

ÓKOR

Folyóirat az antik kultúrákról

Megjelenik negyedévente

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG

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

SZERKESZTŐSÉG

Böröczki Tamás
Esztári Réka
Tamás Ábel
Vámos Péter
Vér Ádám

A SZERKESZTŐSÉG CÍME

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

MEGREDELHETŐ A SZERKESZTŐSÉG CÍMÉN

VAGY AZ ALÁBBI EMAIL-CÍMEN:

veradam@gmail.com
Egy szám ára 1600 Ft,
az éves előfizetés ára
2016-ban 4000 Ft

Kiadja

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

Nyomtatás és kötészet

OOK-Press Kft.
Felelős vezető Szathmáry Attila

ISSN 1589-2700

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

nka



Tartalom

Tanulmányok

Tihanyi Balázs	„Akik szeretik a halált és gyűlölik az életet, szívük más, mint az embereké” Líbiai migráció az egyiptomi Újbírodalomban	3
Válóczi Róbert	A klasszikus indiai színház terei	16
Tóth Ibolya	Rámgarh Hill-i barlangfeliratok	23
Cornelia Isler-Kerényi	A szőlő és a borostyán Dionysosnál	31
Hegyi W. György	A halál, a barát és az isten Dionysos Horatius II. 19. ódájában	38
Kendeffy Gábor	Ágoston a hazugságról és a morális felelősségről	45
Bolonyai Gábor	Benedictus és szótára	53

Dialogus

Bajnok Dániel	„A mágia egy remek modern kifejezés...” Beszélgetés Christopher A. Faraonéval	65
---------------	--	----

Textus

Apollónios Rhodios	<i>Argonautika</i> II. 1030–1230 Tordai Éva fordításában, Peszlen Dóra bevezetésével és jegyzeteivel	71
Alexandriai Philón	<i>Az óriásokról</i> Guba Ágoston bevezetésével és Gábor Sámuel jegyzeteivel	76

Múzeum

Bíró Szilvia – Sosztarits Ottó	Ókeresztény emlékek kiállítása a szombathelyi Iseumban	89
-----------------------------------	---	----

Könyvek

Jonas Borsch – Laura Carrara (szerk.): <i>Erdbeben in der Antike. Deutungen – Folgen – Repräsentationen</i> (Grüll Tibor)	91
---	----

A címlapon: Női márványportré töredéke
Buthrotumból (Butrint, Albánia), Kr. e. 1. század első fele.
Muzeu Arkeologjik, Butrint (Vámos Péter felvétele)

A címlap belső oldalán: Agyagdombormű Bacchikus áldozati menet
részletével, Pan és egy mainas alakjával, Kr. u. 50–150 körül.
Szépművészeti Múzeum (Rázsó András felvétele)

A hátsó borító belső oldalán: Athéni vörösalakos skyphos részlete
Silénos alakjával, Kr. e. 5. század vége.
Szépművészeti Múzeum (Rázsó András felvétele)

A hátsó borítón: Dioskurok ábrázolása, etruszk háromlábú
edénytartó részlete, Kr. e. 5. század eleje.
Szépművészeti Múzeum (Rázsó András felvétele)

Szerzőinknek: Formai kritériumok

(Módosítva 2016 őszén.)

Forráshivatkozások

Az ókori auctoroktól származó idézetek vagy parafrázisok lelőhelyét a főszövegben, közvetlenül az idézet után, zárójelben adjuk meg. A szöveghelyek megadásánál a könyvet római, az összes kisebb egységet arab számmal jelöljük. A szerző neve után kettőspontot teszünk, az idézett mű címét kurziváljuk. A számok után a könyv és a fejezet/vers közé pontot, a következő kisebb egység elé pedig vesszőt teszünk; a számok között betűhely van (az utolsó szám után nincs pont).

Thukydides: *A peloponnésosi háború* I. 35; *Odysseia* XVII. 114; Plótinus III. 2, 11; Horatius I. 5, 3–11.

A bibliai szöveghelyekre az alábbi módon hivatkozunk (a vessző után nincs betűhely):

1Móz 3,6–7; 2Kir 6,1–7; Zsolt 91,3; Lk 22,1–24,53

Szakirodalmi hivatkozások

A szakirodalomra való hivatkozás formája a tanulmányok esetében jegyzetelés és bibliográfia, vagy bibliográfiai esszé. A jegyzetekben minden hivatkozás esetében a szerző vezetékneve + évszám + oldalszám adatokat adjuk meg. Ennek megfelelően a cikkek végén évszámkiemelő bibliográfiában adjuk meg a teljes címleírást. Ezzel kapcsolatban lásd az alábbi példákat (figyeljünk a nagyköötőjelek használatára):

Hivatkozás a jegyzetekben

Alvar 2008, 35, 10. jegyzet; Burnyeat 1997, 3–8; Gagarin–Woodruff 1995; Rowe 1983, 251–253, 265 sk.

Teljes címleírás

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

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

Dodds, E. R. 2002. *A görögség és az irracionalitás*. Ford. Hajdu Péter. Budapest (eredetileg: *The Greeks and the Irrational*. Berkeley, 1951).

Gagarin, M. – Woodruff, P. (szerk.) 1995. *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists*. Cambridge.

Németh Gy. – Ritoók Zs. – Sarkady J. – Szilágyi J. Gy. 2006. *Görög művelődéstörténet*. Budapest.

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

Yamagata, N. 1994. *Homeric Morality*. Leiden – New York – Köln.

Egyéb

Az Ókorban minden esetben kurziváljuk az idegen szavakat, a műcímeket, valamint az ókori szerzőktől származó kiemelt idézetek teljes szövegét. Idézőjelet ilyenkor nem használunk. A folyószövegbe épített rövid idézeteket, akárcsak a nem ókori szerzőktől származókat, ezzel szemben idézőjelbe tesszük, és nem kurziváljuk.

Az évszázadokat és évezredeket arab számokkal jelöljük, a század, évezred megjelöléseket nem rövidítjük, pl.: a Kr. e. 3. században; a Kr. e. 4–3. évezredben.

Idegen szavak átírása

A folyóirat a görög nevek és kifejezések esetében az ún. tudományos átírást használja (Aischylos, Homéros, *psyché*, *polis* stb.). A nem latin betűs ókori nyelvek vonatkozásában a népszerűsítő irodalomban használt legegyszerűbb fonetikus átírási rendszereket javasoljuk.

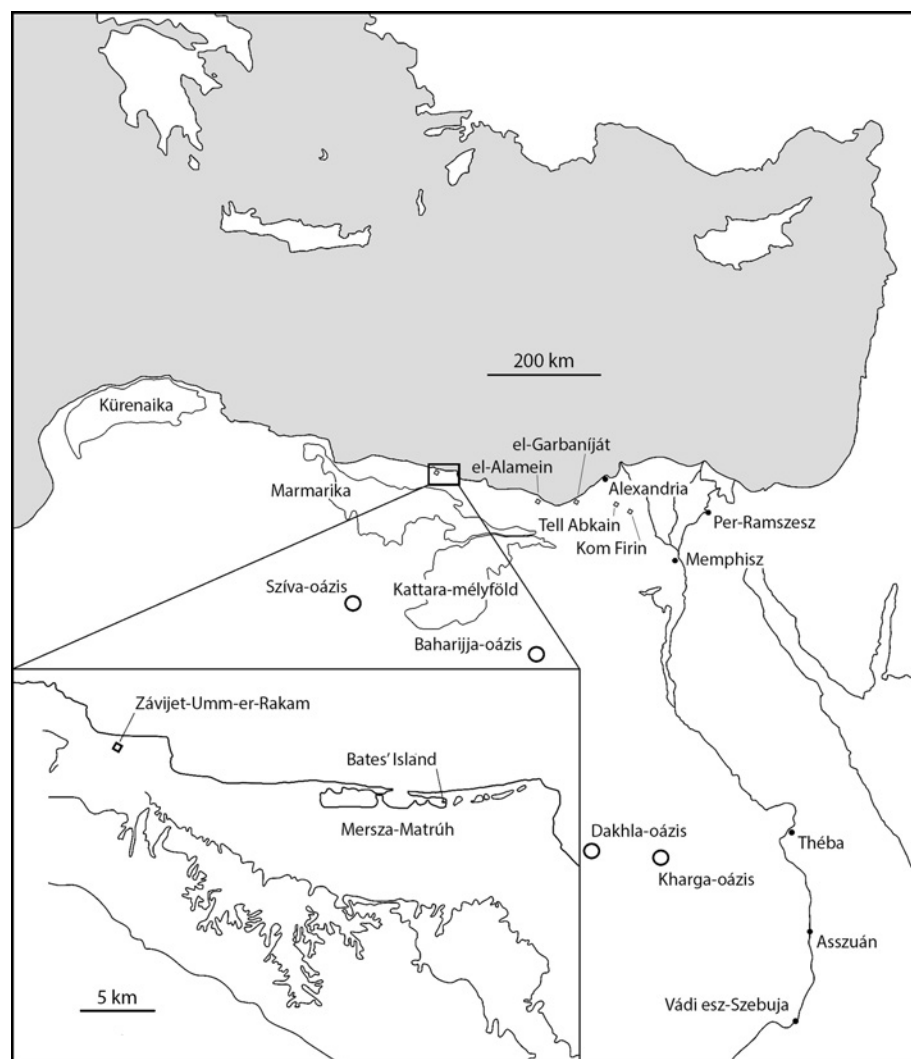
„Akik szeretik a halált és gyűlölik az életet, szívük más, mint az embereké”

Líbiai migráció az egyiptomi Újbirodalomban

Tihanyi Balázs

Az ókori Líbia mint Egyiptommal nyugaton közvetlenül szomszédos terület leginkább a klasszikus, görög–római korszakból ismert, korábban viszonylag kevés figyelmet kapott az egyiptológiai kutatásban a szíria-palesztinai térséghez, de akár Núbiához viszonyítva is (lásd a térképet – 1. kép). Az egyiptomi oldalról fennmaradt szövegek és források jellege és témája, az általuk sugallt

szemlélet az egyiptomi–líbiai interakciónak inkább katonai és erőszakos, a líbiai életmódnak és kultúrának pedig alávett, elmaradott jellegét erősíti. Elsősorban a Kr. e. 1300 és 1150 között, összefoglalóan líbiai háborúként ismert konfliktusok jellemzik a két térség együttélését, az érintett líbiai népesség életmódjáról, kultúrájáról, illetve a kapcsolatok valós természetéről viszont vajmi kevés konkrétumot tudunk. Alapvetően meghatározza a líbiaiak megítélését az egyiptomi világkép, a kozmológiai kontextus, és annak történelmi vetülete is: a líbiaiak idegenként nem rendelkeznek a rendezett társadalom és állam egyik – egyiptomi fogalmak szerinti – ismérvével sem (egyiptomi nyelv, általában kultúra és komplex társadalomszerkezet). Mint ilyen, a kozmikus hierarchiában az idegen egy köztes lépcsőt jelent az ember (egyiptomi) és a nem-ember (természet) között. Ellenállása vagy támadása a teremtéskor felállított világrendet (*Maat*) veszélyezteti, ami káoszhoz (*Iszfet*) vezet, ennek megakadályozása pedig az egyiptomi uralkodó legfőbb kötelessége.¹ Meglepő ugyanakkor, hogy a líbiaiak mennyire alacsonyan állnak még az idegenek „ranglétráján” is. Kitűnően szemlélteti e gondolatot és szemléletmódot Merneptah fáraó (Kr. e. 1213–1203)² karnaki szövegének líbiaiakra vonatkozó egyik mondata, amely egyúttal a tanulmány címét is képezi:



1. kép. A Nílus-völgy és a Nyugati-sivatag sematikus térképe
(Snape 2013, fig. 1 nyomán)

(Akik) szeretik (a) halált (és) gyűlölik (az) életet,
szívük más, mint az embereké [ti. egyiptomiaké].

KRI IV, 4.13–14 (I. 21).

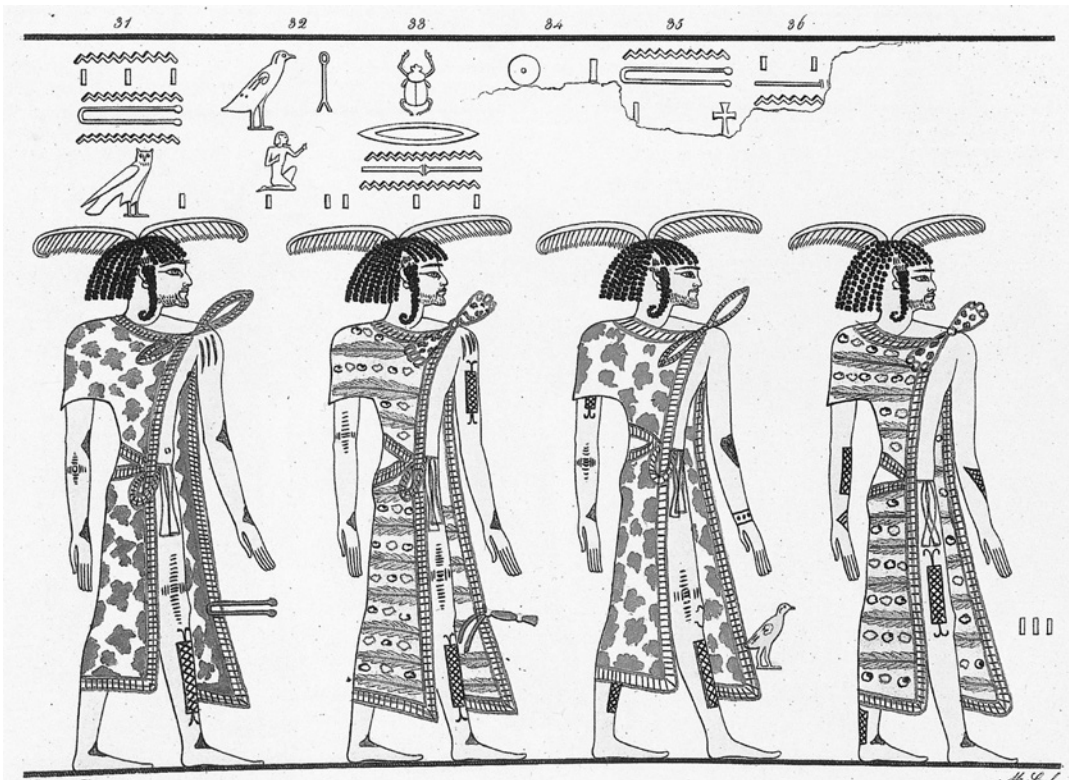
Az itt megfogalmazásra kerülő gondolattal szemben a két térség lakói viszonylag hosszú időn át békésen éltek egymás mellett, és nyilvánvalóan számolhatunk valamilyen szintű kapcsolatokkal, együttműködéssel is. Líbiai írásbeliség hiányában kizárólag egyiptomi oldalról állnak rendelkezésünkre írott források, ezek pedig több okból is pontatlan és egyoldalú képet nyújtanak. A hivatalos szövegek egymástól elszigetelt események érzetét keltik, ugyanakkor feltételezhető, hogy inkább egy hosszabb időszakot és összetett történeti folyamatokat sűrítene az egyiptomi szemléletmódnak – és a szövegek céljának – megfelelő konkrét narratívákká, végletesen leegyszerűsítve és kiélezve a helyzetet.

A vizsgált események hatásait is érdemes figyelembe venni, hiszen az Újbírodalom második felében lezajló jelentős, többé-kevésbé békés migráció, illetve az ebből eredő társadalmi és politikai változások következtében a III. Átmeneti korban teljesen új helyzet állt elő. XI. Ramszesz halálával (Kr. e. 1069), bár az ország politikailag látszólag egységesnek tűnt, a tényleges hatalmat párhuzamosan gyakorolták délen a thébai Amun-főpapi tisztséget betöltő hadseregarancsnokok, és északon a 21. dinasztia uralkodói. Az északi hatalmi központ rövidesen a líbiai katonai arisztokrácia kezébe került (22–24. dinasztia, Kr. e. 945–715), akik ugyan átvették az egyiptomi nyelvet, de egyúttal megőrizték törzsi hagyományaikat is. Ez vitathatatlanul új korszakot jelentett Egyiptom történelmében, és már nem csupán politikai értelemben. Mindez részben a társadalomba többé-kevésbé integrálódó líbiai népesség eltérő

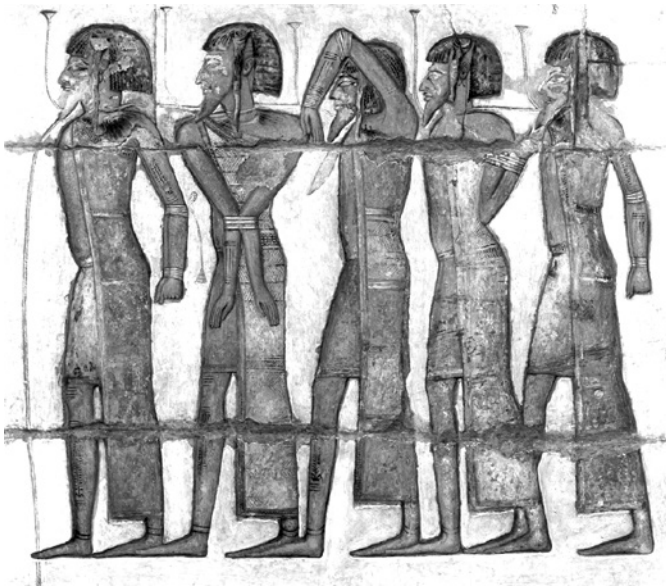
hagyományaival, szemléletével és kulturális-gazdasági hátterével is magyarázható. Jelen tanulmány elsősorban a főszerepet játszó nyugati-sivatagi eredetű líbiai csoportokra és azokra az Újbírodalom második felében zajló eseményekre összpontosít, amelyek közvetlenül, vagy közvetve a központi hatalom széteséséhez, az ország politikai megosztottságához, majd végül a 22. dinasztia hatalomra kerüléséhez vezettek.

Kik voltak a líbiaiak? Nevek és csoportok

Kezdő gondolatként fontosnak tartom leszögezni, hogy a szakirodalomban és jelen tanulmányban is általánosan használt „Líbia”, illetve „líbiai” kifejezés alapvetően hibásnak és következetlennek tekinthető, ha nem a modern államról, vagy annak lakosságáról beszélünk. A kifejezés – átvitt értelmében használva – mégis mélyen gyökerezik a tudományos terminológiában, és az egyszerűség kedvéért, illetve következetes alternatíva hiányában kénytelenek vagyunk ezt alkalmazni. Rendkívül nehéz, sőt tulajdonképpen a rendelkezésre álló korlátozott adatok birtokában megoldhatatlan problémát jelent az egyiptomi forrásokban előforduló csoportok egyértelmű azonosítása, valamint etnikai és földrajzi hovatartozásuk pontos megállapítása.³ A teljesen általános értelmű „idegen”, valamint területileg a „Nyugat” kifejezések mellett az egyéb megnevezések meglehetősen zavarosak. A négy gyakori név – Tjehenu, Tjemehu, Meswes, és Rebu – mellett számos ritka, esetenként összemosódó, kétséges, vagy hiányos névforma, és ezek képzett alakjai is megjelennek.⁴ A líbiai időszaktól kezdve Felső-Egyiptomból ismert a Mehsewen csoport, illetve Pije uralkodása idején (Kr. e. 747–716) a Dakhla-oázisból egy Semen



2. kép. Líbiai előkelők, I. Széthi sírja (LD III, 136. a nyomán)



3. kép. Líbiai foglyok (MH I, Plate 1 nyomán)

főnökről is van tudomásunk. A Kr. e. 1. évezred folyamán az Egyiptommal északnyugaton szomszédos területre és népességére – az oázisok kivételével – egyaránt az általános értelmű Pud/Pít kifejezést vezetik be. Végül a nyugati-sivatagi oázisok helyi lakosságának etnikai azonosítása is kérdéses, bár nagy valószínűséggel a líbiai csoportokhoz sorolható, különös tekintettel arra a tényre, hogy az oázisok értelemszerűen mindig is kiemelt csatlakozási pontot képeztek a Nyugati-sivatag népességével.

Meg kell említeni, hogy a jóval későbbi antik források hasonlóan összetett képet mutatnak. A korai tudományos munkákra⁵ jellemző, hogy erősen támaszkodnak a klasszikus görög forrásokra, ugyanakkor módszertani szempontból nem tanácsos párhuzamot vonni pusztán hangzás, illetve megalapozatlan etimológia alapján az egyiptomi szövegekben és a későbbi görög auctoroknál szereplő nevek, csoportok között. Bár a modern Líbia megnevezés egyértelműen levezethető a görög Libyē fogalomból, s valószínűleg összefüggésben áll az egyiptomi Rebu csoportnévvel, a görög földrajzi felfogás eltérő: az általuk használt kifejezés földrajzi értelemben a „világ egy részét” jelenti, görög történeti korszakoként eltérő tartalommal.⁶

Arra a kérdésre, hogy a késő bronzkorban kik is voltak a líbiaiak, természetesen nehezen adható egyszerű és rövid válasz. Az egyiptomi ábrázolások alapján nagyjából képet alkothatunk külső megjelenésükről, természetesen figyelembe véve az egyiptomi művészet sztereotip és sematikus jellegzetességeit is. A óbirodalmi ábrázolások esetében a líbiaiakat az egyiptomi embertípusnak megfelelően jelenítik meg: sötét haj, a bőrszín a férfiaknál vörösesbarna, a nőknél sárga. Az öltözködés leginkább egy rövid ágyékkötőből, és egy jellegzetes díszítésű vállszalagból áll. Az Óbirodalom után tűnik fel egy teljesen új, világos bőrű típus, amely gyakran együtt jár jellegzetes tetoválásokkal a törzsön, a karon és a lábon. A szemek színe kék vagy vörösesbarna, a haj vörös vagy vörösesbarna, a vállig érő hajviseletet a halántéknál lelógó hajfonat egészíti ki (2–3. kép). Etnikai szempontból – bár ezt csak közvetett bizonyítékok támasztják alá – valószínűnek tűnik, hogy az új líbiai csoportok az észak-afrikai berber típushoz sorolhatók, amennyiben

az ábrázolási konvenciók változásának hátterében feltételezett etnikai változások helytállóak. Sajnálatos módon elemezhető líbiai régészeti embertani anyag jelenleg nem ismert a késő bronzkorból, így az azonosítás mindenképpen csak hipotézisnek tekintendő.⁷

Az öltözködés az egyszerű kötény (különösen a Rebu esetében), valamint az elől nyitott, alsóruházat nélkül hordott hosszú, díszített kabát; ezt egészíti ki a széles öv, lelógó hurokkal. A Meswes ikonográfia esetében a fő különbséget a tetoválások hiánya, a tollak nagyobb száma és eltérő pozíciója jelenti. A toll, illetve tollak viselése a dekoratív funkció mellett rangjelző elemnek tekinthető: jelenlétük és számuk a státusz jelölésére is szolgált.⁸

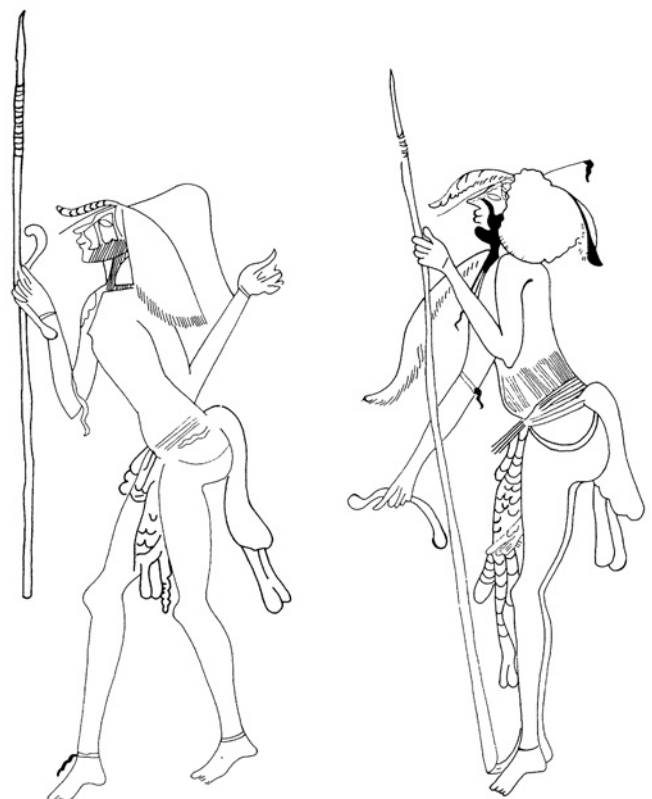
Rebu nyomorult, legyőzött uralkodója késő éjszaka elmenekült egymaga, nem (volt) toll a fején, lábai saru nélkül.

KRI IV, 14.8–10.

„Nyomorult sorsú, gonosz tollú uralkodó” – mondták róla mind városának lakói.

KRI IV, 14.16–15.1.

Ezzel kapcsolatban érdekes megfigyelni, hogy az időben és térben távoli, nyugati-sivatagi sziklarajzok mennyire hasonló ikonográfiai elemeket mutatnak, mint az új líbiai embertípus egyiptomi ábrázolásai. Ez – anélkül, hogy messzemenő következtetéseket vonnánk le – némiképp megerősíti az egyiptomi megfigyelések valóságtartalmát, különös tekintettel az öltözködés és a tollak kérdésére (4. kép).⁹ A sziklarajzok datálása régészeti kontextus hiányában erősen kérdéses (Kr. e. 3000-tól akár a Kr. e. 6. századig), ráadásul ilyen sziklarajzokat elsősorban a



4. kép. Líbiai sziklarajzok emberábrázolásai (Hachid 2000, fig. 39 nyomán)

Fezzán-fennsíkról ismerünk, így hangsúlyozni kell, hogy összehasonlító elemzésre semmiképpen sem alkalmasak.

A tudományos közmegegyezés szerint a líbiai népesség alapvetően nomád vagy félnomád életmódot folytatott.¹⁰ A téma keretei és a komplexitása nem engedik, hogy a kérdéssel jelen tanulmányban behatóan foglalkozzunk, azonban mindenképpen hangsúlyozni kell, hogy a nomadizmus jelensége korántsem egy merev és állandó rendszer. A mobilitás és a létfenntartás módja külső hatásokra folyamatosan változhat, továbbá a pásztorkodás sem feltétlenül jár együtt nomadizálással.¹¹ A líbiaiakra vonatkoztatva a szöveges források és a fennmaradt egyiptomi kimutatások alapján az állatok száma és aránya rendkívül magas, amelyet „magukkal hoznak”, azaz igazolhatóan a saját törzsterületről származik, így nem egyiptomi területen szerzett zsákmányról van szó.¹² A pásztorkodó állattartás dominanciáját sugallják általában más források közlései, illetve a korábban már említett sivatagi sziklarajzok ábrázolásai és a feltételezhető törzsterület lakosságának múlt századi etnográfiai megfigyelései is (5. kép). Utóbbi azért is fontos érv, mivel a Nyugati-sivatag, illetve a kürenaikai és marmarikai térség klimatikus viszonyai csak csekély mértékben változtak, ezáltal a környezet, a gazdasági és ökológiai zónák nagyrészt megfelelnek a késő bronzkori fázisnak.¹³ A szélsőséges környezetben való túlélés, a különböző zónák ütemezett hasznosítása és a limitált erőforrások lehető leghatékonyabb kiaknázása egy optimalizált életmódot, összetett vándorlási rendszert hoznak lét-



5. kép. Sziklarajz, Szahara
(Hachid 2000, fig. 22 nyomán)

re, amelytől az eltérés hosszabb távon akár végzetes is lehet. Emellett az anyagi kultúra is alkalmazkodik ezen életvitelhez és a szükséges erőforrásokhoz, s mindez nem sok változást enged a tárgyi környezetben.

Fontos érv lehet a nomadizmus kérdésében, hogy a nevek használata és a felmerülő azonosítási problémák szintén a területileg instabil jellegét támasztják alá: a líbiaiakra, illetve egyes csoportjaikra az összefoglaló fogalmakon túl az egyiptomiak nem földrajzi nevekkal hivatkoznak, amiből arra következtethetünk, hogy valamennyire ismerik a nomádok területhez való viszonyát, és tisztában vannak annak flexibilitásával – a törzsi területek esetleges változásával. Ebből következik, hogy az adott csoport neve lényeges, pontos helyzetét pedig az aktuális körülmények határozzák meg. A nomád pásztorkodó társadalmakban a magántulajdon gazdasági és jogi értelemben elsősorban az állatállományra értendő, míg a legelők és más erőforrások közösségi tulajdont képeznek. A rendszer feladata ezen erőforrások, valamint a rendelkezésre álló munkaerő szezonális újrafelosztása és a lehető leghatékonyabb hasznosítása. Mindez a gyakorlatban a legelők és a vándorlási útvonalak viszonylagos stabilitását eredményezi, ám a földrajzi-politikai környezet jelentős változása-kor ezek radikálisan eltolódhatnak.

E gondolatkörhöz tartozik a *mehut* egyiptomi kifejezés használata is a szövegekben, amelyet elsősorban nomád közösségekre alkalmaznak, és egyfajta törzsi szerkezetet tükröz. Ha funkcionálisan szeretnénk értelmezni a kérdést, úgy a törzs tulajdonképpen egy területi rendszer, azaz egy adott terület ellenőrzésére és hasznosítására szolgáló szervezet, a rendszer központi magja pedig a (vélt vagy valós) leszármazási ágak rendszere (*Verwandschaftsideologie*).¹⁴ A politikai szerep elsősorban a külvilággal való kapcsolat során kerül elő. Mindezt pedig még tovább bonyolítja, ha nem egyenrangú csoportokat feltételezünk, tehát az egyes nevek akár törzs alatti (nemzetiség), vagy törzs feletti (konföderáció, törzsszövetség) szervezeti egységet is jelölhetnek.¹⁵

Előzmények

Annak érdekében, hogy megértsük az újbirodalmi események jelentőségét, röviden érdemes áttekinteni a konfliktusokat megelőző időszak forrásanyagát. Tjehenu, illetve az ezt kifejező jel és később jelcsoport, egy jól ismert, Egyiptom egyesítésének idejére keltezhető ún. Líbiai-palettán jelenik meg legkorábban.¹⁶ A Palermói-kő egyik kairói töredéke Tjehenuból származó zsákmányra utal már Sznofru uralkodása (Kr. e. 2613–2589) alatt. Az 5–6. dinasztia halotti templomaiban ábrázolt ún. líbiai-családra (líbiai vezető, családtagjaival) lesújtó uralkodó valószínűleg egy toposzá vált múltbéli eseményt örökít meg.¹⁷ Az őbirodalmi magánsírok jól ismert önéletrajzi feliratai szerint Uni és Harhuf közvetlenül is kapcsolatba kerültek líbiai csoportokkal, akik ellen az egyik déli királyság, Jam uralkodója háborúra készült.¹⁸ A késői Középbírodalomra datált Ipuwer intelmeiben is megtalálható Egyiptomot állandóan fenyegető elemként a Tjemeh név, bár mindenekelőtt szimbolikus értelemben, hiszen célja elsősorban a körülzártág és a fenyegetettség érzékeltetése. Hasonló kontextusban értelmezendők a középbírodalmi átok-

szövegek, amelyek elsődleges feladata Egyiptom potenciális ellenségeinek megsemmisítése a mágia eszközével. II. Mentuhotep uralkodásától (Kr. e. 2055–2004) Tjehenu immár az ún. Kilenc-ij állandó tagja, amely egyfajta gyűjtőnévnek tekinthető: a „Kilenc-ij” kifejezés által az egyiptomi szövegek egyszerűen tudtak utalni a teljes általuk ismert világra, ezáltal kifejezve afeletti dominanciájukat. A közismert Szinuhe-történet prologusa az I. Szeszósztisz (Kr. e. 1956–1911) által vezetett líbiai hadjáratról beszél. Ennek pontos történeti háttere a szöveg irodalmi jellegéből adódóan nyilván kérdéses. Még I. Amenemhat uralkodása alatt (Kr. e. 1985–1956) Káret-ed-Dahr mellett erőd épül a Nyugati-sivatag szélén, a Vádi-en-Nátrún szájánál: ez koncepcionálisan kapcsolódhat a Szinuhe történetében és Neferti prófécijában is megjelenő ún. Uralkodói falakhoz, amely hasonló erődök alkotta védelmi vonalként rekonstruálható, viszont a Delta keleti peremén.¹⁹ A káret-ed-dahr-i erőd létesítésének célja egy vélt, vagy valós fenyegetés elhárítása, illetve a sivatagi útvonalak felügyelete és esetleges lezárása lehetett, erre a kérdésre ugyanakkor a későbbi történések és az egyiptomi válaszlépések kapcsán még érdemes visszatérni.

A 18. dinasztia időszakából (Kr. e. 1550–1295) számos közvetett utalást ismerünk alkalmoszerű, alacsony szintű gazdasági kapcsolatokra és expedíciókra, elsősorban az oázisok vonatkozásában (magánsírok, Hatsepszut karnaki déli obeliszke,²⁰ III. Thotmesz vádi-halfai felirata²¹). III. Amenhotep uralkodása alatt (Kr. e. 1390–1352) egy újabb erőd épül Tjehenu területén, vagy annak peremén, ahová núbiai népességet telepítenek.²² Az uralkodó malkatai palotájában talált edénylezáró pecsétek közlése szerint tartalmuk „Meswes bikák friss zsírja”. Mindez ugyanakkor nem feltétlenül utal intenzív gazdasági kapcsolatokra és közvetlen importra, egyszerűen a termék megkülönböztetését is szolgálhatja.²³ Annak ellenére, hogy a később fontos szereppel bíró Meswes névnek ez az első ismert megjelenése, a megkülönböztető funkció mindenképpen feltételezi, hogy az említett állat-típus (akár zsákmányként, akár kereskedelem révén került Egyiptomba) és a kapcsolódó népcsoport már korábbról is ismert az egyiptomiak számára. III. Amenhotep esetében azt is tudjuk, hogy Tjehenu líbiaiak dolgoztak kényszermunkásként thébai építkezéseinél. Az El-Amarnából előkerült festett papirusztörredék egy egyiptomit megölő líbiaival szintén feszültségekre utal. Bár törödékes állapota miatt a jelenet nehezen értelmezhető, azonban előrevetítheti a későbbi konfliktusokat, illetve zsoldosként egyes líbiai csoportok egyre gyakoribb alkalmazását az egyiptomi hadseregben.²⁴

A fentiek alapján összefoglalóan talán kijelenthető: a 19. dinasztiát megelőzően a terület gazdasági vonatkozásában, illetve biztonsági szempontból nem kiemelt fontosságú az egyiptomiak számára, eltekintve az oázisok és az azokat egymással, illetve a Nilus-völgygel összekötő útvonalak ellenőrzésétől. A kisebb betörések nem indokolnak a középbirodalmi núbiai erődökhöz hasonló léptékű létesítményeket, a terület gazdasági lehetőségei pedig (néhány speciális lelőhelytől eltekintve, mint Gilf Kebir vagy Szelima) erősen korlátozottak Núbiához, illetve a szíria-palesztinai térséghez viszonyítva. A Líbiából származó strucctojás és -tollak inkább csak kuriózumnak számítanak, valós kereskedelmi értékük elhanyagolható.

Bates' Island (Mersza-Matrúh)

Az Egyiptom és Líbia közötti kapcsolatok természetét segíthet árnyalni egy Oric Bates, majd Donald White és a Pennsylvania Expedition által feltárt kisméretű sziget a modern Mersza-Matrúh településtől közvetlenül északkeletre elterülő keleti lagúnában.²⁵ A lagúnát északon egy alacsony homokkopad választja el a Földközi-tengertől, a szigeten vegetáció és édesvíz-forrás nem található. Bár a sziget a római időkben összeköttetésben állt a szárazfölddel, a késő bronzkorban a vízállás magasabb volt a mainál, ami csökkentette a sziget méretét, azonban nagyobb védelmet nyújtott a lakosok számára, illetve összeköttetést biztosított a nyílt tenger felé.

A késő bronzkori telep anyaga három teljesen eltérő kultúra – kelet-mediterráneumi, egyiptomi és a helyi líbiai – elegyét mutatja. Szerepét tekintve az ásatók menedék- és utánpótló-állomásnak tekintik, amelynek személyzete az elhaladó hajók számára nyújtott szolgáltatásokat, élelmet, vizet, helyben készített fém tárgyakat. Bates' Island vitathatatlanul a legjobb kikötőhely a Nilus-Delta és Kürenaika között, és a partvonal kizárólag itt tette lehetővé nagyobb rakterű hajók kikötését. A tenger ugyanakkor – főként télen – barátságtalan errefelé, és az említett két pont közötti kb. 450 km-es távolság sem feltétlenül tenné szükségessé az út megszakítását pusztán utánpótlás felvételének céljából. A kereskedelmi tevékenység elsősorban a telep személyzete és a hajók legénysége közötti cserealapú üzletelést jelenthette, hiszen a sziget félreeső helyzete, illetve a rendelkezésre álló infrastruktúra sem tette lehetővé, vagy indokoltá nagyobb logisztikai műveletek végrehajtását a kereskedelmi útvonal ezen pontján.

Bates' Island ugyanakkor az őslakos líbiai népességhez is erősen kötődött, különös tekintettel egyes használati tárgyak beszerzésére. Az alapszintű, kisméretű tárgyakat előállító fémipar csak akkor működhet, ha helyi felhasználásra, cserekereskedelemre termel. A líbiai lakosság a fémek szempontjából a megfelelő technikai ismeretek, illetve megfelelő nyersanyagok hiányában egyértelműen külső forrásokra szorult, és számára még az egyszerű fém tárgyak is jelentős értékkel bírtak. Ezen a szinten nyilván a líbiaiak is fel tudtak kínálni cserealapot: vizet, élelmet, strucctojást. Ezt kétségtelenül bizonyítja, hogy strucctojás-törödékek kerültek elő a telep legtöbb településrétéből. A tojások hasonló kereskedelmi tranzakciók keretében érkezhettek a szigetre, mindez egybevág az egyiptomi források által líbiai kontextusban felsorolt szokványos termékekkel is. A líbiaiakhoz kapcsolódó anyag datálása ugyanakkor problematikus, így a körzetből előkerült kevés líbiai kerámia²⁶ sem köthető egyértelműen a késő bronzkorhoz.

Ebben a vonatkozásban külön figyelmet érdemel az a temető, amely a modern Matrúh várostól keletre, a szigeten kívül, egy hegygerincen helyezkedett el. A lelőhelyet Bates közvetlenül 1918-ban bekövetkezett korai halála előtt tárta fel, és az itt előkerült öt sírból hármát üresen talált, valószínűleg az erózió, vagy fosztogatás eredményeképpen.²⁷ A két érintetlen sír (A.1, illetve A.2 jelöléssel) egy-egy felnőtt csontvázat, mellékletként pedig számos egyszerű kő- és kerámiaedényt, több törödéket, valamint kagylóhéjat tartalmazott. Az ásatást követően a leletanyag évtizedekre eltűnt, és később is csak bizonyos darabjai kerültek elő. A temető utólagos azonosítására több kísérlet történt elsősorban a Bates' Island feltáráshoz kapcsolódó terep-

bejárások során, azonban sajnálatos módon nem sikerült ismét megtalálni.²⁸ Mindez azért is lenne kiemelt fontosságú, mivel a temető a kevés egyértelműen azonosítható líbiai lelőhely egyike, mellesleg az egyetlen ismert temetkezés a vizsgált térségben, s mint ilyen a további összehasonlító és fizikai antropológiai vizsgálatok alapját képezhette volna.

A kerámiaanyag alapján a Mersza-Matrúh körzetében folyó tevékenység kezdete a Kr. e. 15., esetleg a korai 14. századra tehető, és átnyúlik a 13. századba. Mindez megelőzi a térségben ismert legkorábbi egyiptomi lelőhelyet. A telep működésének végét az ásatók legkésőbb I. Széthi (Kr. e. 1294–1279), legkorábban Horemheb (Kr. e. 1323–1295) uralkodására teszik. A Bates' Island-i telep leletanyaga alapján erőteljesen ciprusi karaktert mutat, repertoárjában viszont jelentősen eltér a Nilus-völgyi ciprusi kerámiaanyagtól: főként napi használatra szolgáló nyitott formák jellemzik, szemben a szállításra utaló tárolóedényekkel. Emellett jelentős egyiptomi anyag, kevéségei (műkénéi) kerámia, és különböző kánaáni áruk találhatók meg. A jelentős mennyiségű kerámia visszamaradását talán a személyzet gyors visszavonulása magyarázza, esetleg éppen a líbiaiak visszaszorítására folytatott Kr. e. 13. századi egyiptomi hadműveletek hatására. A sziget szerepét ugyanakkor éppen a későbbi események helyezik némiképp eltérő kontextusba, s ezzel elérkeztünk a tanulmányban elsődlegesen vizsgált időszakhoz.

Az újbirodalmi események

A 19. dinasztia időszaka valódi határvonalat képez, hiszen a két térség viszonyában gyökeres fordulat következik be ekkor. A korábbi szimbolikus ellenség valós fenyegetést jelentett immár, és ez komoly összecsapásokhoz vezetett, illetve az egyiptomi politika és stratégia változását eredményezte. Amellett, hogy a líbiaiakat megnevező új nevek egyre gyakrabban jelentek meg az egyiptomi szövegekben (különösen a Rebu és Meswes), a régi kifejezések, mint a Tjehenu és a Tjemehu általánossá váltak, jelentéstartalmuk földrajzilag bővült. Ennek magyarázatául szolgálhat új népcsoportok átvándorlása az Egyiptom határaihoz közelebb fekvő területekre – nagy valószínűséggel Kürenaikából –, vagy egyszerűen az élénkebb egyiptomi katonai és gazdasági érdeklődés, valamint az ismeretek ebből következő bővülése is.

Az új korszak kezdetét I. Széthi (Kr. e. 1294–1279) hadjárata jelenti, aki a karnaki hüposztíl-csarnok északnyugati falának külső oldalán ellenséggént egyszerűen a Tjehenu határozza meg, ám kétséges, melyik líbiai csoport ellen is küzdött.²⁹ A szokásos hadi jelenetek mellett nem jelennek meg specifikus nevek, a háború leírásának egyes részletei mellesleg keverednek korábbi északi hadműveleteiről szóló feliratának részleteivel. A későbbi II. Ramszesz (Kr. e. 1279–1213), aki trónörökösként részt vett ebben a hadjáratban, uralkodóként maga is megörökíti ezeket az összecsapásokat Abu-Szimbelben és Bét-el-Váliban, s az ellenséget hasonló módon Tjehenuként tünteti fel.³⁰ Nem tudjuk eldönteni, hogy védekező háborúról, vagy esetleg megelőző és előkészítő hadműveletről volt-e szó, viszont a későbbiekben végrehajtott egyiptomi lépések már nyilvánvalóan pontos földrajzi ismereteket és valamilyen szintű katonai fölényt igényeltek az idegen területen.³¹

II. Ramszesz esetében hasonló léptékű líbiai hadjáratról nem tudunk, azonban számos egyéb, szórványos adat utal líbiaiakra és a fáraó líbiai külpolitikájára: többek között uralkodása alatt építik ki (vagy fejezik be) a Delta határától közel 340 kilométer távolságra, legalább Závijet-Umm-er-Rakamig terjedő nyugati erőrendszert.

Ramszesz núbiai építkezéseiről már esett szó, és ehhez kapcsolódóan meg kell említeni egy asszuáni sztélé feliratát a 2. uralkodási évből,³² amelyben Tjemehu leveréséről és áttelepítéséről is szó esik. A felirat tematikusan kapcsolódik Ramszesz abu-szimbeli és a bét el-váli templomokban fennmaradt szövegeihez,³³ melyekben – mint fent említettük – szerepel a líbiai hadjárat beszámolója. Núbia kapcsán fontos lehet még Szetau núbiai alkirály jóval későbbi (Ramszesz 44. uralkodási évére keltezhető) sztéléje Vádi esz-Szebujából, amely Tjemehu csoportok elfogásáról tudósít a Nyugati-sivatagban, hogy munkaerőt biztosítson az építkezésekhez.³⁴ Északon egy bubasztiszi kolosszuson található felirat „Tjehenu földjének” megsemmisítéséről, míg a Pítom (vagy Iszmáilija) sztélé Palesztina és Núbia mellett Tjehenu meghódításáról, és a nomád Saszu csoport legyőzéséről beszél a Sínai-félsziget északi régiójában.³⁵

Az eredetileg Per-Ramszeszből származó ún. *Tanisz II sztélé* Tjehenu felett aratott győzelemről, illetve líbiaiak besorozásáról tájékoztat.³⁶ Az Anastasi I papirusz egyik levele szerint (az ún. *Amenemope intelmei*) az Amenemope írnok által ellátandó hadseregben 1600 Meswes katona is található, s ez ismét csak katonai szolgálatra, esetleg zsoldosokra utalhat.³⁷ Az Anastasi II papirusz egyik, II. Ramszeszt harcosként dicsőítő himnusza a Rebu névalak egyik legelső előfordulási helye, és a Rebu lemészárlását is felsorolja az uralkodó érdemei között.³⁸ Békésebb viszonyt sejtet viszont a líbiai küldöttek megjelenése Ramszesz abüdoszi halotti templomának felszentelésénél.

Merneptah (Kr. e. 1213–1203) uralkodásának 5. évében *semu* évszak harmadik havának elején következett be az első jelentős, vagy legalábbis részletesen dokumentált konfliktus. Ennek során Egyiptom védekezésre kényszerült a Dedi fia, Meriju, Rebu főnök vezette líbiai csoportok vagy törzsek – Tjehenu, Meswes, Rebu, Kehek – és az általában a tengeri népek közé sorolt csoportok – Ikwes, Turus, Reku, Serden, Sekeles – koalíciója ellen. 16000 ember – nőket és gyermekeket is beleértve – érkezett ekkor egyiptomi területre, s a betörés már Memphiszt és Héliupoliszt is fenyegette. Az összecsapásokra vonatkozóan több forrás is rendelkezésre áll, melyek közül a karnaki *Cour de la Cachette* keleti falának belső oldalán található felirat a legfontosabb.³⁹ Emellett az ún. Izrael sztélé⁴⁰ és több rövidített verzió, így egy jelenleg Kairóban található gránit oszlop és párja, a héliupoliszi ún. Győzelmi oszlop, továbbá a kóm el-ahmari sztélé Athribiszből, illetve ennek núbiai párhuzamai (Amáda, Amárah Nyugat, Vádi esz-Szebuja, Aksa) is fontos kiegészítő adatokat tartalmaznak.⁴¹ Ezek a harci események egybeestek az alsó-núbiai területen zajló lázadással, amit akár tudatos szervezés eredményének is lehet tekinteni, és amelyet az uralkodó – pontosabban Messzuj núbiai alkirály – különös kegyetlenséggel vert le.⁴² A núbiai kapcsolat már csak az alapján is feltételezhető, hogy a líbiaiak ismerték, használták és nyilván valamilyen fokon ellenőrizhették a Nilus-völgygel párhuzamos oázis-útvonalakat, továbbá különböző líbiai csoportok éltek ekkor a Nyugati-sivatag jelentős területén.

A támadás okaként általában a líbiai törzsterületen bekövetkező éhínséget szokás megjelölni.⁴³ A karnaki felirat viszont egyszerűen a „megélhetés kereséséről” beszél, így mindebből nem következik feltétlenül éhínség, klímaváltozás, sem szárazság. Bár mindez utalhat a korábbi gazdálkodási rendszer válságára, de a nomád alkalmazkodás velejáró jelensége a kedvezőtlen időszakok ciklikus megjelenése, valamint a gazdasági instabilitás, amelyet a rendszer maga kompenzál.⁴⁴ A valódi okokra vonatkozóan csak találgathatunk, de az események valamilyen módon összefüggésben állhattak azzal a vándorlási hullámmal is, amely éppen ezekben az évtizedekben zajlott az Égei-kum térségében.

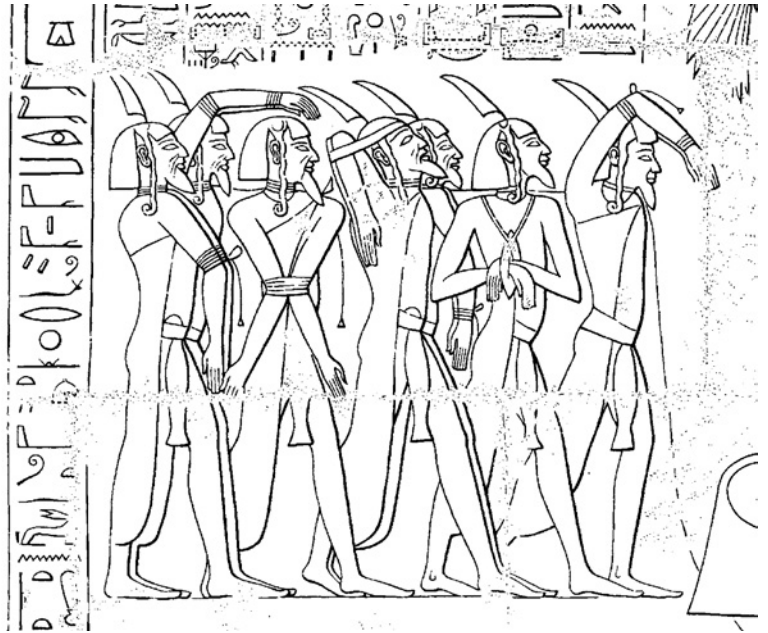
*A napot vándorlással és harcolással töltik, hogy
naponta megtöltsék a hasukat.
Azért jöttek Egyiptom földjére, hogy keressék
szájuk szükségleteit.*

KRI IV, 4.14–15

A konfliktus III. Ramszesz (Kr. e. 1184–1153) uralkodása alatt teljesedett ki, melyről elsősorban – több más kiegészítő forrással együtt – halotti templomának feliratai, és az ezekhez tartozó, jelen téma szempontjából rendkívül fontos ábrázolások tudósítanak Medinet-Habuban (6–7. kép).⁴⁵ Szintén ide sorolhatóak templomának szövegei és jelenetei a karnaki Mut-körzetben, amelyek viszont I. Széthi karnaki jeleneteivel mutatnak közös elemeket.⁴⁶ III. Ramszesz 5. uralkodási évében Rebu, Szeped és Meswes szövetségével nézett szembe, s ezeket a Tjehenu gyűjtőnévvel illetik a szövegekben – talán némiképp archaizáló, vagy általánosító jelleggel –, s a líbiai vezető neve valószínűleg politikai okokból mellőzött.⁴⁷ III. Ramszesz a 8. uralkodási évében az ún. tengeri népekkel vívott harcok után a 11. évben ismét Meseser, Keper fia vezette Meswes csoportokkal háborúzott. Utóbbi háború forrásaihoz tartozik még a más jellegű ún. *Győzelmi költemény*, illetve a már IV. Ramszesz alatt összeállított Harris I papirusz egy szakasza.⁴⁸

Utóbbi arról is tudósít, hogy III. Ramszesz megerősítette és fállal vette körül a felső-egyiptomi templomokat – Onurisz templomát Thiniszben, az abüdoszi Ozirisz-templomot, illetve a hermupoliszi Thot- és az aszjúti Wepwawet-templomot –, hogy távol tartsa a líbiákat (Tjehenu) és az ázsiaikat, akik átlépték a régi határokat. A szöveg továbbá idegenek letelepítéséről és egyéb, templomokra vonatkozó, líbiaiakhoz is kapcsolódó adományokról is beszél. Az ún. Retorikai sztélé Deir el-Medinéből szintén az uralkodó győzelmeit veszi számba, a Rebu és Meswes letelepítését is említi, és a halotti templom nagy jelenetei egyfajta rezüméjének tekinthető.⁴⁹ Az irodalmi szövegek körébe sorolható a Louvre N 3136 papirusz töredékes szövege, amely talán több konfliktusból kompilált „történelmi regényként” fogható fel.⁵⁰

III. Ramszesz történeti feliratainál és az általuk dokumentált hadjáratoknál megfigyelhető, hogy a különböző nevek említési gyakorisága alapján az első háborúban (Ramszesz 5. uralkodási évében) a Tjehenu, míg a második háborúnál (11. uralkodási évében)



6. kép. Líbiai foglyok, Medinet Habu
(MH II, Plate 78 nyomán)

a Meswes szerepel legtöbbször. Az ellenség céljai is eltérőek. Az első háború során inkább politikai okokról – az egyiptomi külpolitikai ráhatással szembeni ellenállásról – és talán fosztogatásokról lehetett szó, míg a második esetben talán a termékeny Deltában való letelepedés igénye lehet hangsúlyos a líbiaiak részéről.

„Egyiptomban fogunk berendezkedni!” – mondták egyhangúan, és átlépték Egyiptom határait.

KRI V, 60.9–10

A kaotikus állapotokat jellemzi, hogy az újonnan érkező líbiai csoportok az egyiptomiak által a korai időszaktól kezdve ismert, valószínűleg a Delta peremén, vagy az oázisok körzetében élő líbiai népességgel is – akikre a Tjehenu kifejezés eredetileg vonatkozhatott – konfliktusba kerültek. Ez a körül-



7. kép. Líbiai foglyok (Meseser), Medinet Habu
(MH II, Plate 75 nyomán)

mény, a belháborúk és a törzsek közötti viszálykodás a korlátozott erőforrások birtoklásáért, valamint a korábbi erőviszonyok átalakulása szintén kiváltó oka lehetett a területi átrendeződésnek, amely egyes csoportokat a túlélés érdekében egyiptomi területre kényszerített.

Rebu nyomorult uralkodója, Dedi fia, Meriju lerohanta Tjehenu földjét az ő ijászaival.

KRI IV, 3.15–16

III. Ramszesz 11. uralkodási évére keltezett medinet-habui felirata esetében a Meswes áthaladt Tjehenu földjén, és valószínűleg szolgáskorba vetette a Tjehenu lakosságot, amely így talán a Meswes népesség (és hadsereg) részévé vált. Ennek ellenére III. Ramszesz feliratában az ellene felsorakozott koalíciót összefoglalóan ismét Tjehenunak nevezik. Utóbbi a szöveg szempontjából lehet inkább archaizálás, azaz „klasszikus műveltségi szempont”, és nem feltétlenül a történeti és terminológiai hitelesség érvényesül.⁵¹

Alapvető kérdés, amely a Merneptah-féle hadjáratra is igaz, hogy valóban egy-egy csatáról, illetve hadjáratról van-e szó. Sokkal valószínűbbnek tűnik, hogy a líbiai háborúk beszámolóit inkább összetett eseménysorok és folyamatok összefoglalásaként kellene értelmeznünk, amelyek időnként keverednek a tengeri népekhez kapcsolható eseményekkel, és amelyeket az egyiptomi szemlélet és propaganda alakítja át egyedi csaták elbeszélésévé. Ennek megfelelően az egyiptomiak passzivi-

tásáról és a harcok védekező jellegéről kialakított kép – legalábbis I. Széthi és II. Ramszesz líbiai politikájának ismeretében – nem teljesen felel meg a valóságnak. A líbiai népesség életmódbeli változásai – különös tekintettel a letelepülésre, valamint a Nílus-delta nyugati területeinek és az oázisoknak ebben játszott szerepére – egybeesnek az expanzív egyiptomi külpolitika lépéseivel, és a betelepített vagy letelepített líbiai népességet érintő belpolitikai eljárással.

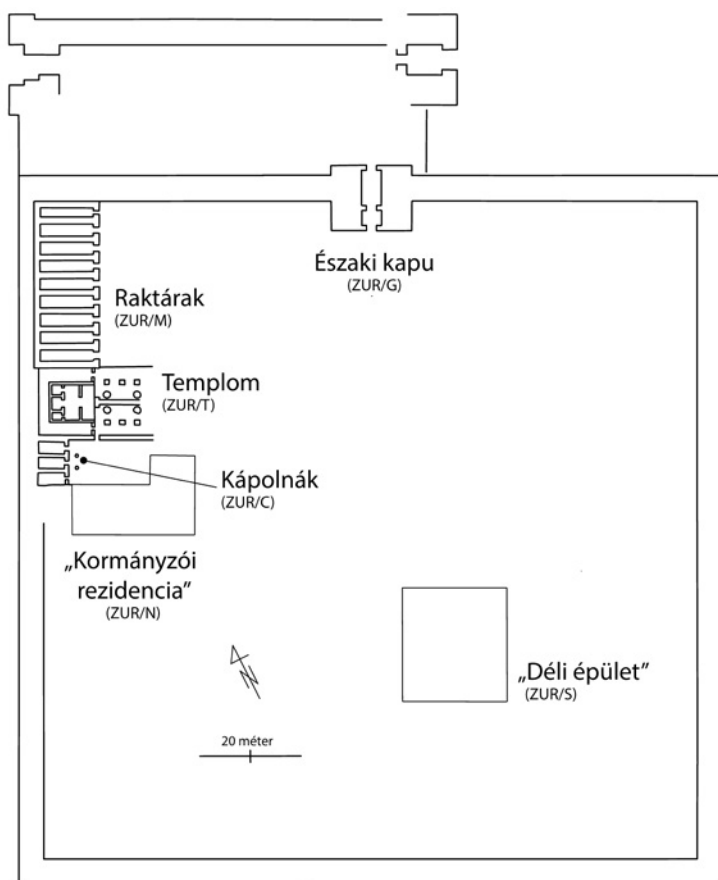
Az egyiptomi lépések

Egyértelműnek tűnik, hogy a történetek nem érték egészen váratlanul Egyiptomot. A korábban már említett Bates' Island kivételével nem ismert egyetlen helyszín sem Marmarika és Kúrenaika térségében, ahol az egyiptomi jelenlét egyértelműen kimutatható lenne. Mindez megerősíti, hogy az itt élő népesség kevésbé volt érdekelt az egyiptomiak számára, illetve az egyiptomi érdekeket sem veszélyeztették számottevően. Utóbbi szempontból különösen a tengeri hajózási útvonalak biztonsága emelhető ki, hiszen a legfontosabb kereskedelmi útvonalak Krétától délre a part mentén vezettek, és Bates' Island is e távolsági kereskedelmi rendszer részét képezhette. A Nyugati-sivatag gazdasági szempontból kevés kiaknázzható erőforrással rendelkezik, a térség szárazföldi útvonalai pedig a késő bronzkorban a Darb el-Arbain – a Közép-Egyiptomot és Szudánt a Kharga-oázis érintésével összekötő észak–déli karavánút vonal – kivételével kisebb jelentőséggel bírtak a távolsági közvetítő kereskedelem szempontjából. Bár a 18. dinasztia uralma idején már némi fejlődés mutatható ki a kapcsolatokban, az eseti kereskedelmi tranzakciók szinterei elsősorban az oázisok lehettek. Ugyanakkor, ha valóban számolhatunk például állatok Egyiptomba hajításával, akkor ez a legeltetés és a vízellátás miatt a Delta határáig a partvonalat követő szárazföldi útvonalon keresztül volt leginkább lehetséges.

I. Széthi korábban említett hadjárata jelentős változásokhoz vezetett az egyiptomi eljárásban. Az ezt kiváltó okokról források hiányában csupán találgathatunk, ám e hadjárat jelzi: az egyiptomi állam aktív figyelme más határrégiók mellett immár vitathatatlanul a Delta nyugati peremére, az észak-afrikai partvonalra és a partmenti sávra is irányult. A Delta északnyugati határáról kiindulva még I. Széthi, de főként II. Ramszesz uralkodása alatt erődök épültek. Arra vonatkozóan, hogy az erődlánc milyen mértékben épült ki, viszonylag kevés és elszigetelt írott forrás vagy régészeti adat áll rendelkezésünkre. Ami bizonyos, hogy a szóban forgó erődök egy része Merneptah alatt még egyiptomi kézen volt, és ellátta a feladatát. Az egyik jelentést a líbiai vereség után a nyugati irányba menekülő ellenséges vezetőről még az uralkodó karnaki feliratába is beillesztik:

[...] a nyugati erőd. Jelentés a Palotának – élet-üdv-egészség – mondván: „Az ellenség, Meriju elment. Hogy elmenekültek tagjai, az hitványsága miatt van, elhaladva mellettem késő éjjel [...]

KRI IV, 7.3–5 (II. 41–42)



8. kép. Závijet-Umm-er-Rakam, alaprajz (Snape 2013, fig. 2 nyomán)

Régészeti szempontból elsőként Rowe, majd Habachi terepbejárásai és felmérő ásatásai során sikerült potenciális lelőhelyeket azonosítani az erődrendszerből: Závijet-Umm-er-Rakam, el-Alamein, el-Garbaniját, továbbá a Delta nyugati peremén Tell Abkain, valamint Kom Firin.⁵² A terepbejárások előfeltevése az volt, hogy a rendszer részét képező egyes erődöknek egymástól nagyjából egy napi járóföldre kellett elhelyezkedniük. A kutatásban az igazi áttörést azonban a Liverpool University programja, valamint a British Museum ásatása jelentette, amelynek keretében három lelőhelyet vizsgáltak: Závijet-Umm-er-Rakamot, Tell Abkaint és Kom Firint.⁵³ Ezek közül az elsővel érdemes bővebben is foglalkozni.

A Liverpool University ásatása során, Steven Snape vezetésével feltárt Závijet-Umm-er-Rakam egy 19 600 m² alapterületű erődítmény, amely eredetileg 4–5 m vastag és 10 m magas kerítőfállal bírt (8. kép). Az erőd egyetlen bejárata egy jól védett kapuzat az északi fal közepén. Az ásatók az északnyugati negyedben egy templom- és kápolna-körzetet, illetve ezekhez tartozó kilenc raktárhelyiséget, valamint egyéb kiegészítő funkciókkal bíró épületek maradványait tárták fel. A helyőrség Snape kalkulációja szerint legalább 500 fő lehetett. Az erődből csupán II. Ramszesz kartusai kerültek elő, így valószínű, hogy a rövid életű erőd elhagyására még II. Ramszesz uralkodásának végén, vagy nem sokkal azt követően, feltehetően békés körülmények között kerülhetett sor, hiszen nincs azonosítható pusztulási réteg. A létesítmény belső elrendezése mindenképpen összetett szerepet feltételez: a védelmi funkció mellett a templomra alapozott gazdasági szerepkör, illetve az önfenntartást támogató kiegészítő épületek meglete semmiképpen sem rövidtávú tervezésre utalnak. Az erőd, bár léptékében és építészeti elterjedésében a núbiai példától, funkcionálisan megfeleltethető azoknak, és leginkább egy erődített településként értelmezhető.

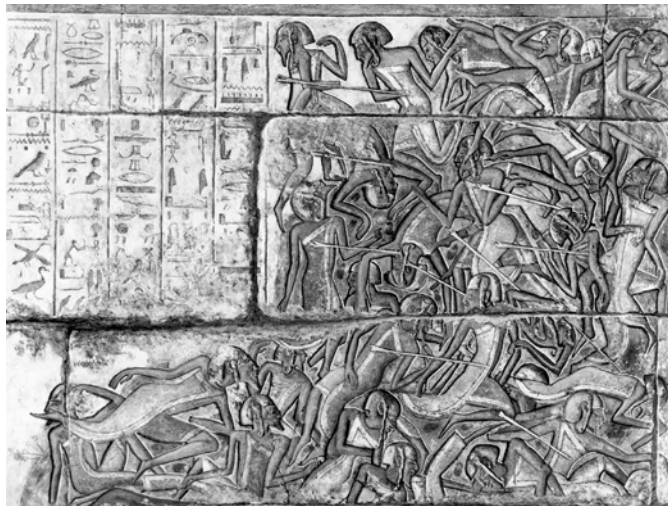
Az erődök létesítése egy összetett egyiptomi stratégia részét képezte, szerepük kiemelten fontos a terület ellenőrzésében. Egy rendkívül mobilis és nagy területen szétszórt népességgel szemben a korai előrejelzés létfontosságú, így azzal, hogy I. Széthi közel 300 kilométerrel kiterjesztette a nyugati határ védelmét, lehetőséget biztosított az egyiptomi erők számára a felkészülésre, átcsoportosításra a későbbi konfliktusok során. Bár az erődben állomásoztatott katonai erő semmiképpen sem elhanyagolható, de önmagában nem lehetett képes feltartóztatni a Merneptah, illetve III. Ramszesz uralkodása alatt érkező tömeget. Az egyiptomi stratégiai gondolkodás másik erőnyve ebből kifolyólag a létesítmények pozicionálása: az erődöket egy kb. 20 kilométer széles zónában helyezték el a partvonal és a sivatag pereme között, egyúttal pedig ellátták a legfontosabb vízellőhelyek védelmét is, elzárva azokat a helyi lakosság vagy az áthaladó népesség elől. Alapvető felismerés, hogy a térség legfontosabb stratégiai erőforrása az ivóvíz, amely az állatállomány vonatkozásában nélkülözhetetlen a líbiai népesség vándorlásánál.⁵⁴ A zóna feletti tényleges ellenőrzést tehát tulajdonképpen ezen erőforrás birtoklása biztosította, és egyértelműen ezt támasztja alá a Závijet-Umm-er-Rakam különböző körzeteiben feltárt, jelentős vízhozamú kutak jelenléte is.⁵⁵ A kutak és a stratégiai pozíció jelentőségét hangsúlyozza az a tény is, hogy az erőd feladását követően a templomkomplexum mellett és annak udvarán, illetve a raktárkörzetben a később betelepülő líbiaiak ideiglenes táborhelyet hoztak létre. Mindez egy nomád tábor és egy elhagyott állandó település összekap-

csolódását szemlélteti: a líbiaiak eltérő funkcióval hasznosították újra a korábbi település meglévő építményeit és tereit (állattartás, egyiptomi köeszközök újrafeldolgozása).⁵⁶

Az erődlánc kapcsán többször felmerült, hogy valóban nyugati, vagy esetleg északi határt képezett, talán éppen az ún. tengeri népek egyre intenzívebbé váló betörései ellen.⁵⁷ A líbiai partvonal – ha az égei kereskedelmi rendszerben szemléljük – a legvédtelenebb szakasz, amely kívül esik minden nagyhatalom ellenőrzési zónáján. Ennek a gyenge láncszemnek a kiiktatása szintén elegendő indokot jelenthetett az egyiptomi beavatkozásra. Annak ellenére, hogy a Závijet-Umm-er-Rakamban előkerült szövegek kivétel nélkül Tjehenu, Tjemehu és Rebu „eltaposására” utalnak, ez az alternatíva sem mellőzhető, s a két cél nem is zárja ki egymást. Ha összevetjük Závijet-Umm-er-Rakam elhelyezkedését Bates’ Island kikötőjével, akkor egyértelmű, hogy előbbi részben átvehette a korábbi telep szerepét. Az erőd területén előkerülő jelentős égei és levantei kerámiaanyag szintén arra utal, hogy a létesítmény valamilyen formában kapcsolódott az említett kereskedelmi rendszerhez, hasonlóan Bates’ Island lelőhelyéhez, amely ekkor már nem működött. Bates’ Island esetében már szóba került, hogy a partvonal kizárólag ezen a helyen alkalmas kikötésre, és ez az adottság nyilván a szóban forgó erődített egyiptomi település elhelyezésénél is szempont lehetett. Emellett a Szíva-oázis felé vezető szárazföldi útvonalak is ebben a régióban kapcsolódnak a tengerparthoz, így a pozíció logisztikai szempontból egy fontos csomópontnak tekinthető.⁵⁸ Bár az erőd működtetésénél alapvetően az önfenntartás volt az elsődleges célkitűzés – a nagy számban fellelt mezőgazdasági eszközök és a kerámiaanyag mind ezt igazolják –, kiegészítő ellátmány minden bizonnyal folyamatosan érkezett Egyiptom irányából, és a katonai erősítések vonatkozásában is a tengeri szállítás az egyik kézenfekvő megoldás. Mindezek alapján az erődök létesítése valóban átgondolt, hosszú távú, megelőző célzatú stratégiai tervezés eredményének tekinthető. Az erődlánc a líbiai lakosság által lakott és használt partmenti zóna teljes ellenőrzése mellett a partvonalat követő hajózási útvonal valamilyen szintű védelmét is képes volt ellátni.

Visszatekintve a korábban ismertetett eseményekre, egyértelmű, hogy a határok lezárása nem volt működőképes: a konfliktusok során a líbiai csoportok akár az oázisokon keresztül, a sivatagi útvonalakat használva, akár a partmenti zónában haladva képesek voltak megkerülni az erődöket. Az ezt követő összecsapások egyik célja tehát egyiptomi részről az elrettenítés, de legalábbis a kontroll visszaszerzése lehetett. A már említett jelenetek drámai erővel ábrázolják az egyiptomi katonai „megoldást”, és az áldozatok jelentős száma, a foglyok jelentős részének kivégzése egyértelmű figyelmeztetésül és üzenetként szolgált azok számára, akik a jövőben szintén hivatlanul „megélhetést keresnének” Egyiptomban (9. kép).

Hozzá tartozik a teljes képhez, hogy diplomáciai megoldások tekintetében szintén történtek próbálkozások egy kedvezőbb helyzet kialakítása érdekében. III. Ramszesz uralkodása alatt az egyiptomi külpolitika láthatóan igyekezett beavatkozni egyes líbiai csoportok vezetőinek kiválasztásába. A kezdeményező fél a szövegek alapján az egyik líbiai hatalmi csoport lehetett – legalábbis az egyiptomi oldal meglátása szerint –, és a szokásos eljárás szerint az egyiptomiak egy lojális, talán éppen Egyiptomban nevelkedett fiatal vezetőt igyekeztek hatalomra



9. III. Ramszesz csatajelenete, Medinet Habu
(MH I, Plate 20 nyomán)

segíteni. E törekvés minden bizonnyal szintén sikertelen volt, és a külső beavatkozás egy érzékeny, az egyiptomiak számára teljességgel ismeretlen és idegen társadalmi és hatalmi struktúrába a szándékaikkal ellentétes hatást váltott ki. A konfliktus még inkább elmélyült, illetve az 5. évi háború esetében az egyiptomi szövegek kivételesen nem határozzák meg a líbiai vezető nevét, amely burkolt jelzés arra nézve, hogy nem ismerik el annak legitimitását saját jelöltjükkel szemben.

Ők kértek vezetőt a szájukkal, (de) nem volt az a szívükben.
KRI V, 22.15

Őfelsége Tjemehu földjének egy fiatal emberét hozta, gyermekként (akit) az ő karjai [védenek], (és) kijelölte számukra vezetővé, hogy gondoskodjon az ő földjükről.

KRI V, 23.2–3

A Merneptah és III. Ramszesz feliratait lezáró listák is utalhatnak hasonló megoldások alkalmazására. A líbiaiakról zsákmányolt értékek felsorolásából kitűnik, hogy a líbiaiak fémkarok mellett nagy mennyiségű (mindösszesen 3174 darab) és meglehetősen nagy értéket képviselő fémtárggyal rendelkeztek (különböző arany, ezüst és bronzedények, egyéb használati tárgyak).⁵⁹ Természetesen elképzelhető, hogy e tárgyakat korábbi betörések alkalmával, illetve a támadás során „szerzik” egyiptomi területen, esetleg kereskedelmi tranzakciók keretében kerülnek birtokukba. A másik lehetséges magyarázat szerint az értéktárgyak a korábbi egyiptomi diplomáciai eljáráshoz kapcsolódnak, tehát a kétoldalú kapcsolatok javítása, bizonyos csoportok „megvesztegetése” céljából ajándékként kerülnek egyes líbiai vezetőkhöz.⁶⁰

A konfliktusok végkifejlete és hatásai

A III. Ramszesz 11. uralkodási évében zajló háború esetében az egyiptomi királyfeliratban a már említett részletes zsákmánylistával, továbbá a szövegben az adó (*inu*), a megállapo-

dás és a szövetség (*beret*) kifejezésekkel találkozunk, amelyek egy véglegesnek tekinthető és előremutató diplomáciai és belpolitikai megoldásra utalnak egyiptomi oldalról is.⁶¹ Azt, hogy a viszonyok némiképp rendeződnek, mi sem mutatja jobban, mint hogy hasonló léptékű, legalábbis említésre méltó konfliktusra nem kerül sor a későbbiekben. Az egyiptomi részről tett engedményekről keveset tudunk, de a líbiai jelenlét növekedése a későbbi időszakban mindenképpen kompromisszumot sejtet.

A későbbiekben az egyiptomi hadseregben az idegen egységek szerepe és létszáma egyre jelentősebbé vált, a líbiaiak aránya az egyiptomi civil lakosság körében is egyre inkább nöhetett. Különösen igaz ez a Rebu és Meswes letelepítésére hadifoglyokként, a konfliktusokat követően érkezőket pedig már „bevándorlóként” a Delta nyugati régiójában, ahol a III. Átmeneti kor líbiai dinasztiáinak egyes hatalmi központjai is kialakultak. A korábban ismertett szövegek számos helyen utalnak az első „hullámok” túlélőinek letelepítésére, akikhez folyamatosan csatlakoztak a később érkezők. Az is egyértelmű, hogy az egyiptomi politika a bevándorlók „hasznosítására” – elsősorban besorozásuk, és a különböző templomgazdaságok állatállományának gondozása révén –, valamint „egyiptizálására” törekszik, ami természetesen anyanyelvüket is érinti.

Hoztam, (akiket) meghagytam, (akiket) a számos zsákmányhoz csatoltam, megkötözve, mint madarakat a lovaim előtt. Feleségeik, gyermekeik tízezzel, mindenféle állataikat százezzel.

Letelepítettem az ő vezetőiket az én nevemet viselő erődökben, parancsnokokat adtam számukra. A törzsi vezetőket megbélyegezték és szolgálkká tették kartusok(kal) az én nevemben, feleségeikkel és gyermekeikkel hasonlóképpen jártak el.

*Állataikat bemutattam az Amun-templom számára, (és) annak állományává tettem az örökkévalóságig.*⁶²

pHarris I, 77.4–5 (Grandet 1994, I. 337)

Elfoglalta [Tjemehu], Rebu, Meswes földjét, Átkeltek azok a Níluson az ő akarátára, (el)hozván (őket) Egyiptomba.

Elhelyezték azokat a Győzedelmes Uralkodó erődjeiben, (s így) hallják az egyiptomiak beszédét, kísértén/szolgálván a királyt.

Eltünteti beszédüket, elfordítva [megváltoztatva] a nyelvüket: olyan úton mennek, amelyen nem ereszkedtek még le.

KRI V, 91.5–7

III. Ramszesz uralkodását követően a líbiaiakkal kapcsolatosan ismét zavaros helyzettel találkozunk. Théba körzetében a deir el-medinei napló, illetve a fennmaradt levelezés a deir el-medinei munkásközösséget is érintő kisebb incidensekről tudósít. A munka szünetelésére utaló adatok valószínűleg líbiai csoportok feltűnéséhez kapcsolhatók már III. Ramszesz 28. évétől, azaz mindössze 17 évvel a második líbiai háborút követően.⁶³ Hasonló események zajlanak valamivel később, V. Ramszesz (Kr. e. 1147–1143) uralkodása idején. A folyamat ellensúlyozására karnaki emlékeinek tanúsága szerint VI. Ramszesz (Kr. e. 1143–1136) különféle intézkedéseket hozott, korlátozott sikerrel, így IX. Ramszesz (Kr. e. 1126–1108) 8. uralko-

dási évétől kezdve, illetve X. Ramszesz (Kr. e. 1108–1099) 3. évében a thébai körzetből ismét líbiaiakról szóló jelentésekkel találkozunk.

E későbbi események értelmezése meglehetősen problematikus, és a sivatagból felbukkanó rablóbandák elmélete csak az egyik, némiképp prekonceptió alapuló lehetőség. A mozgások lehettek akár egy nagyobb, békés természetű nyugat–kelet irányú bevándorlási folyamat részei is, amely különösen északon, a Deltában és Hérakleopolisz térségében ment végbe. Az adatok ugyanakkor sehol sem utalnak erőszakra, betörésre, sőt a líbiaiak érkezését 11 nappal előre ismerték, ellenintézkedések mégsem történtek. A Meswes egy alkalommal Armant térségéből (El-Rizeiqat) érkezik, amely éppen a karavánútvonalak egyik becsatlakozási pontja. Felvetődik tehát a kérdés, hogy külső eredetű líbiai csoportokról, sivatagi rablóbandákról van-e szó, vagy inkább Egyiptomban letelepített, elsősorban katonáskodó csoportokról szólnak a közlések: a 20. dinasztia végén a Deltában szintén gondot okoztak a valószínűleg már letelepedett, egyiptomi szolgálatban álló líbiaiak.

Az Újbirodalmat követő időszak az Egyiptom földjén területileg korlátozott hatalommal bíró líbiai fejedelemségek létrejöttével egy speciális helyzetet eredményezett.⁶⁴ A Meswes (rövidített változatában Ma) a III. Átmeneti kor egyiptomi történelmének egyik domináns szereplőjévé vált. Számos Meswes nagyfőnököt (*wer aa*, vagy líbiai eredetű rangjelzővel *mes aa*)⁶⁵ ismerünk Memphiszből és a Rosette-i ágtól keletre fekvő térségben (Xoisz, Butó, Szaisz városokból). Meswes főnök irányította Mendészt, és kisebb fejedelemségek léteztek a Delta keleti felén is. A 22. dinasztia alapítója, I. Sesonk (Kr. e. 945–924) maga is Meswes ősszel rendelkezett. Északon a Rosette-i ágtól nyugatra fekvő területet (Kóm el-Hiszn, Kóm-Firin, Kóm-Abu-Billó) ezzel szemben Rebu főnökök ellenőrizték. Hangsúlyozni kell ugyanakkor, hogy a líbiaiak a klasszikus értelemben véve sohasem hódították meg Egyiptomot, sohasem jön létre egy „líbiai állam”, még később, a líbiai dinasztiák (22–23. dinasztia) uralkodása alatt sem. A migráció

ős hullámokat követő, fentebb ismertetett késő újbirodalmi és III. Átmeneti kori események egyértelműen arra utalnak, hogy a betelepülő vagy letelepített népesség egyes csoportjai teljesen eltérő mértékben voltak képesek beilleszkedni az egyiptomi társadalomba: a Delta térségében területileg és politikai szempontból is elkülönültek, máshol – a líbiai identitásukat jelző személynevektől eltekintve – lényegében feloldódtak az egyiptomi népességben.⁶⁶

Ha értékelnünk kellene a migráció fenyegetésére adott egyiptomi válaszlépéseket, akkor kijelenthető, hogy nem hozták meg a várt eredményt. A kezdeti, rendkívül erőszakos fellépés sem tudta megállítani vagy elrettenteni a bevándorlókat. A határregrók lezárása a számtalan lehetséges megközelítési útvonal miatt nem volt képes megakadályozni a líbiai népesség folyamatos beáramlását. Azon eljárás, hogy a líbiaiakat ezt követően szisztematikusan, egy tömegben, adott helyekre telepítették le, részben autonóm közösségek létrejöttéhez és végül a III. Átmeneti kor területi megosztottságához vezetett. A líbiaiak egyre gyorsuló ütemben épültek be a hadseregbe, többé-kevésbé integrálódtak a társadalomba. Mindez ugyanakkor azt is bizonyítja, hogy az egyiptomi állam minden próbálkozás dacára végül kénytelen volt kompromisszumokat kötni, és az egyiptomi társadalom – a tanulmány címét képező gondolattal ellentétben – alapvetően nem viszonyult negatívan az idegenekhez. A „hivatalos” állami propaganda magabiztossága és az általa közvetített egyoldalú, erősen negatív kép megtevesztő. A folyamatok végkifejlete valamennyire mást mutat, és tulajdonképpen az egyiptomi állam egyes lépései, kényszermegoldásai vezettek oda, hogy a már egyiptizált líbiai arisztokrácia a hadsereg és a helyi lakosság támogatásával később át tudta venni a politikai hatalmat Egyiptom északi területein. A betelepült líbiaiak jelentős része képes volt az alkalmazkodásra, az új és számukra idegen társadalmi és kulturális környezetben. Valahol élni és boldogulni akartak csupán, így zárszóként talán nyugodtan kimondható, hogy szívük mégsem annyira volt más, mint az „embereké”.

Jegyzetek

- 1 Manassa 2003, 122–124.
- 2 A tanulmányban szereplő dátumok Shaw 2000 alapján.
- 3 Vö. Bates 1914, 46; valamint Osing 1980, 1016–1017.
- 4 *Qhq, Isbt, Bqn, Qyqš, Hs, Sy-tp T. Sjj-d(š)d(š), Spd.*
- 5 Pl. Möller 1924.
- 6 A fogalomra vonatkozó görög források kimerítő klasszika-filológiai feldolgozását lásd: Zimmermann 1999.
- 7 A kérdés némileg eltérő vetülete – amelynek alapját Edet vetette fel –, hogy a Tjemehu kifejezést nem földrajzi fogalomként, hanem nyelvi csoportként kellene felfogni: az ázsiaiakra alkalmazott Aamu fogalomhoz hasonló elven esetleg a közös protoberber nyelvet beszélő, nyugati csoportokat jelöli. (Edet 1967, 133–158; Behrens 1986, 29–50.) Ezzel kapcsolatban fontos megemlíteni, hogy a Szíva oázist a modern időkben is berber népesség lakja, s ez talán további megerősítést jelenthet a líbiai kötődés vonatkozásában (Fakhry 1973, 1–2).
- 8 Hölscher 1955, 35–36; O’Connor 1990, 66–87.
- 9 Hachid 2000.
- 10 Lásd már Wainwright 1962, 94. Ezzel szemben a líbiaiak nem szerepelnek a nomádokra vonatkozó *Lexikon der Ägyptologie* szócikknél (Behrens 1982).
- 11 Vívelo 1981, 122–123; vö. Cribb 1997, fig. 2.1. A nomadizmus kérdésének elemzésével kapcsolatban lásd még Simon 2009.
- 12 Merneptah zsákmánya 101 595 marha, kecske, szamár és birka, míg III. Ramszesz esetében 42 721 marha, ló, szamár, kecske és birka volt (KRI IV, 38.4–5, ill. KRI V, 53.14–54.8).
- 13 Richardson 1999, 159–160, fig. 11b; vö. Johnson 1973; valamint Behnke 1980.
- 14 Vívelo 1981, 131, 198–202; Cribb 1991, 52–58; Khazanov 1994, 148–152.
- 15 Lásd O’Connor 1990, 31–32; vö. Hölscher 1955, 47, 69–70.
- 16 Más néven az ún. „Városok-paletta”, JE 27434 / CG 14238 (Smith 1998, 13, fig. 15).
- 17 Stockfish 1996.
- 18 Urk. I, 101.16; Urk. I, 120–131. A két szöveg magyar fordítását lásd ÓKTCH, 17–20, 20–22.
- 19 Fakhry 1940, 845–848, pls. 114–116.
- 20 Urk. IV, 372.2–373.11.
- 21 Urk. IV, 373.6–11 (30–31. II).
- 22 Urk. IV, 1656.12–17 (29–30. II).
- 23 Bővebben lásd Hayes 1951.
- 24 Schofield–Parkinson 1994.

- 25 White 2002.
- 26 A késő bronzkori, líbiaiakhoz kötődő kerámiaanyag rendkívül nehezen megfogható. Ennek okai, a régészeti nehézségek mellett, a nomadizáló életmódot folytató népesség kerámiahasználati szokásaiban is keresendők. Ha a líbiai kerámiatradíciót kellene jellemeznünk (Linda Hulin definíciója alapján az ún. *Marmaric Ware*), a következő definíciót adhatjuk: kézzel készített, durva, rosszul égetett, legtöbbször kagylóval soványított anyag, néha égetés előtt bekarcolt illetve pontozott díszítéssel (Hulin 1999; Hulin 2001).
- 27 White 2002, I, 85–91, további hivatkozásokkal.
- 28 Fontos megjegyezni, hogy a későbbi kiterjedt terepbejárások (Hounsell 2002) sem jártak érdemleges eredménnyel. Ennek oka elsősorban az lehet, hogy a hagyományos régészet számára a nomadizáló életmódot folytató kultúrák alapvetően „láthatatlanok” (Cribb 1991, 65–83, 92–97).
- 29 KRI I, 20–24; KA IV, pls. 27–32.
- 30 KRI II, 206; KRI II, 195–197, 716–718.
- 31 Hölscher 1955, 60–61.
- 32 KRI II, 344–345.
- 33 KRI II, 206; KRI II, 195–197.
- 34 KRI III, 95.
- 35 KRI II, 465–467; KRI II, 404.5–6.
- 36 KRI II, 289–293.
- 37 pAnastasi I, 17.4 (Fischer-Elfert 1983, 120).
- 38 pAnastasi II, 3.4: (Gardiner 1937, 13.13; Caminos 1954, 40, 43).
- 39 KRI IV, 2–12.
- 40 Magyar fordítását lásd ÓKTCh, 50–53.
- 41 KRI IV, 12–19; KRI IV, 23; KRI IV, 38–39; KRI IV, 19–22; KRI IV, 1–2, 33–37. A források kritikai feldolgozását részletes irodalmi hivatkozásokkal lásd Manassa 2003.
- 42 Kitchen 1990, 19–20.
- 43 Más, alternatív magyarázatokkal (társadalmi és politikai feszültségek levezetése, az ún. tengeri népek betöréseinek hatása) kapcsolatban lásd Bates 1914, 226–227; O'Connor 1990, 89–109; Kitchen 1990, 20.
- 44 A sikertelenség, ezáltal a pásztorkodás „alaptökéjének”, az állatállománynak a csökkenése a munkaigény csökkenését is jelenti egyúttal mind az állattartás, mind a termékek feldolgozása terén, így jelentős munkaerő szabadul fel. Ilyenformán a veszteséget elkönnyvelő pásztorkodó gazdaságnak kevesebb legelőre is lesz szüksége, illetve az adott legelők kihasználtsága is csökken. Ugyanígy a kedvező évek jelentős gazdasági fellendülést és gyarapodást, a megfelelő lehetőségek függvényében szinte korlátlan tökenövekedést eredményezhetnek. Mindez egyébiránt egy rendkívül instabil rendszert eredményez, amelyet a csúcs és mélypontok ciklikus váltakozása jellemez (vö. O'Connor 1990, 106–108; Cribb 1991, fig. 3.1).
- 45 KRI V, 10–27; MH I, pls. 12–28, 43; MH II, 67–86, 98–99.
- 46 KA II, pls. 81–83, 116–120.
- 47 KRI V, 12.3–4, 22.4–5; O'Connor 1990, 68.
- 48 KRI V, 67–71; MH II, pls. 85–86, illetve pHarris I, 76.11–78.5 (Grandet 1994, II. 337–338). Részleges magyar fordítását lásd ÓKTCh, 56–58.
- 49 KRI V, 90–91; vö. oCairo 25, 201; KRI VI, 662.6.
- 50 Manassa 2003, 125–133.
- 51 KRI IV, 19.3.
- 52 Rowe 1954; Habachi 1980.
- 53 Thomas 2000; Snape–Wilson 2002; Snape–Godinho 2014; valamint Spencer 2008, további hivatkozásokkal.
- 54 Vö. Johnson 1973, 43–44; Behnke 1980, 26–37, 55–56.
- 55 Snape 1998; vö. Thomas 2002.
- 56 Simpson 2002; vö. Hounsell 2002.
- 57 Habachi 1980, 30; Richardson 1999, 151.
- 58 Snape 2013.
- 59 KRI IV, 9.61. Részletes elemzését lásd O'Connor 1990, 55–57, 62–63.
- 60 Wainwright 1962, 94, n. 11., ill. n. 8. Závijet-Umm-er-Rakam poszt-egyiptomi fáizsa bizonyítja, hogy a késő bronzkori líbiai népesség – legalábbis Marmarikában – alapvetően nem volt azon képességek birtokában, hogy egyáltalán kész fémanyagot beolvasszon és alakítson, s végképp nem ismerte a nyersanyag előállításához, ötvöztetéséhez szükséges technikákat és technológiát sem (Simpson 2002, 194–195, illetve 60–61).
- 61 KRI V, 65.13–15.
- 62 A Harris I papirusz egy másik közlése (pHarris I, 10.8) szerint III. Ramszesz 971 Meswest rendel az Amun-templom állományához, feltehetően általános tapasztalatuk és gyakorlatuk miatt az állatok gondozásában és ellátásában (pHarris I, 10.8).
- 63 Az Újbírodalom legvégén zajló eseményekkel kapcsolatban, részletes hivatkozásokkal és forrásmegjelöléssel, lásd Haring 1992.
- 64 Bővebben lásd Yoyotte 1961; Gomaà 1974; illetve Kitchen 1973.
- 65 Berber *mess*, *messi* (Yoyotte 1961, 123; Behrens 1984–85, 139–140, 160).
- 66 Vö. Leahy 1985.

Bibliográfia

Forrásgyűjtemények rövidítései

- KA II = Epigraphic Survey 1936. *Reliefs and Inscriptions at Karnak, II. Ramses III's Temple within the Great Inclosure of Amon, Part II, and Ramses III's Temple in the Precinct of Mut*. The University of Chicago Oriental Institute Publications 35. Chicago.
- KA IV = Epigraphic Survey 1986. *Reliefs and Inscriptions at Karnak, IV. The Battle Reliefs of King Sety I*. The University of Chicago Oriental Institute Publications 107. Chicago.
- KRI = Kitchen, K. A. 1975–1983. *Ramesside Inscriptions. Historical and Biographical*. 5 vols. Oxford.
- LD = Lepsius, C. R. 1849–1856. *Denkmaeler aus Aegypten und Aethiopien: nach den Zeichnungen der von Seiner Majestät dem Koenige von Preussen Friedrich Wilhelm IV nach diesen Ländern gesendeten und in den Jahren 1842–1845 ausgeführten wissenschaftlichen Expedition*. Berlin.
- MH I = Epigraphic Survey 1930. *Medinet Habu, I. Earlier Historical Records of Ramses III*. The University of Chicago Oriental Institute Publications 8. Chicago.
- MH II = Epigraphic Survey 1932. *Medinet Habu, II. Later Historical Records of Ramses III*. The University of Chicago Oriental Institute Publications 9. Chicago.
- ÓKTCh = Harmatta J. (szerk.) 1997. *Ókori Keleti Történeti Chrestomathia*. Budapest.
- Urk. I = Sethe, K. 1903. *Urkunden des Alten Reiches*. Urkunden des ägyptischen Altertums 1. Hefte 1–4. Leipzig.
- Urk. IV = Sethe, K. 1906. *Urkunden der 18. Dynastie*. Urkunden des ägyptischen Altertums 4. Hefte 1–4. Leipzig.
- Szakirodalom
- Bates, O. 1914. *The Eastern Libyans. An Essay*. London.
- Behnke, R. H. Jr. 1980. *The Herders of Cyrenaica. Ecology, Economy and Kinship among the Bedouin of Eastern Libya*. Illionis Studies in Anthropology 12. Urbana, IL.
- Behrens, P. 1982. „Nomaden”: *Lexikon der Ägyptologie*. Band IV. Wiesbaden. 522–524.

- Behrens, P. 1984–85. „Wanderungsbewegungen und Sprache der frühen saharanischen Viehzüchter”: *Sprache und Geschichte in Afrika* 6, 135–216.
- Caminos, R. A. 1954. *Late-Egyptian Miscellanies*. Brown Egyptological Studies 1. London.
- Cribb, R. L. D. 1991. *Nomads in Archaeology*. New Studies in Archaeology. Cambridge.
- Edel, E. 1967. „Die Ländernamen Unternubiens und die Ausbreitung der C-Gruppe nach Reiseberichten des Or-Xwif”: *Orientalia* 36, 133–158.
- Fakhry, A. 1940. „Wâdi-el-Natrun. VII. The Fortress and the 12th Dynasty Temple”: *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 40, 845–848.
- Fakhry, A. 1973. *The Oases of Egypt, I. Siwa Oasis*. Cairo.
- Fischer-Elfert, H–W. 1983. *Die satirische Streitschrift des Papyrus Anastasi I*. Wiesbaden.
- Gardiner, A. H. 1937. *Late-Egyptian Miscellanies*. Bibliotheca Aegyptiaca 7. Bruxelles.
- Grandet, P. 1994. *Le Papyrus Harris I, BM 9999*. Tomes I–II. Institut Français d'Archéologie Orientale. Bibliothèque d'étude 109/1. Le Caire.
- Gomaà, F. 1974. *Die libyschen Fürstentümer des Deltas. Vom Tod Osorkons II bis zur Wiedervereinigung Ägyptens durch Psametik I*. Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients. Reihe B, Geisteswissenschaften 6. Wiesbaden.
- Habachi, L. 1980. „The Military Posts of Ramesses II on the Coastal Road and the Western Part of the Delta”: *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 80, 14–30.
- Haring, B. J. J. 1992. „Libyans in the Late Twentieth Dynasty”: R. J. Demarée – A. Egberts (szerk.): *Village Voices. Proceedings of the symposium „Texts from Deir el-Medina and their interpretation”*. Centre of Non-Western Studies Publications 13. Leiden.
- Hayes, W. C. 1951. „Inscriptions from the Palace of Amenhotep III”: *Journal of Near Eastern Studies* 10, 35–56, 82–111, 156–242.
- Hölscher, W. 1955. *Libyer und Ägypten: Beiträge zur Ethnologie und Geschichte Libyscher Völkerschaften nach den Altägyptischen Quellen*. Ägyptologische Forschungen 4. Glückstadt – Hamburg – New York.
- Hachid, M. 2000. *Les Premiers Berbères. Entre Méditerranée, Tassili et Nil*. Aix-en-Provence.
- Hounsell, D. D. U. 2002. *The Occupation of Marmarica in the Late Bronze Age. An Archaeological and Ethnographical Study*. Ph.D. Thesis. Liverpool.
- Hulin, L. 1999. „Marmaric' Wares. Some Preliminary Remarks”: *Libyan Studies* 30, 11–16.
- Hulin, L. 2001. „Marmaric Wares. New Kingdom and Later Examples”: *Libyan Studies* 32, 67–78.
- Johnson, D. L. 1973. *Jabal al-Akhdar, Cyrenaica. An Historical Geography of Settlement and Livelihood*. Chicago.
- Kitchen, K. A. 1973. *The Third Intermediate Period in Egypt (1100–650 B.C.)*. Warminster.
- Kitchen, K. A. 1990. „The Arrival of the Libyans in Late New Kingdom Egypt”: A. Leahy (szerk.): *Libya and Egypt c1300–750 BC*. London. 15–27.
- Khazanov, A. M. 1994. *Nomads and the Outside World*. Wisconsin.
- Leahy, A. 1985. „The Libyan Period in Egypt. An Essay in Interpretation”: *Libyan Studies* 16, 51–65.
- Manassa, C. 2003. *The Great Karnak Inscription of Merneptah. Grand Strategy in the 13th Century BC*. Yale Egyptological Studies 5. New Haven – Oxford.
- Möller, G. 1924. „Die Ägypter und ihre libyschen Nachbarn”: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 78, 36–60.
- O'Connor, D. 1990. „The Nature of Tjemhu (Libyan) Society in the Later New Kingdom”: A. Leahy (szerk.): *Libya and Egypt c1300–750 BC*. London. 29–113.
- Osing, J. 1980. „Libyen, Libyer”: *Lexikon der Ägyptologie*. Band III. Wiesbaden. 1015–1033.
- Richardson, S. 1999. „Libya Domestica. Libyan Trade and Society on the Eve of the Invasions of Egypt”: *Journal of the American Research Center in Egypt* 36, 149–164.
- Rowe, A. 1954. „A Contribution to the Archeology of the Western Desert: Part II.”: *Bulletin of the John Rylands Library* 36/2, 484–500.
- Schofield, L. – Parkinson, R. 1994. „Of Helmets and Heretics. A Possible Egyptian Representation of Mycenaean Warriors on a Papyrus from El-Amarna”: *The Annual of the British School at Athens* 89, 163–169.
- Shaw, I. (szerk.) 2000. *The Oxford History of Ancient Egypt*. Oxford.
- Simon Zs. 2009. „Nomádok voltak-e a luvik?": *Ókor* 8/2, 15–20.
- Simpson, J. P. 2002. *Evidence for a Late Bronze Age Libyan Presence in the Egyptian Fortress at Zawiyet Umm el-Rakham*. Ph.D. Thesis, Liverpool.
- Smith, W. S. 1998. *The Art and Architecture of Ancient Egypt*. New Haven – London.
- Snape, S. 1998. „Walls, Wells and Wandering Merchants: Egyptian Control of Marmarica in the Late Bronze Age”: C. J. Eyre (szerk.): *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists, Cambridge, 3–9 September 1995*. Orientalia Lovaniensia Analecta 82. Leuven. 1081–1084.
- Snape, S. – Wilson, P. 2002. *Zawiyet Umm el-Rakham I: The Temple and the Chapels*. Liverpool.
- Snape, S. 2013. „A Stroll along the Corniche? Coastal Routes between the Nile Delta and Cyrenaica in the Late Bronze Age”: H. Riemer – F. Forster (szerk.): *Desert Road Archaeology in the Eastern Sahara*. Africa Praehistorica 27. Köln. 439–454.
- Snape, S. – Godenho, G. 2014. *Zawiyet Umm el-Rakham II: The Monuments of Neb-Re*. Bolton.
- Spencer, N. 2008. *Kom Firin I. The Ramesside Temple and the Site Survey*. British Museum Research Publication 170. London.
- Stockfisch, D. 1996. „Bemerkungen zur sog. »libyschen Familie«”: M. Schade-Busch (szerk.): „Wege öffnen”: *Festschrift für Rolf Gundlach zum 65. Geburtstag*. Ägypten und Altes Testament 35. Wiesbaden. 315–325.
- Thomas, S. 2000. „Tell Abqa'in. A Fortified Settlement in the Western Delta. Preliminary Report of the 1997 Season”: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo* 56, 371–376.
- Thomas, S. 2002. „The Wells of Tell Abqa'in”: *Ancient Egypt* 2 /6, 22–27.
- Vivelo, F. R. 1981. *Handbuch der Kulturanthropologie. Eine grundlegende Einführung*. Stuttgart.
- Wainwright, G. A. 1962. „The Meshwesh”: *The Journal of Egyptian Archaeology* 48, 89–99.
- White, D. 2002. *Marsa Matruh. The University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology's excavations on Bates's Island, Marsa Matruh, Egypt, 1985–1989*. Vols. I–II. Prehistory monographs 1–2. Philadelphia.
- Yoyotte, J. 1961. „Les principautés du Delta au temps de l'anarchie libyenne (Études d'histoire politique)”: *Mélanges Maspero I. Orient ancien*. Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire 66/1; Fascicle 4. Cairo. 121–181.
- Zimmermann, K. 1999. *Libyen. Das Land Südlich des Mittelmeers im Weltbild der Griechen*. Vestigia 51. München.

A klasszikus indiai színház terei

Válóczi Róbert

A z indiai színház eredetének kérdését már sokan próbálták tisztázni. A probléma azonban nem egyszerű, hiszen Indiában írásos források csak a Kr. e. 3. századtól maradtak fenn. Az előadó-művészetekkel – így a színjátszással – foglalkozó tudományos szövegek néhány évszázaddal későbből hagyományozódtak az utókorra. Ezekből már egy rögzült, jelentős múlttal rendelkező rendszer rajzolódik ki a szemünk előtt. Nem kétséges azonban, hogy ez a rendszer folyamatos fejlődés eredménye.

A gondos vizsgálat több olyan elemet is kimutatott, amelyek összeolvadásából és egymásra hatásából kialakult az a színházi gyakorlat, amely évszázadokig maradt használatban a szubkontinensen. Így említünk kell a védikus rituális hagyományt, a korai árny- és bábjátékokat és a népi táncformákat. Nagy Sándor hódításai nyomán a Kr. e. 3. századtól kezdve jelentős volt a görög kultúra befolyása az északnyugati területeken. A két népcsoport találkozása mindkét irányba intenzív kulturális kölcsönhatást eredményezett, azonban ez közvetlenül csak kismértékben mutatható ki az indiai színház esetében.¹ Az egyetlen, máig vitatott kérdés a függöny, amelynek elnevezése esetleg a görög eredetre utalhat. A görögök megnevezésére használt szanszkrit szóból (*javana*) is eredeztethető *javaniká* vagy *dzsavaniká* („görögökkel kapcsolatos”) elnevezés azonban túl sok támponttal nem szolgál. Tovább nehezíti a vizsgálatot a régészeti leletek hiánya. Egyetlen épületmaradvány, alaprajz vagy képzőművészeti alkotás sem maradt fenn az indiai színjátszás első évezredéből, amely segítené a fejlődési folyamat rekonstruálását.² Köszönhető ez a gyorsan pusztuló alapanyagok használatának, az épületek esetleges átmeneti jellegének. Többen úgy vélték, hogy a 19. század végén Rámgarh területén feltárt barlangok színházként funkcionálhattak,³ ezt azonban megerősíteni vagy cáfolni eddig nem sikerült. A helyszínen talált feliratok előadó-művészetre utaló tartalma nem felelteti a barlangok fizikai hiányosságait és alkalmatlan szerkezetét. Így tehát a klasszikus indiai színházépület fejlődésének vizsgálatakor csak az írásos hagyományra támaszkodhatunk.

A színházépület fejlődése

Bár a szanszkrit színházelméleti szövegek nem térnek ki az előadó-művészet időbeni változásaira, magából az irodalmi hagyományból mégis következtethetünk a fejlődés néhány állomására. Nem kétséges, hogy a dráma mint irodalmi műfaj gyökerei a védikus áldozatokig, a *Rigvéda* párbeszédes himnuszaiig nyúlnak vissza. Ugyanitt kereshetjük az előadó-művészet első csírait is. Az áldozati rítusok bemutatásakor már megjelenik az a hármas egység, amely majd a későbbi drámai előadások színpadra állításának főbb szereplőit is meghatározza. Az egyes istenségeket megszemélyesítő, és szerepet játszó papság, az áldozatot megrendelő patrónus és az áldozatot végigkísérő közönség megfeleltethető a hasonló szerepkörben megjelenő színészekkel, az előadás megrendelőjével és közönségével. A rituális áldozat célja az istenek megörvendeztetése és befolyásolása.⁴ Ezen áldozati cselekvések struktúrája a későbbi színházi

hagyományba is átszivárgott. A védikus áldozatok helyszíneit tekinthetjük tehát az első olyan tereknek, amelyek a valós, fizikai teret rituális, fikciós téré alakítják, ahol a valóság, illetve a valósághű megjelenítés átadja helyét a vallási – később színházi – térnek. Kezdetben ezek a terek még nem voltak olyan határozottan elválasztva a környezettől, mint a későbbi színházépületek esetében. Ezek a korai „aréna-színterek” szabadtéri, fedetlen környezetet feltételeztek, amelyeket a közönség minden oldalról körbevehetett.

Az irodalmi forrásokból kiolvasható következő fejlődési lépcsőfokot az epikus hagyomány legnagyobb alkotásában, a *Mahábháratában* találjuk. A harcos nemesi osztály életéhez hozzátartozó szórakoztató események, versenyek, tánc- és zeneeladások helyszínei ezek, amelyekre *rangaváta* (*ranga*: „színtér”; *váta*: „kerítés”) néven találunk utalást (MBh III. 21. 26). Nevéből eredően olyan térrel számolhatunk, amelynek már megvoltak a fizikai határai. A szabadtéri, centrális kialakítású tereket *védikával*, egyfajta kerítéssel választották el a környezettől.⁵

Hogy mi a tényleges oka a színházi tér elkülönítésének, csak sejteni lehet. Az indiai színházi hagyomány mitologikus okokkal magyarázza az előadótér fejlődését. A *Nátjasásztra* I. fejezetében leírt hagyomány szerint az istenek Brahmá elé járultak, hogy olyan egyszerre látható és hallható szórakozás megalkotását kérik tőle, amelyből a társadalom mind a négy rendje (*varna*) részesülhet. Brahmá a négy Védából megalkotott egy ötödiket, a *Nátjavédát*, és felkérte a bölcs Bharatát és száz fiát, hogy kezdjék el gyakorlatban alkalmazni az új tudást. Bharata fiai égi táncosok és zenészek segítségével be is mutatták az első előadást Indra fesztiválján. A darab témája az istenek démonok felett aratott győzelme volt. Az előadás nem nyerte el a démonok tetszését, ezért támadást indítottak, hogy félbeszakítsák a műsort. Indra azonban zászlórúdjával visszaverte a démonokat. Az incidens tanulságaként az istenek úgy döntöttek, hogy védelmi vonalat kell húzni a színelőadások helyszínei köré. Így épült meg az első színház, amely Visvakarman, az égi építész tervei alapján készült.

Az eredetmítoszból annyi bizonyosan kiviláglik, hogy a fejlődésnek rituális alapjai voltak. Bár a fent említett két fejlődési fok között jelentős koncepcióbeli különbség van, fizikai megjelenésükben még nem volt számottevő változás. Az epikus irodalomban található előadóterek még távol állnak a klasszikus indiai színház fizikai és fikciós tereitől. Azonban a fejlődés további menete források hiányában nehezen vagy egyáltalán nem rekonstruálható. Az indiai színház gyakorlatával már teljesen kifejlődött formájában találkozunk a Kr. e. 5. és Kr. u. 3. század között keletkezett *Nátjasásztrában*, amely a legrégebbi és legfontosabb fennmaradt színházzal foglalkozó elméleti szöveg Indiában.

A *Nátjasásztra* mint meghatározó szöveg

A Bharatának tulajdonított színházelméleti szöveg, a *Nátjasásztra* kitörölhetetlen hatást gyakorolt az indiai előadó-művészetre. A benne foglalt rendszer a mai napig érvényben van a klasszikus hagyományokkal rendelkező táncok és a szanszkrit nyelvű színház esetében. Habár ez a legrégebbi fennmaradt szöveg ebben a témában, biztosak lehetünk benne, hogy nem

az első. Sajnos ezen elődök műveinek még töredékei sem maradtak fenn, de a *Nátjasásztrában* szereplő bonyolult és átfogó technika feltételezi a hosszú kialakulási folyamatot, amelynek, ha nem is végső, de mindenképpen legmeghatározóbb állomása maga a Bharatának tulajdonított szöveg. A mű harminchat⁶ fejezetében az indiai előadó-művészet minden aspektusa terítékre kerül, kezdve a színházépület megtervezésétől, a drámai mű megalkotásától a színpadra vitel technikáján át a közönség reakcióiig. A *Nátjasásztra* első fejezete tartalmazza a fent ismertetett eredetmítoszt, a második pedig a színház fizikai térének kialakítását tárgyalja.

A szerző kiléte sem egyértelmű. Bharata (ahogy az indiai színház eredetmítoszában már láthattuk) valószínűleg mítikus alak, akinek neve alatt több szerző dolgozott jelentős időbeli eltéréssel. Már a 12. században úgy vélték, hogy legalább két szövegváltozat létezhetett.⁷ A mű szövegének elemzésekor előkerülő ellentmondások, redundanciák és logikai hiányosságok is azt mutatják, hogy évszázadok során folyamatosan fejlődő, átalakuló szövegről kell beszélnünk, amely nem egységes gyakorlatot tartalmaz, hanem idő- és térbeli változatok kompilációjaként maradt az utókorra. Ennek köszönhetően a szöveg kritikai kiadásai jelentősen eltérnek egymástól. A szöveg romlásából fakadó recenzióbeli különbségek megnehezítik a pontos képalkotást. A szöveg jelenkori értelmezését nagyban elősegítheti a 10. században, Kasmírban élő Abhinavagupta kommentárja, amely magyarázatokkal látja el az alapszöveg bizonytalan kijelentéseit. Jelen tanulmány alapját mégis a kommentár nélküli szövegváltozatok képezik, mivel a *Nátjasásztra* keletkezésétől számított nagyjából ezer év olyan változásokat hozhatott, amelyek már jelentősen elérhetnek az eredeti gyakorlattól.

Az épület rituális vonatkozásai

Az indiai színházat nem tekinthetjük csupán szórakoztató jellegű színháznak. Nem lehet elválasztani a szakrális megnyilvánulásoktól, amelyek végigkísérik a színház összes aspektusát. A rituális eredetet egyaránt tetten érhetjük a színházépület alapjainak kimérésében, az előadás előkészületeiben és lebonyolításában. Az előadás mellett, hogy szórakozásul szolgál a közönségnek, az isteneknek szánt áldozat is egyben.⁸ Így nem véletlen, hogy sok hasonlóság mutatkozik a templom- és a színházépítészet között. Közös hagyományra támaszkodnak, habár fejlődésük külön irányba indult el. Az első fontos különbség mindjárt a telek kiválasztásánál előtérbe kerül: a templom építéséhez elengedhetetlen egy szent hely, *tírtha*, ahol az istenség valamilyen formában jelen van. E köré a *tírtha* köré épül fel a templom, amely az univerzum tökéletes reprezentációja, központjában az istenség képmásával.⁹

Az istenek kedvük szerint teremthetnek színházépületet pusztán gondolattal, az embereknek azonban szigorú szabályoknak kell megfelelniük (NS II. 5–6). A színház felépítésének helyét szintén a megfelelő földtani és asztrológiai tényezők határozzák meg, azonban figyelembe kell venni egyéb követelményeket is. Habár a *Nátjasásztra* nem ad pontos utasítást az épület elhelyezését illetően, a későbbi szövegekből kiviláglik, hogy szigorú rendszer alapján végezték el a helykiválasztást, attól függően, hogy templomhoz, királyi palotához vagy város-

hoz tartozott az adott épület. A színház épülete templomkomplexumok esetében mindig a nyugati szélén, Kelet felé, illetve a fő szentély felé fordulva helyezkedett el.¹⁰ Így az épület, amely az előadások helyszíne, része az univerzum leképeződésének, de nem központja annak, habár szoros kapcsolatban áll vele. Szimbólumrendszerét ezért más szempontból kell megközelítenünk.

A *Nátjasásztra* második fejezete főleg gyakorlati tanácsokkal látja el az építőket: milyen az alkalmas terület, milyen eszközökkel kell a talajt megfelelő állapotba hozni. A telek kimérése fonallal (*szútra*) és bottal (*danda*) történik. A hiba súlyos következményekkel jár: ha a fonál megtörik, az a patrónus halálához, komoly politikai zűrzavarhoz vagy az előadás vezetőjének halálához vezet. Ugyanígy az oszlopok építésekor is ügyelni kell a pontos és biztos kivitelezésre. Ha az oszlopok lazák, ferdek, vagy körbefordulnak, halálos rettegés vagy szomszédos birodalmak támadásától való félelem keríti hatalmába az embereket. Az alap kimérésének részleteit a szöveg szerzője az építészetben jártas, tanult mesterekre bízta. Ezen módszerek leírását más szövegekben találhatjuk meg. Az indiai színház felépítésével foglalkozó tudósok egyhangúan úgy vélik, hogy a *Vásztusásztrában* a klasszikus indiai építészet tudományos szövegeiben foglalt szabályok érvényesülnek az előadótermek építésekor is.¹¹ Ez alapján feltételezhetjük, hogy a telek kimérése után az épület szakrális megalapozása is megtörtént a *vásztu-purusa-mandala* segítségével. A *Vásztu-purusa* az épület tökéletes, ideális alaprajza isteni, kozmikus lényként megszemélyesítve, amelynek ábrája (*mandala*) kerül fel a talajra megfelelő szertartásokkal kísérve. A *mandala* központjában Brahmá foglal helyet, körülötte az égtájakat őrző istenségek, az alaprajz szélein, harminckét négyzetben a Hold járásának megfelelően a területet védő istenek és egyéb égi lények.

A rituális megalapozásra minden épület építésekor sor került, szakrális funkciójától függetlenül. Feladata a terület védelme a külső, káros behatásoktól, valamint az épület hozzácsatolása az univerzális egységhez. Hasonló szerepet tölt be a kész épület egyes elemeinek bizonyos istenségekhez rendelése. Ebben az esetben a színpad alapját Brahmához kapcsolják, utalva ezzel az épület rituális középpontjára. Az oszlopok is fontos szerepet játszanak az színházépület szimbólumrendszerében. Amellett, hogy statikai szükségletek, szintén jelképes, védelmező funkcióval látják el őket. Ki kell emelni az épület négy sarkában elhelyezett oszlopokat, amelyek a négy társadalmi rendet szimbolizálják. Ezeket különböző színekkel és fémekkel különítik el egymástól, utalva a társadalmi rendek egymáshoz való viszonyára is:

Rend	Szín	Fém
bráhma (pap)	fehér (tisztaság és tudás)	arany
ksatrija (harcos)	vörös (hatalom és erő)	réz
vaisja (kereskedő)	sárga (vagyon)	ezüst
súdra (szolga)	sötét (nem árja eredet)	vas

A templomépítészet célja egy olyan rituálisan tiszta épület létrehozása, amely alkalmas az istenközpontú univerzum leképezésére. A helykiválasztás alapja a már korábban említett szent hely (*tirtha*), belépés csak a társadalom felső három

rendjének lehetséges, akik rituálisan tiszták és jártasak a védikus tudásban. Ezzel szemben a színház épülete talán nem az univerzumot, hanem a tökéletes társadalmat hivatott reprezentálni. Ahogy a színház eredetmítoszából is kiviláglik, fontos szempont az is, hogy a színház mindenkihez eljusson. Míg a színházba a *súdrák* is beléphetnek, addig a templomokba nem. A színház épületének négy legfőbb tartópillére is a társadalom négyes beosztását szimbolizálja. A *Nátjasásztra* II. 61cd–62ab verse az alábbi mantrát javasolja az oszlopszenteléshez:

*Ahogy a Méru hegy mozdíthatatlan, és a Himalája
nagyon erős,*

*Úgy légy te is mozdíthatatlan s hozz győzelmet a királynak!*¹²

Az építés során elkövetett hibák eredményei mind evilági jellegűek, a társadalomra vannak hatással, nem az istenek világából származó problémákat okoznak. Az épület kapcsolódik ugyan az univerzumhoz (a templomkomplexum esetében a főszentély irányába van tájolva), viszont annak központjával csak alárendelt viszonyban van. Megfigyelhetjük azonban, hogy az épület által reprezentált társadalom a tökéletes bráhmaikus társadalom. Az építkezés során még jelen sem lehetnek más vallás képviselői (például buddhisták és dzsainák), fizikailag vagy szellemileg sérült emberek (NS II. 37–38). Az építés rituális folyamataiért *bráhma*nak, a legfelsőbb rend tagjai felelnek, akiknek ezért minden részfolyamat befejezése után busás pénzadomány, étkeztetés, ajándékok és tiszteletadás a jussuk. Bharata, aki maga is *bráhma*na, maguktól az istenektől kap utasítást a színház elméletének és gyakorlatának kialakítására. Lehetséges, hogy a társadalmi ranglétrán egyre lejjebb csúszó színészek és színházcsinálók a vallási tartalmak integrálásával és önmaguk egyértelmű előtérbe helyezésével próbálták visszaszerezni a társadalomban elfoglalt pozíciójukat.

A *Nátjasásztra* fennmaradt szövege egyértelműen ortodox bráhmaikus befolyást mutat, amely a buddhizmus előretörésével egyre inkább erősödött. Ezekről a hatásoktól mentes szövegváltozat nem maradt ránk, a korábbi szövegállapotra csak kisebb utalásokat találhatunk. Ilyen például a *Nátjasásztra* XXIII. fejezetében olvasható leírás arról, hogy a színész miként lényegül át a megformálni kívánt karakterre. A szöveg elemzésekor (összehasonlítva a 10. században Abhinavagupta által kommentált szövegváltozatot egy korábbra datálható, nepáli változattal) kimutatható az a tendencia, amely az ortodoxtól eltérő, természeti és misztifikáló vallási hagyományokból eredő elemeket próbálja kiszűrni a szövegből.¹³

Az épület méretezése

A *Nátjasásztra* rendszerezi a lehetséges épülettípusokat forma és méret alapján. Az ideális színház formailag három féle lehet: téglalap alapú, négyzetes alapú és háromszög alapú, amelyek három különböző méretben készülhetnek (NS II. 7–10). Így lehetséges nagy, közepes és kicsi. A mértékegység *hasztadanda*.

Forma	Méret	Metrikus	Haszta
téglalap	nagy	49,25×29,62	108×64
	közepes	29,62×14,81	64×32
	kicsi	14,81×7,40	(32×16) ¹⁴
négyzet	nagy	49,25×49,25	(108×108)
	közepes	29,62×29,62	(64×64)
	kicsi	14,81×14,81	32×32
háromszög	nagy	49,25	(108)
	közepes	29,62	(64)
	kicsi	14,81	(32)

A *hasztadanda* kifejezés pontos jelentése nem egyértelmű. A szóösszetétel mindkét tagja (*haszta*: „kar”; *danda*: „bot”) önmagában is külön mértékegységet jelöl (a *danda* négyszer akkora, mint a *haszta*). A *Nátjasászttra* által is megfogalmazott akusztikus és vizuális követelményekhez úgy igazodhadtunk leginkább, ha a *hasztadanda* kifejezést *haszta* hosszúságú botként értelmezzük, amely esetben a *danda* a bot, amellyel a földmérés történik, és nem hosszúsági mértékegység.

A *Nátjasászttra* a különböző típusú színházépületek alkalmazására is javaslatot tesz: a nagyméretű épületek az isteneknek, a közepesek a királyoknak, a kicsik pedig a közembereknek felelnek meg (NS II. 11). E ködös kifejezés értelmét már sokan próbálták megfejteni. Abhinavagupta úgy vélte, a színpadra állított darabok témájában kell keresnünk a kulcsot. Az istenek dicső tetteiről szóló előadások kerüljenek a nagy színpadokra, a királyok politikai és szerelmi ügyei a közepes méretűre, a városi közemberek mindennapjai pedig a kis színpadokon jelenjenek meg.¹⁵ Ez az értelmezési variáció párhozamba állítható a szanszkrit dráma 10 fajtájával, amelyek a téma, a szerkezet és a szereplők száma szerint kategorizálják a műveket.¹⁶

A *Nátjasászttra* II. 21–23. verseiben a szerző kifejti, hogy az embereknek nem szabad versenyre kelniük az istenek alkotásaival. A közepes méretű épületek a kíváncsok, mert itt hallható legjobban a beszéd és az ének. Ez alapján arra a következtetésre juthatunk, hogy a nagy méretű épületeket talán nem is építették meg, hiszen azok használata az istenek kiváltsága, akik nem ütköznek fizikai korlátokba. Azokba a fizikai korlátokba (látó- és hallótávolság), amelyek határvonalai a modern tudományos kísérletek szerint majdnem pontosan egybeesnek a közepes méretű épület méreteivel.¹⁷ Az épület barlangszerű kialakítása is ezt a bensőséges, színész és néző közötti közelséget segíti elő.

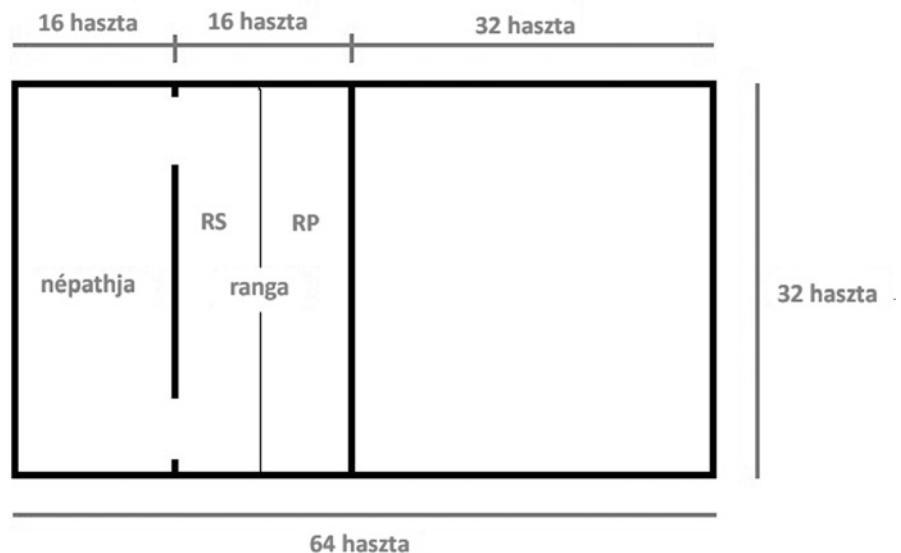
Ha megvizsgáljuk az épület tényleges méretét, láthatjuk, hogy az épület befogadóképessége meglehetősen korlátozott. Míg a görög *theatron*ok több ezer ember befogadására voltak alkalmasak, addig a klasszikus indiai színházépület maximum 5-600 nézőnek tudott helyet adni. Ez bensőségebb, a színházi élmény befogadására alkalmasabb teret eredményezett, amely alkalmas volt a *rasza*, a darab eszté-

tikai üzenetének tökéletes befogadására.¹⁸ Jól érvényesült a mimika és a gesztikuláció, amely központi tényezője az indiai színjátszásnak.

Az épület részei

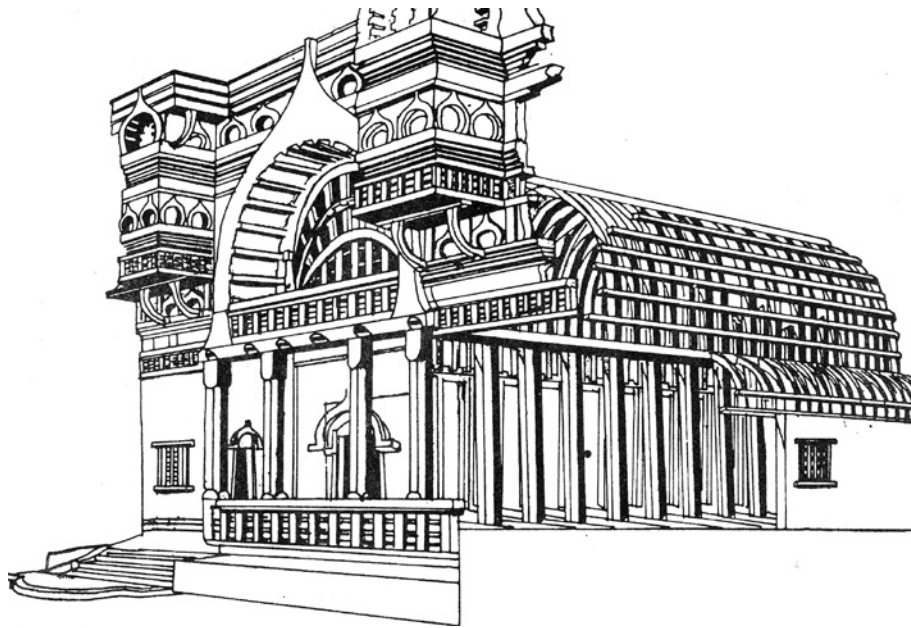
A *Nátjasászttra* több néven nevezi a színház épületét: *ranga* (színház vagy színpad), *rangamandapa* (színházpavilon), *nátjavesman* (színházi épület), *prékságriha* (látványosság-ház). Ezek között – egyelőre – nem lehet különbséget tenni; szinonimaként szerepelnek a leírásban. A legtöbb figyelem a közepes méretű, téglalap alapú épületnek jut; a négyzetes és háromszögletű típusok csak említés szintjén, főleg a különbségek kihangsúlyozásakor kapnak szerepet. Az épület egyes részei tételesen megjelennek a szövegben, azonban az általános irányelveken kívül pontos leírást nem kapunk. Abhinavagupta egy fekvő emberhez hasonlítja az épület általános szerkezetét, amelynek lábai a nézőtér, a felsőteste a színpad elülső része, a feje pedig a színpad hátulsó része.¹⁹

A *Nátjasászttra* II. 33–35 versei alapján az épület felosztása a következőképpen alakul:



1. kép. Az épület egyszerűsített szerkezete a *Nátjasászttra* alapján

A terület egynegyedét kitevő, leghátsó rész a *népathja*, amely az előkészületek színhelye. Ez az öltöző, itt tárolják a kellékeket, innen erednek azok a hangok (beszéd, csatazaj stb.), amelyek a színpadi utasítás szerint a színpad mögül érkeznek. Ebből a helyiségből két ajtó vezet a színpadra, amelyek közül az egyiket a színpadra lépéskor, a másikat távozáskor használták, megfelelő rendszer szerint (NS XIV. 12–13). A második, 16×32 *haszta* méretű egység a *ranga*, azaz a tényleges színpad, amelyen két részt különíthetünk el: a hátsó részt, a *rangasírsát* („a színpad feje”) és az elülső részt, a *rangapíthát* („a színpad emelvénye”). A *Nátjasászttra* a terület felosztásakor megfelel ugyan a színpad területét, amelynek hátsó részét a színpad fejének nevezi, a másik rész elnevezése ezen a ponton elmarad. Abhinavagupta kommentárjában rendeli hozzá a



2. kép. A színházépület a *Nátjaszásztra* leírása alapján
(forrás: Kulkarni 1994)

„színpad emelvénye” elnevezést.²⁰ Mindkét kifejezés előfordul a szövegben, azonban sohasem egymás mellett. Nincs egyértelmű megkülönböztetése, szétválasztása a színpad két részének. A *Nátjaszásztrával* foglalkozó kutatók két táborra szakadtak a kérdést illetően. Az egyik fél érvelése szerint a színpad egyértelműen két részre bontható, amelyeket akár függönnyel választhattak el egymástól.²¹ Amellett, hogy a színpad fején helyezkedik el a zenekar és itt hajtották végre a bevezető szertartás rituáléit, ide vonulnak vissza a színészek megpihenni, mikor szerepük szerint elhagyják a színt. A másik fél szerint nem választható szét a két elem egymástól. Ez utóbbi csoport azonban több, különböző nézőpontból közelíti meg a kérdést. A legtöbben úgy vélik, hogy a két kifejezés csupán szinonimája egymásnak, amelynek legfőbb bizonyítéka a korábban már említett jelenség, hogy a két kifejezés sohasem kerül egy azonos versben egymás mellé.²² Azonban például Subba Rao, aki építészként új perspektívából közelítette meg a problémát, hogy a *rangapíthát* a színpad alapzatának, míg a *rangasírsát* annak felszínének értelmezte.²³

A függöny szerepe és elhelyezkedése szintén találgatások alapja. A *javanikával* két helyen találkozhatunk: először az előadás bevezető szertartásainak leírásakor (NS V. 11). A 20 lépésből álló gyakorlati és rituális előkészület első fele a függöny mögött, másik fele a függöny eltávolítása után, a közönség szeme láttára zajlik. Pontos helyére vonatkozó leírást nem találunk, csak annyi bizonyos, hogy elválasztja egymástól a zenekart (amely a színpad fején helyezkedik el, a színpad mögé vezető két ajtó közötti területen; az egyetlen jól beazonosítható eleme a színpadképnek, vö. NS V. 13) és a közönséget. Másik fontos említési helye már nem a *Nátjaszásztra*, hanem maguk a drámai művek. A színpadi utasítások között találjuk a(z) *(a)patíksépa* kifejezést, amely a szereplő színpadra lépésének módját írja le. A szereplő menekülve vagy feldúlt állapotban félretolja a függönnyt és csatlakozik a cselekményhez.²⁴

További két elem, amelyek kapcsolatba hozhatóak a színpaddal, a *mattavárini* és *saddaruka*. Funkciójuk és elhelyezkedésük teljesen bizonytalan. Az előbbiről néhány méretadat szerepel a szövegben, de használatáról nem esik szó. Teóriák szép számmal születtek, teljes bizonyossággal egyik sem szolgálhat. Az általános elképzelés szerint a színpad két oldalán elhelyezkedő verandák (az építészeti terminológiában *mattavárana* teraszt, verandát jelent) lehetnek, amelyek szintén a színészek megpihénésére, esetleg a kiemelten fontos vendégek ülőhelyeként szolgálhattak. A kifejezés egyéb értelmezéseiből fakadóan felmerül a megvadult elefántokat ábrázoló dombormű (*matta*: „dühös”; *várana*: „elefánt”) és a részeket visszatartó korlát (*matta*: „részeg”; *várana*: „akadály”) lehetősége is. A *saddaruka* ennél is nehezebb feladat. A kifejezés jelentését („hatás”) szintén csak találgatásokkal lehet magyarázni, mivel

több információ nem áll rendelkezésre. Ezekkel a terminusokkal kapcsolatban a későbbi színházelméleti szövegekben is teljes a bizonytalanság. Már Abhinavagupta idejében sem volt ismert pontos jelentésük, a későbbi szövegek pedig csak megemlékeznek róluk, magyarázni nem is próbálják őket.²⁵ A fenti adatok gyakran ellentmondásosak vagy nagyon hiányosak. Az egyes elemek rövidítésnek estek áldozatul, vagy régi, már a szöveg keletkezésekor is idejélt múlt hagyományok kövületei.

Az öltöző és a színpadra vezető ajtók helyzete viszonylag jól meghatározható. A színpad két részének radikális elválasztása azonban nem tűnik célravezetőnek, inkább összefüggő, egységes térnek kell tekintenünk. A két elnevezés nem szigorúan vett *terminus technicus*, inkább helymeghatározásra szolgáló, átmeneti jelölőszó. Miért is van erre szükség? A színpad feje, azaz a színpad hátsó része több fontos esemény helyszíne. A bevezető szertartások során itt helyezkedik el az emelvény, amelyen a rituális cselekmény nagy része zajlik (NS III.), később ezen a helyen foglal helyet a zenekar is. A zenekar fontos része a színelőadásnak: a bevezető szertartás 20 lépéséből az első kilenc a zenekar beállása és összehangolása. A függöny eltávolítása után a zenekar szolgáltatja a zenét a további énekek és táncok bemutatásához. Fontossága és előadásban betöltött szerepe miatt nem valószínű, hogy a színpad feltételezett két része között helyezkedne el a függöny, eltakarva ezzel a zenészeket. A zenekar végig látható volt az előadás alatt, ahogy látható most is a keralai *kudijattam* (a mai napig élő szanszkrit nyelvű színházi tradíció) előadások alkalmával is. Továbbá, ha a színpad feje függönnyel lenne leválasztva, ahová a színészek a jelenetük végétével visszavonulnak, érvényét vesztené az a bonyolult rendszer, amely az öltözőből a színpadra vezető ajtókon történő be- és kilépést hivatott szabályozni (NS XIII, 12–15). Logikailag is holt és felesleges térnek számítana a háttérben zajló események és a színpadi fő események közötti összeköttetésben is. A *Nátjaszásztra*, valamint a drámai művek színpadi utasításai egyértelműen meghatározzák, hogy a szí-

nen kívülről jövő beszéd és hanghatások az öltözőben kell, hogy megszólaljanak.²⁶

A függöny használatának két metódusa is látszólag ellentmond egymásnak. Ha azonban azt feltételezzük, hogy a bevezető szertartás során eltávolított függöny és az, amelyet a színészek földre tolnak sietségükben, nem ugyanaz, akkor feloldódni látszik az ellentét. A fő függönyt, mely a színpad lelegején húzódhatott, végleg eltávolították a bevezető szertartások során. Azt a függönyt, amely a tényleges színt a háttértől elválasztja, feltehetőleg az öltöző bejáratain kell keresnünk. Ebben az esetben megszűnik a felesleges holt tér a színpad és a színpad mögötti terület között.

A *mattaváriní* és a *saddárúka* nem színjátszásra alkalmas területek. Egyedül a *Nátjasászttra* II. és III. fejezetében találkozunk velük, később semmilyen színreviteli procedúrával kapcsolatban nem kerülnek elő. Az épület belső és külső dekorációja szintén nem tartozik hozzá a színpadkép alakulásához. A szerkezet szerves részét képező oszloprendszer azonban befolyásolhatja azt. Sajnos csak számukról kapunk elnagyolt képet, elhelyezésükről azonban semmit. Építészeti kísérletek folytak az ügyben, hogy a szerkezet egyben tartása milyen struktúrát igényelhetett.²⁷ Azonban erről sem vonhatunk le egyértelmű következtetéseket.

Az eddig megvizsgált szerkezeti sajátosságok a közepes méretű, téglatest alapú színházépületre vonatkoznak. A négyzetes alapú épület kapcsán a méretein kívül a nézőtér lépcsőzetes emelkedéséről találhatunk leírást (NS II. 91). A pontos szerkezeti felosztás analógiás módszerrel, a fent említett módon történhetett. A háromszög alapú épületről annyit tudhatunk biztosan, hogy egy ajtó vezet a színpad mögé (NS II. 103), de méreteiről és kialakításáról a *Nátjasászttra* hallgat. Richmond szerint²⁸ egyáltalán nem valószínű, hogy építettek valaha háromszög alapú színházat, mivel ez az alaprajzforma nagyon ritka az építészetben. Megerősítő bizonyíték pedig nem maradt fenn. A hiányos és pontatlan leírások is azt támasztják alá, hogy nem konkrét épületek építési szabályaival állunk szemben. A cél az általános, ideális színház leírása, mely kiindulási alapként szolgálhat a tényleges épületek kialakításakor.²⁹

A 12. századra már cizellálódott az indiai színház képe. Kiindulópontként még mindig a *Nátjasászttra* szolgált, azonban új rendszerezési elvek és kialakítási módszerek jöttek létre. A 12. századi Kasmírban élő Sárádátanaja *Bhávaprakásana* című művében már a kör alapterületű színházat is említi.³⁰ Nem meglepő, ha a korai áldozati terekre gondolunk. Fontosabb azonban az, hogy az általa felsorolt formák mind megfelelnek a királyoknak, attól függően, milyen társasággal érkeznek az előadás megtekintésére. Ezzel a *Nátjasászttra* szigorúan templomi környezetben értelmezendő szabályrendszere mellett a társadalom más rétegei is megjelennek. Fontos rendszerezési elv lesz a színház helye, az előadás alkalmi és a közönség össz-



3. kép. Színpad egy keralai templomszínházban
(forrás: Bala Gopalan)

szetése is. A *Nátjasászttra*ban megemlített hármasság beosztás kikristályosodik. Találunk színházakat templomokhoz kapcsolódva (színházi pavilon, színházi templom), királyi paloták szerves részeként (színházterem, drámaterem), valamint városi és vidéki környezetben is (látványosságház, színház). Az előadások nem csak templomi ünnepségek, hanem fontos politikai és társadalmi események, a mindennapi szórakozás részei. Az idő előrehaladtával az egyfunkciós épületek helyét átveszik az általános kulturális létesítmények, ahol a színház mellett helyet kapnak egyéb társadalmi rendezvények is. A rendeltetés-szerű használat csak a templomi színházak esetében maradt fenn és él a mai napig Dél-Indiában.

A klasszikus indiai színház előadásaihoz használt terek fejlődéstörténetét régészeti leletek hiányában csak a szövegforrások elemzésével próbálhatjuk felvázolni. A színházi tér korai formáit a védikus rituálék és az epikus hagyományok elemzésével ragadhatjuk meg. Az indiai színháztudomány legfontosabb szövegében, a *Nátjasászttra*ban már egy teljesen kiforrott rendszert találunk, amely egy idealizált templomi hagyomány képét vetíti elénk. Ha azonban a szöveg alakulásának évszázadai során ráakódott rituális tartalom mögé nézünk és ezt a rendszert összevetjük a drámairodalomból kiolvasható színházi technikával, máris közelebb jutunk a színházi tér fejlődésének következő állomásához. A templomkomplexumok mellett a királyi udvarokban és a városokban is épültek színjátszásra alkalmas terek, amelyeket azonban csak a 10. század után készült színházelméleti szövegek mutatnak be részletesen. A fejlődés jelenlegi végpontja a Keralában ma is élő, a népi színjátás és a klasszikus színházi technikák keveredéséből kialakult *kūḍiāttam*, amely évszázadok óta őrzi helyét a dél-indiai előadó-művészetek között.

Jegyzetek

- 1 Az indiai színház történetének vizsgálatához kiindulópontként lásd: Richmond–Swann–Zarilli 1993, 25–32.
- 2 Gönc 2003, 127.
- 3 Bloch 1906, 123.
- 4 Keith 1925, 260.
- 5 Mehta 1995, 38.
- 6 A fejezetek száma és számozása kiadásonként eltérhet. Hivatkozási alap: Kavi 1926–1964.
- 7 Az egyes szövegváltozatokat feltételezett keletkezési idejük és a bennük foglalt versek száma alapján különítették el egymástól, lásd Kulkarni 1994, 13.
- 8 A király legfőbb kötelessége színelőadások patronálása, hiszen az istenek mindennél többre becsülik az előadásokat (NS XXXVII, 27–28).
- 9 A templomépítészet szabályait lásd a *Vásztusászftrában* (Sastri–Gadre 1990).
- 10 Marasinghe 1989, 60.
- 11 Mehta 1995, 46.
- 12 *yathā ,calo girirmerurhimavāmsca mahābalaḥ // 61b // jayāvaho narendrasya tathā tvamacalo bhava /62a/*.
- 13 A nepáli recenzió démonai és szellemei az újjászületés tanával és lélekvándorlás tanával cserélnek helyet a későbbre datálható szövegváltozatokban (NS XXI. 89–90; vö. Nepal-German Manuscript Preservation Project, National Archives, Kathmandu, Reel No. B14/33).
- 14 A zárójelben lévő értékek analógiás számítás eredményei.
- 15 *Abhinavabhāratī*, II. Kavi 1926, 48–49.
- 16 A szanszkrit drámatípusokról bővebben a *Nátjasászftra* XX. fejezetében, vagy Dhananydzsaja *Dasarūpaka* című művében (Haas 1962).
- 17 Mehta 1995, 45.
- 18 Az indiai színházesztétika alapjául szolgáló *rasza*-elmélet összefoglalását lásd a *Nátjasászftra* VI. fejezetében. illetve Gnoli 1985-ben.
- 19 *Abhinavabhāratī* II; Kavi 1926, 56.
- 20 *Abhinavabhāratī* II; Kavi 1926, 54.
- 21 Gupta 1954, 47.
- 22 Ghosh 2002, 28, 1. jegyzet.
- 23 Kulkarni 1994, 29.
- 24 *Mṛcchakaṭika* II. 215; Acharya 2009, 120.
- 25 *Abhinavabhāratī* II; Kavi 1926, 54.
- 26 A színpad mögött történő események színpadi utasítása *nepathye*. Lásd *Mudrārāksasza* I. 24; Coulson 2005, 50.
- 27 Mehta 1995, 59.
- 28 Richmond–Swann–Zarilli 1993, 51.
- 29 Lásd Gönc 2003.
- 30 Raghavan 1993, 117.

Bibliográfia

Szöveforrások

Abhinavabhāratī (Kavi 1926–1964)
Dasarūpaka (Haas 1962)
 NS: *Nátjasászftra* (Kavi 1926–1964)
 MBh: *Mahābhārata* (Belvalkar 1954)
Mṛcchakaṭika (Acharya 2009)
Mudrārāksasza (Coulson 2005)
Vásztusászftra (Sastri–Gadre 1990)

Szakirodalom

Acharya, D. (ford.) 2009. *The Little Clay Cart by Shūdraka*. New York.
 Belvalkar, S. K. (szerk.) 1954. *Vanaparvan, The Mahābhārata*. Vol. 3–4. Poona.
 Bloch, T. 1906. „Caves and Inscriptions in Rāmgārh Hill”: *Archaeological Survey of India – Annual Report 1903/4*. Calcutta.
 Coulson, M. (szerk., ford.) 2005. *Rākṣasa’s Ring by Viśākhadatta*. New York.
 Ghosh, M. (ford.) 2002. *Nāṭyaśāstra – Ascribed to Bharatamuni*. Vol. 1. Varanasi.
 Gnoli, R. 1985. *The Aesthetic Experience According to Abhinavagupta*. Chowkhamba Sanskrit Studies Vol. LXII. Varanasi.
 Gönc Moaçanin, K. 2003. „Nāṭyamaṇḍapa: A Real or a Fictional Performing Space of the Classical Indian Theatre”: *Sambhāsā: Nago-ya Studies in Indian Culture and Buddhism* 23, 121–131.
 Gupta, C. Bh. 1954. *The Indian Theatre*. Banaras.
 Haas, G. C. O. 1962. *The Dasarūpa. A Treatise on Hindu Dramaturgy by Dhananjaya*. Delhi.
 Kavi, R. (szerk.) 1926–1964. *Nāṭyaśāstra with the Commentary of Abhinavagupta* (4 vols.). Gaekwad’s Oriental Series 36 (1926), 68 (1934), 124 (1954), 145 (1964). Vadodara.
 Keith, A. B. 1925. *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*. Harvard Oriental Series 31. Cambridge, MA.
 Kulkarni, R. P. 1994. *The Theatre According to the Nāṭyaśāstra of Bharata*. Delhi.
 Marasinghe, E. W. 1989. *The Sanskrit Theatre and Stagecraft*. New Delhi.
 Mehta, T. 1995. *Sanskrit Play Production in Ancient India*. Delhi.
 Raghavan, V. 1993. *Sanskrit Drama. Its Aesthetics and Production*. Madras.
 Sastri, K. V. – Gadre, N. B. (szerk.) 1990. *Viśwakarma Vastuśāstram*. Delhi.

Tóth Ibolya (1971) ógörög és indológia szakos filológus, az ELTE BTK Ókortudományi Doktori Programjának doktorjelöltje. Kutatási területe az epigráfiai hagyomány kialakulása Indiában és a hellénisztikus kori görög-indiai kulturális kapcsolatok.

Rámgarh Hill-i barlangfeliratok

Tóth Ibolya

A sóka ediktumain kívül, amelyek a legkorábbi datálható epigráfiai emlékeink Indiában a történeti korból, rendelkezünk néhány felirattal, melyek paleográfiai alapon szintén a maurja-korra, a Kr. e. 3. és 2. század körüli időre tehetők. A cikk témáját képező két Rámgarh Hill-i barlangfelirat is ezek közé az epigráfiai leletek közé tartozik. Ezek a barlangfeliratok azonban rendelkeznek egy további érdekességgel is, hiszen nemcsak korai időből származnak, hanem a legkorábbi olyan epigráfiai leletek Indiában, amelyek magukon viselik a költészet jegyeit. A feliratok bemutatása mellett a következőkben arra is választ próbálok találni, hogy a barlangokat, ahová ezeket a feliratokat felvésték, milyen célra használhatták az ókori Indiában.

Rámgarh Hill (a mai Cshattíszgarh állam területén) egy több mint 400 méter magas erdős, sziklás hegység, amelyen számos, természetes úton létrejött barlang található. Közülük kettőt, a helyiek által Szitábéngának, illetve Dzsógimárának nevezett barlangokat, emberi kezek mesterségesen még tovább alakítottak.¹ A két barlang a hegy nyugati oldalán, egy magas sziklafalban helyezkedik el egymáshoz közel. A Szitábéngá-barlang természetes úton kialakult bejáratát tovább mélyítették, ezzel egy 13,5 m széles, 4,5 m mély és 1,8 m magas belső teret hozva létre. Ebben a belső cellában a sziklából kialakítottak egy fél méter magas és másfél-két méter széles, a fal mentén végighúzódo padozatot is. Közvetlenül a barlang bejárata előtt a sziklából kivágtak háromsornyi félköríves alakú, magasított lépcsőt vagy ülökét. A barlang belsejébe a bejárat bal oldalán kivájt lépcsősor vezet be (1–2. kép). A Dzsógimára-barlang



1. kép. Szitábéngá-barlang (Rámgarh Hill, India)



2. kép. A Szitábéngá-barlang belseje



3. kép. Dzsógimára-barlang
(Rámgarh Hill, India)

a Szítábéngá-barlangtól jobbra, néhány tíz méterrel arrébb, a sziklafálnak egy eldugottabb részén található (3. kép).² Ez egy jóval kisebb barlang, amelynek a bejárata nehezebben közelíthető meg: csak a meredek sziklába vájt lépcsőszerű bemélyedéseken keresztül lehet eljutni hozzá. Mind a barlang bejárata, mind belső tere természetes képződménynek tűnik, és csak a kupola alakú mennyezetet díszítő freskó, illetve a barlang falába vésett felirat árulkodik emberi kezek munkájáról.

Mindkét barlang tartalmaz egy-egy feliratot, amelyet bráhmí-írással véstek fel a barlang falára (4–5. kép). A feliratok nagy valószínűséggel azonos időből származnak. A datálásuk csak közvetett úton lehetséges, elsősorban paleográfiai sajátosságok alapján.³ Asóka király ediktumai számítanak a legkorábbi epigráfiai emlékeknek Indiában, amelyeket a maurja uralkodó a Kr. e. 3. század közepén vésetett fel sziklákra és oszlopokra. Az ezt követő évszázadokban a bráhmí-írás viszonylag gyors változáson esett át, és ennek kezdeti vonásai már megfigyelhetők a Bhárhut-i és Szánycsi sztúpa korai feliratain, amelyeket a Kr. e. 2. század végére, illetve az 1. század elejére szoktak helyezni. A két barlangfelirat írásképét tekintve közelebb áll az Asóka-ediktumok bráhmijának írásképéhez, ezen belül is az uralkodó legkésőbbi felirataival, az oszlop-ediktumokkal mutatnak rokonságot, amelyeket a maurja uralkodó uralkodásának a vége felé, a 26. és 27. évben vésetett fel, vagyis a Kr. e. 230-as években. Ezek alapján a Szítábéngá- és Dzsógimára-felirat keletkezésének legkorábbi lehetséges időpontja a Kr. e. 3. század utolsó negyede körüli időre tehető, de nem későbbiek a Kr. e. 2. század közepénél.⁴



4. kép. A Szítábéngá-barlang felirata (Bloch 1903–1904b, 43. kép nyomán)



5. kép. A Dzsógimára-barlang felirata

A Szítábéngá-barlangban kétsornyi szöveg található a bejárat bal oldalán, közvetlenül a mennyezet alatt. Nyelvezetét tekintve prákrit, annak is a nyugati nyelvjárása. Ez a tény már csak azért is érdekes, mert a szintén prákrit nyelvű Asóka-feliratok nyelvjárasi megoszlása alapján ezen a területen – az indiai szubkontinens északkeleti részén – ebben az időben feltehetően nem ez volt a helyileg használt nyelvjárás, hanem a keleti prákrit dialektus. A feliraton kihagyás nélkül követik egymást a szavak, de egyes szócsoporthoz után úgynevezett *dandát*, elválasztójelet találunk. Ilyen elválasztójelel néhány Asóka-ediktumon is találkozhatunk. A betűk mérete viszonylag nagy, átlagosan 6 cm. A szöveg értelmezését megnehezíti, hogy mind a két sor végén néhány írásjel csak nehezen vagy egyáltalán nem olvasható. A felirat magyar fordítása hozzávetőlegesen így hangzik:

1. *Lángra lobbantják a szívet a természetüktől fogva tiszteltre méltó költők...*
2. *Midőn a tavaszünnepen felállítják a hintát bőséges nevetés és zene kíséretében, jázmin-bokrokra függesztve...*⁵

A szöveg szóhasználatán erősen érződik a költőiség, ami azt sejteti, hogy ez a két sor tulajdonképpen egy kétsoros versszak vagy versike. Az elválasztójelek elhelyezkedéséből kiindulva, amelyek valószínűleg az egyes verslábakat különítik el egymástól, több kísérlet is történt a szöveg metrikai képletének a felfejtésére. Mivel a sorok vége hiányos, sem magát a versszakot, sem a metrumot nem sikerült eddig még teljes mértékben rekonstruálni. Feltételezések szerint azonban valamilyen archaikus *árjá*-metrum képezhetette a költemény metrikai alapját.⁶

A felirat nagyobb része szerencsére viszonylag jól olvasható, és ebből kiderül, hogy a szöveg valamilyen tavaszi ünnep-ről szól, amelynek egyik kelléke a hinta volt. A tavasz gondolatát még tovább erősíti a jázmin említése, amely ilyenkor bőségesen virágzik Indiában. Továbbá az első sor tartalma arra enged következtetni, hogy az ünnepen a nevetés és zeneszó mellett helyet kaptak a költők művei, amelyek csak még jobban feltüzelték az emberekben az ünnepi hangulatot és – tavasz lévén – a sze-

relem érzését. Legalábbis a szív lángra lobbantásának a képe erre látszik utalni.

A tavasz és a szerelem gyakori témája az indiai irodalomnak. Legközelebbi párhuzamként a prákrit költészet ránk maradt legkorábbi gyűjteményét, a *Szattaszaít* érdemes megemlíteni. Ez a Hálának tulajdonított és eredetileg feltehetően 700 verset magában foglaló antológia⁷ több szempontból is rokonságot mutat a fenti költeménnyel: a gyűjtemény *árjá-metrum*-ban írott kétsoros verseket tartalmaz, amelyek nyelvezetüket tekintve szintén egy nyugati prákrit dialektusban íródtak, bár a Szítábéngá-feliratnál későbbi időben.⁸ A *Szattaszaít* verseinek központi témája a szerelem. Ilyen összefüggésben jelenik meg az egyik kétsorosban a szív lángra lobbantása, amely a Szítábéngá-felirat elején is olvasható. A *Szattaszaít*-ban egy szerelmes nő korholja sértődötten a szeretőjét, akiről megtudta, hogy valaki másra is szemet vetett:

*Mikor elfordulok tőled az ágyban, miért perzseled a hátamat megbánásból fakadó forró sóhajaiddal, azután, hogy már a szívemet is lángra lobbantottad?*⁹

A *Szattaszaít*-ból nem maradhat el a tavasz említése sem, azé az évszaké, amelynek már csak a pusztá gondolata is felerősíti a szerelmi vágyat, illetve az ezzel az évszakkal együtt járó tavaszünnepe, a *Vasantótszava*, más néven *Hóli*.¹⁰

Indiában a mai napig nagy népszerűségnek örvend a *Vasantótszava*, amelyet a tavaszi napéjegyenlőség idején szoktak megünnepelni. Nem kizárt, hogy a Szítábéngá-felirat ennek az ünnepnek egy korai változatára utal. A fennmaradt források alapján a tavaszünnepet India különböző részein némileg eltérő formában ünnepelték – és ünneplik a mai napig –, azonban megfigyelhetők az ünnepre jellemző közös vonások.¹¹ A kettős megnevezés – *Vasantótszava* és *Hóli* – jól képviseli az ünnep két lényegi mozzanatát: a telet jelképező Hóláká démon elégetését és a természet újjászületését jelző tavasz köszöntését. Minthogy a *Vasantótszava* szoros kapcsolatban állt a termékenységgel és a természet újjászületésével – lévén a tavasz eljövételének az ünnepe –, nem maradhatott el Kámának, a szerelem istenének a tisztelete, illetve az ünnep során nagy hangsúlyt kapott az erotika és az érzékiség kifejeződése, amely többek között az obszcén szavak használatában nyilvánult meg. Ilyenkor a lányok szabadon kacérkodhattak azzal, akire szemet vetettek. Az ünnep elmaradhatatlan kellékei közé tartozott, hogy a lányok táncoltak, énekeltek és hintáztak, mindazokat a tevékenységeket végezték, melyekről a Szítábéngá-felirat második sorának az eleje is beszél.¹² Említést érdemel még, hogy Nyugat-Bengálban, nem messze Rámgarh Hill-től, a *Vasantótszavát dólájátrának*, „hintaünnepnek” nevezik. Itt az ünnepség során az istenpár, Krisna és Rádhá szobrát ültetik hintába és miközben hintáztatják őket, a táncosnők énekelve körbetáncolják az istenségeket.

A Dzsógimára-barlangban egy ötsoros felirat olvasható a bejáratához közel, jobb oldalon, a mennyezetre festett freskó alatt. Az öt sor elrendezése kevésbé esztétikus, mint a Szítábéngá-barlang felirata esetében. Az első két sor viszonylag kis méretű, 4,5 cm-es írásjelekkel készült, majd a harmadik sortól a betűméret megkétszereződik és végig így is marad. A felirat nyelvezete keleti prákrit dialektus, ami megegyezik az ebben az időben ezen a területen használt nyelvjárással. Ebben a te-

kintetben a két barlangfelirat erősen eltér egymástól. Egy másik feltűnő különbség, hogy a hosszú magánhangzókat ez a szöveg nem jelöli,¹³ viszont a Szítábéngá-felirathoz hasonlóan a szavak kihagyás nélkül követik egymást, és bizonyos szócsoporthoz után itt is találunk *dandát*, elválasztójelet. A szöveg tökéletesen olvasható, magyar fordításban így hangzik:

Szutanuká nevű

dévadászi.

Szutanuká nevű dévadászi.

Őt szerette a Váránasziból származó,

*Dévadatta nevű rúpakasa.*¹⁴

A fordításból rögtön látszik, hogy az első két sor tartalma megismétlődik a harmadik sorban, aminek talán az lehet az oka, hogy a vésnök az első két sor felírása után nem volt megelégedve a munkájával és újra kezdte írni az egész feliratot. Ez magyarázatot adhatna arra is, hogy miért tér el számottevően az első két sor betűmérete a többiétől. Felvetődik a kérdés: talán metrikai okokból döntött úgy, hogy három sorban rendezze el a szöveget? Ha ez volt a szándéka, nem tudni, hogy milyen metrumot használt. Bár történtek próbálkozások a szöveg metrikai képletének a felfejtésére, kielégítő megoldás eddig még nem született. Csak annyit sikerült megállapítani, hogy mind a három sor egyenként 17 morát tartalmaz.¹⁵ Olyan elképzelés is akadt, amely kizárva a költőiség gondolatát, a feliratban nem lát többet, mint egy graffitit, hasonlóan az iskolapadokra felvésett szerelmi vallomásokhoz.¹⁶

A felirat tökéletes megértése itt is akadályokba ütközik, noha az értelmezés nehézségét ebben az esetben nem a nehezen olvashatóság vagy a hiányzó írásjelek okozzák, hanem az utolsó sorban található *lupadakha* (szanszkrit *rúpakasa*) szó, amely szándékosan maradt lefordíthatatlanul a magyar változatban. A szó Dévadatta foglalkozását hivatott megjelölni. A kifejezés szó szerinti jelentése: „aki a *rúpa*-ban járatos”, azonban a *rúpa* szó többféle jelentése közül támpontok híján nem könnyű eldönteni, hogy melyik jöhet itt szóba. A legelső gondolat, ami felmerült és elég kézenfekvőnek is tűnt, a *rúpa* szó alapjelentéséből kiindulva,¹⁷ hogy Dévadatta festő volt, és nemcsak a feliratot, hanem a barlang mennyezetén található festményeket is ő készítette.¹⁸ Azonban nehezen állapítható meg, hogy milyen kapcsolat van – ha van egyáltalán –, a Dzsógimára-barlang felirata és a mennyezeten található festmények között.

A mostoha körülmények miatt a freskó mára már alig kivehető, ugyanis a nedves levegő részben a mennyezet külső rétegének leállását, részben a festmények elmosódását eredményezte.¹⁹ A még látható részekből ítélve a koncentrikus körökben elrendezett, különböző jeleneteket egy fehér színű alapra festették fel, és piros, illetve sárga színű csíkokkal választották el egymástól (6. kép). Az alakok kontúrjait vörös és fekete festékkel rajzolták meg. A festmények – amennyire ez kivehető – zömében világi jeleneteket ábrázolnak: táncoló lányok és zenészek; elefántos felvonulás; három ló húzta kocsí a tetején ernyővel, illetve utcai képek házakkal és emberekkel; többször visszatérő motívum egy fa alatt ülő férfi, akit több, álló férfialak vesz körül. Abban csaknem teljes az egyetértés a tudósok között, hogy az alakok kivitelezése kezdetleges. A freskó datálását illetően azonban már jobban megoszlanak a vélemények. A tudósok egy része hajlik arra, hogy a



6. kép. Néhány jelenet a Dzsógimára-barlang mennyezetére festett freskóból

festményeket nagyon korai időre helyezze, legalább a Kr. e. 2. századra, mivel a jelenetek hasonlóságot mutatnak a Szánycsi és Bhárhut-i sztúpa domborműves ábrázolásaival.²⁰ Másik részük ezzel szemben inkább későbbre datálná őket és úgy véli, hogy a falfestményeknek két időbeli rétege különíthető el.²¹ A fentiekből is kitűnik, hogy a festmények datálása nem segít hozzá annak az eldöntéséhez, hogy Dévadatta készítette-e őket vagy sem. Bár kronológiailag nem zárható ki, hogy neki tulajdonítsuk a barlangfestményeket, valószínűbbnek látszik, hogy a freskó a felíratnál később került fel a barlang mennyezetére, illetve bármilyen kézenfekvőnek is tűnt elsőre, nem valószínű, hogy a *rúpadaksa* szó festőt jelöl a felirat szövegében.

Ha viszont Dévadatta nem festő volt, akkor vajon milyen foglalkozást takarhat a felíratnak ez az utolsó szava? Természetesen további megoldások is születtek a jelentés meghatározására, ám a szó csekély irodalmi előfordulása nem könnyíti meg a helyzetet. A *rúpadaksa* kifejezés ugyanis a Dzsógimára-felíraton kívül csak egyetlen helyen jelenik meg az írott forrásokban, egy páli nyelvű buddhista szövegben.²² A szövegösszefüggés alapján nagy a valószínűsége, hogy itt valamilyen tisztviselőt jelöl a szó, de azt nehéz pontosan meghatározni, hogy milyen tisztviselőt. A szövegrész egy képzeletbeli városról, Buddha eszményi városáról, Dhammanagaráról szól. Ennek a városnak a lakói buddhista szerzetesek, akik különböző jártasságra tettek szert a buddhista tanítás terén. A szerzeteseknek a szöveg hasonlóképpen egy-egy világi tisztiséget vagy foglalkozást tulajdonít ebben a városban jártasságuknak megfelelően: egyesek például hadvezérek vagy áldozópapok, de vannak itt virágárosok vagy illatszerárosok is. A tisztviselők között találjuk a *rúpadaksát* is. Az a szerzetes, aki a *rúpadaksa* tisztiséget látja el ebben a városban, nagy jártasságot szerzett a *vinajában*, a buddhista szerzetesi szabályzatban, és képes megítélni, hogy mikor történik kihágás a szerzetesi szabályzat ellen, milyen mérvű ez a kihágás és hogyan kell eljárni egy ilyen kihágás elkövetésekor. Ha ezt a leírást átértelmezzük arra a világi tisztviselőre, akihez a szerzetest hasonlítja a szöveg, akkor az tűnik a legkézenfekvőbbnek, hogy ő a törvénykezésben és a jogszabályokban járatos. Vagyis ezen a szöveghelyen a *rúpadaksa* szónak törvényszéki bírót vagy ehhez hasonló tisztviselőt kellene jelölnie.²³

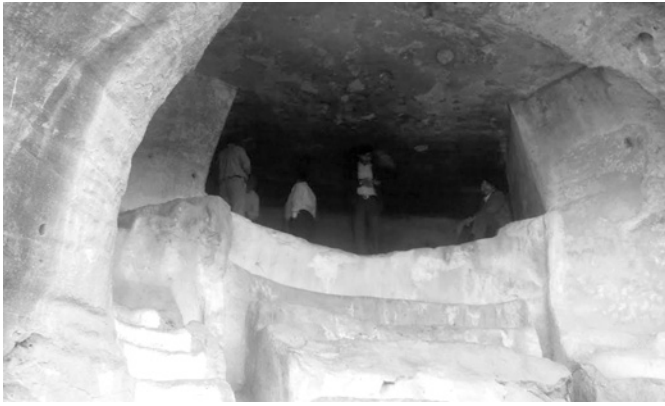
A *rúpadaksa* szónak egy másik lehetséges jelentését az *Arthasásztra* alapján próbálták meghatározni. A *rúpa*, *rúpaka*

bizonyos szövegösszefüggésben „érme, pénzérme” jelentéssel bír,²⁴ mint az *Arthasásztrában* több helyen is megjelenő *rúpadarsaka* kifejezésben, amelynek a jelentése „érmvizsgáló, érmefelügyelő”.²⁵ Felvetődött az az elképzelés, hogy a Dzsógimára-felíraton is a *rúpadaksa* szóban a *rúpa* kifejezés ugyanabban a jelentésben áll: Dévadatta a pénzérmék terén szerzett jártasságot, ennek megfelelően bankár vagy érmefelügyelő volt.²⁶ További támpont híján mind ez a jelentés, mind a *Milindapanyha* szöveghelyéből levezetett értelmezés lehetségesnek tűnik. A két tisztségben közösnek látszik, hogy magasabb hivatali beosztást jelölnek, melynek alapján feltételezhető, hogy Dévadatta egy magas beosztású, tehetősebb benáereszi lakos lehetett.

Dévadatta foglalkozásától eltekintve a felírat többi részének a megértése nem okoz nehézséget: egy Szutanuká nevű *dévadászival* esett szerelembe, vagy még inkább hált együtt ebben a barlangban.²⁷ A *dévadászí* kifejezés, amelynek a legelső írásos előfordulása éppen a Dzsógimára-barlangfelíraton található, csak ritkán jelenik meg a 20. század előtti szövegekben. A kevés irodalmi utalás alapján, amely a korábbi időből származik,²⁸ a *dévadászík* – ahogy a nevük is mutatja – az „isten szolgálonői” voltak, istennek szentelt hajadonok, akik annak az istennek a szolgálatát látták el, akinek a templomában *dévadászí*ként működtek. Ez a szolgálat többek között magában foglalta a templomban és a szentélyben naponta elvégzett rituális tevékenységeket, illetve azt, hogy ünnepi összefüggések alkalmával mint az ünnepek elengedhetetlen résztvevői táncoltak és énekeltek a felvonulásokon. Férjhez sohasem mehettek, hiszen azzal az istennel kötöttek rituálisan házasságot, akinek a templomában szolgálatot teljesítettek. Éppen emiatt az isteni házasság miatt számítottak *nijaszumangalínak*, „örökké szerencsét hozó”-nak, és voltak elengedhetetlen résztvevői az ünnepeknek.²⁹ Bár az istennel jegyezték el magukat, ez nem jelentette azt, hogy cölibátusban kellett élniük. A templomok módosabb patrónusai időnként együtt hálhattak a *dévadászí*kkel, és adományokban részesítették őket.³⁰ Ez a tény megerősíteni látszik, hogy Dévadatta valóban valamilyen magas beosztású tisztviselő lehetett.

A két barlangfelírat tartalma között bizonyos kapcsolat fedezhető fel: a Szítábéngá-barlang költői szövege arról beszél, hogy a költők lángra lobbantják a szíveket, míg a Dzsógimára-barlang felírata éppen egy ilyen esetet mesél el: Dévadatta szíve lángra lobbant Szutanuká iránt ezen a helyen. Annak a megválaszolása, hogy milyen esemény során következhetett ez be, elvezet minket ahhoz a kérdéshez, hogy milyen célra használták a barlangokat az ókori Indiában, de különösen ezt a két barlangot.

Amikor Theodore Bloch német indológus az 1900-as évek elején meglátta a Szítábéngá-barlang bejárata előtt lépcsőzetesen kivájt, félköríves szikla alakját, rögtön a görög színház elrendezése jutott az eszébe (7. kép).³¹ Úgy gondolta, hogy ez nem a barlangba vezető lépcsőzet, ahogy mások feltételezték – hiszen azt a bejárat bal oldalán találjuk meg –, hanem a sziklából kialakított színházi ülőhelyek, hasonlóan félköríves elrendezésben, ahogy ez a görög amfiteátrumnál is látható. A színpadot ebben az esetben az ülések előtti területen állították volna fel. A görög színházzal való párhuzam gondolatának a felmerülése egyáltalán nem véletlen, hiszen éppen ebben az időben vetődött fel az az elképzelés, hogy az indiai színház



7. kép. A Sztábéngá-barlang előtt kialakított három sor ülöke

kialakulására a görög színház volt hatással. Ezért nem csoda, ha Bloch úgy vélte, hogy a Sztábéngá-barlang elrendezésében megtalálta ennek az elképzelésnek a tárgyi bizonyítékát Indiában.³² Noha az indiai színjátszás kialakulásának a kérdése a mai napig nem tisztázott, a görög hatás elképzelése nem játszik fontos szerepet a lehetséges magyarázatok között.³³ Azonban az ókori források és a közelmúltban előkerült régészeti leletek alapján egyáltalán nem zárható ki annak a lehetősége, hogy a görög színjátszás valamilyen módon mégis hatással lehetett az ind színház kialakulására. A Kr. e. 4. századtól, Nagy Sándor hódító hadjáratától kezdve, a baktriai-görög, illetve indo-görög királyok uralkodásán át egészen a Kusána Birodalom fennállásáig a Kr. u. 1–3. században, India és a vele szomszédos területek (az ókori Baktria és Arachósia) folyamatos érintkezésben álltak a görög kultúrával. Az ókori források szerint Indiában saját nyelvükön olvassák Homérost az emberek, illetve a szomszédos Baktria és Gedrósia területén Euripidész és Sophoklész tragédiáit éneklik.³⁴ Az utóbbi állítást alátámasztani látszik az 1960-as években Baktria területén feltárt hellénisztikus kori görög város, Áj Hánúm. A várost feltehetően még Nagy Sándor hátrahagyott katonái alapították a Kr. e. 4. században és a régészeti leletek alapján a Kr. e. 2. század végéig kimutatható a görög lakosság nyoma. A város területén feltártak egy 6000 fő befogadására alkalmas görög színházat (8. kép), illetve a palota kincstárából előkerült egy iambikus trimeterben írott irodalmi szöveg, valószínűleg egy szindarab töredéke.³⁵ Nem kizárt, hogy a dráma műfajának a kialakulása is ugyanerre az időszakra tehető Indiában.³⁶

De vajon a Sztábéngá-barlang elrendezésében tényleg érződik a görög színházépítés hatása? Maga Bloch is bevallja, hogy ez csak egy miniatűr színház lehetett, amely legfeljebb 50 ember befogadására volt alkalmas. Az ülések mögött található barlang nem tartozott volna szorosan a színházhoz a német tudós szerint. Ez arra szolgált volna, hogy hűvös téli estéken ide húzódnak be az emberek a hideg elől. Ekkor a bejáratot függönnyel torlaszolták el,³⁷ és a barlangban kialakított padozatra ültek. Bloch szerint itt elég hely maradt volna ahhoz is, hogy ilyenkor táncműsort adjon elő néhány táncos a barlang lefüggönyözött bejárata előtt. A szomszédos Dzsógimará-barlang egyfajta öltözőként szolgált volna a fellépő színészek számára. A két barlang felirata csak még jobban megerősítette a német tudóst abban, hogy ezen a helyen szindarabok bemutatására szolgáló színházat talált. Az ind szindarabok egyik jellegzetes

sajátossága, hogy az egyes szereplők társadalmi helyzetüktől függően különböző prákrit nyelvjárásokban beszélnek, illetve a verses betétek nyugati prákrit dialektusban íródtak. A Rámgarh Hill-i barlangok feliratai hasonlóságot mutatnak ezzel, amennyiben a Sztábéngá-barlang fennköltebb tartalmat hordozó kétsorosa nyugati nyelvjárásban, míg a frivollebb hangvételű felirat a Dzsógimará-barlangban keleti nyelvjárásban íródott. Végül pedig a Sztábéngá-barlang verse, amely dicsérő szavakkal illeti a költőket, további bizonyítékot szolgáltatott a német tudós számára, hogy ezen a helyen költeményeket szavaltak és színházi előadásokat tartottak.

A görög színházzal való párhuzam elképzelése és ebből fakadóan a görög színházépítés hatása a Sztábéngá-barlang kialakítására nem talált követőkre a tudósok körében. De még az a gondolat sem, hogy ezt a helyet színházként használták volna, akár barlangszínházként is. Blochnak az a feltevése, hogy a bejárat előtt nem lépcsősor, hanem ülések vannak kialakítva, helytállóan tűnik, azonban ezeken az üléseken csak nagyon kevés ember számára van hely, az általa 50-re becsült nézőszám túlzónak tűnik. Az ülökék előtti terület viszonylag meredek és nincsen akkora sík tér, amelyen felállítható lenne egy szindarab előadásához szükséges színpad.³⁸ A barlang bel-



8. kép. Az Áj Hánumban (Afganisztán) feltárt amfiteátrum egy része (Bernard 1978, 8. kép nyomán)

ső tere pedig főleg belmagassága és mélysége miatt nem látszik alkalmasnak sem színielőadások lebonyolítására, de még táncmozdulatok kivitelezésére sem. Mégis az az elképzelés, hogy itt található India legősibb színháza, annyira elterjedt, vált maguknak az indiai lakosoknak a körében, hogy a Szitábéngá-barlangot, amely ma igazi turistalátványosság, a *nátja-sálá*, azaz „színházterem” névvel illetik.

Az nem valószínű, hogy a Szitábéngá-barlang és környéke színházként működött volna az ókorban, ám az nem vonható kétségbe, hogy a helyet a Kr. e. 3–2. században már látogatták és feltehetően szórakozási, ünnepi célból. Minthogy az India területén nagy számban található barlangok között nincsen még egy másik, amelyről egyértelműen megállapítható volna, hogy barlangszínházként működött, ez további érv lehet amellett, hogy a Rámgarh Hill-i barlangok is inkább valamilyen más szerepet tölthettek be. Archeológiai és epigráfiai leletekből, illetve irodalmi utalásokból képet kaphatunk arról, hogy milyen célt szolgálhattak ezek a barlangok az ókori Indiában.

A mesterségesen kialakított barlangok jelentős része vallási felekezetek tulajdonában állt és a szerzetesek szálláshelyéül szolgált. Ennek az egyik legkorábbi bizonyítéka Asókának és unokájának, Dasarathának a barlangfeliratai. Mindkét uralkodó három-három barlangot adományozott a Barábar-, illetve Nágárdzsuni-hegyen (a mai Bihár területén) található barlangok közül az *ádzsívikáknak*, egy korabeli vallási felekezetnek. A barlangok bejáratára vésett feliratok ennek az adományozásnak az emlékét őrzik. Bár a Dzsógimára-barlangban található, világi jeleneteket ábrázoló festmények nem idegenek a buddhista és más vallási közösségekhez tartozó barlangoktól sem – elég csak az adzsantái barlangok freskóinak világi jeleneteire gondolnunk –, olyan, a szerelemmel és a költészettel kapcsolatos feliratokkal, mint amelyek a Szitábéngá- és a Dzsógimára-barlangban vannak, egyikben sem találkozunk. Következésképpen a Rámgarh Hill-i barlangok feltehetően nem szerzetesek szálláshelyei voltak.

A hegytetők és a barlangok az ókori Indiában *szamádszák* és *utszavák*, vagyis ünnepi – népi vagy vallásos – összejövetelek helyszínéül is szolgálhattak. Ilyen ünnepi összejövetel például a már korábban említett Hóli-ünnep. Már Asóka említést tesz az egyik ediktumában a *szamádszák*ról, amelyeknek egy részét elítéli, egy részét helyesnek találja.³⁹ Sajnálatos módon az uralkodó feliratából ennél többet nem tudunk meg az ünnepi összejövetelekről, más források azonban valamivel bővebb leírását adják ezeknek a fesztiváloknak: a nem ritkán több napig is eltartó *utszavák* és *szamádszák* általában táncsal, zenével, énekléssel és költők műveinek a bemutatásával együtt járó események voltak.⁴⁰ Ilyen összejövetelek alkalmával az is előfordult, hogy a nézők közül valaki beleszeretett egy fellépő művészbe. Legalábbis erről olvashatunk a *Dhammapadához* írott egyik kommentárban.⁴¹ Rádzsagrihában akrobaták szórakoztatták egy héten át *szamádsza* keretében a királyt és a város lakóit. A közönség soraiban ülő Ugraszéna, egy gazdag kereskedő fia, amint meglátta az egyik akrobata lányt, aki egy bambuszrúd tetején akrobatikus mutatványokat végzett ének kíséretében, rögtön beleszeretett. Ezek alapján nem kizárt, hogy a Szitábéngá-barlang feliratának a tartalma éppen arra utal, hogy ezen a helyen *szamádszák* vagy *utszavák* tartottak, például Hóli-ünnepet. És az is elképzelhető, hogy az egyik ilyen ünnepi

összejövetelnek Szutanuká *déavadászi* is résztvevője volt, akibe a szintén jelenlévő Dévadatta beleszeretett.

Mindezekon felül a hegyekben megbújó barlangok szerelmi légyottok találkahelyei is lehettek. Kálidásza, a szanszkrit költészet legnagyobb alakja, aki a Kr. u. 4–5. században élt, *Kumáraszambhava* című művében (I. 14) azt írja a Himalájában található barlangházakról (*dárigriha*):

Ahol a felhők, amelyeknek a tömege a barlanglakok bejáratára lóg, mintegy akaratlanul függönyévé válnak a magukat a ruhájuk levetése miatt elszégyellő kimpurusa-leányoknak.

Egy másik költeményében, a *Méghadútában* a Vindhja-hegységben található Nicsaih nevű hegyről azt írja (I. 25):

Amely barlanglakjaival, melyek a kurtizánok szerelmi gyönyöréhez használt illatszerek illatát árasztják, a városi ifjak féktelen hevületének viszi a hírét.

Ugyanilyen célt szolgálhatott az a négy mesterségesen kialakított barlang is, amely Szilaharában (a mai Madhja Pradés államban) található. A barlangok közül három – név szerint Szitámádi, Durvászá és Cséri-Gódadí – feliratot is tartalmaz, amelyekből kiderül, hogy ezeket a barlangokat Maudgalíputra Múladéva, egy bizonyos Szvámidatta nevű király minisztere készítette.⁴² A feliratok paleográfiai jellegzetességeik alapján a Kr. u. 1–2. században készültek, amely időpont valószínűleg megegyezik a barlangok kialakításának az idejével. A feliratokon a barlangok megnevezése hasonlít a Kálidásza-költeményekben használt kifejezéshez: *szilágahának* (szanszkrit *silágriha*) „barlangház”-nak nevezik őket. Az egyik feliraton az *aráma* (szanszkrit *áráma*), „szórakozásra szánt hely” kifejezéssel is találkozunk. A Szitámádi-barlang falán hátrahagyott női név, Udajatára, melynek jelentése „Felkelő Csillag”, talán annak a bizonyítéka, hogy táncosnők és kurtizánok is szórakoztatták itt a férfiakat.

Végül érdemes megemlíteni még egy fontos epigráfiai leletet ebben a vonatkozásban. Szintén a Vindhja-hegység területén, Pánguráriától nem messze található egy sziklabarlangban felvésett felirat. A felirat Asóka idejéből származik és magáról az uralkodóról beszél. A szöveg arról árulkodik, hogy a maurja király sem vetette meg ifjú hercegként a szerelmi kalandokat. Asóka valószínűleg még ifjúkorában járt ebben a barlangban és környékén, amikor a közelben fekvő tartományi székhely, Uddzsajini kormányzója volt. A felirat így hangzik:

Prijadarsin nevű király, még mint herceg, erre a helyre látogatott szórakozás-utazás céljából, együtt hálva [kedvesével].

Elképzelhető, hogy a Dzsógimára-barlang a maga szerelmi vallomásával és viszonylag rejtettebb elhelyezkedésével, hasonló szerelmi együttlétek helyszínéül szolgált.

Foglaljuk össze a mondottakat. Több tény is az ellen szól, hogy a Szitábéngá-barlang és környéke színházként működött volna a Krisztus előtti századokban. Az írott forrásokkal összhangban valószínűbb, hogy *szamádszák*at, ünnepi összejöveteleket tartottak rendszeresen ezen a helyen. Ezt az elképzelést megerősíti a barlangban található felirat is, amely utalást tesz

egy ilyen ünnepi összejövételre, a tavaszünnepre. A barlang falára felvésett verssorok, amelyek az általunk ismert legkorábbi, feliraton megőrzött verses mű sorai, arról beszélnek, hogy a tavaszünnep alkalmával a költők lángra lobbantják az emberi

szíveket. Éppen a szerelem feléledésével áll kapcsolatban a rejtettebb elhelyezkedésű Dzsógimára-barlang feliratának a tartalma is, amelyben Dévadatta megörökítette szerelmi együttlétét, melyet Szutanuká, azaz „szép testű” *dévadászíval* folytatott.

Jegyzetek

- 1 A két barlangról a 19. század közepén számolt be először T. Dalton, a környéken szolgálatot teljesítő angol alezredes; lásd Dalton 1865, 23–27. Rámgarh Hillről és a barlangokról részletes leírás található még: Ball 1873; Beglar 1882; Bloch 1903–1904a. A témát újabban ismét elővette Falk 1991.
- 2 A barlang rejtettebb elhelyezkedését jól mutatja, hogy Ball (1873, 246) beszámolója szerint a helyi vezetők, akik segítettek őt a Szitábéngá-barlanghoz eljutni, egyáltalán nem tudtak a Dzsógimára-barlang létezéséről.
- 3 Ezekről a sajátosságokról részletesebben lásd Falk 1991, 260–264.
- 4 Jayaswal (1919, 131) szintén paleográfiai alapon megpróbálja Asóka kora elé datálni a két barlangfeliratot, az érvei azonban nem meggyőzőek. Eddig még nem került elő olyan epigráfiai emlék Indiában, amelyet minden kétséget kizáróan Asóka kora elé lehetne helyezni kronológiailag.
- 5 A fordításnál Falk (1991, 269) olvasatát követtem, aki csak néhány ponton módosította Bloch (1903–1904b, 124) olvasatát. A prákrit szöveg:
adipayamti hadayam | sabhāvagarukavayo e | ta yam | [...] dule vasamtiyā | hāsāvānūbhūte | kumdesu tam evam alamga | [...]
- 6 Falk 1991, 271.
- 7 Hála a Szátaváhana-dinasztia királyaként uralkodott a mai Mahárástra területén a Kr. u. 1. században. A prákrit *szattaszai* (szanszkrit *szaptasati*) szó jelentése „hétszáz”.
- 8 A *Szattaszai* keletkezési helye Mahárástra és az itt beszélt helyi nyelvjárás (*máharástri*) költői műnyelvén íródott. Noha a hagyomány Hálának tulajdonítja a gyűjteményben szereplő versek összeválogatását, a mű antológiába rendezése valószínűleg később történt, valamikor a Kr. u. 3–5. század körül; lásd Khoroché–Tieken 2009, 8–10. Ez nem zárja ki, hogy a versek egy részének a keletkezési ideje jóval korábbra, akár a Kr. e. 1. századra is visszanyúlhat.
- 9 *Szattaszai* 33: *hiam palivium* (szanszkrit *hridajam pradipja*).
- 10 Például *Szattaszai* 219; 543; 322 (tavasz); 328; 369; 826 (*Hóli*-ünnep). Lásd Khoroché–Tieken 2009, 133, 17.
- 11 A *Vasantszaváról* és a *Hóliról* részletesebben lásd Kane 1958, 237–241; Anderson 1994. Az utóbbi szerző a szanszkrit források alapján tárgyalja az ünnep különböző változatait és jellegzetességeit.
- 12 Vö. Rádzsasékhara: *Kávjamámánszá* 105 Dalal–Sastry: „És ekkor (a tavaszünnepen) a szépséges lányok gondolata a kacér táncon és az éneklésen járjon, és hogy hintákban hintázzanak, illetve a Gauriról (Párvatiról, Siva feleségéről) szóló történetek füzérén és Káma bőséges hódolatán.”
- 13 Nem ritka, hogy a korai bráhmí-feliratokon elmarad a hosszú magánhangzók jelölése. Bár az Asóka-feliratokon ez csak elvétve fordul elő, gyakran találkozunk ezzel a jelenséggel a Szánycsi és Bhárhut-i sztúpák feliratain, illetve más korai bráhmí-feliratokon. Egyik ismert példa a Szóhgaurá-réztábla felirata, lásd Tóth 2015, 163.
- 14 A prákrit szöveg:
*śutanuka nama
devadaśikyī
śutanuka nama | devadaśikyī |
tam kamayitha balanaśeye |
devadine nama | lupadakhe*
- 15 Lüders 1911, 42. Falk (1991, 266–268) valamilyen *árjá*-metrumot próbál a sorok mögé látni.
- 16 Pischel 1906, 494.
- 17 A *rúpa* szó alapjelentése: „alak, forma”, és aki ebben járatos, az valamilyen művész, festő vagy szobrász.
- 18 Boyer 1904, 488; Bloch 1903–1904b, 130. Az utóbbi szerző a Dzsógimára-feliratot a következőképpen értelmezi: az első négy sor a falfestmény valamelyik jelenetére utalna, amely Szutanuká *dévadászí* szerelmi történetét mesélné el, az utolsó sor pedig mintegy különállóan a festőnek, név szerint Dévadattának az aláírását, szignóját tartalmazná. Nem valószínű azonban, hogy a feliratot így kell tagolni és értelmezni.
- 19 A barlang festményeiről eddig még nem publikáltak képet. A freskóról szóló leírásokat összegyűjtötte Schlingloff 2000, 170–172.
- 20 Bloch 1903–1904b, 130. Smith (1911, 273–274) a legkorábbi adzsantái barlangfestmények (Kr. e. 2. század) elé datálja a Dzsógimára-freskót, ezzel a festészet Indiában általunk eddig ismert legkorábbi képviselőjének téve meg azt.
- 21 Marshall véleménye szerint a festmények korábbi rétege, amely járatosabb művész kezére vall, a Kr. e. 1. századra tehető, míg a második réteg, minőségét tekintve gyengébb kivitelezés, sok száz évvel később készült; lásd Blakiston 1913–1914, 43–44. Hasonló véleményen van Haldar 1952, 93.
- 22 *Milindapanyha* 344. 10. A páliban a szó *rúpadakkha* alakban fordul elő.
- 23 Falk (1991, 266) így értelmezi a szövegrészt, véleményem szerint helyesen. Minthogy hasonlatot tartalmaz a szöveg, ez többféle értelmezést is lehetővé tesz: Pischel (1906, 491–492) a „másoló, korrektor” jelentést, míg Lüders (1916, 703, 1. jegyzet) az „orvos” jelentést kívánja belelátni a *rúpadaksa* szóba.
- 24 Ebből a szóból származik a *rúpia*, az Indiában használatos pénznem megnevezése is.
- 25 *Arthasásztra* II. 5, 10; II. 9, 28; II. 12, 25; IV. 1, 44. A *rúpadarsaka* főbb feladatai közé tartozott a pénzürmék hitelesítése és a forgalomban lévő pénzegység megállapítása.
- 26 Így értelmezi Bhandarkar 1921, 124–130 és Jayaswal–Banerji 1929–1930.
- 27 A felirathban szereplő *kamayitha* (páli *kāmajitthā*) ige kétféleképpen értelmezhető: „szerelembe esett vele”, illetve „szerelmi kapcsolatot létesített vele”.
- 28 A *dévadászík* legkorábbi megjelenése az irodalmi forrásokban az *Arthasásztrában* (II. 23, 2) található. Ezenkívül az úgynevezett *Ágamák*, vallásos szent szövegek foglalkoznak a *dévadászíkkal*. Ezek felsorolják azokat a feladatokat, amelyek a *dévadászík* feladatkörébe tartoznak a különböző – napi és ünnepi – szertartások elvégzése során.
- 29 A *dévadászík* isteni férjük folytán sohasem válhattak özvegyekké, akiket velük ellentétben rossz ómennek tartanak Indiában, és ezért bizonyos ünnepi összejöveteleken – például esküvő, gyermek születése – nem vehetnek részt, mert a jelenlétük szerencsétlenséget von maga után.
- 30 Számos könyv íródott a *dévadászíkról*, bár ezek többsége elsősorban modern kori helyzetükre és társadalmi megítélésükre fekteti a hangsúlyt, amely eléggé kedvezőtlen: nem tartják őket többre egyszerű prostitúaltaknál. Részletesebb történeti háttérrel is szolgáló művek: Orr 2000; Pande 2008; Lynton 1995, 13–20.

- 31 Bloch 1903–1904a, 14.
- 32 Ernst Windisch volt az első, aki felvetette, hogy a görög színház-
szás és az indiai színház között szoros kapcsolat áll fenn. A német
tudós a görög újkomédiában látta az ind színdarabok előképét,
lásd Windisch 1881. Nem véletlen, hogy Bloch legelőször éppen
Windischnek számolt be egy levélben a felfedezéséről, lásd Bloch
1904.
- 33 Nagyban hozzájárult ehhez, hogy Sylvain Lévi az indiai színház-
ról szóló művében megpróbálta cáfolni Windisch elméletét, lásd
Lévi 1890. Ezzel a görög hatás gondolata hosszú időre csaknem
teljesen kiszorult a tudományos gondolkodásból, és csak az utóbbi
években kezd ismét visszatérni, lásd Walker 2004 és Brancaccio–
Liu 2009. Bronkhorst (2003) jó összefoglalását adja a téma eddigi
kutatótörténetének.
- 34 Dion Chrysostomos: *Orationes* LIII. 6–7; Ailianos: *Varia historia*
XII. 48; Plutarchos: *De Alexandri magni fortuna aut virtute* I. 5,
328C–E.
- 35 Lásd Bernard 1976, 314–322 és 1978, 429–441; Rougemont 2012,
241–242.
- 36 Az általunk ismert legkorábbi ind színdarabok Asvaghósa nevéhez
fűződnek, aki a Kr. u. 1–2. században élt, de valószínűleg nem ő
volt az első drámaíró Indiában.
- 37 Bloch 1903–1904b, 127. Bloch a barlang bejáratánál a félköríves
ülőkék mindkét oldalán egy-egy lyukat fedezett fel és úgy vélte,
hogy ezekbe a lyukakba függőnytartó rudakat helyeztek.
- 38 A barlang előtt található pódiumszerű építmények modern kori ki-
egészítések.
- 39 *Nagy sziklaediktum* 1d–e: „Ünnepi összejövetelt sem szabad tar-
tani. Mert sok bűnt lát az isteneknek kedves Prijadarsin király az
ünnepi összejövetelekből. De vannak bizonyos ünnepi összejöve-
telek, amelyeket helyesnek tart az isteneknek kedves Prijadarsin
király.”
- 40 Az ünnepi összejövetelekről részletesebben a források felsorolá-
sával lásd Mookerji 1962, 129, 1. jegyzet.
- 41 *Dhammapada-atthakathā* XXIV. 6 (*Uggaszénavatthu*).
- 42 A barlangok és a feliratok részletes leírását lásd Bhandarkar 1933–
1934.

Bibliográfia

- Anderson, L. 1994. *The Vasantotsava: Indian Spring Festival, Texts and Contexts*. New Delhi.
- Ball, M. A. 1873. „On the antiquities of Rāmgārḥ Hill, District of Sargujā”: *The Indian Antiquary* 2, 243–246.
- Beglar, J. D. 1882. „Report of Tours in the South-Eastern Provinces in 1874–75 and 1875–76. Rāmgārḥ”: *Archaeological Survey of India Report* 13, 31–55.
- Bernard, P. 1976. „Campagne de fouilles 1975 à Aī Khanoum (Afghanistan)”: *Comptes rendus de l’Académie des Inscriptions & Belles-Lettres* 1976, 287–322.
- Bernard, P. 1978. „Campagne de fouilles 1976–1977 à Aī Khanoum (Afghanistan)”: *Comptes rendus de l’Académie des Inscriptions & Belles-Lettres* 1978, 421–463.
- Bhandarkar, D. R. 1921. *The Carmichael Lectures. Lectures on Ancient Indian Numismatics*. Calcutta.
- Bhandarkar, D. R. 1933–1934. „Silahara Cave Inscriptions”: *Epigraphia Indica* 22, 30–36.
- Blakiston, J. F. 1913–1914. „Sirguja State, Chattisgarh Feudatory State”: *Annual Report of the Archaeological Survey of India, Eastern Circle*, 43–44.
- Bloch, T. 1903–1904a. „Sirguja State”: *Annual Report of the Archaeological Survey of India, Bengal Circle*, 12–14.
- Bloch, T. 1903–1904b. „Caves and Inscriptions in Rāmgārḥ Hill”: *Archaeological Survey of India Annual Report*, 124–131.
- Bloch, T. 1904. „Ein griechisches Theater in Indien”: *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* 58, 455–457.
- Brancaccio, P. – Liu, X. 2009. „Dionysus and Drama in the Buddhist art of Gandhara”: *Journal of Global History* 4, 219–244.
- Bronkhorst, J. 2003. „Sylvain Lévi et les origines du théâtre Indien”: *Asiatische Studien* 57, 793–811.
- Dalton, T. 1865. „Notes of a Tour Made in 1863–64 in the Tributary Mehals under the Commissioner of Chota-Nagpore, Bonai, Gangpore, Odeypore and Sirgooja”: *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 34/2, 1–31.
- Falk, H. 1991. „Kunstichtung in den Höhlen von Rāmgārḥ”: *Asiatische Studien* 45, 257–276.
- Halder, A. K. 1952. *Art and Tradition*. Lucknow.
- Jayaswal, K. P. – Banerji, R. D. 1929–1930. „The Hathigumpha Inscription of Kharavela”: *Epigraphia Indica* 20, 71–89.
- Jayaswal, K. P. 1919. „The Jogīmārā Cave Inscription”: *The Indian Antiquary* 48, 131.
- Kane, P. V. 1958. *History of Dharmaśāstra*. Vol. V.1. Poona.
- Khoroché, P. – Tieken, H. (ford.) 2009. *Poems on Life and Love in Ancient India. Hāla’s Sattasāī*. New York.
- Lévi, S. 1890. *Le théâtre indien*. Paris.
- Lüders, H. 1911. *Bruchstücke buddhistischer Dramen*. Berlin.
- Lüders, H. 1916. „Die Śāubhikas. Ein Beitrag zur Geschichte des indischen Dramas”: *Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften*, 698–738.
- Lynton, H. R. 1995. *Born to Dance*. Hyderabad.
- Mookerji, R. 1962³. *Asoka*. New Delhi.
- Orr, L. C. 2000. *Donors, Devotees, and Daughters of God. Temple Women in Medieval Tamilnadu*. New York – Oxford.
- Pande, R. 2008. „Ritualized Prostitution. Devadasis to Jogins – a Few Case Studies”: R. Sahni – V. K. Shankar – H. Apte (szerk.): *Prostitution and Beyond. An Analysis of Sex Work in India*. Los Angeles – London – New Delhi, 101–117.
- Pischel, R. 1906. „Das altindische Schattenspiel”: *Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften*, 482–502.
- Rougemont, G. 2012. *Corpus Inscriptionum Iranicarum. Vol. I. 2. Inscriptions grecques d’Iran et d’Asie centrale*. London.
- Schlingloff, D. 2000. *Erzählende Wandmalereien. Narrative Wall-paintings. Vol. II. Supplement*. Wiesbaden.
- Smith, V. A. 1911. *Fine Art in India and Ceylon. From the earliest times to the present day*. Oxford.
- Tóth I. 2015. „Sohgaurā-réztábla – Maurya-kori epigráfiai emlékek?”: Bárány I. – Bolonyai G. – Ferenczi A. – Vér Á. (szerk.): *Studia Classica. Tanulmányok az Eötvös Loránd Tudományegyetem Ókortudományi Intézetéből*. Budapest, 161–168.
- Walker, S. F. 2004. „The Invention of Theater: Recontextualizing the Vexing Question”: *Comparative Literature* 56, 1–22.
- Windisch, E. 1882. *Der griechische Einfluss im indischen Drama*. Berlin.

Cornelia Isler-Kerényi (1942) klasszika-archeológus, óorkutató. Fő kutatási területei: archaikus görög művészet és vallás; görög vázafestészet; kutatástörténet.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Színház és ikonográfia. Dionysos a Bacchánsnőkben (2010/2).

A szőlő és a borostyán Dionysosnál

Cornelia Isler-Kerényi

Nincs még egy növény, amely az egész ókor során olyan szoros kapcsolatban maradt volna egy bizonyos istenséggel, mint a szőlő Dionysosszal. Persze, hiszen Dionysos volt – többek között – a bor és a mámor, következésképpen a szőlőfürt és a szőlőtő istene is. De éppen mivel első ránézésre olyan egyértelmű, érdemes történeti szempontból is megvizsgálni, mit jelent a kettő közötti kapcsolat, méghozzá úgy, hogy megkíséreljük kideríteni, mikor és miért jött létre.

A szőlő őstörténete az ókori Mediterráneumban

Az utóbbi évtizedek kutatásai kimutatták, hogy a szőlőnek – ennek a nedves és humusban gazdag területeken természetes módon megtalálható növénynek – volt egy „paradomesztikációs” korszaka, amikor is a Mediterráneum és a Közel-Kelet számos kedvező éghajlatú vidékén már azt megelőzően is különös figyelmet szenteltek neki az ott élő népek, mielőtt szelektálták és termesztetni kezdték volna.¹ Nem nehéz elképzelni, hogy ez annak a megfigyelésnek volt köszönhető, miszerint a gyümölcs, a szőlővel az élen – a gabonafélékhez és a mézhez hasonlóan – erjedésre képes, aminek következtében különleges ízű és hatású folyadékká alakul át. A legrégebbi, megművelt szőlőtöről származó szőlőszem-leleteket Grúziában, egy a Kr. e. 6. évezred elejére keltezhető neolitikus településen találták.² Ez azonban nem jelenti azt, hogy a vadszőlő háziasított szőlővé alakulása ne mehetett volna ugyanúgy végbe más olyan vidékeken is, ahol letelepedett életmódot folytató népek éltek.

A szőlőt, melyet valószínűleg szír-palesztin területről importáltak, Egyiptomban már az őskorban, az 5. évezred második felében,³ míg Mezopotámia területén legkésőbb Kr. e. 2340 körül⁴ termesztették. A bor, ez az egzotikus növényből kifinomult eljárások segítségével nyert ital mindkét civilizációban nagy becsben állt, és Egyiptomban kizárólag a fáraónak és az előkelőknek, Mezopotámiában pedig az isteneknek és az uralkodóknak volt fenntartva.⁵

Az égei térségben a szőlő meghonosítására a 4. és a 3. évezred táján, Észak-Görögországban kerül sor.⁶ Biztosan lehet tudni, hogy a korai bronzkortól kezdődően, Kr. e. 3000 és 2000 között Krétán és a Kykládokon az olivatermesztéshez hasonlóan szőlőtermesztéssel is foglalkoztak. Azt viszont nehéz megállapítani, honnan érkezhetett a domesztikált szőlő az égei térségbe; a 3. évezredre vonatkozó ismereteink alapján a növény legnagyobb valószínűség szerint Egyiptomból érkezett Krétára, majd onnan a Kykládokra. Ezt támasztja alá az is, hogy a Kr. e. 17. és 15. század közötti időszakban, azaz a minósi korszakban a krétai palotákban használt lineáris A írásban a bor ideogramja, a két támasztékon nyugvó szőlőtő igencsak hasonlít a neki megfelelő egyiptomi hieroglif írásjelre.⁷ A jelenség hatalmas kulturális jelentőséggel bír, miként arra a Mélos szigetén végzett ásatásainak eredményeire támaszkodva Colin Renfrew már 1972-ben rámutatott.⁸ A szőlő és az olíva ugyanis olyan növények, melyek az égei tájat jellemző meredek, sziklás vidékeken is megteremnek (az alluviális síkságokkal ellentétben, melyek Mezopotámiában és Egyiptomban a gabonatermesztést és ennek

következtében a nagy városi civilizációk létrejöttét segítették elő). Ennek volt köszönhető, hogy az addig gyéren lakott vidékeken a települések száma növekedésnek indult, illetve hogy a preurbán jellegű településekből tagoltabb közösségek jöttek létre: azaz kőfallal vették őket körül, és a különféle kézműves tevékenységek végzésére alkalmassá tett épületek is megjelentek. Éppen arról az alapvető kulturális átmenetről tanúskodik tehát, melynek során a 2. évezredben a neolitikus falvakból kialakult előbb a krétai, majd pedig a mykénéi palotarendszer.⁹

A szőlő- és olíva termesztésből származó termékek nemcsak a táplálkozást tették gazdagabbá, pozitívan befolyásolva az emberek egészségi állapotát és előidézve az átlagéletkor növekedését: az olaj segítségével világítani lehet, azaz meg lehet hosszabbítani a napokat, továbbá különféle illatszereket, kenőcsöket lehet belőle készíteni, a bor pedig alkoholt tartalmaz, mely gyógyító hatású, azon túlmenően, hogy a közösségi életet irányító csoport tagjainak összejövetelei során kellemes hangulatot biztosít. Ahogy tehát a borfogyasztás Egyiptom és Mezopotámia monarchikus típusú társadalmában a vezetők előjogának számított, úgy nyilvánvalóan fontos szerepet töltött be Krétán a minói, illetve a Peloponnésoson a mykénéi civilizáció alapját képező szerényebb közösségek életében is.

A krétai régészeti kutatások kimutatták, hogy Krétán már a korai minói korban (Kr. e. 3000 és 2000 között) folyt szőlőtermesztés. A szőlőültetvények gondozása, a bor készítése és értékesítése – ahogy erről a 2. évezred palotái és vidéki központjai tanúskodnak – igen fontos tevékenységeknek számítottak,¹⁰ és egyszersmind a gazdasági és társadalmi rendszer kohézióját is elősegítették. Ugyanezt lehet megállapítani a nagyjából Kr. e. 1600 és 1100 közötti időszakról Pylosszal, a Peloponnésos nyugati partján épült jelentős mykénéi palotával kapcsolatban is.¹¹ Egyiptomhoz és Mezopotámiához hasonlatosan a bort itt is a magas rangú személyiségek fogyasztották rituális keretek között.¹² Azt pedig valóban minden további nélkül feltételezhetjük, hogy a bort már az igen régi korokban is különleges, az olajnál is rendkívülbb italként tartották számon: finom ízű, sokáig eltartható, mámoros állapotot idéző elő. A magas társadalmi presztízs, melyet kivívott magának, nyilvánvalóan annak volt köszönhető, hogy az eljárás teljes egészében – a szőlőtő gondozásától a bor születéséig – szakismeretet és jártasságot követelt meg.¹³

Vagyis a szőlő és a bor kultúrája, mely a klasszikus kori Görögország, valamint a prerómai és a római Itália közéleti és magánéleti szférájában alapvető fontosságú elemnek számított, már az őket megelőző mediterrán kultúrák mindegyikében igen mély gyökerekkel bírt. A Kr. e. 7. század tekintélyes irodalmi forrásai, Homéros és Hésiodos is arról tanúskodnak, hogy e kultúra túlélte a Kr. e. 1000 körüli ún. „sötét századok” válságát, melynek során más igen fontos kulturális vívmányok, mint például az írás, feledésbe merültek.¹⁴

A szőlő, Dionysos növénye

Ahhoz képest, hogy mennyi mindent tudunk a szőlő történetéről, a Dionysosszal és kultuszával kapcsolatos ismereteink az égei térségben a Kr. e. 1000. évet megelőző idősakra vonatkozóan igen csekélyek. Ma már történeti szempontból igazolt tudományos ténynek számít, hogy ez az istenalak – ellentétben

azzal, amit évtizedekig gondoltak róla – nem egy viszonylag kései korszakban került be a görög pantheonba, valamint nem Thrákiából (a mai Bulgária területéről), és nem is Anatóliából származik. Amikor ugyanis 1953-ban sikerült megfejteni a mykénéi szótagírást, azaz a lineáris B-t, Dionysos nevét is azonosították azokon az agyagtáblákon, melyek a pylosi palotából, majd a nyugat-krétai Chaniában található minói kori palotából kerültek elő.¹⁵ A lineáris B írású, kizárólag adminisztratív jellegű feliratok és a kevés ábrázolás gyér tájékoztatást nyújtanak a mykénéi vallásról:¹⁶ biztosan csak annyi tudható róla, hogy politeista vallás volt jól meghatározott istenalakokkal, melyek egy összetett és rendezett pantheonba illeszkedtek, és hogy inkább hasonlított a közel-keleti, mint az archaikus és klasszikus kori Görögország vallásához.¹⁷

Ami Dionysos nevének mykénéi kori előfordulásait illeti, az egyik pylosi agyagtáblán a *Di-wo-nu-so* név a bort jelölő terminus mellett szerepel.¹⁸ A chaniai agyagtáblák egyike pedig valószínűsíti azt a feltevést, hogy Dionysost Zeus fiának tekintették: mindkét istenségnek mézet áldoztak.¹⁹ Másfelől azt is tudjuk, hogy a mézbor egyike volt azoknak a mámort előidéző szereknek, amelyek már a bor elterjedését megelőzően – általában véve,²⁰ és így Dionysos kultuszában is²¹ – használatban voltak. Bármennyire is homályban marad számunkra az a vallási panoráma, melybe a mykénéi kori Dionysos alakja illeszkedik, a lineáris B agyagtábláknak köszönhetően legalább azt megállapíthatjuk róla, hogy kapcsolatban állt a borral, és ebből kifolyólag minden valószínűség szerint legalábbis részben hasonlított a klasszikus kori pantheon istenségéhez. Ez persze felveti a mykénéi és a klasszikus kori Dionysos közötti kontinuitás problémáját. A Kr. e. 5. századi történetíró, Thukydides ismert testimóniumán kívül – mely szerint az Athénben tartott egyik legnagyobb dionysosi ünnepet, a tavaszi Anthesteriát az anatóliai tengerparton élő görögök is ünnepelték, és ezért annak eredete a mykénéi korra tehető²² – a Keos szigeti Dionysos-szentélyben napvilágot látott leletek is valószínűvé teszik, hogy kultusza Görögországban a 2. és az 1. évezred között²³ folyamatos volt.

Másrészről a chaniai agyagtáblácskák megtalálási helye már önmagában is felveti a kérdést, hogy vajon létezett-e a minói Krétán egy a klasszikus kori Dionysoshoz és annak mykénéi elődjéhez hasonlított istenség. Annál is inkább, mivel a dionysosi mitológia nyilvánvaló módon utal „Dionysos mítoszának krétai magjára”.²⁴ Azt azonban nem szabad szem elől téveszteni, hogy a két civilizáció történeti kapcsolata ellenére a minói vallás a mykénéitől egyértelműen különböző volt:²⁵ elég, ha arra utalunk, hogy a minói pantheon legmagasabb rangú istensége az általunk ismert ábrázolások tanúsága szerint egy anya- és feleségalak volt,²⁶ ezzel szemben a pylosi táblákból kikövetkeztethető vallásban minden valószínűség szerint a férfialak dominált.²⁷ Mindemellett azt a körülményt sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a minói korból származó számos műalkotás (falfrészek, pecsétek, vázák stb.) között – melyeken gyakran szerepelnek növények, virágok, és előfordul az olajfa is²⁸ – csak két olyan, nem Krétáról származó ábrázolás van, mely szőlőre és borra utal. Kr. e. 1500 tájára datálható agyagkancsókra van szó, melyek Théra (a mai Santorini) szigetén egy minói korszakból származó és a híres vulkánkitörésben elpusztult településről kerültek elő, és amelyeken az egyetlen szembeötlő díszítést a szőlőfürt-ábrázolások

képezik²⁹ (lásd az 1. képet): felfedezője szerint „ez az első általunk ismert szőlőábrázolás az égei kultúrában”.³⁰ Mindazonáltal a kérdés, hogy vajon létezett-e egy isteni hatalom, amely az égei világ társadalmi és gazdasági életében, amint láttuk, már a minói korban oly fontos szerepet betöltő szőlőtermesztéshez vagy borhoz kapcsolódott, nyitott marad. A klasszikus kori Dionysos hatásköre azonban – mint azt látni fogjuk – nem korlátozódott a szőlőre és a borra. Azaz nem kizárt, hogy a minói Krétán az istenségnek egy tágabb értelemben vett előképét ismerték. A ma rendelkezésünkre álló régészeti és történeti adatok nem támasztják alá a Hérodotos művének Egyiptomról szőlő fejezeteiben olvasható feltételezést, miszerint Dionysos neve és rítusai Egyiptomból kerültek Görögországba.³¹

Ami az archaikus és klasszikus kori ábrázolásokat illeti, nem szükséges ismételten hangsúlyozni, hogy mennyire központi szerepet játszik rajtuk Dionysos kapcsolata a szőlővel, a borral, valamint a közösségnek azzal az igen fontos szokásával a klasszikus Görögországban, hogy rituális keretek között együtt ittak, vagyis symposionokat tartottak, miként arról az Athénben évenként tartott ünnepek sorozata tanúskodik.³² Az irodalmi forrásokon túl különösen megvilágító erejük az istent és kíséretét ábrázoló, nagyjából Kr. e. 600-tól a Kr. e. 4. század közepéig tartó időszakból származó athéni vázáképek, melyek az egész mediterrán térségben, de főképp Itáliában terjedtek el (2. kép). Ezek az ábrázolások az Athén történelmére vonatkozó ismereteink tükrében rámutatnak arra, hogy mennyire fontos szerep jutott Dionysosnak a polis egész történeti fejlődése során a bölcs törvényhozó Solóntól Periklés koráig, azaz a 6. század első évtizedeitől az 5. század derekáig.³³ Az istenségnek a politikai intézményekhez való szoros kötődéséről tanúskodnak sok más görög város pénzérméi is.³⁴ A szőlő és a bor istenének ehhez a sokszínű ábrázolási hagyományához kapcsolódnak aztán azok, melyek a későbbi századok során a Magna Graecia-i kerámiában, a hellénisztikus, majd pedig a római művészetben bukkannak fel,³⁵ és ahonnan végül tovább hagyományozódtak jelen kultúránk képzeletvilágába.

Dionysos és a szőlő a mitológiában

A mitológia múltbeli történéseket mesél el. Nyilvánvaló, hogy az a 19. századi elképzelés, mely szerint a mítoszok az emberiség őskorában valóban megtörtént eseményeket és szituációkat hagyományoznak tovább, mára véglegesen meghaladottnak tekinthető. Ennek ellenére a mítoszok továbbra is fontos források maradnak a számunkra, hiszen felfedik előttünk, hogy az ókori ember miként képzelte el a saját múltját, és múltja mely aspektusait ítélte fontosnak a saját jelene szempontjából. E tekintetben különösen jelentőségteljes az a sok egymástól eltérő mítosz, mely Dionysos megjelenéséről és arról szól, hogy miként ajándékozta a szőlőt az emberiségnek.³⁶ Ezt az eseményt nem a világ kezdetére, hanem kialakulásának egy viszonylag kései fázisára teszik, arra a korra, amikor a (klasszikus kori) jelen arisztokrata családjaik alapító hősai éltek, és amelyet mi mykénéi kornak nevezünk. Nem véletlen, hogy ezeknek az elbeszéléseknek gyakori helyszínét képezik a mykénéi civilizáció fontos színhelyei, mint például a boiótiai Orchomenos és Thébai, Attika területe vagy Tiryns. A Dionysos megjelenését elbeszélő történetek egyik visszatérő eleme

az, hogy döntő szerephez jutnak bennük a nőalakok, sőt nők csoportjai, akik sokszor nem ismerik el vagy nem fogadják be az istent, és akiket az kegyetlenül megbüntet.³⁷ De, mint azt az attikai hős, Ikarios esetében látjuk, a bor adományának még szíves fogadtatás esetén is tragikus következményei lehetnek – a szóban forgó mítoszban mind Ikariosra, mind pedig leányára, Érigonéra nézve. Márpedig – ahogy arra Massenzio pontos elemzésében felhívja a figyelmet – ebből az következik, hogy a bornak és a szőlőtermesztésnek a bevezetése létfontosságú, ugyanakkor veszélyes átmenetet jelentett a vadászok és pásztrok primitív életformájából a civilizált életbe. Massenziót idézve: „...a szőlő és a bor nem olyasvalamit jelképeznek, amit a közösség kívülről befogad, nem olyan javak, amelyek pusztán mennyiségileg növelik a már meglévő javak számát, hanem új kulturális értékek kialakulását segítik elő, amelyeknek a társadalom egy megelőző válság gyötrelmein keresztül kerül a birtokába”.³⁸ A mitológia tehát egy valóban megélt eseményt fejez ki, és alátámasztja azt, amit a régészet – még ha régebbi idők vonatkozásában is – az égei világ őskorával kapcsolatosan megállapított.

De vajon miért éppen Dionysosnak tulajdonítják a szőlő és a bor értékes, ám ugyanakkor ellentmondásos adományát? Miféle rokonság rejlik a növény és gyümölcse és e között az istenség között?



1. kép. Késő-minói kykladikus váza: szőlőfürtök. Akrotiri, Kr. e. 1500 körül. Théai Régészeti Múzeum



2. kép. Feketealakos attikai serleg,
B oldal: Dionysos és három nimfa borostyánágakkal. Kr. e. 550 körül.
Nápoly, Museo Archeologico Nazionale, Stg. 172

A kiindulópontot ehhez a dionyszosi mitológia egésze adja a számunkra: a szüleiről, születéséről, viszontagságairól, az Ariadnéval való kapcsolatáról szóló számos elbeszélés, melyek az ókori görögöknél és rómaiaknál a különböző korszakokban közszájon forogtak.³⁹ Az elem, amely e mítoszok összességét tekintve leginkább meglep bennünket, és amely Dionysos életútját látványos módon megkülönbözteti a klasszikus pantheon többi istenségétől, az isten gyötrelmes születése és gyermek-kora: idő előtt született nem isteni származású anyától, akit vilámlám sújtott agyon, apja testébe varrva fejlődött tovább, de alighogy megszületett, darabokra tépték, majd csodálatos módon

újra összeillesztették; táplálásáról és felneveléséről nem egy anyaalak, és nem is apja, hanem a vadonban élő nimfák gondoskodtak.

Mint tudjuk, a mitológia nem pusztán istenekről és az ókoriak által hērósoknak nevezett félistenekről szóló elbeszélések összessége, hanem eszköz is az ókori ember számára arra, hogy a körülötte lévő világot költői képekben elképzelje és magyarázza. A mitológiai gondolkodásmód a számtalan és gyakran értelmetlennek tűnő természeti jelenséget és az emberi élet aspektusait szervezi, de nem valamifajta tudományos és racionális logikát követve, hanem analógia alapján. Ilyen értelemben véve Dionysos isten története a boréval analóg – azaz nem teljesen megegyező, de vele rokon. E történet a szőlőtővel veszi kezdetét, melyet előbb gondosan elültetnek, majd megnyesnek, azaz alaposan lecsontkítanak, majd a szőlőfürttel folytatódik, melyet, miután beérett, leszüretelnek, megtaposnak, hordóba zárnak, majd onnan újból elővesznek, miután rendkívüli és csodálatos tulajdonságokkal rendelkező itallá alakult át. Így aztán nem meglepő, hogy a borra válás folyamatát és a bor hatásait egyaránt természetfeletti jelenségnek tartották, és ugyanolyan tiszteletben részesítették, mint magát az isteni hatalmat: Dionysost, akinek a bor feltalálását tulajdonították.

A szőlő és a bor analógiája segít annak megértésében, miért is minősül Dionysos egy mélyebb szinten minden metamorfózis védőistenének: az identitást érintő átalakulásoknak, amelyeket minden élőlény – beleértve az embert is – megtapasztalt és megtapasztal azon egyszerű oknál fogva, hogy felnő, majd megöregszik, és minden egyes életszakaszban új szerepet sajátít el. Az pedig egyenesen logikusnak tűnik, hogy mindenekelőtt a színház védőistenét lássuk benne: az identitást érintő átalakulások dráma művészetének, az álarcnak, valamint az annak helyet adó épületnek a védőistenét. Nem véletlen, hogy a színházhoz gyakran, így Athénban is, Dionysos-szentély is tartozott.

Dionyszosi szemszögből nézve minden metamorfózis halált hordoz magában. Amikor új életszakaszba lép, minden ember szükségszerűen kitörli magából az előző életfázist, azaz amikor felnőtté válik, megszűnik gyermek lenni: hasonlóképpen a szőlőnek is el kell pusztulnia ahhoz, hogy borra alakulhasson át, azaz olyan szubsztanciává, mely összetevőit tekintve ugyanaz, mégis teljes egészében új és más. A rendeltetésüket tekintve szinte minden esetben sírokba szánt görög vázák Dionysost ábrázoló festményein gyakran megjelenő szőlőtő- és szőlőfürt-ábrázolások ezek szerint valamiféle reménynek és jókívánságnak adnak hangot. Ez nyilvánvalóan érvényes a Magna Graecia-i és etrusk vázákra is, melyeket a sír belsejében az elhunyt személy mellé, illetve a temetési szertartás során a sír mellé helyeztek.⁴⁰ Ugyanígy kell értelmeznünk a római szarkofágokon gyakran előforduló dionyszosi jeleneteket⁴¹ és nyilván az egyéb tárgyakon előforduló Dionysos-ábrázolásokat is.

De milyen értelemben hordozhatták magukban a remény üzenetét az életben használt, majd a halált



3. kép. Attikai fekete- és vörösalakos amphora: szőlőtő mellett álló borostyánkoszorús Dionysos.

A váza vörösalakos oldalán lévő ábrázolás. München, Staatliche Antikensammlung und Glyptothek, inv. 2300

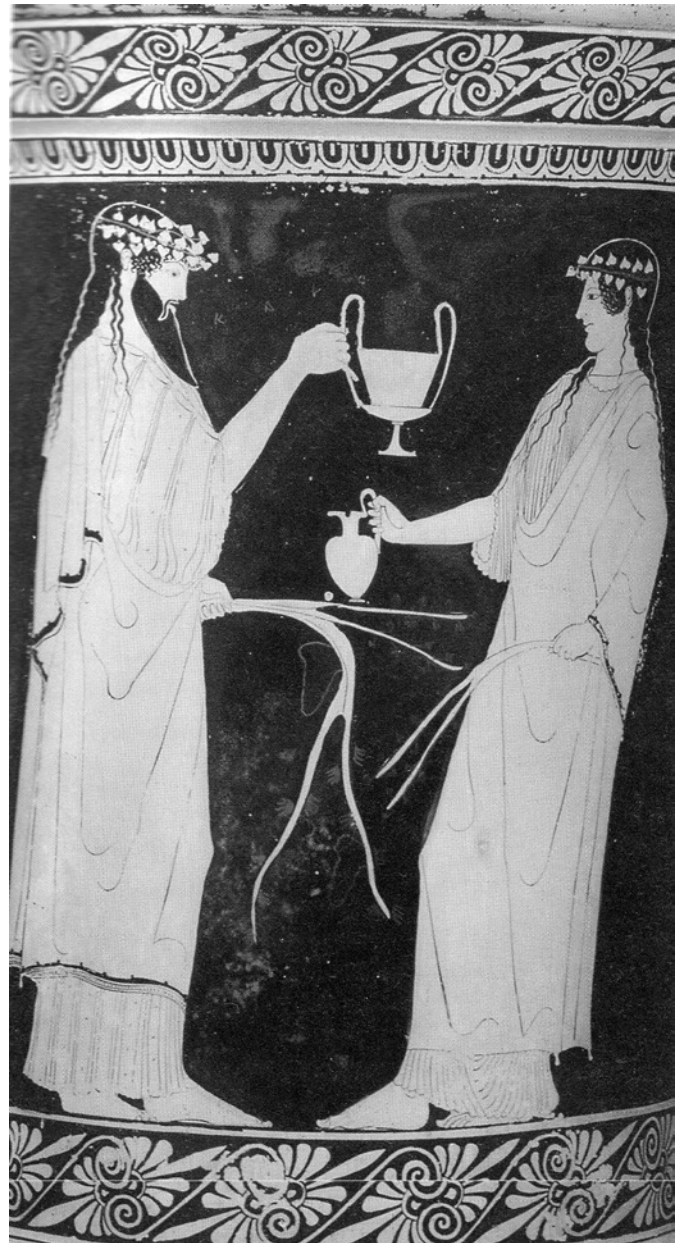
követően a sírba helyezett tárgyakon lévő tánc- és mámorjele-
netek? Az egyén tánc közben és bor hatása alatt egyaránt va-
lamilyen, a normalitáshoz képest *felfüggesztett*, vagyis a szo-
kásos korlátoktól mentes, tehát boldog állapotba kerül. Nem
véletlen, hogy Dionysost, a bor istenét gyakran satyrosok ve-
szik körül: olyan, mind a kinézetüket, mind a viselkedésüket
tekintve egyszerre emberi és állati jellemzőkkel rendelkező
lények, akik az emberi együttélésből fakadó korlátozásoktól
mentesek.

A borostyán: egy „másik” dionysosi növény

Sok szőlőtő- és szőlőfürt-ábrázolást tartalmazó dionysosi je-
lenetet ismerünk. De még ennél is gyakoribbak Dionysosról
és kísérőiről az olyan ábrázolások, amelyeken egy másik nö-
vény, a borostyán játssza a főszerepet. Általában ugyanis az
istent, mint ahogy női kísérőit is, nem szőlőtővel, hanem bo-
rostyánnal koronázva ábrázolják (3. kép). Ráadásul borostyán-
levelekkel – még hozzá szív alakú borostyánlevelekkel – van
befuttatva a dionysosi rituális attribútum, a thyrsos is. E helyen
érdemes felhívunk a figyelmet egy furcsa jelenségre. A bo-
rostyánlevél formáját tekintve kétfajta lehet: az újonnan nőtt
és termést hordozó ágak levelei világoszöldek és szív alakúak,
míg a már kifejllett ágak levelei sötétzöldek, és szélük a szőlő-
levéléhez hasonlóan csipkézett:⁴² azaz megváltozik a kinézetük,
akár a serdülő ifjúé, akinek személye ugyan ugyanaz marad, de
külsője a felnőtté válás során megváltozik.

A borostyánhoz kapcsolódó művészeti hagyomány régeb-
bi a szőlőénél. A borostyán ugyanis az egyik leggyakrabban
előforduló növény a minói, majd a mykenéi fal- és kerámia-
festészetben.⁴³ A szív alakú borostyánlevél ráadásul a krétai
írások egyik szimbóluma is, melynek Knóssos híres felfedező-
je, Evans szerint ugyan nincs fonetikai értéke, de egy a vallá-
si szférához tartozó konkrét gondolatot fejez ki.⁴⁴ A jelentését
azonban nem ismerjük, és azt sem tudjuk, hogy a klasszikus
kori művészet borostyánábrázolása vajon visszavezethető-e
erre a képre.

A Kr. e. 1000 utáni művészetet illetően azonban minden-
képpen fel kell tennünk a következő kérdést: miért visel a szőlő
istene borostyánból készült koronát a fején? Milyen összefü-
gés állhatott fenn az ókori ember szemében a szőlőtő és a bo-
rostyán között? A kérdésre a legmeggyőzőbb választ a klasszi-
kus görög vallás nagy ismerője, W. F. Otto adja a Dionysosról
szóló, 1933-ban megjelent híres monográfiájában.⁴⁵ Szerinte a
borostyán külső megjelenését tekintve a szőlőtő rokona: maga
is nagy életerővel rendelkező futónövény, leveleinek alakja –
legalábbis a már rendesen kifejlődött leveleké – hasonló, ter-
mése fürtökben nő. Ugyanakkor a borostyán a szőlő komp-
lementere: nem a napon, hanem az árnyékban nő, még hozzá
télen, továbbá nem tavasszal, hanem ősszel virágzik, és ter-
mését, mely nem ehető, nem ősszel, hanem tavasszal hozza.
A szőlő és a borostyán tehát együttesen lefedik a növényi élet
éves ciklusát, s így a természet életének közvetlen kifejezői,
annak a természetnek, mely az ókori ember számára – vagyis
az atomfegyverek feltalálását megelőzően – elpusztíthatatlan
volt. De a borostyán ugyanakkor a szőlő ellentéte is, amennyi-
ben a vad természetben nő és terjed el, az emberi tevékenység-
től függetlenül. Jól illusztrálja ezt az a gyönyörű attikai serleg,



4. kép. Vörösalakos attikai kalathos,

B oldal: kantharost és szőlőfürtöt tartó Dionysos, akit egy női alak
üdvözl, mindkettejük fején borostyánkoszorú. München,
Staatliche Antikensammlung und Glyptothek, inv. 2416

mely egy Kr. e. 6. századi sírból került elő Capuában: egyik
oldalán Dionysos látható, amint anyjával, Semelével szembe-
fordulva egy kantharost tart a kezében, és mindkettejük alak-
ját fürtöktől roskadozó, burjánzó szőlőtő veszi körül. A másik
oldalon Dionysos borostyánágakat tartó nimfáktól övezve egy
szarvat tart a kezében (4. kép). Míg a szarv mint ivásra szolgáló
edény a természet ajándéka, a kantharos ember alkotta mű.
A szarv és a kantharos közötti viszony megfelel a borostyán és
a szőlő közötti viszonyoknak: az előbbi a vad természethez, az
utóbbi az emberi tevékenységtől áthatott, civilizált élethez tar-
tozik. Mitológiai szempontból a borostyán azt jelképezi, ami
előbb volt, míg a szőlő a jelent képviseli.⁴⁶

Dionysos borostyánból készült koronával történő ábrázolá-
sa azt a jelentést is hordozhatta tehát, hogy az isten nem csupán

a civilizált életszférához tartozik, hanem a vad természetéhez is (amelyben a nimfák felnevelték), és nem pusztán a jelenhez, hanem ahhoz is, ami azt megelőzően volt, és azon kívül esett. Az embereket – a szőlőtermesztéssel kapcsolatos tudást adva nekik ajándéknak – a civilizált életbe vezette, amit azonban továbbra is a vad természet vesz körül és befolyásol. Éppen e vad természetben, a Parnassos lankás táján, Delphoi közelében gyűltek össze az athéni nők, hogy dionyszosi rítusokat tartsanak.⁴⁷ És a vad természetbe kényszerültek vissza azok, akiket az isten megbüntetett, amiért nem ismerték el őt: Euripidész a

*Bakkhánsnők*ben ezt még a mai nézőt is felkavaró módon tudta ábrázolni.

Végezetül megállapíthatjuk tehát, hogy a szőlő és a bor jóval többet jelentenek egyszerű isteni ajándéknál: mind történeti, mind mitológiai értelemben a civilizált élet és együttélés szimbólumai, mindazonáltal folyamatosan hadban állnak az-
zal, ami a természetben és az emberben megmarad idegennek és vadnak.

Nagy Andrea fordítása

Jegyzetek

A fordítás alapjául a cikk olasz nyelvű változata szolgált: „La vite e l’edera di Dioniso”: G. Sena Chiesa – A. Pontrandolfo (szerk.): *Mito e natura. Dalla Grecia a Pompei*. Catalogo della mostra. Milano, Electa, 2015, 110–120. Ezúton is köszönjük a szerző és a kiadó hozzájárulását a magyar változat megjelentetéséhez.

- 1 Forni 2007, 70–72.
- 2 Brun 2004, 37.
- 3 Scandone Matthiae 1995, 57.
- 4 Brun 2004, 40; Biga 2010.
- 5 Scandone Matthiae 1995, 58; Brun 2004, 40.
- 6 Brun 2004, 71.
- 7 Brun 2004, 80; Palmer 1995, 272.
- 8 Renfrew 1972, 481, 487.
- 9 Vö. Fedele 1991, 61.
- 10 Palmer 1995, 283 skk.; Brun 2004, 72–76.
- 11 Renfrew 1972, 290.
- 12 Palmer 1995, 284; Brun 2004, 80.
- 13 Poux–Dietler 2004, 13.
- 14 Wright 1995, 307; Brun 2004, 84.
- 15 Burkert 2003, 129 skk., 319.
- 16 Brelich 1968, 919–923.
- 17 Brelich 1968, 926 skk.
- 18 Privitera 1968, 1027.
- 19 Hallager–Vlasakis–Hallager 1992, 78 skk.
- 20 Longo 1991, 19.
- 21 Kerényi 1992, 49, 53.
- 22 Privitera 1968, 1029; Spineto 2005, 14.
- 23 Burkert 2003, 319 skk.; Caskey 2009.

- 24 Kerényi 1992, 69–130; lásd még Privitera 1965, 236.
- 25 Brelich 1968, 924 skk.; Marinatos 1993, 244.
- 26 Marinatos 1993, 166: „tápláló természetistennő”; Burkert 2003, 130.
- 27 Burkert 2003, 127 skk.
- 28 Evans 1921–1936, vol. II, 474 skk., fig. 280–283; Brun 2004, 77.
- 29 Wright 1995, 289, fig. 18.1.
- 30 Marinatos 1973, 158, ill. fig. 160.
- 31 Zographou (1995, 199 skk.) ezt, éppen ellenkezőleg, meglehetősen valószínűtlennek tartja.
- 32 Spineto 2005, *passim*.
- 33 Isler-Kerényi 2007 és 2015.
- 34 Franke–Marathaki 1999.
- 35 Vö. Isler-Kerényi 2010 és 2012.
- 36 Massenzio 1969.
- 37 Kerényi 2009, 216–219.
- 38 Massenzio 1969, 106; Scarpi 1989, 60.
- 39 Kerényi 2009, 209–227.
- 40 Giuliani 1995, 158.
- 41 Isler-Kerényi 2012.
- 42 Kaeser 1999, 331, fig. 56.9.
- 43 Evans 1921–1936, vol. II, 478–489; vol. IV, 318 skk.
- 44 Evans 1921–1936, vol. II, 483 skk.
- 45 Idézi Kerényi 1999, 78 skk.
- 46 Isler-Kerényi 2007, 165–171, Semelé mozdulatának részletes elemzését illetően is; Massenzio 1969, 64 és 92: a borostyán Dionysos és a szőlőtermesztés megjelenéséről szóló mítoszokban.
- 47 Kerényi 1992, 210.

Bibliográfia

- Biga, M. G. 2010. „Wine (and Grapevines) in the Ancient Near East: Textual Documentation”: G. Di Pasquale (szerk.): *Vinum Nostrum. Art, Science and Myths of Wine in Ancient Mediterranean Cultures*. Firenze, 50–57.
- Brelich, A. 1968. „Religione micenea: osservazioni metodologiche”: *Atti e memorie del 1° congresso internazionale di micenologia, Roma 27 settembre – 3 ottobre 1967*. Roma, 919–931.
- Brun, J.-P. 2004. *Archéologie du vin et de l’huile de la préhistoire à l’époque hellénistique*. Paris.
- Burkert, W. 2003². *La religione greca di epoca arcaica e classica*. Milano.
- Caskey, M. 2009. „Dionysos in the Temple at Ayia Irini, Kea”: D. Danielidou (szerk.): *Doron. Timitikos Tomos ja ton kathigiti Spiro Iakovidi*. Atene, 143–163.
- Evans, A. 1921–1936. *The Palace of Minos at Knossos*. London.
- Fedele, F. 1991. „L’evidenza impalpabile: il bere nella preistoria europea”: Scarpi 1991, 35–68.
- Forni, G. 2007. „Quando e come sorse la viticoltura in Italia”: A. Ciacci – P. Rendini – A. Zifferero (szerk.): *Archeologia della vite e del vino in Etruria. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Scansano 9-10 settembre 2005*. Siena, 69–81.
- Franke P. R. – Marathaki, I. 1999. *Wine and Coins in Ancient Greece*. Athens.
- Giuliani, L. 1995. *Tragik, Trauer und Trost: Bildervasen für eine apulische Totenfeier*. Antikensammlung Staatliche Museen zu Berlin Preussischer Kulturbesitz, Berlin.
- Hallager, E. – Vlasakis, M. – Hallager, B. P. 1992. „New Linear B Tablets from Khania”: *Kadmos* 31/1, 61–87.
- Isler-Kerényi, C. 2007. *Dionysos in Archaic Greece. An Understanding through Images*. Leiden–Boston.

- Isler-Kerényi, C. 2010. „Dionysos am Pergamonaltar”: *Antike Kunst* 53, 62–73.
- Isler-Kerényi, C. 2012. „Immagini e incognite. Riflessioni sui sarcofagi romani con scene dionisiache”: G. Sena Chiesa (szerk.): *Costantino 313. L’editto di Milano e il tempo della tolleranza*. Catalogo della mostra. Milano, 71–75.
- Isler-Kerényi, C. 2015. *Dionysos in Classical Athens. An Understanding through Images*. Leiden–Boston.
- Kaeser, B. 1990. „Rebe und Efeu”: K. Vierneisel – B. Kaeser (szerk.): *Kunst der Schale, Kultur des Trinkens*. Katalog. München, 325–335.
- Kerényi K. 1992. *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*. Milano [eredetileg: *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*. München, 1976].
- Kerényi K. 2009. *Gli dei e gli eroi della Grecia. Il racconto del mito, la nascita della civiltà*. Milano [magyarul: *Görög mitológia*. Ford. Kerényi Grácia. Budapest, 1977].
- Longo, O. 1991. „Acqua e vino”: Scarpi 1991, 13–26.
- Marinatos, S. 1973. *Kreta, Thera und das mykenische Hellas*. München.
- Marinatos, N. 1993. *Minoan Religion: Ritual, Image and Symbol*. Columbia, SC.
- Massenzio, M. 1969. „Cultura e crisi permanente: la ‘xenia’ dionisiaca”: *Studi e materiali di storia delle religioni* 40/1–2, 27–113.
- McGovern, P. E. – Fleming, S. J. – Katz, S. H. (szerk.) 1995. *The Origins and Ancient History of Wine*. Philadelphia.
- Palmer, P. 1995. „Wine and Viticulture in Linear A and B Texts”: McGovern–Fleming–Katz 1995, 269–285.
- Poux, M. – Dietler, M. 2004. „Introduction: Du vin, pour quoi faire?”: J.-P. Brun – M. Poux – A. Tchernia (szerk.): *Le vin. Nectar des dieux, génie des hommes*. Gollion, 9–25.
- Privitera, G. A. 1965. „I rapporti di Dioniso con Posidone in età micenea”: *Studi Urbinati* 39, 180–238.
- Privitera, G. A. 1968. „Dioniso nella società micenea”: *Atti e memorie del 1° congresso internazionale di micenologia, Roma 27 settembre – 3 ottobre 1967*. Roma, 1027–1032.
- Renfrew, C. 1972. *The Emergence of Civilization. The Cyclades and the Aegean in the Third Millennium B.C.* London [magyarul: *A civilizáció előtt*. Ford. Dezső Tamás. Budapest, Osiris, 2006²].
- Scandone Matthiae, G. 1995. „Il vino nell’antico Egitto”: O. Murray – M. Tecusan (szerk.): *In vino veritas*. London, 57–61.
- Scarpi, P. 1989. „La rivoluzione dei cereali e del vino: Demeter, Dionysos, Athena”: O. Longo – P. Scarpi (szerk.): *Homo edens. Regimi, miti e pratiche dell’alimentazione nella civiltà del Mediterraneo*. Verona, 57–66.
- Scarpi, P. (szerk.) 1991. *Storie del vino (Homo Edens II)*. Milano.
- Spineto, N. 1995. *Dioniso a teatro. Il contesto festivo del dramma greco*. Roma.
- Wright, J. C. 1995. „Empty Cups and Empty Jugs: The Social Role of Wine in Minoan and Mycenaean Societies”: McGovern–Fleming–Katz 1995, 287–309.
- Zographou, G. 1995. „L’argumentation d’Hérodote concernant les emprunts faits par les Grecs à la religion égyptienne”: *Kernos* 8, 187–203.

Hegy W. György (1965) ókortörténész, az ELTE BTK Ókortörténeti Tanszékének adjunktusa. Kutatási területe az archaikus Görögország és a római köztársaság története.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Elefántcsontkapu és aranykor
(2015/1).

A halál, a barát és az isten Dionysos Horatius II. 19. ódájában

Hegy W. György

*I don't want to achieve immortality through my work.
I want to achieve it through not dying.*

W. A.

Suetoniustól tudunk (*Aug.* 70) egy titkos asztaltársaságról,¹ amelyet *dódekatheos*-nak, a tizenkét isten lakomájának neveztek. Ugyanis a résztvevők, Octavianus és barátai hat isten és hat istennő jelmezében heverték az asztalok körül. Maga Octavianus Apollóként jelent meg ezen a lakomán; a többi résztvevőről és az általuk megjelenített istenekről nem maradt fenn információ. De néhány tippünk lehet. Ha a tizenkettő között ott lakomázott Dionysos is, akkor elképzelhető, hogy az ő jelmezét a fiatal Caesar egyik legközelebbi barátja, Maecenas öltötte magára.² Ez a feltételezés azon a képen alapul, amelyet Maecenasról a kortársai és a következő generáció szerzői kialakítottak. A portré, amelyet jellemzően néhány karikaturisztikus, elnagyolt vonás ural, önmagában is nagyon érdekes.³ De itt most az a fontos, hogy ezek közül a vonások közül egy-kettő jellegzetesen és talán nem szándéktalanul dionysosi. A leeresztett tunika és más nőies vonások, az élvezetek és a pihenés túlzott kedvelése uralják a Maecenasról rajzolt képet, amelyet kiegészít ezzel szembeállított tettekéssége és sokoldalú tehetsége. Lássunk erre egy-egy Velleius Paterculus- és Seneca-szöveget. A történetíró a Maecenas által kemény kézzel felszámolt Lepidus-féle összeesküvés kapcsán így jellemzi a politikust:

Ha a körülmények éberséget kívántak, egyáltalán nem volt aluszékony, hanem körültekintő és tetters. Amint teendői megengedték, a kényelmes nyugalmat még az asszonyoknál is jobban élvezte.

Velleius Paterculus: *Róma története* II. 88 (Hoffmann Zsuzsanna fordítása)

Seneca a jellem és a retorikai stílus összefüggéseire⁴ hozza fel példának Maecenast:

Maecenas életmódja ismeretesebb annál, hogy most elmeséljem, hogyan sétált, milyen finnyás volt, mennyire szeretett szem előtt lenni, mennyire nem akarta, hogy bűnei rejtve maradjanak (...) mindig leeresztett tunikával járt-kelt a városban. Hiszen akkor is, amikor Caesart helyettesítette távollétében, fityegő tunikában adta ki a jelszót. (...) Hogy mikor javában tombolt a polgárháború, s a város rettegésben és fegyverben állt, ez kísértette magát két heréllyel, akik mégis inkább voltak férfiak, mint ő.

Seneca: *Erkölcsei levelek* XV. 114, 4–6 (Kurcz Ágnes fordítása)

A Velleius Paterculus⁵ és Seneca szövegéből is kirajzolódó politikusi alkathoz nagyon hasonlót találunk Plutarchos Démétrios-életrajzában,⁶ csak még kidolgozottabb formában:

Jelleme is ennek megfelelő módon megfélemlítette, de egyben el is bájolta az embereket. Társas érintkezésben igen kellemes ember volt; ha szabad ideje megengedte, az italt sem vetette meg, s nem volt király, aki nála jobban szerette volna a dőzsölést és a fényűző életet. Viszont tetteiben igen erélyes volt, s mindenben lankadatlan buzgalmat tanúsított. Az istenek közül ezért leginkább Dionysost választotta mintá-

képűl, mint aki a legfélelmetesebb volt a harcban, de tudta, hogyan változtassa békére a háborút, és hogyan élvezze annak örömeit.

Plutarchos: *Démétrios* 2 (Máthé Elek fordítása)

De Plutarchost nem csak Démétrios és Maecenas karakterének szembetűnő hasonlóságai miatt érdemes itt idéznünk. Egyrészt a felsorolt vonásokat ő szorosan kapcsolja Dionysoszhoz (sőt a szöveg szerint a kapcsolatot már maga Démétrios tudatosan megteremtette), másrészt Plutarchos Démétrioszt Antoniusszal állítja párhuzamba – azzal a politikussal, akinek Dionysossal való kapcsolata sokkal közismertebb, mint kortársáé, Maecenasé.⁷ Antonius ebben a kérdésben mintegy kitakarja előlünk Maecenast.

Amikor bevonult Ephesosba, az asszonyok bakchánsnőnek, a férfiak és fiúk szatírnak és pánnak öltözve mentek előtte. (...) Antoniust elnevezték örömosztó kegyes Dionysosnak.

Plutarchos: *Antonius* 24 (Máthé Elek fordítása)

Az ismeretlen szerző által írt, de minden bizonnyal Maecenas halála után nem sokkal született *Elegiae in Maecenatem* (Elégiák Maecenashoz) így fogalmaz:

*Felróják laza öltözeted, s lelked lazaságát?
Erre te fittyet hánysz, egyszerűséged okán.
(...)*

*Mondd, te irigy, mi bajod van a fel nem túrt tunikával?
Mit vétett neked az, hogy ruharánca lazább?
Tán nem volt hű Caesarhoz, nem védte a Várost?
Rendet az utcákon hát ki csinált, ha nem ő?
Fosztottak ki sötét éjjel, nőhöz ha siettél?
Későn megkéselt tán odakint valaki?
Tarthat, mégse kíván ő tartani büszke triumphust –
volna nagyobb nagyság, mint ha elég a kicsi?
Árnyat adó tölgyet kívánt, nimfák dalolását,
és néhány hektárt, némi gyümölcs ha terem.
(...)*

*Látta Pelorumnak halban dús szirtje, tüzet hogy
hányt a hajókra, hogyan gyűjtogatott a csatán.
A makedón portól feketülten látta Philippi:
bősz ellenség volt ott ez a lenge ficsúr.
S a tengert amikor betakarta a nilusi flotta,
látta vezére, hogy ő bátor előtte, vele.
Hátat fordított a Kelet katonája, de ő a
Nílus torkáig kergeti, s ott döfi át.*

21–34, 41–48 (Körizs Imre fordítása)

A jellem, illetve jellemzés vázát itt is a háborús helytállás, valamint a pihe-nés és a mulatság élvezetének kettőssége adja.⁸ A felővezetlenséget – a női divatnak és Dionysos öltözködésének közös jellemzőjét – és a nimfákat, akik köré Maecenas visszavonult, külön is érdemes kiemelni. Az utolsó nagy küzdelem, az actiumi csata leírása pedig egy Bacchus-himnuszban oldódik fel (57–67. sorok), amely az isten híres harcát és jellegzetes külsejét énekli meg, hosszan taglalva a megoldott, lecsüngő tunikát. Itt Maecenas és az isten kapcsolata nincs kimondva *expressis verbis*, mint Démétrios, illetve Antonius esetében, de a szöveg szerkesztése és belső párhuzamai magukért beszélnek.⁹ Ennek a forrásunknak különlegessége, hogy Maecenas az actiumi, a philippi és még egy tengeri csata aktív résztvevőjeként mutatja be, amely ellentmond a többi forrásunkból kirajzolódó képnek.¹⁰ Az ellentmondás tudatosnak tűnik: az ismeretlen szerző vitatkozik a közvélekedéssel, amely Maecenast puhány etruszk diplomatának tartotta. Az

*Maecenas, te dicső, régi királyi sarj,
ő, nagy támaszom és hön szeretett díszem!
(...)*

*engem bölcs koponyák dísz, a zöld babér
istenné magasít; engem a hús berek,
Nymphák és Satyrok lenge dalos kara
néptől elkülönít, s csendre amíg nem int*

*Euterpé sipomon, s míg Polyhymnia
nem tilt penditenem lesbosi lantomat,
és míg engem a vers papjaihoz sorolsz,
fennkölt homlokomat csillagokig verem.*

Horatius: Ódák I. 1, 1–2 és 29–36
Bede Anna fordítása

*Harcokról eleget zengtem már; kéri a győztes
isten a lantját. Íj, félre ma! Jöjjön a tánc.
Árnyas berkek ölén ülünk pompás lakomához (...)
Borba merült költőket jobban zaklat a Múza;
Phoebusnak locsold, Bacchus a dús televényt!
Mint szolgál a mocsári sicamber – idézi az egyik,
Cepheus barna honát zengi amaz (...)*

Propertius: Elégiák IV. 69–78
Kerényi Grácia fordítása

*S Actium ékessége ivor pálcával a lantra
csap, hogy nem harsog kürt szava már diadalt
(résztvev benne csatázva, ne essen Róma parázna
nő bujaságának áldozatul sohasem,
részt vett kopjástul, s úgy hajlította meg ívét,
célul a szélső mént vette, amint menekült):
– Bacchus, amint győztünk éjszínű indusok ellen,
egy sisakunk nyújtott jóízű bort teneked,
és te derülten eloldoztad lebegő tunicádát,
kettőt, bíborszínt hordva, ha jól tudom én.
Emlékszem jól észben tartva, amint bevezették
hónál is hókább kézzel a tigriseket.
S thyrsus volt veled, ékkövel díszítve s arannyal
kúszó repkénynek épp hogy akadt helye még,
és a bokádat ezüst-veretű ruha ránca takarta,
Bacchus, eképp tudom ezt, így van-e, nem tagadod.
Majd a szokottnál lágyabban szóltál velem akkor
hosszan (mestere vagy), mondvá az új szavakat.*

Elégiák Maecenasra I. 51–69
Lakatos István fordítása

*Láttam ma Bacchust – higgy nekem, ó utód! –:
vadon hegyek közt éneket oktatót
nimfáknak és fületmeresztő,
kecskepatáju szatírseregnek.*

*Euoe! Agyam még rázza a rémület,
Bacchusszal eltelt szívem örömvihar
kavarja. Euoe! Liber, ó hagyj,
Hagyj, ne suhintsad a szörnyű thyrust!*

*Nem bűn örök-vad táncu thyasaid
a borkutat vagy dús patakok tejét,
s fatörzsek odvából lecsurgó
méz aranyát kidololni versben;*

*nem bűn a boldog, menny magasába szállt
csillag-menyasszonyt, Pentheus átkozott
házának rettentő ledőlését,
s mint nyomorult meg a thrák Lycurgus.*

*Te vagy, ki úr vad tengeren és folyón,
te vagy, ki rejtett bérceken ittasan
biston leányoknak hajába
fűződ a megszelídült kigyókat.*

*Midőn gigászhad tört gonoszúl atyád
szent trónja ellen vad meredélyen át,
Rhoetust te lökted mélybe, ádáz-
körmű, erősgyaruú oroszlán!*

*Kartánc, multság, s tréfa királya vagy,
nem hitt erősnek senki kemény tusán
te mégis ott álltál középtűt
háboru s béke közötti mesgyén.*

*Csóválta farkát, látva a színarany
szarvak díszét, zord Cerberus, és örült,
míg mind a három nyelve nyalta
fölfele távolodó bokáid.*

*Horatius: Ódák II.19
Horváth István Károly fordítása*

ellentét a 21–30. sorokban a legerőteljesebb, ahol a költő a felővezetlenséget, illetve a Rómában garázdálkodó rablók elleni kemény és hatékony fellépést állítja szembe egymással. Maecenas „megvédését”, harciasságának bemutatását átítatja a humor. A vad túlzások, a háborús közhelyek egymásra halmozása már-már Plautus *Hetvenkedő katonáját* idézi. Csakhogy itt a hang nem gúnyos, hanem szeretettel: ez a humor nem fordítja ellentettjébe a dicséretet, és nem semmisíti meg a dicsért személyt. Az elégiák szerzője Maecenas asztaltársaságának tagjaként, közeli barátként (és nem elősdiként) beszél. Ügyetlenül, nem sok művészi erővel, de bizonyára nem szándéktalanul idézi fel az ehhez a társasághoz tartozó költőknek a szövegeit. Például Propertius IV. 6. elégiáját, ahol az actiumi csata (szintén parodisztikus) leírását hasonlóképpen egy bacchikus költői borozás követi. Ez a humor pedig nem volt idegen sem Maecenastól, sem az istentől.

Közös elem Pentheus és az etruszk kalózok történetében a lányos külsejű ifjú lebecsülése, majd később az isten rettentő hatalmának megtapasztalása között feszülő ellentét. Hogy a Dionysos-történeteknek ez a lényegi vonása hangsúlyos volt az Augustus-kori irodalomban, az bizonyos; hogy eszébe jutott-e Maecenas-szal kapcsolatban is a kortársaknak, azt nem állíthatjuk biztosan. De a Lepidus, illetve a Rómában garázdálkodó rablók elleni kíméletlen fellépést szembeállították Octavianus teljhatalmú megbízottjának külsejével és szokásaival. Továbbá az *Elegiae in Maecenatem* sorai közvetlenül is igazolják, hogy Maecenas – ez a bőszen ellenségként is viselkedni tudó ficsúr (*gravis hostis – tener*) – és Dionysos társítása nem volt idegen a római közvélekedéstől.

Ha ez előtt a háttér előtt olvassuk újra Horatius II. 19., „Bacchum in remotis” kezdetű ódáját, a 7. versszakban talán összefutunk a költő barátjával és patrónusával, Maecenasszal is.¹¹

*Kartánc, multság, s tréfa királya vagy,
nem hitt erősnek senki kemény tusán,
te mégis ott álltál középtűt
háboru s béke közötti mesgyén.*

25–28 (Horváth István Károly fordítása)

Tekintsük át az egész szöveget (műfordítását lásd a margón).¹² Az első két versszak az istennel való találkozás hihetetlen élményét írja le. Majd Horatius Dionysosnak ezt a megtapasztalt hatalmát „fordítja le” az isten kultuszának és mítoszának epizódjaira (3–6. versszakok). Az idézett 7. versszak mintegy a hatodikat magyarázza, amelyben Bacchus apja védelmében harcolt a gigászok ellen, de egyben az isten egy általánosabb jellemzését is adja. A 8. pedig az alvilági kalandját idézi meg.

A 7. versszak szövegében élesen szemben áll mások vélekedése: *dictus*, és az igazság: *sed... eras*. A harcra alkalmatlannak mondott isten megállja a helyét a háborúban is, mint ezt Bacchus a gigászok ellen bizonyította is. Ez természetesen Dionysosszal kapcsolatban is működik. Hiszen miért ne léphetne fel Horatius az isten igazi ismerőjeként a tudatlanokkal szemben, ha egyszer látta és tanult is tőle: *Bacchum... vidi docentem* (1–2). De véletlenül legalább ennyire illik egy emberre is, akit a többség bohémnek és élvhajásznak tart, mert leengedett *tunicában* sétál a Város utcáin, de aki ismeri őt, tudja, mennyit tett és tesz Rómáért. Eszünkbe jut az actiumi csata előestéjét megidéző első epódos is, ahol ugyan Horatius harcra való alkalmatlansága teszi még értékesebbé a barátjához és patrónusához való hűségét, hiszen *imbellisként* (harcot kerülőként) is követné a háborúba. Kettejük viszonya azonban egyértelműen párhuzamba kerül Maecenas és Octavianus viszonyával és azzal a hűséggel, amellyel Maecenas követi a háborúba hatalmasabb barátját.¹³ A párhuzam miért ne terjedhetne ki Maecenas (vélt) nem harcos alkatára is, akit az Octavianus mellett betöltött pozíciójuk miatt a kortársak is csak a katona Agrippával állíthattak párba, illetve szembe?

Külön figyelemre méltó Maecenas szempontjából az idézett strófa vége: *sed idem / pacis eras mediusque belli* (27–28). A mondat alighanem szándékosan többértelmű a *medius* révén,¹⁴ egyrészt: nemcsak a béke közvetítője voltál, hanem a harc közepén is ott voltál,¹⁵ másrészt: nemcsak a békében, hanem a háborúban is otthonosan mozgottál.¹⁶ Az utóbbi értelem összefoglalva a korábbi sorokat vol-

taképpen ugyanazt mondja Bacchusról, amit majd az *Elegiae in Maecenatem* fog hosszan taglalni Maecenasról. Ami az előbbi leti, érdekes vita tárgya lehetne, hogy az istennel kapcsolatban mennyire és miért is találó a *pacis medius* (a béke közvetítője) megfogalmazás, de az egyértelmű, hogy a kifejezés tökéletesen illik Maecenasra, aki Octavianus számára számos békét és megegyezést hozott tető alá.¹⁷

Azt az elképzelést, hogy ebben a Dionysos-himnuszban egy versszak erejéig Horatius a barátját is megidézi, a versnek a kötetben, illetve az egész gyűjteményben (az ódák első három könyvében) elfoglalt helye is megerősítheti. Mert nézzük csak a második könyv utolsó négy versét! A tizenhetedik az egyik leghíresebb Maecenas-óda, melyben Horatius kettőjük életének és halálának összefonódásáról beszél:

...A pusztulás majd

egy nap jön értünk. Esküszöm, és igaz
az esküm: én is menni fogok, megyek,
amerre mész, készen követlek,
társad az úton a vég felé is.

II. 17, 8–12 (Imre Flóra fordítása)

Maecenas, az istenekkel együtt említett¹⁸ barát a tizennyolcadikban is fontos szerepet kap: Horatius nekik (*deos, amicum*) hálás a birtokáért, amely lehetővé teszi, hogy költőként éljen. Többért nem zaklatja sem az isteneket sem a nagyhatalmú barátot.

... Ámde alkotó erő
s hű jellem él itt, és a gazdag eljő
a szegényhez; mást nem is
kérnék az égtől és a dús barátot
több kincsért nem zaklatom,
elég nekem szép kis szabin tanyám is.

II. 18, 9–14 (Kardos László fordítása)

Ebbe a pár sorba belesűrítődik kettejük kapcsolata: a *cliens* és pártfogójának viszonyában „szakkifejezés”¹⁹ a *potentem amicum*, amely fogalmat már előkészíti (ha ellentétes összefüggésben is) a 8. sorban a *clientae* szó. Ebbe a fogalomkörbe tartozik a *fides* (9), és itt van a patrónus ajándéka, a birtok is. De szó van a költő tehetségéről, a *cliensi* viszonyt pedig igazi barátsággá változtatja, hogy Maecenas felkeresi szegényebb barátját.²⁰

A tizenkilencedik ódáról fentebb már volt szó; a huszadik, a kötet záró darabja pedig – melyben a költő szárnyakat növesztve emelkedik az egész ismert világ fölé, s megtiltja barátjának, hogy gyászolja, hisz sírja üres lesz – megint csak a szeretett (*dilecte*) Maecenast szólítja meg. Horatius tehát a Dionysos-himnusz a II. könyv végének Maecenas-versei (Maecenast megemlítő versei) közé illesztette be: *Maecenas, Maecenas, Dionysos, Maecenas*. Régi észrevétele a szakirodalomnak a II. 19 és a II. 20 szoros kapcsolata (versmértékük azonos, és témájuk is összefügg).²¹ Szintén nyilvánvaló a második és a harmadik könyv utolsó versének összefüggése: a második könyv záró darabja ugyanúgy a költői halhatatlanságot tárgyalja, mint az ódák egész gyűjteményét lezáró *Exegi monumentum* (III. 30). A harmadik könyv huszonkilencedik ódája, tehát az egész gyűjtemény utolsó előtti darabja pedig nem más, mint az úgynevezett nagy Maecenas-óda: *Tyrrhena regum progenies*. Az így kirajzolódó szerkezet mintha szintén azt sugallná, hogy a két utolsó előtti vers címzettjei, Dionysos és Maecenas közel állnak egymáshoz.

A III. 29. első sora (*Tyrrhena regum progenies*) nyilvánvalóan visszautal az ódák nyitó darabjára, az I. 1-re: *Maecenas atavis edite regibus*. A háromkötetes ódagyűjtemény Maecenasszal és a költői szerep tárgyalásával kezdődik (I. könyv, 1. óda), és Maecenasszal, illetve a költői szereppel zárul (a III. könyv 29. és 30. ódájában) Ugyanakkor az I. 1-ben Dionysos is nagyon fontos szerephez jut: az utolsó előtti versszakban ugyan nevének említése nélkül, de jelen van az isten: a

Újfajta, izmos szárnyakon indulok,
kétarcu költő, a laza légen át,
nem késem immár én a földön,
szállok, a városok elmaradnak,

s nem ér irigység; szürke, szegény szülők
utóda voltam, s én, akit úgy kegyelsz,
szerette Maecenas, örökké
élek, a Styx vize nem bilincsel.

Lábszáramon már ráncos a bőr s kemény,
hatyú leszek lám, hősziñű, csillogó,
s az ujjamon s a vállamon már
lengedező, puha pelyhek ülnek.

Fürgébb irammal, mint amaz Icarus,
elérem én a mord szavu Bosporust,
s hatyúi dallal szállok át a
thrák poron, Afrika pőre partján.

Majd hallja Colchis hangomat és a dák,
ki rejtve retteg marsus erőt, meg a
távol gelón, – s ért majd a hispán
és aki issza a hús Rhodanust.

Nincs kit temetned, hagyd el a gyászoló,
a csúf jajongást, felzokogó panaszt,
hagyd, hagyd a lármás néniákat
és a fölös temetési pompát.

Horatius: Ódák II. 20
Kardos László fordítása

borostyán, valamint a satyrok és a nymphák kara²² egyértelműen rá mutat. Horatiust költővé Dionysos és Maecenas teszi Euterpe és Polyhymnia hallgatóságos beleegyezésével. A szerkezet, a Múzsák „passzívabb” szerepének – ők csak ne tiltsák a költészetet – a szembenállása az isten és Maecenas aktív szerepével még erősebbé teszik kettőjük párhuzamát: *me... hederae... dis miscent superis* („engem a borostyán az istenek közé kever”); illetve *me lyricis vatibus inseres* („engem [te, Maecenas] felveszel a lírikus vatesek közé”).

Az I. 1. utolsó két versszaka nemcsak megerősíti Maecenas és Dionysos alakjának szoros kapcsolatát, hanem egy nyilvánvaló magyarázattal is szolgál erre a kapcsolatra: maga a költészet, Horatius versei fűzik őket ilyen szorosan össze. Horatius szerint az ő költészete nem létezne sem az isten sem az isteni barát hatalma és támogatása nélkül. De van a két alak egymásra vetítődésének egy további értelmezési lehetősége is: a halhatatlanság kérdése. A II. 19 utolsó versszakában Dionysos hatalmának csúcspontját a halál legyőzése jelenti, ez pedig előkészíti a következő, egyben a második könyvet lezáró verset, amely a költő halhatatlanságát tárgyalja egy groteszk, döbbenetes, dionysosi képben.²³ Ez a két vers egy olyan könyvet zár le, amelynek kiemelt témája a halál és a barátság.²⁴ A második könyv már röviden említett 17. ódájában, amelynek versmértéke a tizenkilencedikéhez és a huszadikéhoz hasonlóan alkaioisi, épp a kettejük halála jelenik meg: Horatius nyomatékosan megígéri Maecenasnak, hogy egy időben fognak meghalni:

Esküszöm, és igaz

az esküm: én is menni fogok, megyek
(...)

kettőnknek egylélegzetű csillagunk

II. 17, 9–10 és 21 (Imre Flóra fordítása)

Ez a halálukkal kapcsolatban hangsúlyozott „ kozmikus összatarozás” épp a halhatatlanság elnyerésére nem vonatkozna? Ellenkezőleg: a második könyv két utolsó verséből összeálló dionysosi látomásban nemcsak a költő kerül el a halált, hanem – Dionysosként – a barátja is diadalmaskodik az alvilág felett. Ebből a szempontból különösen érdekes, hogy a 17. ódában Maecenas halála ugyanúgy a ritkán használt²⁵ *obeo* igével van kifejezve, mint a 20. ódában Horatius halhatatlansága: *non ego... obibo*.

A költészet halhatatlanná tesz – mondja Horatius a harmadik könyv végén, az *Exegi monumentum*-ban –, hiszen a művek fennmaradnak. Másfajta halhatatlansággal szembesülünk itt, a második kötet két utolsó versében. A költészet, a költői szavak dionysosi, halált legyőző hatalmát tapasztalhatjuk meg. Mindkét versben közös az irracionalitásnak és az élményszerűségnek az egymást végtelenségig fokozó kettőssége: olyasmit látunk és tapasztalunk, ami nem lehetséges. Nem metaforikus madár repked a fejünk felett, hanem látjuk Horatiust hatyúvá változni lépésről lépésre. A költő talán ugyanezért bizonygatja, hogy ő tényleg látta Bacchust: *credite posteri* – „higgyetek nekem, utódok” (a II. 19 legelején erre a bizonygatásra még szükség van). Fontos hangsúlyozni, hogy a metamorfózis a költők kedves témája, ugyanakkor az epifániával egyetemben az isteni hatalom működésének legnyilvánvalóbb jele is.

A meg tapasztalhatatlan meg tapasztalása, epifánia, metamorfózis, halhatatlanság, az istennel való azonosulás – mi, olvasók Horatiusszal és Maecenasszal együtt egy misztérium résztvevői-

vé válunk. Ez a misztérium Horatius Dionysosáé, aki egyszerre a költészetnek és a halhatatlanságnak az istene. Horatius többször is hangsúlyozza, például egy másik Dionysos-versében – az első könyv tizennyolcadik darabjában –, hogy ő nem fecseg ki szent titkokat: *nec variis obsita frondibus / sub divum rapiam* („nem ragadom ki a fényre a lombok által rejtett dolgaidat”). Itt sem teszi. Hiszen az a Dionysos-misztérium, amelynek részesei lehetünk, csak ezekben a sorokban, a költői szavak által létezik. A második könyv utolsó két verse mozgósítja ugyan Horatius és kortársai vallási kultúráját, illetve a vallási élmény iránti vágyat, de nem ír le rítusokat vagy konkrét tanításokat. Horatiusnál a költészet és a barátság ereje idézi meg az isten hatalmát, s nem egy titkos szertartás. A legfontosabb közös vonás ebben és egy „igazi” misztériumvallás szertartásában az, hogy a távolabbi jövőre ígért halhatatlanságot a beavatott számára már a mában átélhetővé, meg tapasztalhatóvá teszi.

A II. 19. ódára vonatkozó észrevételek persze távolról sem jelentik azt, hogy Horatius verseiben a Bacchus, Liber, Dionysos neveket automatikusan felcserélhetnénk Maecenasszal, vagy fordítva: minden „Maecenas”-t „Liber pater”-nek olvashatnánk. A II. 19. óda utolsó előtti versszakában azonban a költő barátja egy pillanatra az isten helyébe lép, újabb olvasattal, újabb színnel gazdagítva a szöveget. Ha az isten egyéb említéseit nem is kell most rögtön újraértelmezni, egy szöveg hely – a második könyv utolsó versének Maecenast megszólító, második strófája – még mindenképpen vizsgálándó a két vers szoros összefüggése miatt (II. 20, 5–8):

... Non ego, pauperum

sanguis parentum, non ego, quem vocas,

dilecte Maecenas, obibo,

nec Stygia cohibebor unda.

Három versszakkal korábban Maecenas lépett oda Dionysos mellé. Vajon nem lehetséges-e, hogy itt pedig az isten alakja rémlik fel Maecenasé mögött? „Én, szegény szülők leszármazottja, én, akit szőlítasz, szeretett Maecenas (= akit a halált legyőző isten szólít? – H. W. Gy.), nem fogok meghalni, és a Styx vize sem fog visszatartani” – ahogy (két versszakkal korábban), Bacchus, téged sem tartott vissza Cerberus.

Mindez persze nem működne Horatius könnyedsége és játékosága nélkül.²⁶ Érdemes ebből a szempontból összehasonlítani ezekkel a versekkel azokat, amelyekben Augustus halhatatlanságáról ír Horatius. Augustus kapcsán is fontos szereplő Dionysos, de csak egy mintázat egyik eleme. Augustusnak a halhatatlan istenek közé emelkedését, illetve már most megnyilvánuló isteni voltát úgy kell elképzelnünk – mondja Horatius –, mint Hercules, a Dioskurok, Bacchus, illetve Romulus halhatatlanná válását. Ezek is kitűnő versek, de a hang komolyabb, ünnepélyesebb, és főképp nincs misztérium, amelynek részeseivé válhatnánk.

Az *Elégiák Maecenashoz* szerzője, mint láttuk, szorosan összekapcsolja Bacchust és Maecenast egyforma és jellegzetes ruházatukkal, a nymphák karával, a háború és a háború utáni megpihenés kettősségével. A többi forrásunk (Velleius, Seneca, Plutarchos) alapján úgy tűnik, hogy ezek a bőbeszédű és döcögő sorok nem megteremtettek vagy felfedeztek valami új összefüggést, csak visszhangoztak egy kortárs vélekedést, amely valamilyen értelemben rokonította a külön, nagyhatalmú po-

litikust és Dionysost. Hogy Horatius szövegei ebben a tekintetben mennyire befolyásolták kortársai és a következő egy-két generáció Maecenas-képét, nem állapíthatjuk meg pontosan.²⁷ Az azonban kétségtelen, hogy Horatius többször és többszörösen is egymás mellé állította a számára oly fontos istent és a patrónusát (az ő kifejezésével: barátját). Míg Augustus esetében a Horatius által megfogalmazott hasonlóság Dionysoshoz (továbbá a Dioskurosokhoz, Herculeshez, Romulushoz) a

majdani halhatatlanságot jelenti, Maecenas kapcsán ilyesmit nem olvashatunk (nem is olvashatnánk a császárkultusz egyik formálójától). A két alak, Maecenas és Dionysos azonban szorosban ott állt egymás mellett, ha a Horatius számára legfontosabb kérdésekről, a költészetről, a halálról-halhatatlanságról, valamint a barátságról volt szó. Közelségük és annak horatiusi megfogalmazása pedig mindenképpen provokatív volt: értelmezésre kényszerítette – ahogy minket is – az ókori olvasót.

Jegyzetek

A tanulmány korábbi változata az *International Conference in Memory of István Hahn* című konferencián (Non Omnis Moriar Foundation, 2013. 03. 22–23.) hangzott el angolul. Azok a forráshelyek, amelyek mellett nincs feltüntetve a fordító neve, a szerző fordításai.

- 1 Vö. Miller 2009, 15–18 az esemény idejéről és kortárs megítéléséről.
- 2 Augustus (rossz) viszonya Dionysoshoz, valamint az isten központi helye az Augustus-kori költészetben a sok kitűnő tanulmány ellenére még mindig feltáratlan. Ennek a viszonyoknak biztosan fontos eleme Antonius és az isten azonosítása, amely még jóval Antonius halála után is felmerül, lásd *Fasti* III. 727–732. Továbbá az isten kapcsolata a *libertasszal*, ünnepének Caesar meggyilkolásával való naptári szomszédsága köztársaságpárti és polgárháborús konnotációkat idézhetett. Ugyanakkor az is bizonyos, hogy az ezekből fakadó politikai megfontolások önmagukban még nem magyarázzák meg teljesen azt a tényt, hogy Liber pater vesztese lett az augustusi valláspolitikának, hiszen Antonius másik fontos istene, Hercules az augustusi *pantheonban* is kitüntetett helyet foglal el, és formálisan a *libertast* sem száműzték a principatusból. Augustushoz és Dionysoshoz: Wiseman 2000, 295–297; Miller 2002, 203–205; Batinski 1991; Zanker 1988, 33–65; Pöschl 1973, 210; Kovács 2014, 54–55; Rung 2015, 279. A kérdéshez egy meghökkentően „stimmelő” Aeneas–Dionysos-párhuzammal: Mac Görain 2013. A 30-as évek hatalmi harcainak vallási vonatkozásaihoz: Beacham 2007, 152–158.
- 3 Maecenas alakjához és politikusi karakteréhez: Syme 1939, 129; Hegyi 2011.
- 4 Ebből a szempontból alapos áttekintés és elemzés: Graver 1998.
- 5 A helyhez és a problémához lásd Woodman 1983, 237–248, fontos párhuzamokkal. Ő elemzésében főképp az *otium* fogalmára koncentrált.
- 6 Démétrios és Dionysos kapcsolatához a korabeli vallásosság szempontjából („játszani az istent”): Versnel 2011, 452–454.
- 7 Lásd még Plutarchos: *Antonius* 26, 5; 56, 7; 60, 3–5; 75, 4–6; Velleius Paterculus I. 82, 5; Cassius Dio XLVIII. 39, 2. Antonius és Dionysos kapcsolatához: Pelling 1999, 179–180, 209, 257–258, 303–304; Syme 1939, 273–274.
- 8 A szövegről és háttéréről Peirano 2012, 205–241; a Seneca-hellyel való kapcsolatáról 222–224.
- 9 A szöveg egyik sora – *Actius ipse lyram plectro percussit eburno* (51) – a legvalószínűbben úgy érthető, hogy Maecenas az Actium után megpihenő harcos, aki a húrok közé csapva Bacchushoz énekel. Az *Actius ipse* persze Apollóra is utalhatna, akihez illene a lyra is, de hogy himnuszot írjon Dionysoshoz, az már kevésbé jellemző. Augustus is lehetne az *Actius ipse*, de hogy istenhimnuszokat adott volna elő lyra-kísérettel, ráadásul Bacchushoz, ezt nehéz lenne összeegyeztetni azzal, ahogyan a többi forrásunk tekint rá.
- 10 A Kr. e. 31. és 30. év politikai és katonai eseményeihez: Pelling 1996, 54–67. Maecenas actiumi jelenlétéről elsősorban Horatius első epódosa miatt írtak sokat: Du Quesnay 2002, 18–19; Nisbet 2007, 11; Anderson 2010, 40–41; lásd még Pelling 1996, 61 (324. jegyzet).

- 11 A szakirodalomban más azonosítások is felmerültek. Koster (1994, 62) szerint Horatius Augustust azonosítja Bacchusszal (és ebben az „új mitológében” Livia lenne Ariadné, és Cleopatra Cerberus); Rimóczi-Hamar (2001, 123–131) Gallust látja a II. 19 Bacchusában (és a fentebb idézett Suetonius által leírt lakomán is). Ezekkel az írásokkal, bár érvelésüket alapvetően hibásnak tartom, itt nem kívánok vitatkozni, egyrészt helyhiány miatt, másrészt mert teljesen idegen számomra, ahogy ezek a tanulmányok – főképp az utóbbi – a forrásainkra tekintenek. Horatius szövegei nem rejtjelezett szövegek (elrejtett értelem a végtelenül ostoba és besúgókkal sem rendelkező Augustus elől?), olvasásuk nem de-sziffrózás. Történészként a lehetséges kortárs olvasatok érdekelnek. Nem zárhatom ki, hogy volt olyan kortárs, akiben a II. 19 Gallust idézte fel (de nem úgy, mint Sándor Mátyásék levelezése a kódra alkalmazása után a felkelés részleteit!), nagyon nehezen tudnék azonban érvelni mellette. Az már érdekesebb probléma, hogy a 20-as, 10-es évekre kialakult-e már egy olyan „aulikus diskurzus” (szerintem nem), amelyben egy Dionysos-himnusz Augustus-himnusznak lett volna olvasható. Horatius életrajzának és verseinek lehetséges összefüggéseiről, továbbá a „horatiusi maszkok” kérdéséről összefoglalólag: McNeill 2001, 1–9.
- 12 Adamik (2001, 113–116) részletesen foglalkozik a szöveg szerkezetével, alaposan áttekintve az erre vonatkozó korábbi véleményeket is.
- 13 Du Quesnay 2002, 35.
- 14 Nisbet–Hubbard 1978, 329.
- 15 Nisbet–Hubbard 1978, 329.
- 16 Horatius olvasói számára amúgy nem volt ismeretlen a harctól óvandó Dionysos: *verecundumque Bacchum / sanguineis prohibete rixis* (Ódák I. 27, 3–4), de a háborúzó sem: *nec Semeleius / cum Marte confundet Thyoneus / proelia* (Ódák I. 17, 22–24).
- 17 Hegyi 2011, 10–11.
- 18 Borzsák 1975, 256.
- 19 A *clientela* „nyelvéhez”: Saller 1982, 7–22.
- 20 Maecenas és Horatius kapcsolatához: Reckford 1959.
- 21 A két vers szoros összetartozásáról: Santirocco 1986, 107; Borzsák 1975, 260; Schiesaro 2009, 67; West 1998, 144.
- 22 Nisbet–Hubbard 1970, 13. A 29. *doctus* szava is összekapcsolja a gyűjtemény első versét a II. 19. ódával, amelynek elején Bacchus tanít, a nymphák, a satyrok és Horatius pedig tanulnak. A *doctus* háttéréhez: Nisbet–Hubbard 1970, 13.
- 23 Természetesen nagyon fontosak az itt leírt metamorfózisnak a görög előzményei, ezekről Nisbet–Hubbard 1978, 332–335.
- 24 Günther 2013, 319–320. Lásd még West vonatkozó könyvének a címét: *Horace Odes II. Vatis Amici*.
- 25 Nisbet–Hubbard 1978, 341.
- 26 Mindkét vers groteskségéről, valamint „vicceiről” és ezek vallási kapcsolatairól, továbbá szerepéről a szövegekben lásd West 1998, 138–140, 144–145.
- 27 Az *Elégiák Maecenas*hozban és a II. 19. óda vizsgált versszakában megfogalmazott apológia szerkezete – „azt mondják, csak a mulatság jellemző rád, pedig a harc is” – mulatságos módon egybeesik, de nem bizonyító erejű.

Bibliográfia

- Adamik T. 2001. „Horatius Bacchus-himnusz (2, 19)”: *Antik Tanulmányok* 45, 113–122.
- Anderson, W. 2010. „Horace’s Friendship: Adaptation of a Circular Argument”: G. Davis (szerk.): *Blackwell Companion to Horace*. Chichester – Malden, MA, 34–52.
- Batinski, E. E. 1991. „Horace’s Rehabilitation of Bacchus”: *The Classical World* 84/5, 361–378.
- Beacham, R. 2007. „The Emperor as Impresario: Producing the Pageantry of Power”: K. Galinsky (szerk.): *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*. Cambridge, 151–174.
- Borzák I. 1975. *Horatius. Ódák és Epódoszok*. Budapest.
- Du Quesnay, I. M. Le M. 2002. „Amicus certus in re incerta cernitur: Epode I”: T. Woodman – D. Feeney (szerk.): *Traditions and Contexts in the Poetry of Horace*. Cambridge, 17–38.
- Graver, M. 1998. „The Manhandling of Maecenas: Senecan Abstractions of Masculinity”: *The American Journal of Philology* 119, 607–632.
- Günther, H.-Ch. 2013. „The First Collection of Odes: *Carmina* I–III”: H.-Ch. Günther (szerk.): *Brill’s Companion to Horace*. Leiden–Boston, 211–406.
- Hegyí W. Gy. 2011. „A külső munkatárs. Maecenas politikai pályafutása”: *Ókor* 10/1, 10–17.
- Koster, S. 1994. „*Quo me Bacche rapis?* (Hor. *carm.* 3,25 und 2,19)”: S. Koster (szerk.): *Horaz-Studien*. Erlangen, 51–70.
- Kovács D. 2014. „*Liberalia* bei Ovidius”: *Hungarian Polis Studies* 21, 53–62.
- Mac Góráin, F. 2013. „Virgil’s Bacchus and the Roman Republic”: J. Farrell – D. Nelis (szerk.): *Augustan Poetry and the Roman Republic*. Oxford, 124–145.
- McNeill, R. L. B. 2001. *Horace. Image, Identity, and Audience*. Baltimore.
- Miller, J. F. 2002. „Ovid’s *Liberalia*”: G. Herbert-Brown (szerk.): *Ovid’s Fasti. Historical Readings at its Bimillennium*. Oxford, 199–224.
- Miller, J. F. 2009. *Apollo, Augustus, and the Poets*. Cambridge.
- Nisbet, R. G. M. – Hubbard, M. 1970. *A Commentary on Horace: Odes Book I*. Oxford.
- Nisbet, R. G. M. – Hubbard, M. 1978. *A Commentary on Horace: Odes Book II*. Oxford.
- Nisbet, R. 2007. „Horace: Life and Chronology”: S. Harrison (szerk.): *The Cambridge Companion to Horace*. Cambridge University Press, 7–21.
- Peirano, I. 2012. *The Rhetoric of the Roman Fake: Latin Pseudepigrapha in Context*. Cambridge.
- Pelling, C. B. R. 1999. *Plutarch. Life of Antony*. Cambridge.
- Pelling, Ch. 1996. „The Triumviral Period”: A. K. Bowman – E. Champlin – A. Lintott (szerk.): *Cambridge Ancient History X. The Augustan Empire, 43 B.C. – A.D. 69*. Cambridge, 1–69.
- Pöschl, V. 1973. „Die Dionysosode des Horaz (c. 2,19)”: *Hermes* 101, 208–230.
- Reckford, K. J. 1959. „Horace and Maecenas”: *TAPhA* 90, 195–208.
- Rimóczi-Hamar M. 2001. „*Bacchum... carmina... vidi docentem...* (Horatius *Carm.* II.19)”: *Antik Tanulmányok* 45, 123–131.
- Rung Á. 2015. „Aeneas, az etruszk antihős”: Bárány I. – Bolonyai G. – Ferenczi A. – Vér Á. (szerk.): *Studia classica. Tanulmányok az Eötvös Loránd Tudományegyetem Ókortudományi Intézetéből*. Budapest, 261–288.
- Santirocco, M. S. 1986. *Unity and Design in Horace’s Odes*. Chapel Hill – London.
- Saller, R. P. 1982. *Personal Patronage under the Early Empire*. Cambridge.
- Schiesaro, A. 2009. „Horace’s Bacchic Poetics”: L. B. T. Houghton (szerk.): *Perceptions of Horace. A Roman Poet and his Readers*. Cambridge, 61–79.
- Syme, R. 1939. *The Roman Revolution*. Oxford.
- Versnel, H. S. 2011. *Coping With the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*. Leiden–Boston.
- Watson, L. 2003. *Horace’s Epodes*. Oxford.
- West, D. 1998. *Horace Odes II. Vatis Amici*. Oxford.
- Wiseman, T. P. 2000. „Liber: Myth, Drama and Ideology in Republican Rome”: C. Bruun (szerk.): *The Roman Middle Republic: Politics, Religion and Historiography c. 400 – 133BC*. Rome, 265–299.
- Woodman, A. J. 1983. *Velleius Paterculus. The Caesarian and Augustan Narrative*. Cambridge.
- Zanker, P. 1988. *The Power of Images in the Age of Augustus*. Ann Arbor.

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

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
A religio etimológiája Cicerónál és a patrisztikus hagyományban (2012/2).

Ágoston a hazugságról és a morális felelősségről

Kendeffy Gábor

Bevezetés

Ágoston először 394/395-ben, papként vagy már segédpüspökként foglalkozik a hazugság kérdésével egy Jeromoshoz írott levelében, ahol a bibliai hazugság lehetőségét cáfolja, vitatkozva Jeromosnak a Gal 2,11–14-ről adott értelmezésével, miszerint elképzelhető és helyeslendő, hogy bibliai szerző jó szándékkal hazudik (a bibliai helyet lásd a margón).¹ Nagyrészt ez a vita készíthette arra, hogy még 395-ben megírja az *A hazugságról* (*De mendacio*) című polemikus művét, amelyben a kegyes hazugság (*honestum mendacium*) problémáját a bibliai exegézis körén túllépve vizsgálja. Az írás alapvetően az ellenfelek érveire adott válaszokból épül fel, s e válaszokat az esetek többségében úgy fogalmazza meg, mintha a vitában részt vevő elődök már kifejtették volna, s ő most csak felidézi őket. Amint az Ágoston későbbi visszatekintéséből kiderül, maga is „homályosnak, tekervényesnek és fárasztónak” tartotta művét, ezért nem is adta ki, sőt, amikor másik, közérthetőbb írása is megszületett a tárgyban, igyekezett megsemmisíteni, ez azonban nem járt sikerrel; végül művei listázása és áttekintése során megkegyelmezett neki, mivel úgy találta, van benne „jó néhány fontos gondolat, amelyek a másik írásból hiányoznak”.² A másik, *A hazugság ellen* (*Contra mendacium*) című írást 420-ban a Priscillianus avilai püspök híveivel folytatott vita tette szükségessé, amelyben mindkét tábor egyes képviselői megengedhetőnek tartották, hogy magukat a másik táborba tartozóknak tüntessék fel; a priscillianisták azért, hogy észrevétlenek maradjanak, a „katolikusok” azért, hogy az eretnekeket előcsalogassák.³ A továbbiakban bevezetésképpen ismertetem a két műben felvonultatott érveket, majd azzal az érveléssel foglalkozom, amely egy a morális felelősségről és az akarás mibenlétéről szóló sajátos elméleten alapszik.

Főbb érvek

A legfontosabb érvtípusok a két műben a következők:

- (a) Biblikus érvek, például az alábbi helyek alapján: Kiv 20,16: „Ne tégy hamis tanúbizonyságot felebarátod ellen!”; Bölcs 1,11: „...a hazug száj megöli a lelket”; Zsolt 5,6–7: „Gyűlölöd valamennyi gonosztevőt és hazudozókat mind elpusztítod.”; Mt 5,37: „Legyen a ti beszédetek igen, igen, nem, nem; ami ezeknél több, a gonosztól van.”⁴
- (b) Egy bizonyos típusú közvetett felelősség elutasítására épülő érv: Másnak az ellenünk vagy nem ellenünk elkövetett nagyobb bűnét (pl. megerőszakolás) nem szabad elkerülni kisebb saját bűnnel. Felelősségünk csak a saját bűnünkig terjed, addig viszont teljes.⁵
- (c) A bizalom és a szavahihetőség fogalmára épülő érv: A *fides*, vagyis a megbízhatóság és a hit az emberi társadalom összetartó erejét alkotja.⁶
- (d) Az igazság ontológiai és teológiai fogalmából kiinduló érv: Az igazságra azért kell törekedni, mert az igazság maga az Isten Fia.⁷

1

Gal 2,11–14

Amikor azonban Kéfás [ti. Péter] Antióchiába jött, nyíltan szembeszálltam vele, mert méltó volt a feddésre. Mielőtt ugyanis Jakabtól odaérkeztek volna néhányan, mindig együtt étkezett a pogány származásúakkal; de amikor azok odaérkeztek, visszavonult, és különvált tőlük, mert félt a körülmételektől. Képmutatását követte a többi zsidó is, úgyhogy Barnabást is belevitték a képmutatásba. De amikor láttam, hogy nem járnak egyenesen az evangélium igazsága szerint, mindnyájuk előtt azt mondtam Kéfásnak: „Ha te zsidó létedre a pogányok módjára élsz és nem zsidó módon, hogyan kényszerítheted a pogány származásúakat, hogy zsidó módon éljenek?”

2

Szent Ágoston: A hazugság ellen 7, 18

Kétségkívül nem mindegy, hogy milyen okból, milyen céllal, milyen szándékkal teszünk valamit, de a nyilvánvaló bűnöket soha, semmilyen jó okra való hivatkozással, semmilyen jó célból, semmilyen állítólagos jó szándékkal nem szabad elkövetni. Mert azokat az emberi cselekedeteket nevezhetjük jó vagy rossz indoktól függően jónak vagy rossznak, amelyek nem önmagukban bűnök. Így például a szegényeknek enni adni jó cselekedet, ha indokunk a helyes hittel párosuló könyörületesség; a házasságon belüli nemi kapcsolat, ha azzal a céllal létesítjük, hogy gyermeket nemzünk, és azzal a hithű szándékkal, hogy ne csak megszülessenek, de újjá is szülessenek. Ezek és az ezekhez hasonló cselekedetek a céljaiktól függően jók vagy rosszak, ha ugyanis rossz céllal tesszük őket, bűnné változnak – mint például ha azért etetjük a szegényt, hogy kérkedjünk vele, vagy feleségünkkel kéjvágyból hálunk, vagy nem azért nemzünk gyermekeket, hogy Istennek, hanem hogy a Sátánnak neveljük fel őket. Amikor viszont egy cselekedet már önmagában bűn, mint például a lopás, a fajtalanság, az istengyalázás és hasonló, ki mondaná, hogy ha jó a céljuk, el kell őket elkövetni, és hogy így már nem is bűnök, vagy netán – ami még nagyobb képtelenség – igazságos bűnök? Ki mondaná ezt: lopjunk a gazdagoktól, hogy adhassunk a szegényeknek? Vagy ezt: tanúskodjunk pénzért hamisan, ha ezzel nem ártatlanoknak ártunk, hanem bűnösöket leleplezünk le, hogy bírálk elítélhessék őket? (...) Miért ne kövessük el ezeket a bűnöket az említett jó célok érdekében, ha jó céljaik miatt már nem is nevezhetjük őket bűnöknek?

Írásomban a b) érv elemzésére vállalkozom. Az I. fejezet első négy alfejezetének címei Ágoston legfontosabb állításai ebben a tárgykörben az ellenkező téziseket megfogalmazó vitapartnerekkel szemben:

1. Lehet nem akarni a más bűnét mint nagyobbik rosszat akkor is, ha nem akarjuk azt egy saját bűnnel mint kisebbik rosszal elkerülni.
2. Nem lehet nem akarni a saját bűnt mint kisebbik rosszat, ha azzal akarjuk elkerülni a más bűnét mint nagyobbik rosszat.
3. Isten kevésbé bocsájtja meg, ha valaki a kisebbik rosszként követ el bűnt úgy gondolva, hogy azt igazolja ez a szándék, mintha bűnös vágyból követjük el a bűnt, és később megbánjuk.
4. Isteni parancsot „Isten kedvéért” sem szabad megszegni.
5. A saját bűn kisebbik rosszként való felfogása bizonyos mértékben szükségszerű a megromlott emberi természet számára.

I.

1. Lehet nem akarni a kisebbik rosszal
nem elkerült nagyobbik rosszat

Először is foglaljuk össze, hogyan összegzi Ágoston a *De mendació*ban azok véleményét, akik szerint a megbecstelenítést hazugsággal el szabad és kell kerülni.

- (a) Nemcsak azokért a bűnökért vagyunk felelősek, amelyeket közvetlenül mi magunk követtünk el, hanem azokért is, amelyeket egy kisebb bűnnel elkerülhettünk volna, de nem tettünk.
- (b) Márpedig saját cselekedetünknek számít, tehát saját felelősségi körünkbe tartozik az az *ellenünk elkövetett* bűn is, amit (egy kisebb bűnnel) elkerülhettünk volna, de nem tettünk, tehát *beleegyeztünk*.
- (c) Tehát ha valaki a megerőszakoltatást választja (akarja) ahelyett, hogy áldoznia kelljen az isteneknek, akkor ő ennek a bűnnek nem pusztán elszenvetője, hanem egyszersmind (közvetett) elkövetője, vagyis felelős érte.
- (d) Ezért helyesebb az áldozást választani, mint a meggyaláztatást.
- (e) Tehát a hazugságra is igaz: lehetőség szerint ezt kell választani a meggyaláztatás helyett.⁸

Az egyházatya ezzel a felfogással szemben először olyan példákat hoz fel, amelyek szerinte az elv érvényesítésének abszurd következményeire mutatnak rá. Az egyik azt a kérdést veti fel, hogy apagyilkos-e az, aki a keresztényüldözés helyzetében inkább túszként fogva tartott apja halálát választja (*eligere*) annak könyörgése ellenére, mintsem hogy Krisztusról hamis tanúbizonyságot tegyen, és áldozzon a pogány isteneknek. Ágoston szerint az általa természetesnek tartott nemleges válaszból következik, hogy a megerőszakolásban sem társtettes az, aki a hazugság helyett annak elszenvedése mellett dönt.⁹

Ágoston szerint a megerőszakoltatás választása az adott esetben nem beleegyezés (*consentire*) az ellenünk elkövetett bűnbe, mivel az alany nem *helyesli* (*approbare*), sőt kifejezetten elítéli (*damnare*) és undorodik tőle (*detestari*), és minden tőle telhető eszközzel (*quantum in nobis est*) igyekszik elkerülni.¹⁰ Ahogy azt az érvelés egy későbbi szakaszában megfogalmazza, ilyenkor pusztán megengedésről (*permittere*) beszélhetünk.¹¹ Ahhoz a példához kapcsolódva, hogy nem vagyunk társak az apagyilkosságban, ha nem öljük meg azt, akiről tudjuk, hogy erre készül, álláspontja tisztán és általánosíthatóan tárul elénk: csak azért a bűnért vagyunk felelősek, amit közvetlenül mi hajtunk végre; amit más követ el, de elkerülhettünk volna, hogy elkövessék, azért nem.¹² Az ilyen tettet a szerző az alany lehetőségein, hatókörén kívülre utalja: én egyik bűn megtételét sem akartam, de csak azt tudtam (*potui*) megakadályozni, amelyik a hatalmamban volt (*erat in mea potestate*). A másik bűnét, amit intelmemmel nem tudtam elfojtani, nem volt szabad (*non debui*) gáztatással megakadályoznom.¹³

Ágoston tehát egyenesen tagadja, hogy az efféle döntés *választás* lenne, hiszen az alany gyűlöli (*detestor*) mindkét lehetőséget. A kérdés csak úgy merülhet fel,

melyik lehetőséget *kellene inkább elkerülnie*. A helyes válasz: „Inkább a saját bűnomet, mint a másét, és inkább az enyhét, ha az a sajátom, mint a súlyosat, ha az a másé.”¹⁴

Mindezek mellett azt is megállapíthatjuk, hogy Ágoston az ellenfeleknek „a cél szentesíti az eszközt”, illetve a kisebbik rossz elvének egy olyan változatát tulajdonítja, amely valamely fizikai rossz (például a megerőszakolás) elhárítása érdekében helyesnek tartja enyhébb morális rossz (például az isteneknek áldozás vagy a hazugság) elkövetését. Aki ezt a mondatot olvassa, abban nyilvánvalóan felmerül a kérdés, hogyan lehet fizikai és morális rosszakat súlyosság/enyheség tekintetében összehasonlítani. Ez a szerző összefoglalásából nem derül ki, de a legvalószínűbb válasz talán az, hogy a morális rossz a következményei alapján lefordítható fizikai rosszra, vagyis súlyossága a másoknak való károkozás mértékétől függ.

2. Nem lehet nem akarni azt a kisebb bűnt, amivel a másik nagyobb bűnét akarjuk elhárítani

Másfelől azonban úgy véli az egyházatya, hogy nem lehet nem akarni azt a kisebb bűnt, amivel a nagyobbakat akarjuk elhárítani. A szerint az álláspont szerint, amelyet a kegyes hazugságot védelmező vitapartnereinek tulajdonít és a *De mendació*ban részletesen kifejti, ez lehetséges.

Ebben a felfogásban a *Bölcsesség* könyvének abban a mondatban, hogy „a hazug száj megöli a lelket” (1,11), a „száj” értelmezhető a szív szájaként (*os cordis*), ami „a szívnek az a csíráztatóhelye (*conceptaculum*), ahol elfogadó döntést hozunk (*placet et decernitur*) mindarról, amit hangosan is kimondunk, amikor igazat beszélünk”.¹⁵ A tilalom eszerint a hazugság melletti fenntartás nélküli döntésre, a hazugság akarására vonatkozik, és nem arra, amikor azt ténylegesen kimondjuk.¹⁶ Testi szájunkkal ugyanis akarás nélkül is hazudhatunk, nevezetesen akkor, amikor a hazugsággal egy nagyobb rosszat akarunk elkerülni.¹⁷ Hasonló értelmű exegézist adnak a vitapartnerek Ágoston tolmácsolásában a Zsolt 5,6–7-nek: „Gyűlölsz te minden bűnt cselekedőt és elveszted, akik hazugságot szólnak”: a „hazugságot szólás” a szív szájának beszédére vonatkozik, s így a hely a hallható hazugságot akkor, amikor más nagyobb bűne kerülhető el vele, nem pusztán megengedi, hanem kötelezőnek is tartja, de nemcsak a hazugság kimondását, hanem a kimondás egyidejű gyűlöletét is.¹⁸

Ágoston ez ellen a felfogás ellen a *Contra mendació*ban érvel. Úgy véli, hazudni ugyanúgy nem szabad, ahogy paráználkodni sem annak érdekében, hogy az eretnekeket kiurassuk a bokorból. Ahogy ugyanis nem lehet csak testtel, az elme (*mens*) és a szív (*cor*) részvétele, jóváhagyása nélkül paráználkodni, ugyanúgy nem lehet csak szájjal, a szív jóváhagyása nélkül hazudni.

*...az elme uralma, amelynek az ember minden alacsonyabb rendű működése engedelmséggel tartozik, nem bújhat ki a megrovás alól, ha olyasmir teszünk, amit nem szabad, akár testrésszel, akár szóval. Ámbár ha szóval cselekszünk, akkor is testrésszel cselekszünk, mivel a nyelv, amellyel a szót létrehozunk, testrész, illetve egyetlen cselekedetünk sem születik meg (paritur) valamely testrészünk által, ha előtte szívünkben meg nem fogan (concupitur). Pontosabban előbb belül megszüljük gondolkodással és a jóváhagyással, majd pedig világra hozzuk oly módon, hogy egy testrészünk segítségével megvalósítjuk.*¹⁹

A „cél szentesíti az eszközt”, azaz a kisebbik rossz elvének fent említett változata ellen (a fizikai rossz elhárítása érdekében szabad, sőt kell enyhébb morális rosszat elkövetni) Ágoston *Contra mendació*ban igen leleményesen érvel. Megkülönbözteti egymástól az olyan cselekedeteket, amelyeket a cél tesz bűnössé vagy helyessé azoktól, amelyek eleve és feltétel nélkül bűnösök, és a jó szándék nem tudja őket nem bűnné tenni. Az első csoportba tartozik például enni adni a szegényeknek (ezt tehetjük könyörületből vagy hiúságból) vagy házasságot elni (ezt tehetjük gyermeknemzés céljából vagy kéjvágyból). A második csoportba sorolja az isteni parancsolatok megsértését, például a lopást, a házassá-

3

Józs 2,1–7

Józsue, Nún fia, elküldött titokban két kémeket Sittimból, és azt mondta nekik: „Menjete és vegyétek szemügyre a földet és Jerikó városát.” – Azok el is mentek és betértek egy erkölcstelen nő házába, akit Ráhábnak hívtak és megpihentek nála. – Jerikó királyának azonban jelentették: „Izrael fiai közül való emberek jöttek ide az éjjel, hogy kikémleljék a földet.” Elküldött erre Jerikó királya Ráháhhhoz, és azt üzenté: „Add ki azokat az embereket, akik hozzád jöttek és házádba tértek, mert kémeek, s azért jöttek, hogy szemügyre vegyék ezt az egész földet.” Fogta erre a nő az embereket, elrejtette őket és azt mondta: „Megvalóltam, hozzáam jöttek, de nem tudtam, honnan valók. Amikor azonban a sötétség beállt akkor bezárták a kaput, ki is mentek. Nem tudom, hova mentek, de vegyétek gyorsan üldözőbe, s még elérítek őket.” Ő pedig felvitte az embereket háza tetejére, s letakarta az ott levő lenszárral. A kiküldöttek el is kezdték üldözni őket a Jordán átkelője felé vivő úton. Mihelyt kimentek, rögtön bezárták a kaput utánuk.

4

Kiv 1,15–19

Egyiptom királya azután parancsot adott a héberek bábáinak, akik közül az egyiket Sifrának, a másikat Puának hívták, és megparancsolta nekik: „Amikor a héber asszonyoknál bábáskodtok, és eljön a szülés ideje, ha fiú az, öljétek meg, ha pedig lány, hagyjátok életben!” A bábák azonban félték Istent, és nem tették meg, amit az egyiptomi király parancsolt nekik, hanem életben hagyták a fiúgyermeket. Magához hívatta erre őket a király, és kérdőre vonta őket: „Miért hagytátok életben a fiúgyermeket?” Azok azt felelték: „Nem olyanok ám a héber asszonyok, mint az egyiptomiak.”

Szent Ágoston: *A hazugság ellen* 15, 32

Amikor a Szentírás szerint Isten jót tett a héber dajkákkal és Rachabbal, a jerikói utcalánnyal, nem azért tette, mert hazudtak, hanem mert könyörületesebbek voltak Isten embereihez. Tehát nem csalárdságuk, hanem jóakaratauk nyerte el jutalmát. A jobbító szándék, és nem a szándékos lódtítás. Abban ugye nem lenne semmi furcsa vagy megdöbbentő, ha későbbi jótetteik miatt Isten megbocsátaná korábban elkövetett bűneiket? Ugyanígy abban sincs semmi csodálatos, ha Isten ugyanannál az esetenél egy időben figyelembe veszi azt is, hogy könyörületesen cselekedtek, és azt is, hogy család módon cselekedtek, és az előbbi miatt megbocsátja az utóbbit. Ha ugyanis elengedni azokat a bűnöket, amelyeket testi vágyból és nem könyörületességből követünk el, azokat, amelyeket eleve könyörületességből követünk el, miért ne engedné el a könyörületességre való tekintettel? Súlyosabb az a bűn, amire a rosszindulat, mint amire a segítő szándék visz rá. Ezért ha az előbbit eltörli a jövőbeni könyörületesebb cselekedet, az utóbbit miért ne törölné el éppen a cselekvő könyörületessége, ami egyrészt korábbi, mert kiváltja a bűnt, másrészt egyidejű, mert kíséri is a bűnt? Éppenséggel gondolhatja ezt valaki. Ugyanakkor egészen más, ha azt mondjuk: „Kénytelen voltam vétkezni, de könyörületesen fogok cselekedni, hogy eltöröljem korábbi bűnömet”, mint ha ezt: „Kénytelen vagyok vétkezni, mivel másképp nem lehet könyörületesebb”. Más azt mondani: „Ha már vétkeztünk, cselekedjünk jót”, mint ezt: „Vétezzünk, hogy jót cselekedjünk.” Az egyik mondat ezt jelenti: „Tegyük jót, mivel rosszat tettünk”; a másik ezt: „Cselekedjünk rosszat, hogy abból jó származzék” [Róm 3:8]. Az egyik arra int, hogy kerüljük a bűn iskoláját, a másik arra, hogy ürítsük fenékgig a bűn mocskát.

ságtörést és a hazugságot, függetlenül attól, hogy kapzsiságból vagy kéjvágyból, vagy pedig mások megsegítése, esetleg megmentése érdekében tesszük-e őket (c. mend. 7, 18 – a szöveget lásd a lapszélen). Ebben az értelemben tehát a jó cél sohasem szentesítheti a rossz eszközt. Érdemes figyelni a fenti kategorizálás féloldalasságára: mint láttuk, vannak olyan rossz cselekedetek, amelyek önmagukban is rosszak, és olyanok is, amelyek a szándéktól függően jók vagy rosszak, viszont olyan jó cselekedetek nincsenek, amelyek csak és kizárólag jók lehetnének.

Ágoston másik fontos érve az, hogy ha a kisebbik rossz logikáját követjük, és úgynevezett ellensúlyozó bűnöket (*compensativa peccata*) hajtunk végre, akkor nincs határ a vétkezésben: lopunk, hogy elhárítsuk a paráznaságot, paráználkodunk, hogy elkerüljük a vérfertőzést, sőt vérfertőznünk is muszáj lesz, ha annál is akad súlyosabb bűn. Ágoston ebből a logikából egyenesen levezethetőnek tartja azt a szerinte abszurd követelményt is, hogy az azonos típusú bűnből is el kell követnünk az enyhébbet azért, hogy elhárítsuk ugyanabból a fajtából a súlyosabbat, és a hasonló súlyú bűnből is rá kell szánnunk magunkat a kisebb mennyiségre, hogy a nagyobb mennyiségűt megelőzzük.²⁰

Ezek után talán meglepő, ha azt állítom, hogy ha az ellenfelek álláspontjával összevetjük Ágostonét, neki is „a cél szentesíti az eszközt” elv egy verzióját tulajdoníthatjuk – igaz, az ellenfelekétől lényegesen eltérő. Eszerint a szentesítendő cél egy morális-vallási jó (például a más istenek imádására vagy a hazugságra vonatkozó isteni parancs betartása), a cél érdekében alkalmazandó eszköz pedig valamely (mást vagy a cselekvőt érintő) fizikai rossz (például a megerőszkolás vagy akár a gyilkosság) el nem háritása, azaz megengedése.

3. Isten kevésbé bocsájtja meg, ha valaki a kisebbik rosszként követ el bűnt, úgy gondolván, hogy azt igazolja ez a szándék, mintha bűnös vágyból követjük el, és később megbánjuk

Amellett, hogy a parancsolatok bünelhárító vagy jó szándékú megszegéséről minden esetben azt állítja, hogy nem lett volna szabad (*debere*) elkövetni, egyeseket közülük mégis, miután elkövették, megbocsáthatóbbnak tart, mint másokat. Például Ráháb, a jerikói parázna nő, aki hazugsággal mentette meg a zsidó kémek életét (Józsua 2,3–6 – lásd a margón) vagy a héber bábák, akik ugyancsak hazugság árán mentették meg a zsidó csecsemőket (Kiv 1,15–19), bűnt követtek el. De bocsánatos bűnt, mert azt későbbi könyörületesebb cselekedeteik elhalványították.²¹ Ágoston úgy ítéli meg ezeket a bibliai alakokat, mint akik hazugságuk idejében már úton voltak Isten városa felé, de még nem tartoztak a polgárai közé. Az a tény, hogy könyörületből, és nem kéjvágytól vagy mohóságtól vezetettve hazudtak, fontos lépést jelent spirituális fejlődésükben – még akkor is, ha az, aki már tagja Isten polgárságának, nem tesz ilyet.²² Ágoston a későbbi munkában némi tépelődés után kijelenti, hogy morálisan helytelenebb kisebbik rosszként, jó lelkiismerettel követni el egy bűnt, mint kapzsiságból elkövetni, és később megbánni és könyörületesebb tettekkel törekedni az ellensúlyozására.²³ Vagyis az anti-utilitarista szent szerint súlyosbító tényező, ha a parancsolatszegés része egy összességében nemes szándékú tervnek (C. mend. 15, 32 – a részletet lásd a margón).

Ágoston érdekes rangsort állít fel két erény, a szavahihetőség és a könyörületesség között: jöllehet mindkettő az isteni parancsolatoknak felel meg, és mindkettő az emberközi viszonyokra, és nem közvetlenül az ember–Isten viszonyra vonatkozik, a szavahihetőség kevésbé közvetett módon irányul Istenre: a szavahihetőség megsérthető anélkül, hogy bárkinek ártsunk, a könyörületesség nem. Aki tehát könyörületből hazudik, annak bűne az, hogy előnyben részesít bizonyos földi és időbeli értékeket (ti. egy vagy több emberi lény jóllétét vagy életét) mennyei és örök értékekkel (vagyis a mennyei város törvényeinek betartásával) szemben.

4. Isteni parancsot „Isten kedvéért” sem szabad megszegni

A *Contra mendacium* fő kérdése, amint azt már említettem, az, hogy szabad-e a priscillianista eretnekek tévtanításainak – Ágoston értelmezésében: a vallást érintő hazugságainak – leleplezése érdekében azt hazudni, hogy magunk is az ő nézeteiket valljuk. Az egyházatya egyértelmű állásfoglalása szerint lehetetlen a hazugságot hazugsággal elüldözni (*persequi*), mivel ez olyan, mintha a rablás ellen rablással, a szentségtörés ellen szentségtöréssel, a házasságtörés ellen házasságtöréssel lépnénk fel.²⁴ A gondolatmenet implicit módon azt az érvet is tartalmazza, miszerint azok, akiket a megtévesztéstől meg akarunk védeni, nem fognak hinni nekünk, ha kiderül, hogy mi magunk is színleltünk.²⁵ Szerzőnk úgy véli, lehetetlen azt mondani, hogy a hazugság bizonyos esetekben jó, bizonyos esetekben rossz. A bírált eljárás abszurditását a *Római levél*nek ugyanazzal a negatív választ provokáló költői kérdésével érzékelteti, amellyel a műnek egy későbbi (már idézett) helyén általában a kegyes hazugság helytelenségére mutat rá: „Cselekedjünk rosszat, hogy abból jó származzék?” (Róm 3,8).²⁶ Tehát logikailag hasonló típusba sorolja az eretnekek leleplezésére szolgáló vallási vonatkozású hazugságot, mint azt, amely a megerőszkolás vagy a gyilkosság elhárítását célozza. „A cél szentesíti az eszközt”, azaz a kisebbik rossz elvének egy olyan változatát támadja itt az egyházatya, amely szerint a szentesítendő (Ágoston által is követendőnek tartott) cél egy vallási jó: magukat az eretnekeket megszabadítani tévtanaiktól, valamint ugyanezeket megvédeni a potenciális áldozatokat; az eszköz pedig egy vallási rossz: vallási kérdésben színlelni, még hozzá úgy, hogy ha színlelésből is, de Istent becsmételjük.

5. A saját bűn kisebbik rosszként való felfogása bizonyos mértékben szükségszerű a megromlott emberi természet számára

A *Contra mendacium*ban Ágoston elismeri, hogy a kegyes hazugság teljesen le nem küzdhető kísértés a megromlott természetű ember számára. Ezt jól példázza az az eset, amikor egy súlyos beteg érdeklődik fia hogyléte felől, akiről tudjuk, hogy a napokban meghalt. „Az emberi lelkeket felkavarják bizonyos ellensúlyozó vétkek” – írja. Bevallja, hogy az igazmondás esetenkénti kiméletlenségét hangsúlyozó ellenérvektől *hevesen, de aligha bölcsen megindul (moveor)*.²⁷ Olykor-olykor képes ugyan felemelkedni „ama szellemi szépség látványához, amelynek száját semmilyen hamisság nem hagyja el”, és annak fényében képes megnyugtató rendszerbe helyezni az embertelennek tűnő, a másoknak nagy valószínűséggel ártó igazmondást, de annak fénye mindig visszaveri tekintetét. Arra azonban mégsem képes, hogy annyira kitarson benne ez az érzés, hogy ellen tudjon állni a kísértésnek. A másik oldalon azonban nem tudja elfogadni azoknak az érvelését sem, akik szerint az igazság gyilkos lenne (*homicida veritas*). Ez a szenvedélyektől korbácsolt állapot, a szüntelen vívódás és az egymást váltó fölemelkedések-vissazuhanások ritmusa határozza meg a hívó ember életét, még az olyan igaz és szent emberét is, amilyen Lót volt, aki lányait mégis felajánlotta férfi vendégei helyett a fajtalanokdóknak (a teljes részletet lásd a 6. margószövegben).

II.

Vizsgálódásom csonka maradna, ha nem utalnék arra, hogy Ágoston bizonyos műveiben kifejezetten követi és szorgalmazza „a cél szentesíti az eszközt” elvét, illetve a kisebbik rossz elvének egy a szokásoshoz közelebb álló változatát. Ennek egy-egy altípusával a donatisták üldözhetőségét taglaló írásokban, valamint egy igen érdekes levélben találkozunk.

Ágoston az 410-es években eljutott odáig, hogy elfogadja az erőszak alkalmazását a donatisták ellen azzal a céllal, hogy visszatérítse őket a „katolikus” egyházba. Ettől fogva gyakran kifejti azt az álláspontját, hogy az egyszerű embereknek, akik kevésbé alkalmasak az érvek mérlegelésére, az erőszak keltette

6

Szent Ágoston: *A hazugság ellen* 18, 37

Ellenérveik hatására erősen megindulok, de aligha bölcsen. Amikor szívem tekintete elé idézem annak az elgondolható szépségét, akinek száját semmiféle hamisság nem hagyja el, ahol egyre jobban felragyog előttem az igazság, ugyanott vissza is torpan reszkető, gyenge tekintetem. Mindazonáltal akkora szeretetre lobbannok e roppant szépség iránt, hogy minden emberi dolgot megvetek, ami visszatántorítana. De sok kell ahhoz, hogy annyira kitarson ez a szeretet, hogy a tetterő a kísértés közepette meg ne fogyatkozzon. Amikor azonban azt a sugárzó jót szemlélem, amiben a hazugságnak legkisebb árnyéka sem található, nem ingat meg, hogy egyesek azt mondják, gyilkos az igazság, ha én nem akarok hazudni akkor, amikor mások meghalnak az igazság hallatán. Vajon ha egy romlott nő azt követeli, hogy paráználkodj velem, majd miután te visszautasítod, heves szenvedélyétől felzaklatva meghal, gyilkos leszek a szemérem? Vagy mert azt olvassuk: „Mert Krisztus jó illatja vagyunk Istennek, mind az üdvözülők, mind az elkárhozók között; Ezeknek halál illatja halálra; amazoknak pedig élet illatja életre” [2Kor 15–16], Krisztus illatát is gyilkosnak fogjuk nevezni? De mivel emberek vagyunk, és az ilyen kérdésfeltevéseknél és vitákban gyakran úrrá lesz rajtunk és elgyengít az emberi érzékenység, az apostol is nyomban hozzátesszi: „És ezekre kicsoda alkalmas?”

7

Aquinói Tamás: *Summa Theologica*
II. 2, Qu. 64, Art. 7

Semmi akadály a sincs annak, hogy egyetlen cselekedetnek két hatása (effectus) legyen, amelyek közül csak az egyik áll a szándékunkban (sit in intentione), a másik pedig szándékunkon kívül áll (sit praeter intentionem). Márpedig a morális cselekedetek lényegét az határozza meg, hogy mi a célunk velük (quod intenditur), és nem az, ami szándékunkon kívül áll, mivel az utóbbi járulékosan történik, ahogy az a fent mondottakból nyilvánvaló. Tehát ha valaki megvédi magát, cselekedetéből két hatás is következhet: az egyik, hogy megvéde az életét, a másik, hogy megölte támadóját. Az ilyen cselekedet az alapján, hogy a cselekvő célja életének megvéde, nem rendelkezik a bűn természetével (non habet rationem illiciti), mivel mindenkinek természetes törekvése, hogy amennyire lehetséges, megőrizze magát a létezésben.

félelem lehet az első lépés afelé, hogy megtérjenek Istenhez, és teljes valójukkal szeressék Őt.²⁸ Tehát egyfajta igazságos üldözés (*iusta persecutio*) eszközül szolgálhat Isten magasabb rendű könyörületessége (*Dei maior misericordia*) számára.²⁹ Ez utóbbi összemérhetetlenül tökéletesebb annál az emberi, időleges könyörületességnél, amely visszahőköl az üldöztetés gondolatától.³⁰ Következésképpen morálisan helyes sok (más) ember erkölcsi és vallási nyereségét ugyanazok fizikai károsodása árán elősegíteni. Az elvnek ez a verziója tehát más emberek fizikai károsítását támogatja ugyanazon személyek morális, vallási nyeresége érdekében. Ha ezt összehasonlítjuk az elvnek azzal az aletével, amelyet Ágoston a korábban elmondottak szerint a hazugsággal kapcsolatos művekben implicit módon követett és javasolt, a következő eredményre jutunk. Közös elem, hogy (a) mindkét esetben a cél morális, vallási, az üdvösséget érinti, és hogy (b) az eszköz, amit a cél szentesít, fizikai (bár a hazugsággal kapcsolatos művekben található verzióban a fizikai kár mindig bűn is egyben). A legfontosabb eltérés: a morális, az üdvösséget érintő cél a vallási kényszerítésről szóló írásokban harmadik személy(ek)e)t érint, azaz más emberek üdvössége teszi szükségessé és szentesíti az ő üldözésüket; ezzel szemben a hazugság-problémát boncolgató szövegekben a cselekvő én üdvössége kívánja meg és egyben igazolja a mászt érintő rossz megengedését.

Az elv egy újabb típusa jelenik meg Ágoston 262. levelében, amelyet egy bizonyos Ecdiciához írt.³¹ A levélíró elbeszélése szerint a hölgy, aki korábban sikeresen beszélt rá férjére arra, hogy szűzies házasságban éljenek együtt, jelentős összeget adományozott két szerzetesnek a férje hozzájárulása nélkül, és ezzel azt annyira feldühítette, hogy esküjét megszegve együtt halt egy másik nővel. A püspök megfeddi Ecdiciát, amiért elhamarkodott döntésével férje morális-vallási visszaesését idézte elő. Úgy véli, a nőnek ki kellett volna kérnie és követnie kellett volna férje véleményét, még akkor is, ha az előreláthatóan megtiltotta volna neki, hogy könyörületesen cselekedjen.³² Ha így járt volna el – érvel Ágoston –, tiszteletre méltóbb könyörületességet (*amplior misericordia*) gyakorol. Emlékezzünk vissza a 185. levél *maior misericordiájára* – az ugyan ott Istené, de ott is a köznap, emberi, mondhatnánk: humanista értelemben vett könyörületesség meghaladásáról van szó.³³ Ebben a szövegkörnyezetben a cél egy másik személy visszatartása a paráznaság bűnétől, és közvetve az üdvössége, az eszköz pedig egy könyörület cselekedet elmulasztása. Általánosabban: a szentesítendő cél egy másik személy morális, vallási nyeresége, a szentesítő eszköz pedig a cselekvő ugyancsak morális vesztesége – ám az eszköz alkalmazása esetén a cselekvő oldalán is jókora morális vallási többlet jelent volna meg, hiszen magasabb rendű könyörületességet hajtott volna végre.

Konklúzió

Ágostonnak az az érve a kegyes hazugság ellen, amely a morális felelősség egyfajta felfogásán alapszik, arra semmiképpen sem jó, hogy a kegyes hazugságot diszkvalifikálja, mivel eleve implikálja, hogy a hazugság bűn.

(1) Ágoston elutasítja az alábbi állításokat:

(a) Egy (vagy a cselekvő, vagy egy másik személy által a cselekvőnek vagy másik személynek okozott) komolyabb fizi-

kai kár elszenvetését okozó, tehát súlyosabb bűn (legyen az akár saját, akár a másé) elkerülendő enyhébb saját bűnnel (a hazugságról szóló művek).

(b) Egy más embereket érintő vallási rossz elkerülése (vagyis egy őket érintő vallási jó elérése) érdekében elkövetendő egy enyhébb vallási rossz (itt: hazugság, színlelés) (*Contra mendacium*).

(2) Ágoston helyesli az alábbi állításokat:

(a) A saját morális kár elhárítható a más akár nagyobb bűnének meg nem akadályozásával (a hazugságról írott művek).

(b) A másvalakit fenyegető morális-vallási kár (vagyis a kárhozat) elkerülhető azáltal, hogy fizikai kárt okozunk ugyanannak a személynek (a donatisták üldözésével kapcsolatos írások).

(c) A másvalakit fenyegető morális-vallási kár (vagyis a kárhozat) elkerülhető egy kisebb jó cselekedet elmulasztásával, ami azonban a cselekvő oldalán is morális-vallási profitot eredményez (levél Ecdiciához).

Megállapíthatjuk, hogy az egyházatya álláspontja konzekvens, ugyanis az elv bármely verziójának tárgyalásakor a cselekvő morális kárának elkerülését preferálja a bárkit is érő vagy fenyegető fizikai kárral szemben – ez végeredményben még az Ecdicia-levélre is igaz, mivel a *maior misericordiá*-ból Ecdicia is csak profitálhat spirituális értelemben. Annyiban azonban ingadozik a véleménye, hogy míg a hazugság kontextusában kizárólag a saját morális-vallási javát sorolja a cselekvő felelősségi körébe, vagyis az eszközt szentesítő célok közé, addig a házastársi kapcsolattal vagy a skizmatikusok kezelésével összefüggésben már úgy ítéli meg, hogy a cselekvő a másik ember morális-vallási javáért is felelős, és ennek érdekében kell önmagukban kifogásolható cselekedetekre – vagy önmagukban dicséretesek elmulasztására – elszánni magunkat.

Végezetül a még jobb megértés érdekében érdemes összevetni Ágoston érvelését a kortárs morálfilozófiában sokat tárgyalt villamos-dilemmával és Aquinói Tamás „kettős hatás”-elméletével. Az ún. villamos-dilemma első, kedvesebb változata szerint öt ember élete úgy menthető meg, ha egy kar meghúzásával a villamost egy mellékvágányra irányítjuk, ahol elüt egy embert. Intuitíve hajlunk arra, hogy a kart meg kell húzni. A példa második, durvább verziójában egy kövér embert kell a villamos útjába lökni, hogy élete árán feltartóztassa azt, aminek helyeslésére nehezebben vesszük rá magunkat.³⁴ Aquinói Tamás ún. „kettős hatás”-elméletének fényében azért, mert ha valamit akarunk, és tudjuk előre, hogy annak a szükségszerű következménye vagy feltétele valami nemkívánatos dolog, akkor az utóbbit nem akarjuk, csak megengedjük (Aquinói Tamás: *Summa Theologica* II. 2, Qu. 64, Art. 7 – a szöveget lásd a margón). Tamásnál és a villamos-dilemmában a kar meghúzására voksolóknál a „cél szentesíti az eszközt” egy gyenge aletéről van szó, amikor a cél egy nagyobb rossz elkerülése, és ez a cél csak egy kisebb rossz elkövetésével (Tamás értelmezésében: „megengedésével”) érhető el. Ha összehasonlítjuk ezzel az elv Ágoston által helyeselt 2 (b) verzióját, feltűnő strukturális és terminológiai azonosság, hogy mindkét esetben kényszerhelyzetben történő választásról van szó, ezért a cél ál-

tal szentesített eszköz itt is, ott is valaminek a *megengedése*, és ezt a valamit a cselekvő alany egyikük szerint sem *akarja*. Emellett van még egy strukturális párhuzam: Ágoston a hazugsággal kapcsolatos szövegeiben elutasítja, hogy a kisebbik saját bűn része legyen annak a tervnek, amely egy nagyobb idegen bűn elhárításához vagy akár egy nagyobb jó eléréséhez vezet; Tamás és az első villamos-dilemma villamoseltérítői elutasítják, hogy az emberölés, illetve egy ember halála része legyen annak a tervnek, amely az öt ember megmentésére vagy

a saját életünk megvédésére irányul. Komoly eltérés viszont, hogy a szentesítő cél Tamásnál és a kar meghúzását proponálóknál elsősorban fizikai, míg Ágostonnál morális/vallási jó. Míg az előbbieknél a fizikai-biológiai értelemben vett nagyobb haszon akarása legitimálja az ugyanebben az értelemben vett kisebb kár megengedését, addig Ágostonnak a hazugság ellen írott műveiben a közvetlen lelkiismereti haszon („én nem vétkezem”) akarása legitimálja a mást érő lelkiismereti vagy fizikai-biológiai kár megengedését.

Jegyzetek

A tanulmány megírását az OTKA K 112253. számú pályázata segítette. – A bibliai idézeteknél a Káldi-féle kiadás Neovulgátán alapuló átdolgozását (Szemt Jeromos Bibliatársulat, Budapest, 1997) használom.

- 1 *Epist.* XVIII. 3, 3. Vö. Hieronymus: *Commentarius ad Epistolam Pauli ad Galatas*, PL XXVI 338D–339A (vö. lejjebb). Jeromos szerint Pál maga is számos alkalommal színlelt, amikor zsidó szertartásokat végzett, például körülmetélt, és ezt hasznosan tette, azért, hogy a zsidókat elvezesse a hitre. Mint Jeromos írja, Pál a Galata-levél adott helyén is hasznosan színlelve feddi meg Pétert, hogy „a feddés-képmutatása orvosolja a törvénykövetés képmutatását”. Jeromos előtt Órigenész (lásd Hieronymus: *Apologia* 18) és Jóannész Chrysostomos is (*De sacerdotio praef.* 1, 6–7; 2, 1) megengedte a szentírásbeli, apostoli, sőt isteni hazugság, színlelés, csalás lehetőségét. Hasonló álláspontot foglalt el Poitiers-i Hilarius is (*Tractatus super Psalmos* XIV. 10), és egyike lehetett azoknak, akikkel Ágoston a hazugság tárgyában vitatkozik.
- 2 *Retr.* 1, 27.
- 3 Az írás címzettje Consentius, a „katolikus” oldal képviselője, aki a hazugság alkalmazása mellett volt.
- 4 *De mend.* 6, 9.
- 5 *De mend.* 9, 12–14; *C. mend.* 9, 20; 10, 23. Lásd Feehan 1991, 175.
- 6 *De mend.* 20, 41; *C. mend.* 4, 7. Vö. Feehan 1990, 74–75; Bouton-Touboulis 2012, 102 skk.
- 7 *De mend.* 10, 17; 20, 41. Vö. Feehan 1990, 68–69 és Bouton-Touboulis 2012, 109–112.
- 8 *De mend.* 9, 12.
- 9 *De mend.* 9, 13. Ennek a példának a meggyőzőerejét csökkenti, hogy olyan apa szerepel benne, aki hamis tanúságra kéri a fiát, tehát *sacrilega*; ezzel Ágoston kibújik annak terhe alól, hogy a morális dilemmát teljes élességében vesse fel – mint például akkor, ha szent életű atya megölését képzelte el olvasóival. Eljárását még ravaszabbá és retorikusabbá teszi, hogy először úgy tesz, mintha az atyai könyörgés nehezítené a döntést, holott annak a számára, aki az Ágoston által is vallott elvi alapokon dönt, kifejezetten megkönnyíti. Az ezt megelőző példa (az, aki inkább meghal, csak ne kelljen hazudni, öngyilkos, tehát gyilkos?) hasonlóképpen nem győzhette meg a vitapartnereket, hiszen azok nyilván egyetértettek az abszurdnak szánt konklúzióval. Egy másik, szintén példákkal élő, *a fortiori* érvelés, jóllehet nem tágit a korábbi elvi állásfoglalástól, arra szolgál, hogy elvegye a kérdés élet, és rámutasson, hogy a dilemma ilyen élesen a való életben sohasem merül fel. Tegyük fel – veti fel a szerző –, hogy az üldözők kifejezetten arra kérnek minket, hogy hajtsuk végre a hazugság bűnét, hogy nekik ne kelljen a megerőszkolás bűnét elkövetniük; ugye nem volna helyes támogatnunk (*suffragari*) őket saját bűnünkkel? Csakhogy – visz minket vissza a valóságba az érvelés – nem kérnek minket erre, hanem mindenképpen megteszik – így csak az a

- kérdés: „miért legyenek velünk együtt, s ne egyedül gyalázatos bűnösök?”
- 10 *De mend.* 9, 13. Az ellentábor gondolkodásmódjából levonható abszurd következményeket egyebek között így illusztrálja: „A betörőkkel együtt mi is betörjük a saját ajtónkat, hiszen ha nem záránk be, ők nem törhetnének be” (*De mend.* 9, 14). Az *ad absurdum* érvelés ott csúsztat, hogy azonosítja a rossz szándékú behatolást az ajtó betörésével. Célja ugyanis annak bizonyítása, hogy azzal idézzük elő a rosszat, amivel elkerülni szeretnénk; csakhogy az ajtó bezárásával nem annak betörését, hanem a rosszindulatú behatolást akarjuk megakadályozni. Újabb *ad absurdum* érv a vitapartnerek álláspontjából kiindulva: ezek szerint bűntársak vagyunk a gyilkosságban, ha azt, akiről tudjuk, hogy embert fog ölni, magunk nem öljük meg (uo.). A párhuzam téves, hiszen ebben az esetben a közvetlenül az alany által elkövetett bűn nem enyhébb, mint az, amit vele elkerül. Ugyanakkor ez a példa ismét jól mutatja, hogy a *hazugság vagy megerőszkoltatás* dilemma a közvetett felelősség problémájába ágyazva merült fel a vitapartnerek és Ágoston számára.
 - 11 *De mend.* 14, 90: „beleegyezni (*consentimus*) valamibe azt jelenti, hogy helyeseljük (*approbamus*) és akarjuk (*volumus*), megengedni (*permittere*) azonban akarat nélkül is lehet, hogy elkerüljünk egy nagyobb gyalázatot”.
 - 12 Uo. Vö. *C. mend.* 9, 14.
 - 13 Uo.
 - 14 *De mend.* 9, 14. Ugyanezen az alapon, ha valaki lopással tudná elkerülni, hogy megöljék, inkább azt kell elkerülnie, hogy ő maga lopjon, mint hogy ellene kövessenek el gyilkosságot.
 - 15 *De mend.* 16, 31.
 - 16 *De mend.* 16, 31–33. Ennek a helynek az allegorikus értelmezését egyes újtestamentumi locusok allegorikus értelmezésével vezeti be, amely során szintén a szó szerint fizikai cselekedetekre alkalmazott tilalmakat vonatkoztat mentális aktusokra (vágyakra, szeretetekre) (15, 27–30). Így például a másik orca odanyújtására szóló parancs (Mt 5,39) arra szólít fel, hogy az igazságért türelmesen és az üldözőink iránti szeretettel el kell viselni a kínzásokat (15, 27).
 - 17 Erre a belső igazmondásra vonatkoztatják az ellenfelek – sőt, az ő következtetésük levonása nélkül maga Ágoston is – a Zsolt 14,2-t: „Aki tökéletességben jár, igazságot cselekszik, és igazat szól az ő szívében.” Hasonló értelmezésben ért egyet az egyházatya vitapartnereivel a Mt 15,16–20 („Nem az szennyez be, ami bemegegy a szájatokon, hanem ami kimegy...”.) kapcsán: a szív szájából kijövő, az embert beszennyező „szavakról” van itt szó, amelyek valójában gonosz gondolatok (16,32). Vö. *C. mend.* 2, 2. Itt Ágoston a priscillianistáknak a Zsolt 14,2 olyan értelmezését tulajdonítja helytelenítőleg, mely szerint a szívben kimondott hazugságnak csak az számít, amit a hittársainknak (*proximi*) mondunk, szemben a kívülállókknak (*alieni*) szóló hazugsággal (amire egyik bibliai hivatkozási alapjuk az Ef 4,25).

18 *De mend.* 17, 35: „Ugyanis igazságot szól a szívében, aki gyűlöli a hazugság szükségyszerűségét (*odit mentiendi necessitatem*), és tudja, hogy az a halandó élettel együtt járó büntetés.” A másik olyan értelmezés, amely a kegyes hazugság lehetősége mellett szól, a második tagmondatot szorosabban kapcsolja az elsőhöz. Eszerint Isten azok közül, akik igazságtalanságot cselekszenek, azokat öli meg, akik nem vallják meg bűnüket és nem gyakorolnak bűnbánatot. A hely kategorikusan hazugságellenes értelmezése természetesen a test szájával kimondott hazugságot tartja az elpusztítás jogalapjának. Ágoston nem foglal egyértelműen állást ebben az exegetikai kérdésben, de elismeri, hogy az idézet második része („mert ennek megszokása nem visz előre [*non proficiet*] a jó felé”) nehezen egyeztethető össze az elsőként említett értelmezéssel, vagyis a hazugság kategorikus tilalmával; vagy ha igen, akkor talán úgy, ha ekképpen fogjuk fel az egész idézetet: a tökéletesek soha még csak nem is akarhatnak hazudni, a haladók (*proficientes*) viszont hazudhatnak, de nem szokásszerűen. Náluk ugyanis meg-
esik, hogy könnyőületességből hazudnak, ami éppen előrehaladásuk egyik összetevője. Isten tökéletes szeretete felé ugyanis sok lépcsőfok vezet, s első fok a mások testi megmaradása (*salus*) iránti irgalom. A fejlődésnek ezt a fokát képviselik az izraeliták csecsemőit hazugsággal megmentő egyiptomi dajkák (lásd fentebb).

19 *C. mend.* 7, 17.

20 *C. mend.* 9, 20; 18, 37. Vö. *Ench.* 7, 22.

21 *C. mend.* 15, 32.

22 *De mend.* 17, 34; *C. mend.* 15, 32; *Ench.* 7, 22: *Plurimum quidem ad bonum profecisse homines qui non nisi pro salute hominis mentiuntur; non est negandum; sed in eorum tali profectu merito laudatur, vel etiam temporaliter remuneratur; benevolentia non fallacia; quae ut ignoscatur sat est, non ut etiam praedicetur.*

23 *C. mend.*

24 *C. mend.* 1, 1.

25 Vö. *De mend.* 10, 17.

26 *C. mend.* 15, 32.

27 *C. mend.* 18, 37: *Moveor his oppositis vehementer, sed mirum si etiam sapienter.*

28 Lásd pl. *Contra Petilianum* 83, 183–188, 194; *Ep.* 93, 1, 3–2, 5; *Ep.* 139, 2; *Ep.* 185, 3, 13; *Contra Gaudentium* 24, 27–25, 28; *Ep.* 208, 7. Vö. Brown 1964, 109–110.

29 *Ep.* 185, 11 (417 körül).

30 Uo. 7, 26.

31 Köszönettel tartozom Patricia Grossének (Villanova University), amiért felhívta a figyelmemet erre a példára.

32 *Ep.* 262, 4–6.

33 *Ep.* 262, 6.

34 Magát a problémát Philippa Foot vetette fel klasszikus cikkében (1967/1977/2002), amelyet J. J. Thomson (1985) továbbfejlesztett.

Bibliográfia

Bouton-Touboullic, A.-I. 2012. „Dire le vrai selon saint Augustin : un impératif catégorique?": A.-I. Bouton-Touboullic – F. Daspet (szerk.): *Dire le vrai. Actes de la Journée d'Etudes du 42e Congrès de l'A.P.L.A.E.S., 23 mai 2009.* Bordeaux, 93–112.

Brown, P. R. L. 1964. „St. Augustine's Attitude to Religious Coercion": *Journal of Roman Studies* 54, 107–116.

Feehan, Th. D. 1990. „The Morality of Lying in Saint Augustine": *Augustinian Studies* 21, 67–81.

Feehan, Th. D. 1991. „Augustine's Own Examples of Lying": *Augustinian Studies* 22, 165–190.

Foot, Ph. 1967/1977/2002. „The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect": uő: *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy.* Los Angeles, 19–32 (eredetileg: *Oxford Review* 5, 1967).

Thomson, J. J. 1985. „The Trolley Problem": *The Yale Law Journal* 94/6 (May), 1395–1415.

Bolonyai Gábor (1962) az ELTE BTK
Görög Tanszékének vezetője. Kutatási területe az antik rétorika és irodalomelmélet, valamint a görög kultúra reneszánsz kori recepciója.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Az *Ars poetica mélyszerkezetéről*
(2011/1).

Benedictus és szótára

Bolonyai Gábor

Itáliában valamikor az 1430-as évek táján kezdett egyre többekben és egyre határozottabban felmerülni az igény görög–latin szótárra. Értelemszerűen elsősorban azok a tanárok érezték a szótár hiányát, akik már viszonylag jól elsajátították a nyelvet (egy görögországi út vagy egy Itáliába látogató görög tanár jóvoltából), viszont a saját tanítványaik számára nem volt mit kézbe adniuk, és maguk sem mindig boldogultak, ha egy új auktorral kezdtek foglalkozni. Alapvetően kétféle lehetőség vetődött föl.¹ Aki hozzáfért ókori szótárakhoz, ezek másolásával és bővítésével próbálkozhatott. A többség azonban nem fért hozzájuk, mert viszonylag kevés volt belőlük, ezért a semmiből volt kénytelen elindulni. Fogta a maga iskolai jegyzeteit, egyesítette mások hasonló jellegű szójegyzékeivel, az egyesítés közben ábécérendbe rendezte a szavakat, majd folyamatosan bővítette újabb olvasmányai kiszótározott anyagával. Végül, hosszú távon, ez a reménytelenül sziszifuszinak tűnő módszer bizonyult sikeresnek, mert négy évtizeddel később ennek a rendezetlenül, ám mégis előrehaladó csapatmunkának lett a gyümölcse az első nyomtatott görög–latin szótár, Giovanni Crastoni szerkesztésében.²

Az alábbiakban azonban egy ókori szótár, az ún. Pseudo-Kyrrillos 15. századi történetének egyik szakaszát igyekszem nyomon követni, mely az alfabetikus görög–latin szótárak közül egyedül élte túl a középkort. Az ókori szótárak másik két típusáról szintén nem lesz szó, tehát sem az ún. *Herméneumata*-tankönyvek tematikus szójegyzékeiről, sem az egynyelvű lexikonokról.

A Pseudo-Kyrrillos egyetlen példánya a 9. század végén, Galliában bukkan föl először (a Párizs melletti Laonban készül róla másolat), majd 1437-ben a bázeli zsinaton, ahová Nicolaus Cusanus viszi magával könyvei között.³ A szótárt a bíboros nagy valószínűséggel élete végéig magánál tartotta, és 1464-ban többi könyvével együtt hagyta a kuesi (latinul cusai) Szent Miklós Kórház könyvtárára. Jelenleg a British Museum Harley-gyűjteményében őrzik, jelzete 5792. A szótár az utóbbi évtizedekben a magyar kutatás érdeklődését is felkeltette, mert egyik példányát Janus Pannonius is beszerezte magának;⁴ legutóbb Ötvös Zsuzsanna vizsgálta meg a jelenleg Bécsben őrzött kódexet tavalyelőtt megírt doktori értekezésében, fontos új eredményekre jutva.⁵ Jelen tanulmány csak röviden fogja érinteni Janus Pannonius szótárának kérdését, középpontjában egy másik példány áll, amelynek másolója egy lapszéli jegyzetben Benedictusként mutatkozik be.

Először néhány szót magáról a Pseudo-Kyrrillosról. Szóanyagát talán három jelzővel lehetne a legtalálókban jellemezni:⁶ érdekes, kevésbé érdekes és bizarr. Kevésbé érdekesek azok a szavak, amelyek a nyelv legalapvetőbb szókincséhez tartoznak, jelenlétük semmilyen meglepetéssel nem szolgál. Érdekes a szókincsnek az a rétege, amelyik az ókori irodalmi nyelvben nem jelenik meg vagy csak alig, és a késő ókori beszélt nyelv különféle területeiről származik, sokszor a bizánci vagy újjörög nyelvhasználat megelőlegezéseként (pl. *σευτλον*, melyből a mi „cékla” szavunk is származik). Bizarrnak pedig azok a szavak nevezhetők, amelyek bizonyos latin irodalmi, valamint jogi szövegek tükröfordításával keletkeztek, de a későbbi nyelvhasználat kivetette magából, vagy be sem fogadta őket.⁷ Az előbbieket

közé tartozik pl. a πυροδουνάστης szó, amely a vergiliusi *ignipotens* jelzőt (*Aen.* 8.423) adja vissza, vagy a γεννήτρια, amely a *genetrixet* (*Aeneis* I. 590). Az utóbbiakat szemléltetheti a διαθήκη ἀγοράφος kifejezés a *nuncupatio* terminusra, vagy a διακάτοχος a *possessor* szóra. A furcsa szavaknak ez a rétege ugyanakkor a szótár egyik meghatározó forrásanyagára világít rá: azokra a nyelvtani segédletekre, lényegében iskolai puskákra és kisokosokra, amelyek eredetileg latinul tanuló görög anyanyelvűek számára készültek.⁸

Benedictus szótára, melyet jelenleg az Escorial Könyvtárban őriznek (Σ I. 12 jelzettel), abban különbözik a többi apográftól, hogy rengeteg lapszéli jegyzetet tartalmaz. Ugyanez rajta kívül csak Janus Pannonius példányára érvényes, így érthető, hogy Ötvös Zsuzsanna említett doktori értekezésének egyik fejezete szintén foglalkozott a San Lorenzo-i példánnyal. Azt állapította meg a két példány kapcsolatáról, hogy rokonságban állnak egymással, de nem ugyanarról a példányról másolták őket.⁹ A magam részéről – mint az értekezés opponense – másképp ítélem s ítélem meg a helyzetet; szerintem minden jel arra mutat, hogy Janus Pannonius szótárát közvetlenül Benedictus szótáráról másolták. Ennek alátámasztására most csak egyetlen szöveghelyet hoznék fel, éppen azt a bejegyzést, amelyben a másoló közli a nevét. A szótár ἐγγυῶ szócikkénél járunk. Mind a két szótárban egy-egy széljegyzet egészíti ki a görög lémmát, és mindkét jegyzet két részből áll (1. táblázat):¹⁰

1. táblázat

ἐγγυῶμαι τόνδε ἐπὶ γάμου ἐγγύης· ἐγγυῶμαι [sic!] σοι δὲ τόνδε. οἷον ἀντ' αὐτοῦ καθίσταμαι ἐγγυητής alibi ita ego benedictus legi ἐγγυῶ ἐνεργητικῶς γαμῖκου συναλλάγματος· οἷον ἐγγυᾶ ὁ δεῖνα τῷ δεῖνι τὴν ἑαυτοῦ θυγατέρα, ἐγγυῶμαι δὲ σοι παθητικῶς, ἀντὶ τοῦ ὑπισχνοῦμαι σοι. ὅθεν καὶ ἐγγύη ἢ ὑπόσχεσις Escorialensis Σ I. 12, 141 ^v	ἐγγυῶμαι τόνδε ἐπὶ γάμου ἐγγύης· ἐγγυῶμαι σοι δὲ τόνδε, οἷον ἀντ' αὐτοῦ καθίσταμαι ἐγγυητής. alibi ἐγγυῶ σοι θυγατέρα <u>despondeo</u> ἐγγυῶμαι σοι, τὸ ὑπισχνοῦμαι σοι, ἐγγύη ὑπόσχεσις ÖNB Suppl. Gr. 45, 76 ^v
--	---

Az első rész (ἐγγυῶμαι τόνδε...) a *Lexicon Vindobonense* szövegével egyezik meg kis eltéréssel,¹¹ a második (ἐγγυῶ ἐνεργητικῶς...) pedig egy Plutus-scholionnal azonos (schol. Pl. 1202 „P. Vict.”). Míg azonban a San Lorenzo-i példányban ezzel a latin mondattal vezeti be a másoló a második részt: *alibi ita ego benedictus legi* („másutt én, Benedictus a következőt olvastam”), addig a bécsi példányban csupán így szól a felvezetés: *alibi* („másutt”), majd következik ugyanaz a scholion-részlet, csak éppen erősen lerövidített és kicsit módosított formában (a kövér szedés jelzi a San Lorenzo-i példány többletét, az aláhúzás a bécsi példány hozzátételeit).

A kérdés tehát az: vajon milyen viszonyt feltételezhetünk a két széljegyzet között? Elvben három eset lehetséges: vagy az egyiket másolták a másíkról, vagy a másikat az egyikről, vagy közös ősről mindkettőt. A negyedik eset, hogy ti. egymástól függetlenül keletkeztek, a szövegek ritkasága és a nagyfokú egyezés miatt kizárható. Nézzük a közös mintapéldány feltételezett esetét. Ez azt kell, hogy jelentse, hogy az „én, Benedictus így olvastam” közlés már ebben a

korábbi kódexben is szerepelt. De lemásolhatja-e bárki is ezt a mondatot változtatás nélkül, ha nem ő Benedictus? Nem tűnik valószínűnek. Egy másik embertől származó egyes szám első személyű ígét normális esetben áteszünk harmadik személybe. Figyelmetlenségből megtörténhet, hogy valaki elmulasztja ezt, de ha még a másik ember neve is ott szerepel a másolandó szövegben, nagyon kicsi az esélye, hogy valaki összekeverje magát mással. A San Lorenzo-i kézirat másolójának tehát harmadik személyben kellett volna megadnia az informátora nevét, ha az illető első személyben írt magáról. Ugyanígy valószínűtlen a második eset is, azaz, hogy Benedictus a bécsi kódexről másolta volna le a jegyzetet. A bécsi kódexben ugyanis a scholion lerövidített és kissé átalakított változata szerepel. Benedictusról ebben az esetben azt kellene feltételeznünk, hogy egyrészt ezt a rövidített és átfogalmazott változatot visszaváltoztatta a teljes és pontos eredeti szövegre, másrészt mindezt a maga „kutatási eredményeként” tüntette föl jogtalanul. Marad tehát a harmadik eshetőség. A bécsi kódex másolója másolta a Benedictus által „felfedezett” információkat, éspedig úgy, hogy Benedictus önhivatkozását kiiktatta (ami különösen érthető, ha esetleg nem is ismerte az illetőt), másrészt a szöveget lerövidítette és módosította.

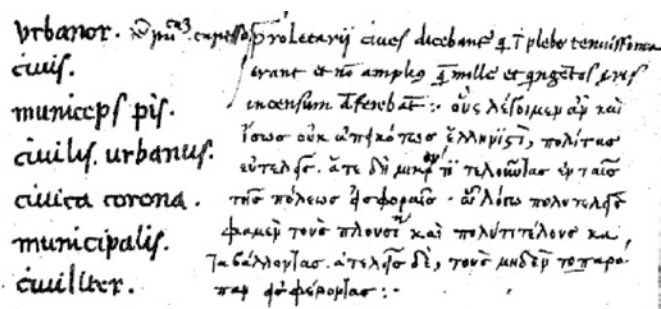
Végül érdemes még arra is rákérdeznünk: vajon miért adja meg a nevét ennél a megjegyzésnél Benedictus? Ha megnézzük a szöveget, azt láthatjuk, hogy a második megjegyzés némileg más információt ad az elsőhöz képest. Az első megjegyzés arról szól, hogy a cselekvő ἐγγυῶ (‘kezeskedik’, tkp. ‘tenyerébe tesz’) ígét mediális alakban arra használják, ha valaki eljegyez egy férfit a lányával: ἐγγυῶμαι τόνδε ἐπὶ γάμου ἐγγύης· ἐγγυῶμαι σοι (sic!) δὲ τόνδε. οἷον ἀντ' αὐτοῦ καθίσταμαι ἐγγυητής (sic!). „Eljegyzem ezt a férfit »kezeskedéssel«. Eljegyzem veled ezt a férfit, azaz kezességet válllok érte.”

A második megjegyzés ezzel szemben azt tartalmazza, hogy az ige *aktív* alakja használatos ‘eljegyez’ értelemben, a mediális alak jelentése viszont az, hogy ‘ígér’. (ἐγγυῶ ἐνεργητικῶς γαμῖκου συναλλάγματος· οἷον ἐγγυᾶ ὁ δεῖνα τῷ δεῖνι τὴν ἑαυτοῦ θυγατέρα. ἐγγυῶμαι δὲ σοι παθητικῶς, ἀντὶ τοῦ ὑπισχνοῦμαι σοι. ὅθεν καὶ ἐγγύη ἢ ὑπόσχεσις. „Cselekvő alakban házassági szerződésekre használják, például XY odaadja/garantálja a lányát Z-nek. Medio-passzív alakban viszont ‘odaígérem neked’ jelentésben használatos, innen van, hogy az ἐγγύη ígéretet is jelent.”) Benedictus nevének feltüntetését épp az általa megszerzett információ *eltérő* jellege indokolja. Arra hívja föl a figyelmet, hogy ő egy másik forrásból mást olvasott, mint ami az előző magyarázatban szerepel.

Hasonló következtetésre lehetne jutni más szöveghelyek összevetése alapján is, de mint említettem, az alábbiakban nem ennek a két kódexnek a kapcsolatával szeretnék foglalkozni, hanem elsősorban Benedictus példányával. Ki lehet ez a személy? Induljunk ki abból: mit is lehet megtudni róla a bejegyzései alapján? Szótára nagy valószínűséggel 1437 után keletkezett és minden bizonnyal 1447 előtt, mert Janus Pannonius nagyjából ekkor kezdhetett el görögül tanulni. Ha a kézirat széljegyzeteit alaposabban megvizsgáljuk, két további támpontot is kaphatunk az azonosításhoz. A margináliák egyik sajátos vonása, hogy kortárs humanista szerzőktől is tartalmaznak idézeteket. A legtöbbször egy „Gasp.” rövidítéssel

jelölt szerző neve tűnik föl a lapszéleken, jóval ritkábban egy „Leon.”-nal rövidített valaki. Az idézetek beazonosítása alapján az előbbi Gasparino da Barzizzaval azonosíthatjuk, akinek népszerű kézikönyve, az *Orthographia* 1417-ben jelent meg első változatban, a másik rövidítés pedig Leonardo Bruni személyét fedi. Az idézetek a *terminus post quem* szűkítésére nem alkalmasak ugyan (a legrégebbi Bruni-idézet ugyanis 1435. május 7-ére keltezhető),¹² viszont jól mutatják, hogy a szótár másolója a latin megfelelők helyesírására és klasszikus kori használatára épp akkora hangsúlyt fektetett, mint a görög címszavak pontosítására.

A jegyzetek egy másik csoportjából arra következtethetünk, hogy szerzőjük egyaránt folyékonyan beszélt görögül és latinul, szabadon és könnyedén váltott az egyik nyelvről a másikra. Egyetlen példát idéznék ennek érzékeltetésére. Épp az előbb említett lapon a „πολίτης civis” lémma latin részéhez fűzi azt hozzá a lapszélre (240^r), hogy a polgárok legszegényebb csoportját *proletarius*oknak nevezték, s ehhez Nonius Marcellus kompendiumából idézi a *proletarius* szó meghatározását (1. ábra).¹³



1. ábra (Esc. Σ I. 12, 240^r)

A jegyzet azonban folytatódik, és pedig görögül, annak a kérdésnek megválaszolásával, hogyan lehetne az előbb említett *proletarius* kategóriát görögül visszaadni: οὗς λέγομεν ἄν καὶ ἴσως οὐκ ἀπαικώτως ἑλληνιστὶ, πολίτας εὐτελεῖς, vagyis: „akiket [ti. a proletárokat] a legtalálóbban talán *polítés eutelés*-eknek mondhatnánk görögül, minthogy a város bevételeihez csak kevés adóval járulnak hozzá”, stb. A bejegyzésnek ezt a második részét Benedictus nem más szerzőktől vett idézetekkel írta meg, hanem *saját* tudása alapján, saját maga felelve a maga fejében felvetődő kérdésre.

Az eddigiek alapján a következő kép rajzolható meg Benedictusról: filológiai képzettsége a görög és a latin nyelv terén is alapos és naprakész, egyaránt jól és aktívan használja mindkét nyelvet, sőt van valamiféle fordítói-szótárírói vénája is. Feltételezhető továbbá, hogy van valamilyen kötődése Ferrarához az 1440 körüli években. A felvázolt szellemi fantomkép természetesen még így sem mutat könnyen felismerhető, egyedi vonásokat, és a továbblépéshez, bevallom, egy véletlen adott lökést. John Monfasani trapezunti Georgiusról szóló monográfiája olvasása közben akadtam rá valakire, aki azonnal lehetséges jelöltnek tűnt számomra.¹⁴ Monfasani a görög származású velencei humanista esetleges tanítványait próbálta számba venni, és egy Libanios-fordítás ajánlása alapján közéjük sorolt egy bizonyos Benedetto Bursát is. Bursa ugyanis a következő szavakkal ajánlotta Trapezuntiusnak a maga fordítását: *hanc igitur a me ductam tibi mitto, summo omnium doctrinarum praeceptor* („el-

küldöm hát neked ezt a fordításmat, minden tudomány kiváló tanárának”).¹⁵ Monfasani a „kiváló tanár” megszólításból arra következtetett, hogy a fordító nyilván tanítványa volt Georgiushoz, és ezért ajánlja neki a fordítását, tisztelete és hálája jeléül (a következtetés nagyon logikus, de, mint látni fogjuk, mégsem állja meg a helyét.) A lényegében ismeretlen Benedetto Bursa pályájával kapcsolatban Monfasani Borsettinek a ferrarai egyetem történetéről szóló 1735-ös könyvére hivatkozik, ahol azt lehet megtudni róla, hogy Guarino javaslatára 1439-ben hívta meg a város vezetősége a ferrarai egyetemre grammatikatanárnak két másik tanárral együtt.¹⁶ A városi évkönyvek szerint szerződése 1439. április 18-a és 1440. november 5-e közötti időszakra szólt. Az évkönyvek az alkalmazás indoklását is megadják: a Ferrarába néhány évvel korábban leszerződött Guarino ezzel a három „jó hírű” oktatóval próbálta a diákok siralmas latintudását megfelelő szintre hozni.

Benedetto Bursa tehát egyike lehetett azoknak, akik megalapozták a ferrarai egyetem későbbi sikereit Guarino irányítása alatt. Egyéb tevékenységéről, műveiről azonban csak nagyon keveset lehet tudni. Az említett Libanios-fordításon túl néhány versét publikálta Sesto Prete egy antológia részeként,¹⁷ egyik kiadatlan beszédét és néhány levelét néhány irodalomtörténész tartja számon,¹⁸ Terentius és Plautus összehasonlításáról szóló esszéjét pedig tavalyelőtt adta közre Alba Tontini.¹⁹ Pályáját azonban alapvetően homály fedi, nevét nem említik az alapvető kézikönyvek és lexikonok.²⁰

Van tehát egy jelöltünk, de hogyan tudjuk ellenőrizni, valóban azonos-e a két Benedictus? A kérdés eldöntéséhez ezúttal is szükség volt a szerencsére. Kristeller *Iter Italicum* című hat kötetes katalógusa, amely a kiadatlan humanista kéziratokat veszi számba, 13 olyan kéziratot is említ, amelyekben szerepel Benedetto Bursa valamelyik műve, ám egyetlen kódex leírása sem kecsegtet azzal, hogy autográf kéziratot tartalmazna tőle. Az *Iter Italicum* után így nagyobb könyvtárak katalógusait tűnt célszerűnek átfésülni, s ekkor bukkantam egy bécsi kéziraatra, amely rövid tartalomjegyzéke szerint a mothonéi Benedictus Bursa saját kezűleg írt műveit tartalmazza. Az előlapon található bejegyzés arról is tudósít, hogy az írásokat egy bizonyos Petrus Delphinus gyűjtötte össze és fűzte egybe, miután hosszas kérések után megkapta őket Benedictus bátyjától, Sebastianustól, Modone, latinosan Mothone kormányzójától.²¹

A bécsi kéziratot kézbe véve, első pillantásra nyilvánvaló, hogy ugyanaz a kéz írta, mint a San Lorenzói szótár. A hasonlóság különösen jól érzékelhető, ha egyes szavakat teszünk egymás mellé a két kéziratból (2. a–d ábra).

μωκίζω τὸ ἐμπαίζω.

2. a ábra (Esc. Σ I. 12, 213^r)

μωκίζω τὸ ἐμπαίζω.

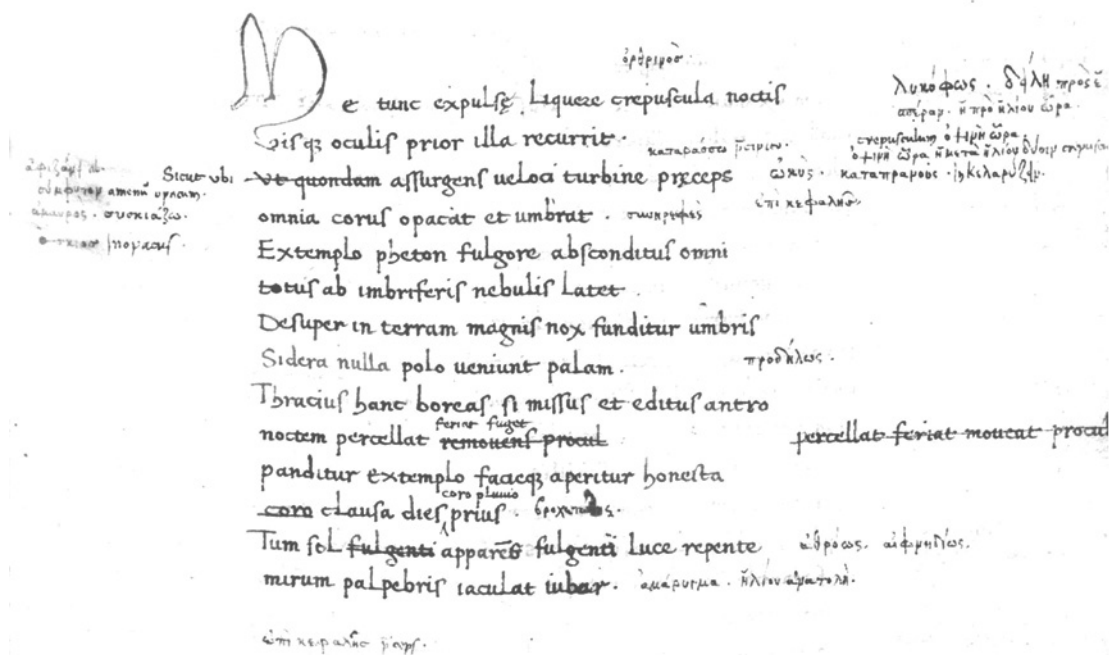
2. b ábra (ÖNB Lat. 3370, 269^r)

βρυχῆθαι

2. c ábra (Esc. Σ I. 12, 124^v)

βρυχῆθαι.

2. d ábra (ÖNB Lat. 3370, 277^v)

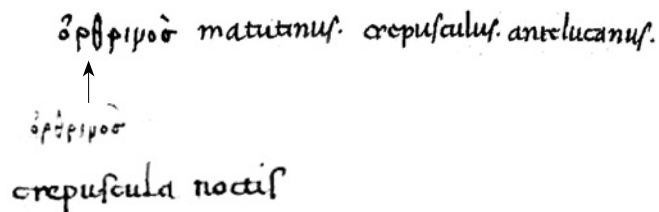
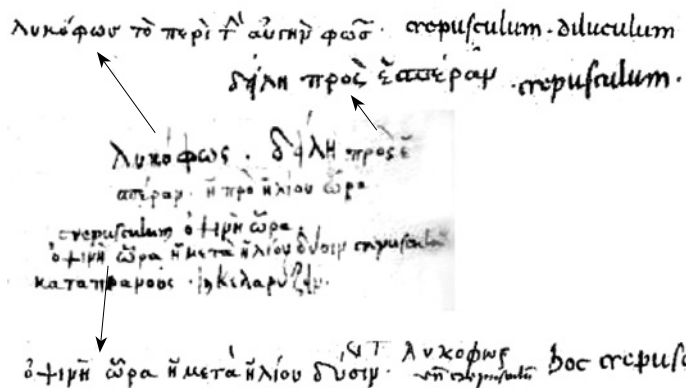
3. ábra (ÖNB Lat. 3370, 266^v)

Így nem csak az látszik jól, mennyire hasonlít egymásra a két írásképp, hanem az is, hogy a két kódex tartalmi szempontból is szorosan összefügg egymással. A Lat. 3370 jelzetű kéziratban olvasható – eleve meglehetősen ritka – szavak ugyanis Benedetto Bursa saját latin verseihez írt saját görög jegyzeteiből való, akinek egyik sajátos nyelvtanulási módszere az volt, hogy a verseiben használt latin szavak némelyikéhez olyan görög megfelelőket írt oda (utólag) a lapszélre, amelyeket a maga Pseudo-Kyrrillosz szótárából tanult meg vagy éppen memorizált.

A bécsi kódexben így számos olyan görög szó szerepel, mint amilyen a San Lorenzói kéziratban is. Lássunk egy újabb példát közelebből is (3. ábra). Benedetto használja az egyik versében a *crepusculum*, 'szürkület' szót, ehhez írja be aztán azokat a görög szavakat (a 266^v lap jobb felső sarkába), amelyekhez latin megfelelőként a *crepusculum* szót adja meg a Pseudo-Kyrrillosz, konkrétan négyet: az ὀρθρινός, a λυκόφως, a δειλή és az ὀψινὴ ὥρα kifejezéseket (2. táblázat, valamint 3., 4.a és 4.b ábra). Ez a kissé mazochistának tűnő memorizálási gyakorlat nyilvánvalóan a görög szavak aktív használatának megalapozására szolgált.

2. táblázat

Benedetto verse	Benedetto jegyzetei saját verséhez (= görög megfelelők a Ps-Kyrrillosz alapján)	Benedetto Ps-Kyrrillosz példánya (Esc Σ I. 12) ²²
crepuscula	ὀρθρινός λυκόφως δειλή πρὸς ἑσπέραν ὀψινὴ ὥρα ἢ μετὰ ἡλίου δύσιν	ὀρθρινός matutinus. crepusculus. antelucanus λυκόφως τὸ περὶ τὴν αὐγὴν φῶς crepusculum. diluculum δειλή πρὸς ἑσπέραν crepusculum ὀψινὴ ὥρα ἢ μετὰ ἡλίου δύσιν ζήτει τὸ λυκόφως

4. a ábra
(ÖNB Lat. 3370, 266^v felső sora, valamint Esc. Σ I. 12, 222^v)4. b ábra (ÖNB Lat. 3370, 266^v jobb felső sarka,
valamint Esc. Σ I. 12, 203^v, 130^v és 226^v)

A szótáríró azonosításán túl azonban a bécsi kódex jóval többet is nyújt. A benne található közel száz levél, több tucat vers, beszéd, személyes vázlatok és jegyzetek révén egy eddig alig ismert humanista fordultatos életpályája bontakozik ki. Benedetto Bursa karrierje dióhéjban a következőképp foglalható össze. 1414 körül született a Peloponnészos nyugati sarkában fekvő Modonében, ókori nevén Méthónében. A velencei államhoz tartozó kikötőváros a keletre haladó kereskedelmi hajóútvonal egyik fontos állomásának számított. A város kancellári tisztét

Benedetto apja, utána pedig bátyja, Sebastiano töltötte be. Benedetto Velencébe ment tanulni, első állását pedig 1435-ben nyerte el, mégpedig nem akárhol: 21 éves fejjel a firenzei Studio poétika- és retorikaprofesszora lett. Hogy pontosan minek is köszönhette ennek a kiemelkedően nagy presztízzsel rendelkező állásnak az elnyerését, nem derül ki leveleiből, mindenestre a neve (Benedetto di Niccolò Borsi da Venezia) alapbérének összegével együtt (50 forint) a mai napig olvasható a városi költségvetés kiadási rovatában.²³ Firenzéből két év után távozott, az 1437-es hatalmas pestisjárvány idején, amikor az egyetemi tanév is félbeszakadt. Benedetto 1438 februárjában Ferrarába települt át, ahol a zsinatra odaérkező pápa, IV. Eugenius kíséretéhez csatlakozott. Ezt követően kapta a már említett felkérést a ferrarai városatyáktól, s míg a zsinat Firenzébe költözik, ő Ferrarában marad. A szigorú nyelvtanári szerep lehet, hogy az iskola színvonalát emelte, de személyesen neki nem sok örömet okozott. Fizikailag, szellemileg is teljesen kimerítette, ráadásul a megígért fizetésnek is sokáig csak a felét kapta meg, egyes kollégáival sem alakultak jól a kapcsolatai, úgyhogy alig várta, hogy tovább állhasson Ferrarából. Állásajánlatot Padovából, Sienából és Rómából is kap, végül az utóbbit fogadja el: így lesz a IV. Eugenius által újjászervezett egyetem, a *Studium Generale* grammatika- és retorikaprofesszora. Alkalmazása érdekében egy titokzatos pártfogója is közbenjárt, akit *reverendissime paternek* szólít leveleiben, és aki feltehetőleg Lodovico Trevisan bíborossal azonos. A római évek, úgy tűnik, anyagilag is sikeresnek bizonyulnak számára. Folyamatosan félretesz fizetéséből, hogy megvalósíthassa élete álmát: egy több éves görögországi utat, ahol anyanyelvi környezetben egy valóban képzett tanártól rendesen megtanulhat görögül.

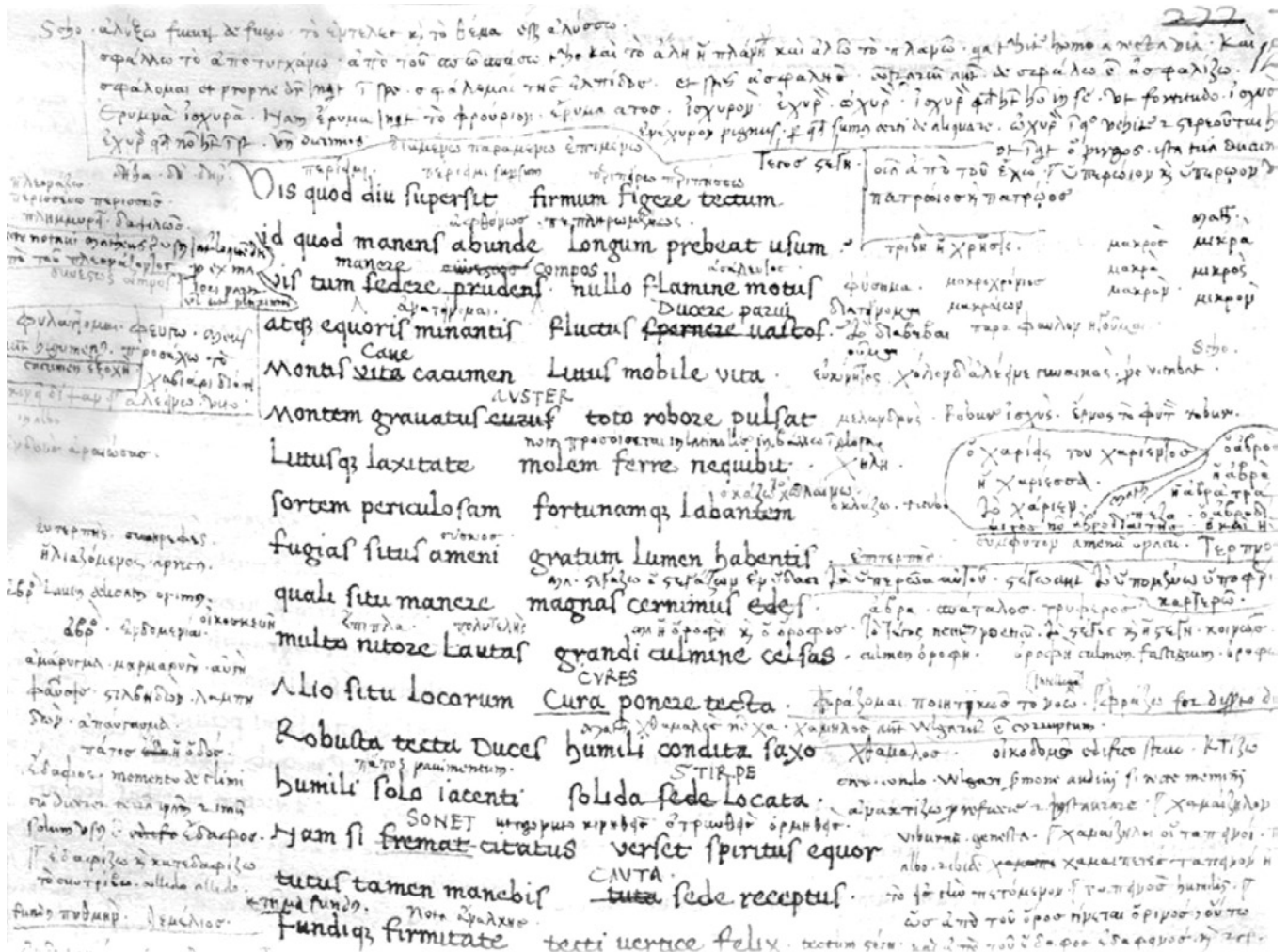
A görög út előtt azonban egy pillanatra vissza kell térnünk a Trapezuntius-ajánlás kérdésére. A római levelek között ugyanis van kettő, amely új színben láttatja az ügy háttérét. Benedetto saját öccsének ír Firenzébe, aki épp Georgiusnál tanul. Benedetto elismeréssel szól róla mint tudósról, de mint tanárról és emberről lesújtó a véleménye. Arrogáns, öntelt embernek tartja (*sibi multa attribuentem*),²⁴ aki egyáltalán nem törődik tanítványával,²⁵ ráadásul latintudásában is komoly hiányosságok vannak. Ezek alapján biztosra vehetjük, hogy Benedettóban nem a tanítványi hála, hanem a bizonyításvágy és valamiféle sértettség is dolgozott, amikor Libanios-fordítását később neki ajánlotta: meg akarhatta mutatni egykori kollégájának, hogy Ferrarában még minimális görög tudását azóta milyen magas szintűre fejlesztette.

A görög útra 1444 őszén került sor. Vele tartott legtehetségesebb tanítványa is, egy bizonyos Cristoforo. Viharos tengeri út után először szülővárosában kötöttek ki. A vihartól Benedetto olyan beteg lett, hogy három hónapig élet és halál között lebegett. Amikor jobban lesz, első útja Mistrába vezet Gemistos Pléthónhoz, a platóni filozófia szenvedélyes hívéhez, Bessarión mesteréhez, aki 1438/39-ben maga is részt vett a firenzei zsinaton, és akkora hatást gyakorolt Cosimo Medicire, hogy utólag sokan, köztük Ficino is ettől a találkozástól származtatta a firenzei újplatonizmus kezdetét.²⁶ Benedettónak azonban hatalmasat kellett csalódnia reményeiben. Gemistos személyében egy megfáradt, mogorva öregemberre talált, aki hosszú percekig tartó hallgatással felelt a hozzá intézett kérdésekre,²⁷ majd közölte a fiatalemberrel, hogy nem a maga ura. Lassan és akadozva előadott magyarázatát hallgatva

Benedetto számára végképp nyilvánvaló lett, az öreg filozófustól, ha ráérne, sem lenne esélye Homéros és Démostenés nyelvét megtanulnia. Ezt követően több hónapon át próbálkozik azzal, hogy másik görög tanárt találjon magának, sikertelenül. Végül eszébe jut egy görög származású negropontei férfi, akivel még nagyon fiatalon találkozott Velencében. Az illető időközben a firenzei zsinaton a görög küldöttség hivatalos tolmácsaként vívott ki általános elismerést magának nem csak a görögök, de a latinok körében is. Olyannyira, hogy ebben az időben már a pápa személyes megbízottjaként látott el diplomáciai feladatokat. A velencei állam szolgálatában álló férfi új megbízatása ellenére is elvállalja Benedetto tanítását. Így lett Benedetto Bursa 1444 augusztusában Niccolò Sagundino, avagy görög nevén Nikolaos Sekundinos tanítványa.²⁸ Benedetto több hónapot tölt el Cristoforóval, kísérőjével együtt Sagundino házában, valószínűleg ekkor készül el a Libanios-fordítás is, majd a következő évben Konstantinápolyba és Krétára is ellátogat, ahonnan ismét viharos tengeren tér vissza Negropontéba. Megint lázrohamok támadják meg, és valószínűleg ennek következtében hal meg; utolsó keltezett levele 1446 májusában íródott.

Ha most visszatérünk a szótár kérdésére, biztosra vehetjük, hogy Benedetto mesterének, Sagundinónak példányát másolta le magának. Levelei alapján egyértelmű, hogy Euripusban, azaz Negropontéban kezdett alaposan a göröggel foglalkozni, korábbi önálló próbálkozásai során csak a kezdő szintig jutott el. Az intenzív nyelvtanulásnak egyik sajátos formáját már érintettük, és ezek a tanulójegyzetek egyértelműen bizonyítják, hogy Benedetto oda-vissza kívülről megtanulta a Pseudo-Kyrrillos anyagát. A jegyzetek mind 1444/45-re datálhatók (egy különösen sűrűn teleírt lapot mutat az 5. ábra).

Sagundino személye ugyanakkor több részletet is érthetővé tesz a szótárral kapcsolatban. Először is tökéletesen megmagyarázza, hogyan juthatott hozzá Benedetto a Pseudo-Kyrriloshoz. Sagundino ugyanis hónapokon át naponta találkozott Nicolaus Cusanussal, a szótár egyetlen példányának tulajdonosával, aki szintén részt vett a firenzei zsinaton. A kuesi bíboros nem tudott tökéletesen görögül,²⁹ így természetes lépésnek tűnik részéről, hogy megmutatta nagyon régi betűkkel írt szótárát a zsinat főtolmácsának, akiről mindenki láthatta, hogy nemcsak anyanyelvi szinten beszéli mindkét nyelvet, hanem mindkét kultúra klasszikus irodalmában is otthonosan mozog, sőt teológiai és filozófiai kérdésekben is járatos. Több forrásunk is megemlíti, hogy Sagundino nemcsak bámulatos kompetenciával fordította a vitázó felek teológiai érveléseit mindkét irányba, de olyan esetet is említenek, amikor Sagundino igazította ki az egyik felszólaló pontatlanságait (nevezetesen rhodosi Andreast, aki Maximos egyik levelét idézte pontatlanul).³⁰ Latinos műveltségéről később született fordításai és történeti munkái tanúskodnak. Sagundinóról így tehát azt is joggal feltételezhetjük, hogy Cusanus példányának másolása közben a szöveg rengeteg hibáját ki tudta javítani, valamint hatalmas olvasottsága révén a fejében lévő idézetekkel vagy éppen kéznél lévő könyveiből vett részletekkel kiegészítette a szótár szóanyagát. Egy kezdő nyelvtanuló, mint amilyennek Benedictust képzelhetjük a zsinat idején, erre képtelen lett volna. Ezzel megvan a hiányzó láncszem Cusanus hibáktól hemzsegő, valamint Benedictus alaposan korrektúrázott és bővített példánya között.



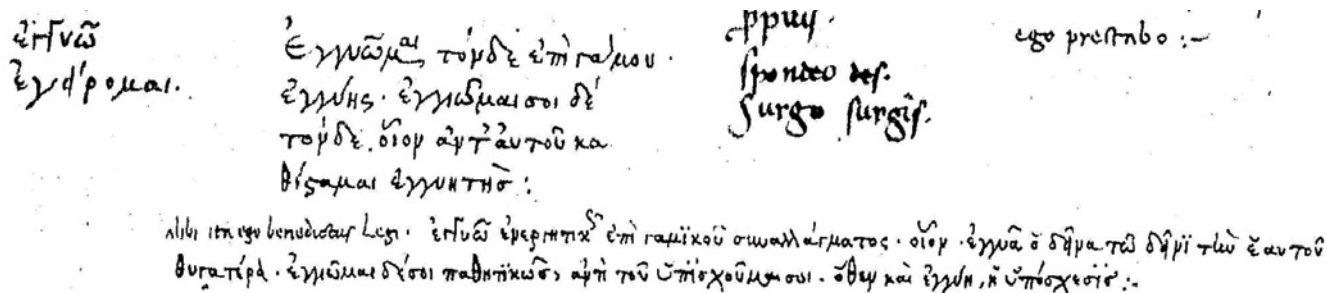
5. ábra (ÖNB Lat. 3370, 277v)

Sagundino személye továbbá a széljegyzetek tartalmát illetően is sok mindenre magyarázatot adhat. Példaként a margináliáknak csupán egyetlen csoportját emelném ki: a római jogi meghatározások és törvényrészletek csoportját. Ezek görög nyelvű részét, amelyek bekerültek Janus Pannonius szótárába is, Ötvös Zsuzsának sikerült azonosítania: pontos elemzése szerint a bejegyzések a *Corpus Iuris Civilis* görög fordításából, az ún. *Basilikából* valók, éspedig ennek valamelyik kivonatos gyűjteményéből.³¹ (Benedetto példányában a görög meghatározásokon felül több tucat latin is szerepel a *Digestá*ból.) Nos, Sagundino gyakorló jogász volt, aki korábban éveken át látta el a velencei állam jogi képviseletét Negropontban mint *advocatus curiae*,³² és későbbi diplomáciai karrierje is részint jogi képzettségén alapult (Sagundino ez idő tájt a térség legjobb diplomatájának számított, török nyelvtudásának köszönhetően rendszeresen ő tárgyalta a török szultánnal is a pápa megbízásából). Sagundinóról tehát nagyon könnyű elképzelnünk, hogy akár fejből is tudta egyes jogi kifejezések szakszerű definícióját, és ezeket *currente calamo* a lapszélre vetette. A másik oldalról nézve pedig a Pseudo-Kyrrilos is, mondhatni, a lehető legjobb kezekbe került, hiszen szóanyagában jelentős helyet foglalnak el a római jogi terminusok, melyek ösztönzést is adhattak arra, hogy az olvasó előhívja esetleges jogi ismereteit.

Mindezzel együtt elhamarkodott volna azt feltételeznünk, hogy valamennyi lapszéli jegyzet Sagundinótól származik. Épp az a részlet, ahol Benedetto megnevezi magát, jól mutatja, hogyan épül egymásra a margináliák két rétege (6. ábra).

Mint láttuk, Benedictus épp azért jelezte, hogy a második nyelvi magyarázatra ő talált rá, mert az eltért az elsőtől. Érdeemes felfigyelnünk, hogy a két marginália még helyét és írásképét illetően is élesen elkülönül egymástól. A második bejegyzés nem folytatja az elsőt a görög és latin szavak oszlopai között, hanem a lap aljára kerül, határozottan kisebb betűkkel van írva és jóval hosszabb sorokat alkot. A legkézenfekvőbb magyarázat erre az eltérésre az, hogy az első jegyzetet még Sagundino példányából másolhatta le Benedetto a magáéba, míg a másodikat, valószínűleg a másoláshoz képest későbbi fázisban, már maga szúrta be a lap aljára, éspedig – ahogy láttuk – egy másik forrásból.

A további példáktól eltekinthetünk, benyomásaim alapján a széljegyzetek többsége Sagundinótól származhat, kisebbik fele Benedettótól, az esetek egy jelentős részében persze nagyon nehéz megállapítani a szerzőséget.³³ Hasonlóan változatos képet nyújt a szócikkek kijavításának és kiegészítésének folyamata is, de ennek részletei helyett a továbbiakban inkább másvalamiről szeretnék szót ejteni.

6. ábra (Esc. Σ I. 12, 141^v)

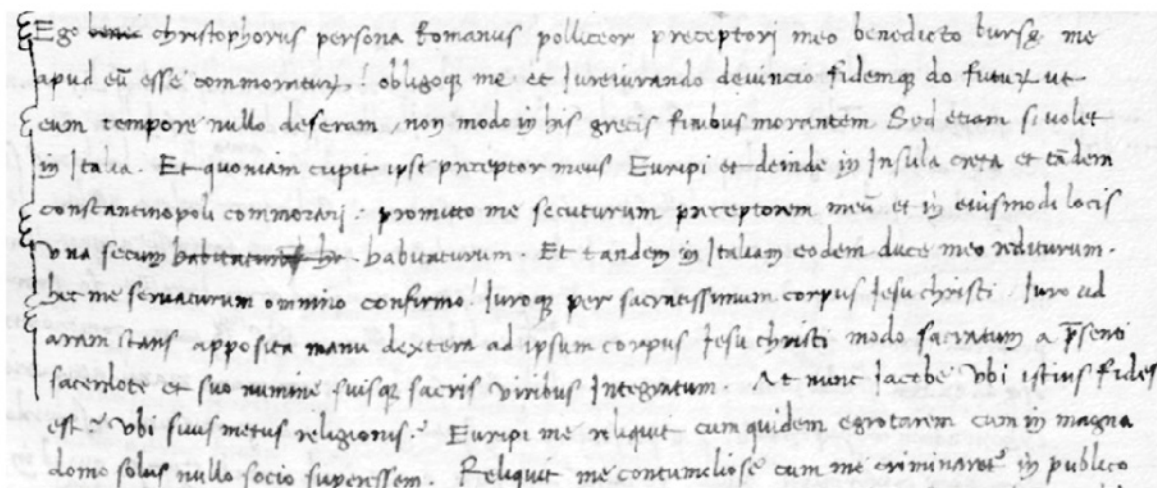
Benedetto egyik utolsó levelében hatalmas indulatok törnek elő. Tombol benne a düh, a keserű csalódás és a bosszúvágy. Fájdalmát az okozta, hogy kísérője, Cristoforo, aki Krisztus testére fogadott neki hűséget, hogy mindvégig kitart mellette az úton, betegsége idején magára hagyta Negropontében, és visszautazott Modonéba Benedetto bátyjához. Benedetto természetesen a bátyjára is rettenetesen mérges, ezért arra kéri szintén Modonéban élő sógorát, a levél címzettjét, hogy a levélhez mellékelte átokverset, melyet a gazember (*furcifer*) Cristoforo ellen írt, olvassa föl neki, de vigyázzon, nehogy erről az ötszáz soros költeményről másvalaki másolatot készíthessen a modonéiek közül, mert előttük szégyellné magát. A vers másik példányát viszont küldje csak el Rómába, hadd tudják, mit tett vele Cristoforo (a vers sajnos nem maradt ránk). A levélben Benedetto szó szerint is idézi az esküt, amit Cristoforo megszegett, és innen tudjuk, hogy „ez az álnok gazember”, „ez a római farkas” (*lupus iste Romanus*), ez a „nyavalyás törpe” (*nannus aerumnosus*) nem más, mint a Santa Balbina-templom leendő priorja, a Vatikáni Könyvtár későbbi könyvtárosa, Cristoforo Persona, a kiváló fordító, aki többek között Mátyásnak és Beatricének is személyes ajánlással küldte el Agathias-fordításának két diszpeldányát.³⁴ Az eskü szövege pedig így hangzik:

Ego christophorus persona Romanus polliceor preceptori meo benedicto bursę me apud eum esse commoraturum! obligoque me et iureiurando diuincere fidemque do futurum ut

eum tempore nullo deseram, non modo in his grecis finibus morantem, sed etiam si uolet in Italia. Et quoniam cupit ipse preceptor meus Euripi et deinde in insula creta et tandem constantinopoli commorari: promitto me secuturum preceptorem meum et in eiusmodi locis una secum habitaturum. ...

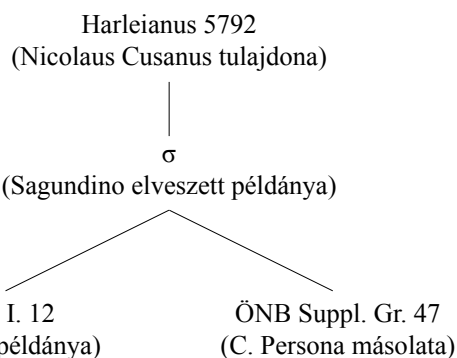
Én, Christophorus Persona, római polgár megígérem tanáromnak, Benedictus Bursának, hogy mellette maradok! Vállalom, esküvel kötelezem magam és becsületszavamat adom, hogy soha el nem hagyom, nemcsak itt, Görögországban, hanem – ha úgy akarja – Itáliában sem! S mivel tanárom Euripusban, majd Kréta szigetén, végül Konstantinápolyban szeretne hosszabb időt eltölteni, megígérem, hogy mindenhová elkísérem tanáromat, és mindenütt együtt lakom vele. ...

Cristoforo Persona azonban a szótár története szempontjából sem érdektelen figura. Ő is készített egy másolatot a Pseudo-Kyrrillosról, melyet jelenleg szintén a bécsi ÖNB őriz, Suppl. gr. 47 jelzettel.³⁵ Ha a példányát szövegkritikai szempontból hasonlítjuk össze Benedettoéval, arra az eredményre juthatunk, hogy az övé is Sagundino példányáról készült. Összetartozásuk érzékeltetésére egyetlen helyet idéznék csak. Benedetto példányában a χ betűnél a szócikkek sorrendje összekavarodik. A hibára maga a másoló is felhívja az olvasó figyelmét: a most következő (χρδαιος-szal kezdődő) szakasz-

7. ábra (ÖNB Lat. 3370, 222^v)

nak valójában később kellene jönnie, az ábécérendben ide illő szakasz viszont (ami a $\chi\rho\acute{\iota}\omega$ -val kezdődik) csak később jön a $\chi\omega\rho\omicron\mu\epsilon\tau\rho\omega$ után. Miről is van szó? Arról, hogy két szakasz helyet cserélt egymással. Mivel mindkét szakasz egyaránt 31 sorból áll, nem nehéz levonni a következtetést: Benedetto mesterpéldányában, vagyis Sagundino példányában két oldal megcserélődött egymással, tehát ABCD helyett az oldalak ACBD sorrendben követik egymást. Fontos megjegyeznünk, hogy mivel az érintett szakaszok határai Benedetto példányában az oldalak közepére esnek, az oldalak cseréje csak az általa használt mesterpéldányban fordulhatott elő. (Ez mellesleg újabb bizonyíték amellet, hogy Benedetto nem közvetlenül a Harleianust másolta, mert abban semmilyen szakaszcsere nincs.)

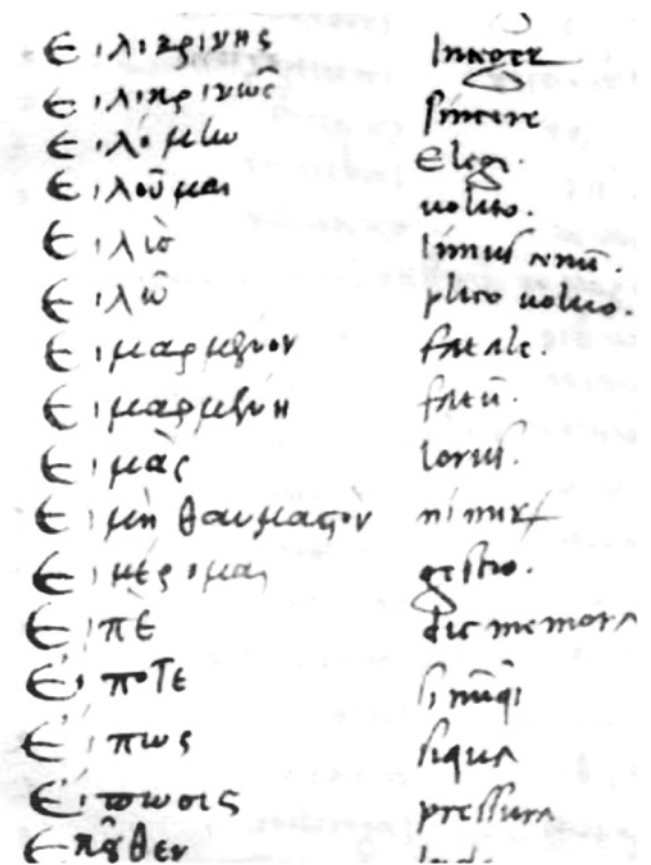
Mi a helyzet ezek után Cristoforo példányával? Nos, a sorrendcsere pontosan ugyanúgy jelentkezik ebben is: a $\chi\rho\acute{\iota}\sigma\tau\eta\varsigma$ szó után nem a $\chi\rho\acute{\iota}\omega$ következik, hanem a $\chi\upsilon\delta\alpha\acute{\iota}\omicron\varsigma$, ami után ábécérendben sorakoznak a szavak egészen a $\chi\omega\rho\omicron\mu\epsilon\tau\rho\omega$ -ig, ezt pedig a $\chi\rho\acute{\iota}\omega$ -tól $\chi\rho\acute{\omega}\varsigma$ -ig tartó szakasz követi. Minthogy a sorrendcsere minden bizonnyal a kódex fizikai sérüléséből keletkezett (pl. egy lapot megcserélve kötöttek be), és egy ilyen jellegű szövegromlásról nehezen képzelhető el, hogy egymástól függetlenül örökölte mind a két kódex, csupán ez alapján is szinte biztosra vehető, hogy a két példány közös őstől származik. A két kódex összetartozását jelző közös hibák száma tovább szaporítható volna, de ezekre már nem térek ki.



Történetünknek azonban még mindig nincs vége. Cristoforo ugyanis egy másik példányt is készített a szótárról. E szótár másolóját ismeretlenként tartják számon a katalógusok,³⁶ de ha egymás mellé tesszük a két példányt, első pillantásra is látszik, hogy ugyanaz a kéz írta őket. (8., 9. ábra)

A szövegkritikai egybevetés megerősíti paleográfiai jellegű benyomásunkat: a firenzei példány (Laur. Ed. 219) egyaránt tartalmaz olyan szövegromlásokat és másodlagos olvasatokat, amelyek Benedetto példányában is megvannak, valamint olyan újításokat is, amelyek viszont csak Cristoforo két példányában vannak meg. Az elsősre a szövegkritikailag legfontosabb példa a korábban említett sorrendcsere. A firenzei másolatban szintén előre kerül a „C szakasz” (vagyis a $\chi\upsilon\delta\alpha\acute{\iota}\omicron\varsigma$ -tól $\chi\omega\rho\omicron\mu\epsilon\tau\rho\omega$ -ig tartó rész), a helyzet annyiban bonyolódik, hogy ebből a példányból a „B oldal” 31 sora ($\chi\rho\acute{\iota}\omega$ -tól $\chi\rho\acute{\omega}\varsigma$ -ig) teljesen hiányzik, vagyis Cristoforo ezúttal nem pótolta utólag a kimaradó részt.

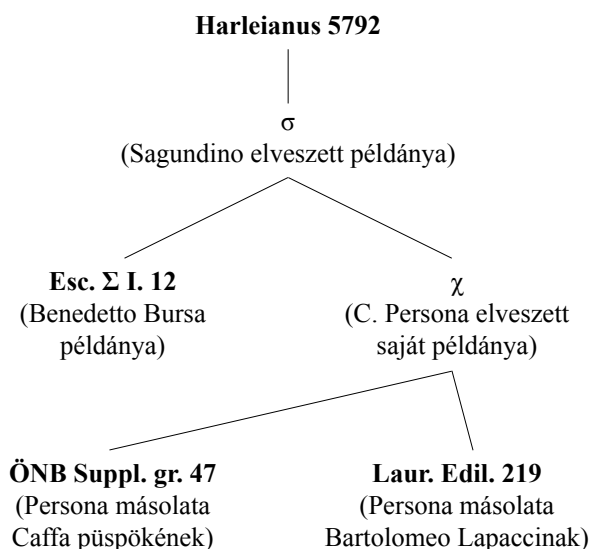
Hasonló tanulságot nyújt az „ΕΙΛΩ plico uoluo” (Harl. 5792)³⁷ ‘teker’ jelentésű lémma példája, amelyet mind Benedetto példányában, mind a firenzeiben kiegészít a $\tau\omicron$ συστρέφω ige: „εἰλῶ τὸ συστρέφω plico uoluo” (Esc. Σ I. 12, 143^v), il-



8. ábra (ÖNB Suppl. Gr. 47, 26^v)

letve „εἰλῶ τὸ συστρέφω uoluo” (Edil. 219, 70^v). A magyarázó szinonima szinte bizonyosan közös ősről vezethető vissza, s alighanem Sagundino illesztette be, aki gyakran tett egy-egy jól ismert rokon értelmű szót a Pseudo-Kyrrillos egy-egy ritka szava mellé. (A bécsi példány nem vette át ezt a kiegészítést („εἰλῶ uoluo plico”) lémmát hoz), viszont tartalmazza mindkét latin megfelelőt; a problémára mindjárt visszatérek.

Az utóbbira, vagyis Cristoforo két példányának összetartozására az „ΕΙΠΩΣΙΣ Η ΣΦΙΓΞΙΣ” (Harl. 5792) ‘szorítás’ jelentésű szó latin megfelelőjének megváltoztatása lehet példa. A Harleianusban szereplő *pressus* szót Benedetto megőrzi: „εἰπωσις, ἡ σφίγις pressus” (Esc. Σ I. 12, 143^v), Cristoforo mindkét példánya viszont a *pressura* szóval cseréli ki: „εἰπωσις pressura” (Suppl. Gr. 47, 26^v) és ugyanígy „εἰπωσις pressura” (Edil. 219, 70^v), ráadásul a görög lémmához tartozó ἡ σφίγις szinonima is hiányzik mindkettőből. A közös újítás (*pressura*) és a közös kihagyás (ἡ σφίγις) alapján joggal feltételezhetjük, hogy Cristoforo előbb készített magának egy saját példányt Sagundino példányáról, majd évekkel később, amikor igény támadt rá, új másolatot állított elő a megrendelő részére, az egyiket Caffa püspökének, a másikat Bartolomeo Lapaccinak (aki egyebek mellett Argos és a Mothone melletti Corone püspöke is volt).³⁸ Saját példánya elveszett, a mások számára, bér munkában és eléggé lélektelenül készült két példány viszont megmaradt.³⁹ Az előbbi εἰλῶ esete is ugyanezre mutat: a bécsi kódex a *plico*-hoz nem tudott volna hozzáférni a firenzeiből, a firenzei pedig a $\tau\omicron$ συστρέφω-hoz nem tudott volna hozzáférni a bécsiből.⁴⁰



Zárasképp csak egyetlen gondolat erejéig érinteném azt a kérdést: mi tehetette vonzóvá a Pseudo-Kyрилlost, ha csak néhány évtizedre is? A sok tényező közül egyet emelnék ki, amely az imént bemutatott személyek görög tanulmányaival kapcsolatos. Benedetto nyelvtanulási módszereiből kell kiindulnunk. Azt láttuk, hogy ő azzal a szándékkal (vagy azzal a szándékkal is) akarta megtanulni az attikai görögöt, hogy aktívan tudja használni. Érdekes felidézni ezen a ponton egy nagyon gyakran használt dicsérő toposzt. Arra a fordulatra gondolok, amellyel egy nem görög anyanyelvűt volt szokás ekkoriban megdicsérni, így dicsérte meg például gázai Theodóros is Cristoforo Personát: úgy tud görögül, sőt olyan a kiejtése, mintha Görögország kellős közepén született és tanulta volna meg a nyelvet.⁴¹ A toposz másik variációjában Athénra szokás hivatkozni. A dicsérő fordulat mögött az az elképzelés húzódik meg, hogy az attikai nyelvállapot még ma is elsajátítható aktív formában. És hogy voltaképpen nem is egészen megalapozatlan ez az elképzelés, ezt épp Sagundino személye bizonyíthatja, aki mintegy megtestesítette ezt az ideált. Számára nem létezett igazán éles határvonal a beszélt és az irodalmi nyelv között, ahogy a görög nyelv időben elkülönülő szakaszai között sem, sőt a megelőző két évezred gyökeresen eltérő kulturális hagyományai között sem. Koiné és attikai, Homéros és patrisztika, római jog és Aristophanés – ugyanannak a kontinuumnak a különböző részei voltak, melyek között lehetséges és természetes az átjárás. Talán ez a fajta nyelvi nyitottság és kulturális tágasság magyarázhatja azt, hogy annyi időt

ΕΙΛΙΠΡΙΝΗΣ	smceruf.
ΕΙΛΙΠΡΙΝΩΣ	smcere.
ΕΙΛΟΜΕΛΩ	elegr.
ΕΙΛΟΥΜΑΙ	volito
ΕΙΛΙΣ	lmuf.
ΕΙΛΩ ΤΟ ΣΥΓΓΡΑΜΜΑ	uoluo.
ΕΙΜΑΣΜΕΘΙ	facele.
ΕΙΜΑΣΜΕΝΑ	faceum.
ΕΙΜΑΣ	loruf.
ΕΙΜΗΘΑΥΜΑΣΘΙ	n'mmum
ΕΙΜΗΚΑΤΑ ΤΗΝ	n' forte
ΕΙΜΕΡΟΜΑΙ	grifo
ΕΙΠΕ	du
ΕΙΠΩ	enubi
ΕΙΠΩΣ	liqua.
ΕΙΠΩΣΙΣ	preffura.

9. ábra (Laur. Edil. 219, 70^v)

és energiát fordított a Pseudo-Kyрилlosra, erre a nagyon sajátosan kevert és sokszínű szóanyaggal rendelkező szótárra. A 16. század elején aztán nagyon megváltoznak a görög tanulással kapcsolatos elvárások. Már messze azok lesznek a többségben, akik lemondanak az ógörög nyelv aktív használatának a célkitűzéséről. Szinte teljes figyelemmel az irodalmi nyelv minél alaposabb megértésére összpontosul, az egyes tudományok pedig ezzel párhuzamosan elkezdnek szakosodni. A Pseudo-Kyрилlos, mely komolyabb irodalmi művek fordításánál már cserbenhagyja használóját, ekkor sodródik a pálya szélére.

Jegyzetek

A tanulmány alapjául az Ókortudományi Társaság 2016. május 18-i ülésén elhangzott előadás szolgált; elkészítéséhez az OTKA K 112283 számú pályázata biztosította a feltételeket. A tanulmányban a görög és latin idézeteket betűhíven közöljük.

- 1 A szótárakról jó áttekintést nyújt Thiermann 1996; Botley 2010, 55–70 összefoglalója számos pontatlanságot tartalmaz.
- 2 Thiermann 1994.
- 3 Pizzolpassi tesz róla említést egyik levelében, lásd Sabbadini 1905, 112 és 118.
- 4 A szótárról elsőként Kapitánffy István (1991 és 1995) állapította meg, hogy a Pseudo-Kyрилlos egyik példánya (tőle függetlenül nem

sokkal később Thiermann 1996), Csapodi 1975 rövid leírásával vitatkozva, aki egyfelől autográf példánynak gondolta Janus szótárát, másfelől nem azonosította be szövegét. A szótár esetleges Janus Pannonius-i használatát vizsgálja Horváth 2001, kodikológiai szempontból elemzi Ötvös 2008, jómagam Ugoletóra gyakorolt hatását próbáltam kimutatni (Bolonyai 2010).

- 5 Kiseb módosításokkal: Ötvös 2015.
- 6 Loewe 1876, 186–194, Goetz 1910, Bannier 1912, Dionisotti 1984–85.
- 7 Ezek néhány kiemelten fontos latin irodalmi mű (Verg. *Aen.*, *Georg.*, Cic. *Cat.*) szavainak vagy alapvető római jogi kifejezéseknek a tükröfordításai.

- 8 Papirusztöredékek alapján feltételezhető, hogy a Pseudo-Kyrrillos kezdetei a római kor elejéig nyúlnak vissza (lásd Maehler 1979, 36, illetve Kramer 2001-ben kiadott 7. számú töredékét), ugyanakkor a szótárt az idők folyamán valószínűleg másfajta céllal is használták (Dickey 2012); ennek a bonyolult folyamatnak a részleteire azonban nem fogok kitérni.
- 9 Ötvös 2015, 101–102.
- 10 A Pseudo-Kyrrillos 15 ránk maradt apográfjából ezúttal is csak ebben a két példányban olvashatók hasonló bejegyzések.
- 11 Vö. Ötvös 2015, 290.
- 12 A „πολις civitas, urbs” (240^r) szócikkhez Bruni 1435. május 7-én Niccolò Niccolihez írt leveléből (*Ep.* III. 9) idéz: *Leon<ardus>: urbs <enim> est solum aedificia et moenia ab orbe quo locus cingitur appellata; civitas autem [est] congregatio hominum iure sociatorum et eisdem legibus viventium* etc. „Az urbs csupán épületeket és városfalakat jelent, amit arról a körről (*orbis*) neveztek el, amely a helyet körbeveszi; a civitas viszont a jog alapján társult és a közös törvények szerint élő emberek gyülekezete” stb.
- 13 *proletarii cives dicebantur qui in plebe tenuissima erant et non amplius quam mille et quingentos aeris in censum deferebant.* „A város legszegényebb polgárait, akiknek a jövedelme kevesebb volt 1500 asnál, proletároknak hívták.” [= Nonius Marcellus, *De compendiosa doctrina* 228.19–21 Lindsay.]
- 14 Monfasani 1976, 22–23.
- 15 Monfasani 1984, 146–147.
- 16 Borsetti 1735, Pars. I. 50.
- 17 Prete 1964, 40–41, 57 és 70–71.
- 18 Lodovico Foscarinit méltató beszédével O’Connell 2009, 58, valamint King 1986, 41 és 377 foglalkozik néhány mondat erejéig, utóbbi egy rövid – és nem teljes – áttekintést is ad műveiről. Libanios-fordításáról említést tesz a görög deklamáció legújabb szövegkiadója, van Hoof 2014, 173. A fordítást Sanchi 2011, 21–22 tévesen 1439-re datálja, Benedettót pedig Guarino vagy Aurispa tanítványának véli. Barile 1994, 27 Filippo da Rimini 1448-ban Benedetto halálára írt sírversét idézi.
- 19 A Plautust és Terentiust összehasonlító beszédéről lásd Tontini 2014, valamint Alessio 1981, 167.
- 20 Az *Iter Italicum* alapján sorolja föl műveinek kéziratait szakirodalommal együtt a www.mirabileweb.it honlap.
- 21 *Opera Benedicti burse Mothonei, que ipse propria manu scripsit atque composuit, in hoc volumine continentur, que Ego petrus delphinus geor. f. assiduis meis litteris impetravi a Sebastiano bursa, eius fratre, Cancellario mothoneo ad me mittenda...* „Ez a kötet a modonei Benedictus Bursa műveit tartalmazza, melyeket saját kezűleg írt le, s melyeket én, Petrus Delphinus, Georgius fia szerezttem meg bátyjától, Sebastianus Bursától, Modone kancellárjától [1434–1455 között], hosszas levelezés után, hogy küldje el őket nekem...” Petrus Delphinusról (Pietro Dolfín) lásd Zaccaria 1991.
- 22 A kövér szedés az Escorial-példány hozzátételeit jelöli a Harleianushoz képest.
- 23 Park 1981, 249.
- 24 ÖNB Lat. 3370, 194^v.
- 25 ...*eius praeceptoris diligentia atque traditione proficere neminem posse adolescentem nisi sublevetur et erigatur suapte ingenio atque industria* (ÖNB Lat. 3370, 192^v). „...nincs az a diák, aki ennek a tanárnak a vezetésével és magyarázatai révén fejlődni tudna, ha csak nem segít saját magán és igyekszik előre jutni a maga tehetségével és szorgalmával.”
- 26 Lásd Ficinónak 1492-ben Lorenzo Medicinek ajánlott Plótinios-fordításához írt előszavát. Tegyük hozzá, Monfasani 2013 meggyőzően érvel amellett, hogy a Pléthón-hatás inkább csak utólagos visszavetítés eredménye volt a firenzei platonisták részéről, hasonlóan szkeptikus már Hankins 1990, 156–157 is.
- 27 *ille in respondendo primum duxit horam silentio* (ÖNB Lat. 3370, 97^v), „ő válaszul először egy órán át némán hallgatott”.
- 28 Erről 1445. november 4-én számol be bátyjának (ÖNB Lat. 3370, 46^v): *<relinquitur> igitur ut profecerim euripi: in qua tandem urbe praestantissimum praeceptorem inveniri nicolaum sagudineum quem iam supra duos menses habeo.* „nem maradt hátra más, mint hogy Euripusba [= Negroponte] menjek: végül ebben a városban találtam egy kiváló tanárt, Nicolaus Sagudineust, akinek immár több mint két hónapja vagyok a tanítványa.”
- 29 Bizonyos szintű olvasótudással azért rendelkezett, lásd Monfasani 2002.
- 30 Lásd Syropulos beszámolóját (Laurent 1971, 335). A tolmácsi tevékenységének megítélésére vonatkozó összes forrást idézi Mastrodimitri 1970, 39–42; lásd még Gill 1959, 165 és Laurent 1971, 262, 326, 493.
- 31 Ötvös 2015, 119–135.
- 32 Babinger 1961, 11–12 és Mastrodimitri 1970, 30–31.
- 33 A kétnyelvű jegyzetek többsége nagy valószínűséggel Sagundinótól származik, így – utólag visszatekintve – a véletlen újabb játékának is köszönhetjük, hogy Benedetto fentebb megrajzolt fantomképe – bár részben Sagundino vonásait viselte magán – mégis elvezetett bennünket Benedetto Bursához.
- 34 Cristoforo Persona görögudásáról (sőt kiejtéséről!) még gazai Theodóros is olyan jó véleménnyel volt, hogy őt kérte föl, hogy lefordítsa – maga helyett – Órigenés *Contra Celsum* című művét (lásd a hozzá írt levelét, melyet Persona a később elkészült fordítás előszavaként tett közzé 1481-ben), de mindezidáig semmit sem lehetett tudni arról, kitől és hol tanult meg görögül (lásd Paschini 1939–40, Santini 1986, 95–96, Stringer 1997, 493). Hankins 1990, 158 Nigel Wilson szóban közölt ötletére támaszkodva (miszerint a Laur. Plut. 85.9 jelzetű Platon-kódexet, vagyis azt a híres példányt, amelyet Cosimo de’ Medici adott oda Ficinónak fordítása elkészítéséhez, talán Cristoforo Persona másolta), azt a lehetőséget veti föl, hogy Persona éppúgy Gemistos Pléthón tanítványa lehetett, mint mentora, kijeji Isidóros (Rossi 2010, 62 már tényként közli a feltételezést). Wilson ötletét azonban eleve kétségesé teszi, hogy a szóban forgó kódex a jelenlegi kutatói konszenzus szerint nem a 15., hanem a 14. században keletkezett (Azzarà 2002), Hankins hipotézise pedig (ti. hogy Isidóros személye lehet az összekötő kapocs Persona és Gemistos között) nem több találgatásnál.
- 35 Megjegyzendő, hogy a kutatók többsége vitatja, hogy a kódex szótárrészét Cristoforo Persona másolta volna (Bick 1920, 56, Hunger 1994, 89–90, Gamillscheg 1997). Álláspontjukat a kódex két jellemzőjére alapozzák. Egyrészt a záró kolophónban Persona csak a kódex második felében (94^v–101^r) található Guarinoféle *Erótematát* említi meg és írja alá (101^r), a kódex első felét (3^r–94^r) elfoglaló szótárról nem tesz említést, a szótárt követő kolophónban pedig neve megadása nélkül jelzi a szótárrész végét (ezt emeli ki Ötvös 2015, 80–81). Másrészt a két rész eltérő írásképeire hivatkoznak, Gamillscheg még a szótár görög, illetve latin írnokát is két különböző személynek véli. Velük szemben Hermann 1932, 135–136 az egész kódex másolását Personának tulajdonítja (bár inkább automatikusan, a lehetséges ellenérvek cáfolata nélkül). Érdemes ugyanakkor kiemelni, hogy az említett kutatók mindegyike kizárólag paleográfiai jegyek alapján alkot véleményt, a kódex szövegét semmilyen tartalmi – pl. szövegkritikai vagy lexikográfiai – szempontból nem vizsgálják a kérdés eldöntésekor. A Bursa-levelekből kikövetkeztethető életrajzi összefüggések természetesen új megvilágításba helyezik a kérdést, a két (három) írnok feltételezését megalapozó paleográfiai érvek azonban önmagukban véve is ingatag lábakon állnak: a kódex két (három) keze közötti különbségek tökéletesen magyarázhatók pusztán a szövegek eltérő rendeltetésével is. Egy szótárnak értelemszerűen az egyes szavakra kell koncentrálnia, ezért a betűk jól kivehető, elkülönítő írásmódjára törekszik, a rövidítések és ligatúrák mellőzésével, ezzel szemben egy nyelvtan folyamatos olvasásra szánt szöveget nyújt, így lejegyzésében jóval nagyobb

- szerephez juthatnak a kurzív elemek. Ami pedig a két kolophón kérdését illeti: a fentebb említett vonások kétségtelenül inkább a két másoló feltételezése mellett szólnak, de nem döntő erejű érvek, ugyanakkor az a tény, hogy a nyelvten folytatatólagosan követi a szótárt, inkább arra mutat, hogy ugyanaz a másoló dolgozott tovább a kézíraton. Mindenesetre Wilson korábban említett ötlete, miszerint a Laur. Plut. 85.9-t Persona másolta volna, a bécsi kódex akármelyik kezét vesszük figyelembe, semmiképpen sem állhatja meg a helyét.
- 36 Nencioni 1997, 164.
- 37 Az átírás a Harleianus mellékjelek nélküli majuszkula írásmódját követi.
- 38 Káppeli 1939.
- 39 Cristoforo hatalmas írtást végzett a latin megfelelők között, gyakran csak egyet vagy kettőt hagyott meg közülük, Sagundino kiegészítéseit és idézeteit egyetlen egyszer sem vett át, a maga részéről pedig a legkritikább esetben fűzött olyan megjegyzést a szóanyaghoz, ami javítaná a szótár használhatóságát.
- 40 Mindez újabb érvet jelent a mellett is, hogy a bécsi kódex (Suppl. Gr. 47) szótárrészét Persona másolta. Az attribúció helyességét támaszthatja alá végül Persona latin nyelvű aláírása is, amely a Vatikáni Könyvtár kölcsönzési naplójában olvasható, és bár mintegy húsz évvel később keletkezett, ugyanazokat a szálkás betűformákat mutatja (Bertola 1942, 191).
- 41 *quem unum novi ab ineunte adolescentia sic graecas litteras imbibisse et, quod plurimum iuuit, in Graecia ipsa et Graecis ex praeceptoribus ut, nisi te civem Romanum scirem et propinquos tuos primarios urbis viros sat nossem, dicturus facile sim e Graecia te oriundum; nam ipsa et tua graeca pronuntiatio te graecum praeferat.* „Egyedül téged ismerlek úgy, hogy már kora ifjúságodtól fogva úgy szívta magadba a görög nyelvet, és – ami a legtöbbet számít – egyenesen Görögországban és görög tanároktól, hogy ha nem tudnám rólad, hogy római polgár vagy, rokonaidról pedig, hogy a város vezetői, akkor könnyen azt mondanám, hogy te biztosan Görögországból származol; hiszen még a görög kiejtésed is olyan, mint egy anyanyelvűé.”

Bibliográfia

- Alessio, G. C. 1981. „I trattati grammaticali di Giovanni del Virgilio”: *Italia medioevale e umanistica* 24, 159–212.
- Azzarà, S. 2002. „Note su alcuni codici di Platone e Diogene Laerzio: la datazione del Laur. 85.9 e il Marc. gr. 189”: *Res Publica Litterarum* 25, 164–171.
- Babinger, F. 1961. *Johannes Darius (1414-1494), Sachwalter Venedigs im Morgenland, und sein griechischer Umkreis*. München.
- Bannier, W. 1912. „Die römischen Rechtsquellen und die sogenannten Cyrillglossen”: *Philologus* 71, 238–266.
- Barile, E. 1994. *Littera antiqua e scritture alla greca: notai e cancellieri a Venezia nei primi decenni del Quattrocento*. Venezia.
- Bertola, M. 1942. *I due primi registri di prestito della Biblioteca apostolica vaticana: Codici vaticani latini 3964, 3966*. Città del Vaticano.
- Bick, J. 1920. *Die Schreiber der Wiener griechischen Handschriften*. Wien–Prag–Leipzig.
- Bolonyai G. 2011. „Lapszéli jegyzetek Taddeo Ugoletto szótárában”: *Antik Tanulmányok* 55, 197–246.
- Borsetti, F. 1735. *Historia almi Ferrariensis gymnasii*. Ferrara.
- Botley, P. 2010. *Learning Greek in Western Europe, 1396–1529*. Philadelphia.
- Csapodi Cs. 1975. „Janus Pannonius könyvei és pécsi könyvtára”: Kardos T. – V. Kovács S. (szerk.): *Janus Pannonius. Tanulmányok*. Budapest, 189–206.
- Dickey, E. 2012. *The Colloquia of the Hermeneumata Pseudodositheana: Vol. 1*. Cambridge.
- Dionisotti, A. C. 1984–85. „From Stephanus to Du Cange”: *Revue d'Histoire des Textes* 14, 303–336.
- Dorandi, T. 2002. „Estratti della recensione laerziana delle *Divisiones aristoteleae* nell'Ambrosianus C47 sup (179 Martini-Bassi)”: *Codices manuscripti* 41, 31–32.
- Gamillscheg, E. 1997. „Übersetzer und Kopist – Beobachtungen zum Werk des Christophoros Persona”: S. Lucà – L. Perria (szerk.): *Opora: studi in onore di mgr Paul Canart per il LXX compleanno*. Grottaferrata, 233–242.
- Gill, J. 1959. *The Council of Florence*. Cambridge.
- Goetz, G. 1910. „Glossographie”: *Paulys Real-Encyclopädie* VII. 1. Leipzig, 1433–1466.
- Hankins, J. 1990. „Cosimo de' Medici and the »Platonic Academy«”: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 53, 144–162.
- van Hoof, L. 2014. *Libanius: A Critical Introduction*. Cambridge.
- Horváth L. 1991. „Eine vergessene Übersetzung des Janus Pannonius”: *Acta Antiqua Hung.* 41, 199–215.
- Hunger, H. 1994. *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek IV, Supplementum Graecum* (Ch. Hannick közreműködésével). Wien.
- Kapitánffy I. 1991. „Janus Pannonius görög szótára”: *Irodalomtörténeti Közlemények* 95, 178–181.
- Kapitánffy I. 1995. „Aristophanes, Triklinios, Guarino und Janus Pannonius”: *Acta Antiqua Hung.* 36, 351–357.
- Káppeli, T. 1939. „Bartolomeo Lapacci de' Rimbartini (1402–1466): vescovo, legato pontificio, scrittore”: *Archivum fratrum Praedicatorum* 9, 86–127.
- King, M. L. 1986. *Venetian Humanism in an Age of Patrician Dominance*. Princeton.
- Kramer, J. 2001. *Glossaria bilingua altera*. München–Leipzig.
- Laurent, L. 1971. *Les 'Mémoires' de Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence (1438-1439)*. Paris.
- Loewe, G. 1876. *Prodromus corporis glossariorum latinorum*. Leipzig.
- Maehler, H. 1979. „Zweisprachiger Aeneis-Codex”: J. Bingen – G. Nachtergaele (szerk.): *Actes Du XVe Congrès International de Papyrologie*. Bruxelles, 18–41.
- Mastrodimitri, P. L. [Μαστροδημήτρης, Π. Λ.] 1970. *Νικόλαος Σεκουδινός (1402–1464)*. Αθήνα.
- Monfasani, J. 1976. *George of Trebizond. A Biography and a Study of His Rhetoric and Logic*. Leiden.
- Monfasani, J. 1984. *Collectanea Trapezuntiana: texts, documents, and bibliographies of George of Trebizond*. Binghamton (N.Y.).
- Monfasani, J. 2002. „Nicholas of Cusa, the Byzantines, and the Greek language”: M. Thurner (szerk.): *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*. Berlin, 215–252.
- Monfasani, J. 2013. „George Gemistus Pletho and the West. Greek Émigrés, Latin Scholasticism, and Renaissance Humanism”: M. S. Brownlee – D. Gondicas (szerk.): *Renaissance Encounters: Greek East and Latin West*. Princeton, 19–34.
- Nencioni, S. 1997. „Lessico greco-latino”: L. Fabbri – M. Tacconi (szerk.): *I libri del Duomo di Firenze: codici liturgici e biblioteca di Santa Maria del Fiore (secoli XI-XVI)*. Firenze, 164–165.
- O'Connell, M. 2009. *Men of Empire: Power and Negotiation in Venice's Maritime State*. Baltimore.
- Ötvös Zs. 2008. „A Renaissance Vocabulary by Janus Pannonius? (ÖNB Suppl. Gr. 45)”: *Acta Antiqua Hung.* 48, 237–246.

- Ötvös Zs. 2015. „*Janus Pannonius's Vocabularium*”. *The Complex Analysis of the Ms. ÖNB Suppl. Gr. 45*. Budapest.
- Park, K. 1981. „The Readers at the Florentine Studio According to Comunal Fiscal Records (1357–1380, 1413–1446)”: *Rinascimento* 20, 249–310.
- Paschini, P. 1939–40. „Un ellenista romano del Quattrocento e la sua famiglia”: *Atti del Accademia degli Arcadi* 19–20, 45–56.
- Prete, S. 1964. *Two Humanistic Anthologies*. Città del Vaticano.
- Rossi, P. B. 2010. „»Diligenter notare«, »pie intelligere«, »reverenter exponere«: i teologi medievali lettori e fruitori dei Padri”: M. Cortesi (szerk.): *Leggere i padri tra passato e presente*. Firenze, 39–64.
- Sabbadini, R. 1905. *Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV e XV*. Firenze.
- Sanchi, L.-A. 2011. „Diffusion et reception de Libanios à la Renaissance”: O. Lagacherie – P.-L. Malosse (szerk.): *Libanios, le premier humaniste*. Alessandria.
- Santini, L. M. 1986. „Le traduzioni dal Greco”: M. Miglio – F. Niutta – C. Ranieri: *Un pontificato ed una città. Sisto IV (1471-1484)*. Città del Vaticano, 81–102.
- Stringer, C. 1997. „Italian Renaissance Learning and the Church Fathers”: I. Backus (szerk.): *The Reception of the Church Fathers in the West*. Leiden – New York – Köln, 473–510.
- Thiermann, P. 1994. *Das Wörterbuch der Humanisten*. Ph.D. értekezés, kézirat. Hamburg.
- Thiermann, P. 1996. „I dizionari greco-latini fra medioevo e umanesimo”: J. Hamesse (szerk.): *Les manuscrits des lexiques et glossaires de l'antiquité tardive à la fin du Moyen Âge: Actes du colloque international organisé par le "Ettore Majorana Centre for Scientific Culture" (Erice, 23–30 septembre 1994)*. Louvain-la-Neuve, 657–675.
- Tontini, A. 2014. „Per la storia del testo di Plauto nell'Umanesimo. Benedetto Borsa, «De legendo Plauto potius quam Terentio»”: *Rivista di cultura classica e medioevale* 56, 447–543.
- Zaccaria, R. 1991. „Dolfin, Pietro”: *Dizionario Biografico degli Italiani (Enciclopedia Treccani)*, 40.

„A mágia egy remek modern kifejezés...”

Beszélgetés Christopher A. Faraonéval



1. kép. Christopher A. Faraone
(forrás: <http://classics.uchicago.edu/faculty/faraone>)

C. A. Faraone (1955) a Chicagói Egyetem Ókortudományi Intézetének (Department of Classics) professzora. Fő kutatási területe az ókori görög költészet, vallás és mágia. Az elmúlt években többször is járt hazánkban, hogy előadásokat tartson az ELTE Ókortörténeti Tanszékének és a Szépművészeti Múzeum Antik Osztályának meghívására. Bajnok Dániel egy ilyen látogatása alkalmával beszélgetett vele.¹

BD: Elsőként azt kérdezném, hogy minek a hatására lett Önből ókorász? Mi keltette föl az érdeklődését a klasszika-filológia iránt?

CAF: Amikor egyetemi alapképzésre kerültem, már érdekelt a költészet, különösen az angol költészet, és persze a történelem is. Erős középiskolába jártam, ahol öt évig tanultunk latinul, amit aztán az egyetemen is folytattam. Ezra Pound költészetéről írtam a BA szakdolgozatomat, akinek volt néhány nevezetes Propertius-fordítása – ezek nagyon érdekelték. A New York-i Állami Egyetem, ahová jártam, remek középkoros képzést nyújtott, a legkiválóbb amerikai kutatók tanítottak. Felvettem pár órát a középkori angliai újlatin költészet témájában: John Gowerről és másokról tanultunk. Már nem is emlékszem, hogy miért, de úgy terveztem, hogy diploma után medievisztikából fogok doktorálni, talán középkori latin irodalomból.

De akkoriban nehéz idők jártak New York államban, gazdasági válság volt. Az egyetemi rendszer (de legalábbis a mi egyetemünk) majdnem csődbe ment, és sok oktatót el kellett bocsátani, köztük néhányat a kedvenc tanáraink közül is, akik fiatalok voltak, de még nem volt állandó státuszuk. Így hát arra a következtetésre jutottam, hogy az egyetemi oktatás nem igazán ígéretes pálya. Görög származású anyám azt szerette volna, ha jogász lennék, ezért egy ügyvédi irodában helyezkedtem el ügyvédbajtárként. Négy évig dolgoztam ott. Szerencsémre az

egyik irodai munkatársam tudott latinul és görögül is, így az ebédszünetekben együtt olvastuk latinul Catullust és Vergilius *Eclogáit*. Ekkor még nem tudtam görögül, de ő folyton ezt hajtogatta: „Ha igazán meg akarod érteni Vergiliust, akkor ismerd meg Theokritost! Ha tudni szeretnéd, hogy mit csinált Horatius, akkor olvass Sapphót!”

Az ügyvédi irodánál töltött harmadik évem végére négy hétnyi fizetett szabadságot kuporgattam össze. Akkoriban indult egy új program New Yorkban, egy nyolc hetes kurzus, amelyen megtanították a teljes elsőéves görög nyelvtant. Ez valóban intenzív tanfolyam volt: délelőtt négy-öt óra oktatás, délután hét-nyolc óra



2. kép. Artemist és Aphroditét ábrázoló Kr. u. 2. századi varázsgemma a British Museumból (EA 56240).

A hátoldali görög felirat: „A férj számára örök a gyönyör.”
(forrás: <http://www.2.szepmuveszeti.hu/talismans/cbd/475>)

gyakorlás minden egyes nap! Odaálltam a főnököm elé, és mondtam, hogy szeretném kivenni mind a négy hét fizetett szabadságomat, és kérnék még négy hét fizetés nélküli szabadságot is, de ő ragaszkodott, hogy nyolc hét fizetett szabadságot kapjak! Meglepetésemre közölte, hogy ő is tanult görögül, a Columbia Egyetemen diplomázott a harmincas években. Ez volt az ajándéka számomra. Később elmondta, hogy nagyon megörült, amikor megtudta, hogy egy fiatalember minden összespórolt szabadságát arra használja, hogy ógörögül tanuljon.

Így hát elkezdtem nyelvet tanulni, aztán görög irodalmat, főként költészetet hallgattam esténként New Yorkban. A Városi Egyetemen lehetett esti tagozatra is járni, ezért egy darabig még megtartottam az állásom az ügyvédi irodánál. Aztán a Stanfordra mentem mesterképzésre görögöt és latint tanulni, ott diplomáztam, és ott végeztem a doktori képzést is. Ez tehát a története annak, hogy miért kezdett érdekelni az ókortudomány – főleg John Italia barátom miatt, akivel görögül és latinul olvastunk az ügyvédi irodánál, és aki maga is költő volt.

Azért mentem a Stanfordra, hogy Horatiusról vagy Vergiliusról írjam a doktori disszertációm. Akkoriban kitűnő latin tanszék volt a Stanfordon, ekkor került oda Londonból Edward Courtney, a kiváló latinista, a Juvenalis-kommentár szerzője.² Aztán másod- vagy harmadéves koromban találkoztam egy Jack Winkler nevű professzorral, aki épp Apuleiusról írt egy később széles körben ismertté vált könyvet.³ Mivel Apuleius *Az aranyszamár* című művében rengeteg szó esik mágiáról, Winkler többet szeretett volna tudni erről, ezért kitalálta, hogy indít egy szemináriumot az ókori görög és római varázslásról. Én is felvettem ezt az órát; azt hiszem, ez volt az első ilyen témájú kurzus Észak-Amerikában. Olyan szövegeket olvastunk, amelyekről sosem hallottam korábban: átkok, amulettek, varázspapiruszok...

BD: Mikor történt ez?

CAF: Talán 1984-ben. Azt hiszem, ez még azelőtt volt, hogy a Betz-féle fordítás megjelent volna.⁴ Lenyűgöző szövegek voltak!

BD: Görögül olvasták vagy fordításban?

CAF: Csak görög szövegünk volt. Persze a papiruszoknak létezett már a Preisendanz-féle német kiadása,⁵ de semmilyen fordítás nem volt a *defixió*khoz vagy a fémlemezre írt amulettekhez. A görög szöveg viszont egyáltalán nem nehéz – van ugyan néhány furcsa szó vagy kifejezés, de a mondattana elég egyszerű és kevésbé változatos.

BD: Nyilván könnyebb, mint Plutarchos vagy Thukydides.

CAF: Így van. Abban a félévben, amikor Winkler órájára jártam, volt egy másik kurzusom is, amelyen Aischylos *Oresteia*-ját olvastuk. Amikor az *Eumeniszek*ben ahhoz a részhez értünk, ahol az Erinysök kórusa egy Orestést megkötő éneket (*hymnos desmios*) énekel, az jutott eszembe, hogy ez épp olyan, mint a *defixió*k. Erről írtam még egyetemistaként az első rövid cikket, amelyet aztán a *Journal of Hellenic Studies* közölt.⁶ Észrevettem, hogy a varázsszövegek révén rengeteg új felismerésre juthatunk. Egészen addig az ókortudomány abból indult ki, hogy az antikvitásból származik minden, ami csak jó a nyugati kultúrában. Azokra a területekre figyeltünk (legalábbis Amerikában), amelyeken hasonlítottunk a görögökre, szemben azokkal, amelyeken különbözünk tőlük. Modern világunkban nagy hangsúlyt helyezünk a tudományokra és az ún. magaskultúrára, ezért a mágiával nem foglalkoztunk. Az Aischylos-drámában olvasható megkötő ének és a *defixió*k közti kapcsolat nyilvánvaló volt számomra, mégis csak egyetlen kommentár tett róla említést, és az is futólag. E kapcsolat jelentőségét nem ismerték föl. Nem arról van szó, hogy az ókortudósok ne hallottak volna korábban az átokszövegekről, hanem arról, hogy szerintük Aischylos semmiképp sem idézhetett egy megkötő varázslatot egy tragédia színpadán a klasszikus kori Athénban.

Volt egyfajta vonakodás a kutatókban, hogy összekapcsolják a varázsszövegeket a klasszikus Athénnal – többnyire későbbi korszakokra datálták a *defixió*kat is. Wunsch azt írta a bevezetőjében, hogy a legtöbb átoktábla valószínűleg a Kr. e. 3. századból vagy későbből származik.⁷ Volt azonban egy Wilhelm nevű kutató, aki az apaneveket és a *demos*-megjelöléseket felhasználva kimutatta, hogy számos *defixio* a klasszikus korban élt emberek ellen irányult, sőt fennmaradt Démostenés és más híres politikusok ellen írt átokszöveg is, ezért nincs okunk azt gondolni, hogy művelt arisztokraták biztos nem használtak efféle praktikákat.

Így hát tökéletes pillanatban kezdtem az ókori mágiával foglalkozni, hiszen már sokat tudtam a görög irodalomról – persze sokan mások is –, de a mágia bevonásával új ablak nyílt számomra a görög szövegekre. Az elmúlt bő huszonöt évben amellet, hogy született egy könyvem a szerelmi varázslásról⁸ és egy másik a talizmánokról és trójai lovakról,⁹ írtam legalább egy tucat tanulmányt arról, hogy a *defixió*k, amulettek, ráolvasások révén milyen új megközelítést nyerhetünk pl. Theokritos 11. idilljéhez vagy egy *Lysistraté*-jelenethez, és így tovább. Sosem vesztettem el az egyensúlyt az irodalom és a mágia között, sőt egészen a közelmúltig a legtöbb általam tartott kurzus a görög irodalomról, főleg költészetéről szólt. Egyik utolsó könyvem a görög elégia versszakszerkezetéről született, és semmi köze a mágiához.¹⁰

BD: Éppen ezt szerettem volna kérdezni: hogyan volt képes összeilleszteni ezt a két látszólag homlokegyenest eltérő kutatási területet?

CAF: Nos, az iménti rövid életrajzból jól látható, hogy mindig is érdekelt az irodalom. Egészen a Winkler-szemináriumig viszont semmit sem tudtam az antik görög mágiáról, holott a költészet fontos alkotóeleme a mágiának, különösen a görögöknél, hiszen a rómaiak előtt a varázslás jórészt szóbeli jellegű volt. Néhány esetben leírták, ahogy az átoktábláknál látjuk, de az írásbeliség csak a római korban kezd meghatározóvá válni.

Volt egy másik oka is annak, hogy mindig komoly kulturális erőként tekintettem a mágiára: az olasz származású nagymamám. Nem volt magasan iskolázott, de rendkívül éles eszű üzletasszony volt – és hitt a mágiában! Voltak amulettjei, és amikor apám elment a koreai háborúba, egy egész füzérnyit kellett magával vinnie: fokhagymadarabkákat, fonalakat, Szent Kristóf-medálokat; némelyik katolikus volt, némelyik nem keresztény. A nagymamám Olaszország hegyvidékéről, az Abruzzókból származott, és onnan hozta az amuletteket is.

BD: Ma is sokan hisznek hozzá hasonlóan a mágiában, nemde?

CAF: Pontosan! Azt akartam mondani, hogy amikor szóba került a mágia, rögtön a nagymamámra gondoltam. A varázslásba vetett efféle hit láttán sokan azt hihetik, hogy az ilyen ember ostoba vagy gyengeelméjű. Nem így van! Vagy azt is hihetik, hogy az illető nem vallásos. Megint csak nem így van! A nagymamám rendkívül vallásos katolikus volt, aki hetente háromszor ment templomba, és minden egyes alkalommal imádkozott Szűz Máriához külön-külön mind a tizenhárom unokájáért, az összes gyermekéért, a húgaiért, az ő férjeikért, az összes unokahúgáért és unokaöccséért.

Ezért aztán az állandó vita, hogy mi a mágia és mi a vallás, vagy hogyan különböztessük meg a kettőt, ez sosem érdekelt. Az sem, hogy sokak szerint a mágia féleszűeknek való. A nagymamám és az ő nemzedékének számos tagja okos volt és sikeres, és ez a tapasztalat segített, hogy rokonszenvvel szemléljem az ókori varázslókat is. Arra gondoltam, megéri tanulmányozni őket, hogy jobban megértsük, milyen szerepe lehetett a mágiának egy modern tudományos fejlődést még nem ismerő társadalomban. Az a néhány kutató, aki a második világháború előtt ókori varázslással foglalkozott, megpróbálta elszigetelni a jelenséget, és azt állították, hogy nők, rabszolgák, gyerekek vagy szegény emberek üzték a varázslást, és nem a férfi elit. Ma már tudjuk, hogy nem ez volt a helyzet. Azt is próbáltam kideríteni, hogy miként használták a varázslást nyilvánosan. Írtam egy cikket a *JHS*-be a *sympatheia*n alapuló mágiáról, amely elsősorban az esküteleknél figyelhető meg.¹¹ Mindez segített észrevenni olyan dolgokat, amelyekre mások vakok voltak, mert úgy vélték, a nyilvános ünnepségeken nem lehetett szó varázslásról.

BD: Szóval Önt nem izgatja az a kérdés, ami Frazer, Evans-Pritchardot és sok más kutatót foglalkoztatott a 20. században, hogy miként definiáljuk a mágiát, szembeállítva vagy összehasonlítva a vallással vagy a tudománnyal?

CAF: Azt hiszem, ez egy csapda. Amikor Fribourgbán több szemináriumot és előadást is tartottam a hallgatónak, Véronique Dasen megkért rá, hogy beszéljek a mágia meghatározásáról. Azt mondtam, hogy a mágia egy nagyon hasznos modern kifejezés, mert amikor kimondom ezt a szót, akkor eszedbe jut róla valami, de nem hiszem, hogy az ókoriak egyértelműen megkülönböztették volna a mágiát a vallástól, különösen nem az amulettek terén. Azt is mondtam, hogy a legjobb írás erről Henk Versnel *Numen*-ben megjelent cikke,¹² ahol világosan levezeti, hogyan sétálnak bele a mai kutatók a csapdába, amikor az elnevezéssel bajlódnak, és nem jutnak túl a meghatározás kérdésén. Igaz, hogy egy politeista kultúrában a varázslás a hiedelemvilág szerves része, de ettől még miért ne használhatnánk rá a saját étikus terminusunkat? Ezért aztán én nem töprengenek rajta ennyit. A mágia egy remek modern kifejezés, amellyel egymás közt megnevezhetjük a jelenséget.

BD: Térjünk vissza egy kicsit az életrajzához és a PhD tanulmányaihoz. Ön a Stanfordon védte meg a doktori dolgozatát 1988-ban, amelynek címe: „*Talismans, Voodoo Dolls and Other Apotropaic Images in Ancient Greek Myth and Ritual*”. Elmondaná, hogy miért fordult az érdeklődése az őrzőszobrok és más bajelhárító ábrázolások felé?

CAF: Az egész egy *Odysszia*-beli szöveghellyel kezdődött, ami nagyon tetszett nekem. Odysseus megérkezik a phaiákok földjére, és amikor besétál Alkinoos palotájába, a kapu két oldalán lát két aranyból és ezüstből készült kutyát, amelyek „soha meg nem öregsenek, élnek örökké.”¹³ Nagyon érdekelték a homérosi jelzők, ezért kiderült, hogy ez a két jelző, *athanatos* és *agēros*, máshol kizárólag istenekre vonatkozik. Az volt az alapgondolat, hogy az ilyen szobrokat élőknek ábrázolja az eposz, amelyek ténylegesen védelmezik a bejáratokat, ezért elkezdtem összegyűjteni az erre vonatkozó forrásokat.

Ráadásul még hallgatóként kacérkodtam a gondolattal, hogy egyiptológus legyek. Két és fél évig tanultam hieroglif írást olvasni, voltam egy féléves kurzuson az egyiptomi Alexandriában, ezért jóval többet tudtam az egyiptológiáról, mint a legtöbb klasszikus ókorász. Érdekelt Mezopotámia is. Hamarosan rájöttem, hogy a bejáratokat őrző élő szobrok motívuma a közel-keleti hagyományból származik. Így ez lett a disszertációm egyik fejezete.

Aztán van Homérosnál egy rövid történet két halandóról, akik egyszer megkötözve bezárták Arést egy bronzkorsóba egy évre. A hatsoros történetet a csatában megsérült Aphrodité vigasztaló Dióné szájába adva beszéli el nekünk az eposz.¹⁴ Megnéztem a *scholion*okat és a modern kommentárokat is, de semmit se találtam. Végül Arés megkötözésének motívumát kutatva kiderült, hogy a késő ókorban sok olyan Arés-ábrázolásról tudunk, amelyeken azért kötözték meg a hadistent, hogy elhárítsák a thrákok vagy a gallok támadásait. Sikertelen megalkotnom a háborús veszélyek megelőzésére szolgáló görög rítusok tipológiáját. Ez lett egy újabb fejezet.

Akkoriban A. E. Raubitschek és M. Jameson is a Stanfordon tanítottak, ezért bejártam az óráikra epigráfiát tanulni. Itt figyeltem föl a klarosi jósda válaszüzeneteire, amelyek a Kr. u. 166-os nagy járvány idején keletkeztek. Három feliraton szerepelt az utasítás, hogy a jóslatkérők emeljenek szobrot Apollónnak a kapunál, amint az íját tartva arccal kifelé néz. Amellett

érveltem, hogy mivel Anatóliában Apollónt betegséget hozó istenként ismerték, az ábrázolásával a „hasnólót a hasonlót el- len” (*similia similibus*) elve alapján igyekeztek távol tartani a járványt a várostól.

BD: *Alighanem az Ancient Greek Love Magic című könyve mi- att ismerik Önt a legtöbben. Honnan jött az ötlet, hogy szerelmi varázslással foglalkozzék?*

CAF: Nos, ez egy érdekes történet, amely a *Magika Hiera* című kötet születéséhez kapcsolódik.¹⁵ A projektet még hall- gató korunkban kezdtük szervezni Dirk Obbinkkal. Szeret- tünk volna rendezni egy konferenciát a Stanford Egyetemen, amelyre meghívjuk Kotanskyt, Versnelt, Strubbét, és másokat, de sajnos nem jött össze a pályázati pénz, ezért el kellett vet- nünk a konferencia tervét, és csak arra kértük a meghívottakat, hogy küldjenek tanulmányokat egy kötet számára. A szerkesz- tés során nekem jutott a tanárom, Jack Winkler tanulmánya, a szerelmi varázslásról írt híres esszéje.¹⁶ Rájöttem, hogy egy- általán nem értek egyet a tartalmával. Sokat beszélgettem vele erről, míg végül – mivel kiváló tanár volt – ezt mondta nekem: „Továbbra is úgy vélem, hogy igazam van, de szerintem meg kéne írnod a saját cikkedet erről a kérdéssről.” Végül persze nem cikket, hanem könyvet írtam, de sajnos ő már nem láthatta beszélgetéseink gyümölcsét, mert 1990-ben meghalt.

Szóval tulajdonképpen az volt a hagyatéka számomra, hogy olyasmiről írjak, amiben nem értettünk egyet. Így jutottam el oda, hogy rájöjjelek: megint csak a mai terminus, a „szerelmi va- rázslás” okozza a problémát. Görögül nincs általános érvényű kifejezés a szerelemre. Végül elkülönítettem két önálló kate- góriát: az *erós*-mágiát és a *philia*-mágiát. De akkor még meg- elégedtem azzal, hogy írok pár cikket erről. Ekkoriban *junior professor* voltam a Chicagói Egyetemen, és a tanszékvezetőm, Bob Kaster, aki ma a Princetoni Egyetem kiváló latinistája, így szólt hozzám: „Már sok előadást tartottál és számos cikket ír- tál a szerelmi varázslásról – miért nem írsz egy könyvet róla?” Korábban ez meg sem fordult a fejemben, de ekkor eldöntöt- tem, hogy így lesz...

BD: *Azt nem értem a könyvében, hogy mit jelent a címében szereplő görög jelző. Azért görög, mert az összes forrásunk gö- rögül van? Azért kérdezem, mert például a démotikus papiru- szok közt is lehet találni nagyon hasonló szövegeket. A szerel- mi varázslatok nagy részét a császárkorban írták le, amikor a sokféle eltérő hagyományból táplálkozó mágikus koiné lépett a helyi hagyományok helyébe.*

CAF: Igen, ez egy fontos kérdés. Minél többet tudok a római kori mágiáról, annál bonyolultabbnak tűnik. Vannak egyiptomi források, van a zsidó anyag, és így tovább. Egyszerűbbnek tűnt számomra, ha az archaikus, klasszikus és hellénisztikus kor- szakra korlátozom a kutatást, és ott aztán megállok, de mégis használtam a későbbi időszakból származó varázspapiruszokat a görög mágiához. Azt hiszem, a varázspapiruszok az egyip- tomi és a zsidó varázslásra vonatkozóan is kitűnő források. De helyesebbnek tűnt meghúzni egy vonalat, mert a görögök nemiségről alkotott képéről világos elképzelésem volt. A kö- tet bevezetésében megvédem ezt az álláspontomat.¹⁷ Inkább az a furcsa nekem, hogy a korábbi könyveim (a talizmánokról és

a szerelmi varázslásról) szinkrón tanulmányok voltak a francia *longue durée* elvei mentén. Egyszerre voltak lényegileg struk- turalisták, különösen a talizmánok vs. *apotropaionok* vagy az *erós* vs. *philia* bipoláris osztályozásában, és egyszerre volt „történetileg lágy fókuszuk” (*historically soft focus*), ahogyan James Redfield kollégám mondta, mert egy általános kulturális motívum megfejtése érdekelt. Mindazonáltal mindkét könyv végén van egy rész arról, hogy milyen történeti keretekbe il- leszkednek ezek a források.

Egészen más a helyzet a mostani, amulettekre vonatkozó kutatásommal. Nemrég fejeztem be egy történeti jellegű mun- kát, ami korábban eszembe se jutott volna. A könyv jövőre je- lenik meg, és az lesz a címe, hogy *The Transformation of An- cient Greek Amulets in Roman Imperial Times*. Az a pillanat érdekelt, amikor a sokféle görög szóbeli hagyományt elkezdik leírni amulettekre, és az, hogy ez milyen további változásokat hoz a Kr. u. 2–3. században.

BD: *Tulajdonképpen miért kezdik leírni az eddig szóbeli va- rázslatokat?*

CAF: Azt hiszem, ez azzal lehet összefüggésben, hogy a Föld- közti-tenger vidéke egyetlen hatalmas kulturális rendszerré válik, és megjelenik a kozmopolita ember fogalma. El lehet utazni az egyik nagyvárosból a másikba, Marseilles-ből Kar- thágóba, Athénba, fel a Fekete-tengerre, le Alexandriába, és közben mindvégig érezni lehet, hogy egy közös, többnyire gö- rög nyelvű kultúra részesei vagyunk. Ugyanekkor kezdenek el- terjedni a mágikus kézikönyvek is. Bizonyosan állítható, hogy sokan receptkönyvekből dolgoznak, mivel gyakran ugyanazzal a formulával vagy gemmatípussal találkozunk Afganisztánban és Spanyolországban stb. Így válik az írás fontossá a varázslás- ban. Ráadásul ugyanez a trend figyelhető meg a római epigrá- fiai szokásokban is. Hadrianus korától ugrásszerűen nő a fel- iratos emlékek száma, különösen a birodalom keleti felében.

BD: *A könyve elolvasásakor volt egy olyan érzésem, hogy a megkötő formulák és szerelmi kényszerítések többnyire uniszex jellegűek, és nem volt mindig világos, hogy milyen alapon köt- hető a két szexuális pólushoz a philia- és az erós-mágia. Ha egy megkötő szerelmi varázslat áldozata történetesen férfi, ak- kor azt kell feltételeznünk, hogy homoszexuális kényszerítéssel van dolgunk?*

CAF: Matthew Dickie írt egyszer egy cikket a *Classical Quar- terly*-ben, ahol ugyanezt kifogásolta.¹⁸ Azt hiszem, félreértette, amit írtam, mert én nem biológiai, hanem társadalmi érte- lembe definiáltam a nemiséget. Arra próbáltam rámutatni, hogy a kurtizánok *erós*-mágiával igyekezhetek elcsalni a fiatal férfiakat otthonról. Tehát nem az határozta meg az alkalmazott varázslattípust, hogy a felhasználónak pénisz-e van vagy hüve- ly-e, hanem az, hogy milyen szerepet tölt be a társadalomban.

BD: *Ha már az antik varázslás ilyen sok területével foglalko- zott, akkor vajon olvashatunk-e majd egyszer Öntől egy össze- foglaló munkát az ókori mágiáról?*

CAF: Hát, ha egyszer tényleg megírom, akkor annak megint csak „Ókori görög mágia” (*Ancient Greek Magic*) lesz a címe,

mert az archaikus korszaktól kezdve követném nyomon a görög varázslás fejlődését. Campbell Bonnernek van egy Wünschtől kölcsönzött elmélete a nemzeti (görög, egyiptomi, zsidó) mágikus tradíciókról, amelyek aztán egy Kr. u. 1. századi átalakulás során Mediterráneum-szerre használt „nemzetközi mágiává” válnak. Engem továbbra is a görög hagyomány érdekel, és az is, hogy a görög mágia kellékei, mint például a *defixiók*, miként alakulnak át a nemzetközi mágia részévé válva. A könyv egyszerre lesz leíró és történeti jellegű, a klasszikus kortól az ókor végéig követve a fejlődés útját.

BD: Az imént említette, hogy a prostituáltak gyakran használhattak bizonyos fajta varázslatokat. Ez az oka annak, hogy Ön egy ókori prostituáltakról szóló tanulmánykötet társszerkesztője lett,¹⁹ és az utóbbi időben reneszánsz kurtizánokkal is foglalkozni kezdett?

CAF: Néhány kollégám a Chicagói Egyetemen japán gésák, illetve reneszánsz velencei és firenzei kurtizánok kutatásával foglalkozik. Tőlük tudtam meg, hogy e kultúrák kurtizánjai számos olyan dolgot érthettek el, amelyet a hagyományos szerepeket betöltő háziasszonyok vagy családanyák sosem. Széles körű műveltségre tehetek szert: könyveket, verseket írhattak, zenét komponálhattak és zenélhettek is, lehettek festők vagy bármilyen hasonló, ha feladták családanyai vagy nemesasszonyi terveiket. E nők gyakran más városokból származtak – csakúgy, mint az ókori Hellasban. A híres athéni kurtizánok mind Milétosban, Lesboson vagy Korinthosban születtek. A kurtizánt görögül *hetairának* nevezték, amelynek himnemű megfelelője (*hetairós*) annyit tesz: társ, egyenrangú fél, a lakomán résztvevő baráti kör tagja. Volt valamiféle „férfiasság” a kurtizánokban, és érdekelt, hogy ez miként őrződött meg. A reneszánsz Velence persze különleges esetnek számít. Az inkvizíció levéltári forrásainak alapos kutatása révén kiderült, hogy sok varázslással megvádolt kurtizán görög földről származott.

Sokan nem jutnak túl azon az elképzelésen, hogy a kurtizánok nem többek egyszerű prostituáltaknál. A görög világban nagy különbség volt a kettő között. A prostituáltak (*pornai*) a férfiak tulajdonában voltak, úgy kezelték őket, mint a rabszolgákat, és így egészen más életük volt, mint a *hetairáknak*. Van egy sajátos vonása a kurtizánok világának, ami más kultúrákban is megfigyelhető: a kurtizánok társadalmilag újratermelik önmagukat. Fiatal lányokat fogadnak örökbe, és tanítják őket, különösen a szép és okos lányokat; a sikeresebbek még saját házat is tudnak vásárolni maguknak, ahová újabb lányokat hozhatnak, hogy neveljék őket. Van egy érdekes jelenet Xenophón *Emlékeim Sókratésről* című művében, amikor Sókratés és barátai elmennek Theodoté házába.²⁰ Állítólag ekkoriban ő volt a leggyönyörűbb kurtizán Athénban, és a látogatók érkezésekor éppen portrét festettek róla. Olyan ez a pillanat, mint a kukkolás: Sókratés és a társai be akarnak menni, hátha ruhátlanul áll modellt a képhez. Valójában azonban teljes díszbe öltözötten ül „anyjával”, és Sókratés ugyanúgy írja le a házat, ahogyan Odysseus Alkinoos palotáját: Theodoté otthona csodaszép és gazdagon díszített, ám kizárólag női szolgálók vannak. Dióhéjban: ez egy női világ, amelynek egyetlen nő a vezetője, és azok alapján, amit a gésa kultúráról és a középkori kurtizán kultúráról tudunk, Theodoté „anyja” aligha vér szerinti édesanya, hanem inkább egy nő, aki befogadta őt az utcáról, vagy



3. kép. Szerelmi kényszerszervarázslat receptjéhez mellélt mágikus lény rajza egy Kr. u. 4. századi varázspapiruszon
(forrás: Oslói Papiruszgyűjtemény, P. Osl. inv. 1. col. 3).
A varázslat magyar fordítása: *Vallástudományi Szemle* 2010/4. 81

egy szentély bejáratánál kitéve rátalált. Szóval valahogy képesek voltak továbbadni a vagyonukat és a képzettségeiket egy kizárólagosan női rendszerben, amely lehetővé tette számukra, hogy pénzügyileg éppen olyan függetlenek legyenek, mint a férfiak. Nyilván minden rendszerben voltak sikeresebb és kevésbé sikeres kurtizánok, és azok, akikről irodalmi forrásainkból értesülünk, bizonyosan a sikeresek közé tartoztak.

BD: Vajon a római kurtizánok esetében alapvetően más volt helyzet?

CAF: Sharon James írt egy kiváló könyvet,²¹ amelyben amellett érvel, hogy a római elégiákban szereplő imádott hölgyek befolyásos kurtizánok lehettek, és ez szépen illik a fenti képbe. Ez kívül esik a szakmai kompetenciámon, de engem meggyőzött a könyve arról, hogy Rómában hasonló jelenséggel találkozunk. Ez vagy azért van, mert a jelenség transzkulturális, azaz történeti kapcsolatok nélkül is felbukkan különböző területeken, vagy azért, mert görög hatásra Rómában is kialakult. De akárhogyan is van, a római helyzet nagyon hasonló a göröghöz.

BD: A Chicagói Egyetemen tanítva miként látja az antik mágia kutatásának jövőjét? Sok hallgató érdeklődik e terület iránt?

CAF: Mindig akad egy-két hallgató, akit érdekel a mágia, és az elmúlt évek során jöttek Fulbright ösztöndíjasok Lengyelországból, Spanyolországból, Izraelből és Görögországból is, hogy egy évig nálam tanuljanak. De sosem kívántam iskolát teremteni az ókori mágia kutatásában. Chicagóban a hallgatók vagy filológiai programot végeznek, amelynek címe „Klasszikus nyelvek és irodalmak”, vagy történelmi programot, amelyet „Ókori mediterrán világ”-nak hívnak, és ahol a görög mellett egy másik nyelvet is tanulnak: latint, klasszikus egyiptomit, démotikust, koptot, hébert vagy hettitát. Akik mágiával szeretnének foglalkozni, azok többnyire egyiptomit vagy arámit tanulnak a görög mellett. Azt szoktam mondani nekik, hogy olvassanak sokat, és vegyenek föl más kurzusokat is az

egyetem más tanszékeiről, és hogy egyáltalán ne érezzék kötelezőnek, hogy mágiával foglalkozzanak.

Az amerikai rendszerben az egyetemi oktatóknak szókratikus küldetése van: az a dolgunk, hogy a hallgató által választott kutatás mellett bábáskodjunk. Nem ajánlunk nekik témát. Minden hallgató különleges és egyedi, hiszen van már valami sajátos tudása különböző kultúrákról és szövegekről. Sosem tanácsoltam a hallgatóimnak, hogy mágiakutatók legyenek, vagy hogy olyan cikkeket írjanak, mint én – valójában abból

a nagyjából tucatnyi hallgatóból, akik a vezetésemmel írták a doktori disszertációjukat, csak egy írt mágiáról. Persze a többiek is mind jártak hozzám olyan órákra, ahol ókori varázslásról, *defixió*król, *nekromanteiá*ról és egyebekről volt szó, de aztán mentek a maguk útján. Számomra ez annak a jele, hogy egészséges a képzés.

Az interjút készítette és angolból fordította, valamint a jegyzeteket összeállította Bajnok Dániel

Bibliográfia

- Bajnok D. 2016. „Sympathy with the Practitioners: Interview with Christopher A. Faraone”: Szabó Á. (szerk.): *From Polites to Magos: Studia György Németh sexagenario dedicata*. Budapest–Debrecen, 51–62.
- Courtney, E. 1980. *A Commentary on the Satires of Juvenal*. Berkeley.
- Betz, H. D. 1986. *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spells*. Chicago–London.
- Dickie, M. W. 2000. „Who Practiced Love-Magic in Classical Antiquity and in the Late Roman World?”: *The Classical Quarterly* 50, 563–583.
- Faraone, C. A. 1985. „Aeschylus’ ὕμνος δέσμιος (Eum. 306) and Attic Judicial Curse Tablets”: *Journal of Hellenic Studies* 105, 150–154.
- Faraone, C. A. – Obbink, D. (szerk.) 1991. *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*. New York – Oxford.
- Faraone, C. A. 1992. *Talismans and Trojan Horses: Guardian Statues in Ancient Greek Myth and Ritual*. New York – Oxford.
- Faraone, C. A. 1993. „Molten Wax, Spilt Wine and Mutilated Animals: Sympathetic Magic in Early Greek and Near Eastern Oath Ceremonies”: *Journal of Hellenic Studies* 113, 60–80.
- Faraone, C. A. 1999. *Ancient Greek Love Magic*. Cambridge–London.
- Faraone, C. A. – McClure, L. K. (szerk.) 2005. *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World*. Madison–London.
- Faraone, C. A. 2008. *The Stanzic Architecture of Early Greek Elegy*. Oxford.
- Gager, J. J. 1992. *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. New York – Oxford.
- James, S. L. 2003. *Learned Girls and Male Persuasion. Gender and Reading in Roman Love Elegy*. Berkeley – Los Angeles – London.
- Preisendanz, K. et al. (szerk.) 1973–1974. *Papyri Graecae Magicae: Die Griechischen Zauberpapyri* 2. Vols. I–II. Stuttgart.
- Versnel, H. S. 1991. „Some Reflections on the Relationship Magic–Religion”: *Numen* 38, 177–197.
- Wilhelm, A. 1904. „Über die Zeit einiger attischer Fluchtafeln”: *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts* 7, 105–26.
- Winkler, J. J. 1985. *Auctor & Actor: A Narratological Reading of Apuleius’ Golden Ass*. Berkeley–London.
- Winkler, J. J. 1991. „The Constraints of Eros”: Faraone–Obbink (szerk.) 1991, 214–243.
- Wünsch, R. 1897. *Defixionum Tabellae. Inscriptiones Graecae Vol. III. Pars III. Appendix*. Berlin.

Jegyzetek

- 1 Az angolul készült interjú eredeti megjelenésének helye: Bajnok 2016.
- 2 Courtney 1980.
- 3 Winkler 1985.
- 4 Betz 1986.
- 5 Preisendanz 1973–1974.
- 6 Faraone 1985.
- 7 Wünsch 1897, i: „Affirmare tamen licebit, plerosque titulos tertii a. Chr. n. saeculi esse; unus fortasse quinti est (n. 26), plures quarti, pauci secundi, nullus inferiorum aetatum.”
- 8 Faraone 1999.
- 9 Faraone 1992.
- 10 Faraone 2008.
- 11 Faraone 1993.
- 12 Versnel 1991.
- 13 *Odysseia* VII. 94, Devecseri Gábor fordítása.
- 14 *Ilias* V. 385–391: „Türt Arés, mikor öt Ótos s az erős Ephialtés, / két fiúsarja Alóeusnak, lekötözte keményen. / Érc-korsóba kötöztve tizenhárom havon át volt: / és tán még odavész Arés, ki mohó a csatán, ha / mostohaanyjuk, a szépséges-szép Éeriboia / nem szól Hermésnek, ki utána kilopta nagy Arést, / már miután a kemény kötelék kínoztá sokáig” (Devecseri Gábor fordítása).
- 15 Faraone–Obbink 1991.
- 16 Winkler 1991.
- 17 Faraone 1999, 30–31.
- 18 Dickie 2000.
- 19 Faraone–McClure 2005.
- 20 Xenophón: *Emlékeim Sókratésről*, III. 11.
- 21 James 2003.

Tordai Éva műfordító.

Peszlen Dóra az ELTE Ókortudományi Doktori Programjának hallgatója, az Ókortudományi Intézet könyvtárosa. Disszertációját Apollónios Rhodios *Argonautikájáról* írja.

Apollónios Rhodios

Argonautika

II. 1030–1230

Tordai Éva fordításában,
Peszlen Dóra bevezetésével és jegyzeteivel

Bevezető

A Homéros költeményei és Vergilius *Aeneide* között eltelt évszázadokból csupán egyetlen eposz maradt ránk: Apollónios Rhodios *Argonautikája*. Költője a hellénisztikus kor ismereteit összegyűjtő és kiteljesítő alexandriai könyvtár tudós könyvtárosa volt a Kr. e. 3. században. A költemény az Argonauta-expedícióról szóló mitikus történet általunk is ismert legteljesebb és legterjedelmesebb megfogalmazása.

Az alexandriai költészet hosszú ideig kívül esett a tudományos érdeklődés körén. Egyszerű állomásnak vagy egyenesen kitérőnek tekintették a klasszikus Athén és Róma irodalma között, udvari költészet jellege, hangsúlyozottan tudós irodalmi karaktere, valamint az elődöktől (elsősorban Homérostól) örökölt minták pusztán utánzásnak értékelt „újrafelhasználása” sokáig távol tartotta a modern filológusokat, sőt egyfajta ellenérzést szült a korszak irodalmával szemben. Az utóbbi évtizedekben azonban fokozatosan megélnélt az érdeklődés mind a hellénisztikus irodalom, mind közelebből az *Argonautika* iránt. A változás többek között a modern irodalomtudomány szempontjainak köszönhető, amelyek átrajzolták az alexandriai költészetről korábban kialakított képet – az irodalomkritika számára felfedezésre váró érdekesség mindaz, ami a korábban uralkodónak tekinthető posztarisztotelianus esztétika fényében hibának számított.

Az *Argonautika* témái nemcsak a 3. századra, de általában véve a hellénisztikus irodalomra is jellemzőek, és a mai olvasó számára ugyancsak izgalmasak: az utazás és a szerelem kettős vezérmotívumára felfűzött epizódokban a földrajzi, néprajzi, aitiológiai, pszichológiai érdeklődés is megmutatkozik, miközben számtalan mitikus történetet idéz fel a cselekményt adó Argonauta-mítosz mellett. A költemény négy énekben meséli el, hogyan hajózott Iasón és a legnagyobb hősök válogatott csapata a Kaukázus lábainál fekvő Kolchisba, hogy elhozzák az aranygyapjút Aietés királytól. Az

első két könyv az odavezető út kalandjait mondja el, a harmadik teljes egészében a keleti királyságban játszódik, a kolchisi királylány, Médeia és az Argonauta-vezér Iasón szerelmét állítja középpontba, a negyedik pedig a hazafelé tartó hősök viszontagságait sűríti magába.

Az alábbi részlet kalandokkal teli útjuk egyik utolsó állomása, mielőtt kikötnek Kolchis partjainál. Itt találkoznak össze Phrixos fiaival, akik közvetítőként kulcsfontosságú szerepet játszanak a vállalkozás sikerében.

A részlet Tordai Éva nyomtatásban még meg nem jelent teljes fordításából való. A műfordítás fonetikus írásmódjával ellentétben a jegyzetekben a görög nevek az ún. tudományos átírásban szerepelnek.¹

Jegyzet

- 1 Az *Argonautika* kéziratos fordításából további részletek folyóiratokban (*Holmi* 2010/4, *Antik Tanulmányok* 2016/1, előkészületben: *Kalligram* 2016/10), valamint ókortudományi tanulmánykötetekben (*Az Olympos mellett*, 2013; *Tengeristennő az Olymposon*, 2015) jelentek meg.

Bibliográfia

- Dräger, P. 2010². Apollonios von Rhodos: *Die Fahrt der Argonauten*. Stuttgart.
- Feeney, D. C. 1991. *The Gods in Epic. Poets and Critics of the Classical Tradition*. New York.
- Fusillo, M. – Paduano, G. 2015⁴. Apollonio Rhodio: *Le Argonautiche*. BUR Classici greci e latini. Milano.
- Hunter, R. L. 1993. *The Argonautica of Apollonius. Literary Studies*. Cambridge.
- Kerényi K. 1977. *Görög mitológia*. Ford. Kerényi Grácia. Budapest.
- Mooney, G. W. 1912. *The Argonautica of Apollonius Rhodius*. London.

Apollónios Rhodios: *Argonautika*

II. 1030–1230

1030. *Őket...* Ti. a fatoronylakosokat. Kolchisba vezető útjuk utolsó szakaszán az Argonauták „fordított világok” mellett hajóznak el, amelyek lakói valamilyen tekintetben inverzei a megszokottnak. A *Mossynoikoi*, „fatoronylakosok” zárják ezt a sort, ők mindent nyilvánosan tesznek, amit zárt ajtók mögött szokás (pl. házasságot élnek szabad téren), és elrejtik azt, amit normálisan közösségekben tennének (pl. a király a legmagasabb toronyban ülve, egyedül ítélkezik).

Árész szigete Az *Argonautika* földrajza szerint a Fekete-tenger keleti részén fekvő sziget. Az Argonauták útjának ez az állomása feltehetően Apollónios Rhodios találmánya.

1033. *Árész egyik madara* Az *Argonautikához* írt ókori kommentár (Schol. Ap. Rhod. ad 382–385) úgy tartja, azok a madarak telepedtek le Árész szigetén, amelyeket Héraklész üzött el a Stymphalos-tó vidékéről (vö. 1052–1057. sorok és jegyzet), s azt is hozzáteszi, hogy nyilakhoz hasonló tollaikról Euripidész is megemlékezett *Phrixos* című, mára elveszett drámájában.

1037. *Oileusz* Az Argó ötvenöt hajósának egyike. Lokrisból származó hős, a Trójában küzdő ún. „kisebbik” Aias apja. (Két Aias nevű görög hős harcolt a trójai háborúban. A másik Telamón fia, Achilleus után a legvitézesebb az achájok között.) Az *Argonautika* elején található hősokatalógusban Apollónios kiváló harcosként jellemzi (I. 75–76).

1039. *Eribótész* Argonauta. A lokrisi Teleón fia.

1043. *Eurütidész Klütiosz* Az oichaliai Eurytos két fia is csatlakozott a gyülekező hősökhöz: Klytios és Iphitos. Apjuk kiváló íjász volt, aki – az eposz hősokatalógusa szerint (I. 88–89) – Apollóntól kapta az íját, ám elbizakodottságában versenyre hívta a „Messzirenyilázó” istent, aki legyőzte, és megölte.

1046. *Amphidamász* Ugyancsak az Argó egyik hajója. Az arkadii Tegeából származik, Aleos fia. Testvérével, Képheusszal és unokaöccsével, Ankaiosszal indult útnak (I. 161–171).

1051. *Phineusz javasolta* Az ének korábbi részében az Argonauták a vak jósnál, Phineusnál is jártak (178–536). Az *Argonautikában* szereplő mítoszvariáns szerint Phineus a thrák Agénór fia volt, és Apollóntól kapta a jóstudományt. Zeus megharagudott rá, amiért kifecsegte a szándékát, büntetésként megvakította, és ráadásul a Harpyiákkal nehezítette sorsát – az „elrabló” nevű viharistennőkkel, akik a képi ábrázolásokon szárnyas nőalakokként vagy madár-asszony keveréklényekként jelöltek meg. Ők mindennap elragadták és bemocskolták Phineus ételét, amit pedig meghagytak, förtelmes büzt árasztott. Boreas két Argonauta fia, Kalais és Zétész megszabadították ezektől a lényektől, így a vén jó jóízű vacsora mellett tárta fel az Argó további útját. Elmondta, hogyan menekülhetnek meg a hősök a rájuk váró veszélyektől, többek között jó előre beszámolt Árész szigetéről is, s azt javasolta, zavarják el a félelmetes madárarajt.

1052–1057. Az arkadii Stymphalos-tó madarainak elűzése egyike a híres tizenkét munkának, amelyet Eurystheus, Mykénai királya rótt ki Héraklésre. A bronz csörgettyűt Apollodóros szerint Pallas Athénétől kapta a hős, erről azonban Apollónios Rhodiosnál nem esik szó. Az első ének

1030 Őket is elhagyták, és már Árész szigetével szemben forgatták a lapátot a tengeren aztán végig egész nap, elállt hajnalra az enyhe fuvalat. És Árész egyik madarát látták a szigetről egyszercsak fentről odaszállni keresztül az égen.

1035 Szárnyát rázva az elsuhanó bárkára leejtett egy éles tollat, bal vállán megsebesítve ezzel a fényes Oileuszt, és kiesett a kezéből erre lapátja, s a szárnyas fegyveren elbámultak. És Eribótész – mert ő ült mellette – kihúzta,

1040 majd bekötözte sebeit, letekerve a kardhüvelyéről egy lógó bőrszíjat. S felbukkant a nyomában rögtön utána az egyik társa az égen, azonban Eurütidész Klütiosz görbült íját kifeszítve gyors nyílvezzőt lőtt a madárra, amely lenyilazta:

1045 megperdülve zuhant le a füge hajó közelében. Majd megszólalt Amphidamász, Aleosznak a sarja: – Most Árész szigetéhez elértünk, itt a madáraraj erre utal, láthatjátok. Hogy a partra kiérjünk, nincs elegendő nyílvezzőnk ahhoz, így okosan kell most valamit kitalálnunk, hogyha a partra akartok lépni, ahogy – mint tudjátok – Phineusz javasolta. Mert még Héraklés sem bírta a Sztümphalos alján lévő tótól ijjal elűzni az arra keringő

sok madarat – láttam –, mikor ott járt Arkadiában. 1055 Ő a magas hegycsúcson ütött zajt rázva kezében egy bronz csörgettyűt, s ettől azok elmenekültek messzire onnan, közben rémülten kerepeltek. Hát igyekezzünk most is ilyen fortélyt kitalálni. Én már gondolkodtam ezen, s valamit javasolnék.

1060 Nagy tarajú sisakunkat most feltéve fejünkre fél csapatunk felváltva evezzen, közben a másik fél kicsiszolt dárdával, pajzzsal védje a bárkát. S mind egyszerre eresszétek ki a hangotokat majd jól, a szokatlan lármával rémisztve el őket

1065 s hajladozó tarajokkal meg felemelt gerelyekkel. Hogyha pedig sikerülne kiérmünk már a szigetre, pajzsotokat döngessétek jó hangosan akkor – így szólt, s mindnyájuknak megtetszett a ravasz csel. Ekkor a bronzsisakot mind felhúzták a fejükre,

1070 mik ragyogón fénylettek, rajtuk a bíbor forgók meglibbentek, amint evezett a csapat fele közben, s vérttel, dárdával betakarta a többi a bárkát.

- Mint amikor házat betakarja cseréppel az ember,
 hogy megvédje a záportól s díszítse lakását,
 1075 s egyik a másik mellett mind szorosan sorakoznak,
 most épp így fedték be hajójukat ők is a pajzsokkal.
 S mint amiképp gyilkos csatazajjal két sereg indul
 meg, s csatarendben felsorakozván szembekerülnek,
 bárkájukról éppen ilyen zaj szállt fel a légbe.
 1080 Nem láttak madarat többet, de mikor közeledtek
 már a szigethez s megkongatták pajzsukat, akkor
 itt is, amott is ijedten rebtent szét a madárak.
 Mint amikor nagy jégzivatarral sújtja a várost
 és minden házat Kronidész, a lakók pedig ott bent
 1085 biztonságban hallgatják az eső kopogását,
 és némán ülnek, mert nem váratlanul érte
 őket a tél, megerősítették már a tetőket,
 épp ugyanúgy zúdították most rájuk a tollat,
 míg a magasba repülve leszálltak szemben a hegyre.
 1090 S Phíneusz terve mi volt, mikor épp ideküldte a hősi
 férfiak isteni hadseregét? E helyen mi lehetne
 később még hasznukra, ha elkél majd a segítség?
 Phrixosz sarjai Orkhomenosz városba hajóztak
 Aiétésztől eljövén egy kolchiszi bárkán
 1095 Aiéből, hogy majd így nyerhessék el az apjuk
 nagy vagyonát: a halála előtt ő küldte el őket.
 Zeusz pedig úgy intézte, erős Boreász szele fújjon
 Arktúrosz vizes útját záporral kijelölve,
 ők aznap pedig épp e sziget közelébe kerültek,
 1100 az meg egész álló napon át a hegyekben a gallyak
 legtetején rezgette csak épp egy cseppet a lombot,
 éjjel azonban teljes erővel fújta a tengert,
 s zúgva emelt hullámot, s fent mindenhol az égen
 éjszínű köd szállt fel, a felhőkből ki se látszott
 1105 egy csillag se semerre, sötét árny fedte el őket.
 Szörnyű végtől reszketvén s bőrig elázva
 Phrixosz sarjai így sodródtak a hullámok közt.
 És az erős szél széjjeltépte a vásznat, a bárkát
 kettétörte, miközben hanyódott a habokban.
 1110 Ők négyen pedig – isteni óhaj volt ez – az egyik
 nagy deszkába kapaszkodtak, melyből a habokban
 összeragasztva hegyes kapcsokkal rengeteg úszkált.
 Őket most a sziget közelébe sodorta a hullám
 és a vihar, s a halál torkából megmenekültek.
 1115 Szörnyű zápor tört ki, eső hullott le a vízre
 és a szigetre s a földre, amely szemközt a szigettel
 nagyratörő fatoronylakosokkal népesedett be.
 És együtt az erős deszkával a partra vetette
 Phrixosz sarjait egy tornyos hullám a sötét éj

végéig az Argonautákkal hajózó Héraklész, miután elszakadt
 tőlük, példájával segíti egykori társait. Amphidamas (lásd az
 1046. sorhoz tartozó jegyzetet) Arkadiából származik, így
 lehetett szemtanúja az ott történt eseményeknek.

1073–1076. A hasonlat az *Ilias*-ból származik (XVI. 212–214:
 „Mint ahogyan falhoz sok sűrű követ rak egy ember, / nagy
 házáéhoz, hogy a szél viharában is álljon: / sűrűdtek sisakok
 s köldökkel-domboru pajzsok”, ford. Devecseri Gábor).

1084. *Kronidész* Kronos fia, vagyis Zeus, az Olympos ura,
 s egyúttal időjárás-istenség. Az ókori görögök számára
 mindennemű eső, így a vihar is, Zeustól származott (vö.
 Ζεύς ὤει: „esik az eső”).

1090. *Phíneusz terve* Phineus a jóslatában csupán utalt rá,
 hogy az Argonautáknak az Arés-szigeten meg kell várniuk a
 tenger felől érkező segítséget, azt azonban nem mondta el,
 ki vagy mi lesz az.

1093. *Phrixosz sarjai Orkhomenosz városba hajóztak* Az
 1122. sorig tartó részletben az elbeszélő avatja be az olvasót
 a találkozás háttértörténetébe. Phrixos a boiótiai király,
 Athamas fia volt. Athamas második felesége, Inó valódi
 gonosz mostohája lett a király első házasságából származó
 fiának és lányának, Hellének. A mitikus történet úgy
 tartja, azon igyekezett az asszony, hogy elveszejtse a két
 gyermeket, azonban ők az aranygyapjas kos hátán Kolchis
 felé menekültek. A mai Dardanellák fölött repülve Hellé
 leesett az állat hátáról, s a tengerbe zuhant: a mítosz szerint
 ezért nevezték az ókorban a tengerszorost Helléspontosnak,
 vagyis „Hellé tengerének”. Phrixos eljutott a keleti
 királyságba, ahol a napisten, Hélios fia, Aiétész uralkodott.
 A király vendégbarátságába fogadta, és feleségül adta hozzá
 idősebbik lányát, Chalkiopét, aki négy fiút szült az ifjúnak
 – őket mentik most ki a tengerből az Argonauták. Phrixos
 családjával együtt Aiétész királyságában maradt, és magas
 kort élt meg. Fiainak meghagyta, hogy halála után térjenek
 vissza a boiótiai Orchomenos városába, és szerezzék vissza
 nagyapjuk, Athamas birtokait, ezért keltek útra a testvérek
 azon a hajón, amellyel aztán hajótörést szenvedtek.
 A kos, amelynek hátán elmenekült mostohaanyja elől,
 Kolchisba érve azt kérte Phrixostól, hogy áldozza fel
 őt Zeus Phyxiosnak, a menekülők védőistenének. Az
 aranygyapjút Aiétésznek ajándékozta, aki egy tölgyfára
 akasztotta Arés ligetében, s egy hatalmas kígyó őrizetére
 bízta. Ezért a gyapjúért indultak útnak az Argó hajósai.

1095. *Aiéből* Aiének nevezték a Kaukázus lábánál, a Phasis
 folyó torkolatánál fekvő várost, ahol Aiétész király lakott,
 később pedig kiterjesztették ezt az elnevezést az egész
 vidékre, ahol ő uralkodott. A térség történelmi neve Kolchis,
 az irodalomban Pindaros és Aischylos használták először.

1095–1096. *az apjuk / nagy vagyonát* Vagyis Athamas király
 birtokait Boiótiában, amelyeket apja után Phrixos örökölt
 volna.

1097. *Boreász* Az északi szél, illetve annak istene.

1098. *Arktúrosz* A Nagy Medve (*Ursa Maior*) csillagkép
 farkán található Ökörhajcsár (*Bootes*) központi,
 legfényesebb tagja, az éjszakai égbolt negyedik legláthatóbb
 csillaga az Arcturus nevű vörös óriás. Ősszel korai
 feljövételét pusztító viharokkal hozták összefüggésbe.

1110. *Ők négyen* Ti. Phrixos négy fia. Nevüket lásd a
 1155–1156. sorokban.

1122. *Argosz* Phrixos egyik fia. Mivel ő beszél a testvérei nevében is, feltehetően a legidősebb. Összefoglalhatja az eposz olvasóját, hogy az *Argonautikában* korábban szó esett egy másik Argos nevű hősről: így hívták a hajóácsot is, aki Pallas Athéné útmutatásai nyomán építette az Argót (vö. alább, 1187–1189. sorok). Apollónios ennek ellenére nem mutatja be az itt először megszólaló és név szerint először említett Phrixos-fiút.
- 1131–1133. A könyörgők Zeus Hikesios, az idegenek – akiket máskülönben senki és semmi nem védelmezett – Zeus Xeinios oltalma alatt álltak.
1134. *Aiszonidész* Aisón fia, vagyis Iasón, az Argonauta-vállalkozás vezetője.
1143. *Aiolidész* Az özönvíz túlélő férfi, Deukalión unokájától, Aiolostól származó nemzetség tagjait – akik közé Phrixos és Iasón is tartozott – Aiolidéseknek vagy Aiolidáknak nevezték.
- 1143–1145. Egy mitikus történet úgy meséli, hogy a csoda-állat Poseidón egyik nászából született: miután elrabolta, juhvá változtatta Theophanét, s kos képében vegyült vele szerelembe. Az egyik mítoszvariáns szerint Phrixos és Hellé anyja, Nephelé istennő küldte gyermekei megmentésére a kost, amelyet egykor Héra ajándékozott neki, egy másik változatban pedig Zeus sietett a segítségükre (Kerényi 1977, 241–242). Phrixos történetéről lásd az 1093. sorhoz tartozó jegyzetet.
1149. *Khalkiopé* Aiétés király idősebb lánya.
1153. *Athamász* Boiótiai király, Phrixos apja. Bővebben lásd az 1093. sorhoz tartozó jegyzetet.
1160. *apáink révén ... rokonok* Iasón és Phrixos egyaránt az Aiolida-nemzetségből származik: Iasón nagyapja, Krétheusz és Phrixos apja, Athamas testvérek voltak.
- 1172–1176. Egy újabb „fordított világ” jelenik meg ebben a néprajzi kitérőben (*excursus*): az amazónok társadalma már önmagában is eltér a normáktól, de ráadásul lovakat áldoznak Arés tiszteletére, ami nagyon ritka volt a görög világban, inkább barbár népektől ismerték ezt a szokást (Xenophón, *Anabasis* IV. 5, 35 az örményeknél, Hérodotos I. 216 a messagétáknál számol be erről a szokásról, Hérodotos IV. 62 pedig megemlíti, hogy a skythák Arés oltárán többek között lovakat is áldoztak).
- 1120 leple alatt a szigetről, és Zeusz zápora reggel abbamaradt, és ők egymás közelébe kerültek ekkor már, és Argosz szólalt meg legelőször: – Mindent látó Zeusz veletek – bárkik legyetek – most összehozott a bajunkban, s kell a baráti segítség:
- 1125 merthogy a tengert felkavaró iszonyú zivatarban ostoba bárkáknak, mellyel most útnak eredtünk tenni a dolgunk, vízbe vészett minden fadarabja. Így titeket kérünk most, hogyha ti sem bánjátok, adjatok annyi ruhát, amivel testünk betakarjuk,
- 1130 és legyetek nyomorult kortársaitokkal a bajban. És tiszteljétek Zeusz kedvéért a könyörgőt és idegent, mert Zeusz isten védelme alatt áll mindkettő, és ő most lát minket bizonyára. Aiszonidész ezután okosan tudakolta a sorsuk,
- 1135 sejtve Phineusz jóslásának teljesülését: – Szívesen átadjuk mindjárt mindazt, ami kellhet, csak mondjátok előtte el őszintén, hogy a földön merrefelé laktok, s milyen ügyben keltetek útra, és hogy hívnak benneteket, s kik sarjai vagytok.
- 1140 S így szólt erre feszengve bajában válaszul Argosz: – Úgy vélem, hallottatok arról már valahonnan, Phrixosz Hellász földjéről Aiébe elindult, Aiolidész, aki egy kos hátán ülve jutott el Aiétészhez, arannyá változtatta a szőret
- 1145 ennek a kosnak Hermész, s máig látni a gypját. Majd a Menekvők védőjének, Zeusz Kronidésznek áldozatul bemutatta a kost, ahogy ő maga kérte. Őt pedig Aiétész házába fogadta s a lányát, Khalkiopét nekiadta ajándék nélkül, örömmel,
- 1150 s ők ketten lettek szüleink. Ám Phrixosz idősen Aiétész házában lelte azóta halálát. S most, ahogy édesapánk utasított, úgy cselekedvén Orkhomenoszba elindultunk Athamász vagyonaért. Hogyha pedig már tudni szeretnéd végre nevünket,
- 1155 íme, Kütisszórosz, másik bátyám neve Phrontisz, s íme, Melász, az öcsém, s Argosznak hívjatok engem – ő ezt mondta. Örültek a véletlennek a hősök s álmélkodva körülvették őket. S ahogy illik, őhozzájuk válaszul így szólt nyomban Iészón:
- 1160 – Úgy látszik, hogy apáink révén most rokonoktól kértek a bajban támogatást, s mi megadjuk örömmel. Mert Krétheusz s Athamász egymás testvérei voltak, s én Krétheusz unokája vagyok, s most övelük együtt éppen Hellász földjéről megyek Aiétészhez.
- 1165 Ám mindezt elmondhatjuk még majd ezután is, most vegyetek magatokra ruhát! Úgy vélem, az égben rendelték ezt így, hogy hozzánk gyertek a bajban – szólt, és néhány öltözetet kiadott a hajóról. S Árés szentélyéhez mentek utána sietve,
- 1170 hogy birkát áldozzanak, és odaálltak a tűzhely mellé gyorsan, amely kavicsokból állt a fedetlen szentélyen kívül. Volt bent egy jókora szent kő is, melyhez régebben amadzonok könyörögtek, s hogyha a túlsó partról átjöttek, se juhok, se marhák húsát nem szokták rátenni a tűzre,
- 1175 ám helyett böven táplált lovakat daraboltak.

- És miután áldoztak, a kész lakomát meg is ették,
 Aiszonidész szólt ekkor, s így kezdett a beszédbe:
 – Zeusz isten mindent lát és mindenkre gondol
 1180 – arra, ki tisztességesen él és féli az istent.
 Megmentette a gyilkos mostohaanyja kezétől
 édesapátokat is, sok kincset adott neki hozzá,
 most meg a gyilkos záporosóból elmenekített
 benneteket sértetlenül. Arra utaztok, amerre
 1185 kívánjátok, a bárkán most, Aiébe, ha tetszik,
 vagy gazdag városba, az isteni Orkhomenoszba.
 Mert ezt Pallasz Athéné építette, a deszkát
 Pélion ormán vágta ki bronz bárdal, s vele Argosz
 ácsolt együtt. Ám a tiétek a csúf zivatarban
 1190 széthullott, mielőtt odaért a naponta csukódó
 sziklafalak közelébe a tengervíz szorosában.
 Most ti segíthetnétek rajtunk, mert mi magunkkal
 vinnénk majd az aranygyapjút Hellászba, s az úton
 is ti vezessetek el: be akarjuk tölteni Phrixosz
 1195 áldozatát, Zeusz Aiolidészek iránti haragját
 – így szólt lelkesen. Ám ők ezt hallván megijedtek,
 s azt mondták, Aiétész annak nem fog örülni,
 hogyha a kos gyapját elvinnék, s Argosz eképpen
 szólt hozzájuk megrémülve a nagy feladattól:
 1200 – Kedveseim, mi amennyire tőlünk telne, segítünk
 mindig, ahogy bírunk, valahányszor sor kerül arra.
 Csakhogy durva gonoszszággal vértette magát fel
 Aiétész, s emiatt én szörnyen félek az úttól.
 Azt állítja, hogy Éliosz fia, és körülötte
 1205 számos kolkhiszi nép él, s azt gondolja, felérne
 Árészszel rémisztő hangban, testi erőben.
 És nem lesz könnyű elvenni titokban a gyapjút
 Aiétésztől, mert az örökké éber, örökké
 élő kígyó őrzi, akit maga Gaia nevelt fel
 1210 Kaukaszosz ormán fent, a Tüpháón-szikla tövében.
 Azt mondják, hogy Zeusz Kronidész villáma Tüpháont
 ott sújtotta le – mert rá merte emelni az izmos
 karját –, s langyos vér csepegett a fején, de elérte
 Nüsza hegyét, mezejét, és Szerbónisz tava mélyén
 1215 ott fekszik lent mindmáig holtteste a vízben
 – így szólt. S ettől elzöldült többeknek az arca
 nyomban, meghallván, mire vállalkoztak. Azonban
 Péleusz megszólalt, őket biztatva szavával:
 – Drága barátom, meg ne ijedj túlságosan ettől!
 1220 Annyi erő bennünk is van, hogy fegyvereinkkel
 megpróbáljunk Aiétészszel szembekerülni.
 Sőt azt gondolom én, most úgy mehetünk oda hozzá,
 mint akik értik a harcot: bennünk isteni vér van.
 Így ha barátsággal nem akarja nekünk odaadni
 1225 majd az aranygyapjút, egy kolkhiszi nép se segíthet.
 Ők egymással néhány szót váltottak eképpen,
 és közben jól megvacsoráztak, majd elaludtak.
 És hajnalban feltámadt egy enyhe fuvallat,
 felvonták a vitorlákat, kifeszültek a szélben,
 1230 s ők Árész szigetétől könnyen messze kerültek.

1188. *Pélion* Hegység Thessalia keleti részén.
 1190–1191. *a naponta csukódó / sziklafalak* A Bosporusnál
 lévő „Sötétké-sziklák” vagy Symplegades. A mítosz szerint
 mozgó szirtek voltak, újra és újra egymásnak csapódtak, az
 Argó is csak Phineus útmutatásainak (II. 317–344) köszön-
 hetően jutott át rajtuk: először egy szirti galambot engedtek
 el a hajósok, s csak akkor indultak el a sziklafalak között,
 amikor a madár épségben átjutott. Végül Pallas Athéné se-
 gítette át őket: baljával elhúzta a sziklát, jobb kezével pedig
 előretaszította a hajót. Miután élve kiértek közülük, a szik-
 lák mozdulatlanra dermedtek.
 1195. *Zeusz Aiolidészek iránti haragja* Apollónios nem teszi
 világossá, miért haragszik Zeus az Aiolida nemzetségre, de
 feltételezhető, hogy Phrixos (majdnem) feláldozása az oka.
 1211–1215. Typhón (más néven Typhóeus) Gé és Tartaros
 gyermeke volt, hatalmas, félig kígyó, félig ember szörnye-
 teg. Elbizakodottságában megtámadta az eget, harcba szállt
 Zeusszal, aki végül legyőzte. A Nysa hegye, fennsíkja az
 apollónios földrajz szerint Egyiptom, Syria és Arábia hatá-
 rára tehető, az egyiptomi Serbónis-tó közelébe. Más válto-
 zatban az Etnát dobta Typhónra a fölsten, miután villámai-
 val leterítette, s a villámok miatt folyik – még ma is – tüzes
 láva a hegyből.
 1218. *Péleusz* Az Argó egyik hajósa, aki több esetben is
 magához ragadja az irányítást, mintegy a vállalkozás „he-
 lyettes vezetőjeként” lép fel. Az aiginai király, Aiakos fia, a
 thessaliali Phthia uralkodója. A tengeristennő, Thetis férje, a
 Trója alatt harcoló legnagyobb görög hős, Achilleus apja.
 1223. *bennünk isteni vér van* Mind az ötvenöt Argonauta iste-
 ni leszármazott.

Alexandriai Philón

Az óriásokról

Philón művének az alábbiakban olvasható magyar fordítása Habon Nikoletta, Gábor Sámuel, Guba Ágoston, Kelenhegyi Andor és Tóth Kinga munkája. A fordítást az eredetivel egybevetette Horváth Judit és Gábor Sámuel. A bevezetést Guba Ágoston, a jegyzeteket Gábor Sámuel írta (a jegyzetek az OTKA K-112 238 számú kutatási programja támogatásával készültek).

A görög filozófiai vonatkozású jegyzetek átnézéséért és kiegészítéséért Kovács Dánielnek, a héber nyelvészeti kérdésekben és a héber szavak átírásában nyújtott segítségért Koltai Kornéliának, illetve Vér Ádámnak tartozunk köszönettel.

Bevezetés

Alexandriai Philón (kb. Kr. e. 15 – Kr. u. 45) életéről meglehetősen keveset tudunk, azt is elsősorban saját műveiből, és kisebb részben Josephus Flaviustól (*AJ* 18. 259–260). Philón Alexandria egyik vezető zsidó családjából származott. Átélt a Kr. u. 38-ban kezdődő alexandriai zsidóüldözést, később élesen támadta Egyiptom akkori római helytartóját, Aulus Avilius Flaccust (ezt olvashatjuk az *In Flaccum* című művében), akit 39-ben váltottak le. Kr. u. 40-ben a vezetőjéül választották a zsidók Caligulához induló követtségének, amely azt kérte a császártól, biztosítsa az alexandriai zsidók veszélybe került jogait, és mentse fel őket a kötelező császárkultusz alól (mindezt a *Legatio ad Caium* külön jelentésében írta meg).

Philón terjedelmes életművéből viszonylag sok írás maradt fenn,¹ amelyek tematikailag különböző csoportokba oszthatók: (1) a *Genesis*hez és az *Exodus*hoz írt kérdések és feleletek; (2) a Törvény kifejtése, amely a Tóra egyes részeinek a parafrázisával és értelmezésével foglalkozik, és a szélesebb – akár pogány – közönséghez szól (ide tartoznak például a pátriárkák és Mózes életrajzai); (3) a Törvény allegorikus magyarázatai, amelyek kommentárszerű értelmezését adják a Tórának, és elsősorban az olvasók egy belső köréhez szólnak; (4) történeti és apologetikus művek; (5) önálló filozófiai munkák.²

Az a szöveg tehát, amelyhez Philón életművének döntő része kapcsolódik, az Ószövetség görög nyelvű fordítása, a *Septuaginta*, és ezen belül legfőképpen Mózes öt könyve.³ Arról, hogy a *Septuaginta* Philón szemében nem egyszerűen a héber Biblia fordítása, hanem azzal egyenrangú szöveg, a *Mózes életében* olvashatunk (*Mos.* 2. 37–40): miután Philón elmondja

az ismert történetet,⁴ amely szerint az egymástól elzárt hetven zsidó bölcs ugyanazt a szóról szóra megegyező görög fordítást készítette el a héber Bibliának, ennek a fordításnak a jelentőségére tér rá.

Hisz ki ne tudná, hogy minden nyelvnek, különösen pedig a görögnek gazdag eszköztára van, ugyanazt a gondolatot, amikor mintegy lefordítja vagy körülírja, sokféleképpen fejezi ki, hol ezt, hol azt, a kifejezést alkalmazva. E törvénykönyv esetében – mondják – nem így történt: a tulajdonképpeni értelemben használt szavak (kyria onomata) pontosan megfelelnek (synenechténai eis tauton) a másik nyelv tulajdonképpeni értelemben használt szavainak, a görög a káldeusnak,⁵ s tökéletesen ráillenek arra, amit jelölnek (tois délumenois pragmasin). Nézetem szerint ugyanis, mint ahogy a geometria és a dialektika fogalmai sem tűrik meg a fordításbeli következtetlenséget, hanem az eredetileg megválasztott elnevezésük változtatás nélkül végig ugyanaz marad, nyilván ők is ugyanilyen módon öltözték ki a tárgyukhoz illő szavakat, melyek egyetlen lehetőségként és a legérzékletesebben fejezték ki a jelölendő dolgokat. Erre a legnyilvánvalóbb bizonyosság a következő. Akár görögül tudó káldeusok, akár káldeusul tudó görögök veszik kézbe egyidejűleg a két írást: a káldeus nyelvűt és a fordítását, úgy csodálják és tisztelik őket, mint két testvérművet, vagy inkább mint olyanokat, amelyek a tárgy és a szóhasználat szempontjából azonosak egymással, és tolmácsolóikat nem fordítóknak nevezik, hanem szent tanítóknak és prófétáknak, akiknek gondolkodásbeli világosságban sikerült fölvenniök a versenyt Mózes legtisztább szellemével.

Mózes élete II. 38–41 (Bollók János fordítása)

A fenti szakasz kulcsfontosságú annak a megértése szempontjából, hogy miként látja Philón a *Septuagintát*. Az ő szemében ez nem csupán abban az értelemben tükörfordítás, hogy minden egyes héber szónak megfelel egy görög szó, hanem olyan mű, amely a szöveg *értelmét* is képes ugyanilyen pontossággal visszaadni. De Philón értelmezésével még egy további lépést tesz: a fenti fordításban a „tulajdonképpen értelemben használt szavak” kifejezés a szavak etimologikus, minden metaforikus használatától független értelmére utal, vagyis a héber és a görög szavak az etimológia szintjén is tökéletesen megfelelnek egymásnak (ennek a fontosságát még látni fogjuk). A *Septuaginta* tehát Philón szerint lényegét tekintve nem fordítás, hanem a héber Biblia tökéletes mása. Ez a tökéletes fordítás azonban csak úgy jöhetett létre, hogy fordítói a prófétai ihletettség állapotába kerültek, és így képesek voltak olyan szöveget létrehozni, amely teljes egészében megfelel a könyvek szerzőjének tekintett Mózes intenciójának.⁶ Mindennek talán az a legfontosabb implikációja – a héberül feltehetően nem tudó⁷ – Philón számára, hogy a *Septuaginta* alapján pontosan ugyanúgy fel lehet tární Mózes eredeti szándékát, mintha magát a héber szöveget értelmeznénk – akár a szavak szintjén is.

Philón műveinek szinte minden egyes oldalát áthatja filozófiai műveltsége. Önálló filozófia megfogalmazására viszont nem törekedett, fontosabb volt számára az egyes bibliai szakaszok értelmezése, mint egy átfogó és koherens filozófiai rendszer kifejtése.⁸ Ennek megfelelően nem kapcsolódik kizárólagosan egyetlen iskolához sem, hanem valamiféle filozófiai eklektizmus jellemző rá: a különböző hellénisztikus kori filozófiai irányzatok gondolatait ötvözi szövegmagyarázataiban, életrajzaiban.⁹ Philón korában a filozófiai iskolák komoly hatást fejtettek ki egymás tanítására – különösen jó példa erre a Philónt rendkívüli mértékben inspiráló középső platonizmus,¹⁰ amely számos elemet vett át nemcsak különböző vallási irányzatoktól, hanem a riválisnak tekintett iskoláktól is. Noha kérdéses, hogy Philónnál a különféle filozófiai gondolatok felhasználása és átalakítása mennyire módszeres,¹¹ világos filozófiai preferenciákat mindenesetre megfigyelhetünk nála. Metafizikai jellegű fejtegetéseit leginkább a középső platonizmus gondolatvilága és sokszor – az ugyancsak a korban megjelenő – újpüthagoreizmus számmisztikája határozza meg, míg az etikai jellegű gondolatmenetekben a sztoikus elemek dominálnak.

Philón egyik legfontosabb értelmezői módszere bibliamagyarázatai során az allegorikus értelmezés: a Bibliában Mózes által leírt események, megfogalmazási módok szó szerinti értelmük mellett egy másik, magasabb rendű értelemmel is rendelkeznek. Ez a módszer egészen lampsakosi Métrodórosig¹² megy vissza (Kr. e. 5. század), de Philón korának allegorikus gyakorlata már elsősorban a homérosi eposzoknak a sztoikusokhoz kötődő olvasási módjában gyökerezik; innen veszi át Philón többek között az etikai és a természetfilozófiai allegória általános megkülönböztetését is.¹³ A sztoikus allegóriában rendkívül fontos szerepe volt a különböző nevek etimológiájának,¹⁴ amellyel helyenként Philón maga is él: ezért is tarthatjuk olyan fontosnak, hogy Philón szemében a *Septuagintában* szereplő szavak etimológiája megfelel a héber szavak etimológiájának. Ugyanakkor viszont lényegi pontokon el is tér ettől a sztoikus hagyománytól. Allegorikus kommentárjaiban sokkal szorosabban követve magyarázza a szöveget, mint pogány tár-

sai: mondatról mondatra, azon belül sokszor szóról szóra haladva fejt ki értelmezését.

Ennél azonban sokkal fontosabb az a különbség, amely a kommentált szöveghez való hozzáállásában fedezhető fel. A pogány allegorézis általános megközelítésmódja szerint ugyanis a Biblia szövegének mélyebb rétegeihez csak úgy lehet hozzáférni, ha a benne található képtelennek tűnő és antropomorf leírásokat megfelelően értelmezzük: ezek szó szerinti olvasatukban nem többek mesés elemeknél, mítoszoknál. Philón azonban nem akar ezzel az állásponttal azonosulni, hiszen nézete szerint Mózes tökéletes módon írta meg a könyveit, vagyis a szöveg még a szó szerinti értelmében sem rendelkezhet semmiféle tökéletlenséggel. Az allegorikus magyarázatra azoknál a részeknél van szükség, amelyek *látszólag* nem tanítanak minket semmire. Mivel a Tóra minden részét az isteni bölcsesség ihlette, ezért az allegorikus magyarázat segítségével ezeknél a szöveghelyeknél is fel lehet fedezni, hogy mit akar tanítani Mózes. Ez a hozzáállás feltételezi azt, hogy az allegorikus értelem mellett a Tóra ugyanúgy rendelkezik szó szerinti értelemmel is. Philón mindazonáltal maga sem képes mindig következetesen érvényesíteni ezt az elvet, hanem olykor a görög allegorézis előfeltevéseinek megfelelően végzi el az értelmezését: egyes szöveghelyeknél, például Éva Ádám oldalából történő teremtésénél (*Legum allegoriae* II. 19–20) kijelenti, hogy a leírás képtelen volta miatt kizárólag allegorikus értelem tulajdoníthatunk a szövegnek.¹⁵

A *De gigantibus* a Törvény allegorikus magyarázatát kifejtő művek egyike. Ebben a rendkívül terjedelmes szövegcsoporthoz Philón versenként magyarázva tekinti át a Bibliát a Teremtés könyvének a legelejétől kezdve. Az allegorikus sorozat megelőző darabja a *De posteritate Caini* (*Káin utódai és száműzetése*), amely Séth születésével ér véget (Gen 4,25); az ezt követő, nagyjából egy fejezetet felölelő résznek (Gen 4,26 – 5,32), amely főként Ádám utódait sorolja fel, nem maradt fenn philóni értelmezése.¹⁶ A *De gigantibus* minden bizonnyal egy újabb nagyobb egység nyitó darabja volt az allegorikus magyarázatok sorozatában: az általunk ismert philóni művek közül ebben az írásban jelenik meg először Noé, aki a következő művek központi alakja lesz. A *De gigantibus* igen szoros kapcsolatban áll a közvetlenül utána következő *Quod Deus sit immutabilissz* (*Arról, hogy Isten változatlan*), amellyel eredetileg minden bizonnyal egy könyvet alkottak. A kommentár a *Teremtés* könyvének azt a négy versét értelmezi (Gen 6,1–4), amelyek közvetlenül megelőzik Isten döntését, hogy vízzözönrel pusztítja el az emberiséget. Ez a négy vers rendkívül szűkszavúan mondja el, hogy Isten angyalai miként szerettek bele az emberek lányaiba és vették feleségül őket – ez viszont Philónnak lehetőséget teremt arra, hogy saját, elsősorban platóni ihletésű angelológiáját és démonológiáját röviden előadja az értelmezés keretében (Gig. 6–18).¹⁷ A mű legnagyobb részét annak a kijelentésnek a magyarázata tölti ki, amely szerint Isten 120 évre rövidítette az ember életét; ennek során tér ki részletesebben Philón az isteni lélek leírására is. A *De gigantibus*ban a platonikus elemek uralkodnak, amelyek időnként komoly feszültségbe kerülnek a zsidó vallás alapvető tanításaival. Erre a legjobb példa az, amikor Philón az égiteketek teljességgel vegyítetlen és isteni lelkeknek (*psychai holai di' holón akératoi te kai theai*) tartja, amelyek az értelemnek leginkább megfelelő mozgást, vagyis körmozgást végeznek.¹⁸

Jegyzetek

- 1 A meglévő szövegek többsége görögül maradt fenn, azonban egyes művek (pl. az 1. csoporthoz tartozóak) töredékei kizárólag örmény, egy kisebb csoport pedig latin fordításban. A philóni korpusz hagyományozódásáról részletesebben lásd Royse 2009. 62–64.
- 2 A csoportok részletes leírását és a hozzájuk tartozó művek kimerítő felsorolását lásd Royse 2009.
- 3 Művei nemcsak tematikájukban követik a Tóra szövegét: a magyarázatokhoz felhasznált idézeteinek a túlnyomó többsége is innen származik. Az általunk ismert *Septuaginta* és a Philón által idézett szöveg nem mindig egyezik meg, viszonyukhoz a *De gigantibus* kapcsán részletesebben lásd Gooding–Nikiprowetzky 1983.
- 4 A történet másik korai forrása az ún. Aristeas-levél (301–311). A levél szerint 72 fordító 72 nap alatt végezte el a fordítás munkáját, de ezen túl semmilyen más csodás elemről nem számol be: a fordítók az elkészült részeket megvitatják és közösen állapítják meg a végleges változatot.
- 5 Philón „káldeusoknak” általában a zsidókat nevezi.
- 6 Ennek részletes elemzését lásd Kamesar 2009, 65–72.
- 7 Az, hogy Philón nem tudott héberül – éppen amiatt, hogy csak a *Septuagintára* hivatkozik, a héber szövegre nem –, viszonylag általánosan elfogadott álláspont. A bibliai héber nevek etimológizáló fordításai valószínűleg kézikönyvekből származnak, ez utóbbihoz lásd Dillon 1977, 180–181; Kamesar 2009, 71–72.
- 8 Ugyanakkor a szövegeiből kirajzolódnak egy teológia és egy etika körvonalai; ennek a bemutatását lásd pl. Radice 2009; Lévy 2009; Somos 2001, 26–42; Dillon 1977, 145–180.
- 9 Kiváló példa lehet erre, ahogy a peripatetikus *metriopatheia* (a szenvedélyek mérséklése) és a sztoikus *apatheia* (a szenvedélyektől való mentesség) fogalmát együtt kezelve illeszti be mindkettőt egy közös sztoikus keretbe: míg az első Áronra, az előrehaladóra (*prokoptón*) jellemző, addig a második a bölcslet megtestesítő Mózes sajátja (*Legum allegoriae* 3. 129–132). Ennek elemzéséhez lásd Somos 2001. 41–42.
- 10 A „középső platonizmus” elnevezés a Kr. e. 1. század nyolcvanas éveitől a Kr. u. 3. század közepe (Plótinus fellépése) közötti filozófiatörténeti időszakot jelöli, amelyről kevés információval rendelkezünk. A középső platonizmushoz köthető szerzők (pl. Numénios, Plutarchos, Alkinoos, Albinos, Attikos stb.) nem alkottak egységes iskolát, bár Athén és Alexandria meghatározó fontosságúak voltak. Az ide sorolható platonikusok közös jellemzőjének az Akadémia korábbi szkeptikus irányvonalától való elfordulás mellett a megerősödő metafizikai érdeklődést tekinthetjük.
- 11 A kérdésben nagyjából két álláspontot lehet elkülöníteni. Az első szerint semmilyen módszeresség nem figyelhető meg Philónnál a filozófiai gondolatok alkalmazása kapcsán, hanem azok az éppen adott retorikai céloknak felelnek meg (ennek a nézetnek a képviselőiről áttekintést ad Somos 2001, 24). Az ezzel ellentétes álláspontot képviseli pl. Mansfeld 1988.
- 12 DK A3–A4.
- 13 A sztoikus allegória modern interpretációihoz lásd pl. Long 1996; Boys-Stones 2003.
- 14 Ezzel találkozunk Lucius Annaeus Cornutus (Kr. u. 1. század) oktatásban használt görög nyelvű kézikönyvében, a *Theologiae Graecae compendiumban*, de az etimológizáló módszert használja a *De natura deorumban* Cicero sztoikus karaktere, Balbus is (*ND* II. 64–72).
- 15 A fenti ellentétéről részletesen lásd Kamesar 2009, 77–85 (ennek a feloldásáról pedig 83–84). A philóni allegóriával kapcsolatban lásd még Leopold 1983, különösen 159–162.
- 16 Mivel egy másik genealógia (Gen 11,10–32) is hiányzik az allegorikus értelmezések sorából, ezért elképzelhető, hogy Philón a nemzetségtáblákhoz egyáltalán nem készített allegorikus kommentárokat, vö. Royse 2009, 42.
- 17 Philón angelológiája és démonológiája különösen abból a szempontból tekinthető platóni ihletésűnek, hogy ezek *A lakoma* Erósához (202d–203a) hasonlóan Isten és az emberek közötti lények. Philón angelológiájáról részletesen lásd Dillon 1983, 197–205.
- 18 A Tóra kimondottan tiltja bármilyen égitest istenségnek kijáró imádatát (Deut 17,2–7). Az égitestek isteni mivoltának a kiemelése Philón más műveiben is előkerül: *Mózes a világ teremtéséről* című munkájában a platóni *Timaiost* követve a csillagokat egyenesen „látható és érzékelhető istenségeknek” (*theón emphanón te kai aisthétón*) nevezi (*De opificio mundi* 27).

A *De gigantibus* felhasznált szövegkiadásai

Philo Alexandrinus: *Opera quae supersunt*. Vol. II. Ed. P. Wendland. Berlin, Georg Reimer, 1897.

Philo. Volume II. Transl. by F. H. Colson – G. H. Whitaker. Cambridge, MA – London, Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1994.

Bibliográfia

- Boys-Stones, G. R. 2001. „The Stoic’s Two Types of the Allegory”: G. R. Boys-Stones (szerk.): *Metaphor, Allegory and the Ancient Tradition. Ancient Thought and Modern Revisions*. New York, 189–216.
- Dillon, J. 1977. *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B. C to A. D. 220*. Bristol (második, javított kiadás: 1996).
- J. Dillon – D. Winston (szerk.) 1983. *Two Treatises of Philo of Alexandria. A Commentary on De Gigantibus and Quod Deus Sit Immutabilis*. Chico.
- Goodenough, E. R. 1962.² *An Introduction to Philo Judaeus*. Oxford.
- Gooding, D. – Nikiprowetzky, V. 1983. „Philo’s Bible in the *De Gigantibus* and *Quod Deus*”: Dillon–Winston 1983, 89–125.
- Grabbe, L. L. 1988. *Etymology in Early Jewish Interpretation*. Brown Judaic Studies 115. Atlanta.
- Kamesar, A. 2009. „Biblical Interpretation in Philo”: Kamesar 2009, 65–91.
- Kamesar, A. (szerk.) 2009. *The Cambridge Companion to Philo*. New York.
- Leopold, J. 1983. „Rhetoric and Allegory”: Dillon–Winston 1983, 155–170.

- Lévy, C. 2009. „Philo’s Ethics”: Kamesar 2009, 146–171.
- Long, A. A. 1996. „Stoic Readings of Homer”: A. A. Long: *Stoic Studies*. New York, 58–84.
- Mansfeld, J. 1988. „Philosophy in the Service of the Scripture. Philo’s Exegetical Strategies”: J. M. Dillon – A. A. Long (szerk.): *The Question of Eclecticism. Studies in later Greek Philosophy*. Berkeley – Los Angeles, 70–102.
- Portera, T. 2007. „Tra titani e angeli ribelli: i n^ophilim di Genesi 6,4”: *Mediaeval Sophia* 1, 63–80.
- Radice, R. 2009. „Philo’s Theology and Theory of Creation”: Kamesar 2009, 124–145.
- Radice, R. – Runia, D. T. (szerk.) 1992. *Philo of Alexandria: An Annotated Bibliography 1937–1986*. Leiden.
- Royse, J. R. 2009. „The Works of Philo”: Kamesar 2009, 32–64.
- Runia, D. T. (szerk.) 2000. *Philo of Alexandria: An Annotated Bibliography 1987–1996*. Leiden.
- Runia, D. T. (szerk.) 2012. *Philo of Alexandria: An Annotated Bibliography 1997–2006. With Addenda for 1987–1996*. Leiden.
- Somos R. 2001. *Alexandriai teológia*. Budapest.
- Steiger K. 2014. „A sztoikus etika és Epiktétosz lélekterápiája”: *Epiktétosz összes művei*. Budapest, 323–352.
- Wolfson, H. A. 1947. *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*. I–II. Cambridge, MA.

Philón magyarul is olvasható művei

- A világ teremtéséről*. Ford. és jegyzetek: Patkós Judit. *Magyar Filozófiai Szemle* 35/6, 1991, 821–865.
- Mózes élete*. Ford. Bollók János. Budapest, Atlantisz, 1994.
- Mózes a világ teremtéséről*. Ford. Somos Róbert. In Somos Róbert (szerk.): *Középső platonizmus. Szöveggyűjtemény*. Budapest, Osiris, 2005, 292–337.
- De vita contemplativa*. Ford. Adorjáni Zoltán. Pápa–Budapest, PRTA–L’Harmattan, 2008.
- Alexandriai Philón jelentése a Caius Caligulánál járt küldöttségről*. Ford. Schill Salamon, átdolgozta és az utószót írta Uhrman Iván. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor, 2010.

- 1 A mű eredeti görög címe *Peri gigantón. A gigantes* (1Móz 6, 4, jelentése „gigászok”, „óriások”) a *Septuaginta* szóban forgó szakaszában a héber *nephilim* („leesettek”, „bukottak”) és a héber *gibbórim* („hősök”) szó fordítása is. Hogy ezek a megnevezések kikre vonatkoznak, a héberben sem egyértelmű, a szöveghely értelmezési viták tárgya. A kérdésről lásd pl. Portera 2007.
- 2 Philón a Tórát minden esetben görögül, a *Septuaginta* fennmaradt szövegétől csak ritkán eltérő formában idézi. Magyarul az idézett szöveghelyek Károli Gáspár fordításában szerepelnek (*Szent Biblia, azaz Istennek ő és új testamentomában foglaltatott egész Szent Írás*, magyar nyelvre fordította Károli Gáspár, Magyar Biblia-Tanács, Budapest, 1987), amelyet azonban esetenként a Philón által idézett görög szövegnek és az általa a szöveghelyről adott értelmezésnek megfelelően módosítottunk.
- 3 A *Téremtés könyve* 5. fejezetében egy hosszabb genealógia Noé fiainak, Hámnak, Sémnek és Jáfetnek a születésével zárul le. A 6. fejezettel pedig már az Özönvíz története kezdődik, amelynek első része arról szól, hogy mikor és miért haragudott meg az Úr az emberiségre, és döntött elpusztítása mellett. Philón itt 1Móz 6,1 kapcsán e két mozzanat, Noé születése és a rossz emberek sokasodása közti összefüggést vizsgálja: értelmezésében (lásd 1–5. fejezet) annak, hogy a bűnösök hirtelen sokan lettek, az volt az oka, hogy megszületett Noé, az igaz ember.
- 4 Vö. 1Móz 6,9, valamint Philón: *Legum allegoriae* III. 77.
- 5 Itt tér át Philón a *Téremtés könyvből* idézett mondat második felére, mely szerint a földet benépesítő rengeteg (igaztalan) ember leányokat szült.
- 6 Vö. *Legum allegoriae* I. 43–62, melynek értelmezése szerint az Isten által teremtetett Paradicsom az erényt jelenti, a benne lévő fák pedig a lélekben lévő egyes konkrét erényeket. Az embernek Isten képére és hasonlatosságára elsőként teremtetett szellemi része, az ész vagy értelem (*nus*) Philón szerint ebben a Paradicsomban lakik – a másik, „agyagból formált”, kevésbé isteni része viszont, noha egyszer bekerült oda, kiűzetett onnan.
- 7 Philón rendszeresen használja a férfi–női ellentétpárt magasabb rendű és alacsonyabb rendű dolgok (mindenekelőtt az ész és az érzékelés) viszonyának metaforájaként; ezzel a görög irodalomban már régóta létező tradícióhoz csatlakozik, amely szerint a női nem alacsonyabb rendű, és jellemzően bajt okoz (lásd pl. Hésiodosznál: *Munkák és napok* 54–105, 373–375). Másfelől az erény lélekben való nemzésének motívuma Platón *Lakomáját* is felidézi (209e–212a), ahol az erény létrejötte szintén a férfi nemhez köthető.
- 8 Az itt szereplő *orthos logos* („helyes gondolkodás”, „helyes szabály”, „igaz értelem”) kifejezés mind az aristotelési, mind a sztoikus etikának fontos terminusa. Aristotelésnél a gyakorlati észnek azt a belső szabályát jelenti, amely alapján az erényes ember meghatározza az egyes helyzetekben választandó középutat (vö. *Nikomachoszi etika* 1114b25–33; 1138b18–1140b24). A sztoikus filozófiában a kozmosz egészét átjáró és igazgató isteni értelemmel azonos; ugyanakkor ugyanez az *orthos logos* határozza meg a bölcs cselekedeteit is, amelyek összhangban vannak a mindenség természetével (lásd Diogenész Laertios VII. 88. 2–9). A kifejezés egyéb előfordulásait Philón műveiben lásd Dillon és Winston kommentárjában (a továbbiakban rövidítve: *TT*), 243–244.
- 9 A Philón által „isten angyalai”-ként idézett szókapcsolat helyén úgy a *Septuaginta*ban, mint a héber eredetiben „isten fiai” (*hyioi tu theu*, ill. *bené ha-elóhim*) áll. A philóni szövegvariáns, illetve értelmezés – akár a sajátja, akár egy már meglévő tradíciót követ – feltehetően annak egyik jele, ahogy azt a (politeista?) istenképpel rendelkező kul-

Alexandriai Philón: Az óriásokról¹

I. 1. „Lőn pedig, hogy amikor az emberek sokasodni kezdenek a föld színén, és leányaik születének...” [1Móz 6,1]² Azt gondolom, érdemes fölvetni a kérdést, hogy Noé és az ő fiainak születése után³ mitől indult ekkora szaporodásnak az emberi nem. És az okot talán nem is nehéz megtalálni. Hiszen pusztán attól, hogy megjelenik valami kivételes, máris ki szokott derülni, milyen sok van az ellenkezőjéből. 2. Például egyetlen személy rátermettsége ezrek alkalmatlanságára világít rá. Ugyanígy az ügyesen elkészített tárgyak és a tudományos eredmények, vagy a kifogástalan cselekedetek, éppen mert annyira kevés van belőlük, a hozzáértés nélkül készült tárgyaknak vagy a tudatlanság gyümölcseinek, vagy éppen a helytelen cselekedeteknek és egyáltalán mindenféle silányságnak végeláthatatlan tömegét teszik láthatóvá, amelyek amúgy homályban maradnának. Vagy talán nem látod, hogy a Nap is, bár az egész mindenségben összesen egy van belőle, mégis egymaga újra és újra bevilágítja és szétoszlatja a földet és a tengert elborító mérhetetlenül mély sötétséget? Természetes hát az is, hogy Noénak, az igaz embernek⁴ és fiainak a születése által lelepleződik a sok-sok igaztalan. Mert minden a saját ellentéte által ismerszik meg a legjobban. 4. Igaztalan ember pedig sohasem nemz a lelkében férfi sarjat, hanem a férfiatlan, puhány, nőiesen gondolkodó emberek természetükből kifolyólag női utódot hoznak létre.⁵ Hiszen ők nem az erény fáját⁶ ültetik el – amely szükségszerűen jó és nemes gyümölcsöt terem –, hanem kizárólag a rossznak és a szenvedélyeknek a fáit, amelyeknek gyümölcsei női természetűek.⁷ 5. Emiatt mondja, hogy ezek az emberek lányokat nemzettek, fiút viszont egyikük sem. Noé, az igaz ember, aki a tökéletes és helyes, és valóban férfiúi gondolkodással⁸ él, férfiakat nemz, a tömegben lakozó igaztalanság viszont szükségképpen csakis női utódokat hozhat a világra. Lehetetlen ugyanis, hogy ellentétekből azonosak, ne pedig ismét egymással ellentétesek jöjjenek létre.

II. 6. „...láták az Istennek angyalai⁹ az emberek leányait, hogy szépek azok, és vevének magoknak feleségeket mind azok közül, kiket megkedvelnek vala” [1Móz 6,2]. Mózes angyaloknak mondja azokat, akiket más bölcselek daimónoknak neveznek. Angyalok, más szóval a levegőben szállós lelkek.¹⁰ 7. Senki ne gondolja, hogy mindez csak mese. A világmindenséget ugyanis szükségképpen keresztül-kasul átjárja a lélek,¹¹ oly módon, hogy a világ elsődleges alapelemei közül mindegyik a vele rokon és hozzá illő élőlényeket fogadja magába. A föld a szárazföldi állatokat, a ten-ger és a folyók a vízi lényeket, a tűz a tűzben keletkezőket (állítólag leginkább Makedónia területén vannak ilyenek),¹² az ég pedig a csillagokat. 8. Mert az utóbbiak is lelkek, mégpedig teljességgel vegyítetlen és isteni lelkek, és ezért az ész¹³ legsajátabb mozgását végzik: körpályán keringenek.¹⁴ Egy-egy csillag ugyanis nem más, mint egy-egy, mással nem elegyedő ész.¹⁵ Tehát a levegő is szükségképpen tele van élőlényekkel, ezek azonban számunkra láthatatlanok, mint ahogy maga a levegő sem látható az érzékszerveink

túrát, amelyben a szöveg keletkezett vagy legalábbis korábban otthon volt, és amelyben az isten(ek)nek minden további nélkül gyerekei(k) lehettek, utóbb felváltotta egy olyan új teológia, amelyben „isten fiairól” beszélni már problematikusnak tűnt. Ugyanakkor Philón egy másik helyen tett megjegyzése, mely szerint Mózes időnként az angyalokat is isten fiainak nevezi, még gyakrabban pedig kiemelkedő halandókra alkalmazza ezt a megnevezést (*Quaestiones in Genesim* I. 92), azt is jelzi, hogy számára az „isten fiai” kifejezés, bár értelmezésre szorult, elfogadható volt Mózes szájából.

- 10 Az angyalok és a daimónok azonosítása az egyik legegységelműbb megnyilvánulása a philóni életmű azon alapvető sajátosságának, hogy benne a zsidó hagyomány, illetve a Tóra szövege a görög filozófiai tradícióval összhangba, fedésbe kerül. Az így létrejövő daimonológia ugyanakkor nem egyedülálló a görög filozófiában sem. A *Timaios* vonatkozó részének (39e–40a) Proklos is ismeri (és helyesli) egy olyan értelmezését, mely szerint Platón itt az emberfeletti lények négy különböző fajtáját különíti el (vö. *In Tim.* III. 107. 26 skk. [Diehl]), és egy ilyen értelmezést olvasunk a középplatonikus Albinosnál is (*Didaskalikos* 15). Az itt kifejtett felosztás legközelebbi rokonát pedig Apuleiusnál találjuk (*De Deo Socratis* 8), aki a levegő legsajátabb élőlényeinek szintén nem a madarakat, hanem a számunkra láthatatlan daimónokat tekinti. Ugyanezt az elgondolást megtaláljuk Szent Ágostonnál is, aki Varrónak tulajdonítja (*Isten városáról* VII. 6; vö. *TT* 197–199).

Mindezeket a középplatonikus értelmezéseket bizony-nyal befolyásolta a platóni *Lakoma* daimón-fogalma is (202e–203a), melyet a jelek szerint (Apuleius: *De Deo Socratis* 8, illetve jelen Philón-szöveghely) úgy is értelmezték (feltehetőleg a pseudo-platóni *Epinomis* hatására is), hogy az ott isten és ember közti közvetítőként meghatározott lények a lelkek egy bizonyos formájával azonosak. (Az óriásokról angyal-értelmezéséről lásd J. Dillon áttekintését, *TT* 197–205.)

- 11 A megfogalmazás a Platónról származó világlélek-elképzelést idézi fel, mely szerint a kozmosz, egyetlen élőlényként, maga is testből és lélekből áll (*Timaios* 29e–37d). Ugyanakkor a következőkben kifejtettek azt mutatják, hogy Philón ezt az elképzelést szorosan összekapcsolja az-za a következő – Platónnál az előbbtől közvetlenül nem függő – gondolattal, hogy a világ minden részében (Platónnál: égbolt [*uranos*], levegő [*aér*], víz, föld; Philónnál: égbolt [*uranos*], víz, föld, tűz) vannak élőlények (vö. *Timaios* 39e; lásd az előző jegyzetet is). Aristotelés Philónhoz hasonló értelemben beszél arról, hogy a világ minden részében, illetve minden elemében jelen van a lélek mint az élet csírája (*De Generatione animalium* III. 762a18–21).
- 12 Tűzben élő lényekről már Aristotelés is ír (*Historia animalium* V. 19, 552b10–13), de ő nem Makedóniában, hanem Cipruson feltételezi őket (vö. *TT* 240).
- 13 Görögül *nus*, amit magyarul többnyire az „ész”, az „értelem” vagy az „elme” szavakkal szoktak visszaadni. Fordításunkban hol az „ész”, hol az „értelem” szót használjuk.
- 14 Vö. Platón: *Timaios* 34a, amely szerint a Démiurgos a kozmoszt a hét lehetséges mozgási irány közül csupán az észhez és a gondolkodáshoz leginkább illővel, a körmozgással ruházza fel.
- 15 Hogy olyan szemmel látható dolgokat, mint a csillagok, Philón minden további magyarázat nélkül tiszta észként azonosít, bizonyos szempontból meglepő. A feszültséget J. Dillon azzal próbálja feloldani, hogy a csillagok anyagának Philón is a sztoikusok által leírt speciális tüzet, az ún. *pyr technikont* tekinti (vö. SVF 120, amely

- szerint az égitesteket maga Zénón is értelmi lényeknek [*noeron, phronimon*] tartotta, amelyek anyaga ez a bizonyos *pyr technikon*). Ezt az értelmezést Dillon egyrészt olyan philóni kijelentésekkel támasztja alá, melyek szerint az ész szoros rokonságban van a tűzzel (pl. *De fuga et inventione* 131, mely szerint pl. az ész „meleg és tüzes lélek [*pneuma*]”), másrészt olyanokkal, ahol a tűz két fajtájáról van szó (pl. *De Decalogo* 49) – lásd *TT* 200–203.
- 16 Az eredetiben *typoi* („formák”, „lenyomatok”), ami Platón viasz tábla-hasonlata (*Theaitétos* 191c–192a, 194c–d) óta az ókori filozófiai érzékelésméletek egyik terminusa. Az atomista-epikureus érzékelésmélet szerint a látás úgy működik, hogy a látott tárgyról leválik és eljut a szembe valamiféle érzékelhető forma (*typos, eidolon, simulacrum*), amelyet az sajátos felépítésének köszönhetően érzékelni tud (lásd Epikuros: *Levél Hérodotoshoz* 46–53 [Long–Sedley: *A hellenisztikus filozófusok*, 15A]; Lucretius: *A természetről* IV. 722–822 [LS 15D]). A *typósis* („bepecsételődés”) fogalma a korai sztoa érzékelésméletében is megjelenik, Chrysippos azonban elveti a viasz tábla-hasonlatot, és bepecsételődés helyett inkább módosulásról (*heteroiósis*) beszél. (Lásd Sextus Empiricus: *A tanítók ellen* VII. 228,32; vö. Diogenész Laertios VII. 49–51 [LS 39A]).
- 17 Az a gondolat, hogy a hasonlót a hasonlóval fogjuk fel, először Empedoklésnél jelenik meg (fr. 109 = Aristotelész: *Metafizika* III. 4, 1000b6). Ugyanezt az elvet Aristotelész is alkalmazza saját érzékelésméletében, némi módosítással: az érzékelés akkor jön létre, amikor az érzettárgyhoz potenciálisan mindig is hasonló érzékszerv aktuálisan is hozzá hasonlóvá válik. Ugyanez érvényes az értelemre, illetve az értelmi megragadás tárgyaira is (*A lélek* 418a1–6; 429a10–18).
- 18 Az itt kezdődő részben (12–15) erőteljesen jelen vannak mind a *Phaidros*-ban a fogathasonlatot lezáró lélek vándorlás-mítosz (248a–249d), mind a *Timaios*-ban a címszereplő által a világ halandó lényének teremtéséről adott leírás (41e–44d) motívumai (vö. *TT* 241–242, további Platón-párhuzamokkal).
- 19 Elsősorban a zsidó–keresztény angyal-képzetet felidéző megfogalmazás, amely azonban *A lakomában* megalapozott platóni-platonikus daimón-felfogás (202e–203a) felől a görög tradícióban belül is értelmezhető.
- 20 Vö. Platón: *Phaidón* 62a–68b.
- 21 A felsorolás végén Philón a művészeti alkotásokat is a világi hívságok közé sorolja, amivel Platón ontológiai művészetkritikájához csatlakozik (*Állam* X. könyv). Vö. még jelen értekezés 59. fejezete, illetve *De plantatione* 27.
- 22 A görögben a *deisidaimonia* szó szerepel, melynek etimologizáló fordítása „a daimónoktól való félelem”. A *deisidaimonia* a görög nyelvben a vallásosság, az istenhit, illetve a babonáság (az isteni erőktől való túlzott, rossz értelemben vett félelem) szava is volt. Itt Philón is valamifajta – a daimónokkal kapcsolatos tudatlanságból fakadó – túlzott félelmet ért rajta.
- 23 A görög *angelos* szó (amelyből végső soron a magyar „angyal” szó is származik) eredetileg hírnököt, hírvivőt jelentett, Philón itt erre a jelentésre hivatkozik.
- 24 Itt és a következő két fejezetben Philón gonosz angyalokról (*angeloi ponéroi*) beszél, és velük kapcsolatban egy olyan zsoltárhelyre hivatkozik, ahol az isten utasítását végrehajtó, büntető angyalokról van szó. Ugyanakkor az elemzésből világos, hogy Philón a gonosz angyalokat éppen hogy nem a büntető isteni akarat közvetítőiként, hanem saját lényükből fakadóan gonosz, rossz lényekként gondolja el. Ezért azonosíthatta Wolfson az itt szereplő „gonosz angyalokat” azokkal a bukott, tehát az isten

számára. 9. De abból, hogy látásunk e lelkek formáiról¹⁶ nem tud képet alkotni magának, egyáltalán nem következik, hogy a levegőben nincsenek lelkek. Vannak, csak éppen az ész észleli őket, hiszen minden dolgot a hozzá hasonló fog föl.¹⁷ 10. Vagy a szárazföldi és a vízi lényeket talán nem a belélegzett levegő élteti? Hát akkor? És a járványok talán nem olyankor kapnak erőre, amikor a levegő szennyezetté válik? Ez is azt mutatja, hogy a levegő az éltető elemük, nem? Soroljam még? Ha viszont lágy és tiszta a levegő, amilyen az északi szelek idején szokott lenni, és ezt a levegőt szívjuk be, vajon nem kapunk tőle erőre, és nem lesz hosszabb az életünk? 11. Elképzelhető volna, hogy az, ami szárazon és vízen minden teremtettestet éltet, sivár és lelkektől elhagyott legyen? Épp ellenkezőleg: ha minden más elem magtalan volna, a levegő egymagában is képes lenne élőlényeket nemzeni, mert a teremtő kivételes kegyelme folytán magában hordozza a lélek magvait.

III. 12. Mármint a lelkek egy része alászállt egy-egy testbe, más részük azonban nem tartotta méltónak, hogy a földnek bármely részével összekapcsolódjon.¹⁸ Ez utóbbi lelkeket, akik az Atya kultuszának szentelték magukat, a Teremtő segítőknek és szolgálóknak alkalmazza a halandók felügyeletéhez.¹⁹ 13. Az előbbieket, akik aláereszkednek a test folyamába, hol elmerülnek egy-egy hevesen kavargó örvény sodrásában, hol sikerül ellenállniuk a víz erejének, a felszínre úsznak, és vissza is emelkednek oda, ahonnan elindultak. 14. Ezek a valódi filozófiát követő emberek lelkei, akik mindvégig testhez kötött életük lezárására készülnek,²⁰ hogy a keletkeztelen és nem pusztuló színe előtt maguk is részesüljenek a testetlen és nem pusztuló létezésben. 15. A többi lélek pedig, akik elsüllyednek a vízár mélységeiben, a bölcsességet semmibe vevő emberek lelkei. Ők ingatag és véletlenszerű dolgoknak adják át magukat, melyeknek a bennünk legkiválóbbhoz, az értelemhez és a lélekhez nincs közük, hanem egytől-egyig a velünk született hullára, a testre, vagy olyan, még ennél is lélektelenebb dologra vezethetők vissza, amilyen a hírnév, a vagyon, a tisztaság és a méltóságok, és mindazok a dolgok, amelyeket olyanok formáztak meg vagy festettek le, akiket csupán a hamis vélekedés vezet, mert az igazi szépséget soha nem szemlítették.²¹

IV. 16. Ha belátod, hogy ez a három szó: lélek, daimón és angyal, mind ugyanazt a lényt jelöli, ezzel meg is szabadulsz a daimónoktól való félelem²² igen nyomasztó terhétől. Mert nem követsz el hibát, ha hasonlóan ahhoz, ahogy jó és rossz daimónokról, valamint jó és rossz lelkekről beszélnek, angyaloknak tekinted azokat is, akik nevükhöz méltón közvetítenek²³ az emberek és az isten, illetve az isten és az emberek között, és e feddhetetlen és dicső szolgálat által szentek és sérthetetlenek, és azokat is, akik velük ellentétben szentségtelenek és a nevükre is méltatlanok.²⁴ 17. Értelmezésem mellett tanúskodik, amit a zsoltáriró mond ebben a versben: „Rájok bocsátá haragjának tüzeit, mérgét, búsulását és a szorongatást: a gonosz angyalok seregét.” [Zsolt 78,49] Ezek az angyal nevet érdemtelenül viselő gonoszok azok, akik az igaz értelem²⁵ leányait, az ismereteket és az erényeket nem ismerik, hanem a halandó emberektől sárjadt halandó gyönyöröket hajszolják. Ezekkel a gyönyörökkel nem jár együtt valódi szépség, amelyet egyedül az értelem képes szemlélni, hanem csak hamis vonzerő, amely elkápráztatja az érzékelést. 18. Azonban külön-külön nem az összes lányt szerzik meg,²⁶ hanem abból a tömérdekből egyesek ezeket, mások amazokat választják ki maguknak: a látás vagy a hallás gyönyöreit, vagy azokat, amelyek az ízleléshez és a gyomorhoz, vagy éppen a gyomor alatti tájékhöz kapcsolódnak. És sokan vannak olyanok is, akik, vágyaikat magukban a végtelenségig feszítve, a legtávolabb lelhető gyönyörökre vetik

rá magukat.²⁷ A sokféle gyönyörhöz ugyanis szükségképpen sokféle hajlam tartozik, hiszen ki-ki más és más gyönyörökhöz vonzódik.

V. 19. Az pedig lehetetlen, hogy az ilyen emberekben kitartson és örökké megmaradjon az isteni lélek, ahogyan ezt maga a törvényhozó²⁸ is világossá teszi.²⁹ Mert azt mondja: „És monda az Úr: Ne maradjon az én lelkem örökké az emberben, mivelhogy ő test” [1Móz 6,3] 20. Előfordul, hogy egy darabig ott marad, de általában nem marad meg bennünk véglegesen. Hiszen van-e, aki annyira híján van az értelemnek és a léleknek, hogy – akár akarattal, akár önkéntelenül – ne szerzett volna már valamiféle fogalmat a legfőbb jóról?³⁰ Egy-egy pillanatra még a legelvetemültebb ember előtt is feldereng, nem is ritkán, a szépség képzete, csak éppen ő képtelen befogadni és megőrizni magában. 21. Mert ahogy megjelenik, már távozik is; elborzad ugyanis az őt fogadó, törvénytől és jogtól elszokott vendéglátótól, akihez soha nem jött volna el, ha nem azért, hogy rábizonyítsa, hogy a dicséretes dolgok helyett a szégyenleteket választja. 22. Mármint Isten lelke egyrészt a földről fölfelé áramló levegőt jelenti, vagyis a harmadik elemet, amelyet a víz hordoz. Ezért is olvassuk a teremtéstörténetben: „És az Isten Lelke lebeg vala a vizek felett.” [1Móz 1,2] A levegő, mivel könnyű, fölfelé száll, és az emelkedéshez a vizet használja támasztékkul. Másrészt az isten lelke a tiszta tudást is jelenti, amelyből a természet rendje szerint minden bölcs ember részesül. 23. Nyilvánvalóvá teszi ezt, amikor a szent tárgyak elkészítőjéről és megmunkálójáról azt mondja: „Magához hívta az Úr Bésaléelt és betöltötte őt Istennek lelkével, bölcsességgel, értelemmel és tudománnyal minden mesterséghez.” [2Móz 31,2–3] Ezekből a szavakból tehát pontosan kiolvasható, hogy mi az isteni lélek.

VI. 24. Ilyen Mózes lelke is, amely bekerül a hetven írástudóba, hogy ezáltal kitűnjenek a többiek közül, és kiválóbbá legyenek. Hiszen még csak írástudó sem válhatott volna belőlük, ha nem részesültek volna az ő tökéletesen bölcs lelkéből. Mert meg van írva: „Elszakasztok abból a lélekből, amely te benned van, és teszem ő beléjük.” [4Móz 11,17] 25. De ne úgy képzeld ezt az elszakasztást, mintha levágta vagy leválasztotta volna, hanem úgy, ahogy a tűzből veszünk el: akárhány fáklyát gyűjtenak meg róla, semmivel sem lesz kisebb, hanem megmarad akkorának, amekkora volt.³¹ Ilyen természetű a tudás is, amely híveit és követőit úgy teszi tudás birtokosává, hogy eközben szemernyi sem csökken, sőt sok esetben még tökéletesedik is. Mint azok a források, amelyekből sokszor merítünk vizet és ettől állítólag még edesebbé válnak. 26. A másokkal való rendszeres együttlét ugyanis ismétlésre és gyakorlásra ad alkalmat, miáltal tökéletesedik és kiteljesedik a tudásunk. Mármint ha magának Mózesnek vagy bármely más teremtetett lénynek a saját lelkét kellene szétosztania a tanítványok ekkora tömege között, akkor sok-sok részre aprózódna, és maga is összezsugorodna. 27. Csakhogy az őbenne lévő lélek nem más, mint a bölcs isteni lélek, amely szétválaszthatatlan, oszthatatlan és egész, tökéletes, és mindenütt a maga teljességében van jelen. Úgy van javára másnak, hogy maga csorbitatlan marad, és attól, hogy mások is osztoznak benne vagy másoknak is jut belőle, ő maga nem fogyatkozik meg sem értelemben, sem tudásban, sem bölcsességben. VII. 28. Tehát az isteni lélek, mint már mondtuk, egy ideig ott maradhat a lelkünkben, de nem maradhat ott végleg. Miért is csodálkoznánk ezen? Hiszen semmi más sincs, amit zavartalanul és tartósan birtokolnánk. Az emberi dolgok mindig ingadoznak, hol erre, hol arra lengenek ki, és hol ilyen, hol olyan változásoknak vannak kitéve. 29. Az emberi tudatlanság legfőbb oka pedig a test és a testhez való túl szoros kötődés.³² Ezt Mózes is megállapítja: az isteni lélek azért nem

kegyéből kiesett angyalokkal, akiket a korban szerinte egyértelműen azonosnak tekintettek a Philón által a későbbiekben tárgyalt gigászokkal (*nephilim*, 1Móz 6,4; lásd Wolfson 1947, I. kötet, 383–385). Ezzel szemben kézenfekvőnek tűnik az a Dillon által (V. Nikiprowetzkyre is hivatkozva) javasolt értelmezés (TT 203–205), mely szerint a szövegrész olvasásakor abból a philóni tézisből kell kiindulnunk – amelyet már a 6. fejezetben megfogalmazott, és a 16-ban még egyszer megismétel –, hogy az angyalok és a daimónok egyaránt *lelkek*. Ennek megfelelően a „rossz angyalok” sem mások, mint a rossz útra tévedő emberek, emberi lelkek. Ha elfogadjuk ezt az értelmezést, akkor itt is azt látjuk, ahogy a két hagyomány, a (Platón által is értelmezett) görög daimón-fogalom és a zsidó angyal-képzet Philónnál egyetlen, szintetikus elképzelésben oldódik föl (az értelmezési nehézségek mutatják, hogy a szintézis itt korántsem problémamentes).

25 Görögül *orthos logos*, lásd a 8. jegyzetet.

26 A 18. fejezet az idézett bibliai szöveghelynek azt a mozzanatát hivatott (allegóriaként) magyarázni, hogy a leszálló angyalok az összes lány (gyönyör) közül csupán egyesekeket választanak ki maguknak.

27 A görög szövegben szereplő ige javítás eredménye, a magyar fordítás a javítást követi.

28 Vagyis Mózes, akit Philón így is szokott nevezni.

29 Philón az 1Móz 6,3 értelmezése során az „isteni lélek” (*theon pneuma*) kifejezés jelentését leszűkíti. Értelmezésében az isten lelke nem az élet forrásaként, hanem mint a gondolkodás, a tudás, a bölcsesség princípiuma van (illetve nincs) jelen az emberben.

30 Philón itt, amikor a legfőbb jóról (*to agathon*) mint a világ megértésének princípiumáról beszél, egyértelműen platonikus pozíciót vesz föl. Eszerint a csupán az értelem számára hozzáférhető, testi aspektus nélküli formák (ideák) felé fordulva tudunk a halandó dolgok világába zárt saját életünkön fölülemelkedni. Az a megjegyzés, hogy a legfőbb jóról valami módon mindenkinek tudomása van, egyrészt ismételt a *Phaidros* lélek-mitoszát idézi, amelyben minden léleknek lehetősége van kipillantani, ha csak egy pillanatra is, az ideák világába (*Phaidros* 248a). Másfelől a megfogalmazás felidézi az előzetes vagy közös fogalmak (*koinai ennoiai, prolépseis*) elméletét is, melyet elsőként Epikuros dolgozott ki (Diogenés Laertios X. 33 [LS 18E]), majd a sztoikusok is átvették (Diogenés Laertios VII. 54 [LS 40A]; Cicero: *Akadémikus könyvek* II. 30–31 [LS 40N]; Epiktétos: *Beszélgetések* I. 22,1–10 [LS 40S]).

31 Vö. Numénios fr. 14, ahol ugyanez a kép szerepel az igazi tudás átadhatóságának, de soha meg nem fogyatkozásának jellemzésére. Másfelől ugyanez a séma működik az emanáció újplatonikus elméletében is. A felsőbb létszintek, miközben létrehozzák az alacsonyabbakat, maguk semmilyen hatást nem szenvednek (jelen hellyel párhuzamba állítható pl. Plótinus VI. 9. 9,3, illetve VI. 5. 3,20–24).

32 A Philón által használt szó (*oikeiós*, „elsajátítás”) sztoikus terminus, amely azt jelöli, hogy az ember bizonyos dolgokat sajátjának ismer el (másokat ezzel szemben idegennek tekint és elutasít). Ennek az elsajátításnak két fázisa van. Gyermekkorában az ember eleinte a saját testét, illetve az alapvető testi szükségleteit szolgáló dolgokat tekinti sajátjának. Ezt az animális *oikeiós*-t a racionalitás kialakulásával egy időben (egyes források szerint hét, mások szerint tizenéves korban) felváltja a racionális *oikeiós*, melynek tárgya a morális helyes (vö. Diogenés Laertios VII. 85–86; Cicero: *A legfőbb jóról és rosszról* III. 6; Aulus Gellius: *Attikai éjszakák* XII. 5,7–10). Vö. Steiger 2014. Philón itt a testi dolgok elsajátításáról (*pros sarka oikeiós*) beszél, amely a sztoikus sémában megfelel az első szintnek, az animális

- oikeiós*nak. A szövegben ugyanakkor erőteljesen jelen van a test mint a tiszta gondolkodást akadályozó tényező platóni gondolata is (lásd *Phaidón* 62a–68b).
- 33 Szintén erőteljes platóni reminiscenciákkal bíró képek, vö. *Phaidros* 247a–e. A reneszánsz óta az európai kultúrában rendkívül népszerű világszínház metafora, noha a gondolat bizonyos szempontból nem idegen sem a sztoikus, sem a platonikus filozófiától, Philónnál bukkan föl először. A reneszánsz, sztoikus és újplatonikus gondolat-tól eltérően azonban Philónnál nem elsősorban az *emberi* világ az, ami színházszerű forgatagot alkot, és amelyben az embereknek egy-egy szerep jut (lásd pl. Epiktétos: *Kézikönyvecske* 17, *Beszélgetések* I. 29,41–46; Plótinos III. 2,15–18), hanem az absztrakt, az értelemmel felfogható világ, az ideák kínálnak olyan látványt a testétől megszabaduló lélek számára, amely lenyűgöző előadás képzetét kelti. Ennyiben a philóni gondolat sokkal közelebb áll Platónhoz, mint a későbbiekben népszerűvé váló színház-hasonlathoz. A Philón-hely párhuzamairól, további szöveg-helyekkel, lásd *TT* 251.
- 34 Platón *Timaios*a szerint (89d–90d) az égi körforgásokat szemlélve állíthatjuk helyre a saját lelkünkben található mozgások rendjét.
- 35 Emberember: hebraizmus; a Septuagintában lefordított héber kifejezés jelentése „minden ember”, „bárki”. A következő fejezetekben egyértelműen kiderül, hogy Philón a görög szöveget egészen másképp értelmezi.
- 36 Philón a továbbiakban a parancsokat, amely alapvetően a vérrokonokkal létesítendő szexuális kapcsolatot tiltja meg, két főbb ponton értelmezi egészen sajátosan: (1) az egész tiltást nem a rokonokra, hanem általában az emberi testtel kapcsolatos dolgokra vonatkoztatja; (2) a „nem fog közelgetni mind ahhoz” szerkezetet (*pros panta oikeion... u proseleusetai*), melynek fordítása (a hebraizmust kiiktatva): „ne közeledjen semmi olyanhoz...”, nem úgy érti, hogy *semmi ilyesmihez* (vérrokonhoz, illetve Philónnál: testihez) ne közeledjen, hanem úgy, hogy *nem minden ilyesmihez* fog közelíteni. Philón tehát az idézett passzust, melyet mint autoritást hoz fel, annak eredeti kontextusát teljesen figyelmen kívül hagyva olvassa és magyarázza. Ebből természetesen nem következik, hogy ne értette volna a szöveget, vagy csupán valamiféle allegorikus értelemben foglalkozott volna vele – az viszont biztos, hogy a szöveg értelmét, értelmezését nem tartotta szükségesnek leszűkíteni arra, amit az saját helyén jelent.
- 37 Lásd az előző jegyzetet. Hogy az idézetben szereplő igelalak felszólító módként és jövő időként is fordítható, a héber eredetiben szereplő állítmány nyelvtani alakjából (ún. *imperfectum*) adódik. A *Septuaginta* ezzel szemben görög jövő idejű kijelentő módot használ, erre hivatkozva mondhatja Philón, hogy Mózes „határozottan kijelenti...”.

maradhat meg benne, „mivelhogy ő test” [1Móz 6,3]. A házasság, a gyermeknevelés, a szükségletek előteremtése, a nincstelenségből fakadó megaláztatások, a magán- és közügyekkel való foglalatosság és rengeteg más efféle már azelőtt elsorvasztja a bölcsességet, hogy egyáltalán kivirágozhatna. 30. Semmi nem áll azonban annyira növekedésének útjában, mint maga a test. Mert a tudatlanságnak és a tanulatlanságnak ez az első és legfőbb forrása, amelyre azután, mint valami alapláttra, ráépül mindaz, amit az imént felsoroltunk. 31. A hús-vér testből kiszabadult lelkek naphosszat a mindenség színházában ülnek, s minthogy ebben semmi nem akadályozza őket, gyönyörködnek az isteni látványokban és szózatokban, amelyek iránt olthatatlan vágy él bennük.³³ Azok a lelkek viszont, amelyek a test terhe alatt görnyedeznek, a rájuk nehezedő súly miatt nem képesek felnézni az égi körforgásra. Ők fejüket négy lábúak módjára lehajtják, s arra kényszerülnek, hogy a földben eressenek gyökeret.³⁴

VIII. 32. Ezért amikor a törvényhozó elhatározza, hogy megtiltja a törvénytelen és szokatlan együttlést és közösülést, így vezeti be a törvényt: „Az emberember³⁵ nem fog közelgetni mind ahhoz, ami a testtel rokon, hogy felfedje szemérmét. Én vagyok az Úr.” [3Móz 18,6]³⁶ Hogyan is buzdíthatna valaki ennél egyértelműbben arra, hogy vessük meg a testet és a testtel rokon dolgokat? 33. Nemcsak eltanácsol ezektől, de határozottan kijelenti,³⁷ hogy az igaz ember önként sohasem közelít a testtel rokon vagy a test számára vonzó gyönyörökhöz, hanem folyamatosan arra törekszik, hogy távol maradjon tőlük. 34. Az, hogy nem egyszer, hanem így, megkettőzve mondja: „emberember”, azt jelzi, hogy nem a testből és lélekből álló, hanem az erényben élő emberről beszél.³⁸ Hiszen valójában ez az igazi ember, akire a régiek egyike is gondolt, amikor fényes nappal lámpást gyújtott, és a kíváncsiskodóknak azt mondta, embert keres.³⁹ Annak pedig, hogy azt mondja, ne közeledjünk mind ahhoz,⁴⁰ ami a testtel rokon, jó oka van. Néhány ilyen dolognak ugyanis, amilyenek például az alapvető létszükségletek, engednünk kell, hiszen ezeket ki kell elégítenünk ahhoz, hogy betegség nélkül, egészségesen élhessünk. A többit viszont meg kell vetnünk, mert az általuk felszított vágyak egyetlen lobbanással minden értéket felemésztenek.⁴¹ 35. Ne hagyjuk tehát, hogy vágyaink minden iránt, ami kedves a testnek, fellobbanjanak! A zabolátlan gyönyörök ugyanis először hízelegnek, akár a kutyák, aztán váratlanul ellenünk fordulnak és gyógyíthatatlanul belénk marnak. Így hát a test kedvencei helyett az erénynek kedves visszafogottságot választva osszassuk föl engesztelhetetlen ellenségeink végeláthatatlan tömegét. És még ha valamely alkalom arra csábít is, hogy többet vegyünk magunkhoz, mint ami szükséges és elégséges, magunktól ne közeledjünk ilyesmihez. Hiszen azt mondja: „nem közelget mind ahhoz, ami testével rokon, hogy felfedje szemérmét”.

IX. 36. Érdemes kifejezni, hogy ez pontosan mit jelent. Gyakran előfordul, hogy akik sohasem foglalkoztak pénzügyekkel, busásan meggazdagszanak, akik egyáltalán nem törekedtek hírnévre, közéleti elismerésekben és tisztségekben részesülnek, vagy akik legkevésbé sem számítottak arra, hogy megerősödnek, kivételes izomzatra tesznek szert. 37. Nos, nekik mindnyájuknak meg kell tanulniuk, hogy önszántukból a szóban forgó dolgok egyikéhez se „közelgeszenek”, vagyis ne csodálják őket, ne fogadjanak el belőlük többet a kelleténél, mert nemcsak hogy jónak nem gondolhatják, hanem a legnagyobb rossznak kell tartaniuk ezeket – mármint a vagyont, a hírnevet és a testi erőt. Mert aki pénzsóvár, az a pénzszerzéshez „közelget”, aki becsvágyó, az a hírnévhez, a testedzés és a versengés megszállottjai pedig a jó erőnléthez. Nekik ez a természetes, hiszen ők lemondtak a jobbról a silányabbak kedvéért, vagyis a lel-

kükről a lélek nélküli, élettelen dolgok kedvéért. 38. Akik azonban észnél vannak, a szerencse mindenki által hajszolt, csillogó ajándékait készséggel alárendelik uralkodójuknak,⁴² az észnek. Ha az ilyen dolgok maguktól jönnek hozzájuk, akkor épülésük érdekében befogadják őket. Azokhoz viszont, amelyek távol vannak tőlük, nem „közelgetnek”, abban a meggyőződésben, hogy nélkülük is megszerezhetik a boldogságot. 39. Aki mégis a nyomukba ered, az látszatértékekkel piszkítja be a filozófiát. Az ilyen emberről mondja Mózes, hogy „fölfedi szemérmét”. Hát nem napnál világosabb azoknak a becstelensége, akik ugyan bölcsnek mondják magukat, de áruba bocsátják a filozófiát, és kiárúsítják, ahogy a piaci kofák kínálgatják a portékájukat? Néha csekély haszon fejében, néha tévútra csábító, ékes beszéddel vagy csalóka reményt keltve, amely minden alapot nélkülöz. De megesis az is, hogy pusztá ígéretekkel, amelyek annyit érnek, mintha álomban hangzanának el.⁴³

X. 40. Ami utána következik: „Én vagyok az Úr” – ezt nagyon szépen és erősen tanító célzattal teszi hozzá.⁴⁴ Hiszen ezt mondja: Hasonlítsd össze, drága barátom, a testi jót azzal, ami a lélek és a mindenség szempontjából jó. A testi jó gyönyör, a gondolkodáshoz nincs köze. Ami viszont a lélek és a mindenség számára jó, az a mindenségben lakozó értelem, vagyis az isten, ugye? 41. Vagy talán annyira kiegyenlített ezeknek az összemérhetetlen dolgoknak a versenye, hogy a nagy hasonlóság megtéveszthet bennünket? Csakis akkor, ha az élőt azonosnak mondjuk az élettellel, az értelmeset az értelem nélkülivel, ha rendezettnak mondjuk a rendezetlent, párosnak a páratlant, fénynek a sötétet, éjszakának a nappalt, és egyáltalán minden ellentétet valójában azonosnak gondolunk.⁴⁵ 42. De még ha ezek között az ellentétpárok között van is valamiféle kapcsolat és rokonság, hiszen ezek mind keletkeztek, isten akkor sem hasonlít a létrejövő dolgok közül még a legkiválóbbhoz sem, hiszen valamikor ez is a világra jött, és attól kezdve különböző hatásoknak van kitéve. Isten viszont nem keletkezett, és folyamatosan ő gyakorol hatást másokra.⁴⁶ 43. Nekünk pedig az a dolgunk, hogy ne hagyjuk el a csatasort, amelybe isten mindnyájunkat beosztott, és ahol tisztességgel helyt kell állnunk. És hogy ne pártoljunk át a férfiatlan és szeszélyes gyönyörhöz, amely barátainak ártalmára, ellenségeinek viszont hasznára van.⁴⁷ Ilyen különös ugyanis a gyönyör természete: akiket hajlandó a javaiból részesíteni, azokat nyomban megrövidíti, akiktől viszont megtagadja a kegyeit, azoknak a legnagyobb hasznot hajtja. Mert amikor ad, megkárosít, amikor elvesz, megajándékoz minket. 44. Csábítson hát a gyönyör bármilyen varázsa, térj ki előle, lélek! Fordítsd el tőle tekintetedet, pillants az erény valódi szépségére! Ezt a szépséget nézd egyfolytában, míg egészen át nem hat a vágyakozás, és vonzani nem kezd, akár a mágneskö, végül pedig egészen közel nem húz ahhoz, amire vágysz és össze nem köt vele!

XI. 45. „Én vagyok az Úr” – ezt ne csak úgy értsük, hogy „én vagyok a tökéletes és nem pusztuló és igazán jó”, mert akkor el fog fordulni tőle az, aki a tökéletlen, a pusztuló és a hús-vér testhez tapadó valóság foglya. Az „Én vagyok az Úr” azt is jelenti, hogy „én vagyok az, aki uralkodik, én vagyok a király és én vagyok a gazda”. 46. Márpedig az alattvalóknak az uralkodó jelenlétében, a szolgák számára pedig gazdájuk jelenlétében kockázatos dolog olyat tenni, ami tiltott. Mert amikor közel van, aki megbüntetheti őket, a félelemtől észhez térnek még azok is, akik egyébként fegyelmezetlen természetűek. 47. Márpedig isten mindent betölt, úgyhogy mindig a közelünkben van, mindig figyel ránk és mellettünk áll. Ezért leginkább tiszteletből, vagy ha nem, akkor legalább hatalmának legyőzhetetlen erejétől, valamint félelmetes és kérlelhetetlen bünteté-

38 Philón szembeállítására zavarba ejtő, mert mintha azt implikálná, hogy az „erényben élő” ember egyúttal test nélküli is. A következő mondatok fényében biztosan nem erről van szó: az erényes ember is testtel és lélekkel bíró ember, még ha igyekszik is elválni a testétől. Az éles distinkció talán csupán annak nyomán jön létre, hogy Philón az „emberembert” mint „igazi” embert megkülönbözteti az embertől mint olyantól; így az erényesség nem minden ember kisebb vagy nagyobb mértékben meglévő tulajdonsága lesz, hanem létrejön az erényes és a nem erényes ember mint egymással szembenálló két kategória. Az „erényben élő ember” mint a mondat alanya másfelől talán azért is kézenfekvő értelmezés Philón számára, mert ő az állítmányt jövő idő kijelentő módként értelmezi (lásd az előző két jegyzetet). Márpedig ha nem parancsról, hanem kijelentésről van szó, akkor a mondat alanya nem lehet akármelyik ember, csakis az, aki egyáltalán nem érintkezik a testi dolgokkal.

39 Diogenésről, a híres cinikus filozófusról ismeretes ez az anekdota, lásd Diogenés Laertios VI. 41.

40 Ennek philóni értelmezését lásd a 36. jegyzetben.

41 Szükséges (*epitédeia*, *anankaia*) és nélkülözhető (*peritta*, *physika*) dolgok, ill. vágyak közti distinkció visszatérő téma az ókori filozófiában (lásd pl. Epikuros: *Levél Menoikeushoz* 127–128). A párhuzamos helyeket Philónnál és másoknál lásd *TT*. 253–254.

42 Philón itt az ésszt „uralkodónak” (*hégemon*) nevezi, ami jól megfelel a sztoikusok szóhasználatának, akiknél az értelmes lélek rész neve „uralkodó lélek rész”, *to hégemonikon* (lásd még *TT* 257, további Philón-helyekkel).

43 Vö. Platónnak a szofistákkal szemben kifejtett kritikájával (*Prótagoras* 313c–d; *A szofista* 231d).

44 A 32. fejezetben idézett és az előző fejezetekben értelmezett vers (3Móz 18,6) befejező szavai.

45 Philón itt talán ironikusan az ellentétek egységének hérakleitosi gondolatára utal (vö. fr. 67; fr. 88).

46 Szemmel látható, ahogy a két különböző nézőpont, a zsidó hit és a görög filozófia (vö. pl. Platón: *Timaios* 37e–38c; Aristotelész: *Metafizika* Λ 1072b; SVF I. 85 [kitioni Zénón-idézet]) Philón e mondatában találkozik és harmonikusan kiegészíti egymást.

47 Isten mint parancsnok és a morális kötelesség mint az ő parancsnoksága alatt végzett katonai szolgálat képéhez lásd Platón: *Sókratész védőbeszéde* 28e–29a; Epiktétosz: *Beszélgések* I. 9,16; I. 16,21.

- 48 Philón itt Mózeset a bölcsnek (*ho sophos*), a ládat az erénynek (*hé areté*) tekinti. Az értelmezés, amelyet az idézetből így módon kibont, megfelel a sztoikus ideálnak, mely szerint az igazi bölcs soha nem téved, mindig helyesen cselekszik (SVF 544–581; a philóni megfogalmazáshoz legközelebb talán az 557, 560. és 578 töredék áll). Ugyanakkor az, hogy a bölcs és az erény egyenrangúként, két önálló entitásként szerepel, a philóni értelmezés sajátossága, és vélhetően az általa értelmezett bibliai képből fakad. Az erény ilyen önállósítása teszi lehetővé a Philón által felvett második értelmezési lehetőséget, melyben e két entitás mögött megjelenik az „igaz értelem” (*orthos logos*, lásd 8. jegyzet), amely mindkettő mozdulatlanágát megalapozza. Vö. még *Legum allegoriae* I. 89 (a bölcs soha nem válik meg semelyik erénytől); *Mózes élete* II. 97 (a láda a „törvények edénye”); *De plantatione* 43 (ahol azonban az itt ládat jelentő *kibótos* szó Noé bárkáját jelöli [LXX. 1Móz 6, 4], és Philón értelmezésében a test szimbóluma).
- 49 Jethróról – a név héber etimológiájából (*jitrá*, „fölsleg”) kiindulva – Philón máshol is hasonló értelemben beszél. Lásd *De mutatione nominum* 103–104; *De agricultura* 43. A héber szavak etimológiájához lásd Grabbe 1988.
- 50 2Móz 18,13–27, ahol Jethró kérdése arra vonatkozik, hogy miért ül és bíraskodik Mózes egyedül az egész nép fölött.
- 51 A főpapot, vagyis Áront Philón máshol is szokta gondolkodásként/szóként (*logos*) értelmezni, de más hangsúlyokkal, lásd *De migratione Abrahami* 102; *De fuga et inventione* 108–118; *De somniis* I. 214–218.
- 52 Vö. 3Móz 16,2; 16,34.
- 53 A *Quod Deus sit immutabilis* 82–84-ben Philón (a Zsolt 61,12-re hivatkozva) szembeállítja az isteni gondolatot/szót (*logos*), amely – minthogy tiszta (*akéritos*) *logos* – egység (*monas*), az isteni *logos* ember számára befogadható formájával, amely viszont már kettő (*dyas*): gondolat és hang. Jelen helyen ennek részben megfeleltethető módon áll egymással ellentétben a mozdulatlan, kontemplatív bölcsesség, melyet Mózes testesít meg, a szóban megnyilvánuló gondolattal, melyet Áron, a főpap. Mindezzel összevethető az a megkülönböztetés, melyet a sztoikusok tettek a belső, kimondatlan (*endiathetos*) és a külső, elhangzó (*prophorikos*) szó/gondolat (*logos*) között (vö. Sextus Empiricus: *Adversus Mathematicos* VIII. [= *Pros logikus* II.] 275–276), és amelyre Philón is hivatkozik, amikor az értelmet (mint belső szót, *logos endiathetos*) a hang (mint kimondott szót, *logos prophorikos*) atyjának mondja (*De Abrahamo* 82–83). A sztoikus megkülönböztetés előzményei már Platónnál megvannak: *Theaitétos* 190a, *A szofista* 263e (a gondolkodás mint önmagunkkal folytatott beszélgetés), 206d (a beszéd mint a gondolat külsődlegessé tétele). Vö. még Plótinos V. 1, 6, ahol Plótinos arról beszél, hogy amikor istent magát (vagyis az egyet, az első princípiumot) szólítjuk, nem kimondott szóval (*logos gegónós*), hanem lelkünkkel kell közelednünk hozzá.
- Az abszolút egység és a kettősség mint ellentétes alapelvek szembeállítása először az Aristotelész által Platónnak tulajdonított ún. „íratlan tanításokban” szerepel, ahol az egység és a kettősség a végső princípiumok, amelyek létrehozzák az ideákat és a számokat. Ennek során előbbi a forma, utóbbi az anyag szerepét tölti be. (Lásd *Metafizika* I. 6). A gondolat központi jelentőségre tesz szert az újplatonikus filozófiában (vö. Plótinos V. 1. 5; V. 4. 2, 4–10; VI. 7. 16–17; V. 3. 11, 1–12; II. 4. 1–5).
- 54 A testi kötöttségek „levetközésének” képe többször előfordul Philónnál, lásd pl. *Legum allegoriae* II. 53–59; *De somniis* I. 43. A filozófiatörténeti párhuzamokat lásd *TT* 264–265.

sétől tartva (ha éppen azt látná jónak, hogy fegyelmező hatalmával éljen) tartózkodjunk a helytelen cselekedetektől! Nehogy a bölcs isteni lélek eltávozzon tőlünk! Inkább maradjon bennünk sokáig, amiként Mózesben, a bölcsben is megmaradt. 48. Ő ugyanis mindig a legnyugodtabb testtartást vette fel, akár állt, akár ült, és természetétől idegen volt mindenfajta változás és nyughatatlanság. Mert azt olvassuk: „az Úr szövetségének ládája és Mózes meg sem mozdulának” [4Móz 14,44] – akár abban az értelemben, hogy a bölcs nem válik meg az erénytől, akár úgy, hogy az erény rendíthetetlen, a bölcs tántoríthatatlan, és mindkettő szilárdan áll az igaz értelem bizonyosságában.⁴⁸ 49. És máshol megint csak: „Te pedig állj ide mellém.” [5Móz 5,31] A prófétának szóló kinyilatkoztatás ez: megállapodottság és megingathatatlan nyugalom a mindig megingathatatlanul álló isten mellett. Mert ha a vonalzó hibátlan, szükségképpen kiegyenesedik az is, amit mellé tesznek. 50. Szerintem ezért döbbsent meg Jethró, a fölsleges okvetetlenkedés is,⁴⁹ és – helytelenítve a bölcs kiegyensúlyozott, méltányos és mindig azonos és változatlan döntését –, ezért szegezte neki a kérdést:⁵⁰ „Miért ülsz te egymagad?” [2Móz 18,14]. 51. Mert aki látja az emberek békeidőben is szüntelen háborúskodását, nem is csak azt, amely népek, területek vagy városok között, hanem azt is, amely családon belül, leginkább pedig magában az egyes emberben tombol, látja a lelkekben dúló leírhatatlan erejű vihart, amely az élet mozgalmas eseményeinek ellenállhatatlan sodrásában újra és újra föltámad, joggal értetlenkedik, ha valaki e viharban képes szélvédett helyen pihenni, vagy a tenger heves hullámai közepette csendes vizeken hajózni. 52. Nem látod-e, hogy még a főpap, vagyis a fennhangon folytatott gondolkodás⁵¹, akinek lenne hozzá ereje, hogy folyamatosan a szent tanok körében forgolódjon és velük töltsze szabad idejét, még ő sincs feljogosítva rá, hogy akárhányszor belépjen hozzájuk, hanem egy évben éppen hogy csak egyszer?⁵² A fennhangon folytatott gondolkodásban ugyanis nincsen bizonyosság, mivel kettősséget foglal magában, hang nélkül viszont, tisztán a lélek által tökéletes bizonyossággal szemlélhető a létező – az ilyen szemlélődésnek ugyanis az oszthatatlan egység az alapja.⁵³

XII. 53. Így azután a legtöbb emberben, vagyis mindazokban, akik az életben kínálkozó ezerféle célt követik, nem marad meg az isteni lélek, még ha egy-egy pillanatra el is időzik bennük. Csupán az emberek egyetlen neméből nem távozik soha, azokból, akik mindent levetnek magukról, ami a keletkezés és pusztulás világához tartozik, még a legbelső függőnyt, a vélekedés fátylát is, és a póre értelemmel érkeznek isten színe elé.⁵⁴ 54. Ugyanígy Mózes is a táboron és a testi világ rendjén kívül verte fel a sátrát [2Móz 33,7]. Vagyis szilárd alapokra helyezte elméjét, és csak utána kezdett imádkozni istenhez, majd belépve a sötétségbe,⁵⁵ azaz a láthatatlan világba, ott megállapodott, és beavatást nyert a legszentebb misztériumokba.⁵⁶ Nem pusztán beavatott lett, hanem a szent szertartások mestere és az isteni dolgok tanítója. Tudását pedig továbbadja mindazoknak, akiknek már tiszta a füle a halláshoz. 55. Őmellette tehát mindig ott van az isteni lélek, és mindig a helyes irányba vezérli. A többi embertől azonban, mint már mondtam, hamar eltávozik. Az ő életük hosszát ennek megfelelően százhusz évre korlátozza. Hiszen ezt olvassuk: „legyen életének ideje százhusz esztendő” [1Móz 6,3]. 56. Hanem Mózes, amikor ugyanezt a százhusz évet elérte, maga is odahagyta a halandó életet [5Móz 34,7]. Arról, hogy miként lehetséges, hogy a bűnösök ugyanannyit éltek, amennyit Mózes, a legbölcsőbb, legyen most elég annyi, hogy a hasonló nevűek nem feltétlenül egyformák, sőt gyakran különböző nemekhez tartoznak.

Sok esetben a hitvány embernek épp ugyanannyi év és ugyanolyan hosszú idő jut, mint a derék embernek, sőt olykor ikreknek születnek, de a képességeik elválnak, és nagyon távol is eshetnek egymástól. 57. A százhusz évre vonatkozó részletes okfejtést azonban a teljes prófétai életet feltáró vizsgálódásra hagyjuk, amikor már képesek leszünk beavatást nyerni az ő dolgaiba.⁵⁷ Most pedig térjünk rá a következő versre.

XIII. 58. „Az óriások valának a földön abban az időben.” [1Móz 6,4.] Azt gondolhatná az ember, hogy a törvényhozó itt az óriásokról szóló költői történetekre gondol.⁵⁸ Pedig tőle, aki mindig az igazság ösvényén akar járni, mi sem áll távolabb, mint hogy meséket költjön. 59. Ezért van az, hogy államából még az olyan nagyra becsült és kifinomult művészetek gyakorlását is kitiltotta, mint a festészet és a szobrászat.⁵⁹ Mert ezek a művészetek ravaszul megtévesztő műveikkel a valóság látszatát keltik, és félrevezetik a könnyen becsapható lelkeket.⁶⁰ 60. Mózes tehát egyáltalán semmiféle történetet nem mond el nekünk az óriásokról, hanem azt akarja bemutatni, hogy egyesek a föld, mások az ég, megint mások isten emberének születnek.⁶¹ A föld emberei⁶² azok, akik a test gyönyöreit keresik: életük azzal telik, hogy élvezetüket és örömeiket lelik ezekben, és megszereznek mindent, amivel eljuthatnak hozzájuk. Az ég emberei a mesteremberek, a tudósok és a tudás szerelmesei. Mert ami bennünk égi, vagyis az értelem – értelem egyébként az égitestek mindegyike is⁶³ –, az a tudományokkal foglalkozik, az iskolában tanított tudományok teljes körével és az összes többi tudománnyal is, mert ő az értelemmel felfogható dolgokkal tudja csiszolni, élesíteni, edzeni és formálni magát. 61. Isten emberei pedig a papok és a próféták, akik nem hajlandók egyenjogú polgárként elvegyülni ennek a világnak a társadalmában, hanem minden érzékelhető maguk mögött hagyva továbblépnek fölfelé, az értelemmel fölfogható világba, és ott telepednek le, a testetlen és nem pusztuló ideák világának polgáraiként.⁶⁴

XIV. 62. Ábrahámot is, amíg a káldeusok földjén élt, vagyis az ő tudományukban merült el, és még nem változott meg a neve, Ábrámnak hívták, az ég emberének. Mert a magasban, vagyis az égbolt felső részén található természetet kutatta, az ott végbemenő eseményeket és ezek okait vizsgálta, meg más hasonló dolgokat is, és ezért a foglalkozásának megfelelő nevet kapott.⁶⁵ „Ábrám” ugyanis azt jelenti, hogy „a magasban járó atya”.⁶⁶ Ez a neve annak az értelemnek, amely a magasban lévő égi jelenségeket kutatja, mindet és mindenütt, és azért atya, mert a felső égboltig és még tovább elérő értelem test és lélek egységének az atyja.⁶⁷ 63. Amikor aztán tökéletesedik és eljön az ideje, hogy új nevet kapjon, isten embere lesz a neki szóló kinyilatkoztatás értelmében: „Én vagyok a te Istened, legyél kedves én előttem, és légy tökéletes.” [1Móz 17,1] 64. Ha pedig a mindenség istene, aki az egyedüli isten, kivételes kegyelem folytán Ábrahám saját istene is, akkor ő szükségképpen isten embere. Ábrahámnak hívják ugyanis, ami azt jelenti, hogy „a hang kiválasztott atyja”,⁶⁸ vagyis a kiváló ember gondolkodása: hiszen kiválasztott és megtisztult,⁶⁹ és atyja az értelmes beszédre alkalmas hangnak.⁷⁰ Az ilyen ember pedig az egyetlen és egyedüli isten mellé szegődik, az ő követőjévé válik, és így egész életében az egyenes ösvényen halad, Hiszen az egyetlen és mindenek fölött uralkodó király útját, a valóban királyi utat járja, nem tér le, és nem fordul el se erre, se arra.⁷¹

XV. 65. A föld fiaí viszont, akik eltérítik az észet a gondolkodástól és lélek nélküli, tehetetlen testté változtatják – merthogy „lettek ketten egy testté” [1Móz 2,24], ahogy a törvényhozó mondja⁷² –, be-

55 A héber szövegben Mózes a sátorba lép be, de a *Septuaginta* itt a „sötétség” szót használja, és ezt értelmezi Philón is.

56 Vö. 2Móz 33,7–11, ill. 20,21.

57 Az utalás mintha a *Mózes élete* című Philón-műre vonatkozna, amelyben azonban Philón nem beszél erről a kérdéstről.

58 Philón e megjegyzését nyilvánvalóan az „óriások” (gigászok) szó motíválja (lásd 1. jegyzet), amely a görög mitológia gigászait, emberfeletti lényeit idézi.

59 Philón a második parancsolatra utal (2Móz 20,4). Ugyanakkor azzal, hogy „államról” vagy „alkotmányról” (*politeia*) beszél, sugall egyfajta párhuzamot is Platón (vö. a művészetek betiltása az *Állam* III. könyvében) és Mózes között.

60 Vö. 15. fejezet.

61 Philón itt egyértelműen hitet tesz a hely allegorikus olvasata mellett.

62 Az allegorikus értelmezés kiindulópontja, hogy a görög *gigas* szó egy az ókorban népszerű etimológia szerint a föld (*gé, gaia*) szóból származik (lásd F. Vian: *La guerre des Géants*. Paris, 1952, 282–284; a modern nyelvészet ezzel nem ért egyet, lásd pl. P. Chantraine: *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque*. Paris, 1968–1977, I. kötet, 221, „*Gigas*” címszó), és/vagy hogy a görög mitikus történetek gigászai a Föld (Gaia) szülöttei (vö. Hésiodos: *Istenek születése* 184–185).

63 Vö. 8. fejezet.

64 A Philón által leírt három típus ebben a formában (különös tekintettel a középső kategóriára, az ég embereire) máshol nem jelenik meg, legközelebbi párhuzamairól lásd *TT* 269.

65 Vö. *De migratione* 176 skk. Itt Philón arról ír, hogy a káldeusok – akik között Ábrahám élt, míg útnak nem indult Háránba – az égi jelenségek kutatásával foglalkoznak, magát az eget tartják az istennek, és nem tudják, hogy az is csupán isten teremtménye (194). Az innen távozó Ábrahámnak Háránban először az érzékelhető (földi) világot kellett megtanulni, befogadni és értelmezni, hogy azután innen is továbblépjen, visszahúzódjon önmagába, és képes legyen a valódi létezőt szemlélni (195).

66 Az etimológia alapja a héber *áv* („atya”) és a *rám* („magaslat”, „magasság”) szavak.

67 Vö. *De migratione Abrahami* 3 (az értelem mint az ember atyja) és *Legum allegoriae* III. 84 (az értelem mint a lelken atyaként uralkodni képes lélekrész).

68 Héber etimológia az *áv* („atya”), a *bárúr* („kiválasztott”, „megtisztult”) és a *hámón* („zaj”, „hang”) szavak alapján. Jegyezzük meg, hogy az *áv hámón* kifejezés már 1Móz 17,4-ben is szerepel, de ott a „tömeg atyja” (a *Septuaginta*-ban: *patér pléthus*) jelentésben. Feltehetőleg ez lehetett a Philón vagy az általa ismert értelmezési hagyomány kiindulópontja.

69 Tehát kiváló ember.

70 A belső *logosz*ról van szó (lásd 52. fejezet és a hozzá tartozó jegyzet), amely atyja, nemzője a hallható, kimondott gondolatnak. (Philón Ábrahám nevének ugyanezt az értelmezését adja más helyeken is: *De Abrahamo* 82; *De mutatione nominum* 69 – ez utóbbi helyen kiválasztott = bölcs.)

71 Az utolsó mondat több ponton parafrázisa a 4Móz 20,17–20 verseknek, amelyekben a zsidók Edom királyától kérnek engedélyt, hogy áthaladjanak a földjén (de nem kapják meg).

72 Philón a *Teremtés* könyve idézett részét úgy értelmezi (vö. *Legum allegoriae* II. 49–50), hogy a férfi és a nő egy testté lettek, vagyis az ész (a férfi) az érzékelés (a nő) kedvéért elhagyja az isteni erényt és bölcsességet, és egyesül vele. Így jön létre az érzéki, érzékeinek élő ember.

- 73 Az eredetiben szójáték a *nomisma* szó két jelentésével: „törvény”, ill. „pénzérmé”.
- 74 Nimródról a Bibliából keveset tudunk meg, de 1Móz 10, 8-11-ből kiindulva a zsidó–keresztény hagyomány negatív szereplőként tartotta számon, Philón álláspontja tehát jól illeszkedik ebbe a tradícióba.
- 75 Görögül *gigas*, lásd az 1. jegyzetet.
- 76 Philón értelmezése feltehetően a héber **mrd* („láza”) töből származik.
- 77 Más etimológia szerint a **bll* („össze-
var”) tövel függ össze; máshol Philón is ebből az értelmezésből indul ki (*De confusione linguarum* 1).
- 78 Nem világos, hogy itt mire gondolhat Philón.
- 79 Az értekezés közvetlen folytatása a *Quod deus sit immutabilis* címen ismert Philón-mű.

mocskolták a legszebb törvényt,⁷³ otthagyták saját erősebb hadrendjüket, és átpártoltak az ellenség gyengébb hadához. 66. Ezt Nimród tette meg először,⁷⁴ ugyanis a Törvényhozó azt mondja róla, „ő volt az első óriás⁷⁵ a földön” [1Móz 10,8], Nimród neve pedig „láza” jelent.⁷⁶ A legnyomorultabb lélek ugyanis nem elégedett meg azzal, hogy nem csatlakozott egyik félhez sem, hanem átszökött az ellenséghez, fegyvert emelt barátaira, nyíltan szembefordult velük és hadat viselt ellenük. Ezért is mondja Mózes, hogy Nimród királyságának a fővárosát Babilonnak hívták. Babilon szó szerint „átalakulást” jelent,⁷⁷ ami a lázadással rokon: az egyik szó is a másikkal⁷⁸ és az egyik dolog is a másikkal, hiszen minden lázadónál az első lépés gondolkodásmódjának átváltozása és átalakulása. 67. Mindebből azt a következtetést lehet levonni, hogy Mózes, a legszentebb ember szerint az, aki hitvány, nemcsak hogy haza, város és lakóhely nélkül bolyongó szökevény, hanem még lázadó is – a derék ember viszont a legmegbízhatóbb szövetséges. Az óriásokról egyelőre elég is ennyi, most térjünk rá a szöveg következő részére. [...] ⁷⁹

Ókeresztény emlékek kiállítása a szombathelyi Iseumban

Szent Márton születésének 1700. évfordulója kapcsán nagyszabású közös kiállítást rendezett a Pannonhalmi Főapátság és a Savaria Megyei Hatókörű Városi Múzeum, amely a korai kereszténység történetét, tárgyi emlékeit és vallási környezetét mutatja be. A kiállítás egyszerre két helyszínen valósult meg, ami ismereteink szerint újdonság a magyar múzeumok életében. A kiállítás felosztását az időrend adta: a Római Birodalom felbomlásáig terjedő időszakot a szombathelyi Iseum Savariense mutatja be, míg az ezt követő – a magyarok megjelenését terjedő – évszázadok leleteinek a pannonhalmi Apátsági Múzeum kiállítótermei adtak otthont. Ez utóbbi értelemszerűen nemcsak az egykori pannoniai tartományok területére szorítkozott, hanem a Kárpát-medence egésze jelentette a kiindulópontot. Egy téma, egy gondolat, egy rendező elv – két helyszínen.

A kiállítás alapötletét és tematikus vázát, valamint a kettős tárlat főbb rendezőelveit Takács Imre művészettörténész fogalmazta meg. A pannonhalmi rész kurátora Vida Tivadar (ELTE Régészettudományi Intézet) volt, míg az Iseum-beli kiállítás forgatókönyvét, főszövegeit Tóth Endre (Pázmány Péter Katolikus Egyetem) írta, aki több évtizedes kutatásainak eredményei alapján válogatta össze a számba jöhető kiállítási leleteket. A szombathelyi kiállítás szakmai munkatársai jelen sorok írói voltak, akik igyekeztek a terveket, elképzeléseket az iseumi helyszínhez adaptálni, a tér adta lehetőségeket az igényekhez mérten kiaknázni.

A tárlat(ok)at életre hívó gondolat Szent Márton kora és szellemi öröksége volt, ami egyben nem kis nehézséget is jelentett a rendezők számára, hiszen semmilyen tárgyi emlékekkel nem rendelkezünk, ami direkt módon kötődne Savaria nagy szülőltééhez. A kiállítás első tematikus egysége Savaria késő római időszakát mutatja be, azt a történelmi és tárgyi közegét, amelybe 316 táján Martinus született.

A kiállítás második nagyobb egységébe a pannoniai „pogány” vallásosság

legfontosabb emlékei kerültek, olyan jelentős emlékekkel, mint a tamási lararium bronzszobrai, Iuppiter Dolichenus kultuszjelvénye Lussoniumból, a brigetói Mithras-kultuszkép, valamint a magánvallásosság fontos emlékeként a közelmúltban előkerült ólomvotív-kollekció Savariából, vagy a császárkultuszhoz kapcsolódó *crustulumok* (lepénysütők) Aquincumból, hogy csak a legrangosabbakat és legismertebbeket említsük. Néhány kiállított tárgy a pannoniai zsidó közösségekhez köthető, jelezvén, hogy a monoteisztikus vallásfelfogás Pannoniában sem a kereszténység megjelenésével kezdődött. Ez a vallási sokszínűség, az istenképek „forgataga” volt az a miliő, amelybe a keresztény kultúra első emlékei egykor beágyazódtak.

A Kr. u. 312 után legálissá váló kereszténység, valamint a pogány kultuszok, a tradicionális antik hit még hosszú évtizedekig élt egymás mellett, egészen a kereszténységet kizárólagos vallássá tevő theodosianusi rendeletig. E sajátos helyzet a maga vizuális valóságában mutatkozik meg a kiállításon, hiszen az ókeresztény leletek az Iseum állandó tárlatának vallástörténeti kiállításával párhuzamosan, majd annak folytatá-





saként jelennek meg a múzeumi térben. Mindezt a kiállításban alkalmazott eszközök is hangsúlyozzák: párhuzamos elhelyezkedés, azonos vagy hasonló installáció, de eltérő szín és tipográfia. Mindez természetesen a leletek szintjén is tetten érhető: rengeteg áthallás, képi motívumok átvétele ismerhető fel a korszak tárgyaiban – természetesen más kulturális és vallási háttérrel. Nem lehet nem látni Madonna és Isis lactans, vagy a Chimairával harcoló, a Pegasuson lovagló Bellerephón-ábrázolás és a 4. század elején vértanúhalált halt Szent György-ábrázolások képtípusa közötti kapcsolatot.

Minderre Tóth Endre is felhívta a figyelmet a kiállítás megnyitójakor tartott vezetésében: „Ne felejtjük el, Márton születésekor alig néhány évvel vagyunk csak a Kr. u. 304-es, az utolsó nagy keresztényüldöző pogrom után (gondoljunk csak Quirinus vértanúságára Savariában, Timóteuséra Sirmiumban vagy Szent Maenasra Egyiptomban), és csak néhány évnnyire a keresztény vallásgyakorlást legalizáló milánói ediktumtól.” A vallási sokszínűség mellett a politika és vallás szoros összefonódását sem szabad szem elől téveszteni a 4. század folyamán. Jó példák erre az ún. hűség-gyűrűk, amelyek nagy Constantinus, majd később Magnentius császár adott a hozzá hűséges híveknek. Maga a krisztogramm (a görög *chi* és *ro* betűből alkotott szimbólum) is csak a 4. század utolsó harmadától válik egyértelműen keresztény jelképpé, korábban inkább a (kereszténységet legalizáló) uralkodó iránti feltétlen lojalitást tanúsítják.

Számos kérdést vetnek fel a bronzlámpások: eredetiségük kérdése az utóbbi időszakban ismét a kutatás látókörébe került. A probléma ma még nem megoldott. Úgy tűnik, nyugvópontra jutott azonban egy másik vitatott leletcsoport értelmezésének kérdése: a korábban papi viselet részeként értelmezett és liturgikus felhasználást feltételező, krisztogrammal díszített bronzjelvények kérdése. A főként préseléssel, ritkábban öntéssel készült darabokat ma már részben vagy egészben sisakjelvényként értelmezik a kutatók.

Hasonló módon változóban van a márvány asztallapok (*mensae*) értelmezése is. A tárgyaknak a keresztény közösségekkel való kapcsolata jobbra igazolt, de a bibliai jelene-

tekből vett ábrázolások (pl. Jónás és a cethal, apostolok) ellenére a liturgikus felhasználásukat illető elképzelés mára már meghaladottnak tűnik.

A kiállítás sajátos emlékcsoportját képezik a halottak világához tartozó tárgyak és leletegyüttesek. Köztudott, hogy viszonylag kevés sírt lehet egyértelműen keresztény közösségekhez kapcsolni. A kevés ide sorolt temetkezés között is különleges helyet foglalnak el a pécsi vagy a heténypusztai sírépítmények temetkezései, amelyek a sírhelyek rangos volta mellett festésükkel vagy unikális leleteikkel – mint például a heténypusztai aranytextil-maradványok – hívják fel magukra a figyelmet. A keresztény mellékletadás különleges darabjai az üvegábrázolások, melyek sajátos technikájuk – pl. a *fondo d'oro*, a megkapó szépség, az igényes díszítésmód – révén érdemelnek figyelmet. Ezek a tárgyak nem a birodalom területéről, hanem szarmata környezetből is előkerültek.

Különleges, együtt még sohasem kiállított csoportot képviselnek a bronz ládikaveretek. Ezek esetében az Ó- és Újszövetségből vett ábrázolások mellett gyakran profán témák vagy pogány motívumok (pl. dionysikus felvonulás jelenei, táncosok, menádok, Bellerophón-ábrázolás) továbbélése látható egyetlen tárgyon belül. A szombathelyi Kőszegi utcában néhány évvel ezelőtt feltárt ötvösműhely hagyatékában is megfigyelhető ez a kettőség, egyszerre gyártottak krisztogrammal ellátott bronzjelvényt és ládikaveretet, dionysikus témájú vagy Psyché alakjával díszített bronzlemezeket vagy egyszerű bronzvödröt. A vonatkozó leletek egy része távoli múzeumok raktáraiból került vissza a kiállítás idejére Magyarországra.

Izgalmas problémát vetnek fel az ókeresztény feliratok is. Míg Sopianae-Pécs esetében több mint harminc, leggyakrabban igényesen díszített, gyakran festett sírépítményt ismerünk, sírfelirat azonban eddig még nem látott itt napvilágot. Ezzel szemben Savariából, ahonnan mindeddig egyetlen ókeresztény épület sem került elő az ásatások során, tizenöt ókeresztény sírkövet ismerünk. Ez utóbbi egyébként a császári székváros, Sirmium emlékei után a legnagyobb ókeresztény epigráfiai kollekciónak számít a pannoniai tartományokból.

A kiállítás utolsó vitrinjében – mintegy utalva a továbbélő kultusz hagyományra – a szombathelyi Szent Márton-templom kutatásából származó, 9–13. századi leletek láthatók.

Élve az összegyűjtött reprezentatív anyag kínálta lehetőséggel, az Iseum munkatársai 2016. december 1-jén és 2-án workshopot szerveznek azon hazai és külföldi kutatók számára, akik korábban már érdemben foglalkoztak, illetve foglalkoznak a kereszténység pannoniai emlékanyagával. A kétnapos tudományos műhely az elhangzó előadások mellett különböző összehasonlító vizsgálatokra és a tapasztaltak megvitatására is lehetőséget ad.

A kiállítás pannonhalmi része szeptember végével bezárt, de a szombathelyi tárlat még november végéig megtekinthető az Iseum Savariense időszak kiállítóterében.

Bíró Szilvia – Sosztarits Ottó

Jonas Borsch – Laura Carrara (szerk.): *Erdbeben in der Antike. Deutungen – Folgen – Repräsentationen*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2016. (Bedrohte Ordnungen 4.) 278 oldal, 59 €.

A földrengések a görög–római antikvitás legjobban dokumentált természeti eseményei közé tartoznak. A szeizmikusan különösen aktív Appennini-félsziget és az Anatóliai-félsziget a mediterrán térség legfejlettebb kultúráinak adott otthont, így nem csoda, ha már az ókorban számos feljegyzés készült a földrengésekről és pusztító hatásairól. Ugyanakkor a legmodernebb természetudományos módszerekkel dolgozó paleoszeizmológia fejlődése is megkívánja azt, hogy ezt a kérdést interdiszciplináris megközelítésben is megvizsgáljuk. Az itt ismertetendő kötetben közölt 14 tanulmány szinte mindegyike erre tesz kísérletet. A klasszika-archaeológus Jonas Borsch és a klasszika-filológus Laura Carrara (mindketten a Tübingeni Egyetem munkatársai) szerkesztésében napvilágot látott kötet nagy részben a „Földrengések az ókorban” címen két évvel ezelőtt Tübingenben rendezett konferencia előadásait foglalja magában. Az egyes tanulmányokat az alcímekben megadott három fő téma („értelmezések, következmények, ábrázolások”) köré csoportosították. Bevezetésképpen előbb a két szerkesztő *Természet és kultúra között: földrengés mint az ókortudomány tárgya* című tudománytörténeti áttekintését olvashatjuk, amelyből kiderül, hogy az 1990-es évektől felerősödött a földrengésekre vonatkozó ókori szöveges források (Aristotelész, Poseidónios, Seneca) műveinek vizsgálata, ám a katasztrófáknak az emberi társadalomra gyakorolt hatásával gyakorlatilag nem foglalkoztak, mivel az ókori források ritkán szólnak erről. A jövő kutatóinak adott a feladat: a földrengések gazdasági, demográfiai stb. következményeit is fel kell dolgozniuk. A szeizmológia és a történeti kutatás közötti dialógust sürgeti Emanuela Guidoboni a második bevezető tanulmányban (*Földrengések és tengerrengések a Földközi-tenger medencéjében*). A szerző egyébként korábban az írott források alapján összeállította a Mediterráneumot sújtó nagyobb földrengések katalógusát, és a jövő munkáját abban látja, hogy a paleoszeizmológia és a hagyományos történészi munka ered-

ményeit felhasználva tovább bővítsük ismereteinket: például a Kr. u. 362/363-as földrengés (amelynek epicentruma Kréta közelében volt) tényleges kiterjedéséről és hatásáról.

Az első témakörben („értelmezések”) három tanulmány olvasható. Ulrike Ehlig Neptunus és bizonyos „meg nem határozott földrengésistenek” (*unbestimmte Erdbebengötter*) előfordulásaival foglalkozik a latin nyelvű feliratos forrásokban. Fő megállapítása, hogy míg a görög területeken Poseidont tekintették a fő felelősnek a földrengésekért, Neptunus a latin nyelvű Nyugaton csupán a források, folyók és tengerek felett regnált, a földmozgásokért nem ő felelt. A latin epigráfiai szövegek alapesetben nem nevezik meg a földrengést okozó istenségeket, csupán általánosságban hivatkoznak rájuk (pl. a *sive deus sive dea* vagy a *diis deabusque omnibus* formulával). (A tanulmányt hasznos kis táblázat egészíti ki, amelyben néhány veszély esetén segítségül hívott istenséget sorol fel, nagy kár, hogy a listából éppen a földrengések maradtak ki.) Stefano Conti a császárok halálával összefüggésben említett természeti katasztrófákkal foglalkozik (*„Az uralkodó vége – a világ vége?”*). Ezeket alapvetően két típusba sorolhatjuk: a császárok halála *előtt* és *után* bekövetkezett katasztrófákra. Az előbbire jó példa Nero Kr. u. 68-ban bekövetkezett halála, amikor Rómát és annak környékét rengette meg földrengés; de Iulianus halála (Kr. u. 363. június 26.) előtt is földrengések sora rázta meg a Keletet (Nicaea, Nicomedia 362; Konstantinápoly, Palaestina 363). A császár halála utáni katasztrófák ritkábban fordulnak elő az irodalomban, például a keresztény császárok esetében (nyilván Jézus példájára). I. Theodosius halálakor (395. január 17.) mondott gyászbeszédében Ambrosius is felhívta a figyelmet arra, hogy a nagy emberek halálát gyakran kísérik rendellenes természeti jelenségek (földrengés, vihar stb.). Az ókori szerzők nem tagadták le a természeti katasztrófák materiális okait, de a valódi okokat a természetfölötti világban keresik. A görög–római világban a földrengések Poseidón haragjának kifejeződése, keresztényeknél Isten figyelmeztetése a pogány világ számára. Gerhard H. Waldherr *Földrengés-katasztrófák a késő-antik keresztény szerzőknél* a pogány és keresztény földrengés-narra-

tívákat hasonlítja össze, megállapítva, hogy nagyjából mind a két irodalomban hasonló számú forrással találkozunk, és ezek abban is hasonlítanak egymásra, hogy elsősorban *nem* eseménytörténet beszélnek el. Az apologéták és egyházatyák írásaiban élesen elkülönül egymástól a kereszténység államvallássá tétele előtti és utáni korszak. Az előbbiben a földrengés „Isten látható haragja” (Hilarius), amit a pogányok istentelenségei váltanak ki; míg az utóbbi korszakban a természeti katasztrófák jótékony hatásait emelik ki: például Tertullianus azt, hogy kigyógyítják az embereket a luxus-imádatból; vagy Augustinus azt, hogy a félelem miatt rengeteg pogány megkeresztelkedik. Akad olyan illusztris szerző is, aki emiatt a földrengéseket egyenesen „Isten ígéjeként” aposztrofálta (Ióánnész Chrysostomos). A rengéseknek még egy egészen konkrét pozitív következményét is ismerjük Iohannes Cassianusnak köszönhetően: Egyiptomban új szigetek jöttek létre, ahová a szerzetesek vissza tudtak vonulni.

A második témakörben („következmények”) öt tanulmányt olvashatunk. Wolfram Martini *Kár-képek (Schadensbilder)* című tanulmányában a Mediterráneum földrengéseinek régészeti dokumentációjához ad hasznos eligazítást, főként a kis-ázsiai Pergé és a hispaniai Munigua példáján, ahol ásatásokat folytatott. A cikk a régészek figyelmét igyekszik ráirányítani a földrengések következményeiként az épületekben keletkezett tipikus károokra. Richard Posamentir *A földrengés mint vég és kezdet* című írásában az írott források és a régészeti feltárások összeegyeztethetőségével foglalkozik. Megtudhatjuk, hogy az archeoszeizmológusok a legfejlettebb technológia használata ellenére viszonylag kevés földrengést tudnak az irodalmi és epigráfiai forrásokból datálható katasztrófák alapján beazonosítani. Sem a Stratonikeiához tartozó Lagina *Hekataion*ja, sem a patarai vízvezeték rongálódásait nem sikerült az ismert földrengésekkel összekapcsolni. Ráadásul a források is ellentmondóak: tudjuk, hogy például Milétost Kr. u. 177/8-ban földrengés sújtotta, hiszen Ailios (Aelius) Aristeidész elsiratta a várost; ám ugyanez a szerző néhány évvel később már Milétos szépségét ecsetelte egyik írásában. Dora Katsonopoulou a *Természeti katasztrófák a Korinthosi-öbölben* című közlemé-

nyében – amely a kötet egyetlen angol nyelvű írása – a Kr. e. 373-ban elsüllyedt Heliké példáján mutatja be a földrengések (és cunamik) következményeit. Bár Adalberto Giovannini elmélete, miszerint Heliké példája inspirálhatta Platón Atlantis-mítoszá, kevésbé valószínű, annyi bizonyos, hogy elég hosszú a sora azoknak az ókori személyeknek, akik tudományos vagy csupán turisztikai célból felkeresték a katasztrófa helyszínét (Eratosthenész, Diodóros, Ovidius, Strabón, Pausanias). Hosszas és hiábavaló keresés után végül 2001-ben találták meg a régészek az eltemetett várost, de nem az öbölben, hanem a szárazföldön. Philipp Deeg *Nero és a földrengés* című írásában arra keresi a választ, hogyan állt hozzá a császár az uralma idején történt katasztrófaeseményekhez. A szerző szerint Nero nem nyújtott segítséget a természeti csapások sújtotta városoknak, csupán abban az esetben, ha ez személyes érdekeit szolgálta. Rómában, ahol a 64-es tűzvészt követően segített a *plebs urbana* földönfutóin, szinte mitikus magasságokba emelkedett; és talán ez volt a helyzet a 62-es campaniai földrengésben is, de például görög földön már nem tartotta érdemesnek a pozícióját erősíteni. A második témakör utolsó tanulmányát Christian Fron jegyzi, címe: *Megtanulni a szerencsétlenséget lehetőségként megragadni*. A szerző Ailios Aristeidész működését elemzi a rhodosi és a smyrnai földrengések kontextusában. Kr. u. 142 elején földrengés ráta meg Rhodost, melynek következtében számos település szenvedett károkat. Mivel Aristeidész éppen Egyiptomban tartózkodott, ahol kapcsolatba került C. Avidius Helidorus kormányzóval, beszédeivel segítette a rhodosiakat, hogy támogatáshoz jussanak. Smyrnát, Aristeidész második hazáját Kr. u. 177-ben sújtotta földrengés. A rétor egyebek mellett levélben számolt be erről Marcus Aurelius császárnak, amelyben segítségét kérte a helyreállításához, és beszédeiben is érintette a kérdést. Ezekben jellemzően keveset írt a károkról, inkább az újjáépítésre tette a hangsúlyt.

A harmadik témakörben („ábrázolások”) négy tanulmány kapott helyet. Claudia Wiener *Ratio terrorem prudentibus excutit* című cikkében „a földrengésemelvények kiértékelésének módszeréhez és célkitűzéséhez” szolgáltat adalékokat Seneca természettudományi

értekezésében (*Naturales quaestiones*). Megállapítása szerint a történetírással és az epikával szemben a hellenisztikus filozófiai iskolák célja az volt, hogy elensúlyozzák azt a felfogást, mely szerint az istenek a természeti eseményeken keresztül kommunikálnak az emberekkel. Lucretius is azért ünnepelte Epikurost, mert megszabadította az embereket az effajta félelmektől. Seneca azonban továbbra sem tagadja ezt a kapcsolatot: a *Naturales quaestiones*ban inkább kitér a kérdés elől, hogy lát-e összefüggést a campaniai földrengés és Nero uralma között. A mű 3. könyvének bevezetőjében Seneca világosan elválasztja a történeti-politikai és a természetfilozófiai diskurzust. Egy uralkodó fölemelkedése és bukása ugyanolyan természetes folyamat, mint egy szervezet működése és elpusztulása. Antje Wessels *A katasztrófa paradoxona* című írásában szintén Seneca földrengésről szóló írását (*De terrae motu* = *Naturales quaestiones* 6. könyv) értelmezi. A cikk Seneca művének nem annyira „természettudományos”, mint inkább filozófiai mondanivalóját elemzi. Az embert a földrengések és más természeti katasztrófák azért teszik alapvetően bizonytalanná, mert ezek miatt állandó – korlátok nélküli, térhez és időhöz nem kötött – fenyegetettségben élnek. Abszolút biztonság nem létezik. Carlo Franco a 358-as nikomédiai földrengés forrásait vonja tüzetes vizsgálat alá *Egy földrengés, egy rhétor, egy tradíció* című írásában. Ammianus Marcellinustól tudjuk, hogy 358 augusztusában hatalmas földrengés sújtotta Bithyniát. Az eseményről Libanios több művében is részletesen beszámolt: a terjedelmes cikk túlnyomó részben ezek filológiai és a történeti elemzését nyújtja, amelyből a földrengés átfogó összképe bontakozik ki. (A recenzió valamennyi tanulmány közül ennek nyújtana a képzeletbeli pálmát.) Végül Justine Walter a *Terrae motus és dizhen – Minden más a világ másik végén? A földrengésekhez való viszonyulás összehasonlító elemzése a római birodalomból és az ókori Kínából származó történelmi munkákban* című tanulmányából megtudhatjuk, hogy a Han-dinasztia időszakának forrásaiban rendszeresen történik említés a Kínát sújtó földrengésekről (a címben szereplő *dizhen* kifejtése: /dídzen/). A kínai világszemlélet szerint a katasztrófák olyan különleges események, amelyek az univerzumban

működő kaotikus erőknek tulajdoníthatók. A cikkből azt is megtudhatjuk, hogy Zhang Heng császári asztronómus a Kr. u. 2. században a világon elsőként szerkesztett egy szeizmoszkópot, vagyis egy földrengésjelző műszert.

A tübingeni egyetem kutatói által szerkesztett „Veszélyeztetett rendek” (*Bedrohte Ordnungen*) sorozatnak 2016 szeptemberéig öt kötete látott napvilágot a Mohr Siebeck kiadónál, melyek közül eddig egyetlen egy foglalkozott ókori témákkal. Csak remélni tudjuk, hogy ez a rendkívül aktuális és sok lehetőséget kínáló témakör a jövőben is arra inspirálja az egyetem ókorászait, hogy újabb konferenciákkal és hasonlóan izgalmas kötetekkel jelentkezzenek.

Grüll Tibor

A nemzetközi ókortudományi könyvtermés beláthatatlan mennyisége folytán az *Ókor* – az esetlegességet elkerülendő – általában csak hazai, illetve hazai szerzőkhöz köthető kötetekről közöl recenziót. A jelen esetben azért tettünk kivételt, mert tavalyi, *Katasztrófák* című tematikus számunk (2015/3) az itt ismertett tanulmánykötettel párhuzamosan készült; a tematikus számban – melynek egyik legfontosabb vonulatát éppen a földrengések képezték – a kötet egyik társszerkesztője, Laura Carrara és a recenzió szerzője, Grüll Tibor is tanulmánnyal szerepelt. (A szerk.)