Zeus isten.

[1] E név nem használható a magyar hexameterben másként, mint a görög prosódia szerint. Második szótagja tehát rövid.

[2] Amphitryón a harcban megölte menyasszonyának, Alkménének atyját, Élektryón mykénéi királyt. Ezért honából menekülnie kellett. Arája, Alkméné vele ment Thébébe. (L. a 80—85. s.)

[3] Marhák elhajtása gyakran adott okot harcra, viszályra.

[4] Hogy mint oltalomkeresőt fogadják be.

[5] Az ezek ellen vívott harcban esett el Alkméné két bátyja. Ezért Alkméné nem akarta férjét szerelmével boldogítani, míg két bátyja vesztéért bosszút nem áll.

[6] Az égnek.

[7] Nem búva fejükkel a pajzs mögé.

[8] Azaz megszülessék Héraklés.

Ott leül és lelkébe' csodás dolgok kavarognak:
Még azon éjjel a karcsu-bokáju menyecske[9] szerelmét
Élvezi és epedő vágyát bétölti szivének.
Még azon éjjel, amint nagy munkáját befejezte,
Amphitryón szintén haza jő, a hadak vezetője,
És nem a szolgákhoz, nem a pásztorihoz veszi útját:
Fő-fő vágya szivének a hitvesi ágyba feküdni:
Akkora sóvárgás vesz erőt a vezérnek a lelkén.
Amely öröm, sanyarú sorsból ha menekszik az ember,
Hogyha gyötörte sulyos kór vagy kínos kötelékek:
Úgy Amphitryon is, hogy a nagy munkát befejezte,
Akképpen sietett haza, épp' oly boldog örömmel.
Reggelig ott nyugodott a szemérmes hitvese mellett,
Aranyos Aphrodité nagy ajándékának örülve.
Hitvese — istentől meg a bajnoktól leigázva —
Hétkapujú Thébében ikersarjaknak ad éltet,
Kik noha testvérek, kétféle szivükben a lélek:
Egyik hitványabb, annál derekabb az a másik.
Őt, a hatalmas Héraklést, hősöknek a hősét
Szülte sötétfelhős Kronidés istentül ölelve,
Iphiklést pedig Amphitryóntul, a lándzsavetőtől,
Oly elütők voltak, mert egyikük emberi sarj volt,
Másikukat Kronidés nemzette, az ég fejedelme.
Kyknost ez teritette le, a hős áresi sarjat.
Messzelövő Phoibos szentelt ligetében akadt rá
És atyjára, Arésre, kemény harcoknak urára:
Vértezetük ragyogott, valamint ragyog a lobogó láng,
Állva a harcikocsin: döngött a gyors paripáknak
Verve patáitul a föld, és por lepte be őket,
Mit kocsijuk vert föl meg a két paripának a lába.
Rémítőn recsegett az erős kocsi s a kocsipárkány,
Rángatván a lovak, s a derék Kyknos megörült, mert
Hitte, hogy ércével leterítheti Zeus ivadékát
És kocsisát, s fényes fegyverzete akkor övé lesz.
Ámde könyörgését meg nem hallgatta Apollón,
Ellene mert az erős Héraklést ő maga küldte.
A pagasái Apollon egész oltára, ligetje
Ott a nagy istenség[10] és fegyvere fényiben úszott.
Tűz szikrázott két szemiből: vajon ellene mellyik
Földi szülött mert volna kiszállani harci tusára,
Hogyha nem a hős Héraklés s a dicső Ioláos?
[Mert bennük nagy erő van, megközelítni veszélyes
A vállból meredő karokat s a tagoknak az izmát.][11]

[9] Alkméné.
[10] Arés.
[11] E két sor nyilván betoldás. (Vö. Th. 150—2. 671—3. M. 148—9.)

Ő kocsisát ekképp szólítja, derék Ioláost:
„Legkedveltebb társam a földön, hős Ioláos!
Nemde nagyot vétett az olymposi boldogok ellen
Amphitryón, mikor elhagyván az erősfalu várost,
Tirynthost, elment Thébébe, a jófalu várba,
S szépfejü barmaiért Élektryon éltit eloltván,
Elment Kreiónhoz meg a karcsú Héniochéhoz.
Ők szivesen látták, mindenben részesitették,
Oltalomesdőnek mi kijár, szíves szeretettel.
Ott ő hát vigan élt nőjével, a karcsu-bokáju
Élektryón-lánnyal, s a havak telvén, mi születtünk
Ketten, sem termetre, sem észjárásra nem egyek:
Én s az apád; de eszét Kronión elvette szegénynek,
Mert elhagyva saját házát meg a drága szülőket
Ment a gaz Eurystheust gyarapítani tiszteletében
Balgatagon. Fakadott is utóbb sóhajra elégszer
S búsult dőre eszén: jóvá de sehogyse tehette.
Bezzeg rám sok nagy küzdelmet rótt a daemon.
Rajta, barátom, fogd a kezedbe a gyors paripáknak
Bíbor gyeplőjét, s felszítva szivednek a merszét,
Hajtsd egyenest a gyors kocsit és az erős paripákat,
Emberölő Árés riadalmától sose rettegj,
Bármi veszetten üvöltve tör éppen a szent liget ellen:
Phoibos Apollóné az, a messzelövő fejedelmé.
Bármily erős, vagy előbb vagy utóbb megelégli e harcot."
Szólt, s a szavára felelt Ioláos, a nagyszerü harcos:
„Ó lelkem, téged bizony istenek, emberek atyja
Tisztel s véle Poseidón, a bikavérnek örűlő:[12]
Őrzi a thébai ormokat ő s megvédi a várost.
Lám, most is maguk adják ők az erős, a hatalmas
Férfiut a te kezedbe, hogy arathass nagy diadalmat,
Áresi fegyveridet, nosza, öltsd fel, rajta' sietve,
Hadd hajtsak neki már fogatunkkal Árés fogatának
S harcoljunk, mert meg nem ijed Kronidésnek a bátor
Magzata tőle, s Iphiklésnek fia sem. Hiszem is, hogy
Alkeidés[13] két sarja elől ő fog futamodni,
Kik rátörve epednek azért, hogy harci tusájuk
Megvívják: édesb nekik az minden lakománál."
Így szólt, örvendő szívvel nevetett a hatalmas
Héraklés, minthogy nagyon is tetszett neki a szó.
Választ adva szavára, felelt neki szárnyas igékkel:
„Hős Ioléosom, ó Zeus sarja, bizony hamar itt lesz
Már a kemény tusa: hát bátran, mint ennek-előtte.
Hajtsd a sötétszőrű paripádat most is, Aríónt
És igazítsd ügyesen, hogy erőd mint bírja, segíthess."

[12] A Taureia nevű ünnepen Poseidónnak bikát áldoztak.
[13] Alkeidés: Alkaios fia, Amphitryón.

Így szólott s ragyogó réz-lábvértjét, Héphaistos
Híres ajándékát a két lábára csatolja.
Aztán fölveszi a páncélt, mellére borítja
A remeket s aranyost: neki ezt maga Pallas Athéné
Adta ajándékul, Zeus lánya, mikor legelőször
Indult bajjal telt, sanyarú küzdelmeket állni.
Most vállára akasztja vasát, hogy védje veszélytől,
A félelmes hős, mellére csatolja nagyöblű
Tegzét is: jó-sok nyílvessző volt belerakva,
Borzasztó, a hangelölő végsors okozója.
Mert hegyükön lebegett a halál s könnyeknek az árja:
Szép-símák közepütt, hosszúk, végén valamennyit
Barnaszinű keselyű szárnyának a tolla köríti.
Mostan a hős a nagy érchegyü lándzsát fogta kezébe,
Majd rátette remek-művű sisakát a fejére:
Mesteri ércmű volt, illett a halántékára
És a fejét is jól megvédte az isteni hősnek.
A ragyogó pajzsot veszi most a kezébe, amelyet
Nem zúzhat be dobás, sem ütés, csoda nézni a szemnek:
Mert köre tiszta zománc és tündöklő elefántcsont:
Élektrontól[14] is ragyogott meg sárig aranytól
S fénylő rétegek is húzódtak rajta zománcból.
A közepén ott volt egy sárkány rémes alakja:
Tűzként szikrázó szeme éppen hátratekintett,
S a két fogsora nagy száját megtöltve fehérlett:
Megközelíteni félelmes: zord homloka táján
Rémes Eris lebegett: az a harcosokat dühre készti
És megfosztja a férfiakat mind józan eszüktől,
Akik a Zeus sarját haddal mernék fenyegetni.
Hát ilyeneknek a lelke habár Hádéshe' bejuthat
Ámde a csontjaikat meg testük bőrtakaróját
Lenn a sötét földben rothasztja a Sírius egykor.
Rajta előnyomulás is volt meg visszavonúlás,
Harci tolongás, gyáva futás, emberlekaszálás:
Tombolt rajt' a Viszály, a Zavar meg a vészes Enyészet,
Fogta a megsebesült harcost meg a nem-sebesültet,
Mást holtan vonszolt lábánál a sokaságban:
Emberi vértől ázva piroslott a meze vállán,[15]
S szörnyü tekinteteket vetvén, iszonyúkat üvöltött.
Rettenetes kígyók rémes feje is vala rajta,
Számra tizenkettő, rémítve a földi halandót;
[Aki a Zeus sarját haddal merné fenyegetni.][16]
Fenték a fogukat csikorítva, ha kiszállt a csatára
Amphitryón fia: és tűztől lobogott a csodás mű.

[14] Aranyból és ezüstből való keverék.
[15] A 156—9. versek az Iliasból kerültek ide. (Il. 18. 535—8.)
[16] E verssor már előfordult (150/2).

Kékszinü foltok tűntek elő a sárkányoknak
Végig egész hátán s remegő álluk feketéllett.
Vadkancsorda s oroszlán-nyáj volt rajta továbbá,
Vérszemeket vetvén egymásra csatára hevülten.
Úgy törtek csapatokban előre, ijedten egyik sem
Hátrált meg közülök, nyakukon meredeztek a szőrök.
Egy nagy oroszlán már elesett, mellete pedig két
Vadkan, párájuk kilehelve, sötéten a vérük
Árja a földre lefolyt és félrekonyulva nyakukkal
Halva hevertek, oroszlánok hogy földre tiporták.
Ám annál hevesebb dühre gyúl s kél újra csatára
Mindkét fél: agyaras kancsorda meg a sok oroszlán
Ott volt rajta csatája a lándzsavető lapitháknak:[17]
Kaineus fejdelmék, Drüasék Peiríthoosékkal,
Hopleus-, Exadios-, Prolochosnak a népe, Phalerós,
Mopsos, az Ampyx-sarj, Titarésios, sarja Arésnek,
Théseus, Aigeus sarja, az égi lakóknak a mása.
Mind szinezüst, és testük arany fegyver boritotta.
Kentauros-csapatok gyülekezetek szemben ezekkel:
Élükön a nagy Petraios, vele Asbolos, a jós,
Úreios s Arktos meg a hollófürtű Mimás is:
Két fia Peukeusnak, bajnok Dryalos s Perimédés,
Mind szinezüst, a kezükben aranyból nagy fenyüszálak.
Mindezek élőkként ütköztenek össze a síkon,
Egymást dárdával s fenyüszállal földre terítve.
Ott állottak a zordon Arés rohanó paripái:
Színaranyok; maga a kocsin állt a szörnyü hadisten:
Prédahozó keze lándzsát tartva parancsol a főknek
Vértől bíborosan, valamint elevent aki gyilkol:
Úgy állott kocsiján, mellette a Rémület állott
És a Futás, törekedve mohón a csatába vegyülni,
Ott van a Zeus-lány is, zsákmányló Tritogeneia,
Fegyverkezve, mikéntha csatába akarna rohanni:
Lándzsát tart a kezében, aranysisakot feje hordoz,
Aigis a két vállán: úgy indul a harci tusába.
Égi lakóknak is ott volt szent kara, és közepettük
Elragadóan zeng fia Létónak s Kronidésnek[18]
Sárig-arany lantján; s az Olympos, az isteni székhely,
Rajta piac s azon égi lakók végnélküli száma
Ült koszorúba' körül: dalt kezdtek Pieriának
Szűzei, a Múzsák: csaknem hangzott is az ének.
Volt rajt' egy jó réve a tenger végtelenének:
Körbe futott, csupa ónból volt alakítva a partja,

[17] Ti. a lapithák harca a kentaurosokkal, akik Peirithoos lakodalmán el akarták rabolni a menyasszonyt, Hippodameiát. (Vö. Odysseia 21, 295—309. és Ilias 1, 262—269.) Az olympiai Zeus templomnak ezt a harcot ábrázoló oromcsoportját híven utánozza a Szépművészeti Múzeum oromfala.

[18] Phoibos Apollón.

A vize csaknem hullámzott: delphinrajok úsztak
S vickándozva hol erre, hol arra halakra vadásztak:
Úszóknak vélnéd: egy delphinpár meg ezüstből
Fújta magasra az árt s támadt a néma halakra.
Mind menekültek előlük az érchalak, és a magas part
Szélén lesbe' halász űlt, nagy háló a kezében,
Hogy halakat fogjon: látszott, épp' vetni akarja.
Ott volt a pajzson — s alig ért a paizshoz a lába —
A fürtös Danaé fia, Perseus, a paripázó:
Nagy csoda látni, mivel nem volt támassza sehol sem,
Oly módon formálta kezével az isteni mester
Tiszta aranyból, és szárnyas saru födte a lábát.
Fekete-markolatú érckard vállára akasztva
Csüngött érc-szíján: maga meg, mint gondolat, úgy szállt.
Végig egész hátát betakarta a szörnyeteg-órjás
Gorgónak feje, és — csoda látni — körülte ezüstből
Táska futott,[19] ragyogó rojtok csüngöttek a szélén,
Mind arany: és rajt' űlt a halántékán a vitéznek
A Hádés-sisak is borzasztó éji homállyal.[20]
Ő maga, a Danaé fia, Perseus vágtat előre
Nagy sebesen, remegőn. A nyomában utána rohannak
A Gorgók, a kimondani, megközelíteni szörnyűk,
Őt elfogni mohón: ott szálltak a szürke acélon,
Léptük alatt csengett-bongott a paizsnak az öble
Harsány zengéssel, s övein kígyóknak a párja
Hányta magasra magát, fejüket meg hátra vetették
A nyelvük rezegett, fogukat dühösen fenegették,
Vérszemeket vetvén: a Gorgók szörnyü fején nagy
Ijedelem remegett. De fölöttük harcba vegyülve
Férfisereg küzdött, hadi fegyvert tartva kezükben
Egyik had, hogy a városból meg a drága szülőkről
Elhárítsa a vészt, másik, hogy dúlja a várost.
Sok már halva hevert: folytatta a harcot a többi
És küzdött: de az asszonynép a bástyatetőkön
Sírt jajgatva s a körmével tépdeste az arcát:
Mintha csak élne: olyat remekelt keze Héphaistosnak.
Kortól meghajlott öregek gyűltek vala össze
A kapukon kívül s rémítő aggodalomban
Tárták fel kezük esdve a boldog mennybeliekhez
Sarjaikért, akik ott küzdöttek. Mellettük a Kérek
Álltak gyászfeketén csikorogva fehér fogaikkal:
Véresek és iszonyúk és megközelíteni szörnyűk,
A holtak körül ott dulakodtanak, inni sovárgva

[19] Hogy beletehesse a Medusa levágott fejét.

[20] A Hádés-sisak láthatatlanná tette Perseust, úgyhogy a Gorgók csak szaga után szimatolva üldözhették.

Mind a sötét vérből, és amelyik a sebesültet
Vagy holtat megkapta, legott belevágta husába
Rettenetes körmét, mire annak a lelke leszállott
Hádés Tartarosába. Azok, hogy az emberi vérrel
Vágyuk már bételt, a halottat hátradobálták
És azután tusakodni megint a tömegbe vegyültek.
[Feljebb állt Lachesis, Klóthó s náluk valamicskét
Kissebb Atropos is: nem volt nagytermetü isten,
Mégis a többi fölött kitünő s legtiszteletesbik.][21]
Mind egy férfi körül hadakoztanak elkeseredve,
Ádáz vérszemeket vetvén egymásra dühödten,
Körmüket épp' úgy, mint kezüket, használva merészen.
Vész-köde[22] állott mellettük szörnyű szomorúan
Arca fakó, száradt, éhségtől össze van aszva,
Térde dagadt, hosszú nagy körmök az ujjai végén.
Cseppek hullanak orrából, arcárul a földre
Foly patakokban a vér: úgy állt elfintorodottan
S vállait a pornak nagy rétege elboritotta:
Könnyekben fürdött. Mellette erősfalu város:
Hét kapu zárta aranybul a várfalakat,[23] kapufélbe
Jól beillesztett: benn férfiak ünnepi karban
Múlattak, mert jókerekű kocsin éppen urához
Kísérték az arát s hangos nászdalra fakadtak.
Messzire terjedt a lobogó fáklyáknak a fénye
A szolgák keziben: nagy örömmel s ünnepi díszben
Mentek ezek legelől, a karok tréfálva követték.
Ifjui ajkakról édes dal hangja kisérte
A harsány sipokat, s zengett körülöttük a visszhang.
Lantok hangjainál kecsesen lejtettek a lányok,
Szembe' pedig sípszó mellett mulatoztak az ifjak.[24]
Tréfálkozva haladtak ezek táncolva, dalolva,
[Nagy mulatásban ezek fuvoláknak a hangjai mellett]
S mentek előre. Egész városba' csak ünnepi kartánc
És öröm és vigalom. De a város alatti mezőkön
Harcos nép lovon űlve rohant.[25] Szántók hasogatták
Isteni földünket, felgyűrve magasra ruhájuk.
Volt ott szép gazdag buzaföld: azon éppen aratták
Éles sarlókkal rendjét a magas gabonának:
Démétér termése gyanánt duzzadt a kalászuk.
Kévét zsuppolnak mások, beterítve a szérüt,
Mások meg szőlőt szednek, sarló a kezükben,

[21] Aki a berekesztett három verssort — az összefüggést megszakítva — betoldotta, nyilván a Moirákkal zavarta össze a Kéreket.

[22] A halál ködének megszemélyesítője „Achlys".

[23] Mint Thébének.

[24] Ezek már nem tartoztak a lakodalmi menethez.

[25] A homérosi hősök még nem harcolnak lóháton.

[Míg mások hordják a fehér és a feketéllő
Fürtöket a kosarakba, leszedve a tőkesorokról,
Melyeket a lomb terhe s ezüst venyigéje lehúzott.][26]
Ott hordják kosarakba. Van ott egy kert is aranyból:
Azt is Héphaistos remekelte, a nagyhirü mester.[27]
Benne falomb zizegett, s a karók ott álltak ezüstből
Telve gerezdekkel: szépen feketéllt a bogyójuk.
Itt sajtoltak, amott meregettek. Mások ökölre
Mentek s birkóztak. Gyorslábu nyulakra vadásztak
Mások amott: harapós-fogu két kutya szökken előttük,
Vágyva a préda után; futvást menekülnek a nyúlak.
Mellettük versenykocsival küzdöttek a díjért
Versengő lovasok s fennállva a jófonadékú
Harckocsi öblében hajtották gyors paripáik
Kantárjuk megeresztve; recsegve-ropogva röpültek
A jómívü kocsik, s a kerékagy messze csikorgott.
Bár szakadatlan' küzdöttek, nem tudta kivívni
Senki a győzelmet, döntetlenül állt a tusájuk.
A térnek közepén egy nagy tripos állt jutalomként
Tiszta aranybul, okos Héphaistos nagyszerü műve.
Szélen az Ókeanos vize folyt s dagadó folyamával
Vette körűl a remek-mivü pajzsot: rajta pediglen
Fennrepeső hattyúk hangos szava szólt, hogy a víznek
Színén úszkáltak; sok hal nyüzsgött körülöttük.
Ilyet látni csodás Kronidésnek is, aki akarta,
Hogy Héphaistos ilyen nagy erős pajzsot remekeljen
Mesteri kézzel.[28] S most ime, Zeusnak a magzata tartja
S rázza erős kézzel. Felszökken a harci fogatra
Aigisbíró Zeus atya villámának a mása,
Könnyen ugorva reá. Mellé a derék Ioláos
Lépett fel, hogy gyors fogatát igazítsa, röpítse.
Most szemefényes Athéné jő közeledve feléjük
S bátorítólag szól hozzájuk e szárnyas igékkel:
„Üdv néktek, nagy-hírnevü Lynkeus hős ivadéki!
Most Kronidés, az egek fejedelme tinéktek erőt ád,
Hogy Kyknost leterítve, hires mezeit levegyétek.
Mást mondok néked, te, vitézek legderekabbja!
Édes lététől ha te megfosztottad e Kyknost,
Őt és fegyvereit hagyd ott ama hellyen, a földön,
Ámde magad, rá lesve az embergyilkos Arésre,
Hogyha szemeddel az ő gyönyörű paizsának alatta
Rést veszel észre, hegyes lándzsádat döfd bele nyomban.
Ám azután hátrálj: nem szánta tenéked a végzet
Híres fegyvereit s paripáit kézre kerítned."

[26] Fölösleges, terjengő ismétlések.
[27] A 298. verssor szükségtelen ismétlése a 282-nek.
[28] Eddig tart a 141. verssel kezdődő pajzsleírás.

MTA Könyvtára
Periodika 20 94/207 n.

Így szólván a dicső istennő, száll fogatára,
Tartva dicsőséget s diadalt örökéltü kezében,
Nagy-sebesen. S Ioláos, az isteni magzat azonnal
Rákiabált a lovakra keményen, azok meg a szóra
Gyors kocsijuk sebesen vitték, port verve a síkon,
Mert nagy erőt öntött szemefényes Athéna beléjük,
Megrengetve az aigissát: a föld belerendült.
Együtt törtek előre azok, mint láng vagy a szélvész,
Kyknos, a lózabolázó s Áres, a vérre sovárgó.
Egymásnak rugtatva mikor paripáik a rónán
Fölnyeritettek, visszhangzott bele messze a környék.
A hős Héraklés így kezdett szólni először:
„Kyknos öcsém, kocsitok mit törtet oly emberek ellen,
Akik jártasak a bajban meg a harci tusában?
Jól kicsiszolt kocsidat hajtsd inkább félre az útból
S térj ki előlem: utam Tréchisbe visz a fejedelemi
Kéyxhez, mert ő hatalomban s megbecsülésben
Mindeneket megelőz Tréchisbe', tudod te nagyon jól,
Mert a bogárszemü lánya, Themistonoé a te párod.
Pajtás, hidd meg, Arés el nem hárítja halálod
Óráját, ha mi egyszer erős viadalra kiszállunk.
Azt hiszem, egyszer már próbát tett szembe kerülni
Ő a mi lándzsánkkal, fövenyes Pylos oltalmában[29]
Síkra kiszállt vélem, döntő viadalra sovárgva.
Háromszor hullt földre, az én lándzsámtul elérve,
Pajzsa is átlyukadott; negyedikszer combba találtam
Teljes erőmből és lándzsám a husába furódott:
Fejjel előre bukott le a porba a lándzsa hegyétől.
Akkor az égi karok kinevették volna bizonnyal,
Véres fegyvere hogyha az én kezemen marad ottan."
Szólt, de a lándzsavető Kyknosnak eszébe' se volt, hogy
Visszavonulva erős fogatával hajtson a szóra.
Hát fonatos fogatukrul azonnal a földre szökelltek
Ő, a dicső Kronidés fia és a hatalmas Arésé:
Szinte nyögött is a föld rohanó léptüknek alatta.
A kocsisok félrébb hajtottak erős fogatukkal,
Mint amikor magas ormáról a bérci tetőnek
Sziklák hullnak alá s egymáshoz ütődve görögnek,
Sok terebélyes tölgyet, sok súdár fenyüszálat
S mélygyökerű nyárfát kiszakítva ledöntnek,
Míg sebesen gördülve a föld síkjára lejutnak:
Össze azonképp' csaptak azok fennen rivalogva.
Myrmidonoknak egész nagy városa, híres Iolkos,
Akné meg Heliké s Antheia, a jólegelőjű
Visszhangzott riadójuktól. Nagy-fennen üvöltve
Csaptanak össze: nagyot dördült rá Zeus, a hatalmas,

[29] Héraklésnek Pylos elleni hadjáratáról van szó az Ilias 2, 690—3. verseiben.

S véres cseppeket is hullajtott égbül a földre,[30]
Hogy vele jelt adjon bátor sarjának a harcra.
Hegyszakadékban ahogy félelmet keltve a vadkan
Nagy-dühösen készül agyarával szállni a harcra
Férfi-vadásznéppel s a fehér agyarát köszörüli,
Meggörbíti nyakát s akközben habzik a szája,
És lobogó tűzként a két szeme ontja a szikrát,
Hátán és a nyakán borzasztva mereszti a sörtét:
Épp' úgy ugrott Zeus fia is fogatárul a földre.
Amikor a tücsök, ülve sötét szárnyával a fának
Zöld ágán, azt hirdeti: „Nyár van" — a földi lakóknak:
A gyöngéd harmat neki étele s egyben italja,
S reggeltől estig, hő nyári melegbe' se szűnik
Éneke, Sírius a bőrünket aszalja hevével;
Amikor a kölesen képződnek a gyönge kalászok,
Nyáron amit vetnek, mikor épp' tarkúl a gerezd is,
Mellyel bút s örömöt nyújt Bacchos a férfiseregnek:
Harcuk olyankor esett,[31] s támadt iszonyú hadi lárma.
Mint amidőn a megölt gímszarvasnak körülötte
Egymás ellen két arszlán törtet viadalra:
Torkuk szörnyen üvölt, fogaik dühösen csikorognak:[32]
S mint horgas-csőrű keselyűk is görbe körömmel,
Szörnyü visongással harcolnak fenn a hegy ormán,[33]
Vadkecskére vagy egy testes szarvasra sováran
Amelyet egy ügyes ember a nyíl idegérül elejtett,
S járatlan lévén ama helyt, maga messzire téved;
Ámde a két keselyű meglátja legottan a prédát
S a vad után sóvárgva kemény viadalra hevülnek:
Össze aképpen csaptak azok rémes riadóval.
Kyknos az érc-lándzsát a hős paizsába vetette
És az erős Kronidés sarját leteríteni vágyott:
Érchegye nem hatol át, sértetlen az istenajándék.
Amphitryóniadés, az erős Hérakles azonban
Hosszú lándzsáját beledöfte nyakába, sisakja
S pajzsa között, hol az álla alatt rés nyílt, nagy erővel,
Ott mindkét idegét átvágta a lándzsa hegyével,
Oly nagy erővel döfte nyakába, halálba taszítva.
Épp' úgy dőlt le, miképpen a cserfa ledől vagy a szirtnek
Orma, mikor Kronidés villáma kidönti helyéből.
Földre azonképp dőlt, s csörrent ragyogó meze testén.
Őt ott hagyta heverni a Zeus bátorszivü sarja,
Ámde Arésre, amint közelít, rálesve az emberölőre,
Vérszemeket vetvén, mint vadra talált nagy oroszlán,

[30] Vö. Ilias 16, 459.
[31] Tehát nagy nyári hőség idején.
[32] Vö. Ilias 16, 356—8.
[33] E két vers az Iliasból való. (Il. 16, 428—9.)

Amely széjjelmarva erős körmével az orrát,
Édes lététől tüstént megfosztja örökre;
És eltölti a düh az oroszlán marcona szívét,
Szikrázó szemmel veri oldalait meg a vállát
Farkával, dobog a lábával; senki se merné
Megközelítni, se nézve szemébe tusát vele vívni:
Úgy szállt Amphitryóniadés is szembe Arésszel,
Harci merészségét bátran gyarapítva szivében
Gyors léptekkel; az is közeleg, bú gyötri a lelkét:
És azután kettős riadallal csaptanak össze.
Mintha hegyoldalból nagy szikla szakad le a mélybe,
Fel-felszökken, amint gördül s hangos robogással
Törtet alá; egyszerre magas szirt állja el útját
S ebbe' megütközvén, nem tud tovagörgeni többé:
Oly robogással törtet előre a harckocsirontó,
Embergyilkos Arés. Örvend jöttének a bajnok.
Ám aigisbíró Kronidésnek a lánya, Athéné
Szembe megy Árésszel, balján viszi pajzsa hatalmát
S vetve reája sötét szemet így szól szárnyas igékkel:
„Fékezd csak roppant-nagy erőd s ádáz kezed, Árés!
Tiltja a végzet, hogy Kronidés bátorszivü sarját,
Héraklést te megöld s híres mezeit leragadjad:
Hagyd hát abba tusád s vélem hadakozni ne próbálj"
Szólt, de a bősz Árést meg nem győzhette szavával:
Késedelem nélkül, fennvillogtatva az ércét,
Rémes-üvöltve rohant neki a hős Héraklésnek,
Hogy leterítse, s az érc-lándzsát kivetette feléje
Nagy dűhvel, vesztit keserülve szerette fiának,
S a nagy pajzsba talált; ám a szemefényes Athéné
Ott kocsiján tovatérítette a lándzsa ütését.
Rettentő dühre gyúlt Árés és kardja-kirántva a bajnok
Héraklésre rohant, de amint közeledne, reátört
Amphitryóniadés, ki sosem tele bé a tusával
S ahol a pajzsa alatt rést látott nyílni a combhoz,
Arra vetette ki nagy lándzsáját teljes erővel,
És belevágva husába, az istent földre teríti.
Erre Phobos s Deimos hevenyén odahajtja feléje
Jókerekű kocsiját, lovait, s a tágterü földről
Ráemelik pompás kocsijára. A két lovat aztán
Megcsapkodva fölértek Olymposnak magasára.
Alkméné fia és a dicső hírű Ioláos
Kyknos drága mezét válláról nyomba' lefosztván
Gyors paripáikkal tovavágtattak s el is értek
Tréchisnek várába. De a szemefényes Athéné
Fölment atyja lakába, Olymposnak tetejére.
Kyknost Kéyx sírba temette s véle tömérdek
Nép, mely a vára körűl élt a nagyhírü királynak,
S lakta a myrmidonok fészkét, Anthét, Iaolkost,

Arnét meg Helikét. Sok nép gyűlt tiszteletére
Kéyxnek, ki barátja a boldog olymposiaknak.
Ám Kyknos síremlékét elmosta Anauros
Megdagadott árjával, amint akaratja kivánta
Phoibosnak, mert mindazokat, kik Delphibe néki
Szent adományt vittek, Kyknos lesből kirabolta.

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat igazgatója
A nyomdai munkálatokat az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat végezte
Felelős vezető: Zöld Ferenc igazgató
Budapest, 1993. — Nyomdai táskaszám: 22029
Felelős szerkesztő: Borzsák István
Műszaki szerkesztő Sándor István
Megjelent: 18,2 (A/5) ív terjedelemben
HU ISSN 0003 — 567X

MAGYAR
TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
KÖNYVTÁRA

KISEBB KÖZLEMÉNYEK

Németh Béla: Communes exerceremus amores (Cat. 68,69) 140
Stirling János: Saliunca 142

VITA

Aurelius Augustinus: Fiatalkori párbeszédek (ism.: *Kendeffy Gábor*) 146
†*Farkas Vilmos:* Válasz egy vitázó recenzióra 155

KÖNYVSZEMLE

I. Weiler (Hg.): Grundzüge der politischen Geschichte des Altertums (ism.: *Visy Zsolt*) . . . 160
D. E. Gershenson: Apollo the Wolf-god (ism.: *Gesztelyi Tamás*) 161
Pierre Grimal: A latin irodalom története (ford. *Bálintné Csejdy Júlia*, ism. *Tar Ibolya*) . . . 162
G. Anderson: Lucian. Theme and variation; Studies in Lucian's Comic Fiction (ism.: *Hajnal Márta*) 164
Szent Jeromos: „Nehéz az emberi léleknek nem szeretni" (ford. *Adamik Tamás*, ism.: *Somos Róbert*) 166
Compendium Linguarum Iranicarum. Hg. von *R. Schmitt* (ism.: *Jeremiás Éva*) 168
S. Sauneron: Un traité Égyptien d'ophiologie. Pap. Brooklyn 42.218.48 et 85. (ism.: *Kákosy László*) 172

HÍREK

Az ókori gemmametszés 2. kollokviuma *(Gesztelyi Tamás)* 174
Az Egyiptológusok Nemzetközi Szövetsége és a Nemzetközi Egyiptológiai Kongresszusok megalakulása *(Wessetzky Vilmos)* 175

VALLÁSTÖRTÉNETI FORRÁSOK

Kákosy László—Fábián Zoltán Imre: Hárfásdal Dzsehutimesz sírjában 178

FORDÍTÁS

Csengery János: A pseudo-hésiodosi *Pajzs* (Aspis), *bev. Ritoók Zsigmond* 188

Ára: 360,— Ft 10% áfával

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA KLASSZIKA-FILOLÓGIAI BIZOTTSÁGÁNAK MÉG KAPHATÓ KIADVÁNYAI

1. APOLLO-KÖNYVTÁR:

5. *Erdélyi Gizella:* A római kőfaragás és kőszobrászat Magyarországon. Budapest 1974. Akadémiai Kiadó. 208 l., 204 kép.

6. *Szilágyi János György:* Etruszko-korinthosi vázafestészet. Budapest 1975. Akadémiai Kiadó. 283 l., I—XLVIII t.

7. *Dobrovits Aladár:* Egyiptom és az antik világ. Budapest 1979. Akadémiai Kiadó. 204 l., 13 kép.

8. *Dobrovits Aladár:* Irodalom és vallás az ókori Egyiptomban. Budapest 1979. Akadémiai Kiadó. 317 l.

9. *Kákosy László:* Egyiptomi és antik csillaghit. Budapest 1978. Akadémiai Kiadó. 347 l., 32 kép.

10. *Adamik Tamás:* Martialis és költészete. Budapest 1979. Akadémiai Kiadó. 243 l.

11. *Maróth Miklós:* A görög logika Keleten. Budapest 1980. Akadémiai Kiadó. 175 l.

12. *Hegyi Dolores:* Az iónok Kisázsiában. Budapest 1981. Akadémiai Kiadó. 259 l.

13. *Maróti Egon:* Az itáliai mezőgazdasági termelés kibontakozása. Budapest 1981. 298 l.

14. *Maróth Miklós:* Aristoteléstől Avicennáig. Budapest 1983. 336 l.

15. *Szabó Miklós:* Archaikus agyagszobrászat Boiótiában. Budapest 1986. 186 l. és 150 kép.

16. *Szepessy Tibor:* Héliodóros és a görög szerelmi regény. Budapest 1987. Akadémiai Kiadó. 267 l.

2. GÖRÖG ÉS LATIN ÍRÓK:

15. Menandros: Ítéletkérők. Fordította és a bevezető tanulmányt írta *Devecseri Gábor*. Budapest 1971. Akadémiai Kiadó 119 l.

16. P. Papinius Statius: Erdők. Fordította és a jegyzeteket írta *Muraközy Gyula*, a bevezető tanulmányt írta *Hegyi György*. Budapest 1979. Akadémiai Kiadó. 397 l.

17. Források az ókori görög zeneesztétika történetéhez. Vál., ford., bev. és jegyz. ellátta *Ritoók Zsigmond*. Bp. 1982. Akadémiai Kiadó. 592 l.

18. Cornificius: A C. Herenniusnak ajánlott rétorika. Ford., bev. és jegyz. ellátta *Adamik Tamás*. Budapest 1987. Akadémiai Kiadó. 329 l.

3. AZ ÓKORTUDOMÁNYI TÁRSASÁG KIADVÁNYAI:

5. Sophoklés: Antigoné. Ford. *Révay József*. Bp. 1967. Akadémiai Kiadó. 50 l.

6. Hésiodos: Istenek születése. Fordította és magyarázatokkal kísérte *Trencsényi-Waldapfel Imre*. Bp. 1967. Akadémiai Kiadó. 42 l.

7. Eugippius: Szent Severinus élete. Ford. az ELTE Régészeti Tanszéke munkaközössége *Mócsy András* vezetésével. A bevezető tanulmányt írta *Bóna István*. Budapest 1970. Akadémiai Kiadó 56 l.

8. Sophoklés Philoktétése Arany János fordításában. Bevezette és jegyzetekkel kísérte *Ritoók Zsigmond*. Budapest 1972. Akadémiai Kiadó. 59 l.

4. FOLYÓIRATOK:

Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae. I—XXXV. kötet, 1951—1991.