

ORPHEUS NOSTER

A Károli Gáspár Református Egyetem eszme-,
vallás- és kultúrtörténeti folyóirata

ÓKOR ÉS RENESZÁNSZ

VIII. ÉVFOLYAM (2016), 2. SZÁM

A folyóirat megjelenését támogatja a Nemzeti Kulturális Alap.



Nemzeti Kulturális Alap

Kiadó: KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM

Felelős kiadó: SEPSI ENIKŐ, a BTK dékánja

Felelős szerkesztő: FRAZER-IMREGH MONIKA

Szerkesztők: FÜLÖP JÓZSEF
NAGY ANDREA
PÉTI MIKLÓS

Szerkesztőbizottság: HEGYI DOLORES
TÜSKÉS ANNA
FABINY TIBOR
FEHÉR BENCE
KURUCZ GYÖRGY
VASSÁNYI MIKLÓS

Német anyanyelvű lektor: SZATMÁRI PETRA
Angol anyanyelvű lektor: JACK CLIFT (University of Oxford)
Francia lektor: TÜSKÉS ANNA

*A megjelentetésre szánt kéziratokat, illetve a megrendeléseket
a következő címre kérjük küldeni: orpheusnoster@googlegroups.com
Authors should submit manuscripts to the email address
<orpheusnoster@googlegroups.com>*

ISSN 2061-456X

*Az első borítón:
Michelangelo Buonarroti: Doni tondo (A szent család a gyermekkel és Keresztelő Szent Jánossal)*

*A hátsó borítón:
A szoros és a tágas kapu ábrázolása: Máté 7, 13: „Menjetek be a szoros kapun. Mert
tágas az a kapu, és széles az az út, amely a veszedelemre visz...” KÁLVIN *Institutio
Christianae religionis* c. művének fedlapján. Kiadó: Antonius Rebulius, Genf 1561.*

A nyomdai munkákat a Robinco Kft. végezte,
felelős vezető Kecskeméthy Péter.

A folyóirat online is olvasható a KRE honlapján: www.kre.hu/portal/index.php/orpheus-noster.html

TARTALOM

FÁBIÁN ZOLTÁN IMRE

Feltárás az el-Hoba domb déli oldalán a TT 184 számú sír (Nefermenu) körzetében – 2014 7

TÓTH ANNA JUDIT

A homérosi Hermés-himnusz mint teremtésmítosz 44

MOGYORÓDI EMESE

Xenophanész és „a filozófusok istene” 59

MOHAY GERGELY

Görög teológia a Scipio-körben 74

ÖTVÖS CSABA

Éva éneke? Szövegagyomány és teológiatörténet a Cím nélküli irat és a Mennydörgés szövegeiben 92

PATTANTYÚS MANGA

A műalkotások értébecslése a toszkán reneszánsz művészetben. Stimák és lodók . . . 107

MŰHELY

FRAZER-IMREGH MONIKA

Ficino bibliográfia 2011-ig, különös tekintettel a De vita című művére 117

MEGEMLÉKEZÉS

BANGHA IMRE

Vekerdi József (1927–2015) 159

SZÁMUNK SZERZŐI

BANGHA IMRE PhD (1967) indológus, Oxfordi Egyetem, Keleti Tudományok Kara (Faculty of Oriental Studies, University of Oxford)

FÁBIÁN ZOLTÁN IMRE Dr habil (1954), egyiptológus, KRE BTK, Történeti Intézet, Ókortörténeti és Segédtudományi Tanszék

FRAZER-IMREGH MONIKA PhD (1966), reneszánsz-kutató, klasszika-filológus, KRE BTK, Történeti Intézet, Ókortörténeti és Segédtudományi Tanszék

MOGYORÓDI EMESE Dr habil (1964) filozófiatörténész, SZTE, BTK Filozófia Tanszék

MOHAY GERGELY PhD (1975), ókortörténész, klasszika-filológus, PPKE BTK Történeti Intézet, Ókortörténeti Tanszék

ÖTVÖS CSABA PhD (1977), vallástörténész, Debreceni Egyetem

PATTANTYÚS MANGA (1973), művészettörténész, Szépművészeti Múzeum-Magyar Nemzeti Galéria, Régi Szoborgyűjtemény

TÓTH ANNA JUDIT PhD (1975), bizantinológus, klasszika-filológus, PTE BTK

FÁBIÁN ZOLTÁN IMRE

Feltárás az el-Hoha domb déli oldalán a TT 184 számú sír (Nefermenu) körzetében – 2014

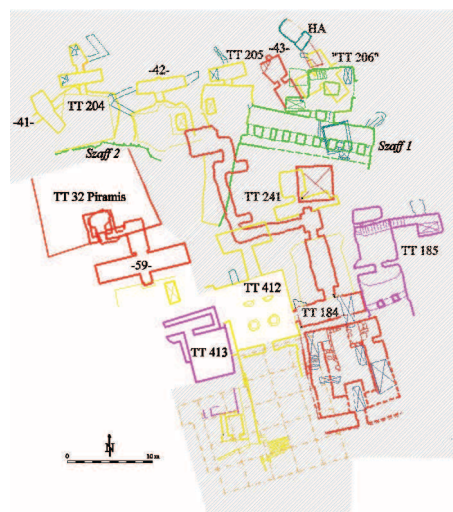
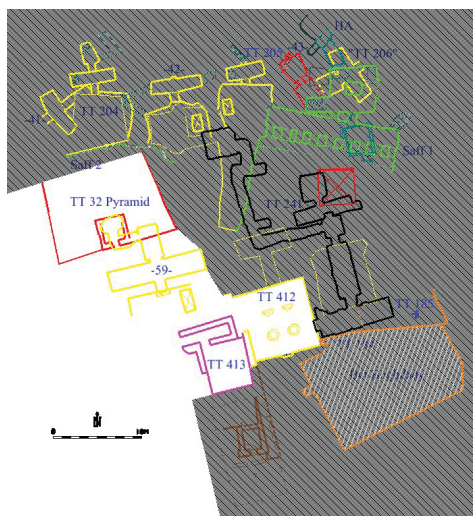
A thébai temetőkörzetben dolgozó Egyiptomi Magyar Régészeti Misszió 1983 óta végez kutatásokat a qurnai el-Hoha domb déli lejtőjén, ahol egymás fölötti sorokban, egykor díszített, sziklába vájt sírsorokat készítettek az ókori Egyiptom történetének minden fontosabb korszakában (1. kép).¹



1. A Hoha domb déli lejtője (Fa Marianna felvétele, 2013)

¹ Az egyiptomi régészeti hatóságok (*Supreme Council of Antiquities*) számára a külföldi régészeti missziók vezetői minden ásatási évad után szakmai jelentést készítenek. E beszámolók egy részét az *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* (ASAE) című évkönyvben tervezik közzétenni. Mivel ez nem könnyen hozzáférhető nálunk, ásatási jelentéseimnek a magyar olvasó számára készített változatát ehelyütt, az *Orpheus Noster*-ben közlöm. A lelőhelyen végzett korábbi munkánkról készített korábbi beszámolóim többsége letölthető: www.tt184.blogspot.hu, a *Publikációk* és az *Ásatási napló* rovatból. A lelőhely általános leírásához, illetve a korábban azonosított sziklasírokhoz egyébként lásd PORTER, B. – MOSS, R.: *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings*, I. *The Theban Necropolis*, 1. *Private Tombs*, Oxford 1960², (alább: PM); *Survey of Egypt 1921*, Map of El-Khòkha and Assàsif c-9; továbbá KAMPP, Fr.: *Die thebanische Nekropole zum Wandel des Grabgedankens von der XVIII. bis zur XX. Dynastie*, (Theben 13) Mainz am Rhein 1996.

A felső sírsorok feltárása 1995-ben kezdődött, és évente, általában a tavaszi időszakban folynak a feltérési munkálatok.² A kutatási terület mintegy 50 méter széles. Részben már korábban ismert és számozott sírok és a hozzájuk kapcsolódó kultusz-helyek találhatók itt, ásataink azonban közöttük újabb sírokat, illetve a sziklatermekben és kamrákban további temetkezőhelyeket tettek ismertté. A kutatás távlati célja a temető e részének a történetére irányul: adatokat gyűjtünk a kronológia, a temetőhasználat problémáinak tisztázásához, az ide temetkező, többnyire előkelő személyek és családok azonosításához. A feltárással, a sírokat díszítő gazdag feliratos, képi és tárgyi anyag dokumentálásával a különböző korszakok művészete, az építészeti technikái, temetkezési szokásai, halotti kultuszai, a túlvilágról alkotott elképzelései válnak vizsgálhatóvá, a rövidebb vagy hosszabb ideig követett hagyományok, illetve a rendkívül hosszú, több évezredes temetőhasználat újításai.



2–3. A kutatott terület vázlatos térképei a Hoba domb déli lejtőjén. Szírozva a kutatott terület. Balra a Bét Bogdádi 2009-ben történt bontása előtt, jobbra a TT 184 (Nefermenü) sír előudvarának, illetve a TT 185 (Szeni-iger) sziklakamráinak feltárása után. A színek a sziklasírok és egyéb emlékek korát jelölik (lila: Óbirodalom; zöld: Első Átmeneti Kor, Középbírodalom; sárga: 18. dinasztia; vörös: 19. dinasztia; kék: Harmadik Átmeneti Kor, Későkor vagy egyelőre ismeretlen)

² A 2014. évi feltérő munka február 5-től március 6-ig tartott. 10–18 ásatai munkással dolgoztunk a hét hat napján. A kutatócsoport tagjai voltak rajtam, az ásatai vezetőjén kívül: Németh Bori (egyiptológus), Fa Marianna (grafikusművész), László Orsolya (antropológus) és Winkler Magdolna (önkéntes). Az egyiptomi régészeti hatóságokat Atef Ahmed Abu El-Fatl, karnaki inspektor képviselte, aki munkánkat segítette és ellenőrizte. A helyi, qurnai régészeti hatóság azzal is segítette a munkánkat, hogy El-Azab Szaid Jeszin restaurátor a feltérás idején csatlakozott a kutatócsoporthoz, továbbá azt is előírták, hogy egy *raisz*, azaz munkavezető is csatlakozzék a stábhoz, Mahmud Mohamed Ahmed személyében. Az ásatai anyagilag az Országos Tudományos Kutatási Alapok (OTKA) pályázata tette lehetővé, támogatta a Magyar Ösztöndíj Bizottság és a Károli Gáspár Református Egyetem, továbbá a kutatócsoport tagjai is.

A feltárás alatt álló terület korábban is ismert, számozott sírjai a következők (2–3. kép):

- TT 185 (tulajdonosa: *Szēni-iger*, az Óbirodalom késői korszakából);
- TT 184 (*Nefermenu*, 19. dinasztia, valószínűleg II. Ramszesz korából);
- TT 412 (*Qen-Amon*, 18. dinasztia), melynek egy részét az 1960-as években Mohamed Szaleh tárta fel;³
- TT 413 (*Unisz-anb*, késő-Óbirodalom), egy részét szintén a Mohamed Szaleh által vezetett ásatás tárta fel;⁴
- „TT 206” (18. dinasztia);⁵
- (Kampp) -43- (Ramesszida);⁶
- TT 205 (Thutmoszisz, III. Thutmoszisz korából);
- (Kampp) -42- (18. dinasztia);
- TT 204 (*Nebanenszu*, 18. dinasztia);
- (Kampp) -41- (18. dinasztia).

Az ásatások során részben, vagy teljesen feltárt, korábban ismeretlen további sírok, síremlékek:

- *Szaff-1* (Első Átmeneti Kor), benne egy aknasír (Harmadik Átmeneti Kor – Későkor);
- *Szaff-2* (feltehetőleg szintén Első Átmeneti Kor);
- HA: Aknasír a Hoha-domb tetején (Harmadik Átmeneti Kor);
- BBKF: Vályogtéglából épített, festményekkel díszített halotti szentély (18. dinasztia), a TT 413 (*Unisz-anb*) előudvarának törmelékén.

A jelenleg kutatott területek feltárása 1995-ben *Nefermenu* kormányzó síremlékének (TT 184) ásatásával és a sziklaszentélyek festett domborműveinek epigráfiai dokumentálásával kezdődött. Mivel az előudvar törmelékére épült a 20. század első felében a Bét Bogdádi nevű, nagyméretű, többtornyos vályogház, az előudvarban hosszú évekig nem lehetett folytatni a munkát. Ezért és *Nefermenu* síremlékének akkor még feltételezett, piramisszerű felépítményének kutatása céljából terjesztettük ki a feltárás területét a Hoha domb legfelső sírsorának körzetére is. A kutatás mind-

³ SALEH, M.: The Tomb of the Royal Scribe Qen-Amun at Khokha (Theban Necropolis No 412), *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 69 (1983) 15–28.

⁴ SALEH, Mohamed: *Three Old Kingdom Tombs at Thebes*, (Archäologische Veröffentlichungen 14) Mainz am Rhein 1977.

⁵ A sziklasírt kutatásunkat megelőzően a PM TT 206 számúval azonosították, melynek leírása azonban nem illik erre a sírra. Az valóban itt lehet a közelben, de nem azonos azzal, melynek sziklakamrájából eltávolítottuk a törmelékét. Falfestményeinek igen kevés részlete maradt fenn, az azonban megállapítható, hogy a 18. dinasztia idején készíthették. Előudvarát egyelőre törmelék borítja, tehát a feltehetőleg az előudvarból nyíló sírkamra aknáját egyelőre nem ismerjük. Az érthetőség kedvéért jelenleg idézőjelben „TT 206”-ként jelöljük a sírt.

⁶ A kötőjelek között jelölt számok azokat a sírokat jelölik, amelyek nem kaptak TT (Theban Tomb) számot. Friederike Kampp jelölését követjük a kötőjelekkel, lásd KAMPP, Fr., *Die thebanische Nekropole zum Wandel des Grabgedankens von der XVIII. bis zur XX. Dynastie*, (Theben 13) Mainz am Rhein 1996.

addig erre, a legfelső sírsorokat tartalmazó területre irányult, amíg végül 2009-ben a Bét Bogdádinak legalább a nyugati szárnyát sikerült lebontatni. Onnantól kezdve ismét *Nefermenu* sziklaszentélyének szintjére koncentráltam a feltárási munkálato-
kat. Lehetővé vált tehát a ház maradványainak kutatása mellett *Nefermenu* előd-
varának, továbbá a Bét Bogdádi korábbi lakói által szintén lakóhelyként használt
szomszédos TT 185 (*Szēni-iqer*) sír, illetve a gazdasági udvarként használt TT 412
(*Qen-Amun*) előudvarának feltárása is. Ez a munka most is tart, és a kutatás közép-
pontjában most is ez a terület áll.

A 2014. év ásatási évadjának tervezésekor a következő feltárási, restaurálási,
állagmegóvási, epigráfiai és leletfeldolgozási folyamatok előkészítésére koncent-
ráltam:

1. A TT 184 (*Nefermenu*) sír előudvarának körzetében az eddigi feltárások foly-
tatása, beleértve a nyugatról szomszédos síremlék, a TT 412 (*Qen-Amun*, 18.
dinasztia) előudvarát is;
2. A TT 185 (*Szēni-iqer*) sír feltárásának folytatása: egyrészt a sírban feltehetőleg
másodlagosan készített aknasír feltárása, másrészt, amennyiben lehetséges,
az előudvar feltárásának előkészítése;
3. A TT 184 (*Nefermenu*) sír széles termének korábban feltárt „északi” (keleti)⁷
részében a festett domborművek tisztítása, állagmegóvása, az epigráfiai fel-
mérés és dokumentáció előkészítése;
4. Ugyanitt az epigráfiai felmérés és dokumentáció lehetségessé váló folyamata-
inak elvégzése, különös tekintettel a rövid fal kettős áljtajának fóliára máso-
lására;
5. Ugyanitt a korábban elkészített epigráfiai dokumentáció eredményeinek
kollacionálása, a hosszú falak, a bejárati és a hátfal alsó regisztereire koncent-
rálva;
6. Amennyiben az egyéb munkafolyamatok ellátása mellett ez lehetséges, a TT
184 (*Nefermenu*) sír korábban feltárt, már dokumentált festett domborművei
közül a pusztulással vagy rongálódással fenyegetettek részleteinek restaurálá-
sa, ott és akkora felületeken, ahol és amennyi megoldható;
7. A TT 185 (*Szēni-iqer*) sír monumentális falfestményének további vizsgálata,
elemzése, epigráfiai és restaurálási munkálatainak előkészítése;
8. A TT 185 (*Szēni-iqer*) sír monumentális falfestményének középső részén lévő,
hosszabb hieroglif szöveg tisztítása, restaurálása, az eddigi epigráfiai előké-
szítő munka folytatása;
9. Az ásatási évad leleteinek feldolgozása, lehetséges tisztítása, elsődleges doku-
mentációjuk elkészítése;
10. A korábbi leletcsoportok összevetése az újabbakkal, összehasonlító elemzé-
sük és a dokumentáció pontosítása, beleértve a kerámiatöredékek restaurálá-

⁷ A Hoha domb déli lejtőjén a sziklasírok magnetikus tájolása általában északi. Idézőjelben a kultikus,
„nyugatra” irányuló tájoláshoz viszonyított pozíciókat jelölöm.

sát, feldolgozását és az ásatási területen előkerült újkori írott dokumentumok dokumentációját is;

- II. Korábbi ásatási évadokban előkerült embermaradványok antropológiai vizsgálata, régészeti összefüggéseik és patológiai jelenségeik elemzése, különös tekintettel a *Szaff-I* sír anyagára.

A kutatott terület főbb emlékei és állapotuk felmérése 2014-ben

2014-ben az ásatási évad, szokás szerint – a munkahelyek és az áramellátás kiépítését követően – a kutatott területen található sziklasírok és egyéb feltárt emlékek állapotának vizsgálatával és takarításával kezdődött. Megállapítható volt, hogy a körzet részben vagy egészében már feltárt sziklasírnak állapota a 2013-ban tapasztaltakhoz képest nem mutatott számottevő változást. A vizsgálat a következőket érintette: a TT 184, TT 185, TT 204, TT 205, TT 206, TT 412, TT 413, (Kampp) -41-, -42-, -43-, *Szaff-I*, a TT 413 előudvarának törmelékére épült vályogtéglá szentély, továbbá a HA kóddal jelölt aknasír a domb tetején, illetve az ennek aljához kapcsolódó sziklasírnak a sírkamrához vezető lejtős folyosója (HADD).

A Bét Bogdádi nevezetű nagyméretű vályogháznak, melynek nyugati részét 2009-ben az egyiptomi régészeti hatóságok lebontották, az Óbirodalom kései korszakára datálható TT 185 (*Szeni-iqer*) sír előudvarára épült keleti része, a nagy fehér torony azonban továbbra is áll, és az ásatás idején az azt birtokló család rendszeresen használja is. A sír előudvarának feltárása tehát 2014-ben továbbra sem volt lehetséges.

Ásatással feltárt területek

A feltárás jellegű ásatási munkák 2014-ben lényegében négy szűkebb területen folytak (4–5. kép). *Nefermenu* sírjának (TT 184) előudvarán; ettől nyugatra, tehát *Qen-Amon* sírjának (TT 412) előudvarán; továbbá az egykori Bét Bogdádi körzetének, tehát feltárási területünk délnyugati sarkában; és feltártuk a *Szeni-iqer* sírjában (TT 185) lévő aknát.

Ásatás Nefermenu sírjának (TT 184) előudvarában

Nefermenu sírjának előudvarát az ásatás korábbi szakaszában lényegében feltártuk. A területen hat aknasír, illetve lépcsős sírlejárát bejárait tudtuk kimutatni (A–F) (6. kép). Az aknasírok feltárásához azonban további ásatási munkálatok szükségesek.

Az egyik akna (D) a korábbi időszakokban, még a Bét Bogdádi legutóbbi ismert állapota előtt is ismert volt. Az akna a TT 184 előudvarának délkeleti sarkában, a

keleti pülón mögött, attól északra van, méretei: 2,5 x 3,8 m. Egy korábbi ásatás során, mely pontosan meg nem határozható, de Norman de Garis Daviesnek a TT 48-ban (*Amenemhat Szurer*, 18. dinasztia) végzett kutatására lehet gyanakodni a 19–20. század fordulóján, az aknát már ismerték, és felismerték, hogy az bele-
szakadt az alatta lévő, hatalmas sír plafonjába. Olyannyira veszélyesnek ítélték, hogy száját és oldalfalait vörös téglával körülfalazták, majd vas sínekkel erősített betonnalappal fedték le (7. kép). A felső, a TT 184 előudvarának sziklapadlójából ki-
emelkedő építményt kívülről ráépített kőfallal is megerősítették. A Bét Bogdádi egyik helyisége éppen erre az aknára épült rá, és a ház használatának idején trá-
gyát halmoztak fel benne.



4–5. A feltárások helyszínei 2014-ben északról, a domb tetejéről, az ásatás megkezdése előtt és azt követően

A ház nyugati szárnyának lebontását követő feltárás idején, biztonsági okokból a falazást körülvevő törmeléket és a fedőlapon lévő vastag trágyarétegeket egyelőre nem távolítottam el (8. kép), az előudvar építészeti jellegzetességeinek vizsgálatához azonban erre is szükség volt. A feltárástól most azt reméltem, hogy az előudvar készítésének utolsó fázisához nyerhetünk adatokat, amikor a két oldalon végigfutó, a szikla vésésekor meghagyott emelvényeket a belső oldalakon kőből épített, illetve törmelékkel feltöltött kazetták létrehozásával kiszélesítették. Ennek nyomai az elő-



6. Balra: Nefermenu sírjának előudvara, melyben eddig bat aknasír, illetve lépcsős sírlejárat volt azonosítható (az alaprajzon kékekkel jelölve)

7. Jobbra: A „D-akna”, melynek száját égetett téglával falazták körül, és vas sínekkel erősített betonlappal fedték le. A kép a TT 48 (Amenemhat, 18. dinasztia) plafonjáról készült, melybe az akna beleszákad



8–9. A „D-akna” falazásának törmelékekkel borított nyugati oldala a törmelék eltávolítása előtt, illetve azt követően, a vályogból és kövekből épített félköríves építmény maradványaival

udvar másik, a nyugati oldalán világosan kimutathatóak, a keleti oldalon azonban a kérdéses részeket egyelőre törmelék fedte.

A törmeléket az idén az akna szájának felfalazásától nyugatra eltávolítottuk. A fal mentén, az előudvar sziklapadlójára rakott alacsony, vályogtéglákból és nyers mészkő keverékéből épített, félköríves fal vált láthatóvá (9. kép). E falon belül szalma és kisebb kövek törmeléke volt. Az építmény értelmezése nem teljesen világos, annyi bizonyosnak látszik, hogy az akna szájának felfalazását követően készülhetett, tehát legvalószínűbben a Bét Bogdádi ismert állapotát megelőző újkori lakóépület részeként.



10. Nefermenu előudvara a „D-akna” nyugati oldalán lévő félköríves építmény eltávolítása után. Az előudvar nyugati oldalához hasonló, a sziklából meg hagyott padkát a lejárati lépcső vonaláig kiegészítő, a padka kiszélesítésére szolgáló építménynek egyelőre nem látszik nyoma a keleti oldalon

A feltárás további szakaszában a félköríves építmény maradványait eltávolítottuk, hogy az előudvar sziklapadlóján az ókori építési fázisok esetleges maradványait tanulmányozni lehessen, ám az előudvar nyugati oldalához hasonló, annak harmadik fázisában készített kiegészítéseknek itt egyelőre nem találtam nyomát (10. kép). A továbbiakban szükséges tehát az aknától délre, a keleti pülón maradványai melletti törmelék és a Bét Bogdádiból ezen a helyen fennmaradt falrészének eltávolítása is. Az ókori emlékek feltárásának szempontjából a legkedvezőbb volna, ha a Bét Bogdádi még mindig álló, teljes keleti felét lebonthatnánk, és ezzel nemcsak Nefermenu előudvarának további kutatására lenne lehetőség, hanem a TT 185 (*Szēni-īqer*) sír előudvara is kutathatóvá válna. Ezt azonban csak az egyiptomi régészeti hatóságok intézhetik, tehát türelemmel ki kell várni, amíg a ház jelenlegi tulajdonosával meg tudnak egyezni a kompenzációról.

Ásatás Qen-Amon sírjának (TT 412) előudvarában

Qen-Amon 18. dinasztia korából származó sziklasírja⁸ *Nefermenué*nak nyugati szomszédja, előudvaraikat közös, a sziklába vágott, helyenként vályogtéglákkal kiegészített fal választja el. Ennek vizsgálata a nyugati oldalról is szükséges volt *Nefermenu* sírjának pontosabb megértéséhez, de a Bét Bogdádi körzetének, és a sírsor építészeti összefüggéseinek vizsgálatához is elengedhetetlen volt a felület feltárása.

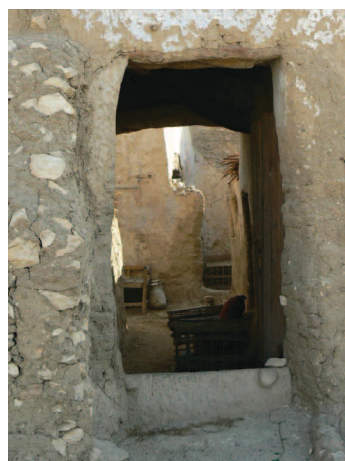
A korábbiakhoz hasonlóan most is 3 x 3 méteres négyzetekben dolgoztunk, és a teljes felületet feltártuk, mégpedig délkeletről indulva (*II–12. kép*).



11–12. A TT 412 előudvarában feltárt felület a munka megkezdése előtt és azt követően

Végre kiemeltük az egykor a ház küszöbéül szolgáló faragott kőlapot (*13–15. kép*), melyről így meg lehetett állapítani, hogy egy négy, rövid lábon álló asztallap, valószínűleg áldozati asztal lehetett (*16–17. kép*). Korát egyelőre nem kísérelném meg megállapítani, de méreteit és súlyát tekintve igen valószínű, hogy valamelyik közeli sírból származik, lehetséges, hogy *Szēni-igeréből*. (Méretei: 126 x 67 x 10 cm; a lábak magassága 6–7 cm.)

⁸ A sír egy részének korábbi feltárásához: SALEH, Mohamed The Tomb of the Royal Scribe Qen-Amun at Khokha (Theban Necropolis No 412), *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 69 (1983) 15–28.



13–14–15. A kemény kőből faragott lap, amint még a Bét Bogdádi küszöbéül szolgált, 2010 előtt



16–17. A kemény kőből faragott áldozati asztal, mely a Bét Bogdádi küszöbéül szolgált, kiemelése előtt és azt követően



Qen-Amon előudvarában ebben az ásatási évadban tisztázni tudtuk a sziklahomlokzat díszítését, melyet a bejárat mindkét oldalán, jellegzetesen, a kornak megfelelően árajtszerűen képeztek ki (18–19. kép).



18–19. *Qen-Amon* sziklasírnjának homlokzata a bejárat két oldalán.

A homlokzat nyugati oldala előtt mintegy 3,7 méteres felületen fekete, égett réteg érzékelhető, melyet vályogtéglasor választ el az előudvar délebbi részétől. Az égett padlófelületet a délnyugati sarokban eltávolították. A téglasornak a keleti vége dél felé félkört ír le. A sziklába véssett homlokzaton és előtte vályogtégglából másodlagosan készített, támlás padszerű építményt tártunk fel (18. és 20. kép). A homlokzat keleti oldalán megfigyelhető vályogtapasztás maradványai (19. kép) azt valószínűsítik, hogy ezen az oldalon is hasonló, padszerű építményt illesztettek a homlokzathoz. Az égett felületnek és a téglaeépítménynek az értelmezése azonban további kutatást igényel.



20. A padszerű téglaeépítmény, az égett felület és az ezt elválasztó téglasor a TT 412 (*Qen-Amon*) előudvarának északnyugati sarkában, a homlokzat előtt

Az előudvar keleti oldalfala mellett, a homlokzattól 1,2 méterre, aknasír szája bontakozott ki (21. kép), mely méretei alapján (105 x 75 cm) a Harmadik Átmeneti Korra vagy későbbre datálhatónak tűnik. Az akna esetleges felépítményének nem mutatkozik nyoma, az azonban megállapítható, hogy az előudvar vályoggal lekent padlója fölötti kisköves törmelék az akna szája körül, a homlokzat és az akna között, ez utóbbitól nyugatra, illetve a homlokzat keleti részén futó sávban megszakad. Itt poros réteg fedte a sziklapadlót. A kisköves réteg feltehetőleg az előudvar használatának egy későbbi szakaszában szolgálhatott padló gyanánt, és az aknasír készítésekor távolították el az akna szája körül.



21. Az akna megközelítően négyzetes alapú szája a TT 412 (Qen-Amon) homlokzata előtt, az előudvar keleti oldalfala mellett

Az aknasír feltárását az ásátás későbbi szakaszára tervezem. Megjegyzendő, hogy az akna szájától nem messzire szétvert mumifikált embermaradványok kerültek elő az előudvar padlóján (12. kép), és szétszórva, de elsősorban két helyre koncentrálnak igen sok, valószínűleg a múmia díszítésére szolgáló gyöngyhálóból származó fajanszgyöngyök. Valószínűsíthető, hogy az aknasír kirablásakor rángatták ki a holttestet, és a gyöngyháló maradványai is akkor szóródtak szét. A rablás valószínűleg az ókorban történt, amikor a sírok kifosztói leginkább a nemes anyagokból készült díszek iránt érdeklődtek, és a később a műkincspiacon is értékesíthető díszek még nem foglalkoztatták őket.

A törmelék eltávolítása a feltárt terület délkeleti részén

A feltárássra kijelölt terület dél-keleti sarkában a törmelék igen vastag, a domboldalon a sziklafelület feltehetőleg igen lejtős. A TT 413 (Unisz-anh) sír sávjában a korábbi ásátás során magas törmelékre épített, festményekkel díszített vályogtégla szentélyt tártunk fel. Ennek délről nyíló bejárata előtt, a homlokzati fallal megközelítően párhuzamos, szárazon rakott kövekből álló fal húzódik, mely nyugaton a még feltáratlan törmelék alá húzódik. A homlokzat és a fal között vályoggal kenték le a padlót, ahogyan a szentélytől nyugatra is. Feltételezésem szerint a szentély körüli udvart eredetileg nyugatról lehetett megközelíteni. A homlokzat előtti fal belső oldalát is

vakolták, éppúgy, mint a szentély külső falait, a fal déli, külső oldala azonban vakolatlan. Ez azt jelentheti, hogy az alacsony fal a törmeléket támasztotta. Az ettől délre lévő felület törmelékét korábban itt nem mélyítettük a szentély feltárását követően.

Hasonló a helyzet a TT 412 (*Qen-Amon*) sír előudvarának déli részén, ahol az előudvart vályogtéglából épített pülónpár határolta. A nyugati pülón északi és keleti falazása, illetve a felső téglafedés viszonylag épen maradt ránk. Déli oldalán azonban nem érzékelhető a vályogtégla falazás. A törmeléket egynemű kisköves réteg alkotja. Gyanítható, hogy a pülón északi fala ezt a törmeléket támaszthatta. Lehetséges azonban az is, hogy a déli fal nyom nélkül pusztult el, és a pülónt úgy alakították ki, hogy vályogtéglából keretet építettek, melyet a kisköves törmelékkal töltöttek fel.

E falaktól délre a törmelék eltávolítására azért van szükség, mert a két, igen különböző korból származó sziklasír, illetve a vályogtégla szentély további építészeti összefüggéseinek tanulmányozására lehet remény, amennyiben a sziklafelületig letisztítjuk a felületet. Ez persze hosszabb, nagyobb munkaerő befektetését igénylő eljárás, de az idén ebbe is belefogtunk.

A felület mindkét részén, a vályogtégla szentély előtt húzódó kőfal, illetve a pülón vályogtéglák által fedett része előtt, ezektől délre, egyelőre meghagytam egy méternyi részt az esetleges omlások elkerülése végett. Délre azonban, viszonylag nagy felületen mélyíteni kezdtük a törmeléket. Az így tisztított felület megközelítőleg négyzetes felületkiosztásunk A1–B1 négyzetének, illetve C1 négyzetének felel meg, illetve némileg, mintegy egy méteres sávval tovább nyúlik délre. Attól délre, a TT 183 (*Nebszumenu*) és a -63- (*Amenhotep*) sírok homlokzata fölött azok feltárásainak vezetői egy keskenyebb sávban már megtisztították a területet. Közel egy méternyi vastagságú törmeléket távolítottunk el a felületről, mely elsősorban különösen a déli részén a Bét Bogdádi vagy más helyütt álló épület használata során képződött hulladékot tartalmazta, nagyrészt az ide öntött kemencehamut. Ezt a munkát a továbbiakban is folytatni tervezem, amíg el nem jutunk a domboldal sziklafelületéig.

Az előudvarok tárgyi leletei

A feltárási munkálatokkal és az új leletek dokumentálásával, regisztrálásával párhuzamosan mindent megtettünk, amit a helyszíni lehetőségek engedtek, annak érdekében, hogy azonosítani tudjuk az esetlegesen összetartozó leletcsoportokat, melyek az elmúlt évadokban és ebben az évben kerültek elő. További előkészítő, restaurálási munkát, illetve különleges szakértelmet igényel az egész felület feltárása során előkerült nagy mennyiségű cserépanyag, ember- és állatmaradványok, valamint a különösen a feltárt terület délnyugati sarkából előkerült textilmaradványok feldolgozása.

Az egyiptológus által azonnal elvégezhető munka néhány jellegzetes tárgyi lelet, de elsősorban az usébtí szobrok azonosítását, a sírkúpok meghatározását és rendezését érintheti. Általában azonban megállapítható, hogy az idei leletanyag többsége, melyek a TT 184 (*Nefermenu*) és a TT 412 (*Qen-Amon*) sírok előudvarából, illetve a fel-

tárt terület délkeleti részéből származnak, igen kevert, határozott kontextus nélküli anyagot tartalmaz. (Listájukat lásd a *Függelékben*.) Eredetüket tekintve számításba vehetjük az előudvarok másodlagos aknasírijait, de a thébai temetők anyagának évezredes leletvándorlásának jelenségeit ismerve akár távolabbi temetkezések anyagaként is kezelhetjük az itt előkerült leleteket.

A TT 184 (*Nefermenu*) előudvarának D-aknája melletti törmelékből egyetlen terracotta usébtit leltároztunk (ltsz.: 2014.1276). A további, nagyobb felületek feltárásából, tehát a TT 412 (*Qen-Amon*) előudvar, illetve a dél-nyugati felület törmelékéből 23 különböző, fajansz és terrakotta usébt került elő, legnagyobb részük töredékes. A feldolgozás jelenlegi fázisában az állapítható meg róluk, hogy egyedi darabok, a Harmadik Átmeneti Kor temetkezéseinek valamelyikéből származhatnak, esetleg ennél is későbbiek, és az, hogy némelyikük, egyazon készlethez tartozott volna, nem mutatható ki. A töredékes szobrocskák közül egynek, egy zöld fajanszból készült lábtöredéknek tudom azonosítani a tulajdonosát a felirata alapján, aki az Amon énekesnője címet viselte, és Izisznak nevezték (2014.1220).

Qen-Amon előudvarának keleti feléből néhány jellegzetes kerámiatöredéket leltároztunk, köztük egy kékfestésű edény töredékét (2014.1280.c), és szintén figyelemre méltó az a töredékekből részben összeállított edény, melyen plasztikusan kialakított, stilizált emberi arcot mintáztak (2014.1279).

A *Qen-Amon* (TT 412) sír előudvarának másodlagos aknasírijához kapcsolható talán az a fentebb említett leletcsoport, mely az akna szájától nem messze került elő. Egyelőre feltételelesen ide sorolhatók a gyöngyhálóból származó fajanszgöngyök és amulettek töredékei (2014.1248-1249, 2014.1241), talán a fajansz edényke töredéke (2014.1224), esetleg a halotti koszorú részei (2014.1245), a nagyobb, egyelőre azonosítatlan bőrből készült eszköz darabjai (2014.1246), illetve a hieratikus írással írt, minden bizonnyal Halottak Könyve-szöveget tartalmazó papirusz két összeílló darabja is (2014.1251).

Figyelemre méltó lehet a kemencehamuban talált, sztélét tartó, térdelő alakot ábrázoló szobor is. A sztélé felső, lunettának tűnő részében bárkában holdsarlóval ábrázolt korong látható, melyet adoráló pávián köszönt. A szöveg két kezdő sorának részletei maradtak fenn, melyben naphimnusz részletei sejthetőek: ⁽¹⁾ *R^c-Hrw-3h ty m w[...]* ⁽²⁾ *[... m (?)] jmntt ntr ʿ3 ... [...]*, tehát Ré-Harahtihoz foházkodik.

A sírkúpok, melyek egykor sziklasírok homlokzatait díszítették geometrikus elrendezésben, az égetett agyag kúpok talpán lévő pecsét alapján határozhatók meg. Ez a felület volt látható a vályogtéglá homlokzatokba beszúrt kúpból, és a sír tulajdonosának hivatali címeit és nevét pecsételték rájuk. A TT 413 (*Qen-Amon*) előudvarának keleti részén nyolc olyan sírkúp töredéke került elő az idén, melyeknek a pecsétes felülete is fennmaradt, ezeknek egy része azonban az idők során olvashatatlaná vált. Három csoport pecsétje olvasható. Közülük az idén a legtöbb, hat darab,⁹ egy *Jahmesz* nevű előkelőség sírjából (TT 241) származik, melyet közvetle-

⁹ Ltsz.: 2014.1226.a–f. A sírkúpok azonosításának legfontosabb segédeszköze: DAVIES, N. DE G. – MACADAM, M. F. L.: *A Corpus of Inscribed Egyptian Funerary Cones, I, Plates*, Oxford 1957, mely a típust

nül *Nefermenu* (TT 184) sziklasírja fölött készítettek (lásd a 2. és 3. képen). *Jahmesz* a 18. dinasztia idején, legvalószínűbben Hatsepszut és III. Thutmoszisz korában élt. A pecsétek *Jahmesz*nek a Két Ország urának királyi őrnoke címét jelölik meg. *Jahmesz* több tucatnyi azonosítható sírkúpja került már elő a domboldal korábbi feltárásai során, ahová feltehetőleg a sír homlokzatának leomlását követően gurultak le.

Egy további sírkúp¹⁰ tulajdonosa *Ijtu*, akinek sírja egyelőre nem ismeretes, de a közelben lehetett, valószínűleg a domb felső részén, mivel korábban szintén számos hasonló sírkúpja került elő. *Ijtu* a raktárelöljáró címet viselte.

A harmadik személy sírját, akinek a sírkúpja azonosítható,¹¹ szintén nem ismerjük, de bizonyára a közelben van. Neve *Neferhotep*, és a sírkúp pecsétjének tanúsága szerint Amon isten negyedik főpapja volt.

A feltárássra kijelölt terület délnyugati részén, a kemencehamu is tartalmazott egy viszonylag épen maradt sírkúp pecsétet (2014.1255). A szöveg igen töredezett, csak részben olvasható, a sírkúp tulajdonosát eddig nem sikerült azonosítanom.

Ásatás Szeni-iqer sírjában (TT 185): a másodlagos aknasír feltárása

Szeni-iqer sírja az egyik legrégebbi ismert sír a thébai temetőkörzetekben, eddigi ismereteink szerint az Óbirodalom késői korszakára keltezhető. Előudvarán jelenleg még mindig áll a Bét Bogdádi fehérre meszelt keleti szárnya. Az ásatás korábbi szakaszában a sír sziklatermeit és a sírkamrát már feltártuk, felmértük és részben helyreállítottuk. Erre az ásatási évadra a sziklasír előudvarának feltárását is terveztük, amennyiben a Bét Bogdádi keleti tornyát is sikerül lebontatni. Az azonban még mindig büszkén magasodik a thébai nekropolisz egyik legrégebbi sírjának előudvarán, és jelenlegi tulajdonosai az ásatás idején feltűnő aktivitást mutatnak, mintha lagnának is benne. Az előudvar feltárása tehát ebben az évben sem volt lehetséges, ezért a feltárás stratégiáját legalább részben, némileg módosítani kellett.

Így a feltárás célja más nem lehetett *Szeni-iqer* sírjában, mint a belső helyiség „délkeleti” sarkában lévő aknasír. Ez után már valóban csak az előudvar és a homlokzat feltárása marad hátra.

Az akna méretei: 2,10 x 0,70 m, mélysége: 2,35 m (22–25. kép). Belső, „nyugati” (északi) oldalán alacsony kamrát vágtak a sziklába (1,15 x 2,5 m, magassága: 0,7–0,9 m), feltehetőleg egyetlen koporsó elhelyezése céljából. A kamra padlója 25 centiméterrel mélyebben van az aknaénál. Az aknasír igen hasonló a szomszédos *Nefermenu* (TT 184) széles, első sziklaszentélyében korábban feltárt aknasírhoz.

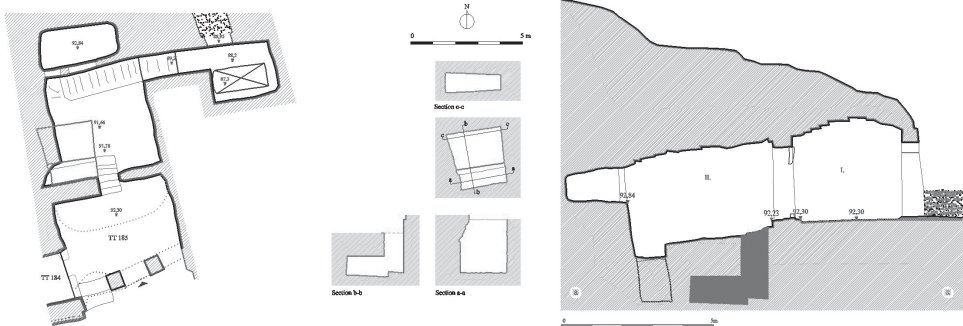
a 178-as sorszámmal jelöli. Leírásához lásd KONDO, J.: Inscribed Funerary Cones from the Theban Necropolis, *ORIENT*XXIII (1987) 63–76.

¹⁰ Ezen kívül még három *Ijtu*-sírkúp került elő a TT 185 (*Szeni-iqer*) sír másodlagos aknájából. Ltsz.: 2014.1221-a–d; DAVIES–MACADAM No 282. A korábbi feltárás során további *Ijtu*-sírkúpok is kerültek már elő a közelből (2009.1009, 2011.1074 és 2013.1208 számon leltározottak).

¹¹ Ltsz.: 2014.1225; DAVIES–MACADAM No 301.



22–23. A másodlagos akna szája Szeni-íqer sírjának belső termében a feltárás megkezdése előtt és azt követően



24–25. Szeni-íqer sírjában készített másodlagos aknasír helyzete a sír alaprajzán és metszetén jelölve

A törmelék egymemű volt, főként szalmával kevert porból állt, és főként szétvert múmiarészeket, koporsótöredékeket, számos kerámiatöredéket és nagy mennyiségű textilt, legvalószínűbben múmiapólyát tartalmazott. Ezeknek legalább egy része bizonyára az aknasír temetkezéséhez tartozhatott, későbbi részletesebb elemzésük talán további eredményeket hozhat. A további leletek azonban nagyon vegyesek. Modern tárgyak keveredtek ókoriakkal, a Bét Bogdadi lakói talán szemetesgödörként is használták az aknát.

Az ókori tárgyak egy részéről egyértelműen megállapítható, hogy nem az akna-sír anyagához tartoznak. *Ijtu* három sírkúpja (2014.1221)¹² bizonyosan messzebbről

¹² DAVIES-MACADAM No 282

vándorolt ide, mint ahogyan *Amenhotep* sírkúpjának töredéke is.¹³ *Amenhotep* a sírkúpon megjelölt címe alapján Amon isten papjai közé tartozott, sírját egyelőre nem ismerjük.

A hat usébtí-szobor töredéke mind különböző,¹⁴ négy fajanszból készült, az előudvarok anyagából is ismert, a Harmadik Átmeneti Korra datálható darabokhoz hasonlóak, egy lábtöredék égetett agyagból, egy pedig kőből.

Az utóbbi nagyon jellegzetes szobor töredéke, típusa jól ismert, a nagyobb múzeumi gyűjteményekben általában szerepel *Padiamenopet* usébtije. Ezeket többféle anyagból is készítették: fajanszból vagy kőből, szteatitból, szerpentinből, még gránitból is,¹⁵ a budapesti Szépművészeti Múzeum gyűjteményében¹⁶ és Kolozsvárott¹⁷ is megtalálható. Egy példánya a Hoba domb déli lejtőjén, *Dzsebutimesz* sírjából (TT 32) is előkerült.¹⁸ *Padiamenopet* előkelő címet viselt, Amon isten felolvasópapjainak előjárója volt, a Kr. e. 7. század közepén, Taharqa és I. Pszammetik fáraók idején élt. Hatalmas sírja a domb túlsó, aszaszifi oldalán van, a TT 33,¹⁹ innen érkezhettek egy-egy szobor *Dzsebutimesz* sírjába és *Szeni-igerébe* is.

Padiamenopet múmiaalakú usébtí szobrának középső része maradt ránk az akna-sír leletei között. A szoborra a *Halottak Könyve* 6. fejezetének egy változatát vésték, melyből öt vízszintes sor részletei olvashatóak. Ez a szöveg arra szólítja fel a túlvilági munkák során a halottat helyettesítő szobrot, hogy amikor e munkákra hívják, jelentkezzék. A szöveg töredékéből megállapítható, hogy a *Padiamenopet* usébtikre írt változatok²⁰ közül itt azt másolták a szoborra, amelyben annak így kell szólania: „ím, itt vagyok”, nem az úgynevezett „Taharka-változatot”, mely harmadik személyben: „ím, itt van”-nal írja le a szobor jelentkezését, ahogyan például a *Dzsebutimesz* sírjában előkerült töredéken szerepel.

Azok között a modern leletek között is vannak érdekességek, melyek az akna-sírból kerültek elő: arab nyelvű iratok,²¹ egy 1852-re datált, német nyelvű levél,²² valamint egy német újság részletei,²³ melyen az 1909-es évszám szerepel.

¹³ Ltsz.: 2014.1275; DAVIES–MACADAM No 151.

¹⁴ Ltsz.: 2014.1263; 2014.1268.a–b; 2014.1274.a–b; 2014.1273.

¹⁵ Részletes áttekintésükhöz lásd NAGY I.: Trois monuments égyptiens de la Basse Époque, *Bulletin du Musée Hongrois des Beaux-Arts*, 97 (2002) 7–11, további irodalommal.

¹⁶ OROSZLÁN Z. – DOBROVITS A.: *Az Egyiptomi Gyűjtemény – Vezető*, Budapest 1939, III. és 19. kép; VARGA E.: *Szépművészeti Múzeum, Egyiptomi kiállítás, Vezető*, Budapest 1974, 60. és 39. kép;

¹⁷ CIHÓ, M.: Two shabtis from Cluj-Napoca, *Göttinger Miszellen* 73 (1984) 77–84.

¹⁸ SCHREIBER G.: *The Mortuary Monument of Djebutyimes, II: Finds from the New Kingdom to the Twenty-Sixth Dynasty*, (Studia Aegyptiaca, Series Maior II) Budapest 2008, 81, Plate LXXX: 2.4.1

¹⁹ PM 50–56; EIGNER, D.: *Die monumentalen Grabbauten der Spätzeit in der thebanischen Nekropole*, Wien 1984.

²⁰ A szövegváltozatokhoz: SCHNEIDER, H. B.: *Shabtis. An Introduction to the History of Ancient Egyptian Funerary Statuettes with a Catalogue of the Collection of Shabtis in the National Museum of Antiquities at Leiden*, Leiden 1977, I: 118–124 (VIIA) és III: fig. 5.

²¹ Ltsz.: M.2014.326, M.2014.327, M.2014.328.a–c, M.2014.329, M.2014.330.a–b, M.2014.331, M.2014.333, M.2014.339.

²² Ltsz.: M.2014.325.

²³ Ltsz.: M.2014.335.

A többnyire töredékes arabnyelvű szövegek közül több datált, mégpedig az iszlám naptár 1279. évére. Ez megközelítőleg az 1862. évünkkel azonosítható.²⁴ Az arabnyelvű dokumentumok feltehetőleg a Bét Bogdadi építése előtt itt élt család archívumából származnak, viszont szétérték őket, talán hitelüket vagy értelmüket veszítették, és ezért dobták őket az aknába.

Talán ezekhez kapcsolódik a német levél is, melyet azonosítható személyiség írt.²⁵ A levélen kopott viaszpecsét szerepel, melynek részletei azonban további vizsgálatokat igényelnek. Egy olyan ajánlólevélről van szó, melynek szövegében annak neve, aki számára írták, nem szerepel, de bizonyára ő is az itt vagy a közelben lakó családok egyikének a tagja volt. Megtudhatjuk a szövegből, hogy megbízható vezetőnek bizonyult, ezért alkalmazója más utazók figyelmébe ajánlja. Az ajánlólevelet Sophie Elisabeth Johanne Juliane von Schlieffen, született von Jagow grófnő²⁶ (1803–1871) írta, aki már 1836-ban elhunyt férjével is, majd fiával, egészségügyi okokból többször is hosszabb időt töltött Egyiptomban. A grófnő a korszak több egyiptológusával is kapcsolatban állt, így a nagy hatású porosz expedíció vezetője, Karl Richard Lepsius (1810–1884) köréhez is tartozott, és az ókori Egyiptom emlékeinek dokumentálásában is részt vett.

Helyreállítás és restaurálási munkálatok

A 2014. ásatási évad célja volt a korábbi feltárások során előkerült falfestmények és festett domborművek egy részének állagmegóvása, restaurálása, illetve további, az epigráfiai kutatások előkészítésére szolgáló tevékenység.

Nefermenu (TT 184) széles termének „északi” szárnyában a rövid falon a kettős álját törékeny, gyenge vakolatszegélyeit megerősítettük, így előkészítettük a felületet az epigráfiai dokumentációhoz is (26–27. kép).

Ugyanitt, a „keleti”, azaz a bejárati fal felső két, domborművekkel díszített regiszterét több nagyobb felületen vastag sárréteg fedte (28. kép), melyet eltávolítottunk, így a hieroglif feliratok és domborművek fennmaradt részeit előkészítettük az epigráfiai munkálatokhoz (29–30. kép).

²⁴ A naptárközi átszámításhoz lásd: islamicity.com/PrayerTimes/hijriconverter1aPartner.htm.

²⁵ A nehezen olvasható kézírás kibetűzésére tapasztalt kollégámat, Bartos Zoltánt kértem, aki készségesen rápillantott és nyújtott segítséget a szöveg megértéséhez, továbbá az ajánlólevél tudománytörténeti hátterének rekonstrukciójához is. A szöveg átírásáért, illetve az alábbiakban idézett szakirodalom felkutatásáért is neki mondhatok köszönetet.

²⁶ A grófnő személyének azonosításához kiindulópontként lásd KÖPSTEIN, Silvia: *Das Abklatscharchiv beim Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, Teil I, in: REINECKE, Walter F. (Hrsg.): *Mitteilungen aus der Arbeit am Wörterbuch der Ägyptischen Sprache*, 3, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1994, 13–14.



26–27. A kettős árajtó maradványai Nefermenu (TT 184) széles termének „északi” rövid falán, a törékeny peremek és más felületek megerősítése előtt és után



28. Nefermenu (TT 184) széles termének „északi” szárnyában a bejárat fal domborműveinek maradványait a felső és a középső regiszterben vastag sárréteg borította



29–30. A domborművek maradványai a tisztítást követően

Nefermenu széles termében, az első, sziklába vágott szentélyben a „déli” szárny bejáratí falán a festett domborművek viszonylag jó állapotban maradtak ránk, viszont nagy repedések veszélyeztették állapotuk megtartását. Az alsó két regiszterben a repedéseket kitöltöttük, az egész felületet megerősítettük, és lényegében mindkét regiszter jelenetei restaurálásra kerültek (31–32. kép).



31–32. Az alsó regiszter áldozati jeleneteinek maradványai *Nefermenu* (TT 184) széles szentélyének bejáratí falán a felületek konszolidálása előtt és azt követően

Szeni-iqer sírjának (TT 185) belső termében is tovább folytak a két évvel ezelőtt megkezdett restaurálási munkálatok. Ebben a szezonban elsősorban a festmények középső részén lévő hosszabb, életrajzi szöveg tisztítása volt a fő cél, mellyel a további epigráfiai munkát is előkészítettük. Jelenleg több olyan festett feliratrészlet látható, mely korábban csak foltokban volt érzékelhető (33. kép).

Az ásatási évadban előkerült tárgyi leletek a válogatással, szortírozással párhuzamosan szintén az elsődleges restaurálás, tisztítás tárgyai voltak, így a róluk készült dokumentáció hitelessége is biztosított.



33. Szeni-iqer (TT 185) hierogliffeliratának részlete a tisztítás jelenlegi állapotában

Epigráfiai kutatások és dokumentációjuk

Az epigráfiai feladatok egyrészt *Nefermenu* újonnan feltárt festett domborműveire irányultak, másrészt pedig *Szēni-iger* festményeire és hosszabb szövegére.

Nefermenu széles termének „északi” szárnyában a bejárati fal és a hátfal alsó regisztereinek, az áldozati jeleneteknek a fólialapokra történt vonalrajzos dokumentációját tavaly már elvégeztem. Ezeket a másolatokat a kollacionálásra előkészítettem, és ebben az ásatási évadban ezt a munkafolyamatot is elvégeztem (34–35. kép). Vonalrajzaimon a korrigálást követően a fennmaradt szín- és pigmentnyomokat is jelöltem. Az így készült rajzokon érzékelhetővé próbáltam tenni azt, hogy a feliratos felületek háttere sárga, a képfelületeké pedig fehér, továbbá azt is, hogy a fehér hátterek alsó részén a festő szürke színnel átfestette a fehér felületeket, éppúgy, mint ahogyan ez a bejárati fal épebb állapotban fennmaradt másik szakaszán érzékelhető (vö. 31–32. kép).

A rövid falon lévő kettős áljató domborműveinek és szövegeinek szinte teljes felületét most sikerült az átlátszó fólialapokon dokumentálnom, ezeknek a további munkafolyamatokra történő előkészítését azonban a következő kutatási időszakban kell elvégezni.



34–35. Az áldozati jelenetek másolatai *Nefermenu* (TT 184) széles termének bejárati és hátfalán, az alsó regiszterekben



Ugyanitt a bejárat fal felső két regiszterének feliratai és domborművei is az epigráfiai kutatás előkészítő szakaszában vannak, miután a restaurátor eltávolította a sárreteget a felületekről. Az ezeken a felületeken lévő domborművek, szövegek elsődleges felmérése megtörtént. A középső regiszter a *Halottak Könyve* 145. fejezetének egyes képeit és szövegeit tartalmazza, a felső regiszter pedig a *Szájmegnyitás rituáléj*ának jeleneteit. Mindkét sáv illeszkedik a széles szentély már ismert hosszú falainak dekorációs rendszerébe.

Szeni-iqer festményei és a hosszabb hieroglif önéletrajzi szöveg folyamatos vizsgálata a tisztítási és restaurálási munkálatokkal párhuzamosan folytatódott. Újabb szövegrészleteket és az áldozati jeleneteket kísérő rövid feliratok egy részét is ki tudtuk egészíteni.

További tárgyi leletek feldolgozása

Idén folytattuk azoknak a modern leleteknek a tanulmányozását és dokumentálását is, melyek az ásatás korábbi szakaszaiban kerültek elő. Ezt az anyagot érdemesnek tűnik nem csupán abból a szempontból tanulmányozni, hogy bizonyos területek vagy rétegek datálásához nyújthatnak segítséget, hanem saját értékkel is rendelkeznek. Olyan emlékek is a birtokunkba jutottak, melyek az egyiptológia tudománytörténetének olyan fontos szereplőihöz kapcsolódnak, mint Howard Carter, Arthur Weigall vagy Harry Burton.

A korábbi leletek vizsgálatát a qurnai régészeti hatóság kiszálló bizottsága, Ezz El-Din Kamal inspektor vezetésével ellenőrizte, és 19 korábbi leletünket érdemesnek tartotta arra, hogy a qurnai tanulmányi raktárba szállítsuk őket, egy kicsiny skarabeust pedig a qurnai központi raktárba. Mivel a leletek teljes dokumentációját már korábban elkészítettük, akár a tárgycsoportok szétválasztásával is lehetőség volt erre. Végül a bizottság döntése értelmében a 20 tételt a raktárakba szállítottunk.

Embermaradványok antropológiai vizsgálata

A 2014. ásatási évadban azon ritka lehetőség is rendelkezésünkre állt, hogy László Orsolya antropológus ismét csatlakozhatott a kutatócsoporthoz, és vizsgálat alá tudta venni a korábban feltárt emberi maradványok egy csoportját. Elsősorban a *Szaff-1* sír anyagát dolgozta fel, és ennek nyomán azok régészeti kontextusa is tovább vizsgálható, másrészt jelentős patológiai jellegű eredmények is mutatkoznak. A sír korábbi ásatása során feltárt emberi maradványok vizsgálatának eredményeképpen eddig több mint száz személy maradványait tudta kimutatni. Orsolya az eddigi kutatás eredményeinek részleteiről azóta két nemzetközi konferencián számolt be.²⁷

²⁷ "From Chaos to Coherence: Anthropological analysis of commingled human remains from Tomb Saff-1 at El-Khoha Hill in Qurna" címmel a Szépművészeti Múzeumban 2014. július 17–19. között rendezett *Burial and Mortuary Practices in Late Period and Graeco-Roman Egypt* elnevezésű konferencián,

Végezetül most is, mint minden évben, szeretnék köszönetet mondani a 2014. évi feltárásban részt vállaló kollégáknak, mindazoknak a személyeknek és intézményeknek, akik a munkában segítségünkre voltak, magyaroknak és egyiptomiaknak egyaránt, és kérem további támogatásukat a régi korok e felbecsülhetetlen értékű emlékeinek feltárásában, tanulmányozásában és közzétételében.

Abstract

(Excavation on the South Slope of the el-Khokha Hillock in the Area of TT 184 (Nefermenu) – 2014)

Report on the 2014 season of the Hungarian Archaeological Mission working in the upper section of the el-Khokha hillock: excavation in the rock cut forecourt of TT 184 (Nefermenu, Dynasty 19), the forecourt of TT 412 (Qen-Amun, Dynasty 18), and the secondary, TIP (?) shaft tomb in TT 185 (Seny-iqer, late Old Kingdom), with the necessary reconstruction and restoring activities of the monuments and epigraphic documentation of the wall decoration.

.....
illetve a Queen's University Belfast október 17–19. között rendezett *Day of the Dead: Recent Research in Human Osteoarchaeology* című konferenciáján.

1. FÜGGELÉK: LELETEK KÉPTÁBLÁI TÁRGYCSOPORTOK SZERINT – 2014

Usebti



2014.1220: Amon énekesnője, Izisz



2014.1223.d



2014.1227.a–c



2014.1230



2014.1232

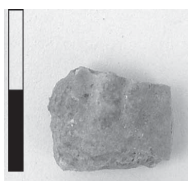
2014.1229



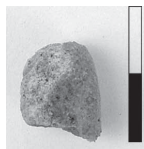
2014.1233



2014.1234



2014.1236.a-b



2014.1239



2014.1243



2014.1247



2014.1254.a-b



2014.1259.a-b



2014.1260.a-b



2014.1263



2014.1266



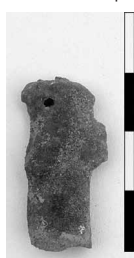
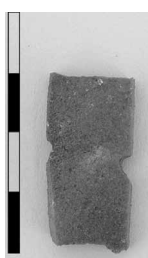
2014.1268.a-b



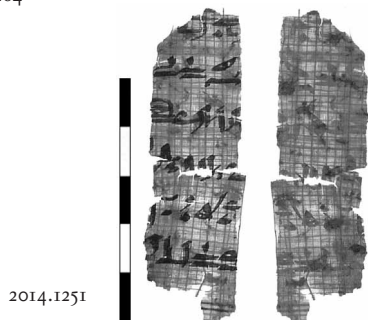
2014.1273



Amulett, gyöngy, fajansz



Papirusz-töredék



Fa: ékszer, koporsó, fésű



2014.1222



2014.1237 (Fa Marianna rajza)



2014.1257



2014.1262



2014.1271

Cartonnage



2014.1272

Sírkúp



2014.1221.a–d: *Ijtu* (Davies–Macadam 282)



2014.1225: Neferhotep (Davies–Macadam 301)



2014.1226.a–f: Jahmesz (TT 241, Davies–Macadam 178)



2014.1240

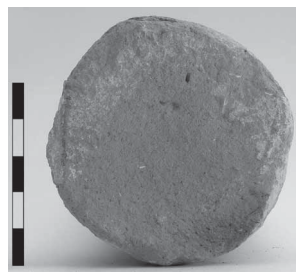
2014.1244



2014.1255 (... Maat)

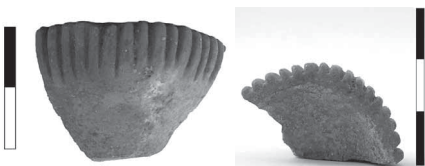


2014.1275: Amenhotep (*Davies–Macadam* 151)



2014.1278

Edények



2014.1224

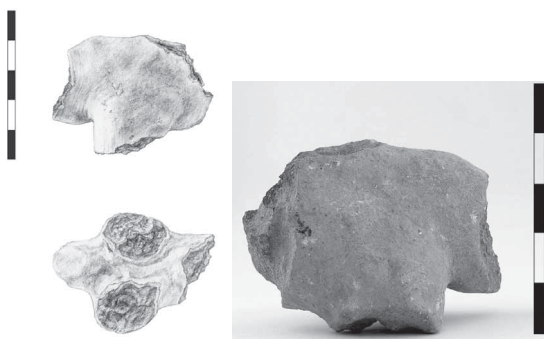


2014.1279



2014.1280.a–c

Állatszobrocska töredéke



2014.1238 (Fa Marianna rajza)

Kő: Áldozati asztal, szobor, stb.



2014.1228



204.1253.a-b



2014.1267

Koszorú töredékei

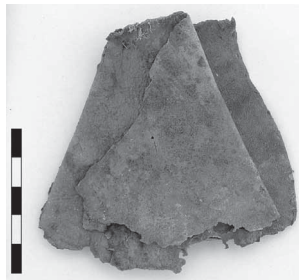
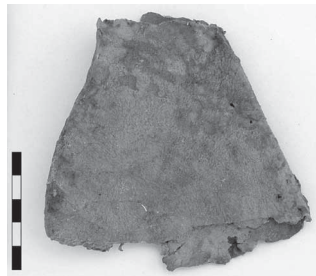


2014.1245

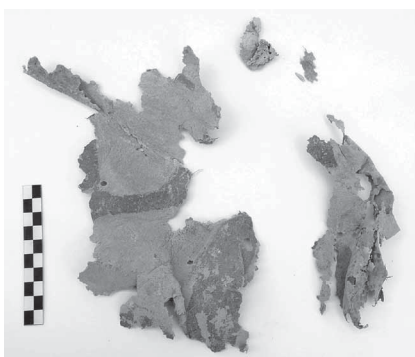
Bőr



2014.I242



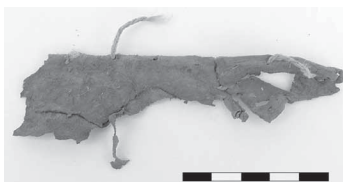
2014.I246.a-b



2014.I258

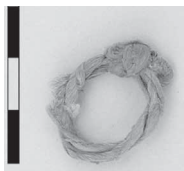


2014.I265



2014.I269

Zsinegyűrű



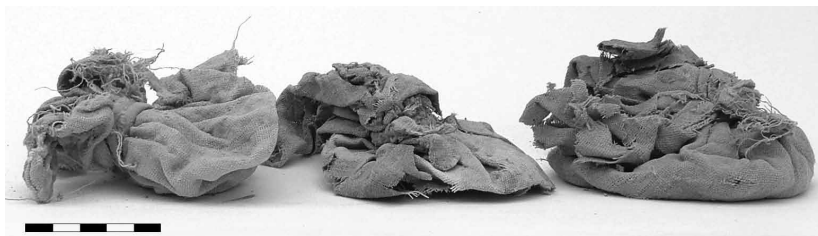
2014.I250

Fém



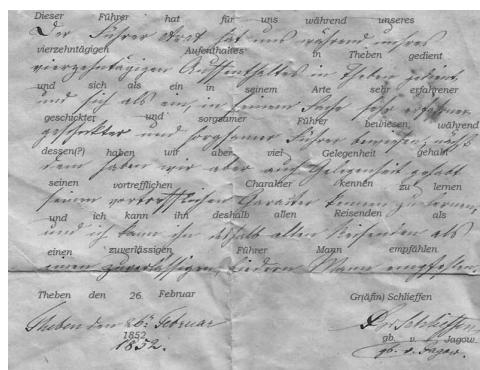
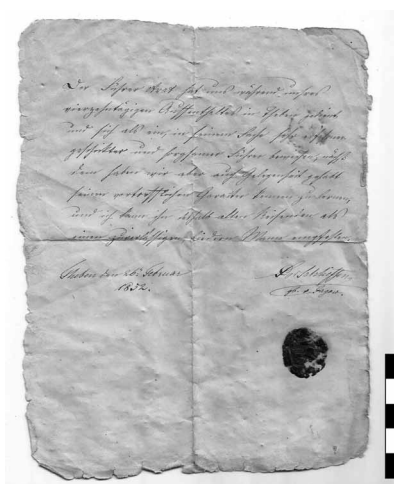
2014.I256

Nátronos zacskók

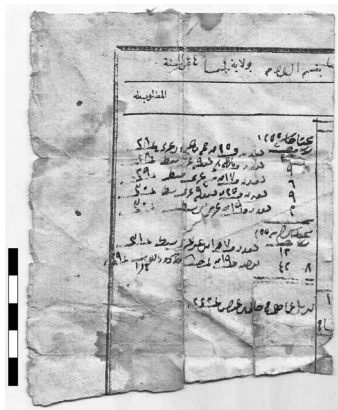


2014.1270.a–c

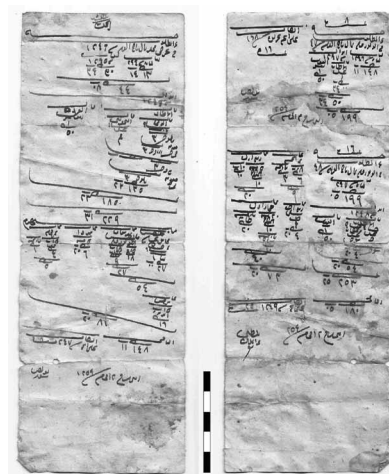
Modern dokumentumok



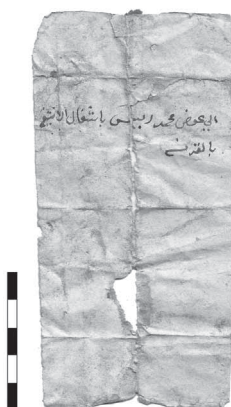
M.2014.325



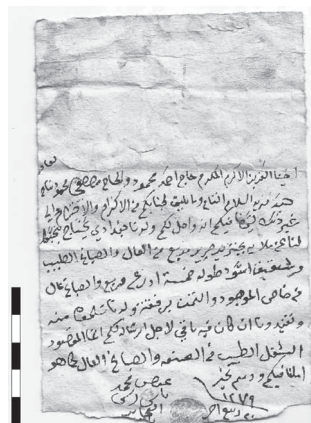
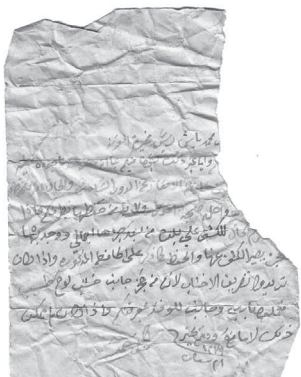
M.2014.326



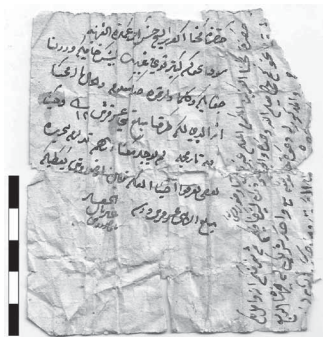
M.2014.327



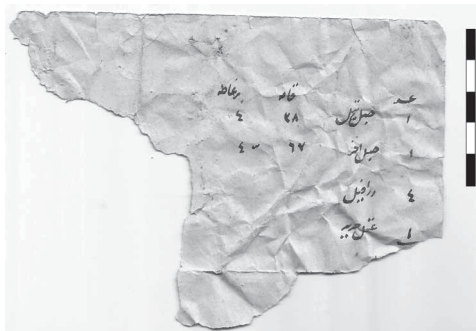
M.2014.328.a-c



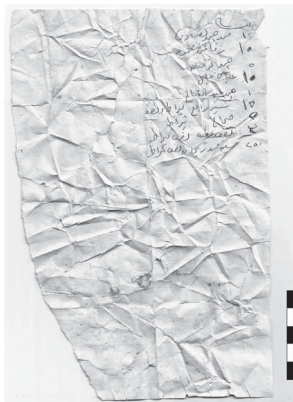
M.2014.329



M.2014.330.a-b



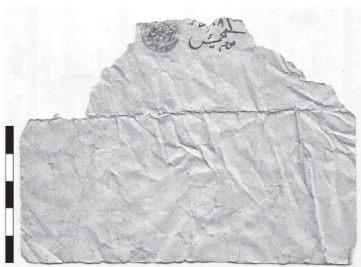
M.2014.331



M.2014.333



M.2014.335



M.2014.339

2. FÜGGELÉK: LETÁROZOTT TÁRGYAK JEGYZÉKE – 2014

Leltári szám	Megnevezés	Lelőhely	Méret (cm)
2014.I220	Fajansz usébtí töredék, felirat maradványai	Bet Bogdádi (a továbbiakban BB) – D3 Nyugat, letaposott felület alatt	M: 4.4
2014.I221.a–d	Sírkúp töredékek <i>Davies–Macadam</i> (a továbbiakban: <i>DM</i>) 282: <i>Ijtu</i>	BB–D3 Nyugat, letaposott felület alatt; TT 185.II Aknasír	különböző
2014.I222	Fa karkötő	BB–D3 Nyugat	M: 4.2
2014.I223.a–d	4 usébtí töredék	BB–D3 Nyugat	M: kül.
2014.I224	Kicsiny fajansz edény töredéke	BB–D3 Nyugat	M: 2.5
2014.I225	Sírkúp töredék: Neferhotep, <i>DM</i> 301	BB–D3 Nyugat	M: 10.6
2014.I226.a–f	Sírkúp töredékek: Jahmes (TT 241) <i>DM</i> 178	BB–D3 Nyugat; D4; TT 412 homlokzat Kelet	M: kül.
2014.I227.a–c	3 fajansz usébtí töredék	BB–E3 Nyugat	M: kül.
2014.I228	Mészko áldozati tábla	BB bejárat, „küszöb”	H: 128
2014.I229	Terracotta usébtí tör.	BB–E3 Ny, 2. réteg	M: 5.8
2014.I230	Terracotta usébtí tör.	BB–E3 Ny, 2. réteg	M: 3.5
2014.I231.a–b	Fajansz és terracotta usébtí töredékek	BB–E3 Ny, 2. réteg	M: 2.3, 3
2014.I232	Terracotta usébtí tör.	BB–D3	M: 3.3
2014.I233	Fajansz usébtí tör.	BB–D3	M: 2.2
2014.I234	Terracotta usébtí tör.	D–Aknasír szája (BB–D4 Ny)	M: 9.7
2014.I235	Fajansz usébtí tör.	D–Aknasír szája (BB–D4 Ny)	M: 2.3
2014.I236.a–b	Fajansz usébtí töredék	BB–C4; D4, 2. réteg	M: 1.2, 1.2
2014.I237	Fa koporsó arc	BB–C4	M: 9.8
2014.I238	Agyag állatfigura töredéke	BB–D3 Nyugat	M: 3.6
2014.I239	Fajansz usébtí töredék	BB–D3 Kelet	M: 2.1
2014.I240	Sírkúp töredéke	BB–D3 Nyugat	M: 5.2
2014.I241	Hórusz-fiú amulett töredéke + fajanszgyöngyök	BB–D4 Nyugat	M: 3.8
2014.I242	Festett bőr pánt töredéke	BB–D4 Kelet	M: 8.4
2014.I243	Fajansz usébtí töredék	BB–D4 Kelet	M: 1.6
2014.I244	Sírkúp töredék	BB–D3 Nyugat	M: 10
2014.I245.a–b	Koszorú töredékei	TT 412 előudvar ÉNy sarok; TT 412 előudvar „küszöb”	M: kül.
2014.I246.a–b	2 bőr töredékek	BB–C3–C4	M: 15.2; 20
2014.I247	Terracotta usébtí tör.	BB–C3–C4	M: 4.2
2014.I248	Fajansz gyöngyök gyöngyhálóból	BB–C3–C4	M: kül.

2014.1249	Fajansz gyöngyök és amulettek	BB-C3-C4	M: kül.
2014.1250	Zsineg gyűrű (?)	BB-C3-C4	Átm.: 2
2014.1251	Papirusz töredék	BB-C3-C4	M:
2014.1252	Kosár	BB-C3-C4	Átm.: 36
2014.1253.a-b	Stelophore szobor töredék, + modern fej (kiegészítés)	BB-háló DNY-i sarok: kemen-cehamu	M: 20; 10.7
2014.1254.a-b	2 fajansz usébtí tör.	BB-háló DNY-i sarok	M: 1.7; 4.1
2014.1255	Sírkúp töredék	BB-Dél-nyugat	M: 12.3
2014.1256	Fém karkötő	BB-háló DNY-i sarok	M: 5.2
2014.1257	Fa fésű töredéke	BB-háló DNY-i sarok	M: 4.7
2014.1258	Festett bőr töredékek	BB-háló DNY-i sarok	M: 16
2014.1259.a-b	Terracotta usébtí töredék („daily dress”) + terracotta usébtí láb	BB-háló DNY-i sarok	M: 7.1; 3.2
2014.1260.a-b	2 fajansz usébtí tör.	BB-háló DNY-i sarok	M: 3.3; 2.5
2014.1261	Hórusz-fiú amulett töredék	BB-háló DNY-i sarok	M: 2.8
2014.1262	Fa fésű töredék	TT 185.II Aknasír	M: 5.5
2014.1263	Fajansz usébtí töredék	TT 185.II Aknasír	M: 4.1
2014.1264	Hórusz-fiú amulett töredék (Qebehsenuf)	TT 185.II Aknasír	M: 2.8
2014.1265	Bőr töredék (varrott)	TT 185.II Aknasír	M: 11.5
2014.1266	Fajansz usébtí töredék	BB-háló DNY-i sarok	M: 2.1
2014.1267	Festett mészko töredék	BB-háló DNY-i sarok	M: 6.1
2014.1268.a-b	2 fajansz usébtí töred.	TT 185.II Aknasír	M: 2; 2.5
2014.1269	Bőr töredék	TT 185.II Aknasír	M: 11.5
2014.1270.a-c	Nátronos zacskók	TT 185.II Aknasír	M: kül.
2014.1271	Fa kéz koporsóról	TT 185.II Aknasír	M: 15
2014.1272	Cartonnage töredék	TT 185.II Aknasír	M: 13.2
2014.1273	Kő usébtí töredék	TT 185.II Aknasír	M:
2014.1274.a-b	2 fajansz és terracotta usébtí töredék	TT 185.II Aknasír	M: 1.7; 4.7
2014.1275	Sírkúp töredék: Amenhotep: DM 151	TT 185.II Aknasír	M: 6
2014.1276	Terracotta usébtí tör.	TT 184 előudvar „D-aknasírtól” nyugatra	M: 4.5
2014.1277	Fajansz usébtí töredék	BB-D4 1. réteg	M: 2.3
2014.1278	Sírkúp töredék	BB-D4 1. réteg	M: 20.3
2014.1279.a-b	Arcos edény töredékei (arc + nyak)	BB-7-8; BB-E4 (TT 412 előudvar Kelet)	M: 5.9
2014.1280.a-c	Kékkel festett edény töredékei	BB-E4; TT 184 előudvar Nyugat; BB-D3 Kelet	M: kül.

Modern leletek

Leltári szám	Megnevezés	Lelőhely	Megjegyzés
M.2014.325	Német nyelvű levél viaszpecséttel	TT 185.II Aknasír	Dátum: 1852
M.2014.326	Arab kézírásos táblázat	TT 185.II Aknasír	
M.2014.327	Arab kézírásos számítások (?)	TT 185.II Aknasír	
M.2014.328.a–c	Arab levél töredékek	TT 185.II Aknasír	Dátum: 1279
M.2014.329	Arab levél töredékek	TT 185.II Aknasír	Dátum: 1279
M.2014.330.a–b	Arab levél töredékek	TT 185.II Aknasír	Kétirányú szövegek
M.2014.331	Arab kézírásos lista	TT 185.II Aknasír	
M.2014.332.a–b	Gyertyatartó zacskó	TT 185.II Aknasír	„Slocovich” brand
M.2014.333	Arab kézírásos lista	BB–D4 I. réteg	családi földel- osztás
M.2014.334	Gyertyatartó zacskó	TT 185.II Aknasír	„Frédéric” (Marseille) brand
M.2014.335	Német újság töredékei	TT 185.II Aknasír	
M.2014.336	Fekete grafitceruza	TT 185.II Aknasír	
M.2014.337	Szardíniás doboz	TT 185.II Aknasír	Francia
M.2014.338	Vas sarló	TT 185.II Aknasír	
M.2014.339	Arab levél pecséttel	TT 185.II Aknasír	

TÓTH ANNA JUDIT

A homérosi Hermés-himnusz mint teremtmítősz¹

A homérosi Hermés-himnusz a görög nyelvű költészetnek azon kevés alkotása közé tartozik, melyek a mai olvasó számára is nem csupán mély, de azonnali élményt nyújtanak, akár mindenfajta előképzettség nélkül is.² Pedig a szöveg nem egyszerűbb, mint a görög epika bármely egyéb alkotása, sok szereplőt vonultat fel, előkerülnek és természetesen magyarázat nélkül maradnak az állandó eposzi jelzők, a himnusz végén több *lacuna* gyanítható, valamint a szereplők szájából elhangzó rejtvényeket még a kutatás sem tudja egyértelműen megoldani. A költemény cselekménye nem egyszerűsége vagy hétköznapisága, hanem éppen abszurditása miatt értelmezhető olyan könnyen bármely kor számára: egy pólyás szélhámos kalandjait követhetjük végig. A himnusz szerzője számára Hermész elsősorban tolvaj-isten volt. A költő legalább az említés szintjén megemlékezik Hermész szinte minden főbb funkciójáról,³ azonban az ifjú istenség mindezek előtt és fölött tolvaj, aki saját funkcióit is lopással, hazudozással, ravasz alkudozással szerzi meg, így egyetlen funkciója sem függetleníthető attól, hogy tolvaj.

Valószínűleg a görögök sem utasították volna el *trickster*-ként történő definíálását. Egy leíró jellegű definíció szerint: „The trickster in world mythology is a complex figure who combines a creative nature with a destructive one. He is, for the most part, amoral and driven by voracious appetites. He challenges authority even as he pretends to honor it. He is a thief by nature. He is sometimes a comic figure who makes a fool of himself. He is mischievous but also capable of real violence. (...) The trickster can change shapes at will and he can cross boundaries, like his relative shaman, between our world and that of spirits.”⁴ A *trickster* lehet ravasz, de

¹ Az ezekhez az eredményekhez vezető kutatás az Európai Kutatási Tanács részéről, az Európai Közösség hetedik keretprogramjából (2007–2013), az EKT 324214 sz. támogatási megállapodása alapján finanszírozásban részesült.

² A himnusz keletkezési korához: VERGADOS, Athanassios: *A Commentary on the 'Homeric Hymn to Hermes'. Introduction, Text and Commentary*, Berlin–Boston, de Gruyter, 2013, 131–147 (a himnusz szövegét a továbbiakban ebből a kiadásból idézem); LESKY, A.: *Geschichte der griechischen Literatur*, Bern–München, 1963, 107.

³ Herm.himn. 3.: ἀγγελον ἄθανάτων – az istenek hírnöke; 14.: ληστήρ, ἐλατήρα βοῶν, ἡγήτορ ὀνειρώων – tolvaj, álmok ura; 294.: Ἀργειφόντης – Argosölő; 331.: φυὴν κήρυκος ἔχοντα – istenek hírnöke; 498–499.: Ἑρμῆ δ’ ἐγγυάλισεν ἔχειν μάστιγα φαεινὴν, βουκολίας τ’ ἐπέτελλεν – pásztor-isten; 516–517.: τιμὴν γὰρ παρὸς Ζηνὸς ἔχεις ἐπαμοιβίμῃα ἔργα θήσιν ἀνθρώποισιν – kereskedelem istene; 529.: ὄλβου καὶ πλούτου δώσω περικαλλέα ῥάβδον – jószerecsse és vagyon adományozója; 571.: πᾶσι δ’ ἐπὶ προβάτοισιν ἀνάσσειν κύδιμον Ἑρμῆν – pásztoristen; 572.: οἷον δ’ εἰς Αἰδὴν τετελεσμένον ἄγγελον εἶναι – lélekvezető; s mindezek mellett még ötletes találmányok kiagyaloja.

⁴ LEEMING, David A.: *Creation Myths of the World*, Greenwood Publishing Group. Santa Barbara – Denver – Oxford, ABC Clío, 20102, 355. Grottanelli definíciója: „a breaker of rules who is funny because

ostobának is bizonyulhat, általában mulatságos, még akkor is, ha szakrális jelentőségű vagy fontos kulturális feladatot végez éppen. Sokszor nem- és alakváltó. Sok kultúrában részt vesz a világ teremtésében, akár mint a világ jó teremtmője, *trickster* jellegétől függetlenül, akár mint másodlagos teremtmő, vagy a teremtés megrontója, esetenként akár egészen démonikus jelleggel.⁵

A görög pantheonon belül leginkább Hermés esetében merül fel a *trickster* minősítés,⁶ a felsorolt tulajdonságok közül szinte minden megvan Hermés alakjában is, s mint látni fogjuk, valamiképpen a teremtés résztvevőjévé is válik. A fiatalabb istengeneráció tagja, aki már egy kimunkált, jól-bejártatódott világba érkezik, és szelíd ügyességgel átformálja az Olympos rendjét. Az újszülött istenség számos olyan adottsággal rendelkezik, melyek destruktív alakká tehetnék őt, a kozmosz rombolójává; a költemény keretein belül a központi kérdés, hogy milyen módon léphet be a világ rendjébe a rendetlenség úgy, hogy a kozmoszt építő és nem leromboló elvvé váljon.⁷

Jenny Clay Stuart nagy hatású tanulmányában szintén hangsúlyozta a költemény theo- és kozmogónikus jellegét, bár a hangsúlyt elsősorban Hermés ön-megismeréseként és fejlődéseként értelmezte: Hermés célja, hogy saját isteni *timé*-t vívjon ki magának, és az addig statikus kozmoszhoz hozzáadja saját princípiumát, a mozgás és a változás képességét. A határok (legyen szó morális, jogi, vagy akár a létsíkok közötti határokról) nem teljesek a határok átlépésének képessége nélkül, ami pedig Hermés lényének lényege.⁸

A himnuszköltő Hermést Apollónnal állította párba, mikor utóbbit tette meg a gyermekisten csínyjeinek első áldozatává;⁹ azonban Hermésnek ez a tulajdonsága, a mozgással és változékonysággal való kapcsolata alapozza meg egy másik istennel

.....
he is lowly” (GROTTANELLI, Cristiano: „Tricksters, Scape-Goats, Champions, Saviors”. *History of religions*, XXIII, 1983. 120). Ez azonban nem magyarázza meg, hogyan kerülhet kapcsolatba a szenttel.

⁵ A *trickster* szerepe a teremtésmítoszokban: LEEMING (2010): 355–357.

⁶ Hermés mellett még Prométheusszal kapcsolatban szokott felmerülni a *trickster* minősítés, különösen a Hésiodos Theogóniájában található ábrázolás kapcsán. Később, különösen a szophisztika után ez a *trickster* jelleg egyre inkább eltűnik (vö. pl. Aischylos Prométheus desmotése). Lásd még: VERGADOS (2013): 37–38, aki Hynes (HYNES, W.J.: „Mapping the Characteristics of Mythic Tricksters: A Heuristic Guide”. In: W.J. Hynes – W. G. Doty (eds): *Mythical Trickster Figures. Contours, Contexts and Criticisms*. Tuscaloosa–London, The University of Alabama Press, 1997, 34–45) kissé eltérő *trickster*-definíciója alapján elemzi Hermés alakját. Hermés mint *trickster*: DOTY, William G.: „A Lifetime of Trouble-Making: Hermes as Trickster”. In: W.J. Hynes – W. G. Doty (eds): *Mythical Trickster Figures. Contours, Contexts and Criticisms*. Tuscaloosa–London, The University of Alabama Press, 1997, 46–65.

⁷ Ez a destruktivitás semmi esetre sem abban áll, hogy rossz példát mutat az embereknek, Hermés senkit sem bátorít arra, hogy kövesse a példáját, sőt, megbünteti azokat, akik őt akarják becsapni, vagy hazudnak az isteneknek, így az öregembert, aki elárulja Apollónnak: Antonius Liberalis 23.; Aglaurost, aki elfogadta ajándékait, de nem segített nővére meghódításában: Ovidius: *Metamorphoses* II.708–832.; leleplezi Tantalost, aki esküvel tagadja, hogy tudna Zeus krétai arany robotkutyájának hollétéről: Schol. Od. XIX.518.

⁸ CLAY (1989): 98–100.

⁹ Ez annál meglepőbb, mert egyébként kevés mítoszban szerepelnek együtt, noha a himnusz kifejezetten állítja, hogy a legjobb barátok lettek az istenek között (Herm.himn.524–526.).

való párba állítását is, mégpedig Hestiával. Az elsőszülött olymposi Hestia és a legifjabb Hermés közötti kapcsolatot Vernant vizsgálta egy fontos tanulmányában,¹⁰ ahol azt elemezte, miért alkothat párt ez a két isten az olümpiai Zeus-szobor talapzatán. Hestia a tűzhely isteneként a mindenkor mozdulatlan fókuszpont (a szó legszorosabb és átvitt értelmében is), vele szemben Hermés, aki folyamatosan mozgásban van, a határokon mozog, átlépve azokat, legyen szó a morál, a transzcendencia vagy a pusztá élet hatáiról.

Clay érvelésének talán egyetlen megkérdőjelezhető pontja, hogy túlságosan nagy hangsúlyt helyez az identitáskeresés problematikájára, miszerint Hermés először maga sem tudja, hogy isten-e. Ebben az értelmezésben a gyermekisten egyrészt egy olyan világba születik bele, ahol az isteni funkciókat már egytől-egyig elosztották, másrészt saját maga sem bizonyos saját identitásában.¹¹ Clay szerint ebben az identitásválságban fordulópontot jelent Apollón marháinak megsütése, amikor is Hermés felismeri, hogy étvágya ellenére sem képes megenni a húst, s ezzel biztos jelet kap saját isteni mivoltára. Clay szerint ezek után megváltozik Hermés környezetének bemutatása is: Maia háza már nem csupán árnyas barlang, hanem gazdag templom.¹²

Ez az érvelés több irányból is kétségbe vonható. Egyrészt valójában az isteni funkciók elosztása még nem teljes, például az isteneknek nincs hírnöke, nincsen *psychopompos*, tehát bőven vannak betöltésre váró pozíciók. Másrészt arra is találhatunk alternatív magyarázatot, hogy Hermés miért kívánja meg a húst, és aztán miért nem képes elfogyasztani, sőt az sem teljesen egyértelmű, hogy az istenek nem fogyasztanak emberi táplálékot, csupán füst formájában.

Az bizonyos, hogy az istenek halhatatlansága valamint az ambrosia és a nektár fogyasztása között kapcsolat áll fent,¹³ de az már kevésbé nyilvánvaló, hogy ez mennyire zárja ki a szilárd emberi táplálék fogyasztását. A görög mítoszok egybehangzóan állítják, hogy az ősidőkben asztalközösség állt fenn az emberek és az istenek között, ami a távoli népek esetében (hyperboreusok, etiópok stb.) a későbbi időkben is fennmaradhatott, a mítoszok azonban nem említik, hogy az istenek

¹⁰ VERNANT, J.-P.: „Hestia–Hermes: Sur l’expression religieuse de l’espace et du mouvement chez les Grecs”. In: Uő.: *Mythe et pensée chez les Grecs*, I., Paris, Maspero, 1965, 124–184.; CLAY (1989): 99.

¹¹ CLAY (1989): 119–122.: levágja és megfőzi az egyik ellopott marhát, azonban képtelen enni a húsból, hiszen az istenek nem esznek húst, csupán az elégetett áldozat füstjét élvezik. Clay szerint ezen a ponton válik egyértelművé saját isteni mivolta.

¹² CLAY (1989): 117; Herm.himn. 148.: πτόνα νηόν.

¹³ WEST, M. L.: *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford, Oxford University Press, 2007, 157–160.: a szanszkrit *amṛta* és a görög ambrosia is az ieu-i **n-mṛ-to* töre vezethető vissza, melyben a halál jelentésű *tō* nullfoka található meg. A nektár lehetséges etimológiája ugyanerre a jelentéstartományra utal (Uo. 158): a proto-ieu-i **nek'-trh2* rekonstruált alakból a **nek-* halál jelentésű, a **tar-* pedig ennek legyőzésére, felülmúlására utal. Clay egy másik tanulmányában (CLAY, Jenny Strauss: *The Wrath of Athena: Gods and Man in the Odyssey*, Princeton, Princeton University Press, 1983, 143–146) hangsúlyozza, hogy bár a görögök maguk a *brōtos* szót a *brō-* igei tövel hozták kapcsolatba, és így a gabona (=emberi élelem) fogyasztása által okozott halandóságra vonatkoztatták, azonban az eredetileg a vérrel volt kapcsolatban, a nektár és az ambrosia csak az öregedést akadályozza.

milyen halmazállapotban kapták meg az ételt ezeken a lakomákon. Egy konkrét esetben, amikor Tantalos a saját fiát, Pelopsot szolgálja fel az isteneknek, úgy tűnik, Déméter ténylegesen megkóstolja a húst, és ezért kell Pelops lapockáját elefántcsonttal helyettesíteni.¹⁴ Zeus utasítására a feldarabolt testrészeket üstbe teszik, és így támasztják fel Pelopsot. Bár Tantalos itt egy szokványos áldozat helyett azt a tettet követi el, mellyel örökkévalóságig tartó helyet szerez magának az Alvilág legmélyén, éppen azért próbálkozhatott az istenek becsapásával, mert maga a szituáció, az emberekkel együtt húst fogyasztani, úgy tűnik, nem volt elképzelhetetlen az istenek számára. A gyermek Hermés mítoszának egyetlen párhuzamosan létező teljes verziójában, Apollodórosnál, Hermés ténylegesen megeszi a húst: τῶν δὲ κρεῶν τὰ μὲν κατηγάλωσεν ἐψῆσας τὰ δὲ κατέκαυσεν (Apollodóros III. 10.).

Ezek a mítoszok Clay érvelését csak részben gyengítik, hiszen a himnusz szövegében valóban az olvasható: ὁδμὴ γὰρ μιν ἔτειρε καὶ ἀθάνατόν περ εἶντα / ἦδεῖ· ἄλλ' οὐδ' ὧς οἱ ἐπειθετο θυμὸς ἀγῆνωρ / καὶ τε μάλ' ἱμείροντι περῶν ἱερῆς κατὰ δειρῆς. (Herm. himn. 131–133.), tehát a himnuszszerző számára a húsevés és az isteni lét között valóban ellentmondás áll fenn. Azonban ezt az ellentmondást nem csak úgy oldhatjuk fel, hogy feltételezzük, hogy Hermésnek kétségei voltak saját halhatatlanságával kapcsolatban.

Maga a sajátos „lakoma”, melyet Hermés egymagának rendez, saját szakirodalommal rendelkezik. Clay álláspontja szerint ez egy teljesen profán étkezés, *dais*, mely hangsúlyozza a résztvevők egyenrangúságát – Hermés tizenkét hússzeletet készít elő a tizenkét olymposi istennek.¹⁵ Maga a szöveg nem ad meg semmilyen terminust a lakomával kapcsolatban, azonban fontosnak tartom hangsúlyozni, hogy még ha az étkezést *dais*-nak tekintjük is, ez önmagában nem profanizálja azt. Egy epikus példát idézve: mikor Thetis az Iliás első énekében arra hivatkozik, hogy Zeus pillanatnyilag elérhetetlen, mert az etiópoknál tartózkodik a többi istennel együtt, a következőket mondja: Ζεὺς γὰρ ἐς Ὠκεανὸν μετ' ἀμύμονας Αἰθιοπῆας / χθιζὸς ἔβη κατὰ δαῖτα, θεοὶ δ' ἅμα πάντες ἔποντο (Homéros: Iliás I. 423–424.), tehát *dais*-nak nevezi ezt az áldozati lakomát.¹⁶

Clay saját értelmezésével elsősorban Laurence Kahn és Walter Burkert nézeteivel szemben kívánt alternatívát nyújtani. Kahn számára a himnusz lakomajelenete egyfajta anti-áldozat vagy pseudo-áldozat, mely szándékosan helytelenül használja a rituális szókincset, s ezzel egy olyan szituációt kreál, mely illeszkedik az istenség átmeneti, közvetítő szerepéhez: míg az olymposi áldozat megerősíti az

¹⁴ Például: Bacchylides frg. 42. SM, Apollodóros Epit. II. 3., Servius Georg. III.7., Lykophrón 152–155., Hyginus Fab. 83., Ovidius Met. VI. 404–411. Talán a leghíresebb hely mégis Pindaros cáfolata a mítosszal kapcsolatban: Pindaros Olymp. I. 63–69. Ismert olyan verzió, ahol Thetis evett a húsból: Schol. ad. Pind. Ol. I. 37. A történetet elbeszélő források zömében késeiek, de Pindaros cáfolata egyértelművé teszi, hogy a mítosz az ő korában is jól ismert volt. A Lykaón mítosz különféle verzióiban hangsúlyosan említik, hogy Zeus megharagudva Lykaón és fiainak szentségtörésén, akik emberhússal kínálták meg, felborította az asztalt (*trapeza*), s innen kapta az esemény helyszíne a Trapezus nevet – az asztalt, nem pedig az oltárt (Apollodóros 3.81, Eratosthenés 8, Schol. Lyc. 481.).

¹⁵ CLAY (1989): 119–123.

¹⁶ Az Iliás XXIV.69. szintén áldozati lakomára használja a *dais* szót.

ember–isten határt, Hermés ezzel a rituáléval megtöri azt.¹⁷ Vele szemben Burkert a leírást egy helyi áldozati rituálé bemutatásának tekinti, melyet egyszerűen nem ismerünk más forrásból. Hangsúlyozza, hogy Hermés két tette: a tűzcsiholás és egy újfajta áldozati lakoma feltalálása, Prométheusszal állítja párhuzamba Hermést – a tabuszegés minden további nélkül előírassá válhat a rítusban.¹⁸

Clay véleménye, hogy ezen a ponton fordulat áll be, aránylag könnyen cáfolható, mivel a Hermés identitásával kapcsolatos ambivalencia a jelenet előtt és után is megvan. A lakomajelenet értelmezésében kulcsfontosságú egy szó használata, mely egyszerismind a legkevésbé megkerülhető jelzés a szövegben, ami arra utal, hogy ez vagy nem szakrális étkezés vagy annak egy nagyon szokatlan formája. A 130. sorban a költő az áldozati húst a *bosios* jelzővel illeti – ez a jelző pedig olyan dolgokra használható, melyeket a szakrális jog az emberek számára ír elő vagy nekik tilt meg.¹⁹ A későbbiekben még egyszer felbukkan még szokatlanabb kontextusban a 172–173. sorban: ἀμφὶ δὲ τιμῆς / κἀγὼ τῆς ὀσίης ἐπιβήσομαι ἥς περ Ἀπόλλων. Itt Clay a szó használatát már úgy értelmezi, hogy Hermés az Olympos viszonyaiban járatlan, és nem tudja, hogy nem *bosie*-t, hanem *timé*-t kell szereznie.²⁰ Hasonlóan magyaráz egy másik problematikus szót: Apollóntól találkozva Hermés *kydos*-t (hírnevet) kér az istenektől – noha a *kydos* olyasmi, amit az istenek az embereknek szoktak adni, tehát ugyanaz a furcsa szóhasználat hol ilyen, hol olyan értelmezést kap.²¹

Valójában teljesen szükségtelen valamiféle jellemfejlődést vagy önmegismerési folyamatot látni a szövegbe; ami Hermést jellemzi, az elejétől végéig a kettősség: Hermés saját magára, saját istenségére vonatkozó képe, és az, ahogy ő, ill. a narrátor bemutatják Hermés környezetét, a szöveg egészében következetesen következtelen.

Hermés lakhelye hazatérése után rusztikus barlangból valóban templommá változik: πίονα νηὸν (Herm. himn. 148.), azonban már a himnusz elején maga Hermés is palotaként mutatta be, mikor önmagához énekelt himnuszt az éppen feltalált lanton: ἀμφιπόλους τε γέραιε καὶ ἀγλαὰ δώματα νύμφης, /καὶ τρίποδας κατὰ οἶκον ἐπηετανοὺς τε λέβητας. (Herm.himn. 61–62.).²² Így a himnusz szövegén belül az is kétségessé válik, hogy mennyiben objektív tény Maia és Hermés „elhanyagoltsága” az emberek vagy az istenek részéről. Hermés így érzi, és ezt állítja, viszont az ő viszonya az objektív igazságokhoz általában véve kétséges, és énekével éppen saját maga cáfolja magát.

¹⁷ KAHN, Laurence: *Hermès passe ou les ambiguïtés de la communication*, Paris, Maspero, 1978, 46.

¹⁸ BURKERT, Walter: „Sacrificio-sacrilegio: Il 'trickster' fondatore”. *Studi storici*, XXV, 1984. 835–845.

¹⁹ VERGADOS (2013): 341 és 371, CLAY (1989): 119–122.

²⁰ CLAY (1989): 128–131.

²¹ CLAY (1989): 141.

²² A Maia lakhelyén marháit kereső Apollón mindenütt kincseket talál: τρεῖς ἀδύτους ἀνέωγε λαβῶν κληῖδα φαεινὴν / νέκταρος ἐκπλείους ἢδ' ἀμβροσίης ἐρατεινῆς / πολλὸς δὲ χρυσός τε καὶ ἄργυρος ἔνδον ἔκειτο, / πολλὰ δὲ φοινικέοντα καὶ ἄργυφα εἴματα νύμφης. (Herm. himn. 247–250). Nehezen feltételezhető, hogy a kincsek és az isteni élelmiszerek nem voltak már helyükön eleve, Maia barlangja egy istennő hajléka, és eleve az volt.

Nem valószínű, hogy valaha is lehetségessé válik eldönteni, hogy egy valós áldozati rítus *aition*ját olvassuk-e itt, de feltehetjük, hogy a himnusz eredeti hallgatósága sem volt liturgikus szakember, akik egyet mégis bizonyosan érezhettek: Hermés olyasmint tesz, ami rituális cselekménynek tűnik, hiszen isteneket invitál lakomára, azonban helytelenül használja a szükséges szókincset, és maguk a cselekmények is értelmezhetetlenek. Ezen a ponton egy olyan hatásmechanizmus is működésbe léphetett, amit a mai olvasó már nem érzékel: a humor. Elképzelhető, hogy a kortárs hallgatóság rítus-paródiaként értelmezte a jelenetet. Hermés részt ad mind a tizenkét olymposinak – bár ezek listája városonként is eltért, meglehetősen bizonyosak lehetünk benne, hogy a himnusz hallgatói szerint Hermés egy volt közülük. Ha az étkezés áldozat, akkor önmagát is közéjük számította, egy isten önmagának bemutatott áldozata viszont a görög vallás keretei között értelmezhetetlen. Ha viszont Clayt követve a lakomát profán étkezésnek tekintjük, ahol a résztvevők főtt húst fognak fogyasztani, akkor felvethető, hogy Hermés istentársait is úgy próbálja vendégül látni, mintha emberek volnának. A gyermek isten szándékosan hagyja figyelmen kívül a szilárd isten–ember határvonalat, nem csak önmagára vonatkoztatva, hanem a többi olymposi isten esetében is.

Mindezek után úgy vélem, hogy a magának tiszteletet követelő gyermek-isten aligha saját isteni mivoltát akarja bizonyítani (istenektől született istenként halhatatlansága amúgy sem lehet kérdéses), hanem saját személyét és saját világát, melyből érkezett, kívánja az olymposi kultusz magasságába emelni. Hermés princípiuma valóban a folyamatos mozgás, a határok átlépése, ez a minőség vagy funkció viszont elválaszthatatlan egy másik ténytől: Hermés az Olymposhoz viszonyítva a periféria istene: a városhoz képest az erdő és a pásztorkodás, az istenekhez képest a nymphák és titánok világa, szélsőséges esetben az élethez képest a halál. A himnuszban nem az Hermés problémája, hogy nem isten, hanem az, hogy marginalizálódott isten, és ezen a helyzeten kíván változtatni.

Hermés jellemének megfelelően a lopást választja eszközként, hogy pozíciót szerezzen az olymposi pantheonban, ahová kívülállóként tör be. Hermés karakterének marginalizált volta természetesen nem a himnusz-költő találmánya, az isten karakterének sok vonása van, melyek a görög pantheon perifériájára helyezik. A himnusz-költő ezen vonások közül egyeseket felerősít, másokat háttérbe szorít.

Hermés marginális státusza elsődlegesen származásából adódik. Anyja, Maia egy nympa – méghozzá szokatlan nympa. A nymphák kultikus tisztelete elterjedt volt Görögországban – ez magával vonja, hogy Hermés aggodalmait az emberek ajándékainak elmaradásától nem reálisak – azonban kultuszuk színtere a lakhelyük: a szabad természet, kultuszuk ritkán emelkedik poliszkultusz rangjára, inkább egyéni devóció kérdése.²³ A *nympholésia* kifejezés nem csupán a nymphák okozta betegségekre alkalmazható, hanem arra is, amikor egy ember irreálisan sok időt és

²³ LARSON, Jennifer: *Greek Nymphs: Myth, Cult, Lore*, Oxford, Oxford University Press, 2001, *passim*.

erőfeszítést pazarol a nymphák kultuszának ápolására.²⁴ Természethez kötöttségük elválasztja őket az olimposi világtól.

A görög mitológiának kevésbé magyarázott jellegzetessége, hogy bizonyos figurák, elsősorban a természethez kötődő lények megkétszereződnek, és párhuzamosan léteznek mint tisztán isteni lények ill. halandó szörnyek, anélkül, hogy a mitológia bármiféle konzekvens rendszert teremtené alakjuk körül. Héraklés halomra gyilkolja a kentaurokat, azonban Cheirón kentaur halhatatlan isteni lény.²⁵ A Kyklópsok egy része Poseidón fiaként egészen evilági szörnyetegnek látszik, de más Kyklópsok az istenvilág legősibb generációjában születtek és ők készítették az istenek fegyvereit, így Zeus villámain is, melyek révén legyőzhették a gigászokat – ugyanakkor Asklépios halála után a bosszúszomjas Apollón megöli őket egyes szövegekben.²⁶ Hasonló kettősséget látunk a nympháknál is. Egy nympa lehet szorosan a fájához kötődő alacsony státuszú természeti istenség, aki fájával együtt él és hal, vagy ha élete messze túlnyúlik is az emberek élettartamán, de mégis véges.²⁷ Hermés anyja viszont kétségen felül istennő, és születése révén egy ősbibb istengeneráció leszármazottja.²⁸ E kettősségek mögött nyilvánvalóan egy olyan világkép áll melyben a régi és a messzi lényegében ugyanaz. Maia (s így vele együtt Hermés) helyzete a pantheonon belül így kettős, a himnusz istennőnek nevezi,²⁹ még Hermés sem tagadja gazdagságát (Herm. himn. 60–61.), azonban a nympakultusz alacsonyabb rendű természeti istenségeket tisztel. Nincs más a nagy istenek között, akinek anyja csupán nympa lett volna – Dionysos, Asklépios és Pán példáján azt láthatjuk, hogy még egy halandó nő fia is könnyebben válhat istenné. Bár Hermés az olimposiak közé kerül, mégis megőrzi korábbi kapcsolatait is, Hermést és a nymphákat gyakran tisztelték meg közös oltárokkal.³⁰

Míg Maia nympa mivolta egyértelmű a költeményből, Maia származásáról a himnuszköltő szándékosan hallgatni látszik, pedig nagyszülei révén egy másik marginalizált helyzetű istencsoport részévé válik. Maia apja Atlas, egy titán, s ráadásként a legsúlyosabb büntetéssel sújtott titánok egyike. Maiáról voltaképp nem is nagyon lehet többet tudni, minthogy Atlas lánya, Hermés anyja és az elárvult Arkasmak, Árkádia *béros eponymos*-ának dajkája volt.³¹ Nagyapja Iapetos, aki Kro-

²⁴ LARSON (2001): 14.

²⁵ Cheirón Kronos és Philyra Ókeanis fia: Pind. Pyth. VI. 22., Prob. Georg. III. 92–94., Ap. Rhod. II. 1131–1141., Hyginus Fab. 138.; Héraklés nyilatától megsebezve, úgy sikerül meghalnia, hogy halhatatlanságát ajánlja fel Prométheus szabadulásáért: Apollodóros II. 5.4., Aischylos: Prométheus desmotés 1026–1029. A többi kentaur Kentaurostól, s így Ixióntól és a felhő-Hérától származik.

²⁶ Theogonia 136–138., Apollodóros III. 10.4.

²⁷ Hésiodos frg.304., mely rejtvény formájában adja meg a nymphák hatalmas, ám mégis véges élettartamát. Nem ismerünk forrást, mely egyértelművé tenné, hogy mely nymphák halandók és melyek halhatatlanok, sem azt, hogy miért születnek egyáltalán bizonyos istennők nymphának.

²⁸ Maia Atlas és Pleióné Ókeanis lánya, így féltestvére Kalypsónak (Odysseia I. 52), aki nem csupán halhatatlan, hanem Odysseusnak is felajánlja a halhatatlanságot; nagybátyja Prométheus.

²⁹ Herm. himn. 154.: μητέρα δ' οὐκ ἄρ' ἔληθε θεὸν θεός...

³⁰ LARSON (2001): 26–27, 96–98.

³¹ VERGADOS (2013): 219.

nosszal együtt kerül Tartarosba, nagybátyja Prométheus. Az általunk vizsgált, 4. számú nagy homéroszi himnusz ezt az anyai rokonságot említetlenül hagyja, azonban a homéroszi himnuszgyűjtemény egy másik, rövidebb Hermés-himnusz, mely a 18. számot viseli, és a hosszabb szöveg invokációját tartalmazza önálló himnusként, egy ponton megváltoztatja a szöveget: Maiát Atlas lányának nevezi.³² A hosszabb himnusz költője ezt az anyai leszármazást teljességgel említetlenül hagyja, nem csupán a himnusz elején, a szülők megnevezésénél, hanem később is, amikor Hermés maga énekli meg saját születését. A himnusz folyamán Hermés végig hangsúlyozza Zeustól való leszármazását, hogy ő Zeus fia, Apollón fivére. Nehéz feladat évezrednyi távolságból értékelni a hallgatás jelentését, nem tudhatjuk, hogy Maia szereplése az egykori hallgatóságban mennyire automatikusan idézte fel Atlas alakját és Hermés Olympos ellen lázadó rokonait, név szerint említetlenül maradnak, bár a Prométheusra való utalásokat a szakirodalom egyhangúan elismeri.³³ A költő mintha szándékosan akarná elterelni a figyelmet mindarról, ami Hermést a lázadó szerepére predesztinálná. A gyermek-isten létével és karakterével valóban megbontja az Olympos rendjét, de nem jelentkezik eschatologikus fenyegetésként (mint mondjuk a titánok és Prométheus, vagy Loki a skandináv mitológiában), ellenkezőleg: a szövegen belül az ő célja az, hogy éppenséggel része lehessen az olymposi rendnek. A költő csak egy talányos félsorral jelzi Hermés kapcsolatát az ősbibb istenekkel, mégpedig Hermés második dalában, melyet már Apollón előtt énekel. Ez műfajilag Theogonia, mely a legelső istenek között nevezi meg Mnémosynét, akit kapcsolatba hoz magával: ...ἢ γὰρ λάχε Μαΐαδος υἱόν. (Herm. himn. 430.).³⁴

A következő elem, mely marginális helyzetbe hozza a gyermek istent, a születési hely, Árkádia. Egy nymphától elvárható, hogy lakhelye távol essék az emberlakta vidékektől és a civilizációtól, és ennél messzebbre már aligha lehetne menekülni. Nehéz meghatározni, hogy Árkádia elmaradott volta mikor vált véglegessé a görög kultúrában, azonban a himnusz keletkezése idején, ami a VI. század második felénél nem lehet sokkal korábbi, ez a kétes értékű dicsőség már összefonódott Árkádia nevével. Árkádia a görögség számára a történelem egy korábbi szakaszának fosszilis maradványa, és ez a megítélés éppen olyan hangsúlyosan jelenik meg az árkádiai önazonosság mítoszaiban, mint a kívülállók véleményeiben. Ez az Árkádia ennek ellenére, vagy éppen ezért, szoros kapcsolatban áll bizonyos istenekkel. Az árkádiaiak szívesen illették magukat a *proselénoi* megnevezéssel: hold előttiék. A megnevezés arra utal, hogy a terület népességének autochthoniája a Hold születése előtti időkbe visz vissza. Bár ilyen történet nem maradt fent, de valószínűsíthető, hogy

³² GREENE, Elizabeth S.: „Revising Illegitimacy: The Use of Epithets in the Homeric Hymn to Hermes”. *The Classical Quarterly*, LV, 2005. 343, 4. lábjegyzet. A 18. himnusz 4. sorában Ἀτλαντος θυγάτηρ szerepel a 4. himnusz νύμφη εὐπλόκαμος szavai helyén.

³³ BURKERT (1984); CLAY (1989): 116. Kerényi Károly különösen erősen hangsúlyozta ezt a titáni jelleget Hermés-tanulmányában: KERÉNYI Károly: *Hermés a lélekvezető* (ford. Tatár György), Budapest, Mérleg, 1984, 12, 32, 40.

³⁴ VERGADOS (2013): 511.

létezett olyan mítosz, mely Seléné születését valamiképpen Árkádiához kötötte.³⁵ Még ennek hiányában is, Árkadia és a sötét, hold nélküli éjszaka – az az éjszaka, mely egyszersmind a tolvaj Hermésnek is eleme³⁶ – kapcsolata Árkádián kívül is egyértelmű volt a görögök számára. A második isten Hermés, akinek születését általában a Kylléné hegység barlangjaiba helyezték. Bár felmerült a *Kyllénaios* jelző alternatív etimológiájának lehetősége is, a himnuszalköltő számára a jelző egyértelműen az árkádiai hegyvidékre utalt.³⁷ A harmadik isten a legárkádiaiabb, maga a kecskelábú vagy egészen kecskealakú Pán. A groteszk, fallikus, pánikot keltő Pán isten Hermés fia, de kapcsolatuk eredetileg talán ennél szorosabb is lehet. Nyelvi alapon felvetették a lehetőséget, hogy a Pán megnevezés voltaképpen Hermés korábbi neve is lehetett, s így végső soron ugyanannak az istenségnek egy árkádiai és azon kívüli vetületével van dolgunk.³⁸

A hely és az ősök a lehető legtávolabbra taszították a kis Hermést az Olympos világtól, ezt csak fokozzák fogantatásának körülményei. Első pillantásra nincs benne semmi különleges, hogy Zeus gyermeket nemz egy istennőnek vagy halandónak, aki nem a felesége – elvégre ez a tevékenység népesítette be az Olympost, s részben a földet is. Azonban a himnuszalköltő úgy tesz, mintha itt megcsalásról volna szó: Maia és Zeus éjjelente találkoznak, elrejtőznek az istenek és emberek, de különösen Héra szeme elől, s mi több, a gyakorító igealak hangsúlyozza, hogy hosszabb kapcsolatról volt szó, nem csupán egyszeri találkáról, melynek egyedüli célja egy új istenség születése volt; Zeus és Maia a szó legújkoribb értelmében szeretők.³⁹ Ez a megközelítés nem ellentétes a korábbi hagyománnyal: Hésiodos a Theogoniában Zeusból poligám istent csinál, fontosabb istengyermekei házasságokból születnek, Métis, Eurynomé, Démétér, Létó éppúgy Zeus feleségei voltak, mint Héra. Ezekkel szemben Hermés, csakúgy mint a halandó nőtől születő Dionysos, nem házasságból született.⁴⁰ Ennek egyik következménye hatással lehet a születendő gyermek karakterére, akinek a nemzése is lopás volt és hazugság.⁴¹ A másik következmény talán még súlyosabb Hermésre nézve. Az emberi házasságjog fogalmait és rendszerét nem szokás alkalmazni az istenek világára, ha viszont a költő ezt megtette him-

³⁵ BORGEAUD, Philippe: *The Cult of Pan in Ancient Greece* (trans. K. Atlass, J. Redfield.), Chicago–London, The University of Chicago Press, 1988, 6–7. A bukolikus lírát csak Vergilius kapcsolja össze Árkádiával, a hellenisztikus görög szerzők nem.

³⁶ A himnuszban éjszaka indul rabolni: Herm.himn. 66–70, 284, 289: Apollón a fekete éjszaka társának nevezi: μελαίνης νυκτός ἑταίρε; 358: bölcsőjében a fekete éjszakához hasonlít: ἐν λίκνῳ κατέκειτο μελαίνῃ νυκτὶ ὅμοιως; 578: az éjszakában járva hol segíti, hol rászedi az embereket.

³⁷ VERGADOS (2013): 220.

³⁸ WEST (2007) 282–283: a védikus ind Pūšan neve etimológiailag összekapcsolható Pánéval, funkcióit tekintve részben Pán, részben Hermés feladatköreit fedi át.

³⁹ CLAY (1989): 109; VERGADOS (2013): 5–10, 224, 226; Kerényi (1984): 35 még tovább megy, mikor megengedi a *betaireíē* jelző „hetéri” értelmezését, s felveti a gyanakvó kérdést, hogy vajon honnan származott Maia vidéki nyμφához nem illő gazdagsága.

⁴⁰ Hésiodos Theogonia 938–939.

⁴¹ ADORJÁNI Zsolt: „A tolvajok istene? Megjegyzések a homérosi Hermés-himnuszhoz”. *Antik Tanulmányok*, LVI, 2012. 8–9.

nusza bevezetésében, le kell vonni az ebből fakadó következtetéseket: a két isten ugyan nem követ el házasságtörést, hiszen Maia nincs férjnél (ellentétben Aphrodité és Arés sokkal botrányosabb kapcsolatával), viszont nem is házások, ebből következőleg a születendő gyermek *nothos*, fattyú.⁴² Ez a kifejezés az istenek világában értelmezhetetlen, s a költő természetesen nem merné ezzel a szóval illetni az istent, de a lehetőségét éppen ő maga teremti meg, amikor hangsúlyozza Maia és Zeus kapcsolatának jellegét. A törvénytelen születés az archaikus görög kultúrában nem csupán egy kellemetlen bélyeg, hanem veszedelmes ómen, a törvényes apa nélkül született gyermek *teras*, egyfajta torzszülött, akit szabad elpusztítani.⁴³ A kitaszított baljós szerepe nem csak ominózuossá, hanem numinózuossá is teheti a gyermeket, a mitológiában és a történeti legendákban nem csupán *pharmakos*-ként, hanem *ktistés bérós*-ként is feltűnnek: a kolónialapító expedíciók vezetői, kezdeményezői gyakran rendelkeznek olyan testi jegyekkel, melyek más körülmények között kiközösítetté tehetnék őket, például sánták, s ezzel párhuzamosan gyakran törvénytelen születésűek.⁴⁴ Az apátlanság itt a sántaság, felemásság egy metaforikus formája. Fogantatásának körülményei ezzel a csoporttal rokonítják Hermést is.

A származásából következő marginalizáció nem csupán kikövetkeztethető a mítoszból, hanem olyan tény, melyet a szöveg és a címszereplő expliciten állít, s egyzersmind ez adja a gyermek isten tetteinek fő motivációját is: Hermés az az isten, akinek ki kell harcolnia isteni kultuszát. Ez a motívum nem egyedülálló a görög mitológiában, annál inkább a módszer, amit a gyermek választ. A tisztelet, amire vágyik kettős: az istenek és az emberek részéről is elvárható, s mintha az utóbbi lenne a fontosabb: elvégre az isteni kultusz, az isteneknek kijáró ajándékok nem a

⁴² Ezt az illegitimitást hangsúlyozza GREENE (2005): 348: Hermésnek el kell magát ismertetnie vér szerinti apjával, hogy bejusson az Olymposra, de teljesen nem szabadulhat meg születése következményeitől, a himnusz végén is Maia fiának nevezik és nem Zeusénak, s helyzete alárendelt marad Apollónéhoz képest. Érdemes itt továbbvinni az emberi világból vett analógiákat: Zeus gyermekeinek a többsége halandó nőktől született, ezek a kapcsolatok jogi és morális szempontból nagyjából ugyanabba a kategóriába sorolhatók, mint a rabszolganők és tulajdonosaik közötti viszony, Zeus és egy halandó nő közötti szakadék túl mély ahhoz, hogy a konszenzualitás kérdése egyáltalán felvethető legyen, így viszont morálisan sem értelmezték a történeteket. Amikor a mitológiai szükségszerűség azt diktálta, hogy két egymással házassági kapcsolatban nem álló istenségnek szülessen közös gyermeke, akkor szívesen vezették be a narrációba a nemi erőszakot, így pl. Poseidón és Démétér esetében, ez úgy tűnik, kevésbé vetett rossz fényt a férfi istenre, mint amit a házasságon kívüli kapcsolat vetett volna az istennőre. Maia és Zeus kapcsolatában viszont mind az egyenrangúság, mind a kölcsönösség jelen van – ha nem Maia, hanem a görög hallgatóság szomszédasszonya tenne ilyet, azon nyomban erkölcstelen perszónává minősülne.

⁴³ OGDEN, Daniel: *The Crooked Kings of Ancient Greece*, London, Duckworth, 1997, 10–11: az isteni harag következménye a normális reprodukció megszakadása az emberi és az állatvilágban is; Oden első példái Hésiodostól származnak (Erga 179–182, 225–251), ahol a világ normális állapotát az fejezi ki, hogy a gyermekek hasonlítanak apjukhoz, a rend megbomlását pedig a hasonlóság elvesztése. A helyek nem torzszülöttekre utalnak, hanem házasságtörésből született gyerekekre, Aristotelés (*De generatione animalium* 767b6) pedig ki is mondja, hogy a gyerek, aki nem hasonlít szüleiére, valamilyen *teras*. Házasságon született gyerekek kitétele: OGDEN (1997): 13.

⁴⁴ MCGLEW, James F.: *Tyranny and Political Culture in Ancient Greece*, Ithaca, Cornell University Press, 1993, 157–182.

többi istentől, hanem az emberektől érkeznek elégetett zsíros combok formájában. Hasonló szituációban Dionysos egészen direkt eszközökkel bizonyítja saját istenségét az emberek előtt mítoszok tucatjaiban: akik nem ismerik el az új istent, azok rövidesen a tébolyból feleszmélve döbbennek rá, hogy kiirtották saját családjukat. A Hermés-himnuszban az emberiségnek meglepő módon mellékszerep is alig jut, bár a szöveg többször hangsúlyozza, mennyire hasznos Hermés az emberek számára. A gyermekisten az emberek áldozataira vágyik, de ezt nem tőlük akarja kicsikarni, hanem olyan funkciókat akar megszerezni, melyek hasznossá tehetik az emberek számára, s természetének megfelelően úgy dönt, hogy e funkciókat nemes egyszerűséggel ellopja. Ez a rövid összefoglalás azonban elmosza a szöveg egy jellegzetes problematikáját, ti. az isteni csecsemő nagyon akar valamit, de nem egyértelmű, hogy ő maga tudja-e, mit akar. Clay értelmezésében amit Hermés akar, az a saját *timai* megszerzése, azonban nem érti meg, hogy ez miben különbözik a *bosié*-től, ami az emberek részéről érkező ajándékokra vonatkozik.⁴⁵

Azonban nem tűnik úgy, mintha Hermést valóban érdekelnék a *timé*-k. Az agresszív, követelőző csecsemő a lehető leganyagiasabb módon gondolkodik: ajándékokat akar, azonban nem egészen érti, hogy ezt hol kaphatná meg, pontosabban úgy tűnik, nem képes egymástól tisztán elválasztani az emberi és az isteni szférát. Áldozati ajándékokra vágyik, azonban nem az emberek közé indul, hogy kinyilvánítsa előttük istenségét, hanem az isteneket akarja meglopni. A *bosié* és a *kydos* szó inadekvát használatáról már beszéltem. A marhák levágása után a húst tizenkét adagra osztja, ami egy isteneknek bemutatott áldozat szándékára utal, közéjük sorolva magát is, azonban mégsem mutatja be az áldozat rítusát, csupán szétosztja a sült húst a címzettek között, ezzel egészen emberi lakomára invitálva meg őket. Ez a hozzáállás nem változik a szövegben, az isteni gyermek nem érzékeli tisztán a határvonalat az isteni és az emberi szféra között. Ez a fogyatékos talán nem meglepő egy olyan istennél, akinek funkciója a határokon való átlépés, Hermés az igazság és hazugság, a jó és a rossz közötti határvonalat sem érzékeli jobban, azonban az már meglepő, hogy a himnusz szövegén belül senki nem világosítja fel tévedéséről.

Az isteni csecsemő előtt számos nyitott kapu állna: követelhetne a halandóktól is ajándékokat, vagy kérhetne az istenektől még betöltetlen feladatköröket, a hírnökét, vagy a lélekvezetőét. Ehelyett a konkrét fizikai ajándékokat az isteneknél keresi, és ellopja Apollón marháit, majd feladatokat követel, de éppen azt, ami Apollón karakterének gerincét alkotja, a jóslást.⁴⁶ Módszerei finomodnak a szöveg folyamán, a direkt agressziót végül felváltja a kompromisszum és a csere, Hermés a lantot kínálja fel cserealapként, s az eredmény végül két karakterisztikusan apollóni funkció, a zene és a jóslás kettéosztása lesz, méghozzá hierarchikus alapon: az alacsonyabb értékű feladatok kerülnek át Herméshez.⁴⁷

⁴⁵ CLAY (1989): 131.

⁴⁶ VERGADOS (2013): 546–548: sokan vonták kétségbe a himnusz befejező részének eredetiségét, éppen azért, mert követeléssel Hermés Apollón rangját próbálja elbitorolni, bár egyébként stilisztikai törés nem figyelhető meg a szövegben.

⁴⁷ Bár Hermés nem kimondottan jós-isten, de mégis ismert ilyen szerepkörben is, vö. VERGADOS (2013):

Apollón eleinte elutasítja kisöccse kérését, mivel Zeus csak neki engedte meg, hogy kinyilatkoztassa Zeus terveit, azonban később egy nehezen értelmezhető passzusban a jóslás egy titokzatos módszerét, ami bizonyos „méh-leányokkal” kapcsolatos, átruházza Hermésre.⁴⁸ Egyes kutatók a méh-leányokat a Thriai nymphákkal azonosították egy kétszáz éves szövegjavítás alapján.⁴⁹ Ezek a Thriai nymphák egy Philochoros töredék szerint (FrGrHist 328 F195) a Parnassos hegy oldalában élő nymphák, Apollón nevelői, akik hárman vannak, az ő nevükből ered a jósló-kavicsok *’thriai’* megnevezése, valamint a *’jósolni’* jelentésű *θριᾶσθαι* ige.⁵⁰ Apollodóros mitológiai kézikönyvének párhuzamos passzusában Apollón ajándéka Hermésnek a jóslókavicsok.⁵¹ Ez azonban eltér a himnusz szövegétől, a himnusz nem említ kavicsokat, méh-leányokról beszél, akiknek a jóstehetsége valamiféle extatikus állapottal van kapcsolatban, nem pedig sorsvetéssel: a görög szöveg „θυίω” igéje kimondottan a divinációs extázisra utal. Amikor ettek a mézből, akkor jóslataik igazak. Ezek a méhek még rejtvényben sem utalhatnak jóskövekre. A méhek jelenléte gyakori a jósdák eredetmítoszaiban: egy mítosz szerint a delphoi jósda elődjét méhek építették viaszból, a lebadeiai jóshelyet méheket követve fedezték fel.⁵² Tehát amit Hermés kap, módszereiben nem különíthető el világosan az apollóni divinációtól, így megmagyarázatlanul marad, hogy miért alacsonyabb rendű. Azaz mégis kapunk valamiféle magyarázatot, a méh-leányok jóslatai nem megbízhatók, csak a méztől eltelve jósolnak. Ez igaz lehet mindenféle hermési jóslásra, a himnusz több helyen hangsúlyozza, hogy Hermés ajándékai kiszámíthatatlanok. Azonban nem teológiai, hanem egy merőben gyakorlatias szempontból maga Delphoi és

566; HERTER, H.: „Hermes: Ursprung und Wesen eines griechischen Gottes”. *Rheinisches Museum*, CXIX, 1976. 234–236 – bár az utóbbi példái között Hermés lebadeiai megjelenése nem jós-isteni funkcióból ered, hanem inkább lélekvezetőként jelenik meg. Pharai Hermés jósdája: Pausanias VII.22.2–3.

⁴⁸ Herm. himn. 552–564.: σεμναὶ γὰρ τινὲς εἰσι, κασίγνηται γεγαυῖαι, / παρθένοι, ὥκειήσιν ἀγαλλόμεναι πετερύγεσσι, / τρεῖς· κατὰ δὲ κρατὸς πεπαλαγμέναι ἄλφιστα λευκὰ / οἰκία ναιετάουσιν ὑπὸ πτυχὶ Παρνησοῖο, / μαντείης ἀπάνευθε διδάσκαλοι ἦν ἐπὶ βουσὶ / παῖς ἔτ’ ἔων μελέτησα· πατὴρ δ’ ἐμὸς οὐκ ἀλέγιζεν. / ἐντεῦθεν δῆπεια ποτῶμεναι ἄλλοτε ἄλλη / κηρία βόσκοντα καὶ τε κραίνουσιν ἕκαστα. αἱ δ’ ὅτε μὲν θυίωσιν ἀληθείην ἀγορεύειν / ἦν δ’ ἀπονοοφισθῶσι θεῶν ἡδεῖαν ἐδωδὴν / ψεύδοντα δῆπεια δι’ ἀλλήλων δονέουσai. / τὰς τοι ἔπειτα δίδωμι.

⁴⁹ VERGADOS (2013): 567.

⁵⁰ Szerinte a jósló kavicsokat Athéné találta fel, s Apollón számára értéktelennek bizonyultak. Egy közmondás eredt a mítoszból: πολλοὶ θριοβόλοι, παῦροι δὲ τε μάντιες ἄνδρες (sokan vannak a thriavető, de kevesen a jósök): VERGADOS (2013): 567. A jós-kavicsok ill. -kockák használatához: GRAF, Fritz: „Rolling the Dice for an Answer”. In: Sarah Iles Johnston – Peter T. Struck (eds.): *Mantiké: Studies in Ancient Divination*, Leiden – Boston, Brill, 2005, 51–98; a Thriai-jal való azonosítás, ill. a jós-nymphák kérdéséhez: SCHEINBERG, Susan: „The Bee Maidens of the Homeric Hymn to Hermes”. *Harvard Studies in Classical Philology*, LXXXIII, 1979. 1–28.

⁵¹ Apollodóros III. 10.2.

⁵² SCHEINBERG (1979): 17–19: méz és mézsör mint a jóslás inspirációs forrása. Trophónios jósdáját méhek segítségével fedezik fel: Pausanias IX.40.1. A második delphoi templomot méhek építették viaszból: Pausanias X.5. 9.; Plutarchos *De defectu oraculorum* 17, 420d. A templomépítő méhekhez: RUMPF, Andreas: „Bienen als Baumeister”. *Jahrbuch der Berliner Museen*, VI, 1964. 5–8.

Apollón sem megbízhatóbb, és ezt a himnusz sem titkolja: a delphoi jóslatok félrevezető volta éppen olyan axiomatikus volt a görögök számára, mint tévedhetetlenségük.⁵³ A jóslást tehát két altípusra osztják fel, különbségük oka nem módszertani, nem valamilyen rituális külsőség, sem a megbízhatóság gyakorlatias szempontja, hiszen mindkettő lehet megtévesztő. A két forma igazi és alapvető különbsége semmi más, mint az a triviális tény, hogy egyikük Apollóné, a másikuk Hermésé, a himnusz szövege ezen kívül nem kínál más megoldást.

A zene megosztása esetében Hermésé a kezdeményezés, hiszen feltalálja a lantot, és két alkalommal használja is.⁵⁴ A lant átadása után Hermés a póriasabb pásztorsíp feltalálásával vigasztalódik. A funkcióknak ez a megosztása alapvetően elkerülhető lett volna, pontosabban a megosztás egyetlen célja éppen az, hogy sor kerüljön a megosztásra, a perifériáról újonnan felbukkanó istenség nem egyszerűen kitölt egy még üres ökológiai *niche*-t, ehelyett agresszív támadást intéz egy fontos olymposi isten ellen, majd alkukkal biztosítja helyzetét. Itt megkerülhetetlen az a kérdés, hogy miért éppen Apollón lesz Hermés áldozata. Apollón tekinthető az olymposi rend/*kosmos* egyfajta reprezentánsának,⁵⁵ jelentősége lehet annak a ténynek, hogy Apollón a beavatások istene, s a himnusz cselekménye Hermés szempontjából esetleg értelmező egyfajta *rite de passage*-nak.⁵⁶ Hermés és Apollón között több érdekes párhuzam figyelhető meg.⁵⁷ Mindketten a szakrális kommunikációs egyes formáinak istenei, a mítoszban Hermés közvetíti az istenek szándékait, a valós életben viszont Apollón. Legalább ennyire fontos az is, hogy ki *nem* válik célponttá, ez pedig Zeus. Hermés nem kíván a *kosmos* ellen lázadni, mint a titánok, csupán az őt megillető helyet követeli.

Pedig a kis Hermés alakjában minden adott, hogy felnőve valós fenyegetést jelenthessen az olymposi rendre. Hermés 'szemérmertlenségbe öltözött' (ἀναιδείην ἐπιειμένε 156.) még saját mamája szerint is, bárhova behatoló tolvaj (διὰ πρῶσιον κεραίστην 336.), csalárd (κέρτομον 338.). Azzal fenyegetőzik, hogy rablóvezérként fogja kifosztani Apollón szentélyét – ugyanakkor jogainak érvényesítését nem tőle, hanem apjától, Zeustól, várja (εἰ δέ κε μὴ δῶῃσι πατήρ ἐμὸς... 175. sor). Nem csak lop, hazugságait két alkalommal kis híján hamis esküvel erősíti meg; nem csak Apollónt, hanem Zeust is megpróbálja becsapni, elhítelve velük, hogy a megígért eskü kimondása megtörtént.⁵⁸ Mi több, maga követeli Apollóntól, hogy menjenek Zeus

⁵³ Herm. himn. 540–549.: Apollón megtévesztő választ ad, ha a jóslatkérő nem érdemel mást, ám az ajándékot így is elfogadja.

⁵⁴ Hermés énekeihez: VERGADOS (2013): 4–8; VERGADOS (2011): 95.

⁵⁵ CLAY (1989): 101–102; FLETCHER (2008): 31.

⁵⁶ VERGADOS (2011): 94; FLETCHER (2008): 31; JOHNSTON, Sarah Iles: „Myth, Festival, and Poet: The 'Homeric hymn to Hermes' and Its Performative Context”. *Classical Philology*, XCVII, 2002. 112–115, marhalopás szerepe felnőtté avatási rítusokban: 119.

⁵⁷ Bár az Argeiphontés jelző Hermés szokásos epithetonja, Apollón mellett is előfordul: DAVIS, S.: „Argeiphontes in Homer – The Dragon-Slayer”. *Greece and Rome*, XXII, 1953. 33–38; Apollón mint Argeiphontés: Sophoklés frg. 1024. JOHNSTON (2002): 126: az olympiai páros oltároknál Hermés Apollónnal osztozott.

⁵⁸ FLETCHER, Judith: „A Trickster's Oath in the Homeric Hymn to Hermes”. *The American Journal of Philology*, CXXIX, 2008. 19–46.

elé (Herm. himn. 312.). Hazudik és lop, és nem kedvtelésből, nem azért, mert ez jelleme része, hanem haszonszerzés szándékával. Mindez talán elvárható egy *trickster* istenségtől, azonban viselkedését könnyen minősíthetnék pszichopatologikusnak.

A himnuszköltő azonban mindezt nem akarja az Olympos elleni valós fenyegetésként ábrázolni, és ennek legfontosabb eszköze a tettes életkora. Senki egy pillanatig sem hiszi el Hermés hazugságait – ez megvédi az Olymposzt, azonban egy felnőtt Hermést elfogadhatatlanul gyengének ábrázolna. A gátlástalan hazugságok sorozata egy felnőtt embert vagy istent a *moral insanity* gyanújába keverhetne, azonban egy kisgyerek kreatív fantáziájának terméke is lehet. Az olvasó, antik és modern, arra kényszerül, hogy Hermést követve egyszerre lásson maga előtt egy pár éves, „furcsa” kisgyereket és egy intellektuálisan érett és meglehetősen veszélyes felnőttet. Ennek a zavarba ejtő oszcillációnak egyik leggroteszkebb példája a 294–298. sor:⁵⁹ Apollón Zeus elé akarja hurcolni az „Argoszölőt”, aki szándékosan jósjelet küld gyomrából, ami az adott helyzetben csakis pukiként vagy büfiként értelmezhető, melyek felemlítése egy himnuszban legalább olyan váratlan, mint egy tudományos cikkben.⁶⁰ Apollón, szembesülve a közismert ténnyel, hogy egy csecsemő mindkét végén ereszt, elővigyázatosan inkább eldobja a babát. Ami történik, a legnormálisabb csecsemőviselkedés – ez a csecsemő viszont az imént vágott le két tehenet, feltalálta a lantot, s még az „ómen” is szándékosan, manipulatív célból érkezett. A hallgató, olvasó egyik nézőponttól sem tekinthet el.

Hermés intellektusa egy felnőtté, azonban kreativitása egy gyermeké, találmányai, melyekből számos akad a szövegben, nem egy tapasztalt bölcs, tudós vagy varázsló ötletei, hanem egy gyerek játéka, aki képes rá, hogy a tárgyakat egyszerre lássa a maguk unalmas fizikai valójában és valami többnek, másnak is. Megpillantva a teknősbékát, már a lantot látja maga előtt. A lant végig vele van, míg Apollónnal tart, és nem kapunk rá utalást, hogy elrejtene pólyája alá (már ha ez fizikailag lehetséges volna egyáltalán), azonban sem Apollón, sem más nem ismeri fel a tárgy rendeltetését, egészen addig, amíg a gyermek meg nem pendíti a húrokat a 418. sorban.⁶¹ Hermés nem (csak) azért hazudik, mert amorális, hanem mert egy olyan

⁵⁹ τότε δὴ κρατὺς Ἀργειφόντης / οἰωνὸν προέηκεν ἀειρόμενος μετὰ χερσίν, / τλήμονα γαστρὸς ἔριθον, ἀτάσθαλον ἀγγελιώτην. / ἐσσυμένως δὲ μετ’ αὐτὸν ἐπέπταρε τοιοῦτον Ὀφίων / ἔκ χειρὸν δὲ χαμαὶ βάλε κύνδιον Ἑρμῆν.

⁶⁰ VERGADOS (2013): 441. A *trickster* figurának tipikus vonása a szégyenérzet hiánya (DOTY (1997): 56), könnyen keverednek olyan szituációkba, melyek az adott társadalom számára minősíthetetlenül szégyenteljesek, így az európai mitológiákban pl. Loki nem egy története, aki csak úgy tudja megakadályozni az Asgardot építő óriást a munka határidős elvégzésében, s így elkerülni a fizetség kiadását, hogy kanca alakjában elcsábítja az óriás lovát. A végeredmény Odin hatlábú lovának, Sleipnirnek a születése.

A lant mellett feltalálja, hogyan kell tüzet gyújtani, elköveti az első rablást, ami szintén egyfajta találmány, nyomait elváltoztatandó feltalál egy furcsa lábbelit. Adorjáni Zs. ez utóbbit a szárnyas saru valamiféle előképének tekinti: ADORJÁNI (2013): 3. Hermés találmányai: CLAY (1989): 107, 7. jegyzet, 112.

⁶¹ Hermés több alkalommal igazgatja pólyáját, pelenkáját, de egyik hely sem utal rá, hogy elrejtene valamit (Herm. himn. 237, 306, 338). Itt nem értek egyet Adorjánival (2013: 8), aki úgy gondolja, hogy a lant bűnjel lett volna a történetben, s Hermés ezért igyekszik eltakarni.

világban létezik, ahol egyszerre két dolog is lehet igaz, és a hallgatóságot is bevonja saját világába.

Kiindulópontunk Hermés marginális státusza volt. Hermés párhuzamokat mutat Prométheusszal, bár ő nem ellopja a tüzet az istenektől, hanem feltalálja, hogyan kell istenek nélkül tüzet gyújtani. Prométheusz becsapta Zeust a mékónéi áldozatnál, Hermés egy újfajta vendégségbe hívja el az olymposiakat. Hermés sikeresen valósítja meg, amire a titánok nem voltak képesek, beilleszkedni Zeus rendjébe, és ezt a *trickster*, a bajkeverő annak a révén éri el, hogy az „idegen” egy egészen speciális típusát képviseli: a gyermeket.

Abstract

The Hymn to Hermes as a Creation Myth

In her excellent study on the Hymn to Hermes, Clay interpreted the text as a special creation myth. The goal of Hermes, the last-born among the gods, is to be accepted by the pantheon of the Olympian gods, and through this struggle he adds his principium, which is the ability of moving and changing, to the perfect but still static universe. In my interpretation, the theme of the hymn is not the 'identity crisis' of Hermes. Rather, the result of his actions is the integration of the periphery, of nature, of the titanic and chaotic aspects of the world into the order of the kosmos, as the last step of the creation. Hermes arrives from the peripheries of the mythical world: his ancestors are titans, his mother is a nymph, he was born from an extramarital relationship, he lives in the remote and primitive Arcadia. As a trickster deity he was issuing a direct challenge to the Olympian order, attacking his half-brother Apollo, and demanding his main divine function, divination. The poet presents the young god as a danger to the order of the Olympus, but at the same time he takes the edge off the conflict by the characterization of Hermes: he is a child for whom the meaning of truth is not the same as for an adult and the strict oppositions of the world are blurred in his mind. This quality is also the source of his creative intelligence. When he meets the turtle, for example, he sees the lyre, while Apollo is unable to recognise the lyre even when seeing it. In the context of the hymn Hermes is a counterpart of Prometheus correcting the sins of the Titan: he invents a way of lighting fire without stealing the possession of Zeus, he invents a new form of divine banquet without offending the gods as Prometheus did.

MOGYORÓDI EMESE

Xenophanész és „a filozófusok istene”

Kolophóni Xenophanész (kb. Kr.e. 570/65-470) különleges helyet foglal el a görög filozófia történetében. A többi preszókratikus gondolkodótól eltérően rapszódoszként működött, így közvetlen elődeire, az ión filozófusokra jellemző próza helyett költeményekben rögzítette nézeteit.¹ Habár számos töredéke, csak úgy mint a tanításaira vonatkozó testimóniumok egyértelműen arról tanúskodnak, hogy milétoszi elődeihez hasonlóan az ión *hisztórié* (kb. „természetkutatás”) híve volt, kérdéses, vajon természetfilozófiája miként is illeszkedik ahhoz a centrális problémakörhöz, amelyről a milétosziak híresültek el, nevezetesen az *arkhé* kérdéséhez. Természetfilozófiájában mind elődeihez, mind utódaihoz képest meglehetősen sajátos, előzményeket és követőket nélkülöző nézeteket vall, például a föld, a nap, a csillagok vagy a légköri jelenségek természetére vonatkozóan.² Végül, de nem utolsósorban, központi fontosságúvá válik számára egy olyan témakör, melyet elődei – legalábbis a fennmaradt töredékek és testimóniumok alapján – nem érintettek, nevezetesen a hagyományos mítoszok kritikája és ezen keresztül egy új, vagy legalábbis sajátos istenfelfogás vagy teológia. Ez az a terület, ahol Xenophanész hatása a legjelentősebb, mind a görög filozófián belül, mind a későbbi korszakokban. Ha a töredékeiből rekonstruálható istenfelfogás esetleg nem is minősíthető radikálisan újnak, azért feltétlenül eltér a mitikus istenképtől, különös tekintettel arra, hogy az Isten nem-antropomorf jellegét hangsúlyozza. Mi a jelentősége ennek a teológiának filozófiatörténeti illetve vallástörténeti szempontból? Milyen értelemben kell vagy lehet felfognuk egyáltalán ebben a korszakban a „teológiát”? Milyen összefüggésben áll a hagyományos vallásossággal vagy istenhittel, illetve másfelől a vallásgyakorlattal? E kérdések meglehetősen összetett és vitatott problémákat vetnek fel, így a jelen értekezés fókuszpontjaként a „teológia” mibenlétét emelem ki a görög filozófia korai korszakában illetve Xenophanész életművében, a tágabb értelemben vett filozófia- és teológia-történeti kérdéseket csupán érintve.

¹ Életére és töredékeire vonatkozóan lásd G.S. KIRK – J.E. RAVEN – M. SCHOFIELD: *A preszókratikus filozófusok*, Budapest, Atlantisz, 1998, 245-269 (a továbbiakban rövidítve: KRS+oldalszám). Testimóniumainak teljes magyar fordítását lásd MOGYORÓDI EMESE: „Xenophanész testimóniumai (DK 21 A)”. *Antik tanulmányok*, LVIII, 2014. 367–385. Xenophanész és kortársai teológiai nézeteire vonatkozóan további hasznos forrás magyarul BUGÁR M. István (szerk.): *Kozmikus teológia: Források a görög filozófiai istentanhoz a kezdetektől a kereszténység színre lépéséig*, Debrecen, Kairosz kiadó, 2005, 122–130, valamint a preszókratikus teológiához általában Bugár István kitűnő Bevezetője (Uo. 11-25).

² Vö. B27, B28, B29, B30, B32, B33, A32, A33, A38, A39, A40, A41a, A43, A45, A46, A47. Xenophanész töredékeire „B” jelzéssel, testimóniumaira „A” jelzéssel utalok, az alábbi kiadás alapján: H. DIELS – W. KRANZ (szerk.): *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch*, I, Zürich–Hildesheim, Weidmann, 1951⁶. A görög szövegeket ebből a kiadásból idézem.

A preszókratikus filozófia és a „természetes teológia”

Érdemes először röviden tisztáznunk, vajon milyen értelemben beszélhetünk „teológiáról” általában a görög filozófia legkorábbi szakaszában. A milétoszi természet-filozófia erőteljesen pozitivista, tudomány-centrikus megközelítésével szemben – amelyek a preszókratikus filozófusokban hajlamosak kezdetleges modern természettudósokat látni³ – született néhány átfogó elemzés, melyek mellett érveltek, hogy félrevezető a korai görög filozófusok gondolati építményeit úgy beállítani, mint amelyek megszabadulni igyekeztek az istenek vagy az isteni szerepétől a világ kialakulásában vagy működésében.⁴ Ezen elemzések értelmében a korai görög gondolkodók kozmoszra vonatkozó elméleteit nagyon is fel lehet fogni teológiaként, olyan spekulatív vállalkozásként, melyben a ráció nem a természeti jelenségek isteni okságot feltételező magyarázataitól való megszabadításának eszköze, hanem egyenesen arra irányul, hogy tárgyává tegye az (absztrakt módon felfogott) „istenit”.⁵ Az ennek megfelelően alapvetően metafizikaként – nem pedig Arisztotelész szellemében „fizikaként”⁶ – felfogott preszókratikus filozófia valójában teológia is, amennyiben tapasztalati jelenségek végső, az érzékelés számára nem evidens oksági magyarázatait kutatja,⁷ és/vagy „természetes teológia” – szemben a „kinyilatkoztatott teológiával” –, amennyiben az istenit feltételező magyarázatokat nem a vallási dogmákkal összhangban keresi (hiszen a görögöknél nincsenek effélék), hanem az ész „természetes fényében” mérlegeli.⁸

Úgy gondolom, ezek a tanulmányok joggal hívják fel a figyelmet, hogy óvakodnunk kell a korai görög filozófia modern értelemben vett, egyoldalúan természet-tudományos beállítástól, s hogy a preszókratikus kozmológiai spekulációk teista kereteit nem tekinthetjük egyszerűen a mitikus gondolkodásmód primitív „maradványának”.⁹ Ugyanakkor azonban az is világos, hogy e gondolkodásmódon belül nem lehet különbségtétel nélkül teológiainak tekinteni minden elméletet, csupán

³ Lásd pl. E. ZELLER: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1920⁶; J. BURNET: *Early Greek Philosophy*, Edinburgh, 1930. Újabban Daniel Graham vette védelmébe ezt az értelmezési irányvonalat: D. W. GRAHAM: „The Theology of Nature in the Ionian Tradition”. *Rhizomata* 1(2), 2013. 194–216.

⁴ Különösen W. JAEGER: *The Theology of the Early Greek Philosophers*, London, Oxford, New York, Oxford University Press, 1967; L.P. GERSON: *God and Greek Philosophy: Studies in the Early History of Natural Theology*, London, New York, Routledge, 1990; A. DROZDEK: *Greek Philosophers as Theologians: The Divine Arche*, Aldershot, Ashgate, 2007; S. TRÉPANIÉ: „Early Greek Theology: God as Nature and Natural Gods”. In J. N. BREMMER – A. ERSKINE (szerk.): *The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010, 273–317.

⁵ Az absztrakt τὸ θεῖον („az isteni”) kifejezést nagy valószínűséggel Anaximandrosz használta először (Anaximandrosz A15; Arist. *Phys.* 203b13, lásd KRS 179). Vö. JAEGER: i.m. 31–32, 203 n. 44.

⁶ Vö. JAEGER: i.m. 6–8.

⁷ GERSON: i.m. 3.

⁸ Vö. JAEGER: i.m. 2–4.

⁹ Vö. Uo. 7–8; Sarah BROADIE: „Rational Theology”. In A.A. LONG (szerk.): *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 206–207.

annál fogva, hogy „az isteni” valamilyen szerepet játszik bennük.¹⁰ Ha ezt figyelmen kívül hagyjuk, akkor félreértelmezhetjük a korai görög filozófián belül megjelenő, sajátlagosan teológiai spekuláció jellemzőit.

A félreértelmezés eredhet részben abból, hogy a preszókratikus kozmológiákat olyan vizsgálódásokként fogjuk fel, amelyeknek legfőbb törekvése valamiféle végsőnek tekintett, transzcendens ok megragadása.¹¹ A félreértés másik iránya, ha e spekulációkat „természetes teológiaként” implicit módon a „kinyilatkoztatott teológiával” szembeállítva gondoljuk el, olyan tisztán racionális – alapvetően szintén kauzális – magyarázatokként, melyeknek célja a természeti rend immanens alapjainak feltárása.¹² Ha azonban ily módon akár transzcendens (metafizikai) akár immanens (fizikai) kauzális magyarázó elvre redukáljuk a preszókratikusok „istenire” vonatkozó elgondolásait, kérdésessé válik, ez esetben milyen értelemben beszélhetünk teológiáról, ha ennek specifikus tárgya (az istenség) nem lehet valamiféle üres fogalom, hanem vallásos tartalommal telítettnek kell lennie, különben a teológia megkülönböztethetetlenül válik a metafizikától vagy a fizikától. Milyen módon különböztethetjük meg az efféle, teista keretek között kifejtett kozmológiákat a szoros értelemben vett teológiától? Tézisem szerint a szoros értelemben vett teológiai spekuláció első görög reprezentánsa Xenophanész. Kérdésünket tehát úgy is megfogalmazhatjuk, hogy vajon minek köszönhető, hogy Xenophanész Istene nem „a filozófusok istene”, hanem, ha nem is „Ábrahám, Izák és Jákob Istene”,¹³ azért lényegileg „a görögök istene”, azaz – legalábbis Xenophanész feltehető szándékai szerint – vallásos tisztelettel övezhető *személy*? Milyen jellemzőkkel rendelkezik tehát egy olyan elmélet, amely teológiának tekinthető a görög filozófia e korai szakaszában?¹⁴ Anélkül, hogy emellett itt részletesebben érvelnék, általános

¹⁰ Erre Broadie hívja fel a figyelmet (BROADIE: i.m. 205).

¹¹ Vö. GERSON: i.m. 12. Gerson értelmezését a korai görög teológiára vonatkozóan túlságosan az arisztotelészi „első filozófia” határozza meg, ennek mentén értelmezi a preszókratikus kozmológiákat (anakronisztikusan) „teológiaként”.

¹² JAEGER: i.m. 16–17. Jaeger megközelítését meglátásom szerint túlságosan befolyásolja Ágoston felfogása a pogány *theologia naturalis*-ra vonatkozóan. Ágostonnál ugyanis ez nemcsak a „mitikus” és „politikai teológiával” áll szemben (vö. Uo. 2–4), hanem a „revelált teológiával” is, hiszen úgy gondolja, hogy bár a pogány görögök az ész „természetes fényében” bizonyos értelemben felfogták az isten valóságát, a Krisztusban megtestesült Isten revelált igazságát természetszerűleg nem ragadhatták meg.

¹³ E híres pascali megkülönböztetésről lásd „Mémorial/Emlékirat” In Blaise Pascal: *Írások a szerelem szenvedélyéről, a geometriai gondolkodásról és a kegyelemről*, Budapest, Osiris, 199, 21–23; PAVLOVITS Tamás: „Utószó: Blaise Pascal apologetikus gondolkodásáról”. In Uo. 284–86; Uő: *Mi egy ember a végtelenben?* Budapest, Gondolat kiadó – Aeternitas, 2014, 131–135.

¹⁴ Habár a szótörténet önmagában nem igazít el arra vonatkozóan, hogy tartalmi szempontból miféle spekulációkat tekinthetünk teológiának, érdemes utalni rá, hogy a *θεολογία* főnév először Platónnál fordul elő (*Az állam* 379a5: οἱ τύποι περὶ θεολογίας), azonban kapcsolódó kifejezések korábbra is datálhatóak. Az „istenekről (szóló) ... beszéd” előfordul Empedoklésznél (Empedoklész B131.4: ἀμφὶ θεῶν ... λόγον), a „teológus” legkorábbi említése pedig Philolaosznál található (Philolaosz B14.1: οἱ παλαιοὶ θεολόγοι). Megemlíthető továbbá „Thalész levele Phereküdeszhez” Diogenész Laertiosznál, melyben „Thalész” úgy utal Phereküdeszre, mint aki „az iónok közül elsőként szándékozik isteni dolgokra vonatkozó beszédeket (λόγους ἀμφὶ τῶν θείων χρημάτων) elővezetni a hellének számára” (D.L. I.43 = DK II A1).

kontextusként csupán megállapítanám, hogy a xenophanészi Isten eszméje nem illeszkedik integráns módon azokhoz a(z implicit) problémafelvetésekhez, amelyek a milétosziakat inspirálhatták. Más szóval, az Isten nem alternatív válasz a milétoszi kozmológiai *arkhé*-kutatásra,¹⁵ hanem eltérő problémátörténeti kontextusban értelmezendő. Miként ragadható meg ez a kontextus?

Xenophanész és a „természetes teológia”

Xenophanész istenekre illetve Istenre vonatkozó elgondolásainak szembeszökő és nagy hatású vonása az olümposzi istenekkel – pontosabban azok homéroszi és hésziadoszi ábrázolásával – szemben gyakorolt erős kritikai hangvétele. Különösen Hésziadoszt látszik célba venni, amikor nyomatékosan, a vallási hagyomány felől tekintve radikálisan újító módon tagadja, hogy az istenek születnének, hiszen Hésziadosz köztudottan egy egész epikus költeményt szentelt *Az istenek születésének*:

B14

Az istenek születnek – ember azt hiszi,
s azt, hogy az alkat (δέμας), a hang s a ruházat náluk is úgy van.¹⁶

Ez részben egybecseng Xenophanész híres 23. töredékével:

B23

Egy isten, ki az isteni s emberi nem legerősbje (μέγιστος),
ám a halandóknak formára (δέμας) sem, észre (νόημα) se mása, [...]

Az olümposzi vallás felől tekintve, melyre mi sem jellemzőbb, mint az istenek erős antropomorfizmusa,¹⁷ ez a gondolat talán még jelentősebb kritikai szembefordulás a hagyománnyal, mint az isteni születés tagadása.¹⁸ Ennek fényében úgy tűnhet, hogy az isteni születés tagadása csupán antropomorfizmusuk tagadásának következménye. Egyéb töredékei azonban arra utalnak, hogy nemcsak erről van szó

¹⁵ Vö. J. H. LESHER: *Xenophanes of Colophon: Fragments. A Text and Translation with a Commentary*, Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press, 1982, 115.

¹⁶ MARTICSKÓ József fordítása. Xenophanész töredékeit a továbbiakban is Marticskó fordításában idézem. – B1 nem található meg KRS-ben, így azt a *Görög gondolkodók* I. kötetéből idézem (szintén Marticskó fordításában). Ez a fontos költemény TRENCSENYI-WALDAPFEL Imre tolmácsolásában is elérhető a következő kötetben: FALUS Róbert (szerk.): *Görög költők antológiája*, Budapest, Európa könyvkiadó, 1959, 136, ahol Trencsenyi-Waldapfel „Asztali elégia” címmel látja el. – A 14. töredék fordításához a következőt jegyezném meg: az állítás nem az, hogy az emberek hite szerint az isteneknek is olyan a ruházatuk, stb. mint az övéké („náluk is úgy van”), hanem hogy „nekik is megvan a maguk (τήν σφετέρην) ruházata, stb.” (vö. LESHER: i.m. 85–86). Tehát nem arról van szó, hogy az istenek másféle ruházattal, stb. rendelkeznek, mint az ember, hanem hogy *egyáltalán nem rendelkeznek* semmiféle ruházattal, stb. Ez indirekt módon arra utal, hogy a xenophanészi Isten (is) testetlen.

¹⁷ Vö. pl. M. I. FINLEY: *Odüsszeusz világa*, Budapest, Európa könyvkiadó, 1985, 198, 203–204. Albert Henrichs a görög istenek három legfontosabb jellemzőjeként a következőket emeli ki: halhatatlanság, antropomorfizmus és hatalom. Lásd: A. HENRICHs: „What Is a Greek God?” In BREMMER – ERSKINE (szerk.): i.m. 29–39.

¹⁸ A 23. töredék második sorában az οὐτί („egyáltalán nem”) tagadószóval Xenophanész nyomatékosítja állítását, tehát világosan jelzi újdonságát.

(noha erről is). Az isteni születés és emberekhez való hasonlóság tagadása mellett Xenophanész az Isten mozdulatlanságát és hatalmát is hangsúlyozza:

B26

Egy s ugyanott marad Ő – mit sem mozdulva (κινούμενος οὐδέν) – örökkön, s össze se fér (ἐπιπρέπει) vele az, hogy majd ide, majd oda menjen (μετέρχεσθαι),

B25

(*hanem*) fáradalom nélkül ráz (κραδαίνει) mindent gondolatával (νόου φρενί).

A 25. töredékkel együtt értelmezve¹⁹ a 26. töredék a 23. töredékhez hasonlóan az istenség egy további fontos jellemzőjét emeli ki: óriási hatalmát. Homérosz isteneivel szemben Xenophanész Istenének nincs szüksége rá, hogy jelen legyen ahhoz, hogy szándékait vagy terveit elérje: azok távollétében is akadálytalanul és közvetlenül megvalósulnak abban a pillanatban, amint elméjében (νόος) megfogannak.²⁰ A „mozdulatlanság” azonban nem pusztán a helyváltoztató mozgás hiányát (és ezen keresztül az isteni hatalmat) jelzi, hanem az isteni változatlanságot is.²¹ Ha feltesszük, hogy Xenophanész Parmenidészhez hasonlóan²² úgy gondolta, a keletkezés (a pusztulás mellett) a lehető legradikálisabb változás, akkor az isteni születés tagadásának értelmezésében igazat adhatunk Arisztotelész tudósításának:

A12

Xenophanész azt mondta, hogy akik azt állítják, az istenek születnek, ugyanúgy istenkáromlást követnek el, mint azok, akik azt állítják, meghalnak – ugyanis mindkettőből az következik, hogy van idő, amikor az istenek nem léteznek (*Rhet.* 1399b5-9).²³

Arisztotelész arra mutat rá, hogy Xenophanész egy, az istenekre vonatkozó populáris elképzelést korrigált, mivel ellentmondásosnak találta. Az istenek egyik legelterjedtebb hagyományos jelzője ugyanis, hogy „örökéletűek” (αἰεὶ ἐόντες: szó szerint „örökké létezőek”). Az istenek nyilvánvalóan halhatatlanok (ἀθάνατοι) – gondolhatta Xenophanész –, de miként *létezhetnének* „örökké” (pontosabban öröktől fogva), ha valamikor nem voltak, mivel (állítólag) születtek?²⁴

Ez az értelmezési keret arra utal, hogy Xenophanész teológiai nézeteit legalább részben az absztrakt módon felfogott „istenség” fogalmi koherenciája illetve fogal-

¹⁹ Vö. KRS 254.

²⁰ A vitatott νόου φρενί kifejezés ilyen értelmű jelentésében Kurt von Fritz értelmezését követem: Kurt von FRITZ: „Νοῦς, νοεῖν and their Derivatives in Presocratic Philosophy (Excluding Anaxagoras)”. *Classical Philology*, XL, 1945, 230. A két (hasonló jelentésű) kifejezés együttes alkalmazása körülbelül azt fejezi ki, hogy az Isteni elmében megfogant gondolatok/tervek a φρενί-je (a cselekvésre ösztökélő fakultása) révén közvetlenül (és könnyedén) megvalósulnak. Hasonló értelmezéséhez lásd: BUGÁR: i.m. 129 n.3; FLAISZ Endre: *Nusz, Nusz-metafizika a középplatonizmus és az apologéták korában*, Budapest, Józsefvég Műhely kiadó, 2007, 40–41. (A νόος-hoz tartozó νοεῖν ígére az alábbiakban visszatérek.)

²¹ A κινεῖν ige Xenophanész korában egyaránt utal helyváltoztató és minőségi „mozgásra” (vagyis változásra), amint arra abból következtethetünk, hogy Parmenidésznel is hasonlóan ambivalens jelentéssel bír (vö. Parmenidész B8.26–28; KRS 370).

²² Vö. Parmenidész B8.26–27.

²³ Saját fordításom. Ha másként nem jelölöm, minden görög szöveget saját fordításban közlök.

²⁴ Vö. LESHAR: i.m. 88.

mi implikációinak kibontása motiválja. Ezt az eddig érintett töredékekkel kapcsolatban felvethető további megfontolások is erősítik.

A 23. töredék nemcsak az isteni antropomorfizmus tagadása okán jelentős szöveg, hanem elsősorban amiatt, hogy felveti a kérdést, vajon Xenophanész eljutott-e egy monoteista Istenfelfogás megfogalmazásáig? Nem áll módomban az erre vonatkozó szövevényes viták ismertetése, csupán arra szorítkoznék, hogy röviden áttekinthet a xenophanészi monoteizmus problémakörével kapcsolatos legfőbb kérdéseket, és állást foglalok egy általam legvalószínűbbnek tartott interpretáció mellett.

A 23. töredék nyelvi ambivalenciái sajnos nem teszik lehetővé, hogy a monoteizmus kérdését szemantikai vagy szintaktikai alapon eldönthessük. A lehetséges értelmezési alternatívák a következők: a εἷς („egy”) kifejezés többféle értelmezhetősége és a szintaktikai többértelműségek miatt Xenophanész állíthatja akár 1.) az isten egyetlenségét (unikalitását), akár 2.) egységét, akár azt, hogy 3.) egyetlen leghatalmasabb isten létezik, továbbá állíthat 4.) „egy” (határozatlan névelőként értelmezve) istenről (aki a leghatalmasabb, stb.) valamit, ami nem is szerepel a töredékben,²⁵ sőt, lehetséges, hogy nem is az „istenről” állít valamit, hanem 5.) az „egyről” (a εἷς-t alanyként értelmezve), ti. azt, hogy az nem más, mint „az Isten” (vagy „isten”).²⁶ E gondolatilag jelentősen eltérő alternatívák között érdemes annak figyelembe vételével mérlegelni, hogy vajon mennyiben volna összeegyeztethető a (kizárólagos) monoteizmus állítása Xenophanész egyéb töredékeivel (illetve a 23. töredék megfogalmazásával)?

A kutatók többségéhez csatlakozva úgy gondolom, valószínűtlennek tarthatjuk a monoteizmus kifejezett állítását, noha el kell ismernünk a *monoteisztikus* tendencia jelenlétét. Erre vonatkozóan két érv megfontolandó. Egyfelől, noha a 23. töredékben szereplő „az istenek és emberek között” (ἐν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι) kifejezés a monoteizmust önmagában nem cáfolja (minthogy magyarázható ún. „poláris kifejezésként”²⁷), Xenophanész számos egyéb töredékben is minden további nélkül többes számban említi az isteneket (B1.24, B15.4, B18). Különösképp elgondolkodtató, hogy asztali elégiáját (B1), melyben a lakoma résztvevői számára fogalmaz meg intelmeket az illendő viselkedésre vonatkozóan, és megtiltván az isteni viszályokról szóló mítoszok elbeszélését, a lakoma nyitányaként az „isten” (egy számban: B1.13) dicsőítését, az imádságot és az áldozatbemutatást javasolja (B1.13–16), szintén minden további nélkül így zárja: „ám tiszteld – az a jó! – mindig az isteneket” (B1.24). Ez világossá teszi, hogy Xenophanész nem tartotta összeegyeztethetetlennek „egy, legnagyobb” Istenét több isten létezésével, olyannyira nem, hogy ugyanazon költeményen belül szerepelteti őket.²⁸

²⁵ Például a 24., 25., és 26. töredékekben szereplő attribútumok bármelyikét. – Marticskó fordítása ezt az értelmezést követi.

²⁶ Ezt támasztaná alá Arisztotelész tudósítása (A30: „Xenophanész az égbolt egészére tekintettel mondja, hogy az egy az isten”). A 23. töredék fordítási alternatíváihoz lásd LESHER: i.m. 96–97.

²⁷ Vö. pl. KRS 254.

²⁸ Az asztali elégiában (egy számban) szereplő θεός (B1.13) kifejezés elvileg utalhatna a lakomához kapcsolható istenre, Dionüszoszra is – azonban a névelő hiánya inkább azt erősíti, hogy itt általában

Ami másfelől a 23. töredékben szereplő „egy Isten” említése és „az istenek és emberek között” kifejezés közötti ellentmondás fenti feloldását illeti (ti. hogy bevett toposzként nem kell szó szerint értenünk), más szempontból sem elég meggyőző. Az nyilvánvalóan Xenophanész fejében is szöveget üthetett volna, hogy amennyiben egyetlen Isten kizárólagos létezését szándékozik állítani, nem igazán szerencsés épp ennek a poláris kifejezésnek a használata, mert a szembeszökő ellentmondás összezavarhatja hallgatóságát.²⁹ Ennek alapján Xenophanészt inkább a „henoteizmus”, „inkluzív monoteizmus” (szembeállítva a zsidó-keresztény „exkluzív monoteizmussal”³⁰) vagy „szummodeizmus”³¹ híveként kell elkönyvelnünk, aki egyetlen, az isteneket egyesítő vagy azok lényegét a legteljesebb formában reprezentáló, „leghatalmasabb Isten” egyeduralmát vallja, és megengedi más, ennek az Istennek alárendelt istenség létezését is.

De mit árul el ez a töredék Xenophanész teológiai törekvéseiről? A „leghatalmasabb” (B23.1: μέγιστος) istenre való utalás, valamint néhány ide kapcsolódó testimónium (A28, A31, A32, C1) alapján Barnes arra a következtetésre jutott, hogy Xenophanész monoteista volt, és monoteizmusát *a priori* érvekre alapozta.³² Úgy gondolom, ez a határozott következtetés elhamarkodott.³³ Barnesnak azonban abban feltétlenül igaza van, hogy Xenophanész Istenségre vonatkozó elgondolásai összességében arra utalnak, hogy szisztematikusan igyekszik végiggondolni és kiemelni azon jellemzőit, amelyek fogalmilag tartoznak hozzá. Ez a monoteizmus problémaköre szempontjából csupán annyit jelent, hogy Xenophanész felismeri, az isteni „tökéletesség” vagy felsőbbrendűség³⁴ eszméje megköveteli, hogy az istenség hatalom tekintetében egyedülálló legyen. Ez azonban nem zárja ki több isten létezését, csupán az olümposzi vallásnál egyértelműbb hegemoniát és/vagy egységet teremt az istenek hierarchiájában. Az említett monoteisztikus tendencia ebben áll: amennyiben az istenség lényegi attribútumai közül épp azt hangsúlyozza (a hatal-

.....
az „isten(ségről)” van szó (vö. B38.1), akit ily módon a 23–26. töredékekben jellemzett Istennel azonosíthatunk.

²⁹ Vö. LESHER: i.m. 98 (FREUDENTHAL nyomán).

³⁰ J. P. KENNEY: „Monotheistic and Polytheistic Elements in Classical Mediterranean Spirituality”. In A.H. ARMSTRONG (szerk.): *Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek, Roman*, New York, The Crossroads Publishing Company, 1986, 271.

³¹ E. VOEGELIN: *Order and History I: Israel and Revelation*, Baton Rouge, London, Louisiana State University Press, 1956, 8–11.

³² J. BARNES: *The Presocratic Philosophers*, London, New York, Routledge, 1982, 89–92.

³³ Mint Leshér rámutat, Barnes csupán annyit bizonyít, hogy Xenophanész érvelhetett volna – az isteni hatalomból – az isten egyetlensége mellett. Ebből azonban nem következik feltétlenül, hogy ezt meg is tette (LESHER: i.m. 98). – Érdemes hozzáfűzni, hogy a testimóniumok ellentmondása egymásnak, valamint egy részük (A32 és C1) ellentmondása a 23. töredéknek óvatosságra int a tekintetben, hogy biztonsággal rekonstruálható volna belőlük Xenophanész érvelése, vagy egyáltalán, levonható volna belőlük minimálisan akár annyi is, hogy Xenophanész valóban érvelt a monoteizmus mellett.

³⁴ Nem vehetjük készpénznek, hogy Xenophanész teológiai spekulációja mögött az isteni „tökéletesség” fogalma áll; az alább kifejtendők fényében inkább úgy vélem, a „felsőbbrendűség” vagy „emelkedettség”.

mat), amelyik az olümposzi vallás főistenét, Zeust is megkülönbözteti a többi istentől, annyiban úgyszólván eljelentékteleníti a többit.³⁵

A monoteizmus illetve politeizmus kérdéskörével kapcsolatban azonban érdemes felvetni a következőket. Akár monoteista volt Xenophanész, akár nem, a 23. töredékben antropomorfizmusa tagadása mellett mindkét esetben az istenség hatalmát hangsúlyozza, annak egyedülállóságát (monoteista vagy monoteisztikus értelmezés mellett) vagy meg nem osztottságát (politeista értelmezés mellett). Ez feltétlenül az istenekre vonatkozó hagyományos nézetek radikalizálásaként és egyúttal koherensebb végiggondolásaként értelmezhető. Mint ugyanis Henrichs rámutat, a homéroszi-hésziodoszi istenek három legfőbb jellemzője, az antropomorfizmus, a hatalom és a halhatatlanság közül az utóbbi kettő szoros kauzális kapcsolatban áll: az isteni halhatatlanság implicálja az istenek hatalmát, hiszen ha végesek volnának, a hatalmuk limitált volna.³⁶ Az antropomorfizmus azonban nem feltétele a hatalomnak, jegyzi meg Henrichs – sőt, tehetnénk hozzá, valójában ellentétben áll vele, hiszen az ember legfőbb jellemzője éppen az, hogy „halandó” (θνητός, βροτός), ezért véges, kiszolgáltatott, „impotens” lény. Ha tehát Xenophanész, amint az eddigiekben láttuk, az isteni örökkévalóság fogalmát oly módon radikalizálja, hogy az isteni születést is tagadja, akkor ezzel egyúttal az isteni hatalmat is maximalizálja. De ugyanezt teszi azáltal is, hogy az isteni antropomorfizmust tagadja. Ha tehát szeretnénk mélyebben feltárni, vajon miféle (intellektuális vagy egyéb) motivációk állnak Xenophanész Isten-felfogása mögött, akkor érdemes feltennünk a kérdést, vajon miért ilyen lényeges számára az isteni hatalom hangsúlyozása? Ehhez tárgyalnunk kell egy további releváns töredéket. Ez a különös szöveg az Isten perceptuális és kognitív képességeit írja le:

B 24

Mindene (οὔλος) lát és mindene ért (νοεῖ) és mindene hall is.

Vagy más fordításban:

Egészében lát és egészében ért és egészében hall is.³⁷

Első pillantásra úgy tűnhet, ebből kiderül, az isteni antropomorfizmus tagadása csupán részleges, hiszen legalábbis az „értés” az emberre jellemző. Xenophanész korában azonban nem tekinthető evidensnek, hogy a felsorolt képességek bármelyike is (persze az isteneken kívül) csupán az ember sajátossága volna, beleértve a noétikus aktivitást is.³⁸ Ugyan az Isten lát, felfog/eltervez és hall, miként az ember

³⁵ Zeusz „első az egyenlők között”, ami azt jelenti, hogy jóval nagyobb a hatalma, mint a többi istenét, de nincs fölöttük teljhatalma, mivel ők is istenek, és mint ilyenek, gyakorolni kívánják hatalmukat (nemcsak az emberek felett, hanem egymás között is, sőt olykor maga Zeusz felett is).

³⁶ HENRICHs: i.m. 29.

³⁷ KRS 254. KRS fordítói (STEIGER KORNÉL és CZISZTER KÁLMÁN) Kirk értelmezését (*all of him*) adják vissza az „egészében” kifejezéssel. Az οὔλος kifejezés szintaktikailag itt leginkább állapothatározóként értelmezhető. Ezt magyarul az „egészében” talán jobban kifejezi, mint a „mindene”.

³⁸ A gondolat, hogy nemcsak az ember, hanem az állatok is rendelkeznek νοῦς-szal (vagy φρήν-nel), megtalálható a püthagoreusoknál, Arkhelaosznál és Anaxagorasznál is (a megfelelő szövegeket magyarul lásd MOGYORÓDI Emese: „Mit tanulhatunk a preszókratikusoktól az állati jogokról?” *Ókor*, III, 2014, 22). – A νοεῖν ige jelentése meglehetősen összetett (a perceptuális érzékeléstől az intellektuális

(vagy az állatok), azonban mindezt tőlünk igen csak eltérő módon teszi, ti. „a maga egészében”, azaz nem egymástól elkülönülő érzékszervekkel vagy kognitív képességekkel, hanem mondhatni „szinesztétikusan”. Ez minden emberi képességtől *alapvetően* eltérő perceptuális illetve kognitív aktivitást implicál, olyannyira, hogy ez a mód számunkra nyilvánvalóan felfoghatatlan. De pontosan mennyiben térnek el az emberitől ezek az isteni képességek?

Ha nem is fejezi ki explicit módon, a töredék először is erősen sugallja az isteni mindentudást.³⁹ Ez számunkra, a zsidó-keresztény hagyomány felől tekintve evidencia. Érdekes azonban felhívni rá a figyelmet, hogy a görög vallás szempontjából ez korántsem ilyen magától értetődő.⁴⁰ Ha tehát Xenophanész az isteni mindentudást beemeli az „istenség” konceptuális implikációi közé, akkor ez határozottan újításnak minősül. Világos azonban, hogy az isteni mindentudás természetes módon társul az isteni hatalommal: hiszen, aki olyasmit tud, amit a másik nem, az mindenképpen fölényben van vele szemben. Ennyiben tehát ebben a töredékben is tetten érhető a fent említett szisztematikus teoretikus törekvés az Isten hatalmának kiemelésére. Azonban nem csupán erről van szó. Mielőtt rátérhetnénk a töredék további implikációira, le kell vonnunk egy általános következtetést.

Ezen a ponton ugyanis abban a helyzetben vagyunk, hogy megfogalmazhatjuk az első kritériumot, mely alapján Xenophanész istenségre vonatkozó elgondolásait teológiként értelmezhetjük (ellentétben a milétoszi elődök teista kozmológiáival). Azt látjuk, hogy a kritikai észhasználat Xenophanésznél kifejezetten az istenség természetének annak fogalmából kibontott szisztematikus és koherens feltárására irányul.⁴¹ Xenophanész az első, aki az istenség mint olyan (θεός⁴²) vonatkozásában a λόγος-t („rációként” értelmezve) szisztematikusan és tudatosan működteti. Úgy vélem, ez elégséges hozzá, hogy istenségre vonatkozó gondolatait valóban „termé-

.....
észlelésen, felismerésen vagy felfogáson át a gondolkodásig és a tervezésig egy sor olyan aspektust magában foglal, amelyeket a modern nyelvekben terminológiailag és konceptuálisan világosabban elkülönítenek), és nem könnyű meghatározni, ezek közül melyik is kerül előtérbe a töredékben. Az értelmezők általában a kognitív aspektust („gondolkodik”, „ért”, „tud”) emelik ki, ami érthető, hiszen Xenophanész feltehetőleg jelezni kívánja az Istenség emberit felülmúló tudását is. A látás és hallás kontextusában azonban a νοεῖν ige perceptuális aspektusai is előtérbe kerülnek (amit a magyarban leginkább a „felfog” vagy „észlel” ige adhat vissza). A 25. töredék fenti értelmezésének fényében pedig az ige intencionalitást („kigondol”, „eltervez”) kifejező jelentésrétegei sem zárhatóak ki.

³⁹ Vö. LESHER: i.m. 106.

⁴⁰ Habár az istenek felsőbbrendű tudása az emberekkel szemben Homérosztól kezdve elterjedt toposz (vö. pl. *Íliasz* II.484–87; *Odüsszeia* 18.130–37), és e tekintetben különösen Zeusz emelkedik ki (vö. *Odüsszeia* 20.75; Hésziodosz: *Munkák és napok* 267), tudását vagy figyelmét az istenek (Poszeidón vagy Héra), sőt az emberek is (a Prométheusz mítoszra kell gondolni) képesek kijátszani. Ezért a „mindentudást” Henrichs (i.m.) nem véletlenül mellőzi a leglényegesebb isteni attribútumokra vonatkozó elemzésében.

⁴¹ Vö. BARNES: i.m. 85, 94; LESHER: i.m. 106, 113, 116; BROADIE: i.m. 207.

⁴² Az anaximandroszi τὸ θεῖον („az isteni”) és a xenophanészi θεός („isten”) között jelentős különbség, hogy az előbbi semlegesnemű elvont fogalom, míg az utóbbi hímnemű. Ez nyelvi is világossá teszi, hogy Xenophanész az „istent” személyként, nem pedig (elvont) dologként fogja fel. Ezt a személyes aspektust fejezem ki az „istenség” (vagy „Isten”) szóhasználattal.

szetes teológiaként” értelmezzük, legalábbis amennyiben az szembenáll a „mitikus teológiákkal”.

„Revelált teológia” és vallásgyakorlat

De csupán erről volna szó? Mi menti meg Xenophanész Istenét attól, hogy pusztán „fogalmi létező” legyen? A kérdést így is feltehetjük: vajon nem szakad-e el teológiai spekulációja oly mértékig a görög vallási hagyománytól, hogy abban nehezen felismerhető marad vagy netán teljesen eltűnik a vallásos tartalom? Legfőképp az isteni antropomorfizmus tagadása elgondolkodtató, nemcsak mert ezáltal az Istent szó szerint *el személyteleníteni* látszik, hanem mert a görög vallásban az istenek antropomorfizmusa lényeges az irántuk megnyilvánuló emberi tisztelet és személyes kötődés, azaz egy sajátlagosan vallásos attitűd szempontjából. Mint ugyanis Henrichs rámutat, a görög vallásban az isteni antropomorfizmus teszi lehetővé istenek és emberek erős interakcióját, minthogy az isteni epifánia jellemzően emberi alakban történik.⁴³ Xenophanész Istene azonban túlságosan „távolinak” tűnik, hiszen ha egyáltalán nem hasonló az emberhez, akkor legalábbis kérdésessé válik, megjelenhet-e emberi alakban, amiképp kérdéses, vajon „jelek” segítségével kommunikál-e egyáltalán az emberrel,⁴⁴ vagy megnyilvánul-e közvetlenül bármilyen módon a természetben.⁴⁵ Az alábbiakban emellett fogok érvelni, hogy noha Xenophanész

⁴³ HENRICHs: i.m. 33.

⁴⁴ Aetiosz és Cicero szerint Xenophanész elvetette a jóslást (A52). – Az Isten és az ember közvetlen kommunikációjának xenophanészi kétségbevonásáról lásd: MOGYORÓDI Emese: „Reveláció és ráció Parmenidész filozófiájában: a reveláció ‘logikája’”. In BETEGH GÁBOR – BODNÁR ISTVÁN – LAUTNER PÉTER – GERÉBY György (szerk.): *Töredékes hagyomány: Steiger Kornélnak*, Budapest, Akadémiai kiadó, 2007, 30–31.

⁴⁵ Xenophanész demitologizálta az olyan természeti jelenségeket, amelyeket isteni jelenéseknek tartottak (illetve velük azonosítottak), mint például „Írisz” (a szivárvány) (B32) vagy a Dioszkurosok („Szent Illés tüze”) (A39). – Itt nem áll módomban bővebben kifejtetni az Isten és a kozmosz azonosságának vagy különbségének problémáját, csupán jelezni, hogy nem tartom elfogadhatónak az arra vonatkozó doxográfiai hagyományt, miszerint Xenophanész Istene gömbszerű és azonos a kozmoszsal. Ezzel szemben három érvet érdemes röviden megemlíteni: 1.) a töredékek között semmiféle utalást nem találunk a kozmosz és Isten azonosítására, 2.) a kozmosz gömbszerűsége ellentmond a 28. töredéknek, ahol Xenophanész a Föld gyökereiről azt mondja, hogy azok a végtelenbe nyúlnak, 3.) valamint ellentmond a 25. és 26. töredéknek, melyek szerint, noha Isten valamilyen módon mozgatója a kozmoszt, ő maga mozdulatlan (az érvekkel kapcsolatban bővebben lásd LESHER: i.m. 100–102; vö. BUGÁR: i.m. 23 n. 61). Emiatt – az értelmezők túlnyomó többségével szemben – úgy vélem, nem megalapozatlan a xenophanészi Istent transzcendensnek tekinteni, ha ez alatt azt értjük, hogy nem azonos a természettel (vö. H. FRÄNKEL: *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München, C.H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung, 19683, 348). Lényegesnek találok ebből a szempontból Sassi megállapítását is, miszerint a természet demitologizációjával párhuzamosan Xenophanész „denaturalizálja” az Istent (M. M. SASSI: „Where Epistemology and Religion Meet. What Do(es) the God(s) Look Like?” *Rhizomata*, I, 2013, 297). Noha ez részletesebb tárgyalást igényelne, mindazonáltal jelezni, hogy ennek fényében felvethető, hogy a transzcendens isten (vagy a transzcendens „egy”) eszméje Empedoklész mellett kimutatható egy nála korábbi, olyan gondolkodónál is, aki Dél-

Istene valóban „távolibb” Isten, mint a hagyományos istenek, ez nem jelenti, hogy puszta spekulatív fogalomként kezelhetnénk; ellenkezőleg, Xenophanész feltehető szándéka az Isten bizonyos jellemzőinek kiemelésével és a hagyományos istenek más jellemzőinek tagadásával alapvetően vallásos, közelebbről vallás erkölcsi indítatású, és Istent ezzel összhangban gondolja el.

Ennek alátámasztása érdekében először is vissza kell térnünk a 24. töredék implikációira. Vajon mit fejez ki az Isten természetéről az a furcsa jellemzés, hogy nincsenek egymástól elkülönülő érzékszervei, hanem perceptuális/kognitív aktivitása „szinesztézikus”? Nyilván igaz, hogy részben mindenképpen implicálja az isteni tudás teljességét, s hogy e tudás vagy kogníció elérése érdekében mentális képességeinek az emberétől alapvetően eltérő módon kell működnie.⁴⁶ Broadie azonban felhívja a figyelmet arra, hogy az emberi tudás elégtelenségének egyik lényeges oka érzékszerveink tudósításának ellentmondásossága is. Ennek kapcsán fejti ki azt az inspiratív, a monoteizmus kérdése szempontjából is releváns megállapítását, hogy Xenophanész számára nem annyira az Isten numerikus „egysége” (értsd: egyetlensége) a fontos, hanem önmagával való *harmóniája* (azaz egysége): úgy gondolja, az Isten nem állhat konfliktusban saját magával, nem jellemezheti semmiféle ellentétességgel.⁴⁷ Ez az észrevétel termékeny módon kiaknázható Xenophanész teológiája háttérének megvilágításában, ehhez azonban finomítanunk kell rajta. Xenophanész nem egyszerűen az ellentétességet, hanem kifejezetten az *ellenségességet*, tehát nem a konceptuális, hanem a gyakorlati „ellentmondást” (a konfliktust vagy megosztottságot) tartja összeegyeztethetetlennek az istenség eszméjével. Ennek alapján magyarázható koherens módon, hogy nem tartja elfogadhatónak az olyan mítoszok elbeszélését, amelyek istenharcokról (a gigászok, titánok és kentaurók harcai: B1.21–23) szólnak, mégpedig azon az alapon, hogy az efféle mítoszok elbeszélésének „semmi haszna nincs” (τοιοῦ οὐδὲν χρηστὸν εἶναι B1.21), nyilvánvalóan társadalmi szempontból, a(z) erkölcsileg helyes *emberi* viselkedésre bátorítás szempontjából (vö. B1.15–19).⁴⁸ És ugyanez, nem pedig egyszerűen a (fogalmi) „tökéletesség” mint elméleti kritérium a magyarázata, hogy a homéroszi-hésziodoszi isteneket különféle erkölcstelenségeikért elítéli, és tartja a rájuk vonatkozó efféle mítoszokat az istenek közötti harcokhoz hasonlóan „a régiek kitalációinak” (πλάσματα τῶν προτέρων B1.23⁴⁹):

.....
Itáliában jól ismerhette a püthagoreizmust (vö. BROADIE: i.m. 216–19; GELENCZEY-MIHÁLTZ Alirán: „Szent, kimondhatatlan(ul nagy) értelem”: Empedoklész B134-es töredéke”. *Ókor*, II, 2012, 18–20; Uő: „Az intelligibilis principiumok hierarchikus struktúrájának eredetéről a görög gondolkodásban: Empedoklész 134-es töredéke”. *Magyar Filozófiai Szemle*, II, 2012, 37–44).

⁴⁶ Vö. LESHER: i.m. 105–106.

⁴⁷ BROADIE: i.m. 210. Vö. TRÉPANIER: i.m. 279.

⁴⁸ Itt vissza kell utalnunk az „istenek születésével” kapcsolatos Hésziodosz allúzióra: *theogoniája* ugyanis az istenek közötti véres harcok (ellenségeskedések) rémisztő története is.

⁴⁹ Marticskó fordítása („hajdani képzetek ők!”) nem teszi eléggé világossá, hogy ezeket a mítoszokat Xenophanész „fantazmagóriaként” vagy (valóságálapot nélkülöző) „fikcióként” (lásd LSJ s.v. πλάσμα) bélyegzi meg.

B11

Rákent (ἀνέθηκαν) isteneinkre Homérosz Hésziodosszal minden olyant ami gáncs vagy szégyen az emberi nemnél: lopni, paráználkodni, s amellet csalni is egymást.

B12

mily sok büntettét (ἀθεμίστια ἔργα) hirdették isteneinknek: lopni, paráználkodni s amellet csalni is egymást.

Azt gondolhatnánk, hogy az erkölcsi kiválóság egy görög számára ugyanúgy hozzátartozik az istenség fogalmához, mint a halhatatlanság vagy a hatalom, s hogy Xenophanész ezekben a töredékekben hasonlóképp a vallásos hagyomány egy látens elemét hozza felszínre, mint az isteni születésre, tudásra vagy hatalomra vonatkozókban. Ám ismételten látnunk kell kritikája újdonságát.⁵⁰ Xenophanész az első olyan görög gondolkodó, aki az erkölcsiséget explicit és határozott kritériumként kezeli az istenség isten-voltának meghatározásához. Ha ugyanis röviden össze lehet foglalni a mitikus isten-ábrázolások jellemzőjét az istenek és az erkölcsiség viszonyának szempontjából, akkor azt kell mondanunk, hogy a homéroszi-hésziodoszi világban az istenek sokkal inkább *amorálisnak*, semmint *immorálisnak* minősülnek.⁵¹ Az emberek alapvetően elfogadják, hogy az istenekre nem vonatkoznak erkölcsi szabályok vagy elvárások (tehát, hogy morálon túliak vagy inneniek), feltehetőleg mert mélyen tudatában vannak az isteneket és az embereket elválasztó határnak. Mint a mitológiai istenek antropomorfizmusa kétértelműségét kiemelve Finley rámutat: „Homérosz soha nem cserélte fel az ‘istenekkel egyenlő’ fogalmát az ‘isteni’ fogalmával; soha nem lépte át a halandókat a halhatatlanoktól elválasztó vonalat.”⁵² Ha azonban ez igaz, akkor vajon Xenophanész kritikája vajon nem célját tévesztett Homérosszal és Hésziodosszal szemben? Úgy gondolom, nem, mivel valójában nem nekik, hanem hallgatóságuknak szól, legalábbis azoknak, akik az istenek erkölcsileg szégyentelen viselkedését felmentésül használhatták saját erkölcstelenségeikre.⁵³ Xenophanész „távolinak” tűnő Istenképét tehát az isteni méltóság, emelkedettség vagy felsőbbrendűség hangúlyozása (is) motiválja, mégpedig gyakorlati megfontolásokból: hogy kiemelve az Isten tiszteletre méltóságát.⁵⁴ Ha az istenek túlságosan emberi vonásai

⁵⁰ *Contra* LESHER: i.m. 84.

⁵¹ Vö. FINLEY: i.m. 207–208.

⁵² Uo. 204.

⁵³ Ennek az attitűdnek az ábrázolását és kritikáját láthatjuk Platón *Euthüphrón* c. dialógusában (vö. 5d–6a). Köztudott, hogy Platón isten-képét nagymértékben inspirálta Xenophanész (vö. *Euthüphrón* 6b–c; *Az állam* 379a–383c).

⁵⁴ Erről bővebben lásd MOGYORÓDI Emese: „Xenophanes as a Philosopher: Theology and Theodicy”. In A. LAKS – C. LOUGUET (szerk.): *Qu’est-ce que la philosophie Présocratique? What is Presocratic Philosophy?* Villeneuve d’Asq, Presses Universitaires de Septentrion, 2002, 277–278. – Az Isteni méltóság kiemelése szempontjából sokatmondó a II. töredékben az ἀνέθηκαν ige használata (ἀνατίθημι: itt releváns jelentése egyfelől I. „tulajdonít”, másfelől 2. [valamilyen, az isteneknek szóló ajándékot vagy áldozatot] „felajánl”, „szentel”). Mint Heitsch rámutat, a kifejezés szarkasztikus: Homérosz és Hésziodosz aztán jól „megtisztelték” az isteneket azzal, hogy mindenféle alávalóságot tulajdonítottak nekik! (E. HEITSCH: *Xenophanes: Die Fragmente*, München, Zürich, Artemis Verlag, 1983, 125.)

arra készíthetnek, hogy magunkhoz mérjük őket (ha ők erkölcstelenek, akkor mi miért ne tehetnénk ugyanezt?), akkor hangsúlyozni kell, hogy az istenség lényegét tekintve magasan felettünk áll, nemcsak hatalomban, hanem „dicsőségben” is: emelkedettsége egyszerűen kizárja, hogy bármilyen tekintetben hozzánk mérhető volna.

Ezen a ponton további kritériumokat fogalmazhatunk meg, melyek értelmében Xenophanész isten(ek)re vonatkozó spekulációja teológiai vállalkozásként jellemezhető. Azt látjuk, hogy számára a *theo-logia* nem csupán az istenségre vonatkozó racionális (koherens) gondolkodás (λόγος), hanem a hozzá (az istenség valódi természetéhez) illő vagy méltó *beszéd* (λόγος) is.⁵⁵ Amikor Platón *Az államban* áttekinti „az istenre vonatkozó beszéd mintáit” (οἱ τύποι περὶ θεολογίας 379a5), és ennek alapvető kritériumaként az istenség (erkölcsi) jóságát (vö. 379b) hangsúlyozza, akkor Xenophanész nyomdokain jár.⁵⁶ Ahogyan Xenophanészt, Platón sem elsősorban (helyesebben nem csupán) az isteni fogalmi koherenciája érdekli, mint inkább az istenség erkölcsi feddhetetlensége, mégpedig szintén hozzá hasonlóan az ilyen istenfelfogás gyakorlati (valláserkölcsi, ezen belül nevelési) következményei okán. Xenophanész Istenképének *vallásos tartalma* tehát részben ezen a ponton ragadható meg: koncepciójának motivációja az Isten iránti vallásos illetve valláserkölcsi tisztelet elmélyítése és proponálása. Ezért hiheti, hogy ezt az Istent illő dicsőíteni, és szükséges és érdemes is hozzá imádkozni:

BI.13-18

Zengje (ὕμνεῖν) a tisztaszívű ember legelőször az istent (θεὸν),
szépszavú légyen a szó (εὐφήμεῖς μῦθοις) s tiszta az értelem is (καὶ καθαροῖσι
λόγοις),⁵⁷

majd pedig áldozván s esdvén, hogy jól cselekedjünk,
mert hiszen itt és most épp ez a tennivalónk – ,
nem bűn az, ha iszunk, de csak annyit, hogy hazajusson
kísérő nélkül bárki, ha nem nagyon agg.

Az, hogy Xenophanész úgy véli, érdemes és lehet az Istenhez imádkozni, arra utal, hogy személyként fogja fel, aki vallásos tisztelettel övezhető, mégpedig – felsőbbrendűsége vagy emelkedettsége okán – mélyebb tisztelettel, mint a hagyományos vallás istenei.⁵⁸ Amennyiben ez igaz, akkor levonható egy további lényeges

⁵⁵ BROADIE: i.m. 207–208 megjegyzi, hogy a milétosziak „istenire” vonatkozó, emelkedett nyelvezete természetes módon vezetett az istenre vonatkozó „jámbor beszéd” kérdéséhez, és Xenophanész teológiáját úgy fogja fel, mint amelynek középpontjában ez a kérdés áll. Fejtegetéseim ehhez a meglátáshoz kapcsolódnak.

⁵⁶ Platónnál a teológia explicit módon a teodícea formáját ölti. Másutt bővebben érveltem mellette, hogy noha Xenophanésznél ez az indítatás korántsem ilyen egyértelmű, tágabb kultúrtörténeti kontextusban értelmezve nála is feltehető: MOGYORÓDI (2002): 253–268.

⁵⁷ Itt az istenekre vonatkozó, vallási szempontból „tisztelettjes” vagy „jámbor” (εὐφήμεῖς) mítoszokról (μῦθοις) és általában a rájuk vonatkozó, szintén vallási szempontból „tisztá” (καθαροῖσι) „szavakról” (λόγοις) van szó. – Marticskó az utóbbit félreértelmezi. Bár a λόγος valóban jelenthet „észt” vagy „értelmet” is, ebben a kontextusban (a μῦθος mellett) bizonyosan egyszerűen „szavakat” (vagy „beszédeket”) jelent.

⁵⁸ *Contra* FALUS Róbert: „La ‘démonstration’ de l’idée de dieu chez Xénophane”. *Acta Antiqua Academiae*

tanulság: Xenophanész teológiája nem állítható szembe a „revelált teológiával”, ha ez alatt általánosságban egy olyan teológiát érthetünk, amelyik a *hit* igazságait explikálja. A görög vallásban valóban nincsenek ugyan rögzített és megfellebbezhetetlen igazságként elfogadott „dogmák”, de ettől még vannak *hittartalmak*, elsősorban az istenekre vonatkozóan. Ha Xenophanész az Istenség természetét explikálja, miközben megtartja, sőt, ezzel elmélyíteni kívánja az istenség iránti vallásos tiszteletet, akkor nem túlzás azt állítani, hogy olyasmit művel, ami a görög vallás szabta keretek között funkcionálisan megfeleltethető a keresztény „revelált teológiának”.

Xenophanész teológiájának értelmezésében azonban „az istenre vonatkozó helyes (tisztelettjes) beszéd” kijelölte nyomvonalon érdemes ennél tovább is mennünk. Itt térhetünk rá a kérdésre, vajon miként is értelmezhető (értelmezhető-e egyáltalán) Xenophanész Istene a kultusz vonatkozásában.

A kultusz lényeges, ha nem is kizárólagos része a görög vallásnak,⁵⁹ ezért fontos ténynek kell tekintenünk, hogy – amint sokan rámutattak – a filozófusok istenire vagy istenekre/istenre vonatkozó spekulációinak – a kezdetektől Platónon át Arisztotelészig és azon túl – semmiféle számottevő hatása nem volt a görög kultuszra. Ennek magyarázatára a jelen keretek között oktalanság volna vállalkozni. Azonban e kérdés tisztázásához hozzájárulhat az, amivel Xenophanész teológiájának tárgyalását zárni szeretném. Köztudott, hogy a görög kultikus gyakorlat nem csupán a megfelelő szertartásokat (áldozatbemutatás, imádság, egyéb kultikus cselekmények) foglalta magában, hanem az istenekre vonatkozó mítoszok illetve „beszéd” (himnuszok, kardalok, dithüramboszok, paianok, proszódíák) előadását vagy éneklését is.⁶⁰ Az isteneket „szóval és tettel” egyaránt tisztelni illett. Ha a lakoma (kultikus⁶¹) szertartásán Xenophanész az Istenre vonatkozó „illendő beszéd” előadására szólítja fel a résztvevőket, akkor az ebben az értelemben vett *theologia gyakorlására* buzdítja őket, és ezzel maga is éppen ezt teszi. A *theologia* tehát Xenophanész intenciói értelmében egyúttal a helyes istentisztelet gyakorlásának módja is, és mint ilyen, *kultikus jelentőségű*.⁶² Nem a „filozófusok Istene”, hanem

Scientiarium Hungaricae, XIX, 1971, 253, aki az „egy isten” racionális koncepcióját nem is egyszerűen valláskritikaként, hanem egyenesen ateizmusként értelmezi.

⁵⁹ Henrichs joggal teszi szóvá, hogy a XX. századi görög vallástörténeti munkákat túlságosan dominálja a kultusz előtérbe helyezése (üdítő kivételként W.F. Otto és Kerényi Károly munkásságát említi), és elhanyagolják vagy egyenesen háttérbe szorítják az istenek (be vetett hit) fontosságát a görögök számára (HENRICH: i.m. 26–28).

⁶⁰ Henrichs arra is felhívja a figyelmet, hogy a τί θεός, „mi az isten(ség)?” (és nem „ki az istenség?”) *absztrakt* kérdését megtaláljuk Pindarosznál (fr. 140d, Snell/Mahler), s hogy „az istenekre vonatkozó beszéd” (*theologia*), „az isten(ség) természetére vonatkozó verbalizált reflexió” természetes módon jelent meg egy olyan kultúrában, amelyben az efféle beszédmód a költészetben (főként a himnuszokban) jóval a filozófiát megelőzően is elterjedt volt (vö. Uo. 20–22).

⁶¹ Xenophanész asztali elégiája (B1) a görög *szümpozion* („lakoma”) kultikus szertartására vonatkozóan jelentős forrásunk. Bővebben lásd F. HOBDEN: *The Symposium in Ancient Greek Society and Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, 25–34.

⁶² Platón, Arisztotelész, a sztoikus és az epikureus filozófiák tárgyalása során Betegh Gábor hasonló következtetésre jut, amikor teológiáikat „a filozófus beavatási szertartásaként” jellemzi: BETEGH Gábor: „Greek Philosophy and Religion” In M. L. GILL – P. PELLEGRIN (szerk.): *A Companion to Ancient*

Xenophanész *theológiája* ily módon egy filozófus révén tényszerűen a kultusz részévé vált, s egyúttal részévé vált az az Isten is, *akiről* (nem *amiről*) beszélt, noha e „névtelen Isten” körül nem alakult ki valódi görög kultusz. A legkorábbi *theologia* tehát csupán a „mitikus teológiákkal” áll szemben, azonban egyszerre „természetes”, „revelált” és „politikai teológia”, melynek ezen aspektusai elválaszthatatlan egységet alkotnak.

Xenophanész Istenre vonatkozó spekulációi meghatározó módon járultak hozzá a görög filozófiai és teológiai gondolkodás alakulásához, és ezen keresztül az európai kultúrkörben minden későbbi teológiához is. A filozófia és a teológia e történet során hol harmonikusabb, hol feszültebb viszonyba került, azonban azt látjuk, hogy a görög teológia születésénél a filozófia se nem a teológia „szolgálólánya”, se nem ellenfele, hanem a bábája volt.

Abstract

Emese Mogyoródi

Xenophanes and ‘the God of the Philosophers’

The article addresses the issue of the rise of theological speculation proper within Greek philosophy. Delineating the criteria that distinguish earlier theistic cosmologies from theology, it argues that genuine theological concerns might be attributed to Xenophanes as its earliest Greek representative. Xenophanes’ speculations on divinity must be distinguished from those of his Ionian predecessors not only on the grounds that he puts reasoning (of an a priori kind) directly in the service of a coherent reflection on the nature of god rather than on that of ‘the divine’ (the first criterion for θεολογία, characteristic of ‘natural theology’), but also because of his (ethico-religious) practical concerns. His God is not posited to serve as an ultimate metaphysical or physical principle or cause (‘the god of the philosophers’), but is characterized as a truly eternal, omnipotent and omniscient supreme person, worthy of a more profound religious reverence than the gods of Homer and Hesiod. Hence, θεολογία in Xenophanes is not merely ‘rational thought’ about the divinity, but also ‘reverent speech’ befitting the sublimity of the supreme Godhead (the second criterion for θεολογία, functionally equivalent to ‘supernatural theology’). Through speaking of God and calling for worshipping Him by ‘reverent myths (μῦθοι) and pure words (λόγοι)’ (B1.14), Xenophanes not only created theology, but performed it, hence (factually) turning it into cultic practice (the third characteristics of Xenophanean θεολογία, in the purview of ‘political’ or ‘civic theology’). Thus, the earliest Greek theology proper is opposed only to ‘mythical theology’, but its ‘natural’, ‘supernatural’ and ‘political’ aspects are deeply intertwined. It is further concluded that at the birth of Greek theology philosophy served neither as a handmaid, nor as an opponent, but as a midwife.

.....
Philosophy, Malden, Oxford, Carlton, Blackwell Publishing Ltd., 2006, 637. A fentiekben kifejtettek értelmében annak előzménye, hogy a teológia e filozófusok számára egyfajta vallásgyakorlat, már Xenophanésznél kimutatható.

MOHAY GERGELY

Görög teológia a Scipio-körben

Bevezetés

A Scipio-kör megnevezés egy baráti társaságot jelöl, amely a Kr. e. 2. század közepének legjelentősebb római politikusa, Scipio Aemilianus köré szerveződött római és görög, politikai, művészeti vagy tudományos szempontból kiemelkedő személyekből.¹ A kör két görög tagja, a sztoikus filozófus Panaitios és a történetíró Polybios a korszak legkiemelkedőbb görög szerzői. Arra kerestem a választ, hogy az ő teológiai gondolataikhoz találhatók-e párhuzamok a kör római tagjainak nézeteiben, magatartásában. Ennek a kérdésnek az ad jelentőséget, hogy a 2. század a római vallásnak az a korszaka, amikor vallási krízis vagy legalábbis jelentős vallási átalakulás kezdődött – nem függetlenül Róma keleti hódításainak kulturális következményeitől. Ésszerű feltételezés, hogy erre a vallási átalakulásra a görög teológia is hatást gyakorolhatott – akár a Scipio-körön keresztül is. Ennek megállapítása céljából először rekonstruáltam Panaitios, majd Polybios teológiai nézeteit, majd összevettem ezeket a Scipio-kör római tagjainak vallással kapcsolatos megnyilvánulásaiival. A vizsgálat nehézségét az adta, hogy Panaitios teológiájáról csak néhány rövid töredék tájékoztat, amelyek különféle értelmezéseket engednek meg. Polybiosnál viszont a probléma éppen ellenkezőleg abból fakad, hogy a történetíró több évtizeden át írta hosszú művét, így egymásnak ellentmondó nézeteket is találunk nála. A Scipio-körrel kapcsolatban pedig megint a források hiánya jelent nehézséget.

1.) Panaitios

Először Panaitios teológiai vonatkozású nézeteit fogom ismertetni a tárgyhoz tartozó összes fragmentuma alapján. Ezek a gondolatok három témakörre oszthatók: a világ tűzzé válása (*ekpyrós*) elméletének elvetése, a jóslás elvetése és a hagyományos istenkép elvetése. A negatív megfogalmazás talán csak a szöveghagyomány töredékes voltának köszönhető. A mögötte rejlő és a három témát összekötő pozitív

¹ A kör tagjainak névsorát, illetve a görög kultúra római terjesztésében betöltött szerepét illetően erős kritika fogalmazódott meg az antik hagyománnyal, főleg a Cicerónál található tájékoztatással szemben: Alan E. ASTIN: *Scipio Aemilianus*, Oxford, OUP, 1967, 294–306; Hermann STRASSBURGER: „Der 'Scipionenkreis'”. *Hermes*, XCIV, 1966. 60–72; James E. G. ZETZEL: „Cicero and the Scipionic Circle”. *HSCP* LXXVI, 1972. 173–179; Daniel P. HANCHEY: „Terence and the Scipionic Grex”. in: Antony AUGOUSTAKIS – Ariana TRAILL (szerk.): *A Companion to Terence*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2013, 113–131. Gondolatmenetünk szempontjából azonban csak a Scipio, Panaitios és Polybios közötti baráti kapcsolat bír jelentőséggel, ami viszont kellőképpen dokumentált: pl. Cic. Rep. I, 21,34; Vell. I,13,3.

gondolatot valószínűleg Panaitiosnak a végzettel, illetve a gondviseléssel kapcsolatos, a korai Sztoához képest megváltozott álláspontja jelenti.

a) A világ tűzzé válása

Panaitios több töredéke is arról tájékoztat, hogy a rhodoszi filozófus elutasította a sztoikusok hagyományos nézetét a világ periodikusan bekövetkező tűzzé válásáról.² A sztoikusok szerint a világ nem örök, hanem el fog pusztulni, majd újra keletkezik, és aztán újra elpusztul: ez a ciklus ismétlődik örökké. Az égi hő hatására ugyanis kigőzölgés zajlik a Földről: emiatt lassan eltűnik az összes nedvesség, és minden tűzzé alakul. A sztoikusok *ekpyrós*isnak nevezik azt az állapotot, amikor minden anyag tűz formájában létezik. Az *ekpyrós*is után először kialakul a levegő, majd a víz: ezután a négy elem, majd azok keverékéből az élőlények és a világ egyéb dolgai.³ Így újrakezdődik a ciklus. A sztoa szerint ugyanis a kozmosz egészét tekintve örök, viszont periodikusan tűzzé válik, és minden létező elpusztul benne. A világ pusztulását az magyarázza, hogy keletkezett és testi. Minden *ekpyrós*is után létrejövő új világ tökéletesen azonos a korábbiakkal. Ennek oka először is, hogy Isten jó, és ezért a lehető legjobb világot hozza létre minden alkalommal. Másrészt pedig a sztoikusok szerint szigorú determinizmus érvényesül a kozmoszban, és mivel minden egyes világ ugyanabból a kiinduló állapotból alakul ki, ezért minden létező és minden esemény azonos lesz a korábbiakkal.⁴

Csaknem az összes sztoikus filozófussal szemben Panaitios tagadta, hogy a világ periodikusan tűzzé válik, majd újjá születik, és ehelyett a kozmosz örök és elpusztíthatatlan voltát állította. Arra vonatkozóan, hogy miért vetette el a sztoának a hagyományos tanítását, feltételezésekre kell hagyatkoznunk. Többféle megfontolás is állhat a háttérben, melyek nem feltétlenül zárják ki egymást. A következő négy pontban elsősorban Alessének a Panaitios-töredékekhez írt kommentárja és Panaitiosról írt monográfiája alapján vázolom fel, hogy milyen megfontolások állhattak az *ekpyrós*is elvetésének hátterében.⁵

- 1.) Lehet, hogy Platón vagy Arisztotelész érveit vette át Panaitios arra vonatkozóan, hogy a kozmosz nem pusztul el. Ez annál is inkább elképzelhető, mert etikájában is gyakrabban hivatkozott Platónra és Arisztotelészre, mint a sztoikus elődökre. Ezenkívül az egyik olyan fragmentumban,⁶ melyben az *ekpyrós*is elvetéséről olvashatunk, egy, a platóni–arisztotelészi hagyomány által használt epikus fogalommal találkozunk (ἀγῆρω) a kozmoszra vonat-

² Panaitios frg. 130–135: a Panaitios-fragmentumok azonosításához a következő gyűjteményt használtam: Francesca ALESSE: *Panezio di Rodi. Testimonianze. Edizione, traduzione e commento*, Napoli, 1997.

³ LS 46A–C.

⁴ LS 52.

⁵ ALESSE (1997) és Francesca ALESSE: *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, Napoli, 1994.

⁶ Epiphanius: *Adversus haereses* III. 509 (= Panaitios frg. 134).

kozóan.⁷ A platóni és arisztotelészi érvek egyrészt isten jóságából indulnak ki, amivel összeegyeztethetetlen a világ elpusztítása, másrészt egy új világ létrehozásának lehetetlenségét mutatják ki.⁸

- 2.) Voltak előzményei az *ekpyrós*-elmélet elutasításának a sztoán belül is. Tudunk róla, hogy Babiloni Diogenés idős korában már kételkedett az *ekpyrós*-ban,⁹ Tarsosi Zénón (Chrysippos tanítványa) pedig felfüggesztette az ítéletét ezzel kapcsolatban.¹⁰ Sidóni Boéthos (aki Panaitioshoz hasonlóan Babiloni Diogenés tanítványa volt) visszautasította az *ekpyrós*-t és öröknek mondta a világot.¹¹ Nem kizárt, hogy Panaitios az ő érveit osztotta.¹² Eszerint minden változás új összetételt hoz létre; és nincs olyan változás, mely a kozmosz elemeinek elpusztulásához vezetne.
- 3.) Az is lehetséges, hogy azért utasította el Panaitios az *ekpyrós*-t, mert nem látta kellőképpen igazoltnak – a világ örökkévalóságát pedig esetleg valószínűbbnek látta. Ezért a szkeptikus Akadémia korabeli vezetőjének, Karneadásnek a kritikáját elfogadva, az Akadémia állásfoglalását követve felfüggesztette ítéletét a kérdésben. Ez valójában nem elutasítást jelent, hanem csak annyit, hogy kételyét fejezte ki ezzel a tanítással kapcsolatban, de ennél tovább nem ment, tehát sem nem mondta egyenesen tévesnek, sem nem adott elő egy eltérő nézetet.¹³ Ezt az is alátámaszthatja, hogy van olyan fragmentum,¹⁴ amelyben hangsúlyosan csak kételyről olvashatunk.¹⁵
- 4.) Egyes kutatók azzal magyarázzák az *ekpyrós*-elmélet visszautasítását, hogy ez az elmélet feltételezi, hogy a világban szigorú determinizmus érvényesül, Panaitios viszont az etikájában valószínűleg elszakad ettől az alapvető sztoikus tézistől – bár erre vonatkozóan eltérőek a vélemények.¹⁶

Számomra a negyedik indoklás tűnik a leginkább elfogadhatónak. A következőkben azt fogom bemutatni, hogy ez a felfogás az, amivel az etikai tárgyú fragmentumok a leginkább összeegyeztethetőek, ugyanis azokból is kiolvasható a szigorú

⁷ ALESSE (1994): i. m. 221, 228–229.

⁸ Jaap MANSFELD: „Theology”. in: Keimpe ALGRA – Jonathan BARNES – Jaap MANSFELD – Malcolm SCHOFFIELD (szerk.): *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, CUP, 2008, 452–478, 467–468.

⁹ Philon: *De incorruptibilitate mundi* 77 (SVF III, Diogenes Babylonius 27).

¹⁰ Eusebios: *Praeparatio evangelica* XV. 18,2 (SVF III, Zeno Tarsensis 5).

¹¹ Philon: *De incorruptibilitate mundi* 76 (= Panaitios frg. 131).

¹² ALESSE (1997): 265.

¹³ ALESSE (1994): 226 és ALESSE (1997): 265.

¹⁴ Cicero: *De natura deorum* II. 46,118 (= Panaitios frg. 130).

¹⁵ Ezzel szemben pl. Vimercati (Emmanuele VIMERCATI: *Il mediostoicismo di Panezio*, Milano, 2004, 65) szerint a fragmentumok egyértelműen a kozmosz örök voltát állítják, és a „kételkedik” kifejezés megjelenését csak stilisztikai okok magyarázzák.

¹⁶ Schmekel, Van Straaten és Lafranque szerint Panaitios elvetette a *συνπάθεια*-elméletet és a *εἰμαρμένη* /fatum koncepcióját. Alesse viszont nem ért ezzel egyet: ALESSE (1997): 269. Wardle szerint is elvetette Panaitios a determinizmust: David WARDLE: *Cicero On Divination. De Divinatione. Book I. Translated with Introduction and Historical Commentary*, Oxford, OUP, 2006, 115.

determinizmus elvetése. A Panaitios előtti sztoikusok felfogása szerint a világ teologikusan rendezett rendszer: célját és szerkezetét istentől kapja, aki gondviselésként mindent irányít és azonos a végzettel (εἰμαρμένῃ/fatum). Mivel a világban mindent a végzet határoz meg, ezért szigorú determinizmus érvényesül: nincs véletlen és a hagyományos értelemben vett szabad akarat sem.¹⁷ Ezzel szemben Panaitios az etikai fragmentumaiban hangsúlyozza az egyéni döntés és a véletlen fontosságát, ami a determinizmussal nem összeegyeztethető. Egyrészt ugyanis arról ír, hogy az egyén döntésétől függ, hogy milyen életpályát választ magának, és hogy javítja és fejleszti-e a születéskor kapott adottságait.¹⁸ Másrészt – és gondolatmenetünk szempontjából ez a lényegesebb – etikai rendszerében fontos szerepet játszik a véletlen. Panaitios megállapítja, hogy a megtiszteltetések, a vagyon, az előkelő származás (vagyis a külső javak) a véletlentől (*casus*) függenek.¹⁹ Panaitios ezeket a javakat – a sztoikusok többségével szemben – valódi javaknak tartja,²⁰ sőt azt mondja, hogy a helyénvaló, ésszerű cselekvés (καθῆκον, de tulajdonképpen az erény, elsősorban a mértékletesség) megállapításánál figyelembe kell venni, hogy az adott személynek a véletlen vagy szerencse milyen származást, mekkora vagyont, milyen körülményeket juttatott.²¹ Ettől függően ugyanis ugyanabban a helyzetben

¹⁷ Chrysippos úgy gondolja, hogy az emberi döntéseknél az okok két típusát kell megkülönböztetnünk: a végzet által meghatározott okok mint benyomások érkeznek a külvilágból az ember elméjébe: ezek külső és mellékokok (*causae antecedentes*). A fő okok (*causae principales*) az emberi döntéseknél a belső okok: a képzeteket illető jóváhagyásaink (*assensiones*), amelyek a hatalmunkban állnak (ἐφ' ἡμῖν). Chrysippos szerint döntéseink rajtunk múlnak, felelősek vagyunk értük, de úgy, hogy valójában soha nincs lehetőségünk másképpen dönteni, ellentétes lehetőségek közül választani, tehát nem vagyunk szabadok a hagyományos értelemben. Az ember ugyanis döntéseit erkölcsi karaktere, azaz lelki konstitúciója alapján hozza, amely viszont a korábbi döntései során alakult ki. Ezek a döntések viszont ugyancsak az akkor meglévő erkölcsi karakteréből fakadtak. Így voltaképpen az ember minden döntése determinált. A bölcs olyan értelemben szabad, hogy ismeri isten és az értelem parancsait és engedelmeskedik ezeknek, összhangban van velük, nem küzd az elkerülhetetlen ellen: az erre való képessége a szabadság – és ennek az összhangnak a megvalósítása az erény: LS 55, 62.

¹⁸ Cicero: *De officiis* I. 32,115 (= Panaitios frg. 64): ...ipsi autem gerere quam personam velimus, a nostra voluntate proficiscitur. Itaque se alii ad philosophiam, alii ad ius civile, alii ad eloquentiam applicant, ipsarumque virtutum in alia alius mavult excellere.

Dyck megállapítja, hogy Panaitios az egyéni döntés fontosságát szeretné hangsúlyozni a fatummal szemben: Andrew R. DYCK: *A Commentary on Cicero, De officiis*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1999, 288.

¹⁹ Cicero: *De officiis* I. 32,115 (= Panaitios frg. 64): Ac duabus iis personis, quas supra dixi, tertia adiungitur, quam casus aliqui aut tempus imponit... nam regna, imperia, nobilitas, honores, divitiae, opes eaque, quae sunt his contraria, in casu sita temporibus gubernantur...

Dyck érdekesnek tartja, hogy Panaitios ezeket a javakat, illetve hiányukat nem istennek, hanem a véletlennek tulajdonítja, ennek ellenére úgy gondolja, hogy ezek a kijelentések összhangban állnak Panaitios egyéb gondolataival: DYCK: i. m. 288.

²⁰ Diogenes Laertios VII. 128 (= Panaitios frg. 74): ...ὁ μέντοι Παναίτιος καὶ Ποσειδώνιος οὐκ αὐτάρεκη λέγουσι τὴν ἀρετὴν, ἀλλὰ χρεῖαν εἶναι φασὶ καὶ ὑγείας καὶ χορηγίας καὶ ἰσχύος.

²¹ Cicero: *De officiis* I. 33,119 (= Panaitios frg. 65): Nam cum in omnibus quae aguntur, ex eo, quomodo quisque natus est, ut supra dictum est, quid deceat, exquirimus...; Cicero: *De officiis* I. 34,125 (= Panaitios frg. 66): Ita fere officia reperientur, cum quaeretur quid deceat et quid aptum sit personis, temporibus, aetatibus...

az egyes emberek számára különböző tartalmú az erény, illetve a helyénvaló cselekvés – tehát tulajdonképpen a véletlen/szerencse miatt. Ezért a véletlen/szerencse fontos szerepet játszik az egyes erények meghatározásában. Más gondolatmenetekben ugyancsak említi a véletlent (*fortuna*). Így például az a bátor vagy nemeslelkű (μεγαλόψυχος) ember egyik legfontosabb jellemzője, hogy nem adja meg magát a szerencsének (*nec fortunae succumbere*),²² és a külső javakat (amelyek, mint fent olvasható, a szerencsétől függenek) kevésre becsüli (*rerum externarum despicientia*;²³ *humanarumque rerum contemptio*²⁴). A bátor/nemeslelkű embernek mégis szüksége van ezekre a javakra: főleg az emberek segítségére és tiszteletére.²⁵ Panaitiosnak az érzelmekkel kapcsolatos felfogásából ugyancsak az derül ki, hogy úgy gondolta, hogy szükségünk van a szerencse kedvezésére, a tőle függő javakra (gazdagságra, megbecsültségre) a boldog élethez, de mégsem szabad ezeket a javakat túlságosan sokra értékelni. Azért veti el Panaitios az ἀπάθεια eszményét, mert a szerencsejavak fontosak a boldogságunkhoz, és így a megszerzésükhöz vagy elvesztésükhöz/elkerülésükhöz kapcsolódó érzések és érzelmek lehetnek természetesek, indokoltak, hasznosak vagy az ellenkezőik.²⁶ Említést kap *fortuna* abban a töredékben is, ahol Panaitios arra figyelmezteti a tevékeny életet élőket (a pankratistákhoz hasonlítva őket), hogy állandóan ébernek kell lenniük, készen kell állniuk szembeszállni az agresszióval és az igazságtalansággal, „terveiket és megfontolásaikat mint karokat és kezeket kell maguk elé tartaniuk a szerencse csapásaival és az igazságtalanok

²² Cicero: *De officiis* I. 20,66–67 (= Panaitios frg. 71).

²³ Cicero: *De officiis* I. 20,66–67 (= Panaitios frg. 71).

²⁴ Cicero: *De officiis* I. 4,13 (= Panaitios frg. 55); továbbá Cicero: *De officiis* I. 5,17 (= Panaitios frg. 56): animi excellentia magnitudoque cum in augendis opibus utilitatibusque et sibi et suis comparandis, tum multo magis in his ipsis despiciendis eluceat...

A külső javak kevésre becsülésének oka – a korai sztoikusoktól eltérően, akik szerint a külső javak megléte vagy hiánya közömbös a boldogságunkra nézve – valószínűleg az, hogy múlandók, az erénynél összehasonlíthatatlanabban értéktelenebbek, és mindennek előtt hogy a kiszámíthatatlan szerencsétől függenek.

²⁵ Cicero: *De officiis* II. 5,16 (= Panaitios frg. 114): Quis est enim, cui non perspicua sint illa, quae pluribus verbis a Panaetio commemorantur, neminem neque ducem bello nec principem domi magnas res et salutare sine hominum studiis gerere potuisse. Commemoratur ab eo Themistocles, Pericles, Cyrus, Agesilaos, Alexander, quos negat sine adiumentis hominum tantas res efficere potuisse.

²⁶ Gellius XII. 5,10 (= Panaitios frg. 84): Haec ergo uir sapiens tolerare et eluctari potest, non admittere omnino in sensum sui non potest; ἀναληγσία enim atque ἀπάθεια non meo tantum, inquit 'sed ... iudicio Panaetii, grauis atque docti uiri, inprobata abiectaque est.

Cicero: *De officiis* I. 29,102 (= Panaitios frg. 123): Efficiendum autem est, ut appetitus rationi oboediant eamque neque praecurrant nec propter pigritiam aut ignaviam deserant sintque tranquilli atque omni animi perturbatione careant; ex quo elucebit omnis constantia omnisque moderatio.

Az utóbbi töredékből is látható – akárcsak a következőkből: Cicero: *De officiis* I. 28,101 (Panaitios frg. 122) és Cicero: *De officiis* I. 6,132 (Panaitios frg. 121) –, hogy Panaitios elveti a sztoikus intellektualizmust, hogy ti. a lélek azonos az értelemmel. Két természetet (*vis, natura*), ill. kétféle mozgást (*motus*) különböztet meg a lélekben: az ösztönös viselkedést (*appetitus*, ὁρμη; vágy, ösztönös késztetés, ami cselekvésre indít) és a *ratiót*. Ebből következően az érzelem lényegét is másban látja, mint a korai sztoikusok: nem téves ítéletnek tekinti az érzelmet, nem az indifferensek (ἀδιάφορα) téves értékeléséből keletkezőnek tartja, hanem a lélek (*ratiótól* különböző) olyan mozgásának, amit a *ratio* kontrollálhat.

cselvetéseivel szemben.”²⁷ Etikai fragmentumainak vizsgálata alapján tehát kijelenthető, hogy Panaitios radikálisan eltér a szerencse/véletlen, illetve a tőle származó javak megítélésében a korai sztoikusok felfogásától.²⁸ Szerinte létezik a szerencse/véletlen, és lényeges hatással van az ember életére. A szerencse léte viszont ellentétben áll a sztoikusoknak a végzetről és a gondviselésről megfogalmazott elméletével: Chrysippos szerint nem létezik véletlen,²⁹ csak a tudása (az okok ismerete) hiányát jelzi az ember a véletlenre hivatkozással.³⁰ Az etikai fragmentumok alapján azt gondolhatnánk, hogy a panaitiosi véletlen is hasonló jelentésű: mivel Panaitios a hiányos tudású átlagemberrel foglalkozik és nem a bölccsel,³¹ ezért kaphat szerepet nála a véletlen. Az a tény viszont, hogy egy fizikai elmélet, az *ekpyrósis*nak a (szigorú determinizmus elutasításából következő) elvetése összhangban áll ezzel a felfogással, azt valószínűsíti, hogy ennél többről lehet szó, és Panaitios szerint valóban (objektív módon, abszolút értelemben) létezik szerencse/véletlen.

b) Jóslás

A korai sztoikusok szerint isten és a világ tulajdonságaiból következik a jóslás lehetősége. Egyrészt mivel isten jó és gondot visel az emberre, ezért segíti is jelek útján az embert.³² Másrészt mivel a világban mindent a végzet, azaz isten határoz meg, ezért szigorú determinizmus érvényesül: minden eseményt meghatároznak az okai (a *εἰμαρμένῃ/fatum* az okok láncolatát jelenti³³), és így minden esemény előre jelezhető (az okokban benne rejlenek az elkövetkező események). Továbbá mivel a világban minden mindennel összefügg (ez a *sympatheia* elmélete), ezért adott eseményeket adott jelek előznek meg. Az összetartozó jeleket és eseményeket hosszú időn keresztül feljegyezték: ezeket a feljegyzéseket lehet felhasználni a jósláshoz. Ebből következően a sztoikusok szerint a (mesterséges) jóslás tudomány; lényegét tekintve az isten(ek)től küldött jelek felismerése és magyarázata. Ezért a sztoikusok a jóslás minden formáját elfogadták és érveltek érvényessége mellett.³⁴

Valamennyi sztoikus filozófustól eltérően Panaitios elvetette a jóslás minden for-

²⁷ Gell. XIII. 28, 4 (= Panaitios frg. 87): ...consilia cogitationesque contra fortunae verbera contraque insidias iniquorum quasi brachia et manus protendens.

²⁸ Alesse ismerteti a különböző véleményeket azzal kapcsolatban, hogy bevonta-e Panaitios a szerencsejavakat a valódi javak közé: ALESSE (1997): 212–213 és ALESSE (1994): 89–94.

²⁹ Plutarchos: *De stoicorum repugnantibus* 1045c: τὸ γὰρ ἀναίτιον ὅλως ἀνύπαρκτον εἶναι καὶ τὸ αὐτόματον· ἐν δὲ ταῖς πλαττομέναις ὑπ’ ἐνίων καὶ λεγομέναις ταύταις ἐπελεύσεσιν αἰτίας ἀδήλους ὑποτρέχειν...

³⁰ SVF II. 965–971.

³¹ Többek között: Panaitios frg. 62–66; 82.

³² Cicero: *De divinatione* I. 84.

³³ Többek között: SVF II 915, 917, 920.

³⁴ LS 55 K–S; Dorothea FREDE: „Stoic Determinism”. In: Brad INWOOD (szerk.): *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, CUP, 2003, 179–205, 184–185.

máját vagy legalábbis kételkedett a jóslás egészének érvényességében.³⁵ Chrysippos után más sztoikusok is fejezték ki kételyüket a jóslás egy-egy területével szemben, ahogyan Babiloni Diogenész a horoszkópokkal szemben, de nem a jóslás egészével szemben, ahogyan Panaitios tette.³⁶ Arra vonatkozóan, hogy csak kételyét fejezte ki (azaz csak az ítéletét függesztette fel), vagy pedig egyenesen elvetette a jóslást (tévesnek, hamisnak gondolta), különböző elképzeléseik vannak a témával foglalkozóknak, mivel a fragmentumokban egyszer kételyről,³⁷ máskor elutasításról³⁸ van szó. Az egyik nézet szerint (Van Straaten, Pohlenz) Panaitios kételyét fejezte ki a jóslás valamennyi formájára vonatkozóan (így a madárjóslásra, béljóslásra, az álmokból történő jóslásra és a jóshelyeken folytatott jóslásra vonatkozóan) – kivéve az asztrológiát, amit teljességgel visszautasított. Más álláspont szerint (Tatakis) Panaitios az asztrológiát és a mesterséges jóslást (madárjóslást, béljóslást) utasította vissza, míg a természetes jóslásban (álmok, oraculumok) csak kételkedett. De talán az a legvalószínűbb, hogy nem szabad ennek a különbségtételnek nagy jelentőséget tulajdonítani (Rist).³⁹

Mindenesetre az bizonyos, hogy Panaitios az egyetlen sztoikus, aki elutasította az asztrológiát.⁴⁰ Az érveit Cicero *De divinatione* című művéből származó hosszú fragmentumból ismerjük⁴¹. Itt számos érvet sorakoztat fel az asztrológia azon formája ellen, amely a születés időpontjából jósolja meg az egyes emberek jövőjét. Többek között hivatkozik arra, hogy az ikreknek különböző az életútja, bár ugyanakkor születtek, vagy hogy az égitesteknek olyan nagy a távolsága a Földtől, hogy nem gyakorolhatnak hatást a földi dolgokra. Ezenkívül azt is visszásnak tartja, hogy a horoszkóp nem veszi figyelembe az eltérő földrajzi helyzetet és éghajlatot, vagy éppen azt, hogy a születéskor kapott adottságokat orvosi beavatkozással vagy neveléssel meg lehet változtatni. Még hivatkozik arra is, hogy nyilván volt más is, aki akkor született, mint Scipio Africanus, de senki sem volt olyan, mint ő.

Arról viszont nem maradt ránk beszámoló, hogy miért vetette el Panaitios a jóslást (illetve miért kételkedett benne), és hogy milyen érveket használt kritikájában, ezért feltételezésekre kell hagyatkoznunk:

- 1.) Vannak kutatók, akik szerint Panaitios nem vetette el a jóslást, csak kételkedett benne, és erre az volt az oka, hogy akárcsak az *ekpyrós* esetében, nem

³⁵ Panaitios frg. 136–140.

³⁶ ALESSE (1994): 232.

³⁷ Cicero: *Academica* II. 33,107 (Panaitios frg. 136): ...Panaetius, princeps prope meo quidem iudicio Stoicorum, ea de re dubitare se dicat quam omnes praeter eum Stoici certissimam putant, vera esse <responsa> haruspicum auspicia oracula somnia vaticinationes, seque ab adsensu sustineat... Cicero: *De divinatione*. I. 3,6–7 (Panaitios frg. 137): Sed a Stoicis vel princeps eius disciplinae, Posidoni doctor, discipulus Antipatri, degeneravit Panaetius, nec tamen ausus est negare vim esse divinandi, sed dubitare se dixit...

³⁸ Diogenes Laertios VII. 149 (Panaitios frg. 139): μαντικήν ὑφεστάναι πᾶσάν φασιν, εἰ καὶ πρόνοιαν εἶναι... ὁ μὲν γὰρ Παναίτιος ἀνυπόστατον αὐτὴν φησιν.

³⁹ Az egyes álláspontokat ismerteti ALESSE (1994): 234 n. 40.

⁴⁰ ALESSE (1997): 270.

⁴¹ Cicero: *De divinatione* II. 42,87–47,98 (= Panaitios frg. 140).

látta kellőképpen igazoltnak. Ezért ebben a kérdésben is a karneadési kritika inspirálására felfüggesztette az ítéletét (tehát a szkeptikus Akadémia módszerével élt). Az egyik töredék⁴² különösen ezt sugallja, ahol össze van kapcsolva Panaitios és Karneadés neve, mint akik nevetségessé igyekeztek tenni a jóslást. Egy másik töredék⁴³ ugyancsak azt teszi valószínűvé, hogy Panaitios az ítélet-felfüggesztés (ἐποχή) akadémikus eszközével élt, mivel ott a jóslást ἀνυπόστατον-nak (alaptalannak) mondja – ez pedig annyit jelent, hogy a mellette szóló érvekkel szembe lehet állítani ellene szólókat, melyek ugyanannyira meggyőzőek (ez ugyanis a szó jelentése szkeptikus forrásokban).⁴⁴ Eszerint tehát Panaitios pusztán felfüggesztette az ítéletét, és jobbnak látta, ha nem képvisel semmilyen pozitív tanítást ebben a témában.

- 2.) Az is lehetséges azonban, hogy Panaitios a jóslásban nem csak kételkedett, hanem egyenesen elutasította, és pedig azért, mert ahogy az *ekpyrósisszal* kapcsolatban láthattuk, valószínűleg elvetette a világban érvényesülő szigorú determinizmus elméletét. Mert ha nem érvényesül a determinizmus, azaz nem a végzet határoz meg mindent,⁴⁵ hanem létezik véletlen és autonóm döntés is, akkor nem látható előre a jövő (legalábbis a mesterséges jóslás révén).

Ez nem jelenti azt, hogy Panaitios teljesen feladta volna a sztoikusok istenképét, vagy a gondviselés gondolatát, hanem csak annyit, hogy talán inkább egy olyan *fatum*-elképzeléshez tért vissza, amilyent Zénón és Kleanthés vallott. Eszerint a *fatum* a világnak nem minden részletét határozza meg, hanem csak az élet fontos eseményeit, így például a halál napját, a betegségeket, győzelmeket. Emiatt pedig nem korlátozza a szabadságot a végzet, teret enged az autonóm erkölcsi döntésnek és a véletlennek is.⁴⁶

c) *Theologia tripertita* és Panaitios istenképe

Valószínűleg Panaitios volt, aki először megkülönböztette a teológia (és az istenkép) három formáját. Eszerint beszélhetünk *theologia mythicaról*, *civilisről* és *naturalisról*, azaz el lehet különíteni a mítoszok isteneit (akik a költői fantázia termékei), az állami vallás isteneit (illetve a nyilvános kultusz előírásainak és gyakorlatának összességét) és a filozófusok isteneit (vagy megszemélyesített természeti erőket). Ezt a felosztást

⁴² Cicero: *De divinatione* I. 7,12 (= Panaitios frg. 138).

⁴³ Diogenes Laertios VII. 149 (= Panaitios frg. 139).

⁴⁴ ALESSE (1997): 269.

⁴⁵ Az a tény, hogy Panaitios írt egy művet *A gondviselésről* címmel (Cicero: *Epistulae ad Atticum* XIII. 8 (= Panaitios frg. 18), nem bizonyítja, hogy a szerző a szigorú determinizmust vallotta, mivel a mű tartalmáról nem tudunk semmit, és az elképzelhető, hogy Panaitios máshogyan képzelte el a gondviselés működését, mint az elődök.

⁴⁶ Anthony Arthur LONG – David Nail SEDLEY: *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, CUP, 1987, 342, 392.

Augustinus *De civitate Dei*⁴⁷ című művében olvashatjuk, ahol a szerző egyszer mint a római polihisztor, Varro gondolatát idézi, máshol Q. Mucius Scaevola pontifexnek (cos. 95) tulajdonítja. A filológusok többsége szerint Panaitiostól veszi át a felosztást Mucius Scaevola, és őt idézi Varro, de az emellett szóló bizonyítékok nem egyértelműek.⁴⁸ Van azonban két nyomós érv a felosztás panaitiosi eredete mellett: egyrészt a terminusok szemmel láthatóan a görög hagyományból származnak⁴⁹, másrészt az Augustinus-szövegben olvasható egyik fogalomnak (*nugatorium*) megfeleltethető egy hasonló tartalmú Panaitios-töredék φληναφον-fogalma.⁵⁰

Panaitios istenképének megismeréséhez még két fragmentumot használhatunk fel. A 134-es fragmentumban⁵¹ Panaitios a φληναφον (fecsegés, ostobaság) szót használja a teológiára. Minden bizonnyal itt teológia alatt a költők és az állam istenképét érti, és ezt nevezi fecsegésnek, nem pedig a filozófusokét, mivel a 78-as fragmentumában⁵² úgy beszél az istenekről, mint akik segíthetik az embert, de soha nem ártanak neki (nyilván mivel az isteneket jóknak, jóindulatúaknak tartja) – azaz egy teológiai nézetét adja elő. Tehát a filozófiai teológiát nem tartja fecsegésnek. Ezt az érvet erősíti, hogy a φληναφον kifejezés és hasonló fogalmak hagyományosan a költők (mítoszok) és az állam istenképének kritikájához kapcsolódnak – főleg a hellenisztikus korban, az uralkodókultusz terjedésekor (pl. Chrysippos gyerekesnek mondja az antropomorfizmust).⁵³

Az utóbbi (78-as) fragmentumban azt is láthatjuk, hogy Panaitios isten helyett istenekről beszél. Ez összhangban van a sztoikusok felfogásával, akik úgy gondolták, hogy egy isteni *logosz* hatja át és irányítja a világot, de ez az egy isten különböző helyeken és módokon van jelen a világban. Ezért a sztoikusok átveszik a hagyományos elnevezéseket és istenekről beszélnek – az egy isten különböző megjelenési formáit értve ezalatt.

Panaitios teológiai nézeteit illetően a legvalószínűbb értelmezésnek a következő tűnik. Azért utasította el az *ekpyrósist* is és a jóslást is, mert a chrysipposi *fatum*-tan szigorúságán – annak életszerűtlen etikai következményei miatt – enyhíteni akart. Így bár a sztoikus filozófiai rendszer következetességén némileg talán rontott és a jóslás tagadásával a római vallás egyik legfontosabb elemét hamisnak mondta, az etikai nézetei viszont ezzel párhuzamosan életközelibbé váltak: a világ determináltságát korlátozottabbnak tartotta, mint általában a sztoikusok, és feltételezte,

⁴⁷ Augustinus: *De civitate Dei* IV. 27; 6,5.

⁴⁸ Az álláspontokat ismerteti ALESSE (1997): 267; Lieberg az ellen a nézet ellen érvel, miszerint a felosztást Panaitiosnak kell tulajdonítani: Godo LIEBERG: „Die theologia tripartita in Forschung und Bezeugung”. in: ANRW, I, 1973/4. 63–115.

⁴⁹ Jörg RÜPKE: *Die Religion der Römer*, München, 2006, 124.

⁵⁰ Lásd a következő bekezdésben.

⁵¹ Epiphanius: *Adversus haereses* III. 509 (= Panaitios frg. 134): Παναίτιος ὁ Ρόδιος τὸν κόσμον ἔλεγεν ἀθάνατον καὶ ἀγήρω, καὶ τῆς μαντείας κατ’ οὐδὲν ἐπεστρέφετο, καὶ τὰ περὶ θεῶν λεγόμενα ἀνῆρε. ἔλεγε γὰρ φληναφον εἶναι τὸν περὶ θεοῦ λόγον.

⁵² Cicero: *De officiis* II. 3, 11–12 (= Panaitios frg. 78): proxime autem et secundum deos homines hominibus maxime utiles esse possunt... homines hominibus obesse plurimum arbitrantur.

⁵³ ALESSE (1997): 267.

hogyan létezik autonóm döntés és véletlen. Az utóbbi alatt az életben tapasztalható kiszámíthatatlanságot értette. *Fortuna/casus* a világnak egy lényeges adottsága, amellyel az embernek mindig számolnia kell, amelyen az erény tartalma és a boldogság megvalósítása múlik. A vele szembeni helyes magatartás az, ha felülemelkedünk a tőle származó javakon és csapásokon, és belátjuk hogy az ember egyedüli valódi java az erény. Panaitiosnak ezeket a gondolatait a filozófiai teológiához sorolhatjuk, amitől el kell különítenünk a hagyományos vallásra vonatkozó kritikáját, hogy ti. fecsegésnek minősítette azt.

2.) *Polybios*

a) A hagyományos vallásról

Polybios történetírói művének egyik legfontosabb célkitűzése, hogy magyarázatot adjon arra, hogyan tudott Róma a világ legerősebb államává válni. A magyarázatok között a rómaiak vallása lényeges helyet foglal el. Polybios úgy gondolja, hogy Róma fölényét többek között vallási hagyományainak köszönheti.⁵⁴ A vallás ereje miatt nincs korrupció Rómában, betartják a törvényeket, tisztességesek a tisztviselők, egyszerűen stabilabb és erősebb az állam, mint a görögök lakta területeken, ahol már sokkal kevésbé élnek a vallási hagyományok.

Azonban a római vallást Polybios babonának (*δεισιδαιμονία*) nevezi. Úgy gondolja, hogy a sokaság miatt alakították olyanná, amilyennek ő megismerte: hogy kordában lehessen tartani a tömeg erőszakos és értelmetlen indulatait, melyek törvényteleniségekre ragadják. Ezért vezették be a régmúltban az istenekre és az alvilágra vonatkozó elképzeléseket. Szerinte a vallás eszköz az uralkodó elit kezében, amivel manipulálja és fegyelmezi a népet. Ilyen manipulátornak mutatja be többek között az idősebb Scipio Africanust (aki pl. a gondosan előkészített támadásának sikerét isteni beavatkozás eredményének állította be⁵⁵).

Úgy tűnik tehát, hogy Polybios a vallást emberi alkotásnak tekinti. Ebből talán arra lehetne következtetni, hogy Polybios ateista volt.⁵⁶ Valószínűbb azonban, hogy csak a hagyományos vallást, azaz a költők istenképét (lásd a tragédiákra való utalást⁵⁷) és az állami kultuszt utasította el, mint koholmányt. Másfelől viszont úgy gondolja, hogy létezik egy az embernél nagyobb hatalom, amely aktív módon avatkozik be a világ eseményeibe: ezt láthatjuk a *tyché*-vel kapcsolatos felfogásában.

⁵⁴ Polybios VI. 56.

⁵⁵ Polybios X. 11; 14.

⁵⁶ Hooff az euhemerizmus elfogadjának és így ateistának mondja (Anton J. Lieve VAN HOOFF: „Polybius’ Reason and Religion. The Relations between Polybius’ Casual Thinking and His Attitude towards Religion in the Studies of History”. *Klio*, LIX, 1977. 101–128, 116) akárcsak Nestle; Ziegler és Mioni szerint ugyancsak ateista vagy legalábbis szkeptikus Polybios (Paul PÉDECH: „Les idées religieuses de Polybe. Étude sur la religion de l’élite gréco-romaine au II^e siècle av. J.-C.”. *Revue de l’histoire des religions*, CLXVII, 1965/1, 35–68, 35–6)

⁵⁷ Polybios VI. 56,7; 10.

b) *Tyché*

Polybios művének egyik legfontosabb és leginkább vitatott jelentésű fogalma a *tyché*, ami köznévként szerencsét, véletlent, sorsot jelent, de egyszersmind a szerencse istennőjének is a neve, aki jelentős befolyást gyakorolhat az emberek életére. Arra vonatkozóan, hogy pontosan mit jelent a *tyché* Polybiosnál, egymástól jelentősen eltérő vélemények születtek. A meghatározás nehézsége abból fakad, hogy Polybios művének egyes helyein úgy tűnik, hogy a szó pusztán véletlent jelent, máshol viszont isteni gondviselést, egy értelmes erőt, ami a rosszat bünteti és a jót segíti érvényesülni, vagy a világ eseményeibe felismerhető erkölcsi szempontok nélkül beavatkozó hatalmat; megint máskor pedig olyan eseményeknél hivatkozik Polybios *tyché*re, amelyeknek nem ismerjük az okát. Ebből kiindulva van olyan történész, aki szerint nem lehet egységes fogalomnak tekinteni a *tyché* polybiosi használatát (Walbank⁵⁸). Ez azt jelentené, hogy Polybios a korabeli közfelfogás homályos és ellentmondásos elképzelését követte. Más vélemény szerint (Roveri⁵⁹) a *tyché* egyszerűen az ismeretlen tényező a történelemben: mindennek van oka, azonban ez az ok nem mindig ismerhető fel, és Polybios ilyen esetben *tyché*re hivatkozik – amely tulajdonképpen a hagyományos istenek szerepét veszi át. Megint mások úgy gondolják, hogy a polybiosi *tyché* elsősorban az isteni gondviselésnek, a sztoikus *pronoia*nak feleltethető meg, amely kiismerhetetlen azok számára, akik nem bölcsek, és sokszor az egyes ember szempontjából rosszindulatúnak is tűnik (Hirzel, Pédech⁶⁰). Voltak olyan próbálkozások a polybiosi *tyché*-fogalom ellentmondásainak feloldására, amelyek a hatalmas történetírói mű megírásának különböző fázisaira hivatkoztak: a *tyché* különböző jelentéseit Polybios különböző életszakaszaihoz utalták (Von Scala, Cuntz, Laqueur, Eckstein).⁶¹ Hau úgy gondolja,⁶² hogy Polybios akkor hivatkozik *tyché*re, amikor érzelmi hatást akar gyakorolni, azaz amikor hangsúlyozni akarja, hogy egy jelentős és/vagy váratlan esemény, illetve események véletlen egybeesése történt: tehát a fogalmat mint retorikai eszközt használja. Ezért Polybios nem foglalkozik a *tyché* természetével vagy motivációjával. Csak annyit lehet a polybiosi *tyché*ről megállapítani, hogy mindazt jelenti, ami az ember hatalmán, értelmén és eszközein túl van. Mégis úgy gondolja Hau, hogy Polybios számára a *tyché* több mint egy retorikai eszköz: a történetíró *tyché*t valós léttel bíró hatalomnak tartja. Végül van egy történész (Brouwer),⁶³ aki úgy látja, hogy két alapjelentése van a *tyché*nek Polybiosnál: egyrészt ha *tyché*nek tulajdonítunk valamit, az azt jelenti,

⁵⁸ Frank William WALBANK: „Fortune (tyché) in Polybios”, in: John MARINCOLA (ed.): *A Companion to Greek and Roman Historiography*, Oxford, Blackwell, 2007, 349–55.

⁵⁹ Attilo ROVERI: „Tyche bei Polybios”. In Klaus STIEWE – Niklas HOLZBERG (szerk.): *Polybios. Wege der Forschung* Bd. 347, Darmstadt, 1982, 297–326.

⁶⁰ Rudolf HIRZEL: *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften I–III*, Leipzig, 1877–1883. II 862–873; PÉDECH: i. m.

⁶¹ HOOFF: i. m. 103. és Lisa Irene HAU: „Tyché in Polybios: Narrative Answers to a Philosophical question”. *Histos*, V, 2011. 183–207 ismertetik a különböző nézeteket.

⁶² HAU: i. m.

⁶³ René BROUWER: „Polybios and Stoic Tyche”. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, LI, 2011. III–132.

hogy nem ismerjük az okokat, másrészt a történelemben és az életben ható aktív erőt, tkp. istent jelöli. Ezt a két aspektust pedig sztoikus perspektívából összehékkíthatónak tartja ez a felfogás.

Véleményem szerint is közös nevezőre lehet hozni a fogalom különböző jelentéseit: a *tyché* lényegét tekintve egy kifürkészhetetlen transzcendens hatalom (ami, mégha ez a hatalom jó is, nem mindig tűnik az egyes ember szempontjából pozitívnak). A *tyché* tehát nem csupán a véletlen vagy a szerencse vagy az ismeretlen tényező a történelemben, nem is csupán a megszemélyesített szerencse vagy véletlen, hanem egy sajátos tulajdonságokkal rendelkező isteni hatalom, amihez sajátos módon kell viszonyulni. A következő megfontolások igazolják a fogalomnak ezt az értelmét, és további jellemzőit mutatják be. Először is művének kezdetén (I. 1,2) azt írja Polybios, hogy az a történelemmel való foglalkozás legfőbb célja, hogy megtanuljunk méltósággal viselni a *tyché* változásait.⁶⁴ Ez azt jelenti, hogy egyrészt be kell látnunk, hogy a világban a *tyché* (akarata) érvényesül: azaz tudatában kell lennünk, hogy nem mindig vagyunk képesek felismerni a racionális okokat egy-egy esemény mögött, és ezért nem szabad túlságosan bízunk számításainkban, várakozásainkban. Másrészt – és az előzőekből következően – meg kell tanulnunk rendkívüli helyzetben is (ami rendkívülisége miatt *tyché*nek is köszönhető) kordában tartani az érzelmeinket (hogy ti. ne legyünk könnyörtelenek, önteltek, vagy éppen reményvesztettek). Ennek szemléltetéseként Polybios művének számos helyén megfigyelhetjük, hogy minden kiemelkedő politikusra és katonai vezetőre jellemző, hogy mértéket tartanak sikerük csúcsán és balsorsukban egyaránt. Sohasem válnak gögössé vagy elkeseredetté, mivel tudják, hogy a *tyché* kegye kiszámíthatatlan. Így például az idősebb Scipio Africanust hispániai sikerei hatására az ibérek királyként üdvözölték. Scipio viszont uralkodott önmagán és visszaütöztette ezt a megtiszteltetést,⁶⁵ amit *tyché* adott meg neki. Később, a zámái csatát követő békekötés során Scipio nem szabott túl szigorú békefeltételeket, kíméletes volt a legyőzöttekkel, mert szem előtt tartotta a *tyché* kiszámíthatatlanságát.⁶⁶ Az I. pun háború legendás hadvezérének, Atilius Regulusnak a története is a *tyché* kiszámíthatatlanságát példázza. Regulus azonban nem jó hadvezér, esete figyelmeztetésül szolgál. Miután ugyanis Regulus partra szállt Afrikában, és egy ütközetben megverte a karthágói hadsereget, a békekötés során kérlelhetetlenül, elbizakodottan viselkedett, ezért kiújultak a hadműveletek, melyek a rómaiak teljes vereségével végződtek. Polybios szerint az a tanulsága Regulus esetének, hogy nem szabad bízunk a *tyché*-ben, és ezért nem szabad szerencsés helyzetben könnyörtelennek lenni a legyőzöttekkel

⁶⁴ Pol. I. 1, 2: ἐπεὶ δ' οὐ τινὲς οὐδ' ἐπὶ ποσόν, ἀλλὰ πάντες ὡς ἔπος εἰπεῖν ἀρχῇ καὶ τέλει κέχρηται τοῦτω, φάσκοντες ἀληθινωτάτην μὲν εἶναι παιδείαν καὶ γυμνασίαν πρὸς τὰς πολιτικὰς πράξεις τὴν ἐκ τῆς ἱστορίας μάθῃσιν, ἐναργεστάτην δὲ καὶ μόνην διδάσκαλον τοῦ δύνασθαι τὰς τῆς τύχης μεταβολὰς γενναίως ὑποφέρειν τὴν τῶν ἀλλοτρίων περιπετειῶν ὑπόμνησιν...

⁶⁵ Polybios X. 40,9: Πόπλιος δὲ τοσοῦτον ὑπερέθετο μεγαλοψυχία τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους ὡς οὐ μείζον ἀγαθὸν εὖξασθαι τὴν τοῖς θεοῖς οὐ τολμήσειε, λέγω δὲ βασιλείας, τοῦτ' ἐκεῖνος πολλάκις ὑπὸ τῆς τύχης αὐτῷ δεδομένον ἀπηξίωσε...

⁶⁶ Polybios XV. 17,4: αὐτῶν δὲ χάριν ἔφησε καὶ τῆς τύχης καὶ τῶν ἀνθρωπίνων κεκρίσθαι σφίσι πρῶτως χρῆσθαι καὶ μεγαλοψύχως τοῖς πράγμασι.

szemben.⁶⁷ Polybios tehát általánosságban is megfogalmazza és számos példán keresztül is kifejezésre juttatja, hogy az emberi nagyság (μεγαλοψυχία) a *tyché*vel szembeni helyes magatartásban áll:⁶⁸ ez fontos, és eddig – tudomásom szerint – figyelembe nem vett bizonyíték arra nézve, hogy a polybiosi *tyché* nem csupán a köznyelv homályos kifejezése vagy egy retorikai eszköz, hanem egy összetett, teológiaiinak nevezhető koncepció kulcsfogalma. Polybiosnál a *tyché* talán nem irányít mindig minden eseményt, de transzcendens mivoltát és alapvető fontosságát az emberi életben és a történelemben nem lehet tagadni.

Művének elején Polybios egy másik érdekes kijelentést is tesz, ami segít bennünket abban, hogy világosabban lássuk a *tyché* fogalmát. Azt mondja, hogy művének fő témája, hogy megmutassa, hogyan tudták a rómaiak hatalmuk alá vetni csaknem az egész lakott világot.⁶⁹ Polybios szerint a rómaiak ezt államuk alkotmányának és hagyományainak köszönhetően érték el. Néhány sorral lejjebb⁷⁰ viszont azt állítja Polybios, hogy a Római Birodalom létrehozása *tyché* műve volt. (Minden bizonnyal itt a szó isteni erőt, végzetet vagy gondviselést, azaz egy tudatos erőt jelent.) Úgy tűnik, hogy a két kijelentés nincs ellentmondásban egymással, hanem kiegészítik egymást. A legvalószínűbb értelmezés, hogy a magyarázatoknak Polybios művében több szintje is van.⁷¹ A *tyché*re való hivatkozás nem zárja ki, hogy racionális okokat is keressen a történetíró.⁷² A *tyché* nem személyesen és közvetlenül avatkozik be az eseményekbe, hanem a történelmi események mögött hat, mint egy isteni erő.⁷³ Az okok kutatásában ennek a két szintnek a megkülönböztetése nem Polybiosnál történik először, hanem már a Hérodotosi oknyomozásra is jellemző, hogy a természetes, emberi okok mellett transzcendens v. metafizikai okok is hatnak, bár Hérodotos nem *tyché*ről, hanem az istenségről (τὸ θεῖον) beszél (illetve más kifeje-

⁶⁷ Polybios I. 35,2–3: καὶ γὰρ τὸ διαπιστεῖν τῇ τύχῃ, καὶ μάλιστα κατὰ τὰς εὐπραγίας, ἐναργέστατον ἐφάνη πᾶσιν τότε διὰ τῶν Μάρκου συμπτωμάτων· ὁ γὰρ μικρῶ πρότερον οὐ διδοὺς ἔλεον οὐδὲ συγγνώμην τοῖς πταίοουσιν παρὰ πόδας αὐτὸς ἤγετο δεησόμενος τούτων περὶ τῆς ἑαυτοῦ σωτηρίας.

⁶⁸ Pl. Polybios X. 40,9; XV. 17,4; lásd a 65. és 66. jegyzetet.

⁶⁹ Polybios I. 1,5: πῶς καὶ τίνι γένει πολιτείας ἐπικρατηθέντα σχεδὸν ἅπαντα τὰ κατὰ τὴν οἰκουμένην οὐχ ὅλοις πεντήκοντα καὶ τρισὶν ἔτεσιν ὑπὸ μίαν ἀρχὴν ἔπαισε τὴν Ῥωμαίων...

⁷⁰ Polybios I. 4,1; 4: ἡ τύχη σχεδὸν ἅπαντα τὰ τῆς οἰκουμένης πράγματα πρὸς ἓν ἐκλινε μέρος καὶ πάντα νεύειν ἡνάγκασε πρὸς ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν σκοπόν... παντελῶς ὑπέλαβον ἀναγκαῖον εἶναι τὸ μὴ παραλιπεῖν μηδ' ἑᾶσαι παρελθεῖν ἀνεπιστάτως τὸ κάλλιστον ἅμα δ' ὠφελιμώτατον ἐπιτήδευμα τῆς τύχης.

⁷¹ Így gondolja többek között Green és Hau: P. GREEN: *Alexander to Actium: The Historical Evolution of the Hellenistic Age*, Berkeley, UCP, 1990, 273; HAU: i. m. 191.

⁷² Sőt, fő feladatának tartja, hogy racionális okokat keressen, amelyeket leginkább a fontos személyek döntéseiben (és a végső elemzésben jellemükben) vagy a politikai intézményekben vagy a földrajzi környezetben vagy a katonai szakértelemben vagy a katonai eseményekben talál meg.

⁷³ Úgy tűnhet, hogy ezzel az értelmezéssel ellentétben áll Polybiosnak az a kijelentése (XXXVI. 17), hogy csak ott elfogadható *tyché*re vagy a sorsra vagy istenre hivatkozni a történetírónak, ahol lehetetlen vagy rendkívül nehéz a természetes okokat feltárni. Ez a kijelentés azonban valószínűleg az oknyomozás emberi szintjére vonatkozik: ha lehetséges, fel kell tárni a természetes okokat. A természetfeletti okokra hivatkozás pedig két módon történhet: ha a természetes okok nem feltárhatók, és ha ezek mellett hivatkozunk rájuk.

zések is használ). Ráadásul ez a hérodotosi istenség hasonló a polybiosi *tyché*hez, amennyiben olykor az igaz ügyet vagy az igazságos embert segíti, máskor viszont érthetetlen, sőt rosszindulatú erőnek tűnik, és a legfőbb sajátossága, hogy kiszámíthatatlan. A vele szembeni helyes magatartást is hasonlóan mutatja be Hérodotos, mint Polybios. (Arra vonatkozólag, hogy Polybios felfogása a *tyché*ről sokat köszönhet Hérodotosnak, bizonyítékkal szolgálhat, hogy Polybios nyelvhasználata, kifejezőmódja a *tyché*ről szóló részekben a hérodotosi, hasonló mondanivalójú helyek nyelvezetéhez hasonlít. Van például olyan hely Polybios művében, ahol azt állítja, hogy a *tyché* irigy – ahogyan Hérodotos is irigynek mondja az istenséget.⁷⁴)

Abban sem egyedülálló Polybios, hogy a *tyché* ilyen fontos szerepet tölt be világnézetében. A hellenisztikus korban a *tyché* kultusza az egész görög világban elterjedt. Bár már az archaikus korban is tisztelték, ekkor erősödött meg a szerepe az állami vallásban a hagyományos istenek mellett. Polybioson kívül más történetíróknál is fontos szerepet kapott, az egyes szerzők viszont különböző sajátosságokat tulajdonítanak neki, és különbözőképpen látják a vele szembeni helyes magatartást. Polybios *tyché*-képének lényeges vonása, hogy a *tyché* jellemzően nem az, aki egyeseket érdemeitől függetlenül nagyra tesz (mint például az Alexandrosz-szal szemben ellenséges történetíróknál). *Tyché* nem városvédő istenség és nem is egy a hagyományos istenek közül (mint például Timaiosnál vagy Halikarnassosi Dionysiosnál), hanem az egyedüli isteni hatalom, amit a történetíró elismer (amint fent olvasható, a vallás hagyományos formáját egy hasznos hazugságnak mondja az állami vezetők részéről). *Tyché* a történelem és az élet eseményei mögött hat mint egy olyan hatalom, akivel az embernek mindig számolnia kell: fel kell készülni kiszámíthatatlanságára. Továbbá nem imákkal, szertartásokkal lehet hozzá fordulni, hogy (a részben neki tulajdonítható) sikerben, gazdagságban, megtiszteltetésben részesüljünk, hanem megfelelő magatartással, mérséklettel enyhíthetünk a neki való kiszolgáltatottságunkon.

3.) *Scipio Aemilianus és római barátai*

a) A hagyományos valláshoz való viszony

A Scipio-körhöz sorolható személyek vallási nézeteiről, megnyilvánulásairól alig vannak antik forrásaink. Talán ez az oka annak, hogy ezzel a témával nem foglalkozik a szakirodalom. Egyedül E. Rawson írt egy tanulmányt Scipiónak, Laeliusnak és Furius Philusnak a hagyományos valláshoz való viszonyáról.⁷⁵ A következő sorokban ennek a tanulmánynak a megállapításait foglalom össze.

Először is fontos információ a Scipio-kör római tagjainak az állami valláshoz való viszonya szempontjából, hogy a legtöbben betöltöttek valamilyen papi tiszt-

⁷⁴ Polybios XXXIX. 8,2.

⁷⁵ Elizabeth RAWSON: „Scipio, Laelius, Furius and the ancestral Religion”. *JRS*, LXIII, 1973, 161–174.

seget. Így például Laeliusról, Scipióról, Mucius Scaevoláról biztosan tudjuk, hogy augurok voltak, de Furius Philus is valószínűleg pap volt, bár ezt nem tudjuk bizonyítani.

145-ből származik Laeliusnak egy beszéde (*De collegiis*), amelyben Laelius a Licinius Crassus-féle törvényjavaslat ellen érvelt sikerrel. A törvényjavaslat azt akarta elérni, hogy a papi *collegium*okba az új tagok *cooptatio* helyett népgyűlési választás révén kerüljenek be. Az ügy egyértelműen politikai jelentőségű, hiszen annak eldöntéséről szólt, hogy a politikai intézményeket, döntéseket is bizonyos mértékben befolyásoló papi testületek tagjai továbbra is csak a *nobilitas* szűk rétegéből kerüljenek-e ki.

Karthágó elfoglalásához kapcsolódóan több ősi szertartást elevenített fel Scipio Aemilianus. A végső ostrom előtt Scipio elvégezte a *devotio* szertartását, mely során felajánlotta az alvilági isteneknek az ellenséges várost és lakosait. (Ez a *devotio* új formáját jelentette, mert korábban a hadvezérnek a maga életét is fel kellett ajánlania a győzelem érdekében. Azt viszont nem tudjuk, hogy Scipiónak tulajdonítható-e ez az újítás, vagy már korábban megtörtént.) Ezután „*evokálta*” a város védőisténét, Iunót. (Ez az *evocatio* is új formában történt, mert bár arra kérték Iunót, hogy ne segítse tovább a karthágóiakat, és hagyja el a várost, új templomot viszont nem ígértek neki Rómában – hacsak nem fogadjuk el igaznak Servius információját az Aeneis 12. énekének 840. sorához, miszerint Scipio Rómába vitte Iunót.) Rómában ezek után megszervezték a *ludi saeculares* az alvilági istenek, Dis és Proserpina tiszteletére. Nem sokkal később pedig Scipio felszentelte a Virtusnak ajánlott templomot. Valószínűleg az motiválhatta Scipiót ezeknek szertartásoknak az elvégzésére, hogy a Karthágó elleni hadjárat miatt sok kritika érte a római politikát, és a vallás alkalmas eszköz volt arra, hogy igazolja vagy elfogadhatóbbá tegye azt.

Scipio Aemilianus és Furius Philus is részt vett egy ősi szertartásnak a felújításában, amelyet a hispániai háborúban hajtottak végre. A 137-es *consul*, Hostilius Mancinus, miután seregét csapdába csalták, a rómaiak számára megalázó szerződést kötött a numantiaiakkal. A következő évben a *senatus* úgy döntött, hogy nem ismeri el a szerződést. Azért, hogy a szerződés felmondásának vétke alól a népet felmentse, a *senatus* Mancinust megkötözve, ruhátlanul kiszolgáltatta az ellenségnek. Ebben az évben (136) Furius Philus volt a *consul*: ő vizsgálta az ügyet. Ő terjesztette elő a törvényjavaslatot a kiszolgáltatásról, majd miután ő maga vette át a hispániai parancsnokságot, ő felügyelte Mancinus kiszolgáltatását is, amit *fetialisok* hajtottak végre. Valószínűsíthető azonban, hogy Scipiónak is lényeges szerepe volt az ügyben. Az eljárásban nem a hadvezér kiszolgáltatása az egyedülálló (több ilyen esetet is ismerünk), hanem az, hogy azért szolgáltatják ki, hogy felmondhassanak egy szerződést. Ebben csak egy előzményhez nyúlhatott vissza Furius és Scipio: a Caudiumi szorosnál 321-ben hasonlóképpen lejátszódott eseményekhez. Az ottani eljárást, illetve szertartást vették tehát mintául Mancinus kiszolgáltatásakor. A *fetialisok* alkalmazása pedig egy ősi papi testület szerepének felélesztését jelenti, akiket idegen államokkal való szerződések megkötésére már talán évszázadok óta nem alkalmaztak a rómaiak. Ezeknek a szertartásoknak a felelevenítését megint

csak az indokolta, hogy mint Karthágó elfoglalásakor, a római politika inkorrekt volt, „nemzetközi normákat” sértett, és a senatus az ősi szertartások tekintélyével próbálta elfogadhatóbbá tenni eljárását – legalább a római lakosság szemében.

Azt láthatjuk tehát, hogy a Scipio-kör három fontos tagja, Scipio, Laelius és Furius Philus egyaránt törekedett arra, hogy az ősi vallást megőrizze, illetve ahol szükséges volt, feltámassza. Minthogy azonban az említett intézkedések mindegyikét politikai megfontolások tették indokolttá, ezért nem segítenek megismerni megvalósítóik személyes vallásosságát.

b) Személyes vallásosság

A Scipio-kör római tagjainak vallási meggyőződéséről nagyon kevés közvetlen információval rendelkezünk. Scipio vallási nézeteire vonatkozóan viszont van néhány forrásrészletünk.⁷⁶ Plutarkhos *Regum et imperatorum apophthegmata* című művében megörökítette Scipiónak egy, az istenekkel szemben cinikus kijelentését, miszerint „a mi ostobaságunk, hogy – akárcsak azok, akik nem embereket, hanem isteneket szándékoznak segítségül hívni – vesztegetjük az időnket azzal, hogy régóta várunk egy fuvolajátékosra” (ti. Pompeiusra, aki bár megígérte segítségét, csak becsapta Scipióékat).⁷⁷ Polybios szemében Scipio az ideális államférfi. Ennek megfelelően hosszan ír erényeiről, de olyan vallási buzgalomról nem számol be Polybios, mint Scipio apja, Aemilius Paulus esetében. Olvashatunk viszont Scipiónak arról a tulajdonságáról, ami Polybios szerint a politikusok, hadvezérek legfontosabb erénye, és vallási vonatkozása van. Scipio ugyanis a leghíresebb képviselője annak a magatartásnak, amelyet a siker csúcsán vagy a balsorsban tanúsítanak a legkiemelkedőbb államférfiak: mértékletesek maradnak, nem válnak gőgössé vagy elkeseredetté, mivel tudják, hogy a *tyché* kegye kiszámíthatatlan. Így viselkedett és gondolkodott Scipio miután elfoglalta Karthágót. Miközben nézte, hogyan pusztul el a város, könnyekre fakadt ellenségei sorsát látván. Azon gondolkodott el, hogy minden városnak és nemzetnek, ahogyan minden embernek is megvan a maga sorsa (δαίμονα), amit nem kerülhet el. Ezután az *Ilias* sorait szavalta, amelyekkel az ő hazáját is fenyegető végzetre utalt. Polybios úgy kommentálja a jelenetet, hogy „a legnagyobb sikerek idején ...az ellentétes sorslehetőségre gondolni, és egyáltalán a siker csúcsán a *tyché* ingatagságát tartani szem előtt: ez a nagy és kiváló embert jellemzi.”⁷⁸ (Diodorus Siculusnál is szerepel ez a jelenet. Nála Scipio szavai egyenes idézetben szerepelnek: „*Tyché* változékonyságára gondolok...”)⁷⁹ Az ezt közvetlenül megelőző jelenetben pedig maga Scipio beszél hasonló értelemben, amikor az

⁷⁶ Astin (A. E. ASTIN: *Scipio Aemilianus*, Oxford, Clarendon Press, 1967, 248–269) összegyűjtötte a Scipiónak tulajdonított kijelentéseket, beszédrészleteket.

⁷⁷ Plutarchos: *Moralia* 200C.

⁷⁸ Polybios XXXVIII. 21,3: ...πρόχειρον ἔχειν ἐν ταῖς ἐπιτυχίαις τὴν τῆς τύχης ἐπισφάλειαν ἀνδρός ἐστὶ μεγάλου καὶ τελείου...

⁷⁹ Diodorus Siculus XXXII. 24.

ellenség hadvezére, Hasdrubal, aki korábban gőgösen visszautasított mindenféle tárgyalást, kiszökött az ostromlott városból és könyörgőként fordult Scipióhoz: „Nézétek emberek, *tyché* micsoda példát szolgáltat az ostoba (ἀλογίστους) emberekről... Ki az, aki ezt látva ne értené meg, hogy sohasem szabad fennhéjázóan (ὑπερήφανον) beszélünk vagy cselekednünk, mivel csak emberek vagyunk.”⁸⁰ (Ugyanez a jelenet Diodorus Siculusnál is olvasható, aki Scipiónak hasonló szavakat tulajdonít.)⁸¹ Azt láthatjuk tehát, hogy Scipio úgy gondolkodott a *tyché*ről, ahogyan Polybios is: egy olyan kiszámíthatatlan hatalomnak látta, amelytől az ember jó- és balsorsa függ, és amellyel szemben a helyes magatartás a mérséklet, amit ha sikerül megvalósítania az embernek, azzal nagyságáról, kiválóságáról tesz bizonyosságot. Ha esetleg arra gondolnánk, hogy Polybios csak a saját gondolatait adja Scipio szájába (Diodorus Siculus pedig Polybiost követi), akkor egy Cicerótól származó részletet is felhasználhatunk, ahol ugyanez a gondolkodásmód jellemzi Scipiót. Cicero ugyanis beszámol róla, hogy azt olvasta Panaitiosnál, hogy „Scipio gyakran mondogatta, hogy ahogyan a csaták sűrű összecsapásai miatt vadságukban féktelen lovakat át szokták adni a lóidomítóknak, hogy kezesebbek legyenek, ugyanígy a kedvező körülményeik miatt fékevesztett és önhitt embereket mintegy az értelem és a tudomány iskolájába kell vezetnünk, hogy belássák, hogy az emberi dolgok bizonytalanok és a *fortuna* kiszámíthatatlan.”⁸² Ezekben a szavakban is azt látatjuk, hogy a kiszámíthatatlan *fortunával* szembeni helyes magatartás a mérséklet.

4.) Összegzés

Az elmondottakból kitűnik, hogy van egy közös teológiai gondolat Panaitiosnál, Polybiosnál és Scipiónál. Mindhárman fontos szerepet tulajdonítottak a *tyché*nek/*fortunának* az emberi életben, habár a *tyché/fortuna* jelentése, illetve lényege különböző a három személynél: Polybios és Scipio szemében egy transzcendens hatalomnak tűnik, míg Panaitios szerint inkább a véletlent vagy az élet ismeretlen, előre nem látható elemét jelenti. Amellett, hogy mindhárman fontos szerepet tulajdonítanak a *tyché*nek/*fortunának* az ember életében, számos hasonlóságot láthatunk Panaitios, Polybios és Scipio felfogásában a *tyché/fortuna* jellemzőire, illetve a vele szembeni helyes magatartásra vonatkozóan. Először is az embernek mindig számolnia kell a *tyché/fortuna* kiszámíthatatlanságával. Továbbá a *tyché/fortuna* nem csupán egy olyan adottság, amelyhez passzívan viszonyul az ember, és csak elviseli, bármit is kap tőle, hanem kihívást jelent, próbára teszi az embert: teszteli erkölcsiségét, emberi nagyságát. Mindhármuk szerint a helyes magatartás megállapításához figyelembe kell venni a *tyché/fortunát*. Az embernek szüksége van *tychére/*

⁸⁰ Polybios XXXVIII. 20,1;3: Ὁρᾷτ' ἔφη τὴν τύχην, ὃ ἄνδρες, ὡς ἀγαθὴ παραδειγματίζειν ἐστὶ τοὺς ἀλογίστους τῶν ἀνθρώπων... ἃ τίς οὐκ ἂν ὑπὸ τὴν ὀψιν θεασάμενος ἐν νῷ λάβοι διότι δεῖ μηδέποτε λέγειν μηδὲ πράττειν μηδὲν ὑπερήφανον ἀνθρώπων ὄντα;

⁸¹ Diodorus Siculus XXXII. 23.

⁸² Cicero: *De officiis* I. 26,90 (= Panaitios frg. 124).

fortunára ahhoz, hogy megvalósítsa az erényt és elérje a boldogságot, mégis felül kell emelkednie a tőle származó javakon. Ezek a gondolatok mindhármuknál a hagyományos vallás iránti szkepszissel párosulnak.

Annak alátámasztására, hogy egy görög gondolat jelent meg a Scipio-körben, arra hivatkozhatunk, hogy Rómában a 2. századot megelőzően a *fortunáról* kialakult koncepció (tehát amikor nem csupán véletlent vagy szerencsét jelent a szó) és a *fortunához* való viszony eltért az előbbiekben vázoltaktól. A legfontosabb különbségek a következők. Először is *fortuna* nem szeszélyes, nem hangsúlyozzák kiszámíthatatlanságát.⁸³ Másodszor *fortuna* nem egy személytelen isteni hatalom, és nem is az emberi életben tapasztalható kiszámíthatatlan elem, hanem egy az istenek közül. Ebből következően *Fortunának* templomai vannak, áldoznak neki, könyörögnek hozzá. Sőt ha megfelelően, hibátlanul mutatják be neki az áldozatokat, akkor ugyanúgy, mint minden más istennek, neki is kötelessége megadni adományait, amiket kértek tőle.⁸⁴ Rómában az a régi görög gondolat is hiányzott, hogy az erkölcsiség, mindenekelőtt a mértékletesség erénye, a szerencsével és a tőle származó javakkal szembeni helyes magatartásban áll.

Abstract

Some members of the Scipionic circle have a common theological theme: it concerns the features of chance or luck and the correct behaviour towards it. There is a marked difference between how members of the Scipionic circle and Romans before the 2nd century BC conceived of casus/ fortuna/tyche. It is possible that this important Greek theme found its way to Rome through the Scipionic circle. In order to confirm this hypothesis, I first reconstructed all the theologically relevant notions of the two Greek members of the circle, i.e. Panaetius and Polybius. Then I investigated the theological concepts of the Roman members of the circle.

⁸³ Howard Vernon CANTER: „'Fortuna' in Latin Poetry”. *Studies in Philology* XIX, 1922/1, 64–82.

⁸⁴ William Warde FOWLER: *Roman Ideas of Deity in the Last Century Before the Christian Era*, London, 1914, 62–66.

ÖTVÖS CSABA

Éva éneke?

Szövegagyomány és teológiatörténet a *Cím nélküli irat* és a *Mennydörgés* szövegeiben¹

„Útját folytatva megpillantott két másik testvért is, Zebedeus fiát, Jakabot és testvérét,

Jánost.

Épp hálójukat javígtatták a bárkában, apjukkal, Zebedeussal. Őket is hívta.

Rögtön otthagyták a bárkát apjukkal együtt, és a nyomába szegődtek.”

(Mt 4, 21-22)

„ezeket elnevezte Boanergesnek, vagyis a mennydörgés fiainak”

(Mk 3,17)

A Nag Hammadi Könyvtár iratai által felvetett kérdések mindig kihívás elé állítják a kutatókat. Az iratokra vonatkozó hagyománytörténeti kutatások egyik apróbb szegmensét jelentik azok a vizsgálódások, amelyek a könyvtár iratai közötti belső viszonyrendszert próbálják felderíteni. Az alábbi dolgozat ehhez a szűkebb területhez sorolható, és egy olyan kérdés megvilágítására – és nem megválaszolására – tesz kísérletet, amely két, a Nag Hammadi Könyvtárból ismert szöveg, a *Cím nélküli irat a világ eredetéről* (később VE) és a *Mennydörgés* c. iratok viszonyára vonatkozik.

A két irat stílusa eltér, az előbbi kozmológiai, antropológiai és eszkatológiai tanításokra koncentrál, az utóbbi egy női kinyilatkoztató szájából hangzik el. Közös elem az, hogy mindkét iratot az antik gnóizishoz sorolják,² és közös az is, hogy a két szöveg ismeretkoncepciójában kimutathatók közös elemek. A vizsgálat szűkebb témáját néhány sor adja, amely nagyon hasonlít egymásra, de az egyik iratban Éva mondja el, a másikban pedig az anonim istennő szájából hangzik el. Először bemutatom a két szövegrészt, majd a vonatkozó kutatástörténetet, végül pedig egy hipotézist fogalmazok meg.

¹ Az előadás és a tanulmány szövegének megírását az OTKA 101503 sz. pályázata támogatta.

² Jelen dolgozat keretében az antik gnózis kategóriáját olyan 2–3. századi rendszerek jelölésére használom, amelyek középpontjában a megszabadulás eszközeként funkcionáló ismeret állt. Az isteni és az emberi szférára kiterjedő teológiai koncepció sajátossága az ismeret, a megismerő és a megismert azonossága volt, amelyet a sokalakú hagyományhoz sorolt szerzők szimbolikus nyelven fejeztek ki, és többségében csak a kiválasztottak szűk csoportjának tettek elérhetővé. A dolgozat tárgyaként választott két szövegrészlet két eklatáns példája ennek a hagyománynak, és a szövegekbe foglalt szimbolika értelmezésének első lépése ebben a kontextusban érvényesül.

Az VE részlete

A *Cím nélküli irat* mitologikus narratívájában a tanító (a vadállat)³ megjelenése után az égi Éva, az első szűz, egy himnikus részben beszél önmagáról és szülöttjéről (II4, 6–15).

Én vagyok az én anyám része,
és én vagyok az anya,
én vagyok az asszony,
én vagyok a szűz,
én vagyok aki (gyermeket) fogan

ΔΝΟΚ ΠΕ ΠΜΕΡΟC ΝΤΑΜΔΑΥ
ΔΥΩ ΔΝΟΚ ΤΕ ΤΜΔΑΥ
ΔΝΟΚ ΤΕ ΤΖΙΜΕ
ΔΝΟΚ ΤΕ ΤΠΑΡΘΕΝΟC
ΔΝΟΚ ΤΕΤΕΕΤ

és én vagyok a bába,
én vagyok az, aki viseli a fájdalmakat,
a férjem az, aki szült engem
és én vagyok az ő anyja,
és ő az én atyám
és uram,
ő az én erőm.
Amit akar,
világosan mondja.
Születek,
mégis szültem egy uralkodó(i) embert.

ΔΝΟΚ ΤΕ ΤCΟΕΙΝ
ΔΝΟΚ ΤΕ ΤΡΕΦCΟΛCΞ
ΝΝΝΔΚΕ
ΠΑΖΔΕΙ ΠΕΝΤΑΖΧΠΟΕΙ
ΔΥΩ ΔΝΟΚ ΤΕ ΤΕΦΜΔΔΥ
ΔΥΩ ΝΤΟϢ ΠΕ ΠΔΕΙΩΤ
ΔΥΩ ΠΔΧΟΕΙC
ΝΤΟϢ ΠΕ ΤΔCΟΜ
ΠΕΤΦΟΥΔΥΓ
ΦΧΩ ΝΜΟϢ ΕΥΛΟΓΩC
†ΩΩΠΕ
ΔΛΛΔ ΔΖΙΧΠΕ ΟΥΡΩΜΕ ΝΧΟΕΙC

A szövegrész több szempontból is külön figyelmet érdemel. Nemcsak a szöveg jelentése, lehetséges forrásai és a mögöttes teológiai konstrukció miatt játszik kitüntetett szerepet, hanem már a formája miatt is. A beszéd formában megírt traktátusban vélhetően egy himnuszt idéz a szerző, amely merőben szokatlan a hasonló műfajú szövegekben. Mindezeket túl azonban azt is meg kell jegyezni, hogy a rövid részlethez nagyon hasonló részletet más szövegek is ismertek és használtak, és ezáltal szövegrészünk jó példát szolgáltat arra, hogy a traktátus intertextuális viszonyait feltérképezhessük, és így nemcsak a könyvtár anyagához való viszonyát, hanem szövegünk és egyszerre a könyvtár genealógiáját is közelebbről láthassuk⁴.

Az idézet szűk kontextusában Éva és teremtménye áll. A kissé bonyolultnak ható leírás a tanító (a vadállat) születését és szerepét bontja ki, és az Évához való viszonyát taglalja. Ha elfogadjuk a kommentárok között elterjedt véleményt, akkor a

³ A traktátus koncepciójában a bibliai kígyó szerepét és funkcióját tölti be a tanító és a vadállat. A két terminus egyetlen alakot jelöl, a tanító a bűnbeesésnél tanítja az emberpárt a gyümölcssevésre, míg a vadállat megnevezést az arkhónok használják ennek az alaknak a megnevezésére. Az alak születéséhez is saját történetet kreált a szerző, erre a későbbiekben még visszatérek.

⁴ Hasonló stílusú szövegnek és ezáltal szintén külső forrásra mutató idézetnek tekinthető a paradicsom kertjében található tudás és élet fájának leírását tartalmazó szövegrész.

himnusz különbséget tesz a spirituális és a testi Éva között, és egy olyan genealógiát épít, amelyben az általános elterjedt spirituális ádámita hagyomány mellett megjelenik az Évához kapcsolt égi eredet igazolása is. Az égi származás öröklődik tovább a tőle született tanítóban, aki majd az emberpárt tanítja a paradicsomkertben.

A traktátus mitologikus narratívájában a szöveg – ha nehézkesen is, de elhelyezhető. Arra a kérdésre azonban nem kapunk választ, honnan vehette a szerző a himnikus részt. A szakirodalomban több hipotézis született a lehetséges forrásokról és ezzel szoros összefüggésben a hagyománytörténeti irányokról. Böhlig az AH⁵ és a Hippolytusnál fennmaradt naasszénus himnuszra (*Elenchos*) utalt.⁶ Tardieu kiterjesztette a párhuzamok kutatását a kortárs teológiai hagyományokra, és a szövegrész stílusa alapján (*conjunctio oppositorum*) és a szöveg középpontjában álló én-kijelentések lehetséges párhuzamait kutatta. A lehetséges párhuzamok vizsgálata során a Böhlig által vizsgált szövegek mellett utalt többek között a simoniánus kozmogóniára, a *Mennydörgés* című irat vonatkozó részére, az újszövetségi párhuzamokra, az Isis aretalógiákra.⁷ Végül Painchaud kommentárjában⁸ a *Mennydörgés* párhuzamos helyét elemezte.

Mivel a kommentárok között a *Mennydörgés* kapta a legtöbb figyelmet, és vizsztatérő kérdésként kísért az idézett szövegrész értelmezését, ezért először ezt a párhuzamot kell megvizsgálni.

A Mennydörgés

A *Bronté* (gr. Mennydörgés) című irat a VI. kódexben maradt fenn.⁹ Az irat formáját tekintve monológ, amelyet az égi küldött mond a hallgatóságnak. Szerzője ismeretlen, és az eredeti irat datálása is megosztja a kutatókat. A kinyilatkoztatásban egy nőnemű alak a domináns kinyilatkoztató,¹⁰ és az általa adott kinyilatkoztatás hovatartozásáról nincs egyetértés a szakirodalomban, mégis azt mondhatjuk, hogy többségük között elterjedtebb az a feltételezés, mi szerint egy a keresztény elemektől mentes, de nem a keresztény hagyomány előtti iratról van szó.¹¹ E vélemények

⁵ Az arkhónok hüposztázisza (AH) a VE előtt álló szöveg a II. kódexben.

⁶ BÖHLIG, Alexander-LABIB, Pahor: *Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientalforschung 58*, Akademie-Verlag, Berlin, 1962, 74–75.

⁷ TARDIEU, Michael: *Trois Mythes Gnostiques. Adam, Éros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi*. Études Augustiniennes, Paris, 1974, 107–117.

⁸ PAINCHAUD, Louis: *L'Écrit sans titre, Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section: «Textes» 21*, Québec: Les Presses de l'Université Laval; Leuven: Peeters, 1995, 394–396.

⁹ A kopt szöveget MacRae kiadásából idézem, PARROT, D.M. (ed.): *Nag Hammadi Codices V, 2–5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*. (NHS 11) Leiden, Brill, 1979, 231–255.

¹⁰ Néhol hímneműre vált a beszélő.

¹¹ A szöveg sajátos jegyei sem könnyítik meg a besorolását. Schenke pl. a simoniánus hagyományhoz sorolta, de később más hatásokat is azonosított a kutatástörténet. Ehhez lásd a fentebb idézett kommentárokat, MacRae véleményét és Plisch, Ulriche a szöveg német fordítójának bevezetőjét: *Nag*

megegyeznek abban, hogy a *Mennydörgés* hasonló a *Hármasalakú Protennoia* című irathoz (XIII,1 a későbbiekben TrimProt), de van olyan kutató, aki szerint egy és ugyanazon lélekmítoszt mond el, mint a *Hiteles Tanítás* (AutLog) és az *Exegézis a lélekről* (ExAnimae)¹². A szöveg az Isis aretalógiákkal is közeli rokonságot mutat,¹³ míg egyes részeiben felismerhető a zsidó hagyomány Bölcsesség-alakja is¹⁴.

Összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy az irat definiálása korántsem egyértelmű. MacRae szerint nincs olyan jegy, amely egyértelműen zsidó, keresztény vagy pogány hagyományhoz sorolná a szöveget. Vannak, akik a kinyilatkoztató és Barbeló/ Pronoia alakja közötti párhuzamok alapján tartják gnosztikusnak,¹⁵ Turner – Layton véleményét elfogadva – a séthiánus hagyományhoz rendelte az iratot,¹⁶ de a legújabb szövegkiadás és kommentár véleménye¹⁷ a gnosztikus jelzőt is elvitatta a szövegtől.

A *Mennydörgés* című irat vonatkozó részletét Painchaud alapján¹⁸ idézem, aki Poirier megállapításai alapján elemezte a VE traktátussal közös anyagot. A közös anyag nemcsak a használt terminológiára terjed ki, hanem a megfogalmazás stílusára, az én-kijelentések használata is megegyezik. A különbségek a két idézet végén dominánsak, erre a későbbiekben még visszatérek.

.....
Hammedi Deutsch II. SCHENKE, H.-M.-BETHGE, H.G.-KAISER, U.,U. (eds) Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2003, 456.

¹² Ez Schenke, a szöveg első fordítójának véleménye volt, amelyet átvett pl. Arai, éppen a később vizsgálat alá kerülő szövegrészekkel kapcsolatban is. Ehhez lásd Arai, „Zum „simonianischen” im AuthLog and Bronte.” In: KRAUSE, M. (ed.): *Gnosis and Gnosticism: Papers read at the Eighth International Conference on Patristic Studies (Oxford, September 3rd–8th 1979)*, Nag Hammadi Studies 17, Leiden, E. J. Brill, 1981, 3–15. 14–15.

¹³ Ehhez pl. Tardieu i.m. és MACRAE, G.W.: „Discourses of the Gnostic Revealer”, in G. Widengren and D. Hellholm (eds.): *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism, Stockholm, Aug. 20–25, 1973* (Stockholm and Leiden: Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens. Handlingar. Filol.-filos. Serien 17, 1977), 111–122.

¹⁴ Ehhez pl. MacRae i.m. és POIRIER, Paul-Hubert: *Le Tonnerre, Intellect Parfait (NH VI,2)*, *Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section: «Textes»* 22, Les Presses de l’Université Laval, Leuven: Peeters 1995, 157–161.

¹⁵ Ez a kinyilatkoztatás formáján alapszik, és a középpontjában a *Pronoia*-himnusz értelmezése áll (TrimProt, JánAp). Ehhez meg kell jegyezni, hogy a hasonlóságok ellenére a két hagyomány különböző forrásokat használt, és az intenció is más. A traktátusban megőrzött Éva héber-arám etimológiáján nyugszik, míg az utóbbi a kinyilatkoztató (megváltó) alászállásán. Az előbbihez lásd pl. Layton 1987, az utóbbihoz pl. TURNER, John: *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition, Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section: «Études»* 6, Les Presses de l’Université Laval, Leuven: Peeters, 2001.

¹⁶ Layton az égi Éva alakját tartja séthiánus jegynek (1987, 52), és Turner ezt elfogadva a séthiánus corpuszhoz sorolja (Sethian Gnosticism, 2001, 61), de a monográfia további részében nem érinti a szöveget.

¹⁷ Hal TAUSSIG, Jared CALAWAY, Maia KOTROSITS, Celene LILLIE, Justin LASSER: *The Thunder: Perfect Mind*. A new translation and introduction. Palgrave Macmillan 2010, különösen a 3. fejezetet.

¹⁸ Painchaud i.m., 394.

A Mennydörgés

Én vagyok az asszony
és a szűz,
én vagyok az (aki az) anya (...)
én vagyok az anyám része,
én vagyok az, aki meddő
és az, akinek sok gyermeke van (...)
én vagyok az, aki bába (...)
én vagyok, aki viseli a fájdalmakat [szó szerint: a fájdalomaim
dísze] (...)
és férjem az, aki szült engem, és én vagyok az, aki az atyám
anyja (...)
én vagyok az [aki az] én gyermekem ura (...)
ő az [aki az] (...) én erőm (...)
és amit ő akar,
az történik velem.

ΔΝΟΚ ΤΕ ΤΕCΘΙΜΕ
ΔΥΩ ΠΑΡΘΕΝΟC·
ΔΝΟΚ ΠΕ ΤΕΤΜΕΕΥΕ¹⁹ (...)
ΔΝΟΚ ΜΜΕΛΟC ΠΤΕΤΑΜΔΔΥ·
ΔΝΟΚ ΤΕ ΤΑΘΡΗΝ·
ΔΥΩ ΝΔΩΕ ΝΕCΩΗΡΕ (...)
ΔΝΟΚ ΤΕ ΤΜΕCΙΩ (...)
ΔΝΟΚ ΠΕ ΠCΟΛCΧ
ΠΝΔΝΔΔΚΕ· (...)
ΔΥΩ ΠΔΡΟΟΥΤ ΠΕΝΤΑΦΧΠΟΕΙ·
ΔΥΩ ΔΝΟΚ ΤΕ ΤΜΔΔΥ
ΠΤΕΠΑΕΙΩΤ· (...)
ΔΝΟΚ ΤΕ ΤΧΟΕΙC ΜΠΑΔΠΟ· (...)
ΠΤΟΦ ΠΕ (...) ΤΑΔΥΝΔΜΙC (...)
ΔΥΩ ΠΕΤΦΟΥΩΥ
ΩΔΦΩΠΕ ΜΜΟΕΙ·

A szövegrész jó láthatóan és tagadhatatlanul párhuzamba állítható az VE részletével, és annak ellenére, hogy itt egy istennő alakjáról van szó, teljes megfeleléseket is találhatunk.

Ha egymás mellett szemléljük a szövegeket, akkor egyértelműen állítható a két szöveg közötti megfelelés.

A közös anyag

Cím nélküli irat (II4,7–15)²⁰

ΔΝΟΚ ΠΕ ΠΜΕΡΟC ΠΤΑΜΔΔΥ
ΔΥΩ ΔΝΟΚ ΤΕ ΤΜΔΔΥ
ΔΝΟΚ ΤΕ ΤΘΙΜΕ

Mennydörgés I3,I9–I4,9²¹

ΔΝΟΚ ΤΕ ΤΕCΘΙΜΕ
ΔΥΩ ΠΑΡΘΕΝΟC·
ΔΝΟΚ ΠΕ ΤΕΤΜΕΕΥΕ²² (...)

¹⁹ A ΤΕΤΜΕΕΥΕ (szó szerint: „az, aki gondol”) terminust MacRae módosította, hogy a kontextusnak megfelelő ΤΕΤΜΔΔΥΙΕ („az, aki az anya”) álljon a szövegben. Rekonstrukcióját átvette a szakirodalom, bár lehetséges az is, hogy ez csak egy variáns, a szubachmimi és fajjumi dialektus között (Crum 197). Ehhez vö. MacRae i.m. 1977, 106, 22. lj.

²⁰ Én vagyok az én anyám része, és én vagyok az anya, én vagyok az asszony, én vagyok a szűz, én vagyok aki (gyermeket) fogan, és én vagyok a bába, én vagyok az, aki viseli a fájdalmakat, a férjem az, aki szült engem, és én vagyok az ő anyja, és ő az én atyám és uram, ő az én erőm. Amit akar, világosan mondja. Születek, mégis szültem egy uralkodó embert.

²¹ Én vagyok az asszony és a szűz, én vagyok az [aki az] anya (...) én vagyok az anyám része, én vagyok az, aki meddő és az, akinek sok gyermeke van (...) én vagyok az, aki bába (...) én vagyok, aki viseli a fájdalmakat [szó szerint: a fájdalomaim dísze] (...) és férjem az, aki szült engem, és én vagyok az, aki az atyám anyja (...) én vagyok az [aki az] én gyermekem ura (...) ő az [aki az] (...) én erőm (...) és amit ő akar, az történik velem.

²² A módosításhoz lásd fentebb I8.lj.

ΔΝΟΚ ΤΕ ΤΠΑΡΘΕΝΟC
ΔΝΟΚ ΤΕΤΕΕΤ

ΔΝΟΚ ΤΕ ΤCΘΕΙΝ
ΔΝΟΚ ΤΕ ΤΡΕΦCΘΛCΞ
ΝΝΝΔΚΕ
ΠΑΡΔΕΙ ΠΕΝΤΑΡΧΠΟΕΙ
ΔΥΩ ΔΝΟΚ ΤΕ ΤΕΦΜΑΔΥ
ΔΥΩ ΝΤΟϞ ΠΕ ΠΔΕΙΩΤ
ΔΥΩ ΠΔΧΘΕΙC
ΝΤΟϞ ΠΕ ΤΔΘΟΜ
ΠΕΤΦΟΥΔΩϞ
ϞΧΩ ΜΜΟϞ ΕΥΛΟΓΩC
†ΨΩΠΕ
ΔΛΛΔ ΔΡΙΧΠΕ
ΟΥΡΩΜΕ ΝΧΘΕΙC

ΔΝΟΚ ΜΜΕΛΟC ΝΤΕΤΔΜΑΔΥ·
ΔΝΟΚ ΤΕ ΤΔΘΡΗΝ·
ΔΥΩ ΝΔΨΕ ΝΕCΨΗΡΕ (...)
ΔΝΟΚ ΤΕ ΤΜΕCΙΩ (...)
ΔΝΟΚ ΠΕ ΠCΘΛCΞ·
ΝΝΝΔΝΔΔΚΕ· (...)
ΔΥΩ ΠΑΡΘΟΥΤ ΠΕΝΤΑϞΧΠΟΕΙ·
ΔΥΩ ΔΝΟΚ ΤΕ ΤΜΑΔΥ
ΝΤΕΠΑΔΕΙΩΤ· (...)
ΔΝΟΚ ΤΕ ΤΧΘΕΙC ΜΠΑΧΠΟ· (...)
ΝΤΟϞ ΠΕ (...) ΤΑΔΥΝΔΜΙC (...)
ΔΥΩ ΠΕΤΦΟΥΔΩϞ
ΨΔϞΨΩΠΕ ΜΜΟΕΙ·

A két szöveg közötti hasonlóság vitathatatlan. A terminológia azonossága és az antitézisekben közölt kinyilatkoztatás stílusa is megerősíti a közös forrás vagy a direkt összefüggés hipotézisét. Mielőtt a szövegek értelmezéséhez fordulunk, meg kell említeni a két irat közötti viszony elemzésében azt is, hogy ha elfogadjuk a Painchaud (és Poirier) által feltételezett kölcsönzési irányt – amely szerint az VE szerzője vette át az anyagot –, akkor ez a feltételezés szükségszerűen veti fel azt a kérdést, hogy a szerző miért és hogyan használhatta fel saját narratívájának megfogalmazásához az alapvetően minden keresztény hatástól mentesnek tartott szöveg néhány mondatát.

Kérdésünk a hagyománytörténet tisztázásához visz közelebb, másfelől pedig arra is választ kínál, hogy az irat szerzőinek gondolkodásmódját illusztrálják a forrás és az aktuális iratok közötti viszony bemutatásával.

A kérdés megoldásához két lépésben juthatunk közelebb. Az első az, ha a *Mennydörgés* című irat szöveghagyományához tartozó más traktátusok vonatkozó részleteivel együtt vizsgáljuk a traktátus idézett részletét, és ezzel kiterjesztjük az elemzés körét a könyvtár teljes anyagára. Másfelől pedig, az első lépés eredményei alapján, a vonatkozó hagyományanyagok közös jellemzőit és szimbolikáját vizsgálva újra felvetjük a feltételezett közös forrás hovatartozásának kérdését.

A kutatástörténet

A Nag Hammadi Könyvtárból még egy szöveget szokás a vizsgálathoz idézni: ez az Arkhónok hüposztázisza (a továbbiakban AH). A szöveg érdekessége, hogy a jelen vizsgálathoz egyetlen mondat tartozik (89,16–17), amely a Mennydörgéssel közös hagyományt támasztja alá, míg a szöveg más részei a VE traktátussal mutat nagy hasonlóságokat.

A modern kutatástörténetben több hipotézis született a helyzet magyarázatához. A ma uralkodó nézetet Painchaud – Poirier megállapításaira²³ támaszkodva – úgy foglalja össze, hogy a hasonlóságok alapján a VE traktátus szerzője vette át az anyagot, és ez a második redakció részeként került a szövegbe. Másfelől pedig az AH (89,16–17) tanúsága szerint beszélhetünk közös anyagról, amelyet elemezve pl. Barc a traktátus és a AH közös forrásának hipotéziséhez jutott.²⁴

A traktátus szövegére koncentrálni először azt kell megjegyezni, hogy – szemben a kommentátorok véleményével – a traktátus szerzője a himnikus narratívát az égi Éva és a tanító (a vadállat) jellemzéséhez használta fel.²⁵ Ez a kiindulópont szükséges ahhoz, hogy a szövegrész jelentőségére rámutassunk, mert ez alapvető szerepet kap a teológiai konstrukció interpretálásában. A szöveg alapján megállapíthatjuk, hogy a szerző megváltoztatta a rokon hagyományok fókuszát, és az azokban eredetileg az Éva és Ádám viszonyára vonatkozó kijelentéseket Éva és a tanító szerepkörére ruházta át.²⁶ Ezt a közvetlenül a földi ember teremtését meghatározó, de közvetve a traktátus egész teológiai rendszerét befolyásoló konstrukciót a szerző a héber–arám nyelv adta szójáték alapján hozta létre, amikor összekapcsolta Éva és a tanító alakját.

Layton volt az, aki a *Mennydörgés* szövegéből indult ki, és a szöveg stilisztikai jegyeire helyezve a hangsúlyt, a kortárs (görög és hellénisztikus) hagyományban elterjedt rejtvények alapján közelítette azt meg. A *Mennydörgés* anyagát összevetve a *Cím nélküli irat* (114,4–15) és az AH (89,11–17)²⁷ közös anyagával arra a hipotézisre jutott, hogy a közös forrás nemcsak az aretalogikus anyagot, hanem Éva nevén alapuló értelmezéseket is tartalmazhatott, középpontjában az Éva-élet és a tanító-kígyó szójátékkal.²⁸ Ez az anyag felismerhető a TrimProt és a JA²⁹ szövegeiben is, de az Évához kapcsolódó anyag megtalálható más hagyományokban, pl. a *Ginza* szövegében is. Layton a közös forrást Epiphániosz egyik utalásából kiindulva Éva evangéliumában feltételezte.³⁰ Stroumsa, elfogadva a hipotetikus Éva-hagyományt, azzal egészítette ki Layton véleményét, hogy a mennydörgés szimbolika a bibliai és

²³ POIRIER i.m. 121–132.

²⁴ BARC, B.: *L'Hypostase des Archontes, Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section: «Textes»* 5, Les Presses de l'Université Laval, Leuven: Peeters, 1980, 94.

²⁵ A szakirodalom véleménye szerint Éva és Ádám viszonya áll a középpontban. Ehhez lásd PAINCHAUD i.m..

²⁶ A traktátus szövegében erre vonatkozik egy későbbi szövegrész (113,34–359): „és az ő fia az uralkodói nemzedék”, ΠΕΡΩΠΡΕ ΔΕ ΠΕ ΠΑΠΟ ΕΤΟ ΤΙΧΘΕΙC).

²⁷ Szoros értelemben véve az AH 89,16–17 tartozik a vizsgálat tárgyához: „mert ő az én anyám, az, aki orvos, és az asszony, és az, aki szült” (ΣΕ ΤΙΤΟC ΠΕ ΤΑΜΑΔΥ ΤΙΤΟC ΤΕ ΤCΘΕΙΝ ΔΥΩ ΤCΡΙΜΕ ΔΥΩ ΤΕΝΤΑCΜΙCΕ).

²⁸ Layton véleménye röviden összegezve az, hogy a rejtvény formában megírt evangéliumban (*riddle gospel*), a mennydörgés Évát jelöli, és a rejtvényekben közölt kinyilatkoztatás a lélek mítoszaként értelmezhető. Ennek megfelelően az égi Éva kinyilatkoztatása lehet a forrás.

²⁹ A János apokrüphon (JA) három variánsa maradt fenn a kódexekben (II,1; III,1 és IV,1), egyik variánsa pedig a Berlini kódexben olvasható (BG 2).

³⁰ LAYTON i.m. 51.

főként az újszövetségi és patrisztikus hagyomány alapján értelmezhető, és ennek megfelelően az égi kinyilatkoztatás sajátosságaként kezelendő.³¹

Poirier, a *Mennydörgéshez* írott kommentárjában amellett érvelt, hogy a közös forrásból közvetlenül a *Mennydörgés* szerzője merített, míg az VE és a AH szerzői közvetetten használtak egy közös forrást, a *Mennydörgéstől* függetlenül.³² A külső, lehetséges parallel szövegek körét kiterjesztette, és manicheus forrást (P15995,f. 21,3–6), az *Apophasis Megale* részletét, a naasszenus himnusz (Hippolytus: *Elelenchos* V,6,5), az epiphánioszi Éva-evangéliumot és egy mandeus párhuzamot is bemutatót, de konklúziójában azt állapította meg, hogy a *Mennydörgés* szerzője már létező anyagot használt fel és értelmezett át.³³

Összefoglalva a kutatók véleményét azt mondhatjuk, hogy a közös anyag egy közös forrásra mehet vissza, de mégis önálló ágait képviselik a hagyománytörténetnek. Röviden, a rendelkezésre álló anyagok közötti viszony is kérdésekkel terhelt, nemcsak magának a szövegnek a jelentése és értelmezése.

A szövegek vizsgálata, illetve a hagyománytörténetük által felvetett kérdések tehát közel sem tekinthetők lezártak.

A továbbiakban két alapvető kérdés alapján közelíték a közös anyaghoz. Az első kérdés a közös forrás irányába indul. A második kérdés a szövegekben használt teológiai konstrukció jelentését vizsgálja. A két kérdésre megfogalmazott válaszok egy olyan hipotézist alapoznak meg, amely a VE traktátus sajátosságainak magyarázataként szolgálhat.

A feltételezett közös forrás

A közös forrás kérdése sokat foglalkoztatta a kutatókat. Layton tanulmányában egy Epiphániosznál megmaradt utalás alapján fogalmazta meg hipotézisét. Az egyházatya a gnosztikusok szektájának bemutatásában hivatkozik olyan hagyományanyagra, amely nagy hasonlóságot mutat a traktátusban is olvasható szöveggel.³⁴ Epiphániosz egy máig azonosíthatatlan apokrif Éva-evangéliumra hivatkozik (Panarion 2,26,2): ἄλλοι δὲ οὐκ αἰσχύνονται λέγοντες εὐαγγέλιον Εὕας. Az egyházatya megállapítása az evangélium eredetéről első látásra nem szolgál segítséggül, mert több iratra is érvényes lehet: εἰς ὄνομα γὰρ αὐτῆς, διῆθεν ὡς εὐροῦσης τὸ βῶμα τῆς γνώσεως ἐξ ἀποκαλύψεως τοῦ λαλήσαντος αὐτῇ ὄψεως. Epiphániosz beszámolóját az teszi megkerülhetetlenné jelen elemzés számára,

³¹ Értelmezésében a *Mennydörgés* ezoterikus irat, és csak a beavatottak számára érthető kinyilatkoztatás. És éppen a szimbolikus nyelv paradoxonaiban látja az antik gnózis eltűnésének legfőbb okát. Ehhez lásd: STROUMSA, Guy: *Hidden wisdom. Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*. Leiden-Boston: Brill, 2005. különösen a 3. fejezetet.

³² POIRIER i.m., 130.

³³ POIRIER i.m., 141.

³⁴ Szintén az Epiphániosz által a gnosztikusok szektájának anyagához kapcsolódik a *Norea könyve*, amelyre a traktátus szerzője cím szerint hivatkozik.

hogy a következő sorokban idéz vélhetően az általa Éva evangéliumaként definiált szövegből (2,26,3,1):

„egy magas hegyen álltam, és láttam egy magas embert és egy másikat, egy kicsit,³⁵ és hallottam, mint a mennydörgés hangját, és odamentem, hogy halljam. És hozzám szólt és mondta: én vagyok te és te én, és ahol te vagy, ott vagyok, és minden(ki)ben én vagyok elvetve, és ahonnan akarod, engem gyűjtesz össze, de engem gyűjtven (össze), önmagadat gyűjtöd össze”³⁶;

Az egyházatya által az apokrif evangéliumból idézett mondas elterjedtnek mondható.³⁷ Az összegyűjtés szimbolikája³⁸ nagy hasonlóságot mutat a *Mennydörgés* című irat egyik részletével (16,18–19, „én vagyok az, akit szétszórtatok, és ti gyűjtöttetek össze engem”, ΔΝΟΚ ΤΕ ΤΕΝΤΑΤΕΤΝΧΟΟΡΕΤ ΕΒΟΛ ΔΥΩ ΔΤΕΤΝΧΟΟΥΖΤ ΕΡΘΟΥΝ), és a feltételezhető kapcsolatot erősíti, hogy az idézett apokrif evangélium is a mennydörgésre hivatkozik a kinyilatkoztatást bevezető jelenségek leírásában.³⁹

A párhuzamok alapján közelebb jutottunk a közös forráshoz, de még nem sikerült azonosítani azt. Mivel más töredék nem maradt fenn az Éva-evangéliumból, csak azt állapíthatjuk meg, hogy az idézett szöveg szimbolikája hasonlóságot mutat, de éppen a beszélő száma és személye nem egyezik.⁴⁰

A hipotézis

Fenntartva annak lehetőségét, hogy a traktátus szimbolikája és a terminológia származhat az említett forrásokból, a traktátus teológiai konstrukciójához fordulva két megállapítást kell felidézünk. Mindkettő meghatározza a mondatok értelme-

³⁵ A kettősség Krisztus alakjában nyerhet egységes értelmezést, a megtestesülés értelmezésében. Aho-
gyan pl. Hippolitosznak az Énekek énekéhez írt kommentárjában olvasható (Gr. 13,3) καὶ μέγας ὢν
μικρὸς ἐγένετο.

³⁶ «ἔστην ἐπὶ ὄρους ὑψηλοῦ καὶ εἶδον ἄνθρωπον μακρὸν καὶ ἄλλον κολοβόν, καὶ ἤκουσα ὡσεὶ
φωνὴν βροντῆς καὶ ἤγγισα τοῦ ἀκοῦσαι καὶ ἐλάλησε πρὸς με καὶ εἶπεν· ἐγὼ σὺ καὶ σὺ ἐγώ, καὶ
ὅπου ἐὰν ᾦς, ἐγὼ ἐκεῖ εἰμι, καὶ ἐν ἅπασιν εἰμι ἐσπαρμένος. καὶ ὅθεν ἐὰν θέλῃς, συλλέγεις με,
ἐμὲ δὲ συλλέγων ἑαυτὸν συλλέγεις».

³⁷ Epiphaniosz véleménye szerint a második mondat a női ciklusra vonatkozott. Itt megjegyezhetjük,
hogy ebből az értelmezésből bontja ki a női vér és a férfi magjához kapcsolt vallási gyakorlathoz kö-
tött használatát.

³⁸ Williams a *Mennydörgés* című irat mellett az összegyűjtésre vonatkozó formula alapján utal még a
TracTrip 66,24–25 a Keph 228, 1–14 és Mani Zsolt 175,19 szöveghelyekre. Ehhez lásd WILLIAMS i.m.
84., 13. l. Kiegészítve a felsorolást, megemlíthetjük az Osiris vagy Dionüosz alakjaihoz kapcsolódó
mitologikus anyagokat, vagy akár a Fülöp evangélium logoszról szóló beszámolóját is. Ezekkel a pár-
huzamokkal szemben a *Mennydörgés*, az VE és AH megegyezik abban, hogy női beszélőtől hangzik el
a kijelentés.

³⁹ Ez több kutató közös véleménye. Lásd pl. LAYTON B. i.m..

⁴⁰ A kutatók által vizsgált lehetséges párhuzamok (pl. *Apophasis megale*, a naasszénus himnusz, az arab
Monoimos) az androgunitáshoz tartozó szimbolikán alapulnak.

zését. Az egyik, hogy az Éva alakjához illesztett narratíva a héber–arám etimológián nyugszik (Éva-élet, kígyó-tanító), és a szerző ezt a kortársak között elterjedt értelmezést tette a történet alapjává. Ez az értelmezés az Éva nevéhez kapcsolódó anyagokban is fennmaradt. A másik egy olyan feltételezés, amelyet már többször érintett a szakirodalom, felvetődött az irat datálása alapján, de megerősíti az irat néhány további részlete is. Ez a feltételezés azt foglalja magában, hogy a keresztény hagyomány tette a legnagyobb hatást a traktátus szövegére, és ez nemcsak a terminológia szintjén, hanem egyes koncepciókban is kimutatható. Ez utóbbi esetünkben azt jelenti, hogy a vizsgált szövegrészek értelmezésében az ezidáig keveset tanulmányozott, de a kortárs keresztény hagyományban jelentős szerepet játszó Éva alakjához kapcsolódó hagyományok hatásával is számolnunk kell. A két előfeltevés alapján fogalmazhatjuk meg hipotézisünk első formáját: az elemzett szövegrészben a bibliai hagyomány dominál, és az Éva nevéhez kapcsolódó hagyományanyagra épülő formában a kortárs keresztény hagyomány hatása érvényesült. A továbbiakban ezt a hipotézist vizsgálom.

A hipotetikus forrásvidék

Az Éva nevéhez kapcsolt hagyományanyag által felvetett kérdést szükséges kiegészítenünk azoknak a korai keresztény hagyományban formálódó teológiai tanításoknak a kérdésével, amelyekben Éva ambivalens alakját Mária alakjához illesztették. A születő mariológiai tanítások gyakran antitetikus párba rendezték Mária és Éva alakjait, az Ádám-Krisztus páli tipológiából⁴¹ eredeztethető hagyománynak megfelelően.

Az összetett és sokalakú szimbolikát felölelő tanításokban a Genezis szövege mellett számos ó- és újszövetségi hely is Mária alakjának értelmezéséhez társult. Az Éva–Mária tipológiai párba rendeződő szimbolika közös eleme, hogy mind Éva, mind Mária esetében a szüzesség természetből adott állapot,⁴² amit azonban Éva elveszített. Jusztinosznál Éva engedetlensége a bűn okozója, míg Mária engedelmesége a szabadulást hozta el (*Dialógus a zsidó Trüfönnal*, C. fej.). Hasonló szimbolika érvényesül Irenaeusnál is.

A korai tanítások között jelent meg a Mária és az egyház között párhuzamra épülő szimbolika. Ezek egyik forrása a Jelenések 12, amelynek értelmezésében a vajúdo asszony akár Mária, akár az egyház szimbólumaként is funkcionálhatott. (Jel 12,2 „áldott állapotban volt és kiáltozott fájdalomában és gyötrelmében”).

⁴¹ Itt kell megemlítenünk azt, hogy az 1 Kor 15,47 „a második ember az égből való” szövegvariánsai között előfordul még: a második ember, az úr (*ho kyrios*) az égből, pl. Markiónnál, szír és görög kéziratokban az „anthropos ho kyrios”, az *anthropos uranios* és az *anthropos pneumatikos* (P46) forma is. A terminológia azért jelentős, mert a traktátus antropológiájának a páli levél részlete (1 Kor 15) a fő forrása, és lehetséges, hogy a keresett „úr” terminus innen származik.

⁴² Mária szüzességét már Antiochiai Szent Ignác említi, és misztériumként, titokként definiálja, ahogy Jézus fogantatását (Ef 19,1) is.

Hippolüosz volt az első kommentátor, aki a jánosi szimbolika szülő asszonyát az egyházzal azonosította, míg szülöttjét Krisztussal (Krisztusról és antikrisztusról 61). Antiokhiai Theophilosz *Autoküloshoz* című művében található az a tanítás, amely a Bölcsesség és az egyház azonosítására utal, (ad Aut I,7; II,9-10), ehhez hasonló, de teológiai irányában eltérő véleményt találhatunk az antik gnózis képviselőinél is (pl. Ptolemaiosz, Hérakleon). Epiphániosz véleménye az volt – az antidikomarioniták⁴³ tanításának cáfolata közben, hogy az égi alak Máriában teljesedik be (Panarion 78). Az első görög atya, aki a szövegrész teljes mariológiai exegézisét adta, Oecumenius volt a 6.sz-ban.⁴⁴

Mivel az említett tanítások között nem sikerült olyan szövegrészt találni, amely az idézetekkel teljes megfelelést mutatna, ezért a hasonlóságok példázására a hasonló szimbolikát hordozó két szövegrészt mutatok be.

Az első példa a mariológiában elterjedt toposz példajaként hordozza az anya és a szűz kettősségét. Az Istenszülő méltatásának példajaként Alexandriai Kürillosz szavait idézem: „Mária dicsérete: Üdvözlégy Szűz Mária, anya és szolgál, szűz vagy a belőled született szűz miatt, Anya vagy, mert öledben ringattad és szoptattad fiadat. Szolgáló, mert ő is szolgál alakját vette fel, megérkezett a király a városodba, méhedbe, úgy jött ki onnan, ahogy akarta. A te kapud bezárult mögötte. Férfi nélkül fogantál, Istenhez illőn szültél.”⁴⁵

A következő idézet a szűz és a szülött példáját foglalja össze, a mariológia és az egyháztan sajátos együttállásaként, hiszen az egyház tölti be az anyai szerepet, és az újszülött a keresztény hívő. A tanítás alapja Irenaeusnál a Mária és az egyház között vont párhuzam. Az egyházatya megfogalmazásában: „Hogyan jut el az ember Istenhez, ha Isten nem jön el az emberhez? Hogyan menekül meg a halálra való születésből, ha nem az újjászületés által, amit Isten adott csodálatos és váratlan módon, a megváltás jeleként, ami az újjászületés a hit által a szűztől (*ex virgine per fidem*)? Vagy hogyan fogják megkapni Istentől a fiúvá fogadást, ha megmaradnak ebben a születésben, ami az emberi ezen a világon.” (AdvHaer IV,33,4)

A hipotézis főbb kérdései

Ha visszatekintünk a VE szövegére, akkor azt állapítottuk meg, hogy a vizsgált szövegrész esetében egyértelműen idézetről van szó, amelyben egy anya beszél a szülöttjéről, aki úr. Ehhez hozzátehetjük, hogy a traktátus szerzője Éva szájába adta a mondatokat, és a traktátus teológiájában a szülött a tanító, aki uralkodik.

⁴³ Mária méltóságának, örök szüzességének tagadói, ehhez vö. LAMPE, *A Patristic Greek Lexikon*. Oxford, 1961. 153a. A vélhetően a 4.sz-ban létezett arab szekta más forrásból nem ismert.

⁴⁴ A bekezdéshez, illetve rövid, áttekintő módon a görög hagyományban felmerült értelmezésekhez lásd: BENKO, Stephen: *The Virgin Goddess. Studies in the pagan and Christian roots of mariology*. Brill, Leiden-Boston, 2004, 131-133. Vö. még

⁴⁵ NÁDASDY A. fordítását idézem. Szentbeszéd I. 39-40.

A traktátus adta kontextusban a szellemi Éva és a földi Éva közötti különbség, illetve a bibliai kígyó alakjához írt narratíva ad magyarázatot az idézet értelmezéséhez.

A fentiekben bemutatott szövegek alapján nem beszélhetünk egyértelmű megfelelésekről. Ezek hiányában, tekintettel a fentebb megfogalmazott hipotézisre az idézet sajátosságainak vizsgálata alapján mégis azt mondhatjuk, hogy a feltételezett megerősíti a *Mennydörgés*hez képest eltérő szövegrész terminológiája. A konklúziót a VE sajátosságait hordozó mondatok szókincse támogatja, mert ezek a szűzre (ΠΑΡΘΕΝΟΣ) és a szülő anyai szerepkörére (ΩΩ, gyermeket vár, megfog, (Isa 7,14; Mt 1,23; COEIN, az orvos vagy bába, ΝΑΔΑΚΕ, fájdalom (1Thesz 5,3 a várandós asszony fájdalma), illetve a gyermek uralkodói mivoltára (*kyriakos anthrōpos*) vonatkoznak.

Ezen előzetes megállapítások alapján vethető fel az Évától elhangzott himnusz antitetikus kijelentéseinek a keresztény hagyomány alapján való értelmezése és ezzel a traktátus szimbolikájában a fentebb röviden bemutatott mariológiai és egyháztani tanítások hatásának feltételezésére.

Ha ebben a hipotetikus kontextusban közelítjük meg az idézetet, akkor nehézségek nélkül feloldható a traktátus idézetének szimbolikája. Ebben az olvasatban Éva és Mária és/vagy az egyház képviselik a *conjunctio oppositorum* két oldalát, a szerző bemutatja a származást, a születést és egyértelműen megválaszolható az is, hogy miért lehet a tanító az úr (a szülött) a traktátusban.⁴⁶

A feltételezett olvasat szerint az idézett részlet olyan szerzői invenció bizonyítéka, mint interpretálható, amelyben a traktátus szerzője a szimbólumok értelmezési lehetőségét kihasználva a spirituális Éva alakjához illesztett egy keresztény teológiai tanítást.

A hipotézis a traktátus és az AH (89,16-17) mitologikus konstrukciójában érvényesíthető. A *Mennydörgés* című irat értelmezésében is felvethető ennek teológia sémájának vagy gondolkodásnak a hatása, de jóval kisebb mértékben.

A felvázolt olvasat alapján úgy módosíthatjuk a fenti hipotézist, hogy a traktátus szerzője az apokrif hagyományból vehette az Éva himnuszához használt anyagot, de azt jelentősen átalakította a keresztény teológia hatására⁴⁷ és ez a közös forrás szolgálhat magyarázatként az AH és a VE közötti megfelelésekhez.⁴⁸

⁴⁶ Az „úr” terminus közös terminus a *Mennydörgés* és az VE között; Painchaud véleménye az, hogy a traktátusban a terminus összefüggésben áll a negyedik faj, a királynélküli nemzetség koncepciójával, amely lényegét tekintve Séthre és a tőle eredő nemzetség koncepciójára utal. Ehhez PAINCHAUD i.m. 396–97. Ezzel szemben elegendő azt megjegyezni, hogy a traktátusban Séth nem játszik szerepet, az első emberpár gyermekei közül pedig csak Ábelt nevezi meg a szerző. Szemben Painchaud véleményével most elegendő azt megjegyezni a fent vázolt hipotézis alapján, hogy az VE mitologikus konstrukciójában az úr a tanító (a vadállat) a bibliai kígyó alakjával esik egybe, és a terminológiai elemzés és a fenti megállapításokból pedig az következik, hogy a szerző a keresztény hagyománynak megfelelő módon használta a szimbólumot a hamis tanító alakjának jelöléséhez.

⁴⁷ Itt utalhatunk a fent említett másik, hasonlóan himnikus formában fennmaradt szövegrészre, amely az ismeret fájának jellemzésére szolgál. Feltételezhető, hogy a két idézet egy ezidáig azonosítatlan közös forrásból ered.

⁴⁸ A traktátus és a *Mennydörgés* közös anyagára mutat Egyiptom nevének használata is (122,18 a vizi

Ha visszatérünk a dolgozat kezdetén feltett kérdésre, és a VE és a *Mennydörgés* viszonyára tekintünk, akkor azt állapíthatjuk meg, hogy sem az Epiphanosznál megőrzött részlet, sem a részletben megjelenő szimbolika szélesebb kontextusának vizsgálata nem adott teljes megelégtetést. Elfogadható az a szakirodalomban megfogalmazott vélemény, miszerint ez az apokrif evangélium lehet a közvetlen forrás a *Mennydörgés* (és az AH) szövegéhez, bár teljes egyértelműséggel nem állítható. Ebben az esetben a VE himnusza csak közvetett viszonyban lehet ezzel a forrással (mivel az apokrif evangélium idézete nem tartalmaz olyan anyagot, ami a VE szövegében fennmaradt). Mind a *Mennydörgés*-ben, mind a VE részletében azonosítható az apokrif evangélium szimbolikája, de nem beszélhetünk teljes megfelelésről. A VE esetében az egyszerűbb formán (és biztosan görög eredeti szövegen)⁴⁹ túl az is lényeges szerepet játszik, hogy a szimbolika sajátosságai értelmezhetők a keresztény hagyomány hatásaként, illetve a szövegrész nemcsak az égi Éva illusztrálásához szolgáló anyag, hanem a traktátus teológiai rendszerének is a szerves része. Az AH narratívája Éva esetében is mutat hasonlóságokat a VE narratívájával, de a vizsgált anyag csak a *Mennydörgéssel* hozható összefüggésbe, a VE-ből hiányzik.⁵⁰

Összefoglalás

A szövegrészek vizsgálata egy olyan hipotézishez vezetett, amely nem filológiai érveken, hanem a szimbolika vizsgálatára épülő hagyománytörténeti feltevéseken alapszik. A hipotézis kiindulópontja nem új, már felmerült a szakirodalom, mind a VE, mind a *Mennydörgés* esetében, de csak az apokrifekre alapozva. A dolgozat szándéka szerint ezen a hagyománytörténeti irányon lépett tovább.

Ha a felvetések helyesek, akkor a konklúzió a következő pontokban fogalmazható meg. Annyiban módosítható a kutatástörténetben megfogalmazott hipotézis, hogy a közös forrás a keresztény hagyományban és az apokrifek között lokalizálható. A feltételezett közös forrásból merítve azonban a szerzők különböző teológiai

.....
hidra Egyiptomban, és 122,21 a két bika Egyiptomban, és a híres párhuzam Egyiptom és a paradicsom között 122,34-123,1) és a *Mennydörgés*-ben (16,5 akinek képe sok Egyiptomban), bár a motívum eltérő konnotációkat kapott a két szövegekben. A motívum azért kitüntetett, mert túl a földrajzi név által adott lokalizáláson, a mitologikus kontextus tette sajátjává mindkét szövegben. Közös terminus a pneuma, a traktátusban a születő lelkeket jelöli, a *Mennydörgés*-ben a spirituális feltámadás teológiai koncepciójának része (21,17-18): ΜΗΝΔΑ ΝΤΔΥΤΩΩΝ ΕΒΟΛ ΖΗ ΝΕΤΜΟΟΥΤ. A közös terminusok listáján kitüntetett hely illeti meg az úr ΧΘΕΙC terminust is. A közös kontextus miatt feltételezhető, hogy ez is a közös forrásból származik. Ehhez lásd még PAINCHAUD, L.: "The Redactions of The Writing Without Title (CG II5)," In: The Second Century 8/4 (1991), 217-234. 230.

⁴⁹ A *Mennydörgés*ről a szójátékok miatt azt is feltételezték, hogy kopt nyelven született, habár ez nem zárja ki a görög előzmények lehetőségét (bár erre nem maradt fenn írásos bizonyíték). Ehhez lásd TAUSSIG-CALAWAY-KOTROSITS-LILLIE-LASSER i.m.

⁵⁰ A szövegek közötti kronológiai rendre csak hipotetikusan fogalmazhatunk meg állításokat, de a fenti eredmények arra mutatnak, hogy a közös forrásból vett anyaghoz a VE szövege áll közelebb. Layton hipotézise az volt, hogy a *Mennydörgés* a korábbi, ehhez i.m. 1987.

intencióiknak megfelelő eltérő konstrukcióikat hoztak létre. A traktátus esetében ezt a teológiai intenciót befolyásolhatta a kortárs keresztény hagyomány, mert az idézet terminológiájában és a beszélő öndefiníció értékű kijelentései mögött feltételezhető az újszövetség hatása (1Kor és a Jel). Ezekre a feltevésekre támaszkodva azt mondhatjuk, hogy a traktátusban a beszélő nem az 1., hanem a 2. Éva, aki az égi Évaként azonosítható a traktátusban. A *Mennydörgés* szövegében a szimbolika meríthetett ugyan ebből a hagyományból, de fennmaradt formája más teológiai belátásokat hordoz. A keresztény hagyományban Szűz Mária és az egyház perszónifikált alakjához kapcsolódó tanítások szimbolikájában is találhatóak olyan kijelentések, amelyek hasonlóságot mutatnak a VE traktátusban olvashatókkal és ezekre a teológiai tanításokra alapozva feltételezhető a traktátust ért hatás.

Minden felsorolt érv csak feltételes értékű és a rendelkezésre álló anyagok alapján nem kínálkozik egyértelmű megoldás a forrás(ok) kérdésére. Az egyértelmű válaszadást nehézségét növeli az is, hogy a primer források szimbolikus nyelve kitér a teljes megfeleltetések lehetsége elől. Mindezekkel együtt a terminológia és a szimbolika vizsgálatával csak feltételezhető párhuzamokhoz juthatunk a keresztény teológia tanítások fényében is. A felsorolt érvek együttállása arra talán mégis elegendő bizonyíték, hogy a dolgozatban felvetett kérdés jogosságát megalapozzák és a szimbolikus nyelv által hordozott teológiai konstrukció eredetének kérdését a keresztény hagyomány felé irányítsák.

Rövidítések jegyzéke

Bronté	Mennydörgés
FülöpEv	Fülöp evangéliuma
HA	Az arkhónok hüposztázisza
JA	János apokrüphon
VE	Cím nélküli irat a világ eredetéről
TrimProt	Hármasalakú Protennoia
Isa	Izaiás könyve
Mt	Máté evangéliuma
1Thesz	1. Thesszalonikiekhez írott levél
1Kor	1. Korintusiakhoz írott levél
Jel	Jelenések könyve
adAut	antiokhiai Theophilosz: Autolükoszhoz

Abstract

Hymn of Eve? History of tradition and theology in the texts of the OrigWorld and Bronte from the Nag Hammadi Library.

The common passages between the Tractate without Title on the Origin of the World (NHC II,5) and the Bronte (NHC VI,2) are well known and these were disputed in the scholarly literature. The OW is a tractate that comprises cosmological, anthropological and eschatological teachings, the Bronte gives a self revelation of a feminine divine figure. The author, date and the place of creation are unknown in both cases but supposedly both writings come from the second century Alexandria and remained in the Nag Hammadi Library. In this examination, I introduce firstly the related passages and investigate their close contexts in their own writing. Then, based on the results of the scholarly literature I re-examine the common passages and make an attempt to interpret the theological speculations of their similar symbolism in the light of the Mariological and ecclesiological teachings of the contemporary Christian literature.

PATTANTYÚS MANGA

A műalkotások értékebecslése a toszkán reneszánsz művészetben. *Stimák és lodók*

Az itáliai reneszánsz művészet forrásdokumentumai között számos szerződés maradt fent. Egy műalkotás megrendelése során nem minden esetben foglalták írásba a megbízó elvárásait, a művész kötelezettségeit, a részletekről szóbeli megegyezés is születhetett. Azok a tényezők, amelyek miatt a megbízó rendszerint ragaszkodott magának a megbízásnak és saját elvárásainak jogi iratban történő rögzítésére, leginkább a jelentős anyagi vonzattal bíró költségek voltak, melyek a megrendelt mű nyersanyagából, típusából vagy méretéből adódtak (templomi oltár vagy falkép, nagyméretű bronz vagy márványból faragott szobor), nemkülönben a megrendelő attól való félelméből, hogy a művész félbe hagyva a munkát máshová szegődik el. A szerződések egyik lényegi pontja volt a művészt a mű elkészítéséért megillető díjazásnak a mértéke, aminek a megállapítása korántsem csak a megbízó előjoga volt.¹

A megrendelt alkotások elkészítéséért járó díjat vagy honoráriumot – a fennmaradt szerződések tanúsága szerint –, háromféle módon fizethették ki a művésznak. A leggyakrabban konkrét összegben állapodott meg a művész és a megbízó, amit már a szerződés megkötésekor írásban rögzítettek. Ezt a pénzt sosem egy összegben, hanem részletekre elosztva kapta meg a művész. Míg a részletek számáról konkrétan, a kifizetés időpontjáról általában már csak nagy vonalakban rendelkeztek magában a szerződésben. Bármennyi részletről volt is szó a megállapodásban, a legutolsót mindig a kész mű átadásának vagy felállításának időpontjához kötötték. Ha egy mű elkészítése várhatóan évekig tartott, akkor jellemzőbb volt, hogy havi járadékban állapodtak meg a felek. A harmadik lehetőség pedig – amivel az itáliai reneszánszban szívesen éltek a testületi (céhes, egyházi, stb.) megbízások során – az volt, amikor a mű elkészülése és átadása után, kijelölt szakértők révén értékebecslés-

¹ Az itáliai reneszánsz művészet szerződéseivel foglalkozó összefoglaló munkákhoz ld: LERNER-LEHMKUHL, Hanna: *Zur Struktur und Geschichte des Florentinischen Kunstmarktes im 15. Jahrhundert*, Wattenscheid, 1936., GLASSER, Hannelore: *Artists' Contracts of the Early Renaissance*, Garland Publishing, Inc., New York–London, 1977. és O'MALLEY, Michelle: *The Business of Art. Contracts and the Commissioning Process in Renaissance Italy*, Yale University Press, New Haven and London, 2005.

sel döntöttek arról, hogy mekkora összeget is kapjon az alkotó.² A szerződés szövegében ezt úgy jegyezték fel, mint amivel maga a művész is egyetért.³

Az utólagos díjmegállapítás bizonyos szempontból valószínűleg mindkét fél számára rejtett előnyöket. A megbízó így biztos lehetett abban, hogy olyanok hozzák majd meg a döntést, akik tájékozottak a más megrendelések esetében fizetett díjakról, így a túlértékelés biztosan elkerülhető. A művész pedig reménykedhetett egy magasabb árban is, abban az esetben, ha a munka elvégzése nehezebb vagy költségesebb lett, vagy az anyagköltség több volt, mint azt korábban vélte.

Az említett első és a harmadik lehetőség kombinációjaként – amit akár negyedik lehetőségnek is nevezhetnénk – némely esetben előfordult, hogy a megbízó azért, hogy semmiképp se járjon rosszul, noha rendelkezett arról, hogy a mű értékét kívülállók határozzák meg, egyszersmind már a szerződésben maximalizálta azt az összeget, amit a kész műért adni kívánt. Ezt azzal a kiegészítéssel írták bele a szerződésbe, hogy ha a kész mű értékét a becslők magasabbnak ítélnék, akkor is csak ezt a maximális összeget kapja majd a művész, ha pedig alacsonyabb értéket állapítanak meg, akkor nem a szerződésben korábban rögzített összeget, hanem ezt az alacsonyabbat kell kifizetni neki.⁴ Jelen tanulmány az értékbecslés vagy értékmeghatározás itáliai reneszánsz gyakorlatával foglalkozik.

Az értékbecslés vagy értékmeghatározás megtörténtét írott dokumentumok őrizték meg. Ezeket a korszakban jogilag *stimának* (értékbecslés) vagy *lodónak* (döntés, ítélet)⁵ nevezték. Az előbbi a céhes, az utóbbi a magán megrendelésekhez kötődő értékbecslési eljárások nyomán született dokumentum elnevezése volt, nyelvük olasz vagy latin volt.⁶ Formájukat tekintve a *lodók* meghatározott sémát követtek, mintegy jegyzőkönyvszerűen rögzítették a legfontosabb adatokat: a felkért

² A megrendelt műalkotások, elsősorban oltárok és falképek értékének árképzéséhez ld. O'MALLEY: i. m. 99–130., továbbá szintén festészeti alkotásokhoz kapcsolódóan: THOMAS, Anabel: *The Painter's Practice in Renaissance Tuscany*, Cambridge, University Press, 1995, 185–196.; az értékbecslés korabeli gyakorlatához, elsősorban Giorgio Vasari Vite de' più eccellenti pittori, scultori ed architettori c. műve nyomán ld. még KROHN, Deborah: „Taking Stock: Evaluation of Works of Art in Renaissance Italy”, In FANTONI, Marcello – CHEVALIER MATTHEW, Louisa – MATTHEWS-GRIECO, Sara (ed.): *The Art Market in Italy (15th–17th Centuries)*, Modena, Panini, 2003, 203–211.

³ Lásd például Michelozzo di Bartolomeónak és Donatellónak a pratói dóm külső szőszékének elkészítésére kötött első szerződését: VON FABRICZY, Cornel: „Michelozzo di Bartolomeo”, *Jahrbuch der königlich preussischen Kunstsammlungen*, 1904, XXV, 71–73.

⁴ Lásd például vagy a Luca della Robbia által készített, Benozzo Federighi-síremlék kapcsán fennmaradt dokumentumokat: GLASSER, Hannelore – CORTI, Gino: „The Litigation concerning Luca della Robbia's Federighi Tomb”, *Mitteilungen des Kunsthistorisches Institut in Florenz*, 14. (June 1969), 1–32.

⁵ A szó gyökere a latin laudum, de nem a 'dicséret' jelentésében, hanem az arbitrium szinonimájként. Így annak jelentésében elsősorban 'ítélet', 'döntés', 'akarat' értelemben használta a középkori jogi szaknyelv, nem volt köze a tetszés vagy dicséret jelentéstartalomhoz. Ez hagyományozódik azután a 14–15. századi itáliai joggyakorlatra is, ahol bírósági döntés értelemben maradt használatban továbbra is. A joggyakorlatához és az arbitriumhoz kapcsolódó formuláskönyvekhez ld. BÜSCHER, Mareile: *Künstlervertäge in der Florentiner Renaissance*, Frankfurt am Main, 2002, 91.

⁶ Az ármeghatározás procedúráját és az itáliai kora reneszánsz szerződéseket a jogi gyakorlat szemszögéből vizsgálta Mareile Büscher, ld. BÜSCHER: i. m. 82–109. és 135–139.

szakértők nevét (utalva az őket korábban egyezményesen kijelölő hivatalos okiratra, a *compromissumra*), a művet, amiről szó volt, a szakértők által megítélt árat, stb. A *lodók* hosszúsága a néhány sorostól a több oldalas szövegekig terjedt.

A külső szakértők felkérése mindenképpen egy demokratikus döntéshozatali gyakorlat felé mutat. Ez, a közmegítélést fontos tényezőként elismerő vagy közvéleményre adó szokás a testületi megbízások esetében, mint például a firenzei dóm építőbizottságának (*Opera del Duomo*) megrendeléseinél, már a megbízás odaítélésénél is tetten érhető, minthogy az szavazással történt.⁷ A mű készítését felügyelő, a műért járó díjazásról döntő személyeket, a megrendelőket képviselők soraiból választották ki (céh konzulok, előjárók, hivatalnokok stb. személyében). Megbízatusuk általában négy hónapra szólt, s ennek az időszaknak a lejárta után közvetlenül nem voltak újrválaszthatók. A bírálók számáról az *Opera del Duomo* esetében belső szabályzat határozott: 1414-ben határozatot hoztak egy huszonöt tagból álló bizottság létrehozására.⁸ Ha konkrét értékecslésre került sor, akkor közülük kiválasztottak kilenc főt, akiket három csoportra osztottak. Mindhárom csoportnak külön-külön, egymástól függetlenül kellett az árról határoznia. A végleges ár úgy alakult ki, hogy az egyes csoportok által meghatározott árat harmadolták, majd ezeket összeadták. Hogy mennyire működött ez a gyakorlatban, arról a források sajnos hallgatnak.

Az értékecslők, ún. *stimatorek* kirendelésének mikéntjét Firenzében a céhek statútumai is szabályozták, valószínűleg a gyakori nézetkülönbség tette ezt szükségessé. Firenzében a festőket is befogadó céhnek, az *Arte dei Medici e Spezialinak*, már az 1349-es statútumában is megtalálható a vitás esetben szükséges intézkedés:

„Statuito e ordinato e' che, se alcuno dipintore dipingera' alcuna sala, (...) muro, o alcun altro luogo, e del pagamento della detta dipintura fusse questione tra'l dipintore e colui avesse facto fare tale dipintura, e consoli della detta arte possino, sieno tenuti, e debbino eleggere uno o piu' dipintori, quali e quanti vorranno; e quali dipintori possino tale questione decidere e terminare in extimare e dichiarare quello che si convenga a tale dipintore di tale dipintura. E facta la loro dichiarazione, cosi' si debba per loro osservare e fare.”⁹

⁷ A firenzei dóm építőbizottságának megválasztásához, összetételéhez, működéséhez ld. Margaret Haines tanulmányát: HAINES, Margaret: *Brunelleschi and Bureaucracy. The Tradition of Public Patronage at the Florentine Cathedral*, I Tatti Studies in the Italian Renaissance, vol. 3., Firenze, 1989, 89–125.

⁸ POGGI, Giovanni: *Il duomo di Firenze: documenti sulla decorazione della chiesa e del campanile tratti dall'archivio dell'opera*, Berlino, 1909. Reprint: HAINES, Margaret (ed.) Firenze, Edizioni Medicea, 1982, Vol. I. dok. 208.

⁹ „Megállapítottuk és elrendeltük, hogy ha egy festő kifest egy termet, (...) falat, vagy más helyet és a nevezett festmény kifizetéséről vita alakulna ki a festő és a között, aki a festményt megrendelte, a mondott céh konzuljai választhatnak és kötelesek is megválasztani maguk közül egy vagy több festőt, azokat akiket akarnak és annyit, abányat akarnak; és azok a festők dönthetnek a kérdésben (vitában), felbecsülhetik az értékét (ti. a festményét) és kimilyáníthatják, hogy mi jár a művésznek a festményért. S miután kibírdették döntésüket, azt kell követni és végrehajtani.” CIASCA, Raffaele: *Statuti dell'Arte dei Medici e Speziali. Fonti delle corporazioni artigiane del Comune di Firenze*, 1922, 192.

E rendelkezést 1471-ben kiegészítették:

„E'quali stimatori o due almeno di loro d'achordo debbino a ogni richiesta di chi n'ara' di bisogno senza alcuno loro premio o provisione andare in ogni luogo dove bisognasse a vedere stimare e giudicare e porre pregi, (...) et possino et debbino andare insieme almeno due di loro et veduto l'opera et il lavorio debbino per loro rapporto di loro mano sottoscritto riferire il loro parere e giudicio e stima al notaio della nostra arte, e quale notaio non debba tale loro stima alle parti mostrare se prima non sara' pagbato denari quatro pic. per lira di tale stima al camerlingo della nostra arte, della quale quantita' den. 2 per lira ne sieno dell'arte et den. 2 per lira ne sieno dello detto membro de dipintori e il camerlingo della detta arte (...)”¹⁰

Az ár- vagy értékbecslők tehát rendszerint maguk is művészek voltak, általában annak a céhnek a tagjai, aminek a tagja volt a festményt vagy szobrot készítő művész.

A becslők számát, ahogy a fent idézett céh statútumából kiderül, nem maximalizálták, csak minimalizálták, azaz legalább két becslőt rendeltek ki. A fennmaradt iratok tanúsága szerint a számuk valóban a legtöbb esetben kettő volt, akik közül az egyiket a megbízó, a másikat a művész hozta. Ismerünk ugyanakkor olyan esetet is, amikor nyolc bíráló döntött vitás kérdésben, más esetben pedig hat, fele-fele arányban képviselve mindkét felet, a művészt, illetve a megbízót.¹¹ Ha nem jutottak megegyezésre az árról a felkért becslők révén, lehetőség volt még egy alkalommal egy újabb becslő felkérésére. Az ő szava azonban már a végső döntést jelentette, amit mindkét félnek el kellett fogadnia.

A szobrászok céhének statútuma nem maradt fent, így nincs információnk arról, hogy a szobrászokra milyen megkötések vagy előírások vonatkoztak a 15. században Firenzében, de feltételezhető, hogy hasonló gyakorlatot követtek ők is, mint a festőcéh tagjai.

A becslők kiválasztása nem feltétlen a céhen belüli hierarchián alapult. Jóllehet számos esetben a céh konzuljai közül kerültek ki a bírálók, nem jellemző, hogy értékbecslésre az adott céh legtapasztaltabb vagy legelismertebb tagjait hívták volna meg. Nem egy esetben a művészek közeli ismerőseit, munkatársukat kérték fel műveik értékbecslésére. A pártatlanság tehát, amit a céhszabályzat korábban igyekezett biztosítani, ekképpen nem feltétlenül érvényesült.

¹⁰ „...a becslőknek, de legalább kettőnek közülük megegyezés szerint minden díjazás és előírás nélkül el kell menniük abhoz, akinek erre szüksége van, mindenbóvá, ahol szükség van rá, fel kell becsülniük (i. a festményt) és dönteniük az árról, (...) lehet és szükséges, hogy legalább ketten együtt menjenek és miután megnézték a művet és a (elvégzett) munkát, saját kezükkel le kell írják a véleményüket, döntésüket és értékbecslésüket a mi cébünk jegyzője számára, és a jegyző nem köteles megmutatni azt a feleknek mindaddig, amíg azok nem fizettek líránként 4 picciolit a becslésért a mi cébünk kincstárnokának, s ebből az összegből líránként 2 dénárt kell kapjon a céh, líránként 2 dénárt a mondott festőcéh neveztet tagja és a neveztet céh kincstárnoka (...) MESNIL, Jacques: „Dai libri dell'arte dei Medici e Speziali”, *Rivista d'arte*, IV, 1906, 133–134.

¹¹ Donatello Gattamelata lovasszobrának értékbecslésekor. Ld. THOMAS: i. m. 192.

1468-ban például a luccai Matteo Civitali (1436–1501) bírálta Antonio Rossellinónak (1427/28–1479) a Pistoia-ba készített Filippo Lazzari síremlékét,¹² négy évvel később viszont Civitali kérte fel Antonio Rossellinót luccai síremlékének bírálatára.¹³ Hasonlóképp oda-vissza működő szívességgként tűnik fel egy másik eset: Luca della Robbia (1399/1400–1482) Benozzo Federighi síremlékénél *stimatore*ként Andrea di Lazzaro Cavalcanti (1412–1462) van jelen (erről bővebben lásd alább), míg az Andrea által a firenzei dómba készített második kézmosó (lavabo) kapcsán 1445-ben az egyik értékecselő Luca della Robbia volt.¹⁴ A festőknél a korábbi műhelytársi kapcsolat vagy mester-tanítvány viszonyon alapuló felkérések voltak gyakoriak.¹⁵

Noha kollégák és ismerősök becsülték fel egymás alkotásait és a szerződésekben is utalást találhatunk arra, hogy a felkért szakértők „amici comuni”,¹⁶ azaz közös barátok kellettek, hogy legyenek, ezt azonban mégsem szó szerint kell értenünk. A közös barát kifejezés valószínűleg olyan művészt jelentett, akit mindkét fél elfogadott bírálóként. Ellenkező esetben az értékecslés nem megegyezésre jutott volna, hanem a művészek egymás közti versengése vagy irigysége folytán inkább vitába torkollott volna.

Voltak számunkra talán furcsának tűnő esetek is, például amikor egy szobrászi mű megítélésére a meghívott értékecselő nem, vagy nem mindegyikük volt szobrász. Piero di Giovanni Tedescónak a firenzei dómba készített Szent Jeromos szobrát Simone d’Andrea aranyműves, valamint Neri d’Antonio és Pesello (Giuliano d’Arrigo) festők becsülték fel.¹⁷ Felvetődik a kérdés, hogy ez esetben miképp tudtak a bírálók – aranyművesek, illetve festők lévén – a szobrászi munkáról egyáltalában véleményt alkotni.

Hasonló, a becselő szakmai kompetenciájában való kételkedést fogalmazott meg 1510-ben Giovan Francesco Rustici is, aki tiltakozott a kirendelt becselő személye ellen azért, mert a firenzei Keresztelőkápolna bronzkapuja fölé készülő Keresztelő Szent János prédikációja bronz szoborcsoport egyik bírálójának a faműves, fafaragó Baccio d’Agnolót (1462–1543) jelölte meg a maga részéről bírálóként a megbízó *Arte di Calimala*. Mint Giorgio Vasari lejegyezte Rustici szájába adva a szavakat: „igen furcsa dolog, hogy egy faműves ítélje meg egy szobrász fáradozásait”.¹⁸ E ki-

¹² CABURLOTTO, Luca: „Giovanni Rossellino e il monumento a Filippo Lazzari in San Domenico a Pistoia”, *Paragone. Arte*, 48, 1997 (1998), ser. 3, 15/16, p. 8.

¹³ CABURLOTTO: i. m. 20, 29. jegyzet

¹⁴ A dokumentumot ld. POGGI, in Haines: i. m. vol. II., doc. 1554.

¹⁵ Ehhez ld. THOMAS: i. m. 194.

¹⁶ Például Michelozzo di Bartolomeo montepulcianói Aragazzi síremléke esetében: a szerződést ld. GAYE, Giovanni: *Carteggio inedito d’artisti dei secoli XIV, XV, XVI*, Firenze, Giuseppe Molini, 1839–1840, vol. I. 118. vagy Andrea Sansovinónak a dómba készített Corpus Christi tabernákulumuma esetén: „voluerunt dictum tabernaculum extimari per duos amicos comunes per dictas partes eligendos...” ld. POGGI, in Haines, i. m. vol. II., doc. 1158.

¹⁷ A dokumentumot ld. POGGI, in Haines: i. m. vol. I., doc. 135.

¹⁸ „cosa troppo strana che un artefice legnaiuolo avesse a stimare le fatiche d’uno statuario” ld. VASARI, Giorgio–MILANESI, Gaetano: *Le vite de’ più eccellenti pittori, scultori ed architettori*, Firenze, Sansoni, 1878–1881. vol. VI. 605. Baccio d’Agnolo nemcsak fafaragó, hanem építész is volt. Asztalos fafara-

fogás jöllehet mai értelemben szobrászról szól, mégis „csak” fafaragóra utal, aki az itáliai reneszánsz márványfaragó és bronz szobrászainak szemében kézművesi rangban maradt.

Leonardónak és a De Predis fivéreknek a milánói San Francesco Grande templomba készített oltárának híres táblaképe, a *Szűklás Madonna* kapcsán az alkotók elégedetlenek lévén az eredeti honoráriumon kívül megajánlott összeggel, levelet írtak a milánói hercegnek, és panaszt tettek arról, hogy a megbízó mindössze 25 dukátot ajánlott, holott azt korábban 100 dukátra becsülték, és volna más, aki megvenné ennyiért. Gúnyosan jegyezték meg, hogy a testvérület kiküldött értékbecslői nem voltak igazi szakértők, hiszen „a vak nem tudja megítélni a színeket”,¹⁹ vagyis, aki nem festő, az nem látja azt, amit valóban látni kell.

Noha tudjuk, hogy az értékbecslők a kész mű értékéről döntöttek (festmények esetén általában a nyersanyag árát is beleszámolva a végösszegbe, szobrok esetén a szobor teljes értékéről - nyersanyaggal együtt - és dönthettek csak a munkadíjról, nyersanyag nélkül), arra nézve, hogy vajon milyen kritériumok vagy milyen szisztéma alapján tették mindezt, kevés információval szolgálnak a dokumentumok. Maga a bírálat nem egy esztétikai ítélet volt, még csak nem is a mesterségbeli tudás értékének pénzbeli „lefordítása”, hanem leginkább a munka minőségének és méginkább a mennyiségének a „beárazása”. A minőség arra vonatkozott, hogy a szerződésben korábban elvárt és leírt azon kitétel, miszerint a művész legjobb tudása szerint készíti majd el a művet, ténylegesen megtörtént-e. Nehéz ma mindezt kívülállóként, objektív módon megítélni, s akkor sem találtak ennek bizonyítására más lehetőséget, minthogy megkérdezték magát a művészt – annak erkölcsére és lelkiismeretére hagyatkozva. Egy festészeti példa említhető ennek kapcsán, amikor Fra Angelicótól a Gyapjúszővő céh oltárképének (ma a Museo di San Marcóban) elkészülése után, 1433-ban megkérdezték a festőt, hogy a 190 forintos árat elfogadja-e vagy beéri kevesebbel.²⁰

A mennyiség tekintetében példaként Andrea di Lazzaro Cavalcantinak a firenzei dómba készített (1445) már említett fehér márvány kézmosója említhető. Nem kisebb művészek, mint Donatello és a később a mázas terrakottaszobroiról európai hírnevet szerző Luca della Robbia 15 forinttal többre becsülték a művésznak fizetendő munkadíjat a pár évvel korábban, szintén Andrea által készített kézmosójának áránál, azért, mert ennél a második darabnál a kőfaragónak hárommal több alakot és több díszítő növényi levelet kellett kifaragnia.²¹

.....
góként hírnevet szerzett Firenzében, majd építésként dolgozott a firenzei dóm kupoláján is. A 16. századelejének egyik legjelentősebb firenzei építésze volt. Műhelyét olyan kiváló művészek látogatták, mint Michelangelo, Jacopo Sansovino, vagy Raffaello Santi. Életéhez ld. [http://www.treccani.it/enciclopedia/bagliioni-bartolomeo-detto-baccio-d-agnolo_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/bagliioni-bartolomeo-detto-baccio-d-agnolo_(Dizionario-Biografico)/) utolsó letöltés: 2015. szeptember 13.

¹⁹ KEMP, Martin: *Behind the Picture. Art and Evidence in the Italian Renaissance*, Yale University Press, New Haven – London, 1997, 44–45.

²⁰ BAXANDALL, Michael: *Reneszánsz szemlélet – reneszánsz festészet*, Budapest, Corvina, 1986. 16.

²¹ POGGI, in Haines: i. m. vol. II., doc. 1554.

Kevés fogódzóval rendelkezünk arra nézve, hogy milyen szempontok játszottak még szerepet az ár megállapításában. Egy faműves munka elbírálásának dokumentuma enged némi bepillantást ebbe. A sienai dóm szentélyébe készített kórus fabútorzatának és öt tabernákulumának elbírálására, mely három fafaragó munkája volt, 1394-ben két értékecslőt hívtak meg. Az értékecslők a munka alapos szemügyre vétele után egy részletes listát állítottak össze arról, hogy mely dolgok írhatók a hátrányára és melyek a javára az elkészült munkának.²² A negatívumok (pegioramenti) között részletes listáját adták a hiányoknak (például, hogy hiányzik két evangélista attribútuma, hogy nem lett kifaragva tizenkét kis oszlopfejezet, hiányoznak aranyozások, stb.) A negatívumok mellett lírában feltüntették ezeknek az értékét is. A pozitívumok már kevésbé részletes leírást követnek, ebben valószínűleg a munka minőségét értékelhették többre, mint az elvárható volt, a lírában hozzárendelt összegek itt is megtalálhatók. A végösszeget a kettő különbözete adta, mely pozitív lett, így a készítő 117 lírával kaptak többet az eredetileg megállapított díjazásnál.

Nézeteltérések adódtak az értékecslés eredményeként meghatározott ár kapcsán, de olyan esetben is, amikor a szerződés szerint a művész konkrét összegben állapodott meg a megbízóval.²³ Maga a művész ugyanis sokszor többre tartotta munkáját (lényegében az elkészült művét), mint amekkora összeget azért a megbízó ajánlott neki. Vasari *Viteje* több esetet is megőrzött elbeszélésében. Donatello életrajzában például megemlékezik arról, hogy egy genovai kereskedő egy életnagyságú bronz fejet rendelt nála. Amikor a mű elkészült, Donatello úgy vélte, hogy az sokkal többet ér, mint amit a kereskedő ajánlott érte. Cosimo de' Medicit kérték fel döntőbírának, aki Donatellónak adott igazat, és közölte a kereskedővel, hogy túlságosan keveset ígér. A kereskedő viszont úgy vélte, hogy a művész kér sokat „hiszen csak egy hónapot vagy annál kevesebbet dolgozott a szobron, tehát egy napra több mint egy fél forintot akar keresni”²⁴. A nézeteltérés donatellói megoldása nem volt épp megnyugtató, ugyanis a szobrász inkább összetörte a fejet, mintsem, hogy a kereskedő által ajánlott árért átadja azt.

Michelangelo egy a Szent Családot ábrázoló tondója (I. kép) kapcsán (melyet a megrendelő, Angelo Doni után ma Doni tondónak neveznek), ismert a történet, hogy a mester a kész műért 70 dukátot kért. Angelo Doni takarékos ember lévén sokallta ezt és megüzente a művésznek, hogy csak negyvenet akar érte adni. Michelangelo azonban látva a megrendelő kicsinyességét visszaüzent, hogy az eredeti munkadíj kétszeresét kéri. A megrendelő végül kénytelen volt 140 dukátot kifizetni érte.²⁵ A Giorgio Vasari révén ismert két fenti anekdota példája az öntudatos reneszánsz művésznek, aki tudatában van annak, hogy műve mennyit ér.

Nézeteltérés vagy vita esetén a díjazásról határozó személyeket már nem *stimatoréknak*, hanem *arbitratoréknak* nevezték, ők, mint választott bírák gyakor-

²² MILANESI, Gaetano: *Documenti per la storia dell'arte senese*, Siena, 1854, Vol. I. 372–375. idézi Thomas is ld. THOMAS: i. m. 186.

²³ Nézeteltérésekhez lásd még: KEMP: i. m.. 45–46.

²⁴ VASARI–MILANESI: i. m. vol. II. 408.

²⁵ VASARI–MILANESI: i. m. vol. VII. 158–159.

latilag a jogi procedúrát helyettesítve hoztak döntést.²⁶ Ha sikerült ily módon megegyezniük a feleknek, akkor nem kellett bíróság elé vinni az ügyet, a művészek maguk közül választott bírakkal hivatalos minőségben léphettek fel. Amennyiben nem sikerült megegyezniük, az ügy a kereskedők bírósága, a *Tribunale della Mercanzia* elé került.

A már több ízben említett Andrea di Lazzaro Cavalcantinak, a firenzei Santa Maria Novella templomba készített szószékét (2. kép) 1452. február 26-án (modern időszámítás szerint 1453-ban) becsülték fel.²⁷ A szószék modelljét a dóm neves építésze, az akkor már hat éve halott Filippo Brunelleschi készítette, aki egyébiránt Andrea nevelőapja volt.²⁸ A szószék a Rucellai család egyik tagja, fra Andrea di Donato Rucellai rendelte meg Giovanni del Piero del Ticcía kőfaragótól. Del Ticcía készítette a szószék építészeti szerkezetét, míg Andrea – mint Del Ticcía alvállalkozója –, a szószék díszítő négy domborművet (Angyali üdvözlés, Jézus születése, Bemutató a templomban és Mária mennybevétele). 1452-ben Del Ticcía már nem volt az élők sorában, és a mű még mindig nem volt kifizetve Andreának. A vita itt is a szószék díszítő domborművek árának kérdésében alakult ki. A reliefeket Antonio Rossellino, Desiderio da Settignano és Giovanni di Pierone bírálták.²⁹



1. kép. Michelangelo Buonarroti: Doni tondo (A szent család a gyermekkel és Keresztelő Szent Jánossal)



2. kép. Giovanni di Piero del Ticcía – Andrea di Lazzaro Cavalcanti: Szószék, Firenze, Santa Maria Novella templom

²⁶ BÜSCHER: i. m. 82–87.

²⁷ POGGI, Giovanni: „Andrea di Lazzaro Cavalcanti e il pulpito di S. Maria Novella” *Rivista d'arte*, III, 1905. 81.

²⁸ KENNEDY, Clarence: „Documenti inediti su Desiderio e la sua famiglia”, *Rivista d'arte*, XII, 1930, 243–291.

²⁹ Érdekes momentuma ennek, hogy ebben az időpontban Desiderio da Settignano még nem is volt a kőfaragó céh tagja, oda csak ez év júliusában lépett be.

Rossellino egyenként 25 lírara, míg Desiderio 22, Giovanni di Pierone pedig egyenként 24 lírara becsülték.³⁰ A történet vége, így annak megoldása számunkra nem ismert, nem tudjuk ezért, hogy végül a szobrász mennyi pénzt kapott a domborművekért.

Francesco di Simone Ferruccinak a pratói dómba készített Szentségtartó tabernákulumának megállapított árát a művész túl alacsonynak tartotta. Ebben az ügyben végül maga a firenzei Signoria kért fel két újabb arbitrátor a mű értékének felbecslésére.³¹

A Mercanzia bírósága elé került, évekig tartó bírósági peres ügy kerekedett a Luca della Robbia által készített Benozzo Federighi (†1450) síremlékének (3. kép) készítése körül. A firenzei Santa Trinità templomban ma is álló síremléket az elhunyt püspök unokaöccse, Federigo di Jacopo Federighi rendelte meg a művésztől 1454-ben, az eredeti szerződés nem maradt fent.³² Az 1458-ban kezdődött per irataiból kitűnik, hogy a vitát a felek között a határidő be nem tartása váltotta ki: miszerint a művész az 1454. május 2-án tőle megrendelt síremléket a tíz hónapos határidő lejártával nem állította fel a szerződésben megjelölt helyen, a firenzei San Pancrazio templomban. Luca a vádakkal szemben azzal védekezett, hogy költségeit a megrendelő nem fizette ki,³³ ezért nem installálta a művet a szerződésben rögzített helyen, és így az aranyozás sem készült el, melyről a szerződés szintén rendelkezett. A szobrász e mellett azt szerette volna, ha a mű értébecslésére a síremlék felállítása előtt sor kerül, a megbízó viszont az érték megállapítását az installálás után szerette volna megejteni.³⁴ Luca úgy vélte, hogy a mű méretei a befalazás után már nem lesznek megítélhetőek. A hivatalos döntőbíráként kirendelt Andrea di Lazzaro Cavalcanti a síremléket jól elkészítettnek, a szerződésben rögzített kitételeknek megfelelőnek ítélte meg. Az aranyozás helyeire vonatkozóan kompromisszumos javaslatként saját útmutatásait ajánlotta fel, és úgy ítélte meg, hogy az aranyozás költségét a feleknek egyenlő arányban kell még állniuk.



3. kép. Luca della Robbia: Benozzo Federighi síremléke, Firenze, Santa Trinità

³⁰ POGGI: i. m. 1905. 82.

³¹ WACKERNAGEL, Martin: *Der Lebensraum des Künstlers in der florentinischen Renaissance: Aufgaben und Auftraggeber, Werkstatt und Kunstmarkt*. Leipzig, 1938. (Il mondo degli artisti nel Rinascimento italiano. Committenti, botteghe e mercato dell'arte. Roma, 1994. 406. nota 20.)

³² GLASSER-CORTI: i. m. 4.

³³ Az elveszett szerződés kitételei a per irataiból jól rekonstruálhatóak, így kiderül belőlük, hogy Luca szerződés szerint eredetileg 8 ft/hó fizetséget kapott volna. Ld. uo. 4.

³⁴ Uo. 6.

A nyilvános perig az esetek többsége nem jutott el – annak ellenére, hogy a határidő be nem tartása felettébb gyakori volt a korszakban.³⁵

Az értékmeghatározás gyakorlata nemcsak a kész művek értékének meghatározására korlátozódott a korszakban, hanem a művész halála miatt félbemaradt alkotásokra is,³⁶ hiszen az elvégzett munkáért járó honorárium megillette az örökösöket vagy a műhelytársakat is.

Azáltal, hogy a megbízó egy mű értékének meghatározását művészekre bízta, lényegében elismerte azt, hogy a festés vagy kőfaragás mestersége olyan tudás és olyan szakértelem, aminek megítélésére a laikus, a kereskedő vagy a társadalom bármely más szakmáját űző tagja nem képes. A művész mintegy visszaigazolást kapva szakértelmének elismeréséről, tevékenységének különlegességéről, az értékbecslés révén is tudtára adta úgy a megbízói, mint a társadalom számára az általa végzett tevékenység (egyre növekvő) presztizsét, mely a 15. század végére Firenzében a társadalomban kivívott és elismert művész-státusz létrejöttéhez vezetett, melyek egy-egy momentumáról Giorgio Vasari művészéletrajzainak történetei, anekdotái révén eleven képet kaphatunk.

Abstract

Among the written sources of Italian Renaissance art, a substantial number of contracts have survived. From them we can tell that the honoraria for commissioned works of art could be paid to the artist in a variety of ways. Not in every instance was the honorarium a specific sum decided upon when the contract was written; the two parties – artist and client – sometimes agreed that the fee would be determined by means of a valuation. In such cases, the valuation would be made after the work was completed. The practice of setting prices through valuation was quite customary in this period for both private and corporate commissions. The valuations were performed by specially-appointed experts, who were themselves artists in the majority of cases. Their number was regulated by the statutes of the guilds. In general there were two valuers, but there could be more; in any event, the two parties – artist and client – had to be represented equally. We are less well-informed about the criteria by which the valuations were carried out, but we do know that it was not, primarily, an aesthetic judgment; rather, it was a quantitative and qualitative assessment of how well the expectations and provisions set forth in the contract had been met. The documents that record valuations of this kind are known by the terms stima and lodo.

³⁵ Ehhez ld. GLASSER: i. m. 80–81.

³⁶ Egy érdekes eset a Desiderio da Settignano-tól megrendelt Mária Magdolna faszobor története, melyről Vasari nyomán sokáig úgy tudtuk, hogy azt Benedetto da Maiano fejezte be Desiderio korai halála miatt. Waldman kutatásai derítették fényt arra, hogy a félbemaradt szobor befejezése nem is Benedettónak, hanem Giovanni d'Andreának köszönhető. A félbe maradt szobor kapcsán mielőtt d'Andrea a faragást folytatta volna, értékbecslést tartottak, ld. WALDMAN, A. Louis: „The Mary Magdalen in Santa Trinita by Desiderio da Settignano and Giovanni d'Andrea”, *Pantheon*, 58, 2000, 13–18.

FRAZER-IMREGH MONIKA

Ficino-bibliográfia, különös tekintettel a *De vita* című művére

A Marsilio Ficinóról szóló irodalom meglehetősen széles, és napról napra bővül.¹ Terjedelmi okok miatt itt nem törekedhettem a teljességre. Felsorolásomban külön hangsúlyt fektettem a *De vitát* és annak tematikáját tárgyaló írásokra. Könyvformátumban 1987-ig a P. O. KRISTELLER által összeállított bibliográfiák adnak teljes képet; az első a „Marsilio Ficino and His Work After Five Hundred Years”, függelékében található: *Appendix II*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e testi*, (a cura di G. C. GARFAGNINI), Olschki, Firenze 1986, voll. 2, I, 50–80., (ugyanezen a címen megjelent a *Quaderni di Rinascimento*-ban is, 7, Firenze, 1987); a második itt: P. O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino, ed. Riveduta con bibliografia aggiornata*, Firenze, 1988, 441–476. Elektronikus elérhetőségen a következő honlapon olvasható egy 1986–tól 2000-ig szerkesztett irodalom a Ficinóról szóló írásokról: <http://ficino.it/it/bibliografia-ficiniana> (2016. február 29. 16:34). Ezt követően az *Accademia* c. folyóirat egyes számaiban 2009-ig olvasható a folyamatos frissítés (ISSN 1296–7645): <http://ficino.it/it/pubblicazioni-rivista-accademia> (2016. február 29. 16:36). A fentiek alapján összedolgozott bibliográfiát a 2010–2011-ben megjelent művekkel a British Library és a firenzei nagyobb könyvtárak online katalógusai alapján egészítettem ki. A bibliográfiát a következő témakörökre bontva közlöm:

- I. Kulturális és filozófiai háttér
- II. Ficino élete: források és rekonstrukciók
- III. Ficino művei és filozófiája
 1. Történeti és filológiai szempontok
 2. Tartalmi vonatkozások
 3. Ficino utóélete és hatása
- IV. A *De vita*.
 1. A témába illő források és fordítások.
 2. A *De vitáról* szóló tanulmányok
 3. A *De vita* elterjedése és hatása
- V. Vegyes művek (és a már felsorolt vegyes szerzőségű tanulmánykötetek).

¹ A firenzei illetve Firenze környéki könyvtárak adatait tartalmazó honlap online katalógussal: <http://www.iris.firenze.it/> (2016. január 19. 16:34). A brit Society for Renaissance Studies honlapja: <http://www.rensoc.org.uk/> (2016. január 19. 17:31). A Renaissance Society of America konferenciákkal és saját kiadványaikkal: <http://www.rsa.org/?page=RTS> (2014. január 19. 16:56). A Harvard Egyetem Firenzében működő reneszánsz kutatási központja rendezvényekkel, könyvtárral, adatbázisokkal: <http://itatti.harvard.edu/> (2016. január 19. 17:05). Az Associazione Italiana Biblioteche honlapja online katalógussal: <http://www.aib.it/> (2016. január 19. 17:15).

I. Kulturális és filozófiai háttér

A kortárs és a közvetlenül a korszakot megelőző témákra szorítkozunk a *De vitát* illető tárgykörök kivételével.

- L. ALBANESE, *La tradizione platonica. Aspetti del platonismo in Occidente*, Bulzoni, Roma 1993.
- T. ALBERTINI, „Der Mensch als metamorphische Weltmitte. Reflexionen zu einer Denkfigur der Renaissance”, in *Sapientiam amemus. Humanismus und Aristotelismus in der Renaissance* (Festschrift zum 60. Geburtstag von Eckhard Kessler), hrsg. P. R. BLUM, CH. LOHR, C. BLACKWELL, Fink, München, 1998, 89–108.
- T. ALBERTINI, *Renaissance Italian Aesthetics*, in *Encyclopedia of Aesthetics*, ed. M. Kelly, Oxford U.P., Oxford 1998, IV, 131–137.
- C. ALTINI, „Lo spazio dell’azione politica tra potere e fortuna: immagini della politica platonica nel Rinascimento fiorentino”, *Bollettino della società di studi fiorentini*, I (1997), 95–108.
- D. A. BEECHER, „Quattrocento Views on the Eroticization of the Imagination”, in *Eros and Anteros: the Medical Traditions of Love in the Renaissance*, ed. D. A. BEECHER, M. CIAVOLELLA, Dovehouse Editions, Ottawa 1992., 49–66.
- W. BEIERWALTES, „Neuplatonisches Denken als Substanz der Renaissance”, in *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 7: *Magia naturalis und die Entstehung der modernen Naturwissenschaften*, Wiesbaden, 1978, 1–18.
- S. BENASSI, „Il principe, il filosofo e il mito estetizzante della politica”, in *Cultura e potere nel Rinascimento*, atti del IX Convegno internazionale, Chianciano–Pienza 21–24 luglio 1997, a cura di L. SECCHI TARUGI, Verona 1999, 181–207.
- P. R. BLUM, „Marsilio Ficino in Mitteleuropa”, *Pirckheimer Jahrbuch*, XIII (1998), 170–171.
- A. BROWN, „The Humanist Portrait of Cosimo de’ Medici, Pater Patriae”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XXIV (1961), 186–221.
- A. BROWN, „The Humanist Portrait of Cosimo de’ Medici, Pater Patriae”, in Id., *The Medici in Florence*, Olschki, Firenze 1992, 3–52.
- A. BROWN, *The return of Lucretius to Renaissance Florence*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, 2010.
- B. BUCK, *Studia humanitatis*, gondoza: B. GUTHMÜLLER és mások, Wiesbaden, 1981.
- M. M. BULLARD, „Marsilio Ficino and the Medici: The Inner Dimensions of Patronage” in *Christianity in the Renaissance, Images and Religious Imagination in the Quattrocento*, eds. T.G. VERDON, J. HENDERSON, Syracuse, N.Y. 1990.
- J. BURCKHARDT, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Basel, 1860, és számos újabb kiadás.
- P. BURKE, *Culture and Society in Renaissance Italy, 1420–1540*, London, 1972 (olasz ford.: *Cultura e società nell’Italia del Rinascimento*, Torino, 1984).
- F. CARDINI, „Lorenzo il Magnifico e la Firenze del suo tempo”, *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, XIII (1992), 275–283.

- P. CASINI, *L'antica sapienza italiana*, il Mulino, Bologna, 1998 (főként 47–56).
- C. CELENZA, „Giordano Bruno, the Presocratic Tradition and the Late Ancient Heritage”, *Accademia II* (2000), 43–62.
- C. CELENZA, *The lost Italian Renaissance : humanists, historians, and Latin's legacy*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, Md., London, 2004.
- A. CHASTEL, *Art et humanisme à Florence au temps de Laurent le Magnifique*, Paris, 1961 (olasz ford.: *Arte e umanesimo a Firenze al tempo di Lorenzo il Magnifico*, Torino, 1964).
- A. DELLA TORRE, *Storia dell'Accademia Platonica a Firenze*, Firenze, 1902.
- M. DE GANDILLAC, „La nouvelle philosophie et ses courants”, in *L'époque de la Renaissance 1400–1600*, éd. T. Klaniczay et al., Budapest 1988, I, 205–214.
- G. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Torino, 1963.
- G. DI NAPOLI, „Il concetto di «Philosophia perennis» di Agostino Steuco nel quadro della tematica rinascimentale” in *Filosofia e Cultura in Umbria tra Medioevo e Rinascimento*, Atti del Convegno di Studi Umbri (Gubbio, 1966), Perugia, 1966, 459–489.
- U. ECKER, „Indices zur lateinischen Literatur der Renaissance. Ein Projekt der Akademie de Wissenschaften und der Literatur, Mainz”, *Mittelateinisches Jahrbuch*, XXXIII/1 (1998), 242–244.
- A. M. FIELD, „The Origins of the Platonic Academy of Florence, Princeton, 1988.
- M. de Gandillac, Neoplatonism and Christian Thought in the Fifteenth Century (Nicholas of Cusa and Marsilio Ficino” in *Neoplatonism and Christian thought*, gond.: D. O'MEARA, Albany, 1982, 143–168.
- E. GARIN, „Aristotelismo e platonismo nel Rinascimento”, *La Rinascita*, II (1939), 641–671.
- E. GARIN, „Noterelle di filosofia del Rinascimento”, *La Rinascita*, IV (1941), 409–421.
- E. GARIN, (gond.) *Filosofi Italiani del Quattrocento*, Firenze, 1942.
- E. GARIN, „Plotino nel '400 fiorentino”, *Rinascimento*, I (1950), 107–108.
- E. GARIN, „Contributi alla storia del platonismo medioevale”, *Annali della Scuola normale superiore di Pisa*, XX (1951), 58–97.
- E. GARIN, *L'umanesimo italiano*, Bari, 1952.
- E. GARIN, (gond.) *Prosatori latini del Quattrocento*, Milano e Napoli, 1952 (újranymás Torino, 1977).
- E. GARIN, „Problemi di religione e filosofia nella cultura fiorentina del Quattrocento”, *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XIV (1952), 70–82.
- E. GARIN, *Medioevo e Rinascimento*, Bari, 1954, 4. kiad. 1993.
- E. GARIN, „Ricerche sulle traduzioni di Platone nella prima metà del secolo XV” in *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, Firenze, 1955, I, 341–374.
- E. GARIN, „Per la storia della cultura filosofica del Rinascimento”, *Rivista critica di storia della filosofia*, XII (1957), 1–21.
- E. GARIN, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze, 1961.
- E. GARIN, „Plotino nel Rinascimento” in *Atti del convegno internazionale sul tema Plotino*

- e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente* (Roma, 5–9 ottobre 1970), Roma, 1974, 537–552.
- E. GARIN, *Rinascite e rivoluzioni*, Bari, 1975 (2. kiad. 1976).
- E. GARIN, *Il ritorno di filosofi antichi*, Napoli, 1983.
- E. GARIN, „Phantasia e Imaginatio fra Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi”, in *Phantasia–Imaginatio*, atti del V Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo, Roma 9–11 gennaio 1986, a cura di M. Fattori, M. L. Bianchi, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1988, 3–20.; és in E. Garin, *Umanisti, artisti, scienziati. Studi sul Rinascimento italiano*, Editori Riuniti, Roma 1989, 305–317.
- E. GARIN, *Ermetismo del Rinascimento*, Editori Riuniti, Roma 1988.
- E. GARIN, „Schede, II: A proposito della “prisca theologia” in Francia”, *Rivista di storia della filosofia*, n.s., XLIII/1 (1988), 123–126.
- E. GARIN, „Il ritorno dei filosofi antichi”, (capitolo) in *Platonismo e aristotelismo: dalla comparatio alla concordia*, Napoli 1994, 79–95.
- S. GENTILE, „Ficino e il platonismo di Lorenzo”, in *Lorenzo de Medici. New Perspectives*, ed. B. TOSCANI, Peter Lang, New York 1993, 23–48.
- S. GENTILE, „Giorgio Gemisto Pletone e la sua influenza sull'umanesimo fiorentino”, in *Firenze e il Concilio del 1439*, atti del Convegno di studi, Firenze 29 novembre–2 dicembre 1989, a cura di P. VITI, Olschki, Firenze 1994, voll. 2. 813–832.
- S. GENTILE, „Marsilio Ficino e L'Ungheria di Mattia Corvino”, in *Italia e Ungheria all'epoca dell'umanesimo corviniano*, atti del seminario tenuto a Venezia nel 1990, a cura di S. GRACIOTTI, C. VASOLI, Olschki, Firenze 1994. 89–110.
- S. GENTILE, „Pico e la biblioteca medicea privata”, in *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*, catalogo della mostra tenuta alla Biblioteca Medicea Laurenziana, Firenze 4 novembre–31 dicembre 1994, a cura di P. VITI, Olschki, Firenze 1994, 85–101.
- S. GENTILE, (a cura di), *Umanesimo e Padri della Chiesa. Manoscritti e incunaboli di testi patristici da Francesco Petrarca al primo Cinquecento*, catalogo della mostra allestita presso la Biblioteca Medicea Laurenziana, Firenze 5 febbraio–9 agosto 1997, Rose, Milano 1997.
- HAJNÓCZI G., „Un discepolo del Ficino a Buda. Francesco Bandini”, *Verbum. Analecta neolatina*, I (1999), 13–20.
- J. HANKINS, „Cosimo de' Medici and the 'Platonic Academy'”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, LIII (1990), 144–162.
- J. HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, Leiden–New York, København–Köln, 1990.
- J. HANKINS, „The Myth of the Platonic Academy of Florence”, *Renaissance Quarterly*, 44/3 (1991), 429–475.
- J. HANKINS, „Bessarione, Ficino e le scuole di platonismo del sec. XV”, in *Dotti bizantini e libri greci nell'Italia del secolo XV*, atti del Convegno internazionale di Trento 22–23 ottobre 1990, a cura di M. CORTESI, E. V. MALTESE, M. D'Auria Editore, Napoli 1992, 117–128.

- J. HANKINS, „Cosimo de' Medici as a Patron of Humanistic Literature”, in *Cosimo 'il Vecchio' de' Medici, 1389–1989. Essays in Commemoration of the 600th Anniversary of Cosimo de' Medici's Birth*, ed. F. AMES–LEWIS, The Clarendon Press, Oxford 1992, 69–94.
- J. HANKINS, „Lorenzo de' Medici as a Patron of Philosophy”, *Rinascimento*, II s., 34 (1994), 15–53.
- J. HANKINS, „Marsilio Ficino as a Critic of Scholasticism”, *Vivens homo. Rivista teologica fiorentina*, V (1994), 325–334.; anche in *Teologie a Firenze nell'età di Giovanni Pico della Mirandola (Firenze 1494–1994)*, a cura di G. ARANCI, P. DE MARCO, T. VERDON, Firenze 1994.
- J. HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, E.J. Brill, Leiden 1994, voll. 2.
- J. HANKINS, „Platonism, Renaissance”, in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. CRAIG, London and New York 1998, V, 439–447.
- J. HANKINS, „Ambiente mediceo nella Firenze del tardo Quattrocento”, in *Giovinezza di Michelangelo*, catalogo dell'esposizione, a cura di K. W.–G. BRANDT et al., Artificio Skira, Firenze, Milano 1999, 25–29.
- J. HANKINS, „The Study of the *Timaeus* in Early Renaissance Italy”, in *Natural Particulars: Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*, eds. A. GRAFTON, N. SIRAISSI, MIT Press, Cambridge, Mass. 1999, 77–119.
- D. HEMSOLL, „Beauty as an Aesthetic and Artistic Ideal in Late Fifteenth–Century Florence”, in *Concepts of Beauty in Renaissance Art*, eds. F. AMES–LEWIS, M. ROGERS, introd. by E. CROPPER, Aldershot (England), Vermont (USA), 1998 (reprinted 1999), 66–79.
- HERMES TRISMEGISTO, *The Way of Hermes*, New Transl. of the *Corpus Hermeticum* by C. SALAMAN, D. VAN OYEN, W. D. WHARTON; and *The Definitions of Hermes Trismegistus to Asclepius*, ed. J.–P. MAHÉ, Duckworth, London 1999.
- C. HIBBERT, *A Medici–ház története és bukása*, Holnap Kiadó, Budapest, 1993.
- M. IDEL, „Book of God and Book of Law in Late 15th Century Florence”, *Accademia II* (2000), 7–17.
- F. JOUKOVSKY, „Plotins dans les éditions et les commentaires de Porphyre, Jamblique et Proclus à la Renaissance” *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XLII (1980), 387–399.
- M. JURDJEVIC, *Guardians of republicanism: the Valori family in the Florentine Renaissance*, Oxford University Press, Oxford, 2008.
- R. KIECKEFER, *Magic in the Middle Ages*, Cambridge University Press 1989 (*La magia nel Medioevo*, trad. di F. Corradi, Laterza, Bari 1993, főként 190–196).
- R. KLIBANSKY, „Plato's «Parmenides» in the Middle Ages and the Renaissance”, *Medieval and Renaissance Studies*, I (1943), 281–330; újranyomás Monaco, 1981.
- P. O. KRISTELLER, „Florentine Platonism and Its Relations with Humanism and Scholasticism”, *Church History*, VIII (1939), 201–211.
- P. O. KRISTELLER, „Augustine and the Early Renaissance”, *Review of Religion*, VIII (1943–1944), 339–358.

- P. O. KRISTELLER, „Francesco da Diaceto and Florentine Platonism in the Sixteenth Century” in *Miscellanea Giovanni Mercati*, IV, Città del Vaticano, 1946, 260–304.
- P. O. KRISTELLER, „Music and learning in the Early Italian Renaissance”, *Journal of Renaissance and Baroque Music*, I (1946–47), 255–274.
- P. O. KRISTELLER, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, 1965 (ebben megjelent néhány már korábban kiadott tanulmány is).
- P. O. KRISTELLER, *Iter Italicum*, I–III, London–Leiden, 1963–83.
- P. O. KRISTELLER, *La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento*, Firenze, 1965.
- P. O. KRISTELLER, „Platonismo bizantino e fiorentino e la controversia su Platone e Aristotele” in *Venezia e l’Oriente tra tardo Medioevo e Rinascimento*, a cura di A. PERTUSI, Firenze, 1966, 103–116.
- P. O. KRISTELLER, *Otto pensatori del Rinascimento Italiano*, Milano–Napoli, 1970.
- P. O. KRISTELLER, „Il tomismo e il pensiero italiano del Rinascimento”, *Rivista di filosofia neoscolastica*, LXVI (1974), 841–896.
- P. O. KRISTELLER, *Concetti rinascimentali dell’uomo e altri saggi*, Firenze, 1978.
- P. O. KRISTELLER, „Proclus as a Reader of Plato and Plotinus and His Influence in the Middle Ages and in the Renaissance”, in *Proclus, lecteur et interprète des Anciens*, Colloques internationaux du C. N. A. S. Paris, 1987.
- P. O. KRISTELLER, *Renaissance Thought and the Arts*, jav. kiad., Princeton 1990.
- P. O. KRISTELLER, *Studies in Renaissance Thought and Letters III*, Roma 1993 (1986 előtt megjelent cikketet tartalmaz).
- P. O. KRISTELLER, „Neoplatonismo e Rinascimento”, in (cf.) Id., *Studies*, 1996, 155–168.; már megjelent: in *Il Veltrò*, XXXV (1991), 25–37.
- P. O. KRISTELLER, „Proclus as a Reader of Plato and Plotinus, and His Influence”, in (cf.) Id., *Studies*, 1996, 155–168; már megjelent: in *Proclus, lecteur et interprète des Anciens*, actes du Colloques internationaux du C.N.A.S., Paris 1987, 191–211.
- P. O. KRISTELLER, *Studies in Renaissance Thought and Letters IV*, Roma 1996.
- J. KRAYE, „Lorenzo and the Philosophers”, in *Lorenzo the Magnificent: Culture and Politics*, eds. M. MALLETT, N. MANN (Warburg Institute Colloquia 3), Warburg Institute, London 1996. 151–166.
- B. LAVILLATTE, „Des pouvoirs occultes au pouvoirs politiques à la Renaissance”, in *Cultura e potere nel Rinascimento*, atti del IX Convegno internazionale, Chianciano–Pienza 21–24 luglio 1997, a cura di L. SECCHI TARUGI, Verona 1999, 563–573.
- M. MARTELLI, „La cultura letteraria nell’età di Lorenzo”, in *Lorenzo the Magnificent: Culture and Politics*, eds. M. MALLETT, N. MANN (Warburg Institute Colloquia 3), Warburg Institute, London 1996. 167–176.
- P. MEGNA, *Lo Ione platonico nella Firenze medicea*, Centro interdepartimentale di studi umanistici, Messina 1999.
- P.H. MICHEL, „Renaissance Cosmologies, I: Natura artifex, Marsilio Ficino and Giordano Bruno”, *Diogenes*, XVIII (1957), 93–100.; 107–122.
- B. MOJSICH, „Zum Disput über die Unsterblichkeit der Seele in Mittelalter und Renaissance”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, XXIX, (1982), 341–359.

- B. MOJSICH, „Platon, Plotin, Ficino, «Wichtigste Gattungen» – Eine Theorie aus Platons «Sophistes»”, in *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert, In memoriam Konstanty Michalsky (1879–1947)*, hrsg. O. PLUTA, B. GRÜNER, Amsterdam, 19–38.
- J. MONFASANI, „Platonic Paganism in the Fifteenth Century”, in *Reconsidering the Renaissance: Papers from the Twenty-Sixth Annual Conference of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies*, ed. M. A. DI CESARE, Binghamton, N. Y. 1992.45–61.; és in Id., *Byzantine Scholars in Renaissance Italy: Cardinal Bessarion and Other Emigrés: Selected Essays*, Variorum, Aldershot, Hampshire 1995.
- R. MONTEROSSO, „Dalla Accademia platonica alla Camerata fiorentina: presupposti teorici e realtà musicali”, in *Il neoplatonismo nel Rinascimento*, atti del Convegno internazionale, Roma–Firenze 12–15 dicembre 1990, a cura di P. PRINI, Roma 1993. 270–286.
- M. MUCCILLO, *Platonismo, ermetismo e „prisca theologia”. Ricerche di storiografia filosofica rinascimentale*, Olschki, Firenze 1996.
- B. OGREN, *Renaissance and rebirth: reincarnation in early modern Italian kabbalah*, Brill, Leiden, Boston, 2009.
- V. R. REES, „Hungary’s Philosopher King – Matthias Corvinus (1458–90)”, *History Today*, March 1994, 18–24.
- V. R. REES, „Hungary’s Philosopher-King and His Queen Consort: Renaissance Theory in Practice”, *The European Legacy*, 1/1 (1996), 227–232.
- V. R. REES, „Renaissance Ideas on Hungarian Soil”, *The Hungarian Quarterly*, XXXVII (1996), 125–132.
- V. R. REES, „Pre-Reformation Changes in Hungary”, in *The Reformation in Eastern and Central Europe*, ed. K. MAAG, Aldershot & Vermont 1997, 19–35.
- V. R. REES, „The Presentation of Splendour: Distinguishing Flattery from Admiration in the Historians of King Matthias’ Court”, in *Memory* (CD Rom), 1998.
- V. R. REES, „The Revival of Plato: towards Ethnicity or beyond”, in *Church and Society in Central and East Europe*, eds. M. CRACIUN, O. GHITTA, Cluj–Napoca, 1998, 221–237.
- C. F. A. SALAMAN, „Hermes Trismegistus in Western Culture”, in *Memory* (CD Rom), 1998.
- C. B. SCHMITT, „Reappraisals in Renaissance Science”, *History of Science*, XVI (1978), 200–214.
- F. SECRET, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris, 1964.
- M. SENSI, „Niccolò Tignosi da Foligno. L’opera e pensiero”, *Annali della Facoltà di lettere e filosofia dell’Università degli studi di Perugia*, IX, (1971–72), 359–495.
- N. SIRAISI, *Taddeo Alderotti and His Pupils: Two Generations of Italian Medical Learning*, Princeton, 1981.
- M. W. STONE, „Conscience in Renaissance moral thought: a concept in transition?”, *Renaissance studies: journal of the Society for Renaissance Studies*, XXIII/4 (2009), 423–444.

- S. SWIEZAWSKI, *Histoire de la philosophie européenne au XVe siècle*, éd. M. Prokopowickz, Paris 1990.
- C. TRINKAUS, *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, University of Notre Dame Press 1995 (rist.), voll. 2.
- C. VASOLI, *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Guida, Napoli 1988 (kölönösen: I; III, I. fej.).
- C. VASOLI, „Alle origini della ‘Rinascita’ platonica”, *Momus*, II (1994), 9–26.
- C. VASOLI, „La cultura laurenziana: tendenze e ambienti intellettuali, in *Lorenzo il Magnifico e il suo mondo*, atti del Convegno internazionale di studi, Villa I Tatti, Firenze 9–13 giugno 1992, a cura di G. C. GARFAGNINI, Olschki, Firenze 1994, 153–175.; és in (cf.) C. Vasoli, *Quasi sit Deus*, 1999, 51–72.
- C. VASOLI, „Il ritorno di Platone, dei neoplatonici e dei *prisci theologi*. A proposito della relazione di Enzo Baldini”, in *Aristotelismo politico e Ragion di Stato*, atti del Convegno internazionale di Torino II–13 febbraio 1993, a cura di A. E. BALDINI, Olschki, Firenze 1995, 379–382.
- C. VASOLI, „Il ritorno quattrocentesco della *sapientia* platonica”, *Studi Umanistici Piceni*, V (1995), 227–239.
- C. VASOLI, „Savonarola e la cultura filosofica fiorentina”, in *Studi savonaroliani. Verso il V centenario*, a cura di G. C. GARFAGNINI, Sismel – Edizioni del Galluzzo, Firenze 1996. 107–126.; és in (cf.) C. Vasoli, *Quasi sit Deus*, 1999, 301–320 (átdolgozva).
- C. VASOLI, „L’Ermetismo a Venezia. Da Francesco Giorgio Veneto ad Agostino Steuco”, in *L’Ermetismo nell’Antichità e nel Rinascimento*, a cura di L. ROTONDI SECCHI TARUGI, Nuovi Orizzonti, Milano 1998, 127–162.
- J. B. WADSWORTH, „Landino’s «*Disputationes Camaldulenses*», Ficino’s «*Defelicitate*», and «*L’altercazione*» of Lorenzo de Medici” *Modern Philology*, L (1952–53), 23–31.
- P. M. WATTS, „Pseudo-Dionysius the Areopagite and Three Renaissance Neoplatonists: Cusanus, Ficino and Pico on Mind and Cosmos”, in *Supplementum Festivum, Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*, eds. Hankins, J. Monfasani, F. Purnell, Binghamton, N.Y. 1987. 279–298.
- R. WEBB, „The *Nomoi* of Gemisto Plethon in the Light of Plato’s *Laws*”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, LII (1989), 214–218.
- H. WEBER, *Histoires d’idées et combats d’idées aux XIVe et XVe siècles de Ramon Lull à Thomas More*, Champion, Paris 1997, (fölként) 539–564.
- N. G. WILSON, *From Byzantium to Italy. Greek Studies in the Italian Renaissance*, Duckwrth, London, 1992.
- C. ZINTZEN, *Grundlagen und Eigenarten des Florentiner Humanismus*, F. Steiner, Stuttgart 1990.
- ZSUPÁN E., „Philosophia picta. A firenzei újplatonizmus budai recepciójához”, In: *Az identitás forrásai. Hangok, szövegek, gyűjtemények*, szerk. BOKA L., FÖLDESI F., MIKUSI B., Bibliotheca Nationalis Hungariae, Gondolat, Budapest, 2012, 193–213.

II. Ficino élete: források és rekonstrukciók

- A. BETTINZOLI, *La lucerna di Cleante: Poliziano tra Ficino e Pico*, L. S. Olschki, Firenze 2009.
- M. M. BULLARD, *Marsilio Ficino and the Medici. The Inner Dimension of Patronage, in Christianity and the Renaissance. Images and Religious Imagination in the Quattrocento*, eds. T.G. Verdon, J. Henderson, Syracuse, N.Y. 1990, 467–492.
- GIOVANNI CORSI (1472–1547), *The life of Marsilio Ficino by Giovanni Corsi*, Translated by members of the Language Department of the School of Economic Science, London, in *The Letters of Marsilio Ficino*, Volume 3, Fellowship of the School of Economic Science, London, 1981. <http://easyweb.easynet.co.uk/~orpheus/corsi.htm> (2014. január 28. 16:58)
- J. DAVIES, „Marsilio Ficino: Lecturer at the Studio fiorentino”, *Renaissance Quarterly*, XLV/4 (1992), 785–790.
- A. R. FANTONI, S. GENTILE, „Ficino, Poliziano e Pico”, in *All’ombra del lauro. Documenti librari della cultura in età laurenziana*, Biblioteca Medicea Laurenziana, Firenze 4 maggio–30 giugno 1992, a cura di A. LENZUNI, Silvana Editoriale, A. Pizzi editore, Cinisello Balsamo–Milano 1992, 123–134.; és 56–57.
- R. FUBINI, „Ficino e i Medici all’avvento di Lorenzo il Magnifico”, (fejezet) in Id., *Quattrocento fiorentino. Politica diplomazia cultura*, Pacini Editore, Ospedaletto (Pisa) 1996, 235–282.
- L. GALEOTTI, „Saggio intorno alla vita e agli scritti di Marsilio Ficino”, *Archivio storico italiano*, (összevont számok) IX, 2 (1859), 25–91.; X, 1, 3–55.
- D. GALL, *Marsilio Ficino*, Index nominum et index geographicus. Hildesheim, G. Olms, 2003.
- E. GARIN, „La vita di Marsilio Ficino”, *Rinascimento*, II (1951), 95–96.
- E. GARIN, „L’anonimo biografo del Ficino”, *Giornale critico della filosofia italiana*, XXXVI (1957), 410–411.
- S. GENTILE, „Pico e Ficino”, in *Pico, Poliziano e l’Umanesimo di fine Quattrocento*, catalogo della mostra tenuta alla Biblioteca Medicea Laurenziana, Firenze 4 novembre–31 dicembre 1994, a cura di P. VITI, Olschki, Firenze 1994. 127–147.
- P. O. KRISTELLER, „Per la biografia di Marsilio Ficino”, *Civiltà moderna*, X (1938), 277–298.
- P. O. KRISTELLER, „Marsilio Ficino and the Roman Curia”, in (cf.) Id., *Studies*, 1996, 265–280.; már megjelent: in *Roma humanistica: Studia in honorem revdi. adm. dni. Iosaei Ruysschaert*, Leuven 1995, 83–98.
- R. MARCEL, *Marsile Ficin*, Paris, 1958.
- G. MESSINI, *Marsilio Ficino (Figline Valdarno 1433 – Firenze 1499)*, Studio Bibliografico Merli, Figline Valdarno 1999.
- B. SCHEFER, „L’amour des opposés: remarques sur Marsile Ficin et Domenico Ghirlandaio”, *Revue des Etudes Italiennes*, XLIV/1–2 (1998), 97–105.

- W. SCHEUERMANN, „Marsilio Ficino oder Lehrjahre eines Platonikers”, in *Zwischen Narretei und Weisheit: biographische Skizzen und Konturen alter Gelehrsamkeit*, hrsg. G. HARTUNG, W. P. KLEIN, Hildesheim (Olms) 1997, 159–178.
- PAJORIN K., „Ioannes Pannonius e la sua lettera a Marsilio Ficino”, *Verbum. Analecta neolatina*, I (1999), 59–68.
- U. PIZZANI, „Marsilio Ficino e i Medici e la versione latina di tutto Platone”, in *Cultura e potere nel Rinascimento*, atti del IX Convegno internazionale, Chianciano–Pienza 21–24 luglio 1997, a cura di L. SECCHI TARUGI, Verona 1999, 317–330.
- V. R. REES, „Marsilio Ficino: Philosopher and Friend”, *Bulletin of the Society for Renaissance Studies*, XVI/I (1998), 18–23.
- V. R. REES, „*Ad vitam felicitatemque*: Marsilio Ficino to His Friends in Hungary”, *Verbum. Analecta neolatina*, I (1999), 69–84.; an abridged version of this article was also printed in the “Budapest Review of Books”, (summer 1999).
- V. R. REES, „Marsilio Ficino: 1433–1499”, *History Today*, July 1999, 45–51.
- C. VASOLI, „Francesco Bandini tra Firenze e Buda”, *Rivista di Studi Ungheresi*, IV (1989), 37–51.
- C. VASOLI, „Ficin Marsile (1433–1499)”, in *Centuriae latinae. Cent figures humanistes de la Renaissance aux Lumières offertes à Jacques Chomarat*, réunies par C. NATIVEL, Droz, Genève 1997, 361–377.
- C. VASOLI, „Ficino Marsilio (Marsilius Feghinensis)”, in *Dizionario biografico degli italiani*, Istituto della enciclopedia italiana, Roma 1997, XLVII, 378–395.
- P. VITI, „Documenti ignoti per la biografia di Marsilio Ficino”, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, (a cura di G. C. GARFAGNINI), Olschki, Firenze 1986, voll. 2, I, 251–283.

III. Ficino művei és filozófiája

I. Történeti és filológiai szempontok

- E. BERTI, „Osservazioni filologiche alla versione del *Filebo* di Marsilio Ficino”, in *Il Filebo di Platone e la sua fortuna*, atti del Convegno di Napoli, 4–6 novembre 1993, a cura di P. COSENZA, Istituto Universitario Orientale, Dipartimento di Filosofia e Politica, Napoli 1996, 93–171.
- A. CARLINI, „Da Bisanzio a Firenze. Platone letto, trascritto, commentato e tradotto nei secoli XIV e XV”, *Atti e memorie dell’Accademia toscana di scienze e lettere – La Colombaria*, LXII (1997), 131–143.
- E. CRISTIANI, „Una inedita invettiva giovanile di Marsilio Ficino”, in *Scritti scelti*, (már megjelent írásokat tartalmaz), a cura di S. P. P. SCALFATI, M. TANGHERONI, PACINI, Pisa 1997, 431–445.
- J. A. DEVEREUX, „The Textual History of Ficino’s «*De amore*»”, *Renaissance Quarterly*, XXVIII (1975), 173–187.

- DOMOKOS Gy., „Gli incunaboli di Marsilio Ficino in Ungheria”, *Verbum. Analecta neolatina*, I (1999), 30–35.
- F. FALUGIANI, „Un codice ficiniano nella tradizione manoscritta delle “Argonautiche” orfiche”, *Giornale italiano di filologia*, XLVII (1995), 155–173.
- E. B. FRYDE, „Lorenzo’s Greek Manuscripts, and in Particular His Own Commissions”, in *Lorenzo the Magnificent: Culture and Politics*, eds. M. MALLET, N. MANN (Warburg Institute Colloquia 3), Warburg Institute, London 1996.93–104.
- S. GENTILE, „Per la storia del testo del «*Commentarium in convivium*» di Marsilio Ficino” *Rinascimento*, II. s. XXI (1981), 3–27.
- S. GENTILE, „In margine all’Epistola «*De divino furore*» di Marsilio Ficino, *Rinascimento*, II. s., XXIII (1983), 33–77.
- S. GENTILE, „Note sullo «scrittoio» di Marsilio Ficino”, in *Supplementum festivum. Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*, eds. Hankins, J. Monfasani, F. Purnell, Binghamton, N.Y. 1987 339–397.
- S. GENTILE, „Note sui manoscritti greci di Platone utilizzati da Marsilio Ficino”, in *Scritti in onore di Eugenio Garin*, Pisa, 1987, 51–84.
- S. GENTILE, „Sulle prime traduzioni dal greco di Marsilio Ficino”, *Rinascimento*, XXX (1990), 57–104.
- S. GENTILE, „Appunti sulla storia e sulla fortuna dell’epistolario ficiniano”, in *Per il censimento dei codici dell’epistolario di Leonardo Bruni*, a cura di L. GUALDO ROSA, P. VITTI, pref. di G. ARNALDI, (Seminario internazionale di studi, Firenze 30 ottobre 1987, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo), Roma 1991, 7–22.
- S. GENTILE, „I codici greci della biblioteca medicea privata”, in *I luoghi della memoria scritta. Manoscritti, incunaboli, libri a stampa di Biblioteche Statali Italiane*, direzione scientifica G. CAVALLO, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1994, 115–121.
- S. GENTILE, „Lorenzo e Giano Lascaris. Il fondo greco della biblioteca medicea privata”, in *Lorenzo il Magnifico e il suo mondo*, atti del Convegno internazionale di studi, Villa I Tatti, Firenze 9–13 giugno 1992, a cura di G. C. GARFAGNINI, Olschki, Firenze 1994.177–194.
- S. GENTILE, „Traversari e Niccoli, Pico e Ficino: note in margine ad alcuni manoscritti dei Padri”, in *Tradizioni patristiche nell’Umanesimo*, atti del Convegno, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento/Biblioteca Medicea Laurenziana, Firenze 6–8 febbraio 1997, a cura di M. CORTESI, C. LEONARDI, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2000, 81–118.
- T. GILBARD–S. TOUSSAINT, „Bibliographie ficinienne – Mise à jour pour les années 2004–2006”, *Accademia VIII* (2006), 7–21.
- J. HANKINS, „Some Remarks on the History and Character of Ficino’s Translation of Plato” in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, (a cura di G. C. GARFAGNINI), Olschki, Firenze 1986, voll. 2, I, 287–304.
- P. HENRY, „Les manuscrits grecs de travail de Marsile Ficin, le traducteur des «*Enneades*» de Plotin”, *Association Guillaume Budé, Congrès de Tours et Poitiers (1954)*, Paris, 1955, 323–328.

- M. JOYAL, „The textual tradition of Plato”, *Theages. Revue d'Histoire des Textes*, XXVIII (1998), 1–53. (főként az 51–53).
- M. JURDJEVIC, „Prophets and Politicians: Marsilio Ficino, Savonarola and the Valori Family”, *Past & present*, CLXXXIII (2004), 41–78.
- T. KATINIS, „Bibliografia Ficiniana. Studi ed Edizioni delle opere di Marsilio Ficino dal 1986”, *Accademia II* (2000), 101–136.
- P. O. KRISTELLER (gond.), *Supplementum Ficinianum*, 2 k., Firenze, 1937, (újranyomás 1973, Olschki).
- P. O. KRISTELLER, „Un nuovo trattatello inedito di Marsilio Ficino”, *Rinascimento*, I (1950), 25–43.
- P. O. KRISTELLER, „The First Printed Edition of Plato's Works and the Date of its Publication”, in *Science and History, Studies in Honor of Edward Rosen* (Studia Copernicana, XVI), Breslavia, 1978, 23–35.
- P. O. KRISTELLER, „Marsilio Ficino and His Work After Five Hundred Years”, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, I, 15–196 (megjelent az Istituto Internazionale di Studi sul Rinascimento kiadásában is: *Quaderni di Rinascimento*, 7, Firenze, 1987).
- M. MENCHELLI, „Un codice viennese tra i manoscritti platonici del Ficino”, *Studi classici orientali*, XXXIX (1989), 355–558.
- A. M. PIEMONTESE, „Il Corano latino di Ficino e i Corani arabi di Pico e Monchates”, *Rinascimento*, II s., XXXVI (1996), 227–275.
- A. RABASSINI, „Scheda: Il *De somniis* di Sinesio tradotto da Ficino”, *Accademia I* (1999), 153–154.
- A. RABASSINI, „Scheda: Il Plotino di Marsilio Ficino”, *Accademia II* (2000), 39–42.
- V. REES, „Marsilio Ficino's Translation Programme in the 1480s”, in *Medieval & Renaissance texts & studies*, (Neo-Latin studies, Budapest, 2006, Aug.), Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Tempe, 2010, 603–612.
- H. D. SAFFREY, „Notes platoniciennes de Marsile Ficin dans un manuscrit de Proclus”, *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XXI (1959), 161–184.
- H. D. SAFFREY, „Florence, 1492. Réapparaît Plotin”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, XLII /1–2 (1995), 134–151.
- H. D. SAFFREY, „Florence 1492: The Reappearance of Plotinus”, *Renaissance Quarterly*, IL/3 (1996), 88–508.
- M. SICHERL, „Druckmanuskripte der Platoniker-Übersetzungen Marsilio Ficinios”, *Italia Medioevale e Umanistica*, XX (1977), 323–339.
- M. SICHERL, „Zwei Autographen Marsilio Ficinios: Borg. Gr. 22 und Paris gr. 1256”, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, (a cura di G. C. GARFAGNINI), Olschki, Firenze 1986, voll. 2, I, 221–228.
- A. TARABOCHIA CANAVERO, „Sulle tracce di Ficino: il *De vita* e il *Pimander* nelle biblioteche dell'Europa centro-orientale”, *Verbum. Analecta neolatina*, II (1999), 155–170.
- S. TOUSSAINT – T. KATINIS, *Bibliographie ficinienne – mise à jour*, *Accademia III* (2001), 9–21.

- S. TOUSSAINT – T. KATINIS, „Bibliographie ficinienne – mise à jour”, *Accademia* IV (2002), 7–18.
- S. TOUSSAINT – T. KATINIS, „Bibliographie ficinienne – mise à jour”, *Accademia* V (2003), 9–16.
- M. VANHAELLEN, „Marsile Ficino, traducteur et interprète du *Charmide* de Platon”, *Accademia* III (2001), 23–52.
- A. WOLTERS, „The First Draft of Ficino’s Translation of Plotinus”, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, (a cura di G. C. GARFAGNINI), Olschki, Firenze 1986, voll. 2, I, 305–329.

2. Tartalmi vonatkozások

- L. ALBANESE, „Bruno, Ficino e la trinità di Zoroastro”, *Bruniana & Campanelliana*, V/1 (1999), 157–164.
- T. ALBERTINI, *Marsilio Ficino: Die Vermittlung von Denken und Welt in einer Metaphysik der Einfachheit*, Fink, München 1997.
- T. ALBERTINI, „Ficino”, in *Ästhetik und Kunstphilosophie in Einzeldarstellungen von der Antike bis zur Gegenwart*, hrsg. J. NIDA-RUEMELIN, M. BETZLER, Kroener Verlag, Stuttgart 1998, 154–158.
- T. ALBERTINI, „Marsilio Ficino”, (capitolo) in *Philosophen der Renaissance*, hrsg. P. R. BLUM, Primus Verlag, Darmstadt 1999, 77–86.
- A. ALEXANDRAKIS, L. CHENEY, J. HENDRIX, „Plotinus, Marsilio Ficino, and Renaissance Art”, *Neoplatonic aesthetics: music, literature and the visual arts*, Florence, Italy, 2003, Jun., Peter Lang, New York, Oxford, 2004, 187–196.
- M. J. ALLEN, „The Absent Angel in Ficino’s Philosophy”, *Journal of the History of Ideas*, XXXVI (1975), 219–240.
- M. J. ALLEN, „Ficino’s Lecture on the Good?”, *Renaissance Quarterly*, XXX (1977), 160–171.
- M. J. ALLEN, „Two Commentaries on the Phaedrus: Ficino’s Indebtedness to Hermias”, *Journal of The Warburg and Courtauld Institutes*, XLIII (1980), 110–129.
- M. J. ALLEN, „Cosmogony and Love: The Role of Phaedrus in Ficino’s «Symposium Commentary»”, *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, X (1980), 131–153.
- M. J. ALLEN, „Ficino’s Theory of the Five Substances and the Neoplatonist’s «Parmenides»”, *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, XII (1982), 19–44.
- M. J. ALLEN, *The Platonism of Marsilio Ficino: A Study of His «Phaedrus» Commentary, Its Sources and Genesis*, Berkeley (Ca.), 1984.
- M. J. ALLEN, „Marsilio Ficino on Plato, the Neoplatonists and the Christian Doctrine of the Trinity”, *Renaissance Quarterly*, XXXVII (1984), 555–584.
- M. J. ALLEN, „The Second Ficino–Pico Controversy: Parmenidian Poetry Eristic, and the One”, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, (a cura di G. C. GARFAGNINI), Olschki, Firenze 1986, voll. 2, II, 417–455.
- M. J. ALLEN, „Marsilio Ficino’s Interpretation of Plato’s Timaeus and Its Myth of

- the Demiurge”, in *Supplementum Festivum. Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*, eds. Hankins, J. Monfasani, F. Purnell, Binghamton, N.Y. 1987, 399–439.
- M. J. ALLEN, „Marsile Ficino, Hermès et le Corpus Hermeticum”, in *Cahiers de l'Hermétisme. Présence d'Hermès Trismégiste*, gond. A. MICHEL, Paris 1988, 110–119.
- M. J. ALLEN, „Icastes: Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's Sophist”, *Five Studies and Critical Edition with Transl.*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles 1989.
- M. J. ALLEN, „Marsilio Ficino, Hermes and the Corpus Hermeticum”, in *New Perspectives on Renaissance Thought*, eds. J. Henry, S. Hutton, London 1990, 38–47.
- M. J. ALLEN, „Homo ad Zodiacum: Marsilio Ficino and the Boethian Hercules”, in *Forma e parola: Studi in memoria di Fredi Chiappelli*, a cura di D. J. DUTSCHKE, P. FORNI, F. GRAZZINI, B. R. LAWTON, L. SANGUINETI WHITE, Roma 1992, 205–221.
- M. J. ALLEN, „Summoning Plotinus: Ficino, Smoke, and the Strangled Chickens”, in *Reconsidering the Renaissance: Papers from the Twenty-Sixth Annual Conference of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies*, ed. M. A. DI CESARE, Binghamton, N. Y. 1992, 63–88.
- M. J. ALLEN, „Ficino and the Tutelary Spirit”, in *Il neoplatonismo nel Rinascimento*, atti del Convegno internazionale, Roma–Firenze 12–15 dicembre 1990, a cura di P. PRINI, Roma 1993, 173–184.; már megjelent hosszabban, in *Reconsidering the Renaissance: Papers from the Twenty-Sixth Annual Conference of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies*, ed. M. A. DI CESARE, Binghamton, N. Y. 1992, 63–88.
- M. J. ALLEN, „Marsilio Ficino, Socrates, and the Daimonic Voice of Conscience”, *Vivens Homo*, V/2 (1994), 301–324.; és in *Teologie a Firenze nell'età di Giovanni Pico della Mirandola (Firenze 1494–1994)*, a cura di G. ARANCI, P. DE MARCO, T. VERDON, Firenze 1994.
- M. J. ALLEN, *Nuptial Arithmetic: Marsilio Ficino's Commentary on the Fatal Number in Book VIII of Plato's Republic*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles 1994.
- M. J. ALLEN, *Plato's Third Eye. Studies in Marsilio Ficino's Metaphysics and Its Sources*, Variorum, Aldershot 1995.
- M. J. ALLEN, „Cultura hominis: Giovanni Pico, Marsilio Ficino and the Idea of Man”, in *Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494–1994)*, Mirandola 4–8 ottobre 1994, ed. G. C. GARFAGNINI, Firenze, 1997.
- M. J. ALLEN, *Synoptic Art: Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, Olschki, Florence 1998.
- M. J. ALLEN, „Ficino, Marsilio”, (entries) in *The Encyclopedia of the Renaissance*, ed. P. GRENDLER et al., Scribners, New York 1999, 353–357.
- M. J. ALLEN, „Platonism”, (chapter) in *The Columbia History of Western Philosophy*, ed. R. POPKIN, Columbia University Press, New York 1999, 303–315.

- M. J. ALLEN, „Renaissance Neoplatonism”, (chapter) in *The Cambridge History of Literary Criticism*, ed. G. P. NORTON, Cambridge University Press, Cambridge 1999, III: *The Renaissance*, 435–441.
- M. J. ALLEN, „Synoptic Art: Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation”, G. C. GARFAGNINI, ed., *Giovanni Pico della Mirandola: Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494–1994)*, *Renaissance quarterly*, LIII/3 (2000), 887–890.
- M. J. ALLEN, D. HEDLEY, S. HUTTON, „At Variance: Marsilio Ficino, Platonism and Heresy”, *International Archives of the History of Ideas*, CXCVI (2008), 31–44.
- H. BARON, „Willensfreiheit und Astrologie bei Marsilio Ficino und Pico della Mirandola”, in *Kultur- und Universalgeschichte, Walter Goetz zu seinem 60. Geburtstag dargebracht von Fachgenossen, Freunden und Schülern*, Leipzig und Berlin, 1927, 145–170.
- G. BARTOLUCCI, „Per una fonte cabalistica del De christiana religione : Marsilio Ficino e il nome di Dio”, *Accademia VI* (2004), 35–46.
- G. BARTOLUCCI, „Marsilio Ficino, Eusebio di Cesarea e un trattato sulle religioni degli Antichi”, *Accademia IX* (2007), 37–55.
- W. BEIERWALTERS, „Marsilio Ficos Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus”, *Sitzungsberichte der Heidelberg Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse*, 1980, n. II.
- W. BEIERWALTERS, „Plotino e Ficino. L'autorelazione del pensiero”, trad. di N. SCOTTI, *Rivista di filosofia neo-scolastica*, LXXXIV/2–3 (1992), 299–324.; németül: „Plotin und Ficino: der Selbstbezug des Denkens”, in *Studien zum 15. Jahrhundert. Festschrift für Erich Meuthen*, hrgs. J. HELMRATH, H. MÜLLER, H. WOLFF, II, R. Oldenbourg, Munich 1994, 643–666.
- M. BELLI, „Boetio filosofo grandissimo. Indagine sulla presenza dell'opera di Boezio nel corpus ficinianum”, *Accademia X* (2008), 43–74.
- S. BENASSI, „Marsilio Ficino e il potere dell'immaginazione”, *I castelli di Yale*, II (1997), 1–18.
- M. BLOCH, *Potentiale des menschlichen Geistes: Freiheit und Kreativität : praktische Aspekte der Philosophie Marsilio Ficos (1433–1499)*, B. MOJSISCH (Hg.).Steiner, Stuttgart, 2003.
- B. BOCCADORO, „Marsilio Ficino: The Soul and the Body of Counterpoint”, *Western Ontario Series in Philosophy of Science*, LXIV (2000), 99–134.
- S. BOKDAM, „La théorie ficinienne de la vacance de l'âme dans la *Theologia platonica*: songe, prophétie et liberté”, *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, LVII/3 (1995), 537–549.
- V. BRANCA, „Tra Ficino «Orfeo ispirato» e Poliziano «Erofe ironico» in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, (a cura di G. C. GARFAGNINI), Olschki, Firenze 1986, voll. 2, II, 459–475.
- F. BUZZI, I motivi di credibilità del cristianesimo nell'apologetica di Marsilio Ficino (1433–1499) e Girolamo Savonarola”, *La scuola cattolica. Rivista di scienze religiose*, CXXIII (1995), 723–764.

- M. CAESAR, (ed.), „Marsilio Ficino, Preface to His Translation of the *Monarchia*, 1467–68”, in Id. (ed.), *Dante. The Critical Eritage*, London, New York 1989 216–218.
- A. CALCIOLARI, „Pico tra le postille di Ficino e Giuliano l’Apostata. Ricerche sul *Commento al Salmo XVIII* del mirandolano”, *Studi e problemi di critica testuale*, LIII (1996), 39–73.
- G. CANZIANI, *Le metamorfosi dell’amore : Ficino, Pico e i Furori di Bruno*, CUEM, Milano, 2001.
- E. CASSIRER, „Ficino’s Place in Intellectual History”, *Journal of the History of Ideas*, VI, (1945), 483–501.
- G. CASTELLANELLI, „Il cristianesimo e le altre religioni nel *De pace fidei* di Nicolò Cusano e nel *De Christina religione* di Marsilio Ficino”, in *Cristianesimo e religioni in dialogo*, a cura di G. CANOBBIO et al., Morcelliana, Brescia 1994, 45–77.
- P. CASTELLI, „Marsilio Ficino: I segni e le immagini”, in *Il lume del sole. Marsilio Ficino medico dell’anima*, Firenze, 1984, 11–23.
- P. CASTELLI, „Marsilio Ficino e i luoghi della memoria” in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, (a cura di G. C. GARFAGNINI), Olschki, Firenze 1986, voll. 2, II, 383–395.
- C. S. CELENZA, „Pythagoras in the Renaissance: The Case of Marsilio Ficino”, *Renaissance Quarterly*, LII (1999), 667–711.
- M. CILIBERTO, *Alcune considerazioni su Marsilio Ficino e il platonismo Rinascimentale*, Città di Figline Valdarno, Assessorato alla Cultura, Figline Valdarno, 2009.
- A. CHASTEL, *Marsile Ficin et l’art*, Genève, 1954; 2. kiad. Droz, Genève, 1996.
- T. CHEVROLET, L’Eros de Diotime comme mythe intertextuel: lectures néo-platoniciennes d’un passage du *Banquet*, *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance*, LI/2 (1989), 311–330.
- A. B. COLLINS, „Love and Natural Desire in Ficino’s Platonic Theology”, *Journal of the History of Philosophy*, IX (1971), 435–449.
- B. P. COPENHAVER, C. B. SCHMITT, „Marsilio Ficino”, in Id., *Renaissance Philosophy*, Oxford 1992, 143–163.
- B. P. COPENHAVER, „Lorenzo de’ Medici, Marsilio Ficino and the Domesticated Hermes”, in *Lorenzo il Magnifico e il suo mondo*, atti del Convegno internazionale di studi, Villa I Tatti, Firenze 9–13 giugno 1992, a cura di G. C. GARFAGNINI, Olschki, Firenze 1994. 225–257.
- K. CRAWFORD, „Marsilio Ficino, Neoplatonism, and the Problem of Sex”, *Renaissance and Reformation*, XXVIII/2 (2004), 3–36.
- A. DE PACE, „Ficino e Plutarco: storia di un equivoco”, *Rivista di storia della filosofia*, LI/I (1996), 113–137.
- J. A. DEVEREUX, „The Object of Love in Ficino’s Phiposophy”, *Journal of the History of Ideas*, XXX (1969), 161–170.
- W. DRESS, *Die Mystik des Marsilio Ficino*, Berlin und Leipzig, 1929.
- S. EBBERSMEYER, „Physiologische analysen der liebe, von Ficino zu Patrizi”, *Verbum. Analecta neolatina*, I (1999), 36–47.

- A. EDELHEIT, *Ficino, Pico, and Savonarola: the evolution of humanist theology 1461/2–1498*, Brill, Leiden, 2008.
- A. ETIENNE, „Marsile Ficin, lecteur et interprète du *Parménide*”, in *Images de Platon et lectures de ses oeuvres. Les interprétations de Platon à travers les siècles*, éd. A. NESCHKE–HENTSCHKE, Peeters, Louvain–Paris 1997, 153–185.
- W. A. EULER, *Pia philosophi’ und ‘docta religio’: Theologie und Religion bei Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola*, Fink, München, 1998.
- C. FABRO, „Influenze tomistiche nella filosofia del Ficino”, *Studia Patavina*, III (1959), 396–413.
- E. FENZI, *La canzone d’amore di Guido Cavalcanti e i suoi antichi commenti*, Il melangolo, Genova, 1999 (fökönt a 220–227).
- J. FESTUGIÈRE, „Dante et Marsile Ficin”, in *Comité Français Catholique pour la célébration du sixième centenaire de la mort de Dante Alighieri*, *Bulletin du Jubilé*, V (1922), 535–545.
- D. FREDE, „Ficino über das gute Leben im platonischen *Philebos*”, in *Die Renaissance und die Antike. Die Renaissance als erste Aufklärung I*, hrsg. E. Rudolph, Tübingen, 1998, 35–56.
- L. FREEDMAN, „Donatello’s *Bust of a Youth* and the Ficino Canon of Proportions”, in *Il ritratto e la memoria. Materiali I*, a cura di A. GENTILI, BULZONI, Roma, 1989, 113–132.
- R. FUBINI, „Ficino e i Medici all’avvento di Lorenzo il Magnifico”, *Rinascimento*, II s., XXIV (1984), 3–52.
- F. GAILLARD, „Un Platon florentin du Quattrocento: Marsile Ficin”, *Critiques*, XV (1959), 1060–1066.
- M. DE GANDILLAC, „Astres, anges et génies chez Marsile Ficin”, in *Umanesimo ed esoterismo*, a cura di E. CASTELLI, Padova, 1960, 85–109.
- M. DE GANDILLAC, „L’idée de Renaissance chez Marsile Ficin”, in *Historia philosophiae medii aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 60. Geburtstag*, hrsg. B. MOJSISCH, O. PLUTA, B. R. GRÜNER, Amsterdam, Philadelphia (Pa.) 1991, voll. 2., I, 321–328.
- M. DE GANDILLAC, „La renaissance du platonisme selon Marsile Ficin”, *Diotima*, XIX (1991), 83–89.
- E. GARIN, „Recenti interpretazioni di Marsilio Ficino”, *Giornale critico della filosofia italiana*, XXI (1940), 299–318.
- E. GARIN, „Sant’Agostino e Marsilio Ficino”, *Bollettino storico agostiniano*, XVI (1940), 41–47.
- E. GARIN, „A proposito di Marsilio Ficino”, *Giornale critico della filosofia italiana*, XXII (1941), 271–273.
- E. GARIN, „Marsilio Ficino, Girolamo Benivieni e Giovanni Pico”, *Giornale critico della filosofia italiana*, XXIII (1942), 93–99.
- E. GARIN, „La «Teologia» Ficiniana”, In *Umanesimo e Machiavellismo*, a cura di E. CASTELLI, Padova, 1949, 21–33.
- E. GARIN, „Ritratto di Marsilio Ficino”, *Belfagor*, VI (1951), 289–301.

- E. GARIN, „Marsilio Ficino e la «*Contra gentiles*», *Giornale critico della filosofia italiana*, XXXVIII (1959), 158–159.
- E. GARIN, „Marsilio Ficino e il ritorno di Platone” in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e testi*, (a cura di G. C. GARFAGNINI), Olschki, Firenze 1986, voll. 2, I, 3–13.
- E. GARIN, *Marsilio Ficino y el Platonismo: tres ensayos*, traducc., introd. y notas de A. BATTÁN, Alción, Córdoba 1998.
- E. GARIN, *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, Città di Figline Valdarno, Assessorato alla Cultura, Figline Valdarno, 2009.
- S. GENTILE, „Commentarium in Convivium de amore / El libro del’Amore di Marsilio Ficino”, in *Letteratura italiana. Le opere*, a cura di A. ASOR ROSA, Einaudi, Torino 1992, I: *Dalle origini al Cinquecento*, 743–767.
- S. GENTILE, *Poliziano, Ficino, Andronico Callisto e la traduzione del Carmide platonico*, in *Agnolo Poliziano, poeta, scrittore, filologo*, atti del Convegno internazionale di Studi, Montepulciano 3–6 novembre 1994, a cura di V. FERA, M. MARTELLI, Le Lettere, Firenze 1998, 365–385.
- E. GILSON, „Marsilio Ficino e le «*Contra gentiles*», *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, XXXII (1957), 101–113.
- S. GLANZMANN, *Der einsame Eros : eine Untersuchung des Symposion–Kommentars “De amore” von Marsilio Ficino*, Francke, Tübingen, 2006.
- M. A. GRANADA, „Sobre algunos aspectos de la concordia entre *prisca theologia* y cristianismo en Marsilio Ficino, Giovanni Pico y Leon Hebreo”, *Daimon: revista de filosofía*, VI (1993), 41–60.
- J. HANKINS, „Ficino, Marsilio”, in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. CRAIG, London and New York, 1998, III, 653–659.
- J. HANKINS, „Pierleone da Spoleto on Plato’s Psychogony (Glosses on the Timaeus in Barb. lat. 21)”, in *Roma, magistra mundi. Itineraria culturae medievalis* (mélanges offerts au Père L.E. Boyle à l’occasion de son 75e anniversaire), F.I.D.E.M., Louvain-la-Neuve 1998, voll. 3, I, 337–348.
- M. HEINTZMAN, „L’agostinismo avicennizzante e il punto di partenza della filosofia di Marsilio Ficino”, *Giornale critico della filosofia italiana*, XVI (1935), 295–322; 460–480.; XVII (1936), I–II.
- M. HEINTZMAN, „La libertà e il fato nella filosofia di Marsilio Ficino”, *Rivista di filosofia neoscolastica*, XXVIII (1936), 350–371; XXIX (1937), 59–82.
- R. HYATTE, „A Poetics of Ficino’s Socratic Love: Medieval Discursive Models of Amor in Marsilio Ficino’s and Lorenzo de’Medici’s Amatory Epistles”, *Fifteenth–Century Studies*, XX (1993), 99–117.
- R. HYATTE, „The Visual Spirits and Body–Soul Mediation. Socratic Love in Marsilio Ficino’s *De amore*”, *Rinascimento*, II s., XXXIII (1993), 213–222.
- IMREGH M., „Botticelli és Ficino”, in *Marsilio Ficino, A szerelemről – Kommentár Plátón A lakoma című művéhez*, fordítás és utószó: IMREGH M., Arcticus Kiadó Bp. 2001, 131–138. (Hungarian translation and epilogue of Ficino’s *Comment on Plato’s Banquet*.)

- IMREGH M., „Marsilio Ficino Lakoma-kommentárja” *Ókor*, 2005/3, 46–52. (Treatise on Ficino’s *Comment on Plato’s Banquet*.)
- IMREGH M., *Plótinos hatása a XV. századi reneszánsz filozófusok: Marsilio Ficino és Giovanni Pico della Mirandola műveiben*, (doktori értekezés, 210, 2006): <http://doktori.btk.elte.hu/lingv/imregh/diss.pdf> (2016. márc. 7. 18:12). (The Effect of Plotin in the Works of Renaissance Philosophers: Marsilio Ficino and Giovanni Pico della Mirandola – PhD dissertation.)
- IMREGH M., „Plótinos hatása a XV. századi reneszánsz filozófusok: Marsilio Ficino és Giovanni Pico della Mirandola műveiben”, *Studia Caroliensia*, 2006/3–4, 81–91. (Abstract of the PhD dissertation.)
- IMREGH M., „A vallás fogalma Marsilio Ficino Lakoma-kommentárjában”, in: *A vallásfogalmak sokfélesége*, a KRE és az SZTE konferenciájának előadásai (2011. nov. 11–13.), szerk.: KENDEFFY G., KOPECZKY R., Károli Könyvek, L’Harmattan Kiadó, 2012, Budapest, 111–121.
- F. KARFIK, „L’amour pour autrui et l’amour de Dieu dans le *De amore* de Marsile Ficin”, *Accademia VII* (2005), 11–30.
- T. KATINIS, „L’inferno interpretato da Marsilio Ficino. Lettura del capitolo X del libro XVIII della *Theologia platonica*”, *Colloquium Philosophicum. Annali del Dipartimento di Filosofia – Università degli studi Roma Tre*, IV (1997/1998), 187–201.
- T. KATINIS, „*Affectus phantasiae* e destino dell’anima in Marsilio Ficino”, *Quaderni di Estetica e Critica*, III (1998), 71–90.
- N. KAWAI, „Ficino no ai no riron ni Okeru Kojin no ichizuche o megutte” (La posizione dell’individuo nella teoria dell’amore di Marsilio Ficino), *Itaria Gakkaishi*, XLIII (1993), 56–75.
- W. KERRIGAN, G. BRADEN, „The Neoplatonic Individualism of Marsilio Ficino”, (Part II, Chapter VI) in *The Idea of the Renaissance*, Baltimore, London 1989, 101–116.
- P. KINGSLEY, „Poimandres: the Etymology of the Name and the Origins of the Hermetica”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, LVI (1993), 1–24.
- R. KLEIN, „L’enfer de Marsile Ficin” in *Umanesimo ed esoterismo*, a cura di E. CASTELLI, Padova, 1960, 47–87.
- I. KLUTSTEIN, „Marsile Ficin et les «Oracles chaldaïques», in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e testi*, (a cura di G. C. GARFAGNINI), Olschki, Firenze 1986, voll. 2, I, 331–338.
- I. KLUTSTEIN, „Marsilio Ficino et la Théologie Ancienne, Oracles chaldaïques, Hymnes orphiques – Hymnes de Proclus” (Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento) *Quaderni di Rinascimento*, 5, Firenze, 1987.
- I. KLUTSTEIN, „Marsile Ficin et Hermès Trismégiste. Quelques notes sur la traduction du *Pimandre* dans la *Vulgata* de Ficin”, *Renaissance & Reformation / Renaissance et Réforme*, XIV/3 (1990), 213–222.
- I. KLUTSTEIN, „L’interprétation ficinienne des Oracles chaldaïques, in *Il neo-platonismo nel Rinascimento*, atti del Convegno internazionale, Roma–Firenze 12–15 dicembre 1990, a cura di P. PRINI, Roma 1993, 53–64.

- D. KNOX, „Ficino, Copernicus and Bruno on the Motion of the Earth”, *Bruniana & Campanelliana*, V/2 (1999), 333–366.
- S. KODERA, „Renaissance Readings of the Myth of Aristophanes from Plato’s Symposium (189C–193D): Marsilio Ficino, Leone Ebreo, Giordano Bruno”, *Quaderni d’italianistica: revue officielle de la Société canadienne pour les études italiennes : Official Journal of the Canadian Society for Italian Studies*, XXVI/1 (2005), 21–58.
- P. O. KRISTELLER, „La posizione storica di Marsilio Ficino”, ford.: M. CODIGNOLA, *Civiltà moderna*, V (1933), 438–445.
- P. O. KRISTELLER, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, New York, 1943 (olaszul: *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze, 1953, utolsó kiad. 1988).
- P. O. KRISTELLER, „The Scholastic Background of Marsilio Ficino, with an Edition of Unpublished Texts”, *Traditio*, II, (1944), 257–318.
- P. O. KRISTELLER, „Marsilio Ficino as a Beginning Student of Plato”, *Scriptorium*, XX (1966), 41–54.
- P. O. KRISTELLER, „L’état présent des Etudes sur Marsile Ficin”, in *Platon et Aristote à la Renaissance*, Paris, 1976, 59–77.
- P. O. KRISTELLER, *Marsilio Ficino e la sua opera cinquecento anni dopo*, Città di Figline Valdarno, Assessorato alla Cultura, Figline Valdarno, 2009.
- A. KUCZYŃSKA, „The Third World of Marsilio Ficino or on Indispensability of Experiencing Beauty”, *Dialectics and Humanism*, XV/1–2 (1988), 157–171.
- J. LAUSTER, *Die Erlösungslehre Marsilio Ficanos: theologiegeschichtliche Aspekte des Renaissanceplatonismus*, W. de Gruyter, Berlin, New York, 1998.
- F. LAZZARIN, „Note sull’interpretazione ficiniana del *Parmenide* di Platone”, *Accademia* V (2003), 17–37.
- F. LAZZARIN, „L’Argumentum in Parmenidem di Marsilio Ficino”, *Accademia* VI (2004), 7–34.
- F. LAZZARIN, „L’ideale del *severe ludere* nel pensiero di Marsilio Ficino”, *Accademia* VII (2005), 61–78.
- T. LEINKAUF, „Philosophie und Religion bei Marsilio Ficino”, *Accademia* IV (2002), 29–57.
- M.–C. LEITGEB, *Liebe und Magie : die Geburt des Eros und Ficanos De amore*, Edition Roesner, Enzersdorf, 2004.
- M.–C. LEITGEB, *Amore e Magia. La nascita di Eros e il De amore di Ficino*, trad. dal tedesco di N. GRAGNANI, ed. italiana rivista da P. MEGNA e S. TOUSSAINT, Lucca, 2006.
- M.–C. LEITGEB, *Tochter des Lichts : Kunst und Propaganda im Florenz der Medici*, Parthas, Berlin, 2006.
- D. LUSCOMBE, „Denis the Pseudo–Areopagite in the writings of Nicholas of Cusa, Marsilio Ficino and Pico della Mirandola”, in *Néoplatonisme et philosophie médiévale*, actes du Colloque international de Corfou 6–8 octobre 1995, éd. L. G. BENAKIS, Brepols, Turnhout, 1997. 93–107.
- E. P. MAJONEY, „Marsilio Ficino und der Platonismus der Renaissance”, in *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte. Neue Forschungen zum Platonismus*, hrsg. T.

- KOBUSCH, B. MOJSISCH, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1997, 142–154.
- A. MALMSHEIMER, *Platons Parmenides und Marsilio Ficinos Parmenides– Kommentar: ein kritischer Vergleich*, B.R. Grüner, Amsterdam, Philadelphia, 2001.
- R. MARCEL, „L’apologétique de Marsile Ficin”, in *Pensée humaniste et tradition chrétienne aux XVe et XVIe siècles*, gond. H. BEDARIDA, Paris, 1950, 159–168.
- E. MARINO, *Estetica, fede e critica d’arte. L’arte poetica di Savonarola, l’estetica di Ficino e la Primavera di Botticelli*, Provincia Romana dei Frati Predicatori, Pistoia 1997; korábban: in *Memorie Domenicane*, XXVII (1996), 293–543.
- A. NESCHKE–HENTSCHE, „Marsile Ficin lecteur des Lois”, *Revue philosophique de la France et de l’Étranger*, CXXV/1 (2000), 83–102.
- B. OGREN, „Circularity, the Soul–Vehicle and the Renaissance Rebirth of Reincarnation: Marsilio Ficino and Isaac Abarbanel on the Possibility of Transmigration”, *Accademia*, VI (2004), 63–94.
- M. O’ROURKE BOYLE, „Gracious Laughter: Marsilio Ficino’s Anthropology”, *Renaissance Quarterly*, LII/3 (1999), 712–741.
- S. OTTO, „Geometrie und Optik in der Philosophie des Marsilio Ficino. Zur Entstehung der Ontologie des Funktionalismus in der Renaissance”, *Philosophisches Jahrbuch*, XCVIII/2 (1991), 290–313.
- PAJORIN K., „Marsilio Ficino Kratülosz–argumentuma”, *Helikon*, XXXVIII (1992), 335–337.
- M. G. PERNIS, *Le platonisme de Marsile Ficin et la cour d’Urbain* (traduit de l’anglais et révisé par F. Roudaut), H. Champion, Paris 1997.
- J. PRINS, M. ANDERSON, „Mirror as Transmitters of Divine Harmony in Marsilio Ficino’s Compendium in Timaeum”, in *The book of the mirror: an interdisciplinary collection exploring the cultural history of the mirror*, Bristol, 2005, Sep., Scholars Press, Cambridge, 2007, 80–93.
- F. PUCCINOTTI, „Della filosofia di Marsilio Ficino”, *Nuova antologia*, V (1867), 211–240.
- A. RABASSINI, „La concezione del Sole secondo Marsilio Ficino. Note sul *Liber de Sole*”, *Momus*, VII–VIII (1997), 115–133.
- A. RABASSINI, „Il Bene e le ombre. Excerpta ficiniana dal *Commento alla Repubblica* di Proclo”, *Accademia*, I (1999), 49–65.
- A. RABASSINI, „Scheda. Il “De somniis” di Sinesio tradotto da Ficino”, *Accademia*, I (1999), 153–154.
- C. RAFFINI, *Marsilio Ficino, Pietro Bembo, Baldassarre Castiglione: Philosophical, Aesthetic and Political Approaches in Renaissance Platonism*, Lang, New York, 1998.
- V. R. REES, „Umanismul creștin: fantazie a unui filosof sau subtrat al vieții?”, Transl. from Engl. by C. MÉSZÁROS, „Altarul Banatului”, X (XLIX), serie nova, 7–9, *Timeșoara* (July–Sept. 1999), 20–28.
- V. R. REES, „*A bono in bonum omnia diriguntur*: Optimism as a dominant strain in the correspondence of Marsilio Ficino”, *Accademia* X (2008), 7–28.

- J. M. RIST, „Plotino, Ficino e noi stessi. Alcuni riflessi etici”, *Rivista di filosofia neoscolastica*, LXXXVI/3 (1994), 448–467.
- R. RIUS I GATELL, *Sobre el platonisme de Marsilio Ficino: fonts humanistes i bizantines del retorn de Plató*, Publicacions Universitat de Barcelona, Barcelona, 1992.
- L. RIZZO, *Durata, esistenza, eternità in Marsilio Ficino*, Pensa Multimedia, Lecce, 2005.
- D. J.-J. ROBICHAUD, “Marsilio Ficino’s ‘De vita platonis, apologia de moribus platonis’. Against the Poetasters and Cynics: Aristippus, Lucian, Cerberus and other Dogs”, *Accademia* VIII (2006), 23–59.
- A. ROCHON, „La dignité humaine selon les penseurs florentins de XVe et XVIe siècles (Marsile Ficin, Jean Pic de la Mirandole, Ange Politien, Nicolas Machiavel)”, in *Les Humanistes et l’Antiquité grecque*, Séminaire tenu à l’I.R.H.T., 1982–1987, éd. M. Ishigami-Igolnitzer, Paris 1989, 51–65.
- O. ROSSINI, „Il XIII libro della ‘Theologia platonica’: i sogni, i miracoli, la memoria in Marsilio Ficino”, *Cannocchiale*, I–III (1988), 125–149.
- G. SAITTA, *La filosofia di Marsilio Ficino*, Messina, 1923 (2. kiad. *Marsilio Ficino e la filosofia dell’umanesimo*, Firenze, 1943; 3. kiad. Bologna, 1954).
- L. SAUDELLI, „Lux sicca. Marsile Ficin exégète d’Héraclite”, *Accademia* X (2008), 29–42.
- W. SCHEUERMANN–PEILICKE, *Licht und Liebe : Lichtmetapher und Metaphysik bei Marsilio Ficino*, G. Olms, Hildesheim, New York, 2000.
- M. SCHIAVONE, *Problemi filosofici in Marsilio Ficino*, Milano, 1957.
- L. SECCHI TARUGI, „Aspetti ermetici di alcune raffigurazioni dell’amor sacro e dell’amor profano nel Rinascimento”, in *L’Ermetismo nell’Antichità e nel Rinascimento*, a cura di L. ROTONDI SECCHI TARUGI, Nuovi Orizzonti, Milano 1998, 89–III.
- A. SHEPPARD, „The Influence of Hermias on Marsilio Ficino’s Doctrine of Inspiration”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, XLIII (1980), 97–109.
- M. SHEPHERD, (ed.), *Friend to Mankind – Marsilio Ficino 1433–1499*, Collection of essays on Ficino, Shephard Walwyn, London 1999.
- R. STURLESE, „Le fonti del *Sigillus sigillorum* di Bruno, ossia: il confronto con Ficino a Oxford sull’anima umana”, *Nouvelles de la République de Lettres*, XIII/2 (1994), 89–168.; és in *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, LXXIII (1995), 33–72.
- B. TAMBRUN, „Marsile Ficin et le *Commentaire* de Pléthon sur les Oracles chaldaïques”, *Accademia*, I (1999), 9–48.
- A. TARABOCHIA CANAVERO, „L’amicizia nell’epistolario di Marsilio Ficino”, *Rivista di filosofia neoscolastica*, LXVII (1975), 422–431.
- A. TARABOCHIA CANAVERO, „Sant’Agostino nella «Theologia Platonica» di Marsilio Ficino”, *Rivista di filosofia neoscolastica*, LXX (1978), 624–646.
- S. TOUSSAINT, „Ficiniana I : Ficini et Hegel: quel platonisme?”, *Momus*, II (1994), 30–49.
- S. TOUSSAINT, „Alter Plato: Marsile Ficini ou la Fureur divine” (pour un Congrès ficinien en 1999), *Momus*, V–VI (1996), 167–171.

- S. TOUSSAINT, *De l'Enfer à la Coupole. Dante, Brunelleschi et Ficin. A propos des codici Caetani di Dante*, préamb. de E. GARIN, Fondazione C. Caetani, L'Erma di Bretschneider, Roma 1997.
- S. TOUSSAINT, „Marsile Ficin et le livre. Lectures des mythes et mythes de lecture”, *Momus*, VII–VIII (1997), 89–102.
- S. TOUSSAINT, „A Philosophical Prototype: Dreams and Wisdom in Ficino”, *Accademia*, I (1999), 77–84.
- S. TOUSSAINT, „Il Progetto Ficino della Société Marsile Ficin”, *Bruniana & Campanelliana*, V/1 (1999), 235–237.
- S. TOUSSAINT, „L'influence de Ficin à Paris et le Pseudo-Denys des humanistes: Traversari, Cusain, Lefèvre d'Étaples. Suivi d'un passage inédit de Marsile Ficin”, *Bruniana & Campanelliana*, V/2 (1999), 381–414.
- S. TOUSSAINT, „Plotin chez les moines. En marge des Ennéades : Marsile Ficin dans une lettre de Pietro Delfino camaldule?”, *Accademia* VI (2004), 47–61.
- S. TOUSSAINT, „Gerson et Ficin”, *Accademia* VII (2005), 7–9.
- S. TOUSSAINT, „Humanitas vs. Antropologia: l'attualità della rivoluzione umanista di Marsilio Ficino”, *Annali d'italianistica*, XXVI (2008), 61–76.
- C. TRINKAUS, „Marsilio Ficino and the Ideal of Human Autonomy”, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e testi*, (a cura di G. C. GARFAGNINI), Olschki, Firenze 1986, voll. 2, I, 197–210.; anche in *Ficino and Renaissance* (cf. K. EISENBICHLER), 1986, 141–153.
- C. TRINKAUS, „Cosmos and Man. Marsilio Ficino and Giovanni Pico on the Structure of the Universe and the Freedom of Man”, *Vivens homo*, V (1994), 335–357.; és in *Teologie a Firenze nell'età di Giovanni Pico della Mirandola (Firenze 1494–1994)*, a cura di G. ARANCI, P. DE MARCO, T. VERDON, Firenze 1994.
- C. VASOLI, *Ficino e il «De christiana religione»*, in *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert, In memoriam Konstanty Michalsky (1879–1947)*, hrsg. O. PLUTA, B. GRÜNER, Amsterdam, 1988, 151–190.
- C. VASOLI, „Per le fonti del *De christiana religione* di Marsilio Ficino”, *Rinascimento*, II s., XXVIII (1988), 135–234.; és in (cf.) C. VASOLI, *Quasi sit Deus*, 1999, 113–120.
- C. VASOLI, „Dalla pace della fede alla concordia”, in (cf.) Id., *Tra 'maestri' umanisti e teologi*, Id. lentebb, 93–119.
- C. VASOLI, „Su alcuni temi della filosofia della luce nel Rinascimento: Ficino (‘De Sole’ e ‘De lumine’) e Patrizi (libro primo della *Panaugia*)”, in *Studi in onore di Giovanni Solinas. Annali della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Cagliari*, n. s., IX (XLVI), Cagliari 1991, 63–89.
- C. VASOLI, *Tra 'maestri' umanisti e teologi. Studi Quattrocenteschi*, Le Lettere, Firenze 1991 (javarészt már megjelent cikkek tartalmaz).
- C. VASOLI, „Uno studio tra scienza e *humanae litterae*”, in (cf.) Id., *Tra 'maestri' umanisti e teologi*, 1–57.; már megjelent (kissé más címen) in *Storia dell'Ateneo fiorentino*. (Contributi di studio), a cura dell'Università degli Studi di Firenze, Editrice Parretti Grafiche, Firenze 1987, I, 149–199.
- C. VASOLI, „Marsilio Ficino e la dottrina dei caratteri umani”, in *Uomo e natura nella*

- letteratura e nell'arte italiana del Tre-Quattrocento*, a cura di W. PRINZ, Firenze 1992, 68–83.
- C. VASOLI, „La ‘prisca theologia’ e il neoplatonismo religioso”, in *Il neoplatonismo nel Rinascimento*, atti del Convegno internazionale, Roma–Firenze 12–15 dicembre 1990, a cura di P. PRINI, Roma 1993, 83–101.
- C. VASOLI, „Dalla pace religiosa alla *prisca theologia*”, in *Firenze e il Concilio del 1439*, atti del Convegno di studi, Firenze 29 novembre–2 dicembre 1989, a cura di P. VITI, Olschki, Firenze 1994, voll. 2.3–25.
- C. VASOLI, „La ‘ratio’ nella filosofia di Marsilio Ficino”, in ‘Ratio’, atti del VII Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo, Villa Mirafiori, Roma 9–11 gennaio 1992, a cura di M. FATTORI, M. L. BIANCHI, Olschki, Firenze 1994, pp. 219–237; és in (cf.) C. VASOLI, *Quasi sit Deus*, 1999, 263–280.
- C. VASOLI, „Marsile Ficino et la dignité de l’homme”, in *La dignité de l’homme*, actes du Colloque tenu à la Sorbonne – Paris IV en novembre 1992, éd. P. MAGNARD, Champion, Paris 1995, 75–86; és in (cf.) C. Vasoli, *Quasi sit Deus*, 1999, 73–90: jav. olaszul ezen a címen: *Marsilio Ficino e la Dignitas Hominis*.
- C. VASOLI, „Marsilio Ficino e Agostino”, in *Augustinus in der Neuzeit*, actes du Colloque de la Herzog August Bibliothek de Wolfenbüttel 14–17 octobre 1996, éd. D. DE COURCELLES, K. FLASCH, Brepols, Turnhout 1998, 9–21.; és in (cf.) C. VASOLI, *Quasi sit Deus*, 1999, 91–112.: átdolgozva.
- C. VASOLI, „Marsilio Ficino, il *De Christiana Religione* e Sebastiano Salvini”, *Studi umanistici piceni*, XVIII (1998), 177–186.
- C. VASOLI, „Noterelle ficiniane su Trifone Gabriele”, in *Sotto il segno di Dante. Scritti in onore di Francesco Mazzone*, a cura di L. COGLIEVINA, D. DE ROBERTIS, indici a cura di G. MARRANI, Le Lettere, Firenze 1998, 331–344.
- C. VASOLI, „Ficino e la Rivelazione onirica”, *Accademia*, I (1999), 67–75.
- C. VASOLI, „Ficino, la profezia e i sogni, tra gli angeli e i demoni”, *La parola del testo. Semestrale di filologia e letteratura italiana e comparata dal Medioevo al Rinascimento*, III (1999), 147–163.
- C. VASOLI, „Marsilio Ficino: un nuovo tipo di filosofo e la sua rete europea”, *Verbum. Analecta neolatina*, I (1999), 97–107.
- C. VASOLI, *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, Conte, Lecce, 1999.
- C. VASOLI, „Il mito de *prisci teologi* come ideologia della *renovatio*”, in (cf.) Id., *Quasi sit Deus*, 11–50.
- C. VASOLI, „Quattro lettere del Ficino sulla Fortuna”, *Accademia* VII (2005), 31–44.
- C. VASOLI, *Marsilio Ficino*, Figline Valdarno: Città di Figline Valdarno, Assessorato alla cultura, 2009.
- L. WESTRA, „Love and Beauty in Ficino and Plotinus”, in *Ficino and Renaissance Neoplatonism* (cf. K. EISENBICHLER, O. ZORZI PUGLIESE), University of Toronto Italian Studies, Toronto, 1986, 175–188.
- A. M. WOLTERS, *Ficino and Plotinus’ Treatise “On Eros”*, in *Ficino and Renaissance Neoplatonism* (cf. K. EISENBICHLER, O. ZORZI PUGLIESE), University of Toronto Italian Studies, Toronto, 1986, 189–198.

- A. M. WOLTERS, „The first draft of Ficino’s Translation of Plotinus”, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e testi*, (a cura di G. C. GARFAGNINI), Olschki, Firenze 1986, I, 305–329.
- A. WOLTERS, „The Oracle in Ficino’s Translation of the *Vita Plotini*”, in *Filológiai Közlemények: Festschrift für Martin Sicherl zum 75. Geburtstag: von Textkritik bis Humanismusforschung*, hrsg. D. Harlfinger, Paderborn Schöningh 1990, 237–251.
- A. WURM, „*Platonikus amor*”: *Lesarten der Liebe bei Platon, Plotin und Ficino*, Walter de Gruyter, Berlin, 2008.
- M. C. ZERBINO, „Appunti per uno studio della traduzione di Marsilio Ficino del *Timeo* platonico”, *Res Publica*, XX (1997), 123–165.
- C. ZINTZEN, „*Ut deus efficiatur*: der Aufstieg der Seele bei Plotin und Ficino”, in *Religio Greco-Romana: Festschrift für Walter Pötscher*, hrsg. J. DALFEN, G. PETERSMANN, F. F. SCHWARZ, Horn Berger 1993, 263–269.
- O. ZORZI PUGLIESE, *Variations on Ficino’s “De Amore”: the Hymns to Love by Benivieni and Castiglione*, in *Ficino and Renaissance Neoplatonism* (cf. K. EISENBICHLER, O. ZORZI PUGLIESE), University of Toronto Italian Studies, Toronto, 1986, I, 113–122.
- C. ZINTZEN, „Plotin und Ficino”, in *Psyche – Seele – anima*, Festschrift für Karin Alt zum 7. Mai 1998, hrsg. J. HOLZHAUSEN, Teubner, Stuttgart/Leipzig 1998, 417–435.
- O. ZORZI PUGLIESE, „La nouvelle conception de l’amour”, in *L’époque de la Renaissance 1400–1600*, éd. T. Klaniczay et al., Budapest 1988, I, 215–225.

3. Ficino utóélet és hatása

- E. ARDISSINO, *Tasso, Plotino, Ficino: in margine a un postillato*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2003.
- C. BUCCOLINI, „*Explicatio Ficini*. Intorno alla presenza di Ficino nei testi di Mersenne”, *Accademia* III (2001), 53–93.
- E. CANONE, „Il senso nei trattati d’amore: Ficino e la fortuna del modello platonico nel Cinquecento”, in *Sensus-sensatio*, atti del VIII Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo, Roma 6–8 gennaio 1995, a cura di M. L. BIANCHI, Edizioni dell’Ateneo, Roma 1996, 177–198.
- P. CASTELLI, „Dietro l’angolo: Eugenio Garin e le immagini nel Rinascimento”, *Accademia* VII (2005), 95–109.
- C. CELENZA, „Francesco Cattani da Diacceto’s ‘De pulchro’, II.4, and the Practice of Renaissance Platonism”, *Accademia* IX (2007), 87–98.
- B. P. COPENHAVER, *Symphorien Champier and the Reception of the Occultist Tradition in Renaissance France*, Den Haag, 1978.
- A. DELIGNE, „Une recension inédite d’Erich Weil sur le ‘Ficin’ de Walter Dress”, *Accademia* IX (2007), 99–111.
- G. DE MAJO, „Le Marsile Ficin et l’art d’André Chastel”, *Accademia* IX (2007), 57–85.

- J. DOMANSKI, „La fortuna di Marsilio Ficino in Polonia nei secoli XV és XVI” in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e testi*, (a cura di G. C. GARFAGNINI), Olschki, Firenze 1986, voll. 2, II, 565–586.
- J. FESTUGIÈRE, „La philosophie de l’amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature français au XVIe siècle”, *Revista da Universidade de Coimbra*, VIII (1922), 396–594. (2. kiad. Paris, 1941.)
- A. FOGARTY, „Mystical Modernism: Yeats, Ficino and Neoplatonic Philosophy”, *Accademia* III (2001), 131–147.
- J. HANKINS, „Galileo, Ficino, and Renaissance Platonism”, in *Humanism and Early Modern Philosophy*, ed. J. KRAYE, Routledge, New York, London, 2000.
- H. HIRAI, „La fortune du concept de semence de Marsile Ficin au XVIe siècle”, *Accademia* IV (2002), 109–132.
- C. INNOCENTI, „Una fonte neoplatonica nel *De incantationibus* di Pietro Pomponazzi: Marsilio Ficino”, *Interpres*, XV (1995/1996), 439–471.
- C. INNOCENTI, *Una fonte neoplatonica nel „De incantationibus” di Pietro Pomponazzi: Marsilio Ficino*, Salerno editrice, Roma 1997.
- T. KATINIS, „Il Convegno internazionale di Tours su Ficino”, *Bruniana & Campanelliana*, V/2 (1999), 533–535.
- S. KODERA, „Die Renaissance und ihr Bild vom Konfuzianismus. Ausagem Matteo Riccis, S. J. (1552–1610) im Vergleich mit dem Platobild Marsilio Ficanos (1433–1499)”, *Conceptus*, XXV (1991), 67–84.
- P. O. KRISTELLER, „La diffusione europea del platonismo fiorentino”, in *Il pensiero italiano del Rinascimento e il tempo nostro*, (Atti del V Convegno Internazionale del Centro di Studi Umanistici – Montepulciano, 1968), Firenze, 1970, I–21. (2. kiad. angol címmel, azonos oldalszámokkal: *Studies in Renaissance Philosophy and Sciences*, London, 1981.)
- P. O. KRISTELLER, „Guglielmo Postel lettore di Marsilio Ficino”, in *Postello, Venezia e il suo mondo*, a cura di M. L. Kuntz, Firenze 1988, I–18.
- A. MAGGI, „Demonologia e neoplatonismo nel trattato d’amore *Spositione d’un sonetto platonico* di Pompeo della Barba”, *Italianistica*, XXVI/1 (gennaio–aprile 1999), 9–21.
- F. P. MAHONEY, „Marsilio Ficino’s Influence on Nicoletto Vernia, Agostino Nifo and Marcantonio Zimara”, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e testi*, (a cura di G. C. GARFAGNINI), Olschki, Firenze 1986, voll. 2, II, 509–531.
- G. MASI, G., „Echi ficiniani dal dialogo Torricella di Ottone Lupano al Mondo savio/Pazzo del Doni”, *Filologia e critica*, XVII (1992), 22–72.
- T. LEINKAUF, „Amor in supremi opificis mente residens: Athanasius Kirchers Auseinandersetzung mit der Schrift *De amore* des Marsilio Ficino”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XLIII (1989), 285–300.
- T. LEINKAUF, „Reuchlin und der Florentiner Neuplatonismus”, in *Reuchlin und Italien*, hrsg. G. DÖRNER, Thorbecke Verlag, Stuttgart, 1999, 109–132.
- P. POMPONAZZI, *Trattato sull’immortalità dell’anima*, a cura di V. PERRONE COMPAGNI, Olschki, Firenze 1999.

- G. RADETTI, „Demoni e sogni nella critica di Callimaco Esperiente al Ficino” in *Umanesimo ed Esoterismo*, a cura di E. CASTELLI, Padova, 1960, III–121.
- P. A. RUSSELL, „Ficino’s *Consiglio contro la pestilentia* in the European Tradition”, *Verbum. Analecta neolatina*, I (1999), 85–96.
- I. SCHÜTZE, „Zur Ficino-rezeption bei Paracelsus”, in *Parerga Paracelsica*, hrsg. J. Telle, Stuttgart 1991, 39–44.
- I. SILVER, „Plato and Ficino in the Work of Symphorien Champier”, *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance*, LV/2 (1993), 271–280.
- L. W. SPLITZ, „The «Theologia Platonica» in the Religious Thought of the German Humanists”, in *Middle Ages-Reformation «Volkskunde»*, *Festschrift für John G. Kustmann*, Chapel Hill, 1959, 118–133.
- S. TOUSSAINT, „Il Tasso neoplatonico e l’Arsenale dei poeti. Appunti tassiani sulla fortuna di Marsilio Ficino”, in *Neoplatonismo, musica, letteratura nel Rinascimento. I Bardi di Vernio e l’Accademia della Crusca*, atti del Convegno internazionale di studi, Firenze–Vernio 25–26 settembre 1998, a cura di P. GARGIULO, A. MAGINI, S. TOUSSAINT, *Quaderni / Cahiers di Accademia*, Prato 2000, 57–71.
- C. VASOLI, „Temi e fonti della tradizione ermetica in uno scritto di Symphorien Champier”, in *Umanesimo ed Esoterismo*, a cura di E. CASTELLI, Padova, 1960, 235–289.
- C. VASOLI, „Marsilio Ficino: una straordinaria fortuna europea”, in *La storia del Valdarno*, n. 52 (1985), 46–63.
- C. VASOLI, „Marsilio Ficino e Francesco Giorgio Veneto” in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e testi*, (a cura di G. C. GARFAGNINI), Olschki, Firenze 1986, voll. 2, II, 533–554.
- C. VASOLI, „Per la fortuna di Ficino: Jean Bodine e il neoplatonismo del Rinascimento”, in *Jean Bodin a 400 anni dalla morte. Bilancio storiografico e prospettive di ricerca*, a cura di A. E. BALDINI, *Il pensiero politico*, XXX/2 (1997), 184–204.; poi in (cf.) C. Vasoli, *Quasi sit Deus*, 1999, 321–341.
- C. VASOLI, „Le rapport entre les *Olympica* et la culture de la Renaissance”, in *Descartes et la Renaissance*, actes du Colloque international de Tours (Centre d’Études Supérieures de la Renaissance) 22–24 mars 1996, réunis par E. FAYE, Honoré Champion, Paris 1999, 187–208.
- D. P. WALKER, „The *Prisca Theologia* in France”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XVII (1954), 204–259.
- D. P. WALKER, *The Ancient Theology—Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, London, 1972.
- N. YOSHA, „The Impact of Renaissance Writings on 17th century Kabbalist Herrera”, *Accademia* III (2001), 113–129.

IV. A De vita.

1. A témába illő cikkek, források és fordítások.

- E. ALFINITO, „Il Regimen Sanitatis Salernitatum”, in *La Scuola Medica salernitana. Storia, immagini, manoscritti dall' XI al XII secolo*, a cura di M. PASCA, Napoli, 1988, 117–121.
- E. ALFINITO, *Astrologia, magia e alchimia*, Catalogo della Mostra, Firenze, 1980.
- G. AUDA, *Breve compendio di maravigliosi segreti*, Cuneo, 1966.
- G. BAADER, „Die Antikerezeption in der Entwicklung der medizinischen Wissenschaft während der Renaissance”, in *Humanismus und Medizin*, gond. R. SCHMITZ, G. KEIL, Bonn, 1984, 51–66.
- A. BENEDICENTI, *Malati, medici e farmacisti. Storia dei rimedi traverso i secoli e delle teorie che se ne spiegano l'azione sull'organismo*, Milano, 1947.
- E. BERTOLA, „Le fonti medico-filosofiche della dottrina dello «spirito»”, *Sophia*, XXVI (1958), 45–61.
- M. BERTOZZI, *La tirannia degli astri: Aby Warburg e l'astrologia di Palazzo Schifanoia*, Bologna, 1985.
- J. BIDEZ, F. CUMONT, *Les Mages hellénisés*, Paris, 1938.
- G. BOAS, „Philosophies of Science in Florentine Platonism”, in *Art, Science, and History in the Renaissance*, gond. C. S. SINGLETON, Baltimore, 1967, 239–254.
- F. BOLL, C. BEZOLD, W. GUNDEL, *Sternglaube und Sterndeutung: Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*, GUNDEL által jav. 4. kiad., 1931, Leipzig (olaszul, ikonográfiai apparátussal, *Storia dell'astrologia*, Bari, 1985).
- M. BONICATTI, „La concezione saturnina” in *Studi sull'umanesimo*, Firenze, 1969, 255–291.
- A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, Paris, 1899.
- A BUCK, *Der Orpheus-Mythos in der italienischen Renaissance*, Krefeld, 1961.
- F. J. CARMODY, *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation: A Critical Bibliography*, Berkeley and Los Angeles, 1956.
- S. CAROTI, „La critica contro l'astrologia di Nicole Oresme e la sua influenza nel Medioevo e nel Rinascimento”, *Memorie dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, Classe di Scienze Morali, VII s., XXIII (1979), 545–685.
- S. CAROTI, *L'astrologia in Italia*, Roma, 1983.
- P. CASINI, „Il mito pitagorico e la rivoluzione astronomica”, *Rivista di Filosofia*, LXXXV (1994), 7–33.
- E. CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Berlin und Leipzig, 1927 (olaszul: *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Firenze, 1967).
- P. CASTELLI, «Coeli enarrant»: *astrologia e città*, Lucca, 1968.
- P. CASTELLI, „Le virtù delle gemme”, in *Oreficeria nella Firenze del Quattrocento*, Firenze, 1976, 309–329.
- P. CASTELLI, *I geroglifici e il mito dell'Egitto nel Rinascimento*, Firenze, 1979.

- P. CASTELLI, „L'oroscopo di Pico”, in *Giovanni e Gianfrancesco Pico. L'opera e la fortuna di due studenti ferraresi*, a cura di P. CASTELLI, Olschki, Firenze 1998, 20–23.
- R. CATANI, „The danger of demons: the astrology of Marsilio Ficino”, *Italian studies*, LV (2000), 37–52.
- A. CHASTEL, „Le mythe de Saturne dans la Renaissance italienne”, *Phoebus*, I (1946), 125–134.
- B. P. COPENHAVER, *Astrology and Magic*, in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, eds. C. B. SCHMITT, Q. SKINNER, E. KESSLER, J. KRAYE, Cambridge University Press 1988, 264–300.
- B. P. COPENHAVER, (ed.), *Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius*, in a New English Transl., with Notes and Introd., Cambridge 1992.
- M. CORTESI, E. V. MALTESE, „Per la fortuna della demonologia pselliana in ambiente umanistico”, in *Dotti bizantini e libri greci nell'Italia del secolo XV*, atti del Convegno internazionale di Trento 22–23 ottobre 1990, a cura di M. CORTESI, E. V. MALTESE, M. D'Auria Editore, Napoli 1992, 129–192.
- I. P. CULIANU, „Magia spirituale e magia demonica nel Rinascimento”, *Rivista di storia e letteratura religiosa*, XVII (1981), 360–408.
- I. P. CULIANU, *Eros et Magic à la Renaissance*, Paris, 1984.
- K. H. DANNENFELDT, „The Pseudo-Zoroastrian Oracles in the Renaissance”, *Studies in the Renaissance*, IV (1957), 7–30.
- K. H. DANNENFELDT, „*Hermetica Philosophica and Oracula Chaldaica*” in *Catalogus translationum et Commentariorum*, I, gond. P. O. KRISTELLER, Washington, 1960, 137–151.; 157–164.
- M. DE GANDILLAC, „Cycles astraux et palingénésies. (Le moment ficinien)”, (chapitre) in Id., *Genèses de la modernité. Les douze siècle où se fit notre Europe. De La Cité de Dieux à La Nouvelle Atlantide*, Cerf, Paris 1992, 529–556.
- G. GIACOMELLI, „*Ut afflatu meo quotidie resonet*. Immagini dell'armonia cosmica per il Conte Bardi”, in *Neoplatonismo, musica, letteratura nel Rinascimento. I Bardi di Vernio e l'Accademia della Crusca*, atti del Convegno internazionale di studi, Firenze–Vernio 25–26 settembre 1998, a cura di P. GARGIULO, A. MAGINI, S. TOUSSAINT, *Quaderni / Cahiers di Accademia*, Prato 2000. 173–194.
- J.–C. DOUSSET, *Storia dei medicamenti e dei farmaci*, Genova, 1989.
- R. FALCO, „Marsilio Ficino and Vatic Myth”, *MLN*, CXXII/1 (2007), 101–122.
- S.A. FARMER, „Pico and the Syncretic Origins of Renaissance Magic: Further Problems in the Yates Thesis”, (chapter) in Id., *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). The Evolution of the Traditional Religious and Philosophical Systems*, Tempe, Arizona 1998, 115–132.
- G. FEDERICI VESCOVINI, „La teoria delle immagini di Pietro Abano e gli affreschi di Palazzo della Ragione di Padova”, in *Naturwissenschaft und Naturbeobachtung*, (Frankfurt, 1984. júl. 16–18.), gond. W. PRINZ, A. BEYER, Weinheim, 1987, 213–től.
- J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 k., Paris, 1949–1954; főként az első kötet.

- J. FESTUGIÈRE, *Hermétisme et mystique païenne*, Paris–Louvain, 1967.
- H. FLASHAR, *Melancholie und Melancholiker in der medizinischen Theorien der Antike*, Berlin, 1966.
- E. GARIN, „Nota sull’ermetismo del Rinascimento”, in *Testi umanistici su l’ermetismo*, Roma, 1955, 9–19.
- E. GARIN, *Lo zodiaco della vita. La polemica sull’astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Bari, 1976; 4. kiad. Roma–Bari, 1996.
- E. GARIN, „Postille sull’ermetismo del Rinascimento”, *Rinascimento*, II s. XVI (1976), 245–249.
- E. GARIN, *Ermetismo del Rinascimento*, Roma, 1988.
- E. GARIN, *Relazione introduttiva a Spiritus. IV Colloquio Internazionale. Roma, 7–9 gennaio 1983. Atti*, gond. M. FATTORI, M. BIANCHI, Lessico Intellettuale Europeo XXXII, Roma, 1984, 3–14.
- E. GARIN, „Il termine *spiritus* in alcune discussioni fra Quattrocento e Cinquecento”, in Id., *Umanisti, artisti, scienziati. Studi sul Rinascimento italiano*, Editori Riuniti, Roma 1989, 295–303.
- C. GILLY, „Ficino ed Ermete / Ficino and Hermes”, in (cf) GENTILE, S., GILLY, C., *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto / Marsilio Ficino and the Return of Trismegistus*, catalogo della mostra tenuta a Firenze nel 1999–2000, Centro Di, Firenze 1999. 19–112.
- F. GUERRIERI, „Considerazioni sulla *Sphaera* celeste della Sagrestia Vecchia di San Lorenzo”, in A. PARRONCHI, *Il cielo notturno della Sagrestia Vecchia di San Lorenzo*, Firenze, 1979.
- E. H. GOMBRICH, „Botticelli’s Mythologies: A Study in the Neoplatonic Symbolism of His Circle”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, VIII (1945), 7–60.
- E. H. GOMBRICH, *Symbolic images. Studies in the Art of the Renaissance*, London, 1972; 2. kiad. Oxford, 1978 (olaszul: *Immagini simboliche. Studio sull’arte nel Rinascimento*, Torino, 1978).
- C. GOTTLER, W. NEUBER (ed.), *Spirits unseen : the representation of subtle bodies in early modern European culture*, Brill, Leiden, Boston, 2008.
- T. GREGORY, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Firenze, 1955, 123–125.
- T. GREGORY, *Platonismo medioevale, studi e ricerche*, Istituto Storico Italiano per il Medioevo (*Studi Storici*, 26–27), Roma, 1958.
- T. GREGORY, „L’idea di natura nella filosofia medievale prima dell’ingresso della fisica di Aristotele – Il secolo XII”, in *La filosofia della natura del Medioevo* (Atti del III Congresso internazionale di filosofia medievale, 31 agosto – 5 settembre 1954), Milano, 1966, 27–65.
- T. GREGORY, „The Platonic inheritance”, in *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, gond. P. DRONKE, Cambridge University Press, 1988, 54–80.
- T. GREGORY, „Astrologia e teologia nella cultura medievale”, in *Mundana Sapientia. Forem di conoscenza nella cultura medievale*, Roma, 1992, 291–328.

- W. GUNDEL, *Dekane und Dekansternbilder* (Studien der Bibliothek Warburg, XIX), Glückstadt und Hamburg, 1935.
- HERMES TRISMEGISTUS, *Mercurii Trismegisti liber de potestate et sapientia Dei. Pimander. Corpus hermeticum 1–14*, versione latina di M. Ficino, a cura di S. GENTILE, S.P.E.S., Firenze 1989 (az ösnyomtatvány reprintje: Geraert van der Leye, Treviso 1471).
- M. IDEL, „Astral Dreams in R. Yohanan Alemanno's Writings”, *Accademia*, I (1999), III–128.
- M. IDEL, „Astral–Magical Pneumatic Anthropoids in 14th Century Spain and 15th Century Italy”, *Accademia* III (2001), 95–112.
- Il Pimandro di Mercurio Trismegisto. Traduction du latin en langue toscane par Tommaso Benci, manuscrit de 1463 et édition de 1549*, a cura di S. TOUSSAINT, Lucca, 2009.
- T. KATINIS, *Medicina e filosofia in Marsilio Ficino: il Consilio contro la pestilenza*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2007.
- R. KLIBANSKY, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, London, 1939; reprint: München, 1981.
- R. KLIBANSKY, E. PANOFSKY, F. SAXL, *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, London, 1964 (olaszul: *Saturno e la melancolia*, Torino, 1983; németül előszóval és bibliográfiával bővítve: Frankfurt, 1990).
- S. KODERA, „The Stuff Dreams are made of: Ficino's Magic Mirrors”, *Accademia*, I (1999), 85–100.
- P. O. KRISTELLER, „Marsilio Ficino e Lodovico Lazzarelli. Contributo alla diffusione delle idee ermetiche nel Rinascimento”, *Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa*, II s. VIII (1938), 237–262.
- P. O. KRISTELLER, *Studi sulla Scuola medica salernitana*, Napoli, 1986.
- W. F. KÜMMEL, „Melancholie und die Macht der Musik. Die Krankheit König Sauls in der historischen Diskussion”, *Medizinhistorische Journal*, IV (1969), 189–209.
- I. LAPI BALLERINI, „Gli emisferi celesti della Sagrestia Vecchia e della Cappella dei Pazzi”, *Rinascimento*, XXVIII (1988), 321–355.
- N. LATRONICO, *I vini medicinali nella storia e nella scienza*, Milano, 1947.
- N. LATRONICO, *Il libro delle erbe medicinali dal ms. 12322 della Bibliothèque Nationale de Paris*, gond. G. MALANDIN, F. ACRIL, P. LIEUTAGHI, Milano, 1990.
- T. LITT, *Les corps célestes dans l'univers de Saint Thomas d'Aquin*, Louvain, 1963.
- MAGYAR L. A., „Marsilio Ficino's study on plague” *Lege artis medicinae: új magyar orvosi hírmondó*, IX (1999), 612–616.
- S. MATTON, „Marsile Ficin et l'alchimie. Sa position, sa influence”, appendice: *La critique de Ficin alchimiste par Nicolas Guibert* (texte latin), in *Alchimie et philosophie à la Renaissance*, actes du Colloque international de Tours, 4–7 décembre 1991, éd. C MARGOLIN, S. MATTON, Vrin, Paris 1993, 123–192.
- M. McVAUGH, „The «Humidum Radicale» in Thirteenth-century Medicine”, *Traditio*, XXX (1974), 259–283.
- M. McVAUGH, *Medicina medievale*, gond. L. Firpo, Torino, 1972.
- D. MERKUR, „The Otherworld as a Western Esoteric Category”, in *Western Esoterism*

- and the Science of Religion*, eds. A FAIVRE, W. J. HANEGRAAFF, Peeters, Leuven 1998, 75–94.
- T. MOORE, „The Planetary Powers”, *Parabola*, XVII (1992), 48–55.
- J. MOREAU, „De la concordance d’Aristote avec Platon”, in *Platon et Aristote à la Renaissance*, Paris, 1976, 45–47.
- S. MOSSAKOWSKI, „La non più esistente decorazione astrologica del Castello reale di Cracovia”, in *Magia, astrologia e religione nel Rinascimento*. Atti del Convegno polacco-italiano (Varsavia, 25–27 settembre 1972), Breslavia, 1974, 90–98.
- M. MUCCILLO, „Luca Gaurico: astrologia e *Prisca Theologia*”, in *I Gaurico e il Rinascimento Meridionale*, atti del Convegno di studi, Montecorvino Rovella 10–12 aprile 1988, a cura di A. GRANESE, S. MARTELLI, E. SPINELLI, Salerno 1992, 67–93.
- A. OTTO, *Die Schpruchwörter und schpruchwörterlichen Redensarten der Römer*, Leipzig, 1890.
- E. PANOFKY, *Studies in Iconology*, New York, 1937 (olaszul: *Studi di iconologia. I temi umanistici nell’arte del Rinascimento*, Torino, 1975).
- A. PARAVICINI BAGLIANI, *Medicina e scienze della natura alla corte dei papi nel Duecento*, Spoleto, 1991.
- K. PARK, *Doctors and Medicine in Early Renaissance Florence*, Princeton, 1985.
- A. PARRONCHI, *Il cielo notturno della Sagrestia Vecchia di San Lorenzo*, Firenze, 1979.
- A. PAZZINI, *Le pietre preziose nella storia della medicina e nella leggenda*, Roma, 1939.
- A. PAZZINI, *Virtù delle erbe secondo i sette pianeti. L’erbario detto di Tolomeo e quelli di altri astrologi (Cod. Vat. Lat. 11423)*, Milano–Roma, 1959.
- D. PINGREE (ed.), *Picatrix: The Latin Version of the Ghayat Al-Hakin*, (Studies of the Warburg Institute, XXXIX), London, 1986.
- O. POMPEO FARACOV, *Scritto negli astri. L’astrologia nella cultura dell’Occidente*, Marsilio, Venezia 1996, (főként) 199–217.
- O. POMPEO FARACOV, „Man and Cosmos in the Renaissance: *The Heavens Within Us* in a Letter by Marsilio Ficino”, *Diogenes*, CCVII (2005), 47–54.
- J. W. PRINS, *Echo’s van een onzichtbare wereld: Marsilio Ficinoen Francesco Patrizi over kosmische orde en muziektheorie (Echoes of an invisible world: Marsilio Ficino and Francesco Patrizi on cosmic order and music theory)*, J. W. Prins, Netherlands, 2009.
- J. PROUST, „L’aurum potable au temps de la Renaissance, en France et en Angleterre”, in *L’or au temps de la Renaissance. Du mythe à l’économie*, Paris, 1978, 15–26.
- F. PURNELL, „The Theme of Philosophic Concord and the Sources of Ficino’s Platonism”, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e testi*, (a cura di G. C. GARFAGNINI), Olschki, Firenze 1986, voll. 2, II, 397–415.
- H. RITTER, „Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie”, *Vorträge der Bibliothek Warburg*, 1923, 94–124.
- M. ROTZOLL, „Considerazioni sul *De imaginibus astrologicis* di Geronimo Torrella”, *Rinascimento*, II s., XXXI (1991), 219–237.
- H. D. SAFFREY, „Les néoplatoniciens et les Oracles chaldaïques”, in Id., *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Vrin, Paris 1990, 63–79.

- G. SARTON, *Introduction to the History of Science*, vol. I, Washington, 1927.
- G. SARTON, „The Scientific Literature Transmitted through the Incunabula”, *Osiris*, V (1938), 41–245.
- F. SAXI, *La fede negli astri*, (olasz ford.) Torino, 1985.
- C. B. SCHMITT, „*Prisca Theologia e Philosophia Perennis*: due temi del Rinascimento italiano e la loro fortuna”, in *Il pensiero italiano del Rinascimento e il tempo nostro*, (Atti del V Convegno Internazionale del Centro di Studi Umanistici – Montepulciano, 1968), Firenze, 1970, 211–236. (2. kiad. angol címmel, azonos oldalbeosztással: *Studies in Renaissance Philosophy and Sciences*, London, 1981.)
- H. SCHIPPERGES, *Der Garten der Gesundheit: Medizin im Mittelalter*, München und Zürich, 1985 (olaszul: *Il giardino della salute: la medicina nel Medioevo*, Milano, 1988).
- J. SEZNEC, *Le survivance des dieux antiques*, London, 1940.
- N. SIRAI, *Medieval and Early Renaissance Medicine: an Introduction to Knowledge and Practice*, Chicago–London, 1990.
- J. TESTER, *Storia dell'astrologia occidentale*, (olasz ford.) Genova, 1990.
- L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, 8 k., New York 1923–58.
- L. THORNDIKE, „Albumasar in Sadan”, *Isis*, XLV (1954), 22–32.
- L. THORNDIKE, „Traditional Medieval Tracts Concerning Engraved Astrological Images”, in *Mélanges Auguste Pelzer*, Louvain, 1947, 221–227.
- G. TOMLINSON, „Preliminary Thoughts on the Relations of Music and Magic in the Renaissance”, in *In cantu et in sermone*, eds. F. Della Seta, F. Piperno, Olschki, Firenze 1989, 121–139.
- M. VANHAELLEN, „Liberté, astrologie et fatalité: Marsile Ficin et le *De fato* de Plotin”, *Accademia VII* (2005), 45–60.
- C. VASOLI, *I miti e gli astri*, Napoli, 1977.
- C. VASOLI, „Marsilio Ficino e l'astrologia”, in *L'astrologia e la sua influenza nella filosofia, nella letteratura e nell'arte dall'età classica al Rinascimento*, a cura di L. ROTONDI SECCHI TARUGI, Nuovi Orizzonti, Milano 1992, 159–186.; és in (cf.) C. Vasoli, *Quasi sit Deus*, 1999, 281–300.
- C. VECCE, *Gli umanisti e la musica*, Milano, 1985.
- H. VÉDRINE, *Philosophie et magie à la Renaissance*, Le Livre de Poche, Paris 1996.
- G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du Stoïcisme à S. Augustine*, Paris, 1945.
- D. P. WALKER, „Orpheus the Theologian and Renaissance Platonists”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XVI (1953), 100–120.
- A. WARBURG, *Die Erneuerung der heidnischen Antike. Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Geschichte der europäischen Renaissance*, Leipzig–Berlin, 1932 (olaszul: *La rinascita del paganesimo antico. Contributi alla storia della cultura*, gond. G. BING, Firenze, 1966).
- J. WARDEN, „Orpheus and Ficino” in *Orpheus: The Metamorphoses of a Myth*, gond. J. WARDEN, Toronto, 1982, 85–110.
- E. WIND, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, New Haven, 1958 (jav. kiad. New York, 1968; olaszul: *Misteri pagani nel Rinascimento*, Milano, 1971).

- R. M. WITTKOWER, *Born under Saturn, the Character and Conduct of Artists: A Documented History from Antiquity to the French Revolution*, London, 1963 (olaszul: *Nati sotto Saturno*, Torino, 1968).
- F. A. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Routledge, Chicago, 1964 (2. kiad. Routledge, London and New York, 2002; olaszul: *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Bari, 1981, 6. kiad. BUL, Bari, 2000.).
- P. ZAMBELLI, *L'apprendista stregone. Astrologia, cabala e arte lulliana in Pico della Mirandola e seguaci*, Marsilio, Venezia, 1995, (főként) 18–22.
- P. ZAMBELLI, *L'ambigua natura della magia*, Marsilio, Venezia, 1996 (már korábban is publikált cikketet is tartalmaz).
- R. ZERILLI, *Marsilio Ficino: alla lente dell'astrologia*, con due lettere di E. GARIN; due interventi di O. POMPEO FARACOVÌ, F. Capone, Torino, 2010.

2. A *De vitá*ról szóló tanulmányok

- M. J. ALLEN, recenzió erről: Marsilio Ficino, *The Book of Life*, ford. C. BOER, *Renaissance Quarterly*, XXXV (1982), 69–72.
- D. BENESCH, *Marsilio Ficino's «De triplici vita» (Florenz, 1489) in deutschen Bearbeitungen un Übersetzungen, Edition des Codex Palatinus Germanicus 730 und 452*, Frankfurt, 1977.
- P. P. BOBER, H. WALKER, „The Hierarchy of Milk in the Renaissance, and Marsilio Ficino on the Rewards of Old Age”, *Oxford symposium on food and cookery; Milk beyond the dairy; Oxford, 1999, Sep.*, Prospect, Oxford, 2000, 93–97.
- J. J. BONO, „The Word of God and the Languages of Man: interpreting Nature in Early Modern Science and Medicine”, in Id.: *Ficino to Descartes*, University of Wisconsin Press, London 1995.
- W. R. BOWEN, „Ficino's Analysis of Musical Harmonia”, in *Ficino and Renaissance Neoplatonism*, (cf. K. EISENBICHLER, O. ZORZI PUGLIESE), University of Toronto Italian Studies, Toronto, 1986, 17–27.
- S. M. BUHLER, „Marsilio Ficino's *De stella Magorum* and Renaissance Views of the Magi, *Renaissance Quarterly*, XLIII (1990), 348–371.
- M. M. BULLARD, The Inward Zodiac: A Development in Ficino's Thought on Astrology, *Renaissance Quarterly*, XLIII (1990), 687–708.
- G. CARCHIA, „Spirito e malinconia”, *Aut Aut*, CCLI (1992), 75–93.
- P. CASTELLI, „*I prodigi vani* e gli antichi sapienti: astrologia, magia e teurgia negli scritti di Ficino”, in *Lume del sole*, 33–50.
- P. CASTELLI, „Orphica”, *uott*, 51–64.
- A. CHASTEL, „Il *signum crucis* del Ficino”, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e testi*, (a cura di G. C. GARFAGNINI), Olschki, Firenze 1986, voll. 2, I, 211–219.
- J. R. CLARC, „Two Ghost Editions of Marsilio Ficino's *De vita*”, *Paprs of the Bibliographical Society of America*, LXXIII (1979), 75–77.

- J. R. CLARC, „The Manuscript Tradition of Marsilio Ficino's *De vita libri tres*”, *Manuscripta*, XXVII (1983), 158–165.
- J. R. CLARC, „Roger Bacon and the Composition of Marsilio Ficino's *De vita longa*”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, IL (1986), 230–233.
- B. P. COPENHAVEN, „Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the *De vita* of Marsilio Ficino”, *Renaissance Quarterly*, XXXVII (1984), 523–554.
- B. P. COPENHAVEN, „Renaissance Magic and Neoplatonic Philosophy: *Ennead IV,3,5* in Ficino's *De vita coelitus comparanda*” in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e testi*, (a cura di G. C. GARFAGNINI), Olschki, Firenze 1986, voll. 2, I, 351–369.
- B. P. COPENHAVEN, „Jamblichus, Synesius and the Chaldaean Oracles in Marsilio Ficino's *De vita libri tres*: Hermetic Magic or Neoplatonic Magic”, in *Supplementum Festivum, Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*, eds. Hankins, J. Monfasani, F. Purnell, Binghamton, N.Y. 1987. 441–455.
- B. P. COPENHAVEN, „Hermes Trismegistus, Proclus and the Question of a Theory of Magic in the Renaissance”, in *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, eds. I. Merkel, A. G. Debus, Washington–London–Toronto 1988, 79–110.
- A. CORSINI, „Il *De vita* di Marsilio Ficino”, *Rivista di storia critica delle scienze mediche e naturali*, X (1919), 5–13.
- E. COTURRI, „Marsilio Ficino medico”, *Studi umanistici piceni*, VIII (1988), 107–109.
- I. P. COULIANO, *Eros e magia nel Rinascimento. La congiunzione astrale del 1484*, trad. dal franc. di G. ERNESTI, Milano, il Saggiatore Economici, 1995.
- G. FEDERICI VESCOVINI, „L'expressivité del cielo di Marsilio Ficino, lo Zodiaco medievale e Plotino”, *Bochumer philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, I (1996), III–125.
- M. DE GANDILLAC, „Thèmes alimentaires chez Marsile Ficin”, in *Pratiques et discours alimentaires à la Renaissance*, gond. J. C MARGOLIN, R. SANZET, Paris, 1982, 37–39.
- P. HADOT, „L'amour magicien”. Aux origines de la notion de *magia naturalis*. Platon, Plotin, Marsile Ficin”, *Rev. Philos. France Etrang.*, CVII (1982), 283–292.
- W. KAHL, „Die älteste Hygienie der geistigen Arbeit, die Schrift de Marsilius Ficinus *De vita sana sive de cura valetudinis eorum qui incumbunt studio litterarum* (1482)”, *Neue Jahrbücher für Pädagogik*, IX (1906), 482–491.; 525–546.; 599–619.
- C. V KASKE, „Marsilio Ficino and the Twelvw Gods of the Zodiac”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XLV (1982), 195–202.
- C. V KASKE, „Ficino's Shifting Attitude Towards Astrology in the *De vita coelitus comparanda*, the *Letter to Poliziano*, and the *Apologia to the Cardinals*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e testi*, (a cura di G. C. GARFAGNINI), Olschki, Firenze 1986, voll. 2, II, 371–381.
- W. F. KHÜMMEL, „Der *homo litteratus* und die Kunst, gesund yu leben: Zur Entfaltung”, in *Humanismus und Medizin*, gond. R. SCHMITZ, G., KEIL, Bonn, 1984, 67–85.

- W. D. MÜLLER-JAHNKE, „Zum Magie-Begriff in der Renaissance-Medizin und Pharmazie“, in *Humanismus und Medizin*, gond. R. SCHMITZ, G. KEIL, Bonn, 1984, 99–116.
- W. D. MÜLLER-JAHNKE, *Astrologisch-Magische Theorie und Praxis in der Heilkunde der frühen Zeit*, Wiesbaden-Stuttgart, 1985.
- M. G. NARDI, „Marsilio Ficino medico“, *Minerva Medica*, XLIII (1952), 1–19.
- O. PELOSI, „Il terzo libro del *De vita* e l' *Hypnerotomachia Poliphili*“ in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e testi*, (a cura di G. C. GARFAGNINI), Olschki, Firenze 1986, voll. 2, II, 555–563.
- V. PERRONE COMPAGNI, „*Picatrix latinus*. Concezioni filosofico-religiose e prassi magica“, *Medioevo*, I (1975), 237–337.
- V. PERRONE COMPAGNI, „La magia cerimoniale del *Picatrix* nel Rinascimento“, *Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche*, LXXXVIII (Napoli, 1977), 279–330.
- F. PUCCINOTTI, *Di marsilio Ficino e dell'Accademia Platonica Fiorentina nel secolo XV, capitoli estratti dalla Storia della Medicina*, Prato, 1865.
- R. RIUS I GATELL, „Sobre la melancolía: M. Ficino“, in *Filosofía y Ciencia en el Renacimiento*, actas de Simposio celebrado en Santiago de Compostela, del 31 Octubre al 2 Noviembre 1985, Universidad, Santiago de Compostela 1988, 49–56.
- A. TARABOCHIA CANAVERO, „Tra ermetismo e neoplatonismo dell'immagine *Natura maga* in Marsilio Ficino“, in *Néoplatonisme et philosophie médiévale*, actes du Colloque international de Corfou 6–8 octobre 1995, éd. L. G. BENAKIS, Brepols, Turnhout, 1997, 273–290.
- L. THORNDIKE, „Marsilio Ficino und Pico della Mirandola und die Astrologie“, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, XLVI (1928), 584–585.
- G. TOMLINSON, „Ficino's Magical Songs“, (chapter) in Id., *Music in Renaissance Magic: Toward a Historiography of Others*, University of Chicago Press, Chicago, London 1993, 101–144.
- S. TOUSSAINT, „Ficino's Orphic Magic or Jewish Astrology and Oriental Philosophy? A Note on 'spiritus', the 'Three Books on Life', Ibn Tufayl and Ibn Zarza“, *Accademia II* (2000), 19–31.
- S. TOUSSAINT, „Champier, la Janua et le *De vita*“, *Accademia X* (2008), 75–80.
- C. VASOLI, „Le débat sur l'astrologie à Florence: Ficin, Pic de la Mirandole, Savonarole“, in *Divination et controverses religieuses en France au XVIe siècle*, Ecole Normale Supérieure de Jeunes Filles, Paris 1987, 19–33.
- C. VASOLI, „Mercure dans la tradition ficinienne“, in *Mercure à la Renaissance*, actes des journées d'étude, Lille 4–5 octobre 1984, éd. C. BALAVOINE, W. BOERNER, G. DEMERSON, C. G. DUBOIS et al., M.–M. DE LA GARANDERIE, Paris 1988, 27–43.
- C. VASOLI, „Un medico per i sapienti: Ficino e i *Libri De Vita*“, in *Tra maestri umanisti e teologi*, Firenze, 1991, 120–141.; és in *Historia philosophiae medii aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 60. Geburtstag*, hrsg. B. MOJSISCH, O. PLUTA, B. R. GRÜNER, Amsterdam, Philadelphia (Pa.) 1991, voll. 2., II, 1013–1028.

- A. VERSLUIS, „Ficino’s Garden”, *Parabola*, XX (1995), 68–71.
- H. VREDEVELD, „*Hippocrates coitum comitali morbo similem judicavit*. A Note on Marsilio Ficino, *De Vita*, I, 7”, *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance*, LX/3 (1998), 741.
- D. P. WALKER, „Ficino’s *Spiritus* and Music”, *Annales Musicologiques*, I (1953), 133–150. (megjelent a *Spiritual and Demonic...* c. könyvében is ld. alább).
- D. P. WALKER, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, London, 1958 (2. kiad. Notre Dame, 1975; 3. kiad. The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2000, utánnnyomás: 2003).
- D. P. WALKER, „The Astral Body in Renaissance Medicine”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XXI (1958), 119–133.
- D. P. WALKER, „Ficino and Astrology”, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e testi*, (a cura di G. C. GARFAGNINI), Olschki, Firenze 1986, voll. 2, II, 341–349.
- R. WEITENWEBER, *Über des Marsilius Ficinus Werk «De vita studiosorum»*, Praha, 1855.
- P. ZAMBELLI, „Platone, Ficino e la magia”, in *Studia humanitatis, Ernesto Grassi zum 70. Geburtstag*, München, 1973, 121–142.
- P. ZAMBELLI, „Le problème de la magie naturelle à la Renaissance”, in *Magia, astrologia e religione nel Rinascimento*. Atti del Convegno polacco–italiano (Varsavia, 25–27 settembre 1972), Breslavia, 1974, 48–82.
- P. ZAMBELLI, „Astrologia, magia e alchimia nel Rinascimento fiorentino ed europeo”, in *Firenze e la Toscana dei Medici nell’Europa del Cinquecento*, 4 k., IV. k.: *La corte, il mare, i mercanti. La rinascita della scienza*. Editoria e Società. *Astrologia, magia e alchimia*, Firenze, 1980, 313–326.
- P. ZAMBELLI, „Teoriesu astrologia, magia e alchimia (1348–1586) nelle interpretazioni recenti”, *Rinascimento*, XXVII (1987), 95–119.
- P. ZAMBELLI, *L’ambigua natura della magia*, Milano, 1991 és Marsilio, Venezia, 1996 (ebben javarészt megjelentek többek között a fent felsorolt írások is).
- G. ZANIER, *La medicina astrologica e l sua storia: Marsilio Ficino e i suoi critici contemporanei*, Roma, 1977.

3. A *De vita* elterjedése és hatása

- P. CASTELLI, „Per una storia della fortuna degli scritti di Marsilio Ficino tra ’500 e ’600: note preliminari sugli scritti medici e astrologici”, in *Il lume del sole. Marsilio Ficino medico dell’anima*, Firenze, 1984, 65–91.
- C. DESSÈ, „Marsilio Ficino, Jean Fernel e lo *spiritus*”, in *Filosofia, scienza, storia. Studi in onore di Alberto Pala*, a cura di C. FARAGO, Milano 1995, 203–219.
- S. EHRLMANN, „Marsilio Ficino und sein Einfluss auf die Musiktheorie. Zu den Voraussetzungen der musiktheoretischen Diskussion in Italien um 1600”, *Archiv für Musikwissenschaft*, XLVIII/3 (1991), 234–249.
- S. MATTON, „L’influence de l’humanisme sur la tradition alchimique”, in *Le crisi*

- dell'alchimia / The Crisis of Alchemy*, a cura di A. PARAVICINI BAGLIANI, Turnhout 1995, 279–345.
- W. D. MÜLLER-JAHNKE, „Von Ficino zu Agrippa. Der Magie-Begriff des Renaissance-Humanismus im Überblick”, in *Epochen der Naturmystik*, gond. A. FAIVRE, R. C. ZIMMERMANN, Berlin, 1979, 24–51.
- H. SCHIPPERGES, „Diätetik für den *homo litteratus*. Ein historischer Beitrag zur Gesundheit der Gelehrten”, in *Semper attentus. Beiträge für H. Goetze zum 8. August 1977*, Berlin-Heidelberg-New York, 308–316.
- A. TARABOCIA CANAVERO, „Il *De triplici vita* di Marsilio Ficino, una strana vicenda ermeneutica”, *Rivista di filosofia neoscolastica*, LXIX (1977), 697–717.
- K. C. VOSS, „Imagination in Mysticism and Esoterism. Marsilio Ficino, Ignatius de Loyola, and Alchemy”, *Studies in spirituality*, VI (1996), 103–130.

V. Vegyes művek

(a már felsorolt vegyes szerzőségű konferencia- és tanulmánykötetek)

- Christianity and the Renaissance. Images and Religious Imagination in the Quattrocento*, eds. T.G. VERDON, J. HENDERSON, Syracuse, N.Y. 1990.
- Cultura e potere nel Rinascimento*, atti del IX Convegno internazionale, Chianciano-Pienza 21–24 luglio 1997, a cura di L. SECCHI TARUGI, Verona 1999.
- Die Renaissance und die Antike. Die Renaissance als erste Aufklärung I*, hrsg. E. Rudolph, Tübingen, 1998.
- Doti bizantini e libri greci nell'Italia del secolo XV*, atti del Convegno internazionale di Trento 22–23 ottobre 1990, a cura di M. CORTESI, E. V. MALTESE, M. D'Auria Editore, Napoli 1992.
- Eros and Anteros: the Medical Traditions of Love in the Renaissance*, ed. D. A. BEECHER, M. CIAVOLELLA, Dovehouse Editions, Ottawa 1992.
- Ficino and Renaissance Neoplatonism* (cf. K. EISENBICHLER, O. ZORZI PUGLIESE), University of Toronto Italian Studies, Toronto, 1986.
- Ficino in the Central Europe*, International Conference, Peter Pazmany University, Budapest 3–5 Mai 1998, P. R. BLUM, (ed.), *Verbum. Analecta neolatina*, I (1999).
- Ficino und die Hypnotheorie der Renaissance*, Symposium, Akademie der Bildenden Künste, Wien 26–27 Mai 1999, Akademie der Bildenden Künste (hrsg.); a cikkek felsorolását ld. *Accademia*, I (1999).
- Firenze e il Concilio del 1439*, atti del Convegno di studi, Firenze 29 novembre–2 dicembre 1989, a cura di P. VITI, Olschki, Firenze 1994, voll. 2.
- Forme del Neoplatonismo: dall'eredità ficiniana ai platonici di Cambridge*, atti del convegno, Firenze, 25–27 ottobre 2001, a cura di L. SIMONUTTI, L.S. Olschki, Firenze, 2007.
- Giovanni e Gianfrancesco Pico. L'opera e la fortuna di due studenti ferraresi*, a cura di P. CASTELLI, Olschki, Firenze 1998.
- Humanismus und Medizin*, gond. R. SCHMITZ, G. KEIL, Bonn, 1984.

- Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation: Essays in Honor of Charles Trinkaus*, eds. J. W. O'MALLEY, T. M. IZBICKI, G. CHRISTIANSON, Leiden, New York, Cologne 1993.
- Il lume del sole. Marsilio Ficino medico dell'anima* (Catalogo di una mostra tenutasi a Figline Valdarno, 18 maggio – 19 agosto 1984, s cura di P. CASTELLI), Firenze, 1984.
- Il mito nel Rinascimento*, atti del III Convegno Internazionale di Studi Umanistici, Chianciano–Montepulciano 1991, Nuovi Orizzonti, Milano 1993.
- Il neoplatonismo nel Rinascimento*, atti del Convegno internazionale, Roma–Firenze 12–15 dicembre 1990, a cura di P. PRINI, Roma 1993.
- Il pensiero di Marsilio Ficino*. Atti del convegno di Figline Valdarno, 19 maggio 2006, a cura di S. TOUSSAINT, Lucca, 2007.
- Il teatro del cielo. Giovanni Bardi e il neoplatonismo tra Firenze e Parigi*. Atti della giornata di studio, Badia di Montepiano–Vernio, 27 Maggio 2000, a cura di A. MAGINI e S. TOUSSAINT, Lucca, 2001.
- Italia e Ungheria all'epoca dell'umanesimo corviniano*, atti del seminario tenuto a Venezia nel 1990, a cura di S. GRACIOTTI, C. VASOLI, Olschki, Firenze 1994.
- La Toscana al tempo di Lorenzo il Magnifico*, atti del Convegno di studi promosso dalle Università di Firenze, Pisa e Siena 5–8 nov. 1992, Pacini, Pisa 1996, voll. 3.
- L'Ermesismo nell'Antichità e nel Rinascimento*, a cura di L. ROTONDI SECCHI TARUGI, Nuovi Orizzonti, Milano 1998.
- Le Soleil à la Renaissance, Sciences et Mythes*. Colloque International, Bruxelles et Paris, 1965.
- L'Italie de la Renaissance. Un monde en mutation (1378–1494)*, eds. C. BEC, I. CLOULAS, B. JESTAZ, A. TENENTI, Fayard, Paris 1990.
- Lorenzo il Magnifico e il suo mondo*, atti del Convegno internazionale di studi, Villa I Tatti, Firenze 9–13 giugno 1992, a cura di G. C. GARFAGNINI, Olschki, Firenze 1994.
- Lorenzo the Magnificent: Culture and Politics*, eds. M. MALLETT, N. MANN (Warburg Institute Colloquia 3), Warburg Institute, London 1996.
- Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto / Marsilio Ficino and the Return of Trismegistus*, catalogo della mostra tenuta a Firenze nel 1999–2000, Centro Di, Firenze 1999.
- Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Mostra di Manoscritti, Stampe, Documenti*, Catalogo a cura di S. GENTILE, S. NICCOLI, P. VITI, Firenze, 1984.
- Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e testi*, (a cura di G. C. GARFAGNINI), Olschki, Firenze 1986, voll. 2.
- Marsilio Ficino: fonti, testi, fortuna*, atti del Convegno internazionale, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze 1–3 ottobre 1999, a cura di S. GENTILE, S. TOUSSAINT, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2006.
- (A benne szereplő cikkek oldalszámok nélkül: M. J. B. ALLEN, „In principio: Marsilio Ficino on the Life of Text”; A. CARLINI, „Ficino e il testo di Platone”; P. CASTELLI, „La metafora della pittura nell'opera di Ficino”; A. ETIENNE,

„Horizons, buts et limites du *Compendium in Timaeum* de Marsile Ficin”; C. FÖRSTEL, „Ficino e il Parigino greco 1816 di Plotino”; S. GENTILE, „Nello *scriptorium* ficiniano: Luca Fabiani, Ficino Ficini e un inedito”; C. GILLY, „Ermete nella Spagna del Rinascimento”; J. HANKINS, „Marsilio Ficino and the Study of Plato’s *Timaeus* in the Renaissance”; J. Monfasani, „Egidio da Viterbo e i platonici agostiniani”; C. MORESCHINI, „Marsilio Ficino e l’ermetismo: problemi di filologia e di storia della filosofia”; M. MUCCILLO, „Le *cautelae* antificiniane di Giovan Battista Crispo da Gallipoli”; M.–Y. PERRIN, „Ficino e Sinesio. Primi approcci”; A. RABASSINI, „Considerazioni sul tema della luce in Marsilio Ficino”; B. TAMBRUN–KRASKER, „Ficin, Gémiste Pléthon et la doctrine de Zoroastre”; G. TANTURLI, „Marsilio Ficino e il volgare”; S. TOUSSAINT, „L’orologio per il *De vita*: metafisica e meccanica in Marsilio Ficino”; C. VASOLI, „Ficino e la *pia philosophia*”; P. VITI, „Ficino, Platone e Savonarola.”)

Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy His Legacy, International Conference, National Gallery, London 25–26 June 1999, M. J. B. ALLEN, V. R. REES, M. DAVIES. (eds.), Brill, Leiden, 2002. (A benne szereplő cikkek esetenként oldalszámokkal: M. J. B. Allen, „Life as a Dead Platonist”; F. AMES–LEWIS, „Neoplatonism and the Visual Arts at the Time of Marsilio Ficino”, 327–338.; T. ALBERTINI, „Intellect and Will in Marsilio Ficino: Two Correlatives of a Renaissance Concept of the Mind”, 203–226.; C. CELENZA, „Late Antiquity and Florentine Platonism”; S. CLUCAS, „To ravish and refine and earthly soule: Ficino and the Poetry of George Chapman”; A. FIELD, „The Platonic Academy of Florence”; S. GENTILE, „Ficino’s Library”; J. HANKINS, „The Tradition of Pia Philosophia”; H. HIRAI, „Concepts of Seeds and Nature in the Work of Marsilio Ficino”, 257–284.; S. HUTTON, „Ficino and the Cambridge Platonists”; M. IDEL, „*Prisca Theologia* in Marsilio Ficino and in Some Jewish Treatments”, 137–158.; D. KNOX, „Ficino and The Copernicans: The Renaissance Revival of a Neoplatonic Theory of Gravity”; J. KRAYE, „Ficino in the Firing Line: a Renaissance Neoplatonist and His Critics”; D. LACKNER, „Ficino and the Camaldolese Order”, 15–44.; J. LAUSTER, „Marsilio Ficino as a Christian Thinker: Theological Aspects of his Platonism”, 45–70.; A. LEVI, „Ficino, Augustine and the Pagans”; J. MONFASANI, „Marsilio Ficino and the Plato–Aristotle Controversy”; 179–202. V. R. REES, „Ficino’s Advice to Princes”; C. SALAMAN, „Authentic Echoes of Egypt in Hermes and Ficino?”; P. SERRACINO–INGLOTT, „Ficino the Priest”; S. TOUSSAINT, „Ficino, Mercurius, Archimedes and the Celestial Arts. Modern Outlines of Ficino’s Magic”; A. VOSS, „Orpheus Redivivus: the musical magic of Marsilio Ficino”, 227–242.)

Memory, History and Critique: European Identity at the Millennium, published by the International Society for the Study of European Ideas on CD Rom, Utrecht 1998.

Neoplatonic aesthetics: music, literature and the visual arts, Florence, Italy, 2003, Jun., Peter Lang, New York, Oxford, 2004.

Néoplatonisme et philosophie médiévale, actes du Colloque international de Corfou 6–8 octobre 1995, éd. L. G. BENAKIS, Brepols, Turnhout, 1997.

- Neoplatonismo, musica, letteratura nel Rinascimento. I Bardi di Vernio e l'Accademia della Crusca*, atti del Convegno internazionale di studi, Firenze-Vernio 25–26 settembre 1998, a cura di P. GARGIULO, A. MAGINI, S. TOUSSAINT, *Quaderni / Cahiers di Accademia*, Prato 2000.
- Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*, catalogo della mostra tenuta alla Biblioteca Medicea Laurenziana, Firenze 4 novembre–31 dicembre 1994, a cura di P. VITI, Olschki, Firenze 1994.
- Platon, Plotin und Marsilio Ficino: Studien zu den Vorläufern und zur Rezeption des Florentiner Neuplatonismus*, Internationales Symposium in Wien, 25–27. Oktober 2007, herausgegeben von M.–C. Christine LEITGEB, S. TOUSSAINT und H. BANNER, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 2009.
- Reconsidering the Renaissance: Papers from the Twenty-Sixth Annual Conference of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies*, ed. M. A. DI CESARE, Binghamton, N. Y. 1992.
- Studi savonaroliani. Verso il V centenario*, a cura di G. C. GARFAGNINI, Sismel – Edizioni del Galluzzo, Firenze 1996.
- Supplementum Festivum, Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*, eds. Hankins, J. Monfasani, F. Purnell, Binghamton, N.Y. 1987.
- Umanesimo ed Esoterismo*, a cura di E. CASTELLI, Padova, 1960.
- The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, eds. C. B. SCHMITT, Q. SKINNER, E. KESSLER, J. KRAYE, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
- The Renaissance Philosophy of Man*, CASSIRER, E., KRISTELLER, P. O., RANDALL, J. H. (eds.), Chicago 1994.
- Teologie a Firenze nell'età di Giovanni Pico della Mirandola (Firenze 1494–1994)*, a cura di G. ARANCI, P. DE MARCO, T. VERDON, Firenze 1994.
- XLII^e Colloque international d'études humanistes: Marsile Ficin 1499–1999*, Centre d'Etudes Supérieures de la Renaissance, Tours 7–10 juillet 1999, organisé par S. TOUSSAINT, Les Belles Lettres, Paris, 2001 (A benne szereplő cikkek oldalszámok nélkül: P. R. BLUM, „La religione di Ficino”; P. CASTELLI, „Pillole di luce: erbe e pietre nell'opera di Marsilio Ficino”; C. CELENZA, „Pythagorean Presence in Ficino's Philosophy”; T. DAGRON, „Ficin et la problématique platonicienne de la matrice”; A. FOGARTY, „Mystical Modernism: Yeats, Ficino and Neoplatonic Philosophy”; M. FUMAROLI, „Le *De Triplici vita* un genre de vie pour la République des Lettres”; T. KATINIS, „Il ruolo della *imaginatio/phantasia* in alcuni contesti ficiniani”; F. LA BRASCA, „La lettre de Ficin à C. Landino sur le *Commentaire de la divine Comédie*”; P. LAURENS, „Pour une nouvelle édition du *Commentaire sur le Banquet*”; T. LEINKAUF, „*Mens und Intellectus*. Überlegungen zum Status des menschlichen Geistes in der Philosophie des Marsilio Ficino”; J.–C. MARGOLIN, „La notion de 'raptus' chez Ficin et Bovelles”; P. MOREL, „Marsile Ficin et la fonction talismanique des images”; B. PINCHARD, „Ficin et Malebranche: une lecture occasionnaliste des jardins de la raison”; A. RABASSINI, „Il problema dell'ubiquità divina in un capitolo della *Theologia platonica* di Marsilio Ficino”; V. R. REES, „Ficin et ses Princes: conseils philosophiques et théologie

pratique”; E. RUDOLPH, „Marsilio Ficino: Platoniker oder Neuplatoniker?”; S. TOUSSAINT, „Célébrer Ficin en France”; C. VASOLI, „Ficin et les De Ganay”; F. M. ZINI, „Ficin et Politien; les deux dialectiques.”)

Abstract

This is a bibliography up to 2011 for Marsilio Ficino's life, works and philosophy, his impact on later philosophers and with a special interest on his Three Books on Life.

BANGHA IMRE

Vekerdi József (1927–2015)²

Amikor 1925-ben a Brit Akadémia a Magyar Tudományos Akadémiát fennállásának századik évfordulója alkalmából levélben üdvözölte, a köszöntésben kiemelte öt magyar tudós munkásságát, akik jelentős mértékben járultak hozzá a nemzetközi tudományosság fejlődéséhez. Ez az öt tudós Kőrösi Csoma Sándor, Duka Tivadar, Vámbéry Ármin, Goldziher Ignác és Stein Aurél volt. Mind az öten keletkutatók, és hárman közülük életük jelentős szakaszát Indiában töltötték. A Brit Akadémia levele jelzi, hogy a humán tudományok közül a magyarság a keletkutatásban alkotott rendkívül kiemelkedő műveket. Noha azóta a természettudományok területén számos magyar származású tudóst szerzett magának világhírt, a magyar orientalisztika azóta sem szorult háttérbe. A gazdag hagyománnyal rendelkező magyar indológia köztünk élő legnagyobb alakja volt Vekerdi József. Időben, térben, eredetben a magyartól távoli nyelvek kutatójaként és magyar tolmácsolójaként gazdag életművet mondhatott magának. A nemzet tudós könyvtárosa azonban nemcsak a szűkebb értelemben vett tudomány területén alkotott kiemelkedőt: az Országos Széchényi Könyvtár nemzetközi osztályának vezetőjeként évtizedeken át segítette a Kárpát-medence magyarságát kultúrájának megőrzésében.

Vekerdi József tudományos pályafutása az ötvenes években kezdődött, ám a magyar tudományossággal való találkozásán már az előző évtized második fele mély nyomot hagyott. Egyetemi éveinek legfontosabb eleme volt, hogy a kommunizmus előtti Eötvös Collegium utolsó nagy nemzedékének tagja lehetett. Ifjúsági elnökként pedig szenvedő alanya és közeli tanúja lett a Collegium bezárásának. A közösen megélt történelmi katasztrófa olyan erősen összekapcsolta az egykori collegistákat, hogy sokan közülük szinte halálukig rendszeresen találkoztak.

A rendkívüli nyelvtelenség Vekerdi József latin-görög-orosz szakon végzett, és közben még az 1946-ban újrászervezett szanszkritoktatás egyik első diákja is volt. Szemerényi Oszvald szemináriumi gyakorlatain tökéletesítette gimnazista korában szerzett szanszkrit nyelvtudását, amely meghatározta későbbi tudományos pályafutását. Mindemellett természetesen ismerte a többi nagy európai nyelvet is, és megtanult páliul, perzsául és tibetiül is. Az ötvenes évek közepén induló magyar indológus-képzésből a fiatal Vekerdi József mint a szanszkrit nyelv tanára vette ki a részét. 1955-ben már a nyelvtudományok kandidátusa volt, és ekkortájt kezdődött szanszkrit fordítói munkássága is. Akkoriban vált a magyar műfordítás-kultúra meghatározó elemévé, hogy vezető költőink nem nyugati közvetítő nyelvből fordítják

² A szöveg a Bangha Imre és Mészáros Tamás szerkesztette *A Danubio ad usque Gangen: Klasszika-filológiai, indológiai és magyar kultúrtörténeti tanulmányok a 80. éves Vekerdi József köszöntésére*. Budapest, Typotex, 2009 Bangha Imre által írt előszavának szerkesztett és rövidített változata.

a keleti irodalmak kincseit, hanem egy nyelvértő tudós nyersfordítása alapján. Így készített Vekerdi József nyersfordításokat többek között Vas István és Weöres Sándor számára. A korabeli tudós-költő együttműködés sajátosságaiból adódik, hogy a nyelvismerő tudós háttérbe szorul a nagy költők mögött. Míg például a későbbi *Gíta govinda*-fordítás esetében a szanszkrit nyersfordítás díjazása soronként kettő forint volt, a verses fordítás soronként húszat ért. Ráadásul a nyersfordítás készítőjének nevét gyakran fel sem tüntették a közzétett szövegben.

A kialakuló nagyszerű életpályát azonban kettőbe törte az 1956-os forradalom leverése. Vekerdi József kapcsolatot tartott India budapesti követségével, és vonatkozó dokumentumokkal látta el azt, hogy segítse, hogy az el nem kötelezett országok szót emeljenek a magyar forradalom elnyomása ellen és a deportálások megszüntetéséért. Tevékenysége három év börtön mellett egyetemi oktatói pályafutásának végét jelentette. Talán szerény vigasztalásul szolgált, hogy a rendszerváltás után ismét tarthatott fakultatív órát az Eötvös Loránd Tudományegyetemen.

A börtönből szabadulva Vekerdi József évekig mint segédmunkás tudott csak elhelyezkedni. Szanszkrit irodalommal való kapcsolata azonban ekkor sem szakadt meg, és a Chinoin gyógyszergyárban éjjeli őrködése óráiban felfordított vödrön ülve, és egy hordót íróasztalnak használva készítette a *Rámájana* verses fordítását. A hatvanas éveket követő fél évszázad során megjelent a szanszkrit és prákrit irodalom tucatnyi legnagyobb klasszikus alkotásának magyar változata Vekerdi József fordításában vagy nyersfordításában: *Kálidásza művei* (1961), *A bulladémon buszon-öt meséje* (1963), a *Mahábhárata* (1965), a *Mesefolyamok óceánja* (1974), az *upanisadok* (1987), a *Gíta govinda* (1982), válogatás a dzsaina legendákból (1984), a *Bhagavad-gíta* (1987), *Szanszkrit líra* (1988), *Buddha beszédei* (1989), a *Rámájana* (1997), *Buddha élete* (1999), válogatás a *dzsátakákból* (1998), a *Dhammapada* (1999) és válogatás a *puránákból* (2008). Minden fordítás az eredeti versmértékben és az eredeti irodalmi szépségét visszaadva született. A Weöres Sándorral közösen készített magyar *Gíta govinda* műfordítás-irodalmunk páratlan remeke:

*Székfiúviráglebeletzuhatagos-örömillatu délövi szélben,
fülemüleszavu kusza méhzigégésü lugas susogó sűrűjében
Hari vigad a gyönyörű dalu kikeletben,
sírjon az elhagyatott, íme táncol a vadörömi lánykaseregben.*

A korai verses fordítások általában neves költőkkel együttműködve készültek, a későbbiek azonban már teljes egészükben a szanszkrit-nyelvtudós művei. Az ötvenes évek előtt szanszkritből készült közvetlen fordítás magyarul alig készült, és mivel korlátozott példányszámban jelent meg, alig volt elérhető. Ráadásul a legtöbb korai magyar fordítás sokkal inkább filológiai hitelességre, mint költői szépségre törekedett, és csak kivételes esetben került be a magyar irodalmi köztudatba. Vekerdi József fordításai viszont a hatvanas-hetvenes évek mára már nosztalgiával visszavágyott magas színvonalú magyar könyvkiadásának keretében nagy példányszámú kötetekben nemcsak a Kelet iránt érdeklődő kevesek, hanem az irodalomszerető

nagyközönség számára tették hozzáférhetővé az egyik leggazdagabb írásbeliséggel rendelkező klasszikus nyelv kincseit. Vekerdi József egymaga több szanszkrit fordítást jelentetett meg, mint az előtte járó magyar indológusok együttvéve. Az alapos filológusi felkészültséggel tolmácsolt, és ugyanakkor a költői szépséget megőrző fordítások az őt követő nemzedékek számára is mércéül szolgálnak. Ilyen mennyiségű és ilyen magas színvonalú műfordítói tevékenységet indiai művekből senki nem fejtett ki, és nehéz elképzelni, hogy valaha is képes lesz valaki akárcsak megközelíteni is, noha az általa meghonosított műfordítás-színvonalat minden fiatalabb indológus követni igyekszik.

Amellett, hogy a magyar indológus elő- és utószavaiban, valamint a Világirodalmi lexikon szócikkeiben mutatta be tudományosan megbízható módon az addig Magyarországon gyakran csak közvetve vagy áltudományos művekből ismert szanszkrit irodalmat, kiemelve annak irodalmi szépségét és kulturális jelentőségét, számos angol és német nyelvű cikket közölt a *Rigvéda* nyelvi problémáiról és a szanszkrit eposzok irodalmi kérdéseiről.

Néhány éves segédmunkássága után Vekerdi József 1963-ban az Országos Széchényi Könyvtár munkatársa lett. Miközben tovább folytatta tudományos tevékenységét, a magyar és nemzetközi politika alakulása újabb fordulatot készített elő életében. Kádár János 1971-es Ceășescuval való egyáltalán nem „baráti” találkozójának utórezgéseként 1972. január elsején Magyarország bevezette a szocialista blokk országaiba szabad utazást lehetővé tevő piros útlevelet, és ezzel óriási akadály hárul el az anyaország és a határon túli magyarság kapcsolatainak útjából. (A Kádár János iránt egyáltalán nem hízelgő nézeteket valló Vekerdi József szerint ezért a tetteért egykori pártfőtitkárunk megérdemel egy vödör vizet a pokolban.) Erdélyi kapcsolatai és romántudása miatt Vekerdi József még ebben az évben kiutazott Erdélybe, hogy felmérje az ottani magyar könyvtárak helyzetét, és jelentést készítsen szükségleteikről. A könyvtáros szomorú képet kapott az akkori állapotról. Romániában például akkoriban magyar könyvkiadás alig volt, és egy hatvanas években hozott törvény alapján minden húsz évnél régebbi könyvet be kellett szolgáltatni az államnak. Vekerdi az Országos Széchényi Könyvtár beleegyezésével ekkor kezdeményezte a kárpát-medencei magyar könyvtárak megsegítését könyvekkel és folyóiratokkal. A következő évben, 1973-ban már Vekerdi József a Nemzetközi Csereosztály vezetője, és a határon túli magyar könyvtárak, iskolák és más kultúrintézmények támogatásának szervezője. Egy időben bármely anyaországba látogató határon túli magyar tanár, tudós, pap, író stb. ingyen könyvadománnyal gazdagodott, ha ellátogatott a Nemzetközi Csereosztályra. A gyakran hátizsákos turistákkal kijuttatott, nem egyszer kalandos körülmények között célba érő könyvek tízezrei olyan korszakban bizonyították az anyaország törődését a határon túli magyarsággal, mikor azt a hivatalos Magyarország nem vállalta fel.

Az óind mellett Vekerdi József komolyan érdeklődött az újind nyelvek iránt is. A hatvanas években ez az érdeklődés új tudományos irányt talált: a Magyarországon is évszázadok óta élő újind nyelv, a cigány kutatását. A tudós indológus cigánytelepekre járt népmesét gyűjteni. Munkájában azonban csakis úgy járhatott siker-

rel, hogy a cigányság elfogadta, és megnyílt előtte. Ehhez természetesen a kutató is elfogadta a cigányok vendégszeretetét, az egyszerű körülményeket, a fületlen bögréből közösen fogyasztott bort vagy a mocskos pohárban feljánlott vizet. A tudós kutatót elfogadó cigány mesemondók aztán olyan átéléssel meséltek, hogy e tevékenységükből még a verekedésre invitáló legnyomósabb indokok sem mozdították ki őket. Hogy ez a tevékenység mennyire a keletkutatás része, arra jellemző, hogy kezdő indológus koromban egy vezető keletkutató tanár, Komoróczy Géza figyelmeztetett, hogy mindenkinek, aki keletre készül, szükséges, hogy ugyanúgy, mint Vekerdi József és tanítványa, Bethlenfalvy Géza járjon ki a cigánytelepekre, mert akkor tudja csak meg, hogy képes-e elviselni a keleti életet. Vekerdi József magyar, angol, német és francia nyelvű cigány vonatkozású publikációinak száma vetekszik a szanszkrit témájúakéval. Ekkor vált az India-kutató könyvtáros a magyarországi ciganisztika egyik legkiemelkedőbb képviselőjévé, és a hetvenes években a tudományos eredmények gyakorlatba való átültetését meghatározó személyiségévé. Elsősorban a cigány nyelvtan, a cigány népmese, a cigányság története és nevelése érdekli. Bemutatja, hogy a cigányság történetében a vándorlások mozgatója a közeledő idegen támadás: Indiából a hun, Iránból az arab, Kis-Ázsiából a szeldzsuk-török, a Balkánról pedig az oszmán-török támadás elől húzódnak egyre nyugatabbra, északabbra. A cigányság jövőjét pedig az őket befogadó kultúrához való alkalmazkodásban látja. *A cigány gyermekek nevelésének és oktatásának problémái* című, Várnagy Elemérrel közösen írt egyetemi jegyzetét ez utóbbi nézet miatt súlyos, politikai támadások érték, és Vekerdi professzor kénytelen volt visszahúzódní a magyar cigányság jövőjét meghatározó gondolkodók közül, noha továbbra is végzett cigány témájú kutatásokat.

A tudós pályafutás kezdetét meghatározó Eötvös Collegium a rendszerváltás után egy időre ismét a tudós könyvtáros életének meghatározó elemévé vált. A kollégiumot már az ötvenes években szűkebb keretek között újraszervezték. A forrongó kollégium ugyanúgy, mint az országos politika akkoriban szintén változásokat követelt. Az 1991-ben rehabilitált Collegium 1992-ben Vekerdi Józsefet választotta igazgatónak. Az indológus-igazgató kísérletet tett a régi kollégiumi rend visszaállítására, ám a kommunizmus előtti collegiumi fegyelem bevezetése óriási ellenállásba ütközött, és Vekerdi professzor egy év után leköszönt posztjáról. Akkori collegistaként magam is tanúja voltam ezeknek az éveknek, sőt a fegyelem visszaállításának szenvedő alanya. Korábbi indiai ösztöndíjam miatt akkor már a hetedik éve tanultam az egyetemen, és mint túlkorost, elbocsátottak. Vekerdi professzor leendő indológus kollégájával és barátjával sem tett kivételt. Horváth László diáktársam azonban a tanévkezdés után hosszas rábeszéléssel elérte, hogy utolsó egyetemi félévemre mégis visszakerüljek a Collegiumba.

Collegiumi szerepvállalása után a volt igazgató sokáig keserűen nyilatkozott a jelenlegi Eötvös Collegiumról, ám idővel e keserűség egy része feloldódott, és a nyolcvanéves Vekerdi József tudományos ünneplésének a Collegium adott otthont 2007-ben.

Vekerdi professzor munkássága messze túlterjedt a szanszkrit és cigány tudományokon. Az utóbbi években jelentek meg latin fordításai Cicerótól és Kálvin Jánostól. Kálvin monumentális *János evangéliuma magyarázatát* nyolcvan éves korában fordította le. Számos magyar kulturális vonatkozású tanulmányt írt a magyar népköltészetéről, de megfigyeléseivel hozzájárult a középkori magyar latinitás egyes kérdéseihez is. Egyik legfontosabb kutatási területe a verstan, és számos cikket közölt a magyar, a tibeti, a perzsa és az újind verselés témájában. Egyik kedvelt foglalatossága a huszadik század magyar verstani kísérleteiben kimutatni, hogy az egyes újítások mennyire népdalainkban és a magyar nótában gyökereznek. Számomra emlékezetes marad, hogy egy találkozásunk alkalmával feleségemből József Attilától vagy Weöres Sándortól idézett versekkel csalt elő hasonló ritmikájú népdalokat.

A tudós professzort kora politikájával való összeütközésének újabb részeként az 1994-es kormányváltás után ismét támadások érték, és 1996-ban el kellett hagynia az Országos Széchényi Könyvtárban betöltött vezető állását. Öt évvel később viszont Bibliothecarius Emeritus címmel tüntette ki a könyvtár.

A gyakran keserű politikai tapasztalatok mellett Vekerdi Józsefnek számos kitüntetés is osztályrészül jutott. Az MTA Orientalisztikai Bizottságának köztestületi tagjává választották. 2000-ben India és Magyarország kulturális kapcsolatainak elmélyítéséért elnyerte az ötévente adományozott indiai Modi Kalá-díjat, melyet élete első indiai útján Bombayben vehetett át. 2002-ben pedig a magyarországi cigány szubkultúra, valamint a szanszkrit nyelv és irodalom kutatásában, fordításában és közkinccsá tételében végzett egyedülálló munkásságáért Széchényi-díjat kapott.

A szanszkritprofesszor tudományos tevékenysége mellett néhány emberi vonását is szeretném megemlíteni. Indiához való viszonya a kritikus megértésé. Tudományos munkásságának nagy részét úgy végezte, hogy soha nem járt Indiában. Emellett nem takarékoskodott az ind kultúrát illető kritikával sem. Sokunk számára volt ezután kellemes meglepetés, hogy a 73 éves szanszkrittudós milyen örömteli élményekkel gazdagodva tért haza indiai útjáról, és azután mekkora lelkesedéssel beszélt indiai közönségéről és tudóstársairól.

Szinte a kezdetektől fogva együtt dolgozott költőkkel és tudós kollégákkal. Publikációs listájából kiderül, hogy írásainak nagy része másokkal közös munka eredménye. Az ilyen tevékenységhez szerénység és nyitottság: a szerzőtárs véleményének tisztelete szükséges. Magam is többször készítettem közös fordítást Vekerdi Józseffel bengáli nyelvből, és ilyenkor az volt a tapasztalatom, hogy noha életkorban és tudományos eredményekben messze elmaradok a tudós indológustól, mindig a legnagyobb figyelemmel adózott véleményemnek.

Halálával a magyar tudományos élet kiemelkedő alakja, az egyik legkiválóbb indológus küzdelmes élet és gazdag pályafutás után távozott közülünk.

Formai kéréseink szerzőinkhez

A szöveget Word formátumban, *docx* vagy *doc* kiterjesztéssel kérjük elektronikus úton megküldeni a következő címre: orpheusnoster@googlegroups.com. Általában maximum 1 szerzői ív (40 000 leütés szóközökkel, jegyzetekkel, bibliográfiával együtt) terjedelmű cikkeket várunk, de ennél jelentősen rövidebb cikk közlését is szívesen vállaljuk. Recenziók esetében a várt terjedelem körülbelül 5–10 000 leütés.

A szöveget a lehető legkevesebb formázással kérjük. A főszövegben használt alapbetűtípus 12 pontos Times New Roman legyen, a lábjegyzetben 10 pontos Times New Roman. Ha a szöveg különleges fontkészletet is igényel, kérjük csatolni a fontkészletet, valamint a cikket *pdf* formátumban is. A főszöveget sorkizártan, 1,5-es sortávolsággal, a bekezdések elején behúzás nélkül kérjük; a lábjegyzetet sorkizártan, szimpla sortávval.

Hivatkozásokat lábjegyzetben és nem végjegyzetben kérünk. Külön irodalomjegyzék, bibliográfia a tanulmány végén nem feltétlenül szükséges, de szívesen vesszük, különösen, ha egy szerzőtől több művet is idéznek. Ilyen esetben javasoljuk a jegyzetekben a szerző és évszám alapján történő rövid hivatkozást. Ha nincs külön irodalomjegyzék, az első alkalommal való idézést teljes formában kérjük, utána pedig szerző és évszám alapján történő rövid hivatkozással. Kérjük, az *i. m.* hivatkozást csak abban az esetben használják, ha az adott szerzőtől csak egy művet idéznek. Kereszthivatkozások ne legyenek.

A szerző vezetéknévét kiskapitálissal kérjük, folyóiraticikk, könyvfejezet címét idézőjelek között, normál betűvel, folyóirat, könyv címét dőlt betűvel.

Hivatkozások teljes lábjegyzetben:

– könyvek, könyvfejezetek esetében

SZERZŐ: *Cím*, Kötetszám, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldalak.

SZERZŐ: „Fejezetcím”. In Uő: *Könyvcím*, Kötetszám, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldalak.

– gyűjteményes kötetek és bennük megjelent írások esetében

SZERKESZTŐ – SZERKESZTŐ (szerk.): *Cím: Alcím*, Kiadás helye, Kiadó, Évszám.

SZERZŐ: „Cím”. In Szerkesztő – Szerkesztő (szerk.): *Cím: Alcím*, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldalak.

– folyóiratickek esetében

SZERZŐ: „Cím”. *Folyóirat címe*, Évfolyam római számmal, Évszám/Sorszám. Hivatkozott oldalak.

– heti- és napilapokban megjelent cikkek esetében

SZERZŐ: „Cím”. *Lap címe*, Évfolyam, Lap száma, Évszám. Hónap. Nap. Oldal-szám.

Hivatkozások rövid lábjegyzetben:

– egy szerző egy művének használata esetén

SZERZŐ: i. m. Hivatkozott oldalak.

– egy szerző több művének használata esetén

SZERZŐ (Évszám): Hivatkozott oldalak.

– az előző lábjegyzetben hivatkozott irodalom másik szövegrésze esetében

Uo. Hivatkozott oldalak.

Minden esetben pontos irodalmi hivatkozást kérünk, megjelölve a kezdő és záró oldalszámot (tehát nem 23osqq. formában), a kettő között gondolatjellel [–]. Kérjük, az oldalszámot csak abban az esetben egyértelműsítsék p. (pp.) betűkkel, ha az idézett mű jellegéből (katalógus, képkötet) következően egyébként nem volna világos, hogy oldalszámról van szó. Internetes hivatkozások esetén kérjük ellenőrizni, hogy az idézett oldal elérhető-e még, s kérjük a hivatkozás, ill. az ellenőrzés dátumát is feltüntetni.

Kérjük, klasszikus auktorok idézésénél ne alkalmazzanak kiskapitálist. Az auktorok nevét és műveik címét lehet a szakmában bevett rövidítésekkel külön magyarázat nélkül alkalmazni. Tudományos közéletünkben kevésbé ismert folyóiratok, sorozatok, kézikönyvek címét vagy ne rövidítve írják, vagy az irodalomjegyzék (illetve ennek hiányában a cikk) végéhez csatoljanak rövidítésjegyzéket.

Az idegen nyelvű, latin betűs kifejezéseket és idézeteket kérjük dőlt betűvel szedni, a görög, héber, kopt és szír idézeteket a megfelelő betűvel (más nyelvű szövegeket is szívesen látunk eredeti írásmóddal). Kérjük, hogy ne külön görög, héber stb. betűkészletet használjanak, hanem unicode betűket (ha egyes ékezetes betűket az alapbetűtípussal nem tudnak létrehozni, Palatino Linotype betűt ajánlunk)! Dőlt betűs idézet elején és végén nem szükséges idézőjelet használni. Ha az idézet zárójelen belül szerepel, a zárójel is legyen dőlt.

A görög neveket a szerző szándéka szerint tudományos vagy magyaros (az Akadémiai Helyesírásnak megfelelő) átírásban, egy cikken belül következetesen kérjük. Kérjük, görög neveket – latin auktor idézését kivéve – ne írjanak át latinosan (pl. Achilles, Homerus).

Képek esetén a képaláírásokat a szöveg legvégén beszámozva kérjük megadni. A képeket ne ágyazzák be a dokumentumba, hanem külön képfájlban, a lehető leg-

nagyobb méretben és felbontásban (min. 1000x1000 pixel) küldjék, és a szövegben jelöljék meg, hová szerkesszük be azokat.

A tanulmányokhoz kérünk kb. 10–15 soros angol, német, francia, olasz vagy latin nyelvű rezümét a cikkkel közös fájlban, a szöveg végén. Kérjük, hogy szerzőink nevük mellett adják meg a következő információkat: születési év; tudományos fokozat; a tudományág, melynek művelőjeként a „Számunk szerzői” rovatban szeretnék magukat azonosítani; oktatási-kutatási hely. Recenziók esetében a recenzeált mű minden könyvészeti adatát kérjük a cikk címében, ill. alcímében megadni.

A korrektúrát a Word *Eszközök* menüjének *Változások követése* gombja alatt a *Módosítások elfogadása vagy elvetése* lehetőségnél, az *Elfogadja*, ill. *Elveti* gombokkal az adott helyen jelezve kérjük vissza.

Authors should submit Word files (written in a recent version of MSWord) to the email address <orpheusnoster@googlegroups.com>. Articles and essays should not normally exceed 40 000 characters (including spaces, notes, and bibliography), however The Editorial Board welcomes much shorter manuscripts, too. Book reviews should be between 5 000 and 10 000 characters in length.

The following general rules should be followed: text alignment is left and right justified (centered text); non-indented paragraphs; use as little formatting as possible, and italics where appropriate; do not add extra space between paragraphs; if using special fonts and characters, font file(s) and a copy of the manuscript in PDF format should be sent to the given email address. Main text: Times New Roman 12-point type; line spacing is 1.5. Footnotes: Times New Roman 10-point type; should not be separated by a full blank line; line spacing is single.

Use footnotes, not endnotes (i. e. eliminate from the main text unnecessary bibliographical data or parenthetical references to sources). Give complete bibliographical information the first time a work is referenced (opening and closing pages of an article, then the specific pages referred to, using the bare number only, no „p.” or „pp.”) and also give an individual footnote for each detail to be documented. Subsequent citations should use a short reference; decide on a standard or clear abbreviation for use after the first occurrence, but avoid complicated or ugly acronyms. The title of an article in journal or collection should be in single quotation marks. The title of a journal or book (including collections) should be in italics.

Cross-references should be avoided. References should not be necessarily gathered into a bibliography at the end of the manuscript. In that case the author's name and the year of publication should be given in the subsequent mentions (in footnotes only).

Manuscript references include the location of documents, description and folio. Online references should include URL and followed by the date accessed in square brackets.

Quotations should be given within single quotes (use double quotes only inside single quotes). Longer ones of more than three lines should be indented as a separate paragraph without quotes. Foreign-language texts in Roman type should be in italics. For non-Roman texts (Greek, Hebrew, Coptic, Syrian, etc.) use Unicode fonts.

Figures (tables, illustrations, photos and other artworks) should not be embedded in the text, but submitted separately in JP(E)G or TIF format; properly cropped line drawings should have a resolution of at least 600 dots per inch, greyscale and colour of at least 300 dots per inch at their final size. Colour figures should be supplied in CMYK (not RGB) colours.

Put placeholders into the text to show where the image should appear. Type these placeholders on their own line, flush left, and bracketed (e.g., [Table 1]). Figure captions (with source information) should be numbered, for easy reference, and listed at the end of the document.

The manuscript should be followed by an abstract of 15 lines maximum (i.e. in the same document) in one of the following languages: English, German, French, Italian, or Latin, and accompanied by the Author's name, year of birth, academic degree, current or preferred discipline, and place of employment/research. In the case of book reviews the title should be followed by full bibliographic information.

Proofs will be sent via email to the Authors for checking. Changes to the text should be made by enabling Word's change-tracking mode (under the 'Review' tab), and by accepting or rejecting the Editor's modifications. Corrections should be returned to the Editorial email address.

A FOLYÓIRAT A KÖVETKEZŐ BOLTOKBAN KAPHATÓ

L'Harmattan Könyvesbolt

Írók Boltja

Gondolat Könyvesház

Ráday Könyvesház

Párbeszéd Könyvesbolt

ELTE TTK-TÁTK Hallgatói Bolt

Budapesti Teleki Téka

Pécsi Antik Kft. Könyvesboltja (Szent István Könyvesbolt)

ELTE Eötvös Kiadó jegyzetboltjai

Nyitott Műhely

Megrendelhető az orpheusnoster@googlegroups.com címen.

KÖVETKEZŐ SZÁMUNK TARTALMÁBÓL

VASSÁNYI MIKLÓS

Maximos életrajza: források és következtetések

VASSÁNYI MIKLÓS

Hitvalló Szt. Maximos életműve

DOBOS KÁROLY

Magatokon röhögtök? Parodisztikus formájú zsidó hitvitázó szövegek a kora újkorból

ERDEI ILDIKÓ

Isaac Newton *General Scholium*jának keletkezéstörténete

HORVÁTH ANDREA

Schelling és a lélek halhatatlansága

HORVÁTH GERGŐ

A szorongás „evolúciója” – Kierkegaard hatása Heidegger és Sartre szorongás értelmezésére

NATHAN KOWALSKY

The Metaphysics of Crisis: Maintaining Moral Contingency in Environmental Philosophy

ORSOLYA HORVÁTH

Fiktion und Wirklichkeit in Thomas Bernhards *Der Untergeher* (Teil I)

RECENZIO

KUHN GABRIELLA SZILVIA

Fülöp József, Mirnics Zsuzsanna, Vassányi Miklós (szerk.): Kapcsolatban – Istennel és emberrel. Pszichológiai és bölcsészeti tanulmányok. Károli Gáspár Református Egyetem, L'Harmattan. Budapest, 2014.